

1930, 51-53

Религия — дурман для народа



№ 51-53

АПРЕЛЬ

1930

- Б. КАНДИДОВ — Сектантство и мировая война.
Б. МАКАРОВ — А. П. Шапов.
О. ВИЛЬЧЕВСКИЙ — Очерки по истории езидства.
Г. РАЙЛЭНДС — Был ли Иисус известен иудеям?
Д. ФРЭЗЕР — Печать Каина.

Борис Кандидов.

Сектантство и мировая война.

Введение.

Довольно часто приходится слышать мнение, будто, сектанты при самодержавии отказывались от службы в царской армии и за это терпели различные гонения. В качестве примеров обычно указывают на духоборов и толстовцев. На основании нескольких фактов выводится заключение, что, дескать, сектантство в целом проявляло подобное отношение. Эту точку зрения усиленно защищают сектантские вожаки и их друзья.

Утверждения такого рода являются или грубой ошибкой, или сознательным обманом. Первое мы видим со стороны тех, кто не в курсе действительного положения дела ¹⁾, а второе—есть один из тех способов, при помощи которых сектантские заправилы и их лакеи обманывают массы, затемняя подлинную классовую сущность сектантской теории и практики.

Конечно, не было бы большой беды, если бы вопрос сводился только к дискуссии о прошлом. Дело обстоит гораздо серьезнее. Дело в том, что из неверно освещенного прошлого могут быть сделаны неправильные выводы для настоящего и будущего. Если сектантство против употребления оружия, если прежде наблюдался массовый отказ от службы в царской армии,—значит, и теперь есть, де, основание к отказу от службы в пролетарской Красной армии.

К чему на практике может привести неправильный взгляд на этот вопрос—можно было видеть на многочисленных примерах эпохи гражданской войны. В это время сектантские вожди во главе с помещиком-толстовцем В. Г. Чертковым устроили целые фабрики сектантских отказов и открыто, даже через печать, работали по разрушению пролетарской оборонной способности нашей боевой мощи. Если бы их труды увенчались тогда, и, к тому же, успехом, в нашей стране не было бы Союза Советских Социалистических Республик.

Сейчас также отмечается довольно большое количество отказов от военной службы со стороны сектантов. Подобную линию вполне одобряют наши враги. Сектантский пацифизм им так же полезен и необходим, как разрушение нашей промышленности, взрывы мостов и всякое другое вредительство.

¹⁾ К такому следует отнести известного исследователя сектантства, В. Д. Бонч-Бруевича.

I. Мировая война 1914—1918 г.г. и милитаристическая деятельность церковных организаций.

1-ое августа 1914 г. надолго останется в памяти трудящихся. В этот день началась мировая империалистическая война, уложившая в могилу многие миллионы жизней. По воле капитала десятки миллионов людей были брошены друг на друга. Почти весь мир был охвачен пламенем войны. Русские, украинские, английские, французские, итальянские, американские и многие другие рабочие и крестьяне должны были, по приказу эксплуататорских классов, идти на страдания и смерть в борьбе с трудящимися других национальностей.

Почему и зачем?

Во имя чего совершалось это великое и чудовищное преступление массового убийства и разорения?

Буржуазия и ее агенты с великим усердием маскировали тайну происхождения войны. Продажные писаки потратили много стараний, чтобы пушечное мясо—эти миллионы гонимых в пасть войны—не понимали действительного смысла событий. А смысл их заключался в том, что противоречивые интересы грабительских стремлений эксплуататорских классов капиталистических стран вызвали кровавый конфликт.

Силой оружия, миллионами жизней, не считаясь с обнищанием и разорением мира, считали нужным решить свой спор помещики и капиталисты воевавших государств. И все они—и русские, французские, английские, американские, и германские, австрийские, турецкие, болгарские—в одинаковой степени ответственны за великое преступление.

Характеризуя смысл и значение мировой войны 1914—18 г.г., манифест Центрального Комитета Российской Социал-Демократической Рабочей Партии (большевиков), написанный тов. Лениным вскоре после объявления войны, заявлял:

«Европейская война, которую в течение десятилетий подготавливали правительства и буржуазные партии всех стран, разразилась. Рост вооружений, крайнее обострение борьбы за рынки в эпоху новейшей империалистической стадии развития капитализма передовых стран, династические интересы наиболее отсталых восточно-европейских монархий неизбежно должны были привести и привели к этой войне. Захват земель и покорение чужих наций, разорение конкурирующей нации, грабеж ее богатств, отвлечение внимания трудящихся масс от внутренних политических кризисов России, Германии, Англии и других стран, раз'единение и националистическое одурачивание рабочих и истребление их авангарда в целях ослабления революционного движения пролетариата—таково единственно действительное содержание, значение и смысл современной войны».

Мировая война продолжалась четыре с лишним года. За это время трудящемуся человечеству пришлось перенести не забываемые лишения и муки. Организованная капиталистами бойня, как гигантская мясорубка, истребляла самых молодых и здоровых людей. Цветущие поля превращались в мертвые равнины, усеянные трупами и осколками снарядов. Были разрушены тысячи городов и селений. Результаты труда многих поколений трудового люда беспощадно истреблялись урага

ном войны. В итоге было убито около десяти миллионов, искалечено около двадцати миллионов. А цифра ущерба, нанесенного мировому хозяйству, определяется сотнями миллиардов золотых рублей.

И нужно помнить, что вместе с помещиками и капиталистами за мировую бойню ответственна также социал-демократия. Война резко обнажила двуличность, лживость и реакционность социал-демократических лакеев капитала, изменивших трудящимся и помогавших организаторам войны обманывать рабочих и крестьян, превратить их в покорное стадо.

* * *

Какую же роль сыграла религия в эти тяжелые кровавые годы?

Какую позицию занимали тогда церковные организации?

Нам очень часто приходится слышать, что религия проповедует любовь и мир между людьми. На эту тему служители религии всегда и везде произносят много елейных проповедей. Действительный же смысл подобных разговоров заключается в агитации за классовый мир, за мир между угнетенными и угнетателями, между эксплуатируемыми и эксплуататорами. И, конечно, помещики и капиталисты всех стран очень довольны, что религия учит рабочих и крестьян любить паразитов.

В то же время изучение прошлого и наблюдения современности тысячами фактов свидетельствуют нам, что религия исключительно разносторонне служит милитаризму.

Еще накануне мировой войны все церковные объединения служили целям подготовки войны. Во всех армиях существовали организации военного духовенства, исполнявшего среди солдатской массы самую разностороннюю реакционно-милитаристическую «работу». Заодно с буржуазной, поповская пресса усыпляла сознание трудовых масс, обрабатывала его в духе патриотизма и национализма. Участие в подготовке к войне выражалось между прочим в с'ездах военного духовенства, решавшего, как лучше поставить поповскую деятельность в армии в целях ее наибольшей успешности. В царской России такой с'езд военных попов состоялся в июле 1914 г., накануне объявления войны.

Как только прогремели первые выстрелы, как только запахло огнем и кровью, везде, во всех воевавших странах, церковные организации перевели себя целиком и полностью на военное положение. Наряду с мобилизацией населения, произошла мобилизация поповщины. Во все вновь сформированные части войск отправились попы, от имени руководящих органов церковного управления были опубликованы воззвания, призывавшие «к защите отечества».

«Иди на порог вечности, иди навстречу смерти, иди не завтра, не через неделю, иди теперь же, сейчас иди»²⁾. С такими призывами обращалось православное духовенство к трудящимся. А германский пастор Фриц Филипп проповедывал: «С полным правом можем мы повторить слова князя мира: не мир послан я принести людям, а меч. Подобно тому, как всемогущий отдал своего сына на распятие для искупления человечества, так и Германия ныне должна рас-

²⁾ «Кронштадтский пастырь», № 33 за 1914 г.

пять человечество для всеобщего спасения людей». Такие речи произносили представители духовенства во всех воевавших государствах.

Церковная работа в школах тоже была милитаризована. На уроках «закона божия» духовенство внушало детям идеи патриотизма, учило ненавидеть трудящихся других национальностей.

Ведение войны требовало громадных расходов. Желая выкачать из населения как можно больше средств, правительственная печать проводила одну за одной кампании в пользу подписки на военные займы. И церковь оказывала этим начинаниям свое содействие. «Ваши деньги превратятся в патроны и снаряды». «Пусть... ваши рубли пойдут на войну»,—провозглашал орган синода православной церкви, «Приходский Листок».

А в одном из воззваний французского духовенства в связи с предложением участвовать в реализации займа говорилось, что, «содействуя победе отечества земного, мы приобретаем право на участие в несравненных благах отечества небесного».

Церковь не оставила своим вниманием и женского населения, тех, кто волею капитала должен был пить чашу лишений, нужды, голода и холода. Церковь помогала капиталистам в эксплуатации женского труда на предприятиях (а мужья умирали на фронте!) и в то же время внушала им, что война нужна, священна и их страдания необходимы.

Особенно широко религиозно-милитаристическая работа была поставлена церковниками в рядах армии. В войсках царской России служили попы православные, католические ксендзы, магометанские муллы, иудейские раввины; в армии германской и австрийской—попы католические, протестантские, иудейские; в армии французской тоже, как и в германской, и т. д. и т. п. В целях наилучшей постановки церковной работы военное духовенство было объединено единым и строго централизованным руководством. В некоторых капиталистических армиях военные попы имели даже офицерские чины. Все это черное воинство работало в тесном единении с офицерским составом.

На-ряду с танками, аэропланами, пушками, снарядами и всеми видами орудий массового истребления, на фронт отправляли религиозное «подкрепление»: кресты, различные религиозные изображения, произведения религиозной прессы. В российской царской армии в это время некоторые иконы в сопровождении попов обезжали целые участки фронта в целях «воодушевления» пушечного мяса.

По обе стороны фронта служили молебны о победе и солдат учили бросаться в бой с молитвой. «С нами бог!»,—этот возглас на русском, итальянском, английском, немецком и многих других языках звучал повсеместно.

Крест и евангелие, талмуд, библия, коран помогали капиталистам и помещикам в организации бойни. Духовенство всех мастей стояло друг друга. Фантастические боги—Иисус, Аллах, Ягве и многие другие одинаково верно служили организаторам войны.

В прекрасной книге Барбюса «В огне», дающей нам правдивую и удивительно сильную характеристику быта империалистической бойни, описано, как один французский авиатор для наблюдения за войсками противника поднялся над позициями. Пролетая над фронтом, он увидел сцену богослужения французских и германских войск.

По обе стороны фронта было «одно и то же»: католический ксендз и стаде солдат. И здесь, а там служили молебен о победе над врагами одному и тому же христианскому богу. Спустившись ниже, авиатор услышал один за другим два возгласа «с нами бог!»,—на немецком и французском языках. Вслед за этим авиатор был ранен и затем вскоре сошел с ума.

II. Классовое лицо русского сектантства к началу мировой войны.

К началу мировой войны русское сектантство численно представляло собой значительную величину. Количество членов сектантских групп составляло около двухсот пятидесяти тысяч. Однако, удельный вес сектантства был еще больше, так как в указанное число не входят те, которые находились под влиянием сектантских организаций. Во всяком случае, сектантские течения пользовались влиянием (считая членов сект, их семьи, родственников и т. д.) не менее, чем среди миллиона населения. Сюда не входит старообрядчество, численность которого была еще больше и определялась несколькими миллионами. Значение и смысл сектантства определялись также и тем, что оно обнаруживало тенденцию к росту и сектантские группы начали применение своих своеобразных методов широко поставленной агитационной работы. Однако, рогадки царизма препятствовали развитию более удачной работы в этом направлении.

Сектантское движение в целом было направлено против царизма и православной церкви. В основном дореволюционное сектантство в своей массе являлось оппозиционным самодержавию мелкобуржуазным движением, в котором выражался политический протест крестьянских масс против помещичьего государства и его служанки—православной церкви. В процессе борьбы с сектантскими течениями полицейско-чиновничий аппарат царизма, при поддержке и прямом участии православной церкви, применял самые разносторонние меры борьбы, вплоть до ссылки на каторжные работы, разлучения членов семей и т. д.

Можно ли на основании этого считать сектантство тех дней движением революционным?

В силу условий классовой борьбы тех дней, сектантское движение того времени можно было бы считать, до некоторой степени, «прогрессивным». Критика самодержавных порядков, разоблачение православной поповщины и полицейской роли православного духовенства привлекали внимание масс и расшатывали устой самодержавия.

Сектантские вожаки любят ссылаться на гонения царизма и с усердием пытаются приписать себе революционную роль. Однако, их постановка вопроса шита белыми нитками и не выдерживает никакой критики. Эта постановка вопроса имеет рекламные цели и извращает классовую роль сектантства. Ссылка на гонения вовсе не может быть доводом, который может нам дать руководящие указания.

Для правильного ответа на вопрос о классовом лице сектантства накануне мировой войны нам надо обратить свое внимание на другое, а именно: на характер идеологии, пропагандируемой тогда сектантством, на классовое лицо руководящих верхушек, на роль сектантства в рево-

люционном движении 1905 г., на отношение сектантских группировок к политическим партиям, и т. д.

В первую очередь необходимо сказать, что сектантство было движением лишь пассивного протеста т.-е. объективно играло контррев. роль. Та религиозная мешанина, которая внедрялась в голову рядового сектантства «вождями»,—эта идеология была глубоко реакционна. Ложное представление о жизни мира и общества, проповедь непротivления злу насиллем, идеи примирения и классового мира, отказ от революционных методов борьбы и переустройства жизни,—все это было глубоко реакционно.

Уже тогда существовала связь ряда русских сектантских течений с сектантством заграничным, служившим целям религиозного оглупления масс в интересах эксплуататорских классов. В числе руководителей сектантского движения можно было видеть на видных местах таких лиц, как торговца В. Павлова, расправлявшегося впоследствии с крестьянами при Колчаке, помещика Д. Мазаева, кадета Проханова и т. д.

Известно, что самый лучший способ проверки слов—есть проверка фактов. Если посмотреть сектантскую практику эпохи революции 1905—1907 г.г., то здесь дается прекрасный материал, вполне ясно показывающий нам классовую физиономию сектантства в борьбе трудящихся с помещиками и капиталистами.

В этот период руководящие круги сектантских объединений наглядно выявили свою подлинную контрреволюционную физиономию. Сектантские вожаки выступали с призывом к прекращению борьбы. Сектантские с'езды принимали контрреволюционные постановления. Типичный пример—«Политическая платформа Союза свободы, правды и миролюбия», подписанная сектантскими вождями-баптистами и евангелистами в 1905 г. Эта платформа была издана в Севастополе. «Мы не желаем Учредительного собрания,—говорилось в программе,—ибо вопрос о форме верховной государственной власти решен для нас бесповоротно Всероссийским великим земским собранием 13 февраля 1613 г. и поправлен носителем власти нашей страны 17 октября 1905 г.». Поддержка монархии, защита интересов помещиков и капиталистов проводилась в этой платформе, подписанной Н. В. Одинцовым, И. С. Прохановым и другими, столь же «великими», сектантскими главоверхами.

Явно контрреволюционную позицию занимают в этот период старообрядцы. От имени старообрядцев распространялись монархические и погромные воззвания. Одно из таких воззваний было напечатано в православном журнале «Церковный Вестник». Здесь говорилось:

«...Воспрянь, свободный русский народ! Не потакай изменникам, которые всячески издевались над твоим русским именем, многих честных людей поубивали, да исклечили. Они глумятся над верою христианскою и бесчинствуют в святых местах. Они натравливают тебя на чужое добро, государя же царя они совсем не признают. Как сгубят царя, да дворян, да купцов, в чьих руках тогда вы будете? Вашим хлебом же попрекаючи, закуют вас в цепь тяжкую басурманскую, оберут кругом, пустят по миру всю святую Русь. Народ, где же твоя доблесть русская? Где же твоя гордость народная?..».

Старообрядческие с'езды 1905—1906 г.г. прошли под руководством монархистов. Выступая на декабрьском с'езде 1905 г., московский

архиепископ Иван Картушин высказался даже против манифеста 17-го октября.

Какова была позиция адвентистов, можно видеть из того факта, что в октябре 1905 г. их конференция в Петербурге обратилась к Николаю Романову с адресом, в котором выражалась «глубокая скорбь» по поводу революционного движения. Здесь говорилось, что адвентисты молятся «о полном успокоении нашей родины», и далее были такие строки: «...Осмеливаясь выразить наше сердечное желание, чтобы господь сохранил Вас для нашей родины на многие годы».

Всемирный съезд баптистов, состоявшийся в 1905 г. в Лондоне, на котором участвовали также и представители русских баптистов,—этот съезд обратился с приветственной телеграммой к английскому королю. Тут же, на съезде, был исполнен в честь английского короля гимн.

Фактов такого рода можно было бы указать еще больше. Не останавливаясь на этом вопросе ³⁾, мы можем сделать из приведенных примеров вполне ясный вывод о роли сектантства в революционном движении. Роль эта в годы нашей первой серьезной борьбы с помещиками и капиталистами была глубоко реакционной. Сектантская агитация отвлекала массы от единственно верного пути—от активной, последовательной и решительной борьбы с классовыми врагами трудящихся. Сектантское непротивленчество целиком лило воду на мельницу наших врагов.

В последовавшие затем годы реакции классовая физиономия сектантства не изменилась к лучшему. Даже наоборот. Революция 1905—1907 г.г. испугала многих сектантских вожаков и они отклонились еще правее. В числе тюремщиков Петропавловской крепости были баптисты, на сектантских собраниях исполнялись монархические песни и молитвы. В сектантской литературе велась вполне реакционная агитация.

Как пример пресмыкательства перед монархией, интересна следующая молитва секты «Нового Израиля», приведенная Владимиром Бонч-Бруевичем в его «Материалах к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества».

В примечании № 124 здесь читаем такую справку:

«В особо торжественных случаях, как-то: приезд губернатора, посещение собрания местными властями или при официальном, торжественном открытии съезда и т. п. чрезвычайных обстоятельствах, новоизраильтяне иногда поют следующий стих, называемый: «Молитва за царя и обожаемого монарха»:

Песнь Нового Израиля.

Пред Тобой, Господь, с молитвой
За Всероссийского Царя!
Даруй силу и премудрость
Вседержавному вождю,
Справедливо и разумно
Управлять Русской землей.
И храни его, господь,
На многие лета!

³⁾ См. Путинцев «Политическая роль сектантства».

Пусть Он царствует на славу,
И на страх всех врагов!
Да процветет Русский народ,
Под Его крепкой рукой!
Ты веди нас, царь, к победе,
Во славу Руси святой!

Аминь.

В старообрядческой литературе, предназначенной служить в качестве учебников, вполне откровенно велась монархическая агитация. В одном из таких «Пособий» в пояснение к 5-й заповеди говорилось:

«Должны почитать государя, пастырей, старших возрастом, благодетелей и всех начальствующих. За это будет нам от господа награда: будем долго жить на земле, а по смерти получим вечное блаженство, не исполняющих же этой заповеди ждет строгое наказание божие» ⁴⁾.

Мораль проста: небесная полиция накажет за непослушание земной.

Тут же так же как и в православных учебниках, приводилась «молитва за царя» ⁵⁾.

Старообрядческий катехизис эпохи реакции приводил в большом количестве монархические тексты. Здесь был сделан целый подбор соответствующих цитат: «Всяка душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от бога» (Рим 13,1); «Бога бойтесь, царя почитайте» (1 Петр. 2,17); «И так отдавайте кесарево—кесарю, а божие—богу» (Матф. 22,21); и т. д. и т. п.

Относительно отношения угнетенных к угнетателям катехизис заявлял:

«Должны повиноваться своим господам рабы и подчиненные». И далее приводился известный текст (Ефес. 6,5-6) о повиновении господам «со страхом и трепетом» ⁶⁾.

В отношении сектантов к военной службе в царской армии наблюдалось следующее: духоборы, толстовцы, а также отдельные представители других сект высказывались против службы в царской армии и в силу этого подвергались гонениям. Однако, это явление не приходится считать типичным для сектанства в целом. Во время русско-японской войны 1904—05 г.г. много сектантов служило в царской армии.

Обслуживание интересов российского империализма можно было наблюдать также и со стороны духоборов. Так, например, во время русско-турецкой войны они служили в войсках—подвозили пушки и продукты для армии.

Параграф 13 баптистского вероучения, принятого в 1906 г., гласил: «Правительство и в новом завете не напрасно носит меч, но имеет право и обязанность употреблять его против делающих зло, в защиту обиженных, а потому мы считаем себя обязанными, когда нас потребует к этому начальство, нести повинность военной службы». Таким образом, даже в официальном вероучении одного из крупнейших сектантских

⁴⁾ «Учебник по закону божию для детей старообрядцев младшего возраста», составил свящ. Михаил Сторожев. Московская старообрядческая книгопечатня. Изд. 1909 г. стр. 48.

⁵⁾ «Спаси, господи, люди твоя, победы благоверному государю»... и т. д. стр. 37.

⁶⁾ «Катехизис древне-православной русской церкви» 1909 г. стр. 130—3.

течений было принято постановление, оправдывающее милитаризм царского правительства.

В общем сектантский пацифизм (буржуазная проповедь мира) имел глубоко реакционное значение. Никакого серьезного урона царской армии таким путем не причинялось, но за то лозунги непротивленчества, примиренчества и пассивности были глубоко вредны для борьбы трудящихся с эксплуататорами. Толстовско-сектантская проповедь «непротивления злу» (как об этом ярко свидетельствует пример 1905 г.) помогала реакции.

Из этих фактов мы можем видеть, что накануне мировой войны классовое лицо сектантства было реакционным и заявления сектантских вожаков о «революционности» сектантства не выдерживают критики.

III. Отклики сектантства на об'явление войны.

Тотчас после об'явления войны, как мы видели, российская православная церковь целиком мобилизовала свои силы на службу милитаризму. Соответствующее распоряжение было отдано синодом, около 2000 попов поступило в ряды армии, был опубликован целый ряд церковно-милитаристических воззваний и посланий, церковные средства жертвовались «на нужды войны», вся религиозная печать и устная поповская проповедь целиком становятся на рельсы самой неистовой милитаристической агитации.

Какую же позицию занимает сектантство?

Если бы были верными сектантские утверждения, то тогда, очевидно, должен был бы наблюдаться массовый отказ сектантов от службы в армии. Принимая во внимание, что сектантов в России, одних лишь зарегистрированных членов сектантских общин, было большое количество,—их антимилиаристическое выступление могло бы иметь некоторое значение. К тому же, мы знаем, что в это время сектантские организации имели несколько периодических изданий.

Ничего подобного не случилось!

Сектантские руководящие круги по отношению к войне и ее организаторам заняли самую отвратительную позицию.

Чтобы видеть подлинный характер этой позиции, лучше всего остановиться на деятельности баптистов, на их руководящем органе «Гость». В первом же номере этого журнала, вышедшего после об'явления войны, сообщалось, что баптисты организовали особый «фонд милосердного самарянина», в котором будут собираться деньги на раненых. Нужно сказать, что подобные сборы также были нужны эксплуататорским классам, как и деньги на пушки, аэропланы, снаряды. В самом деле, ведь вести войну, не оказывая помощи раненым, было невозможно. Интересы войны требовали починки пушечного мяса для дальнейшего использования. Однако, внешне здесь проявлялось «человеколюбие», «милосердие» и т. д.

Призывая всех баптистов молиться о победе, баптистский журнал в статье «Фонд милосердного самарянина» заявлял:

«... Весь верноподданный русский народ, несмотря на различие национальностей и исповеданий веры, понял, что от бога зависит охра-

на любимого государя и народа, и об'единился, как один человек, вокруг престола божия с молитвою: «боже, царя храни». И мы веруем, что бог это сделает».

Далее указывалось, что в Петрограде 12-го августа было собрано на нужды войны 300.000 рублей, и затем следовали слова: «Если многие из нас не призваны служить на поле битвы, послужим нашей родине дома, нашими средствами».

После этого сообщалось о переписке между баптистскими организациями и царским управлением Красного креста.

Переписка была такова:

«В Главное Управление Красного креста

Петроградской Общины Баптистов

З А Я В Л Е Н И Е.

Движимые чувством любви к нашей родине и к нашим раненым братьям, члены Петроградской Общины Баптистов имеют сердечное желание притти на помощь правительству и Красному кресту в деле заботы о раненых на войне. Мы весьма сожалеем, что не имеем возможности, по бедности нашего молодого прихода, жертвовать на это благое дело миллионы, но мы можем сказать словами св. евангелия: «что имею, то даю тебе» (Деяния апостолов, 3 гл., стр. 6). Поэтому с радостью предоставляем одну большую залу в принадлежащем Общине Доме евангелия для оборудования «Лазарета Дома евангелия». Кроме того, мы желаем принять возможное по нашим силам участие в оборудовании этого лазарета, в уходе за больными, прислуживании и т. д., для чего наша община обратилась с воззванием ко всем остальным баптистским общинам по всей России для образования общего фонда «Милосердного самарянина», чтобы облегчить труды Красного креста. Покорнейше просим дать нам соответствующие инструкции.

Наставник В. Фетлер».

В ответ последовало следующее письмо:

Российское Общество Красного Креста состоящее под высочайшим покровительством ее императорского величества Государыни императрицы Марии Федоровны Главное Управление 24/25 августа 1914 г. № 25283.

В Петроградскую общину баптистов.

Главное Управление Российского Общества Красного Креста имеет честь выразить Петроградской общине баптистов свою искреннейшую и глубокую признательность за предложение предоставить в распоряжение Российского Общества Красного креста на время наступающих военных действий шесть квартир и зало для оборудования «Лазарета Дома евангелия».

За Председателя Главного Управления

Товарищ Председателя

Генерал-ад'ютант Бар. Мейендорф.

Из этой переписки мы видим, что руководители сектантского движения оказывали поддержку царскому правительству и помогали эксплуататорским классам в организации победы капиталистического фронта.

Было бы, однако, ошибкой думать, что только в этом проявилась классовая позиция баптистов в начале войны. Для характеристики этой позиции приведем полностью текст воззвания сектантских вожakov:

«Ко всем общинам евангельских христиан-баптистов в России

Петроградской и Московской столичных общин евангельских христиан баптистов.

П О С Л А Н И Е.

Дорогие во христе пресвитеры,

члены советов, братья и сестры!

Мир вам!

Великое испытание переживает в настоящее время наша родина. С высоты престола 20 июня государем императором были сказаны следующие слова высочайшего манифеста: «В грозный час испытания да будут забыты внутренние распри. Да укрепится еще теснее единение царя с его народом». Трудно представить человека во всей России, подданного русского государства, сердце которого не отзывалось бы на такой мужественный и, в то же время, любящий призыв. И, казалось, со всех концов России поднимались миллионы людей всех слоев и всяких исповеданий веры, окруживших своими молитвами и своей преданностью государев престол и как бы единодушно отвечавших на царский призыв: «слышим, царь-батюшка, слышим. Мы не отойдем от тебя. Боже, царя храни!». Никогда не забудем день 20 июня в Петрограде, когда вместе с многочисленной толпой мы с певчими Дома евангелия и друзьями стояли у Зимнего дворца, ожидая выхода государя и государыни. Сотни тысяч людей, казалось, слились, объединились в одного человека; у всех будто билось в большой, любящей груди одно патристическое сердце. С тех пор сотни организаций, обществ представителей народа утешили сердце царя выражением своих верноподданнических чувств.

Во многих из наших общин в течение всего этого времени также восходили горячие молитвы за государя и за всю родину. Тут явилась мысль сделать нам всем вместе нечто сообща, чем мы могли бы обрадовать сердце нашего любимого государя, которому мы, евангельские христиане-баптисты, особенно столько обязаны за милостивое дарование нам в 1905 году свободы совести. Вследствие далеких расстояний не было возможности большому числу из руководящих братьев собраться вместе для совместной выработки плана действия, да и время не терпит долгих отлагательств, поэтому мы, как столичные общины, приняли на себя инициативу этого дела, в надежде, что в такое время и в таком деле не будет никого, кто с радостью и готовностью не присоединился бы к нашему предложению. А предложение это состоит в следующем:

Во всех общинах и в отделениях общин собрать членов и их детей и всех прихожан для искренней молитвы о государе императоре, государыне императрице, цесаревиче государе наследнике и о всем царствующем домѣ, а также и его императорском высочестве, главнокомандующем, великом князе Николае Николаевиче, и о благословении господом богом всей нашей родины во время этой мировой войны. После молитвы возьмите большой лист бумаги и наверху напишите:

«Их императорским величествам,

Государю императору

Николаю Александровичу,

государыне императрице

Александре Федоровне

и

наследнику цесаревичу

Алексею Николаевичу

Выражение верноподданнических чувств членов и прихожан
общины евангельских христиан баптистов губернии
(и дальше точный адрес общины: село, город и пр.).

Боже, царя храни!

Мы, нижеподписавшиеся, повергаем к стопам Ваших императорских величеств наши верноподданнические чувства по случаю второй отечественной войны и возносим молитвы к всевышнему богу о даровании нашей родине помощи и милости божией.

Наши сердца несказанно благодарны господу богу и тебе, великий государь, отец земли русской, за дарованную в 1905 году свободу молитвы и богослужения по убеждению нашей совести. В настоящее военное время, когда многие из наших братьев находятся в рядах действующей армии, мы рады, что имеем возможность доказать тебе, о государь, нашу преданность и любовь. Мы не перестанем молиться богу о твоём здравии и о помощи божией во всех делах для блага великого нашего отечества».

Этот текст следует написать рукою, затем пусть все присутствующие подпишутся, а за неграмотных пусть распишутся грамотные по их просьбе. Подписи должны быть в следующем порядке: имя, отчество, фамилия, напр. Иван Петрович Петров, а за его неграмотного по личной просьбе расписался такой и такой то... **В подписи также все дети, умеющие писать, могут принять участие.**

После всех подписей следует написать следующее:

«Этот листок доверяем направить к государю императору Петроградской общине русских баптистов, в лице их представителей.

От имени подписавшихся: (Подписи трех братьев)».

На этом же собрании предлагаем собрать особые пожертвования на фонд «Милосердного самарянина», на лазареты «Дома евангелия» и Московской общины и на остальные нужды раненых и их семейств. (Смотри воззвание на 1 стр. Приложения).

По заполнении листа просим немедленно его прислать в заказном письме в столицу по следующему адресу:

«В канцелярию Петроградской Общины баптистов.

Дом евангелия, 24 линия, № 11, Петроград».

Одновременно по переводу просим прислать собранные пожертвования.

Читатели журнала «Гость» и друзья, живущие на некотором расстоянии от общин и собраний и вследствие того не имеющие возможности присутствовать на назначенных молитвенных собраниях для подписания общего листа, пусть изготовят сами свой отдельный лист в таком же порядке; на этом отдельном листе могут подписаться все их домашние, после чего лист следует отправить по указанному выше адресу.

Все эти листы будут по получении собраны вместе и вложены в особо изготовленную изящную папку с государственным гербом и следующей золотой надписью:

«Их императорским величествам

Государю императору

Николаю Александровичу

Государыне императрице Александре Феодоровне

и

Наследнику цесаревичу Алексею Николаевичу

Выражение верноподданнических чувств

по поводу второй отечественной войны

от членов всероссийских общин

Русск. евангельских христиан-баптистов.

1914.

Боже, царя храни!».

В таком виде все присланные листы с подписями наших братьев, сестер и их детей будут представлены государю.

Просим все общины в Европейской России, на Кавказе и Сибири, а также отдельно живущих членов, горячо откликнуться на этот призыв и сейчас же, по получении сего извещения, в первый возможный день, оповестить всех членов об этом чрезвычайном собрании и не задерживать пересылки листов, чтобы не задерживать представления государю наших верноподданнических чувств.

«Итак, прежде всего прошу совершать молитвы прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте, ибо это хорошо и угодно спасителю нашему богу» (Тим. 2,1-3).

По поручению общего собрания Петроградской и Московской общин ев. хр.-баптистов:

В. А. Фетлер, С. П. Степанов.

Наставники: В. Г. Павлов, Н. В. Одинцов.

Помощники наставников: И. В. Непраш, В. П. Лазарев, И. В. Урлауб, Д. П. Степин.

Представитель Совета: Г. А. Генни.

Товарищ председателя Совета: М. Я. Яковлев.

Представители Комитетов: И. Ф. Кружков, И. М. Козлов.

Заведующая канцелярией и казначей:

М. Н. Ясновская, В. Ф. Карклин.

Заведующие отделами: С. А. Хохлов, А. Макеев,
И. П. Кравцев, Н. Грюнфельд.

Главные регенты хоров и оркестров:

Г. И. Адам, П. В. Павлов.

Секретари: П. В. Бирюков, М. Ф. Страхов,
Н. Г. Федосеев, Ф. Я. Арон.

Петроград, Дом Евангелия, 1 сентября 1914 г.»⁷⁾

Этот документ, пожалуй, и не нуждается в особых пояснениях. Здесь все ясно. Роль баптистских «вождей», их отношение видны, как на ладони. Подлое прислужничество к царизму и эксплуататорским классам—вот, что наиболее характерно для этого документа. Обращаем внимание читателя, что, согласно баптистскому сообщению, они участвовали в патриотических манифестациях и в изъятии монархических восторгов.

Среди подписей можно видеть фамилии наиболее крупных и «почтенных» баптистских вождаков. Каждый расписался в своей подлости и прислужничестве, дав этим самым себе хорошую характеристику.

Другие вожаки сектантских организаций откликнулись, может быть, и не так подхалимски, но по существу их роль немногим отличалась от позиций баптистов. Нигде не было слышно об организации сектантами антимилитаристических выступлений. «Не мир пришел я принести, но меч» Матф. X, 34); «Больше сея любви никто же имать, да кто душу положит за други своя»,—с такими евангельскими текстами выступили сектантские проповедники на службу военщины.

⁷⁾ Опубликовано в журнале «Гость» № 9 за 1914 г.

Во многих городах были созданы собрания сектантских общин, на них произносились монархические речи, принимались решения о сборе денег на нужды войны и о выражении «верноподданнических чувств» Николаю Романову.

Руководящий сектантский журнал «Гость» рекомендовал сектантам на время войны молитву, в которой излагалась просьба к господу богу оказать помощь царской армии.

Любопытную позицию занял журнал молокан «Духовный христианин». Передовица № 8-9 за 1914 г. этого журнала была посвящена начавшейся войне. Эпиграфом к ней были слова: «Поднявший меч от меча и погибнет» (Матф. 26, 52). Эти слова молоканские верховоды относили к императору Вильгельму II. Статья называла германского императора «последним чудовищем мира», заявляла, что Вильгельм—подобен варвару Атилле, и говорилось, что победа останется за русским оружием.

Далее был приведен ряд сообщений о содействии молокан царскому правительству путем сбора средств. Об отношении бакинских молокан сообщалось:

«Гром военной грозы, разразившейся над русскою землею, застал бакинских братьев бодрствующими и препоясанными. После первых же выстрелов, раздавшихся на западной границе, по инициативе молодежи было создано экстренное собрание, отличавшееся особым оживлением и многолюдством. После краткой молитвы одним из братьев было произнесено прочувственное слово о необходимости немедленной организации помощи раненым на поле битвы. Тут же единогласно было постановлено открыть сбор пожертвований на устройство лазарета имени духовных христиан. Сейчас же пустили два подписных листа: один на единовременные взносы и другой на ежемесячные отчисления. Листы быстро покрылись подписями. Не было ни одного и ни одной из присутствующих, кто не подошел бы к столу и не положил бы своей лепты. Большинство подписалось на обоих листах. Через какие нибудь полчаса было собрано до 600 рублей единовременных взносов и до 500 рублей ежемесячных отчислений. К собранной сумме присоединили: И. Ф. Колесников—1200 руб., И. С. Скобелев—1000 р. и Я. И. Колесников—1000 р. единовременно и, кроме того, первые двое подписали 300 руб. вносить ежемесячно. Обрадованное таким началом дела, бакинское братство на этом же собрании избрало комитет из 12 лиц (по 6 братьев и сестер), на который была возложена обязанность по организации сбора пожертвований и устройству лазарета. Избранный комитет немедленно занялся подысканием подходящего помещения под лазарет и приобретением достаточного числа кроватей. Навстречу заботам комитета сейчас же пошла наша местная молодая интеллигенция. Мих. Ив. Скобелев предложил оборудовать на свои средства 20 кроватей, братья Я. И. и И. И. Колесниковы предоставили в распоряжение комитета свой дом в 7 комнат, с электрическим освещением и всеми благоустроенными необходимыми службами».

На почве обслуживания интересов царизма споры и ссоры между молоканами даже прекратились: «Забыты были все разногласия и недоразумения между старыми и молодыми,—заявлял молоканский журнал.—Все пять бакинских собраний слились здесь в одно: каждый ста-

рался сделать все возможное с его стороны. Старцы проявили быстроту и решительность юношей, юноши, в свою очередь, выказали рассудительность и предусмотрительность старцев. Сестры, как старые, так и молодые, проявили себя в этом деле, как истинные духовные христианки и сонаследницы благодатной жизни во христе.

Далее указывалось, что 35 лет тому назад, во время русско-турецкой войны, молокане тоже помогали царской армии.

В тон баптистам, молоканам и другим сектантам действовали старообрядцы. Старообрядческий журнал «Церковь» посвятил об'явлению войны передовицу. Здесь указывалось, что виновницей войны является Германия. Для назидания читателей говорилось, что сам христос определял империалистические войны, как явление вполне неизбежное: «Егда же услышите брани и нестроения, не ужасайтесь: подобает бо сему быти». Кроме этого приводились в этой статье и другие милитаристические цитаты, так, например, из послания Афанасия «Великого» монаху Аммону: «...Убивать врагов на брани и законно, и похвалы достойно. Тако великих почестей сподобляются доблестные в брани, и воздвигай им столпы, возвращающие превосходные их деяния»⁸⁾. Журнал призывал оказывать царскому правительству всевозможное содействие.

Совет всероссийских с'ездов старообрядцев тотчас по об'явлении мобилизации позаботился о привлечении старообрядческих попов в армию и с этой целью обратился к своему архиепископу со следующим отношением:

«Его высокопреосвященству, господину Иоанну, архиепископу
Московскому,

Совет всероссийских с'ездов старообрядцев.

П Р Е Д Л О Ж Е Н И Е.

Каждый грядущий день грозит войной России. Собирается масса русских воинов под знамена. В числе воинов немало соберется старообрядцев и, особенно, казаков, идущих положить живот свой за честь родины.

Кровь полется рекой.

В трудный момент земной жизни, когда истекающие кровью наши братья, как последователи христа, будут искать духовного утешения, наша святая церковь обязана его (утешение) им дать.

Напутствие страждущих, больных и раненых воинов, а, в особенности, покидающих сей мир земной, имеет огромное духовное значение в церкви православной.

Обращая внимание Вашего высокопреосвященства на предстоящее испытание верующих, Совет всероссийских с'ездов старообрядцев предлагает обсудить этот важный в жизни старообрядчества вопрос и **принять все, зависящие от Вашего высокопреосвященства, меры о посылке**

⁸⁾ «Церковь» № 30 от 27 июля 1914 г.

священников на предстоящие поля сражения для исполнения церковных таинств и духовных треб для воинов-старообрядцев.

Испрашиваем прощения и благословения Вашего высокопреосвященства.

(Следуют подписи).

19-го июля 1914 г.

Москва».

Объявление войны старообрядческие руководители постарались превратить в религиозно-патриотический праздник. Повсеместно были организованы милитаристические молебствия с пением молебнов о победе и произнесением соответствующих речей после прочтения царского манифеста. В Москве такого рода молебствие было устроено 20-го июля на Рогожском кладбище. Для участия в этой церемонии собрали старообрядческое духовенство всех московских церквей. За молебном было провозглашено многолетие династии Романовых и речь с призывом объединиться для борьбы с Германией произнес московский архиепископ Иоанн. 24-го июля здесь же было вторично отслужено молебствие о победе.

В гор. Харькове торжественный молебен о победе был отслужен старообрядцами 27 июля. Как и полагается, поп Минаков провозгласил царское многолетие. По окончании службы местный старообрядческий деятель Д. Шишлов произнес речь и затем по его предложению начался сбор денег на нужды войны. Собрали 454 руб. и передали их харьковскому губернатору.

В г. Ржеве, Тверской губернии, старообрядцы Покровской и Свято-Троицкой общин в связи с объявлением войны устроили даже крестный ход на Спасскую площадь. Здесь был отслужен молебен. При этом поп И. Иголкин обратился к собравшимся с речью, в которой были такие слова:

«... Русский царь нам непоколебимо верит, что на защиту русской земли дружно и самоотверженно станут, как один человек все его верные подданные, дабы отразить дерзкий натиск врага. И мы, братие, покорно и несомненно должны оправдать веру цареву, не щадя живота своего, смело итти в бой со врагом...»⁹⁾

После молебна была отправлена телеграмма на имя Николая Романова «с выражением верноподданнических чувств».

Старообрядцы постарались организовать такого рода выступления также во всех селах, где у них имелись опорные пункты. В село Борисово, Царицынской волости, Московской губернии, для лучшего проведения этого патриотического выступления был вызван специальный хор в числе 20 человек под управлением А. Е. Самошина. Старообрядческая печать по этому поводу сообщала: «Молебен, при большом стечении молящихся, был совершен по древнему чину с особо положенными на этот случай молитвами, стихирами и псалмами, со включением песнопения: «С нами бог, разумеите, языцы». Для совершения молебна вышел из местного домашнего старообрядческого храма крестный

⁹⁾ «Церковь», № 36 за 1914 г.

ход, с предношением св. хоругвей, запрестольных икон и икон местных. Хор во время крестного шествия пел: «Спаси, господи, люди твоя».

За молебном, по чину положенных молитв святому духу в день пятидесятый, с преклонением колен и глав до земли, были прочтены две сугубые молитвы с испрошением милости господней нашему царю и российской державе.

Такой необыкновенный молебен и не в обыкновенное теперь время вызвал у многих молящихся слезы на глазах»¹⁰⁾.

Характерно, что в числе заправил и устроителей церковных молебствий такого рода неизменно выступали старообрядцы толстосумы.

В связи с объявлением войны старообрядческие епископы обратились к населению с соответствующим воззванием. «Вследствие объявления войны,—сообщала печать,—старообрядческий епископ Геронтий петроградско-тверской епархии обратился с экстренным воззванием в приходы и общины, побуждая людей твердо встать против врагов и храбро защищать дорогую родину. Прежде всего увещевает усердно молиться господу богу, совершать молебствия по чину древней христовой церкви за царя и люди и о победе на враги, о мире и тишине и многолетию великому государю, царю нашему, Николаю Александровичу и воинству. Затем просит всех людей откликнуться доброй помощью на нужды семей призванных на войну, помочь и самим воинам. Увещевает утешать и помогать ближним, как учит христос»¹¹⁾.

Многие старообрядческие общины откликнулись на объявление войны отправкой «всеподданнейших телеграмм» на имя Николая Романова.

Телеграмма нижегородского епископа Иннокентия гласила:

«Ваше императорское величество!

Возмущенные до высшей степени дерзким вызовом и беспричинным нападением коварных врагов на нашу дорогую родину, Россию, подведомственные мне старообрядцы вместе со мной в это трудное военное время считают своим священным долгом горячо выразить Ваше императорскому величеству свои **искренние верноподданнические чувства**, с непоколебимым убеждением, что победа в этой великой беспримерной борьбе будет непременно на стороне России, как стороне правой, и с твердой верой, что Ваше императорское величество беспрепятственно исполнит тогда свои благие и счастливые предначертания 1898 года относительно мира всего мира, и с крепкой надеждой, что война сия будет последней в Европе и во всей вселенной, о чем всегда усердно молим господу богу, да дарует он Вам силу и возможность осуществить все сие великое и славное на благо всего человечества.

От своего имени и от имени подведомых мне старообрядческих общин Вашего императорского величества всегдашний богомолец и верноподданный, смиренный Иннокентий, старообрядческий епископ нижегородской и костромской».

¹⁰⁾ «Церковь», № 31 за 1914 г.

¹¹⁾ «Церковь», № 34 за 1914 г.

Ответ был таков:

«~~Нижний~~ Новгород, старообрядческому епископу Иннокентию Государь император повелел мне передать вам и старообрядческим общинам сердечную благодарность его императорского величества за выраженные ими верноподданнические чувства.

Министр императорского двора, генерал-ад'ютант,
граф Фредерикс» ¹²⁾.

Точно так же как и православное духовенство, старообрядческие попы постарались как можно лучше для царского правительства организовать отpravку мобилизованных солдат в действующую армию.

Из приведенных фактов мы видим, что сектантство откликнулось на войну вполне благоприятно для российских помещиков и капиталистов. Опубликование милитаристических и монархических воззваний, напутственные собрания для мобилизованных, молебны с призывами к войне, сбор средств на нужды войны,—все это имело место.

IV. Российское сектантство на службе царизма и капитала в дни войны.

Мы видели, что сектантские отклики на объявление войны соответствовали интересам самодержавия и милитаризма. Дальнейшая линия сектантских верхов являлась продолжением политики первых дней. Правда, сектантская печать не считала нужным так громко благовестить о своей преданности милитаризму, но тем не менее руководящие круги сектантства в различных формах и самыми разнообразными методами служили целям организаторов войны и оказывали правившим классам свою поддержку.

Чтобы иметь право притти к вполне обоснованным выводам, следует посмотреть фактические данные об отношении к войне различных сектантских объединений.

а) Баптисты и евангельские христиане.

В первую очередь остановимся на деятельности самых крупных в России сектантских организаций—баптистов и евангельских христиан. Любопытно, что местные баптистские организации откликнулись на объявление войны, в общем так же, как и общины Москвы и Петрограда. Типичный пример—деятельность сектантов в городе Балашове, Саратовской губернии.

¹²⁾ Подобного рода приветствия по случаю объявления войны вовсе не были исключением. Старообрядческий журнал «Церковь» сообщал, что в «Правительственном вестнике» было напечатано такое сообщение:

«Государь император повелеть соизволил объявить искреннюю благодарность его императорского величества за выраженные по случаю объявления войны чувства: сукниническому старообрядческому обществу, белоглинской старообрядческой общине, старообрядцам Старо-Покровского храма города Ржева, Тверской губернии, старообрядцам города Саратова, Покровской старообрядческой общине г. Иркутска, старообрядцам Старого Форштата г. Двинска, старообрядцам села Борисова, Московского уезда, вельскому обществу старообрядцев, старообрядцам и прихожанам храма великомученика Николы в селе Хотенцах, Богородского уезда, Московской губернии, екатеринбургским старообрядцам Успенской и Никольской общин, старообрядцам города Тирасполи, богорусланскому старообрядческому обществу». (№ 30 за 1914 г.)

Лучше всего предоставим слово торговцу-ссыпщику И. А. Голяеву, являвшемуся одно время председателем Союза баптистов. «В числах 31-го июня, 1 и 2 августа,—пишет он,—в нашем молитвенном доме в Баляшове, состоялись многочисленные собрания, на которых **были вознесены сильные духом молитвы к господу о ниспослании божией помощи нашему дорогому государю Николаю Александровичу** и даровании ему свыше мудрости выйти из настоящего, трудного для него, положения со славой для господа бога и его евангелия, и для блага своего русско-го и других народов.

Вся эта неделя, с 10 по 16-е августа, была назначена (ежедневно в 9 ч. утра и 7 ч. вечера) для единодушной молитвы к господу на основании совета духа божия через ап. Павла (1 Тим. 2, 1—3) **за царей**, начальствующих и всех человеков о даровании им божеской тихой и безмятежной, во всяком благочестии и чистоте, жизни. Собрания проходят благочестиво, в единодушной тихой молитве, и мы веруем в исполнение этих наших молитв и ожидаем от господа через Иисуса Христа **для нашего дорогого государя** и его народа ниспослания великих благословений божиих; мы же, подняв знамя божией любви (Пс. 19, 6—10), возрадуемся о спасении его.

И. А. Голяев.

14 августа 1914 года».

Директивы центра о составлении монархических адресов пали на благодарную почву. Об этом свидетельствует заметка: «Верноподданнические чувства», из того же журнала. «В ответ на послания петроградской и московской общин, напечатанные в прошлом номере «Гостя»,—сообщала редакция,—уже получено много ответов и готовых листов, со всех концов России, **с выражением верноподданнических чувств государю императроу**. Общин, еще не приславших, просим поспешить. Может быть, до некоторых общин не дошло наше послание; поэтому, просим возлюбленных во христе пресвитеров и других братьев постараться известить об этом и другие, известные им, баптистские общины, чтобы по возможности все могли принять в этом деле участие».

Религиозно-патриотические кампании продолжались и в дальнейшем. Сектантские братцы считали нужным служить эксплуататорским классам не за страх, а за совесть. По поводу восьмилетия указа о веротерпимости от 17 октября 1906 г. руководящий центр баптистов давал указания такого рода:

«... Просим всех братьев и сестер, во всех местах, в восьмую годовщину 17 октября, повсеместно собраться на особые молитвенные собрания, а также приглашаем всех, кому только возможно провести весь этот день в посте и молитве пред богом, сделать это. Вечером этого дня, с 7 до 9 или 10, предлагается во всех наших общинах устроить особенные молитвенные собрания, а где можно и днем собраться, тем лучше. Пресвитеры или их заместители пусть скажут краткое слово на подобающую тему, но главное время пусть будет использовано на молитву. Предметы молитвы: **о государе императоре**, благодарность богу за дарованный нам через нашего государя высочайший указ 17 октября 1906 г.».

И далее говорилось, что, если настоящее обращение попадет на места слишком поздно, после 17 октября, то, тем не менее, религиозно-па-

триотическую и милитаристическую кампанию будет надо провести несколько позже, т. е. 24-го октября. Одновременно предлагалось посылать соответствующие отчеты в центр.

Одним из таких елейных отчетов считаем нужным привести, так как здесь дается ряд весьма любопытных сведений, характеризующих баптистскую деятельность. Отчет был озаглавлен «День молитвы и поста в Петрограде».

«Слава богу. День молитвы и поста прошел при сильном религиозном подъеме верующих. Бог, без сомнения, отвечает на него. В 10 час. утра зал «Голгофа», уже был переполнен. Братья фабрично-заводские отпросились от работ, хозяйева закрыли предприятия, чтобы всем присутствовать на богослужении. Открывая собрание, В. А. Фетлер предвзврил присутствующих, чтобы все особенно сосредоточились и приготовились, ибо диавол видит усердие сынов божиих и, без сомнения, двинет на них все полки свои. Прочитав далее воззвание из «Гостя» о посте и молитве, он детально раз'яснил значение этого дня.

Диавол не дремлет. Потому долг каждого баптиста не только благодарить бога за дарованные им через государя милости, но и не переставать неотступно стучаться к нему, чтобы вложил он в сердце царя сделать все возможное для того, чтобы свет евангельский озарил всю дорожную родину. Слова проповедника были покрыты вдохновенным исполнением национального гимна—молитвы: «боже, царя храни». По раз'яснении смысла этого гимна, были прочитаны В. А. Фетлером указанные в воззвании места из слова божия, с кратким пояснением их, и начались горячие молитвы о нуждах детей божиих. Так продолжалось до половины третьего. Очередные сестры попеременно дежурили при маленьких детях в особой детской комнате. В течение получасового перерыва собирались подписи под верноподданническим адресом. В три часа предложено было всем молящимся и постящимся на один час уединиться для единоличной молитвы и рассмотрения себя самого.

Все разошлись по всему Дому евангелия: кто коленапреклоненно молился, кто читал библию, кто сосредоточенно проникал в глубину души своей.

В 4 часа началось вечернее богослужение. Братев и сестер было еще больше, чем утром. Молитвы были еще пламеннее. Над болящими были совершены молитвы с елеопомазанием,—этот апостольский обычай, до последних времен забытый, а теперь возобновленный христовой церковью по указанию ап. Иакова (5, 14—15). После молитв о нуждах, об окончательной победе над сатаной, о помощи в предстоящем суде над В. А. Фетлером, о братьях-воинах, об уплате долгов Дома евангелия,—все стали воздавать хвалу богу за его обещание внимать молитве детей своих. Затем решено было ознаменовать этот день сбором на нужды Дома евангелия среди тех из присутствующих, которые в два предшествующие раза в пожертвованиях таковых не участвовали. За полчаса было собрано более 500 руб. После получасового перерыва все собрались в большом зале еще и еще благодарить бога за чудно проведенный день, благодарить его за те блага, которые он, без сомнения, уж начал изливать по слову своему.

Многие с этого же вечера решили делать сбережения для погашения долга Дома евангелия. Долгу—42 тысячи. Прошлое 25 марта было

назначено днем «самоотвержения» для уплаты долга Дома евангелия. За месяц перед этим были розданы братьям «копилки» для опускания в них посильных сбережений в пользу Дома. Эти копилки 25 марта были вскрыты и в них оказалось более 8 тысяч рублей, каковые все пошли на погашение долга. 25 марта 1915 г. назначено вторым днем самоотвержения для уплаты долгов. К этому дню «копилки» заготовлены заблаговременно, и желающие взяли их по окончании богослужения, решив, очевидно, придя домой, в день поста и молитвы сделать первый вклад в копилку. Да благословит их господь!».

Этот елейный отчет свидетельствует, что прожженные баптистские дельцы были мастера на все руки: за царя молились и одновременно не забывали своих денежных интересов. Обратите внимание, как тонка была техника собрания: сначала молитва за царя, затем религиозно-патриотические речи, потом богослужение с музыкой, после этого сбор денег и в заключение раздача копилочек для сбора денег в пользу баптистского центра.

Чистая работа—что и говорить.

Тысячи баптистов и евангельских христиан пошли в царскую армию. Кто помогал винтовкой, а кто «трудился» по хозяйственной части. Только немногие одиночки отказывались брать оружие. Устной агитацией, реакционными изданиями, сбором денег, различными выступлениями,—всем этим помогали баптисты и евангельские христиане, царю и буржуазии.

б) Молокане.

Со стороны сектантов молокан, называющих себя духовными христианами, довольно часто можно встретить громогласное заявление об их «революционности». На примере мировой войны не трудно показать, что эта секта, так же как и другие, служила интересам капиталистов, обслуживала их милитаристические и реакционные цели.

Наше мнение лучше всего подтвердить рядом примеров из их журнала «Духовный христианин».

В 1914 г., после объявления войны, Николай Романов приезжал на Кавказ. Отчет об его встрече молоканской депутацией был напечатан под заголовком: «Его императорское величество на Кавказе», в молоканском журнале.

«В настоящую годину тяжелых испытаний,—писали сектанты,— наша кавказская окраина со своею древнею столицею Тифлисом, была осыпана посещением своего державного вождя, государя императора, Николая Александровича.

Для встречи его императорского величества на ближайшую узловую станцию Баладжары из города Баку выезжали начальствующие лица, духовенство всех веросповіданий, а также депутации от города и представители сословий и всех национальностей, населяющих город и его окрестности.

Во время пребывания в Тифлисе имели счастье представляться своему монарху, наравне с другими, депутации от духовных христиан (молокан)—от крестьянского населения с С. К. Жабиным, а от городского населения с М. И. Пигаревым, во главе. Приветствуя приезд государя императора, С. К. Жабин сказал:

— Ваше императорское величество! Мы, представители молокан сел. Воронцовки, Борчалинского уезда, в лице наших предков проживаем 70 л. на окраине Закавказья и верим священному писанию: «Множество мудрых—спасение мира и царь разумный—благосостояние народа». И молим господа бога, чтобы господь даровал государю нашему, возлюбленному монарху, верных и благоразумных советников, чтобы они советом разума своего облегчали тяжелые бремена, лежащие на возлюбленном государе нашем. И господь услышал наши общие моления, без различия национальности и вероисповедания, и даровал Вам, Ваше императорское величество, мудрых и разумных советников для управления далеким Кавказом, в лице нашего досточтимого графа И. И. Воронцова-Дашкова и верных его помощников и слуг. И под покровом всемогущего бога, под сенью державы Вашего императорского величества и с мудрыми Вашими правителями, мы живем осчастливленные в Закавказском крае. В тяжелое время переживаемых войн, как в настоящую минуту, так и в минувшую, в 1877 г., мы преданы сердцем и душою, готовые послужить и жертвовать всем, без различия национальности, и верим своему возлюбленному государю. Мы молимся за Ваше императорское величество, за великого князя Николая Николаевича, верховного главнокомандующего и за все российское воинство, дабы господь бог даровал победу над врагом. И остаемся душой и сердцем Вашими Ваше императорское величество...

Ответив поклоном на приветствие крестьян, государь император обратился к ним с милостивыми распросами.

Затем говорил М. И. Пигарев.

Ваше императорское величество, всемилостивейший монарх. Мы, молокане города Тифлиса, с сугубою радостью в наших сердцах приветствуем тебя, великий государь, с благополучным приездом на далекий Кавказ. Мы, молокане,—верные сыны твои, великий государь. Приими наше верноподданническое чувство и любовь к тебе, государь, в дни тяжелого испытания нашей дорогой родины. Мы, молокане, по завету наших отцов, всегда приносили и ныне готовы принести на алтарь все дорогое для нас всеми нашими чувствами для защиты нашей великой родины.

Государь император сказал молоканам сердечное «спасибо» за их любовь и преданность и за выраженные ими чувства»¹³⁾.

К этому отчету добавлять нечего. Все ясно. Не зря молоканские вожаки называли себя «верными сынами» Николая Романова и не зря получали они царское «спасибо». Очень жалко, что эта сцена не была увековечена кинематографом.

Приведенный пример вовсе не был исключением. Молоканские старцы старались всесторонне доказывать свою преданность эксплуататорским классам и при этом можно было видеть любопытные примеры их контакта с царским правительством.

Приведем один из примеров такого рода.

11 февраля 1915 г. в гор. Ставрополе был открыт госпиталь для солдат царской армии, имени молоканской организации Ставропольской

¹³⁾ «Духовный Христианин», № 12 за 1914 г. стр. 3—5.

губернии. Для содержания госпиталя молокане собрали 16.000 рублей. «Ко дню открытия,—сообщает сектантский отчет,—с'ехалось из разных мест много братьев. В 11 часов братья собрались в госпиталь, куда прибыли губернатор и воинские чины и посторонняя публика. Пред открытием было поручено Н. Ф. Кудинову совершить молитву. **Н. Ф. Кудинов приветствовал от имени духовных христиан губернатора** и присутствующих лиц за любезное посещение... Речь была так трогательна, что многие рыдали и плакали. Плакали не только простые люди, но и присутствующие начальствующие лица. После проповеди Н. Ф. Кудинова певцы спели из 33 псалма: «Взывают праведные и господь слышит их»; пели стоя.

Затем была совершена молитва о долгоденствии государя императора, всего царствующего дома и военначальников, также за союзные государства: могущественную Англию, благородную Францию, геройскую Бельгию, обездоленную Сербию и Черногорию, отдаленную Японию.

По окончании молитвенного собрания губернатор благодарил духовных христиан за благое дело, пожелав процветания начатому делу. Устроители госпиталя от имени духовных христиан просили г. губернатора повергнуть к стопам его императорского величества верноподданнические чувства, на что услышали ответ: «что нужно сделать, я сделаю и просьбу ваши исполню»¹⁴⁾.

Таким образом, молоканская смычка с «господином губернатором» произошла на почве обслуживания интересов милитаризма. Здесь же было военное начальство. Характерно, что в качестве молоканского представителя выступал «сам» «левый» вожак Н. Ф. Кудинов. Он сказал такую «прочувственную речь», что, по сектантскому сообщению, даже начальство, и то прослезилось. А после этого молились об удаче империалистов и выразили «верноподданнические чувства». Может быть, даже и целовались с полицейскими. Вот действительно картина, достойная кисти Айвазовского.

Прочтя это описание, хочется спросить Кудинова и других таких же «революционеров»:

1. Прикладывались ли они к ручке господина губернатора?

2. В каких прочувственных выражениях приветствовал Кудинов губернатора и не согласится ли он повторить эту речь для граммофона?

3. Нельзя ли передать в Антиралигиозный музей текст сектантской молитвы «о долгоденствии государя императора, всего царствующего дома и военначальников?».

Правда, можно было бы задать «братцам» и другие вопросы. Однако, достаточно и этих.

Желая помочь царским интендантам и подбодрить солдатское пушечное мясо, молокане отправляли на фронт теплое белье, папахи и т. д. Склад подобных подарков был устроен в городе Карсе у некоего Якова Гавриловича Макеева. Призывы посылать подарки в армию опубликовывались в сектантской печати. Один из них, напечатанный в «Духовном христианине» в № 12 за 914 г., подписали старцы карской общины: вышеуказанный Макеев, Артем Федорович Щетинин, Павел Афанасьевич Коновалов и Тимофей Захарович Ватолин.

¹⁴⁾ «Духовный Христианин», № 2 за 1915 г.

Объясняя смысл и значение империалистической войны, молоканская печать заявляла, что воевать приходится против массонов, которые стремятся захватить власть над Россией¹⁵⁾.

Так они объясняли войну.

Цель этой белиберды заключалась в том, чтобы напустить, в соответствии с интересами эксплуататорских классов, тумана в головы трудящихся.

Так же, как и баптисты, молокане сражались в рядах армии. При этом они старались отличиться, получали чины и награды.

Кавказскими молоканами во время войны было подано следующее заявление царскому наместнику Кавказа: «Просим Ваше сиятельство,—писали молокане,—поднести к стопам его императорского величества всеподданнейшие чувства всех молокан Кавказа и мольбу нашу, чтобы в нынешнюю тяжелую годину **лучшим** нашим образованным сынам по принятии присяги, по окончании установленных экзаменов, представлено было право служить в рядах армии **в офицерских чинах**. Просьба наша вызвана тем обстоятельством, что в настоящее время в Тифлисе, в школе прапорщиков, выдержали экзамен и приняли присягу молокане: тифлисский Блеткин Василий и бакинский—Корнеев Михаил, которым было отказано в производстве в звание прапорщика, как сектантам».

в) Толстовцы.

Совершенно особого внимания заслуживает с нашей стороны позиция толстовцев. В их учении лозунг «непротивление злу» является одним из самых главных, если не самым важным. В толстовском «символе веры» отказ от употребления оружия считался обязательным. Да иначе и не следует числиться в рядах толстовцев, так как наиболее последовательными из них рекомендуется даже не уничтожать вшей и тараканов.

Для характеристики отношения толстовцев к империалистической войне будет типичным процесс, разбиравшийся Московским военно-окружным судом. Было привлечено по этому делу 28 человек. Любопытен их классовый состав: потомственных почетных граждан—4; дочь дворянина—1; служащих и из чиновничьих семей—4; мечан—10 и крестьян (по происхождению)—9.

Один из толстовцев—Алексей Сергеевко—сбежал еще до суда, проявив таким образом свое непротивленчество.

В числе привлеченных были многие видные толстовцы: Валентин Булгаков, доктор Маковицкий, известный ходатай по сектантским делам многоликий—И. Трегубов и другие.

Указанные лица были привлечены за составление и распространение воззвания против войны. Одно из них называлось: «Милые братья и сестры!», а другое: «Опомнитесь, люди братья!».

Автором первого воззвания был толстовский блаженный, Сергей Попов, а остальные ему помогали в составлении обращения. Призыв к

¹⁵⁾ «Духовный Христианин», № 1—2 за 1917 г. Статья «С кем мы ведем войну, и как ее кончить?».

прекращению войны здесь провозглашается во имя того, что «все люди мира—братья и сестры», которых надо любить. Значит, и поджигатели войны, ее организаторы—тоже «братья» и их тоже надо любить. Ни одним словом сознательно не объясняется истинный характер войны, ее смысл и возможность настоящего выхода. Попытка противопоставить «любовь»—империалистическим стремлениям капитала, конечно, была совершенно несостоятельна. «Настоящий враг», указывает воззвание, «это трехи, соблазны». Опять таки рекомендуется не в сторону борьбы с эксплуататорами направить внимание, а в сторону «внутреннего усовершенствования», толкуемого по сектантски-толстовскому рецепту. Все это для борьбы с империалистической войной было очень слабо и очень реакционно ¹⁶⁾.

Это воззвание в последних числах октября 1914 г. было вывешено в гор. Туле и ее окрестностях. Его отпечатал на пишущей машинке в количестве 20 экземпляров Валентин Булгаков, который, однако,—сообщает тов. Меницкий,—«высказался против его распространения путем вывешивания на столбах и заборах. Характерно, что со стороны большинства толстовцев и живших в Ясной Поляне распространение воззваний не встречало сочувствия. Один из них писал даже Хоросу: «прошу тебя таких воззваний не присылать, оно полно неведения. Из любви к истине и людям передавать я его никому не могу». Гр. С. А. Толстая писала между прочим матери Булгакова, указывая на невозможность распространения такого рода воззваний, так как война неизбежна и патриотический дух в народе очень высок» ¹⁷⁾.

Второе, такое же слякявенькое воззвание «Опомнитесь, люди, братья!», было написано Вал. Булгаковым и разослано по почте некоторым толстовцам. Это воззвание так же как и первое, не получило широкого распространения и о его существовании знали, следовательно, лишь подписавшиеся толстовцы и близкие к ним. Здесь говорилось, что «общий враг для всех нас»—«это зверь в нас самих», были выпады против «ложной науки» и указывалось, «что 2000 лет христианства прошли почти бесследно для людей». Выход из положения рекомендовался такой: «Подайте друг другу руки. На общей земле найдется место всем для мирной братской жизни и мирного, любовного развития».

Весьма любопытные подробности об отношении толстовцев к распространению этих воззваний сообщал тов. Меницкий. «В связи с делом толстовцев—пишет он,—в ноябре 1914 г. был произведен обыск на хуторе Ведопед, близ Пятигорска, у Якова Чети, и в марте текущего года у мешанина Кановского, станицы Лабинской, Кубанской области. У Кановского был найден один экземпляр воззвания, присланный ему для подписи. Очевидно, это воззвание побывало, переданное Каневским, в чьих то руках, так как на нем оказалась чрезвычайно характерная приписка: «Дорогой Станислав Казимирович! Чепуха, сумасшествие. Не подписывайте. Пути господни неисповедимы. Это они подливают в огонь масло. Будьте, как Костя; живите внутренней жизнью. Но все эти

¹⁶⁾ См. Ленин—«Положение и задачи социалистического Интернационала».

¹⁷⁾ Меницкий — «Революционное движение военных годов», том I, стр. 111.

Из этой книги мы берем сведения о процессе толстовцев.

прокламации сожгите. Христос не писал прокламаций. Это заблуждение, отвергая приобретения «культуры», технику и способы, сами ею пользуются для того, чтобы кроме страшного пожара, уже существующего, разжечь внутренний; при чем подло, путем подпольной литературы. Христос проповедывал в храме, на улицах, не скрывался и войн не касался. «Отдайте кесарево кесареви, а божие богами». Ваш А. Корненко. С этой надписью можете вернуть листок. Грустно. Это похоже на начало 1905 г. Если бы эти знали немножечко больше, то так подло бы не поступали».

Чтобы определить отношение некоторых из привлеченных толстовцев к войне, интересно указать, на то, что М. Новиков был решительным противником публичного распространения воззвания и заявил, что он сознает необходимость войны. М. Новиков жертвовал на нужды войны неоднократно и даже обращался к тульскому губернатору с письменным заявлением, в котором писал о лучшем способе сбора пожертвований для нужд войны... Многие из подписавшихся впоследствии определенно указывали, что, подписывая его, они отнюдь не имели в виду, что это будет распространено, считая важным это воззвание лишь для взаимного объединения единомышленников, для установления более прочного взгляда среди них на войну».

Самые «активные» толстовцы И. Трегубов и В. Булгаков тоже, по сообщению Меницкого, весьма характерно относились к этому воззванию:—«И. Трегубов также считал, что воззвание должно быть распространено только среди единомышленников, скорее для собрания подписей и отзыва об этом воззвании. Булгаков, как он раз'яснял затем своим близким, не считал свое воззвание призывом к неучастию в войне и отнюдь не стремился к пропаганде среди населения. Подписавшие воззвание не желали,—как он рассказывал,—ни остановить войну, ни помешать ее успехам, ни вызвать отказа от воинской повинности»¹⁸⁾.

К чему же, следовательно, свелась антимилицаристическая деятельность толстовцев? Оказывается, что «преступление» в сущности было невелико. Характер воззвания был таков, что организаторов бойни он не касался. Такое вегетарианское кушанье с призывом любить всех людей, а в том числе, значит, династии Романовых и Вильгельма II, Рябушинского и Крупна, Пуанкаре-Война и австрийского императора Франца Иосифа, и все это «подкрепленное» текстами из того самого священного писания, которое прекрасно использовалось и используется для оправдания бойнь,— вот этот самый вегетарианский винигрет не был особенно опасен. Да, ведь, к тому же, толстовские заповеди были против широкого и публичного распространения таких воззваний и считали нужным использовать их «для внутреннего объединения».

В самом деле, какая прекрасная картина.

Один толстовец написал трогательное обращение, а другой почитал. Боже сохрани дать такое обращение новобранцу, хоть тут и беззубо написано: и влруг он винтовку не возьмет? Зато умные толстовцы могут хвалить друг друга, какие они «порядочные» и «чистые» люди, самая настоящая «соль земли».

¹⁸⁾ И. Меницкий. Там же.

Но самое замечательное это сообщение ханжи Булгакова, что, дескать, «подписавшие воззвание не желали—ни остановить войны, ни помешать ее успехам, ни вызвать отказа от воинской повинности». После этих слов никто не смеет обвинять толстовцев, что они не желают «невинность перед капиталом соблести и капитал благородства приобрести». Оказывается, можно было и воззвание подписывать и капиталы на организацию бойнь жертвовать, и писать письма господину тульскому губернатору о том, какими способами получше, да побольше собрать монет на такое святое дело, как война. Вот уж поистине—непротивление злу в самом широком масштабе.

Вся эта история для толстовцев, как и следовало ожидать, кончилась вполне благополучно, так как они при своем «благородстве» кодекса капиталистической морали, очевидно, не нарушили.

Подлинную оценку антимилицаристической роли толстовства дает статистика. За время с момента объявления войны и вплоть до 1 апреля 1917 г. было осуждено военно-окружными судами всего лишь 18 толстовцев. Из них 2—в кавказском военном округе, 2—в казанском, 1—в минском, 3—в московском, 1—в одесском, 1—в омском, 6—в петроградском, 1—военно-соединенным судом 3-й действующей армии и 1—военно-морским судом в Севастополе. Такое количество толстовцев отказалось брать оружие на всю царскую Россию. Результаты самые жалкие. История этих «юродствующих во христе» очень напоминает «жития святых» со всем их социальным предназначением.

Более полная оценка толстовства в годы войны могла бы быть сделана, если бы мы имели сведения, сколько из них переписывалось с губернаторами и какую сумму своих капиталов они пожертвовали «царю-батюшке».

И это течение занимало самый крайний «левый фланг»!

д) Старообрядцы.

Отношение к войне руководящих кругов старообрядчества вполне соответствовало программе российской буржуазии. Еще 11 августа 1901 г. старообрядцам по особому циркуляру военного ведомства было дано право получать офицерские чины в армии. Когда старообрядческая депутация явилась к военному министру, генералу В. А. Сухомлинову, то он заявил: «Я был бы весьма рад, если бы таких служак, как старообрядцы, было в армии побольше. Они достойны подражания¹⁹⁾».

Откликнувшись на войну в полном соответствии с интересами милитаристов, старообрядчество и в дальнейшем продолжало свою службу царизму и буржуазии. Эта милитаристическая деятельность носила самый разнообразный характер.

Заботясь об обслуживании интересов милитаризма, старообрядческие епископы издали для руководства духовенства, начетчиков и общин целый ряд указаний и обращений. Епископ петроградско-тверской епархии Геронтий в своем послании предлагал попам систематически совершать молебен о победе. Все старообрядцы призывались к содействию царскому правительству.

¹⁹⁾ «Слово церкви», № 2 за 1915 г.

О своих распоряжениях старообрядческие епископы считали нужным уведомлять царское правительство. Так, например, епископ томский и алтайский Иоасаф послал следующую телеграмму:

«Петроград, его высокопревосходительству, господину министру императорского двора.

Потрясенный до глубины души совершающимися событиями кровопролитной войны, с великою скорбью в душе, но с крепкою и несомненною верою и надеждою на помощь божию, я предписал шестидесяти приходам томской епархии старообрядцев принять на себя за декабрь месяц семидневный пост и правило молитвы с церковным служением литургий о даровании победы на врагов нашему российскому победоносному воинству и скорейшем прекращении настоящего страшнейшего кровопролития. Извенчая о вышеизложенном, прошу ваше высокопревосходительство повергнуть к стопам его императорского величества наши ~~не~~ноподданнические чувства.

Иоасаф, епископ старообрядцев».

В ответ на это последовала царская благодарность. Епископом Иоасафом было получено письменное уведомление от губернатора.

В августе 1915 г. в Москве состоялся «освященный собор старообрядческой христовой церкви. Этот собор счел нужным обратиться к «христианам старообрядцам и всем русским людям», с особым посланием по поводу текущих событий.

Приводим часть этого послания, как любопытного документа, характеризующего позицию старообрядчества в целом:

«Великое и грозное испытание ниспослано господом богом нашей многострадальной и многотерпеливой родине. Более года продолжается кровопролитная и страшная война почти всех европейских государств...

Мы должны безропотно и смиренно преклониться пред судом Божиим. Еще с большим смирением мы должны сознавать себя повинными перед богом. Мы прогневили его многочисленными своими грехами, беззакониями и преступлениями, и ими навлекли на себя наказание божие. «Бог в войнах посылает казни на достойных наказания»—говорит св. Василий Великий (Твор. его, часть IV, стр. 148). Другой великий отец церкви св. Иоанн Златоуст говорит: «Христос мог бы уничтожить и остатки войн, но он попускает быть набегам варваров для некоторого вразумления людей беспечных, делающихся во время мира более нерадивыми». (Твор. его, т. VI, стр. 32). Мы действительно нуждаемся в этом вразумлении, ибо многие русские люди забыли господа, попрали святыне его заповеди...

Теперь, когда нашествие немцев грозит самому бытию нашей великой державы, русские люди должны все свои силы отдать на алтарь родного отечества. Общими сплоченными силами Россия победит дерзкого врага.

Отцы и дети, братья и сестры, старые и малые—все до одного обязаны в это тяжкое время отдать все свое достояние и даже жизнь свою за спасение отечества. «Большая сия любви никто же имать, да кто душу свою положить за други своя,—говорит сам господь (Иоан. гл. 15, ст. 13)...

Всем вам, христиане-старообрядцы и все русские люди, известно, что Германия объявила войну нам без всякого с нашей стороны пово-

да. Она преследует одну цель—поработить Россию, покорить себе народы, населяющие нашу страну, чтобы сделать их своими рабами...

Надеясь на господя, мы должны напрягать все наши силы для избавления отечества от вторгнувшегося в его пределы врага, должны неизменно укрепляться в силах и решимости—смело и мощно довести войну до спасительного конца. «Совокупляйтесь и входите вси языцы окрест,—призывает пророк Иоиль,—и собирайтесь ту: кроткий да будет храбр».

Будем же терпеливы и мужественны и не поддадимся никакому страху и внушению робких...

Будем же непоколебимо верить, что всемогущий господь победит, сокрушит и развеет, как прах под ногами нашими, всех супостатов и врагов нашей родины...

Молим господя бога, со всею нашей св. церковью, да ниспошлет он, всемилостивейший и всемогущий бог, скорую помощь и заступление нашему великому государю и всему христолюбивому воинству: «Да тихое и безмолвное житие поживем во всяцем благочестии и чистоте» (1 Тимоф. гл. 2, ст. 2). Аминь». (Следуют подписи епископов).

Как известно, такого же рода послания опубликовывали церковники воевавших государств. И старообрядцы шли с ними нога в ногу. Их реакционно-милитаристическая деятельность была нисколько не менее отвратительна, чем позиция православного духовенства.

Всевозможного рода церковные церемонии так же, как и в православной церкви, руководящие круги старообрядчества широко использовали в целях милитаризма. Повсеместно служили молебны о победе, организовывали торжественные крестные ходы, произносили милитаристические речи и т. д. и т. п.

Как устраивали подобного рода выступления, можно видеть по «всенародному молебствию», устроенному у Рогожской заставы 17 августа 1914 г. На Владимирском бульваре около церкви был сооружен большой помост. Его убрали живыми цветами и зеленью. Перед входом на бульвар устроили арку, увенчанную золоченым крестом. На арке была сделана надпись из живых цветов: «С нами бог».

Из всех старообрядческих церквей города Москвы к 11 часам дня сюда собрались крестные ходы. Начался молебен «о даровании победы государю императору». Службой руководил одесский старообрядческий епископ Кирилл. Участвовавший в богослужении хор состоял из сотни участников. Молебен продолжался свыше двух часов. По сообщению старообрядческой печати, «сильное впечатление оставило пение «с нами бог».

По случаю успехов царской армии, после захвата тех или других городов, признавалось необходимым совершать «благодарственные молебствия». Когда царская армия заняла крепость Перемышль, то такие молебствия были совершены повсеместно. Не довольствуясь этим, старообрядческие общины посылали приветственные телеграммы Николаю Николаевичу Романову, главнокомандующему российской армией.

Когда 8 июля 1915 г. по распоряжению православного синода во всех церквях были устроены торжественные молебны, служившие целям патриотической агитации, то старообрядческие заправилы тоже дали своим подчиненным соответствующие указания. В Москве в этом

молебствиц приняли участие, московский главноначальствующий, ген. адъютант, князь Ф. Ф. Юсупов со свитой, московский градоначальник, генерал-майор Э. К. Климович и его помощник А. Н. Тимофеев.

Заслуживает внимания характер молитв, которые читались в старообрядческих церквях в связи с войной.

Молебное пение «О победе на враги» начиналось особой молитвой, названной: «Согласие певаемо за царя и за люди, внегда исходити противу ратным». Слова «с нами бог» повторялись здесь 27 раз. Поповско-милитаристический лозунг: «с нами бог, разумеите языцы и покоряйтеся, яко с нами бог»,—был главным мотивом подобных песнопений.

Для характеристики старообрядческих молитв не менее показателен пример такого рода:

«И глаголет святитель молитву:

Господи, боже наш, царь царствующих и господь господствующих! Тебе молимся, и тебе просим, спаси царя нашего, ему же оправдал еси владети на земли. Сохрани тех под кровом твоея благодати, и **покори ему вся иноплеменные сопротивные языки.** Даруй ему мирен живот, и благоугодная ти твориши всегда тех сподоби. Боляры его в послушании и страхе немздоприимны сохрани. **Воинство его на вся языки борительны укрепи.** Люди и народ в целомудрии и мире пребывати благоволи. Всякое угобzenie яже от земли благих в державе их даруя. Яко благословися твое пресвятое имя, и прославися твое царство, отца и сына и святого духа, ныне и присно и во веки веков, аминь...»²⁰⁾

Здесь все хорошо. Милосердный бог будет охранять царя, чиновники и «боляры» должны быть в послушании, а среди подданных пусть будет покой и тишина.

После чтения таких молитв произносили речи с призывом: «не щадя живота своего, смело идти в бой со врагом»²¹⁾.

Старообрядческие организации многократно заявляли о своей преданности самодержавию. С целью демонстрации «верноподданнических чувств» посылали приветственные телеграммы, отправляли депутации, печатали монархические статьи, произносили монархические речи.

Старообрядцами Громовской общины была отправлена такая телеграмма: «Царское Село. Их императорским величествам.

Вознеся горячие молитвы ко всевышнему о драгоценном здравии и долгоденствии вашего императорского величества, государынь императриц, наследника цесаревича и о всем царствующем доме, **старообрядцы Громовской общины просят меня повергнуть пред вами, великий государь, их верноподданническое поздравление с днем тезоименитства горячо любимого царственного наследника и одушевляющие их чувства беззаветной любви и преданности.** С этим днем совпало и открытие нами лазарета для наших раненых воинов.

Вашего императорского величества смиренный богомолец-епископ Геронтий.

Председатель общины П. Голубин».

В ответе старообрядцам, отправленном петроградским градоначальником, говорилось, что «их императорские величества все милостивейше

²⁰⁾ «Церковь» № 39 за 1914 г.

²¹⁾ «Церковь» № 36 за 1914 г.

повелеть соизволили благодарить старообрядцев Громовской общины в Петрограде за вознесение в день тезоименитства наследника цесаревича молитвы и выраженные в телеграмме Геронтия чувства»²²).

С подобного года телеграммами обращались к Николаю Романову также и многие другие общины. Много низкопоклоннических обращений было отправлено старообрядцами на имя великого князя Николая Николаевича. В телеграмме московского старообрядческого «братства честного креста» на имя царского дяди говорилось, что армия находится «под мудрым водительством», и сообщалось, что старообрядцы сугубо молятся о его драгоценном здравии. Председателем братства был Михаил Бриллиантов.

Содействие старообрядчества царскому правительству и буржуазии выражалось также в денежных ассигнованиях и пожертвованиях различными материалами. За свою «патриотическую лепту» саратовский толстосум А. Д. Мурашкин даже удостоился получить благодарственное письмо от местного губернатора, князя Ширинского-Шахматова.

Особенного внимания заслуживает роль старообрядчества в царской армии. В число солдат было призвано большое количество старообрядцев. Многие из них получили отличия и награды. В том числе был и старообрядец — знаменитый Козьма Крючков, получивший первый георгиевский крест. Старообрядческая печать с гордостью сообщала, что ему удалось убить 11 германских солдат.

Отправка старообрядцев на фронт сопровождалась религиозно-патриотическими церемониями. К присяге приводили местные старообрядческие попы. Так, например, в городе Богородске к присяге приводил Мефодий Леонов.

Тотчас после объявления войны руководящие круги старообрядчества позаботились о том, чтобы в рядах армии было достаточное количество попов старообрядцев. Однако, ответ царского правительства задержался. Тогда, 8-го августа старообрядческий архиепископ Иоанн отправляет военному министру срочную телеграмму «с ходатайством о скорейшем допущении в армию старообрядческих священников»²³). 10-го августа последовал положительный ответ.

В рядах царской армии служило несколько старообрядческих попов. Помимо постоянных штатных попов, к работе среди солдат—старообрядцев привлекали попов светских. Так, например, по распоряжению протопресвитера Шавельского весной 1915 г. для исповеди и причащения казаков был вызван старообрядческий поп Алексей Журавлев. После исповеди, причащения и молебна он сказал казакам речь, в которой были такие слова:

«...Геройская заслуга отечеству будет занесена на страницы истории, которая бессмертит имена героев. **Все павшие на поле сражения при защите родины и своих братьев-славян будут водворены в кровавах небесного чертога**, о чем говорит в евангелии господь наш Иисус христос: «Нет больше той добродетели, как если кто положит живот свой за други своя». Также все послушные рабы господя будут в царствии небесном по слову господя: «идеже аз, ту и слуга мой будет»...

²²) Отношение № 3149 от 8 октября 1914 г.

²³) «Церковь» № 33 за 1914 г.

...Попросим господа бога, дабы продлил жизнь нашему великому государю, императору Николаю Александровичу, и великому борцу с немецкими полчищами, великому князю Николаю Николаевичу, на славу нашей дорогой родины России и на страх врагам, и да пошлет господь одоление врага русскому и союзному с нами воинству».

Старообрядческие попы служили также и во флоте. Из средств морского ведомства на оплату старообрядческого попа в Кронштадте выдавали 600 руб. в год.

Как служило старообрядчество милитаризму, можно видеть также по следующему примеру. Еще 11 октября 1914 г. епископ Иоасаф Томский и Алтайский созвал епархиальный совет, на заседании которого было решено обратиться с особым воззванием к местным старообрядцам о помощи царской армии и сборе на ее нужды денежных средств и подарков. Так как пожертвования поступали очень слабо, епископ Иоасаф послал по приходам попа Даниила Суворова. Посетив 27 приходов, поп Суворов собрал 400 пудов сухарей, 13 пар сапог, 200 пар белья, 117 полотенец, 1227 пар портянок, нитки, иголки и т. д., кроме этого деньгами 2.503 р. 34 к. Деньги были истрачены на приобретение подарков.

Все это решили отправить в армию для «подкрепления солдатиков», чтобы они лучше сражались «за царя батюшку». Исхлопотали бесплатный провоз в отдельном вагоне. Отправившись в действующую армию, поп Суворов одновременно повез икону св. Николая для передачи великому князю Николаю Николаевичу Романову. В ставку поп Суворов прибыл 25 июля. К особе царского дяденьки его не допустили и он, как сообщала старообрядческая печать, — «поднес икону через дежурного офицера».

Всего в царской армии в 1916 г. было 10 старообрядческих попов. В том числе 6 на западном фронте, 2 на кавказском, 1 в балтийском флоте и 1 в черноморском флоте.

Заслуживает быть отмеченной также милитаристическая агитация, которую изо дня в день вела старообрядческая пресса. Здесь говорилось, что войну надо вести «до полной победы», здесь провозглашалось, что война священна. Так же, как и православная пресса, старообрядческие издания призывали к захвату Константинополя, под видом стремления к обладанию храмом святой Софии. Так же, как и православные попы, старообрядческое духовенство заявляло, что германский император есть антихрист.

В общем делали все, что возможно, для победы и обслуживания милитаристических интересов российской буржуазии.

V. Заграничное сектантство и война.

За границей, в капиталистических странах, в годы мировой войны сектантство являлось верной опорой «отечественной» буржуазии. С начала военных действий прекращается их пацифистская агитация, служившая буржуазии прекрасным средством усыпления сознания масс, и на смену некоторым текстам, призывающим «любить врагов», из того же евангелия и из той же библии сектантские проповеди с успехом брали другие — с призывом к массовому убийству, с оправданием всех ужасов империалистической войны.

Для характеристики сектантства капиталистических стран самым лучшим является пример Северо-Американских Соединенных Штатов. Здесь больше всего сектантских организаций, они имеют громадное количество последователей, большие средства и пользуются значительным влиянием.

Америка—сектантский центр.

В то время, как в царской России число сектантов определялось по отдельным организациям—сотнями и тысячами,—здесь их количество исчислялось десятками тысяч и миллионами. Так, например, в 1925 г. баптистов здесь было 8.397.914 чел., методистов—8.920.190 чел., адвентистов—149.092 чел., святых последних дней мира—625.160 чел., последователей Христа—1.759.200 чел. и т. д. и т. п. Одних лишь церквей в этом году методисты имели 63.302, а баптисты 63.491. Стоимость сектантских организаций определялась многими сотнями миллионов рублей. Конечно, к началу войны вышеуказанные цифры были меньше, но все же ясно, что сектантство имело в С.-А. С. Ш. большое влияние. И если верно было бы утверждение сектантов, что их организации не являются орудием капитала и милитаризма, то, значит, именно здесь сектантство должно было бы проявить себя соответствующим образом.

Как только началась война, сектантский аппарат целиком передает себя на обслуживание интересов капитала. Сектантские съезды принимают постановления, призывавшие верующих жертвовать свои средства на войну и смело сражаться, во всех молитвенных домах начались моления о победе, всевозможные братцы-проповедники начали самую ожесточенную человеконенавистническую агитацию. И в то же время сектантские вожди призывали свое стадо не слушать революционную агитацию и жестоко расправляться с теми, кто проявлял себя противниками бойни.

Заслуживает внимания, что еще до того, как С.-А. С. Ш. начали военные действия, еще до этого,—как сообщает Ф. Грант,—«в Вашингтон явилась делегация из представителей большей части американских сект с требованием вмешательства Соединенных Штатов в войну».

Преподобные отцы и руководители баптистов, методистов, глава Армии Спасения-мисс Бутс, деятели христианской Ассоциации Молодых Людей и многие другие сектантские организации состязались друг с другом в милитаристической деятельности. Громадное количество листовок, пропитанных ложью и бешеной ненавистью, было издано и распространено сектантами. Содержание сектантской агитации можно видеть по нескольким примерам, взятым нами из работы Ф. Грант «Религия на службе американского капитала».

«К дьяволу кайзера»,—заявлял в своих проповедях баптистский настор Бэстард. Знаменитый баптистский проповедник Билл Сэндей составил и читал молитву, в которой были такие строки: «...Обнажи свою могучую десницу, о господи, и порази голодного, волкоподобного гунна, чьи зубы сочатся кровью, и мы вечно будем славить тебя».

Такую молитву произнес он в Вашингтоне, в палате представителей.

Один из крупнейших деятелей Х. А. М.-Л. Флетчер С. Брокман, характеризуя отношение своего религиозного объединения к войне, заявил, что «Христианская Ассоциация Молодых Людей стоит за войну до по-

бедного конца, и ни один пацифист никогда не был и не будет ее оратором».

Пастор Плимутский конгрегационалистской церкви, в Бруклине, преподобный Ньюэлл Дуайт Хиллис написал целый ряд брошюр чело-веконенавистнического содержания. Чтобы собрать достаточно матери-ала он даже специально ездил на фронт. В одной из своих книг он го-ворил о проекте оскотить всю германскую армию («10.000.000 герман-ских солдат»—писал почтенный пастыр) для того, чтобы лишить их потомства.

В целях наилучше поставленной милитаристической агитации, как сообщает тов. Путинцев, «были созданы 31 сентантская и 21 междусек-тантская, всего же 52 религиозных организации. Было военизировано 57 баптистских и 65 методических печатных изданий».

Одновременно сектантские проповедники призывали к расправе с противниками войны. Пастор баптистской церкви Мэдисон Авеню, (Нью-Йорк) преподобный Чарльз Итон, специализировался на выступле-ниях среди рабочих. На одном из собраний он дал положительный от-зыв о том, как на верфи в Сиеттле тех рабочих, которые отказывались покупать военные марки, сажали в нагретую железную трубу (называ-лась «трубкой свободы») и носили по всем верфям. В итоге многие по-падали в больницу.

Другой раз, выступая на собрании рабочих Нью-Йоркского субма-ринного завода (тут изготовляли подводные лодки), этот проповедник, говоря об отношении к германским шпионам, давал следующий совет: «Если он появится в этих местах с бомбой, то не говорите: «помолимся», выводите его на болото, свяжите, бомбу привяжите на груди. После это-го зажгите фитиль, станьте поодаль и смотрите, как он полетит к своему кайзеру—в ад. Будьте настоящими мужчинами».

В американской армии, на ряду с католическими ксендзами, были баптистские, методистские и пресвитеранские проповедники, выпол-нявшие обязанности агитаторов капитала.

В других капиталистических странах, (например Англия, Герма-ния и другие) сектантство тоже вело разностороннюю милитаристиче-скую работу. Английские сектанты во время войны прислали русским баптистам сообщение, что они горячо молятся о здоровье Николая Рю-манова и о победе русского оружия.

В журнале «Гость» было напечатано следующее: «Приветствие ан-глийских баптистов русским евангельским христианам-баптистам».

ВСЕМИРНЫЙ БАПТИСТСКИЙ СОЮЗ

Европейский Отдел

Президент Д-р Джон Клиффорд

Генеральный Секретарь И. Шекспир.

Лондон, 30 сентября 1914 г.

Я пишу по поручению нашего баптистского британского континен-тального комитета, чтобы засвидетельствовать, что мы с глубоким инте-ресом и чувством симпатии следим за развитием событий, происходя-щих в России во время этой войны. Мы твердо верим, что она послу-жит к вящему укреплению Вашей церкви и ее новой отдаче себя гос-

поду. Наши симпатии с Вами, как нашими братьями-баптистами, но более всего мы радуемся тому, что находимся в союзе с великим и благородным народом, и твердо надеемся, что это поведет к более тесной дружбе и взаимному пониманию между английскими и русскими баптистами и между нашей и Вашей странами. К этому я должен прибавить, что мы возносим наши искренние молитвы о даровании успеха и указаний свыше его императорскому величеству, русскому царю, его правительству и советникам и его доблестному воинству.

С братским приветом прибываю, преданный Вам И. Шекспир».

В это время многие видные сектанты—в Англии Ллойд-Джордж, в С.-А. С. Ш.—Кулидж занимали видное положение. Баптист Ллойд-Джордж был министром военного снабжения, а методист Кулидж—президентом Соединенных Штатов. Принадлежность к сектантам никоим образом не помешала им быть организаторами войны. И эти сектанты сами вели ожесточенную борьбу со всеми проявлениями революционного движения, с попытками антимилитаристической агитации. В частности сам Ллойд-Джордж санкционировал жестокие наказания тем, кто был несогласен с империалистической политикой английских капиталистов.

VI. Отказы от военной службы в царской России за 1914—17 г.г.

Прийти к правильным выводам об отношении российского сектанства в целом к войне 1914—17 г.г. нам может помочь статистика. К сожалению имеющиеся у нас цифры могут лишь относительно помочь разрешению этого вопроса, так как они указывают лишь число отказавшихся от военной службы, а количество служивших в армии можно определить лишь при помощи общей численности сектантских группировок. Сведения о количестве сектантов, осужденных военно-окружными судами за отказ от употребления оружия во время мировой войны с момента мобилизации и по 1 апреля 1917 г., приведенные в толстовском журнале—«Истинная свобода», рисуют перед нами такую картину:

1) Гернгутеры	1
2) Квакеры	6
3) Духовные христиане	6
4) Иеговисты	7
5) Свободные христиане	8
6) Иудействующие	8
7) Добролюбцы	13
8) Субботники	16
9) Духоборы	16
10) Толстовцы	18
11) Молокане	22
12) Молеванцы	27
13) Адвентисты	70
14) Баптисты и штундисты	114
15) Нет указаний вероисповед.	249
16) Евангельские христиане	256

Из приведенной таблицы видно, что наибольшее количество отказов служить в армии падает в первую очередь на баптистов и евангельских христиан, а затем на адвентистов, т. е. как раз на те секты, которые, как видно из их собственных документов и печати, вполне поддерживали царское правительство в его милитаризме. Недоразумения здесь никакого нет, так как эти секты (баптисты и евангельские христиане) имели наибольшее количество членов. Очевидно, что отказавшиеся поступали вопреки линии своей религиозной организации и, следовательно, это явление ни в коем случае типичным считать не приходится.

Из дальнейших итоговых цифр убеждаемся, что число осужденных военными судами за отказ сражаться—совсем ничтожно. В самом деле, ведь даже среди духоборов нашлось лишь 16 отказавшихся, среди толстовцев—18, среди молокан—22, целый ряд других сект имеет совсем ничтожные цифры—только по несколько человек.

Графа «нет указаний вероисповедной принадлежности» тоже не может ввести нас в заблуждение, так как если даже это число и разделить на все секты, то это составит в общем весьма незначительное прибавление.

Наша оценка этих цифр будет правильной лишь тогда, когда мы примем во внимание численность сектантов в целом и численную величину отдельных сект. Всего в царской России количество сектантов, членов сектантских групп было около 1/4 миллиона, кроме этого их влияние по данным Центрального Антирелигиозного Музея охватывало население—до 1 миллиона человек. Известно, что во время мировой войны было мобилизовано все взрослое мужское население. Во всяком случае многие десятки тысяч сектантов были призваны в ряды армии. И что же? Из всей этой многотысячной массы только 837 человек отказалось исполнять царский приказ. Ясно, что это были одиночки, являвшиеся исключением, люди поступившие таким образом в силу самых различных соображений. Весьма возможно, что у многих из них играли роль не доводы сектантского характера, а мотивы иного рода.

Возьмем в пример баптистов. Количество членов секты во всяком случае было свыше 10.000 чел. Получается, что около 1% оказало пассивное сопротивление милитаризму. Мы говорим—пассивное, так как положить винтовку, это еще не значило нанести серьезный урон царской армии. Что же касается других сект, то процент отказавшихся будет много меньше. В общем же составит около 1/3% всех сектантов, если считать членов организаций. Не принимая во внимание женщин, стариков и молодежи, все же должны будем прийти к выводу такого рода: огромное большинство мобилизованных сектантов с успехов брало винтовку и лишь ничтожное количество, в полном смысле этого слова—одиночки—оказывали пассивное сопротивление.

Насколько слабо и ничтожно было это сопротивление, можно было видеть на примере толстовцев. Ведь даже само царское правительство оправдало их в итоге московского процесса.

Достоин внимания, что за границей виднейшие деятели сектантского движения, как, например, Ллойд-Джордж даже сами вели борьбу против отказов от военной службы.

Один из отказавшихся, некий Клиффорд Аллен писал Ллойд-Джорджу:

«... Вы подвергаете нас непрерывному ряду приговоров к тюремному заключению...

Ваш теперешний образ действий ни что иное, как самое сознательное преследование искренних убеждений, что казалось невозможным в нашей стране...»

Это заявление было подано 18 мая 1917 г.

В заключение скажем:

Если учесть и другую милитаристическую роль сектантских верушек, учесть, какую антиреволюционную агитацию вели всякие братцы, прибавить сюда капиталы, отданные баптистами, толстовцами и иже с ними, на войну,—то наш вывод о роли сектантства может быть только один: сектантство в годы мировой бойни с успехом служило интересам царского правительства и буржуазии, интересам империалистической гражданской войны.

VII. Отношение сектантства к революционному движению и к борьбе за превращение войны империалистической в войну гражданскую.

Единственно верный путь убить войну, раз навсегда покончить с милитаризмом, заключался в том, чтобы трудящиеся всех стран, брошенные капиталистами друг на друга, повернули штыки в противоположную сторону, на своих истинных врагов—на помещиков и буржуазию «своего» государства.

Еще на конгрессе в Штутгарте в 1907 г. была принята резолюция, гласившая, что «в случае, если война все же разразится, они (социал-демократы) должны активно выступить за скорейшее окончание ее и стремиться всеми средствами к тому, чтобы использовать вызванные войной экономические и политические кризисы для возбуждения народных масс и ускорить падение капиталистического классового господства».

Однако социал-предатели II-го Интернационала эти слова выполнить не желали.

В манифесте ЦК партии большевиков от 1 ноября 1914 г., автором которого был тов. Ленин, говорилось: «Превращение современной империалистической войны в гражданскую войну есть единственно правильный пролетарский лозунг... Только на этом пути пролетариат сможет вырваться из своей зависимости от шовинистской буржуазии и, в той или иной форме, более или менее быстро сделать решительные шаги по пути к действительной свободе народов и по пути к социализму».

На конференции заграничных секций Р. С. Д. Р. П., состоявшейся в гор. Берне в 1915 г., были приняты следующие предложения тов. Ленина о первых шагах конкретной борьбы «по пути превращения современной империалистической войны в гражданскую войну». «... 1) Безусловный отказ от вотирования военных кредитов и выход из буржуазных министерств; 2) полный разрыв с политикой «национального мира»; 3) создание нелегальной организации повсюду, где правительства и буржуазия, вводя военное положение, отменяют конституционные свободы; 4) поддержка братания солдат воюющих наций в траншеях и на театрах войны вообще; 5) поддержка всякого рода революционных массовых выступлений пролетариата...»

Партия пролетариата—большевики, конечно, не ограничивались словами. Во многих городах партийные организации выпускали революционные антимилитаристические прокламации, организовывали рабочее движение, фракция большевиков в Государственной Думе отказалась голосовать за военные кредиты и ее члены были приговорены к каторжным работам за революционную деятельность.

«Пролетарское знамя гражданской войны,—писал тов. Ленин,—не сегодня, так завтра,—не во время теперешней войны, так после нее, не в эту, так в ближайшую следующую войну, соберет вокруг себя не только сотни тысяч сознательных рабочих, но и миллионы одурченных ныне полупролетариев и мелких буржуа, которых ужасы войны будут не только запугивать и забивать, но и просвещать, учить, будить, организовывать, закалять и подготавливать к войне против буржуазии и «своей» страны и «чужих» стран»²⁴).

Ленинские слова оправдались. Война революционизировала миллионные массы трудового народа, показала рабочим и крестьянам беспощадные противоречия капиталистического строя и в конце концов привела вовсе не к тем итогам, на которые надеялись, и о которых мечтали организаторы войны. В итоге мировой войны последовала великая Октябрьская революция и капиталистическому миру пришлось пережить величайшее потрясение... Царская Россия—эта «тюрьма народов» превратилась в СССР.

И вот чтобы оценить действительную роль сектантства в годы мировой войны, надо вспомнить и учесть, какое отношение к этому великому процессу революционного пробуждения проявляло сектантство.

На этот вопрос ответ бесспорен и ясен. Во всех капиталистических странах, об'ятых пожаром войны, силы сектантства были целиком на стороне реакции. Если и находились одиночки-сектанты, протестовавшие против войны, то за то по отношению к созданию внутреннего революционного фронта сектантство в целом занимало одну общую позицию. Капиталисты и помещики, угнетатели и насильники, эксплуататоры и международные бандиты, все те, кто переделывал кровь и слезы трудящихся в сверхчудовищные прибыли,—все они, по сектантским учениям, были «братья во христе», которых надо любить, с которыми надо в мире жить. Лозунги классового мира в годы войны, также как и в мирное время, были постоянным оружием сектантов.

Если вспомнить, что было в нашей стране в годы войны, в период февраль—сентябрь 1917 г., в дни Октябрьской революции и наконец в годы гражданской войны, то тут можно было бы указать бесчисленное количество примеров, свидетельствующих об антиреволюционной, глубоко вредной, примиренческой, деятельности сектантов.

С первых же дней войны лозунги классового примирения фигурировали у сектантов на самом первом плане. «Любите врагов ваших»,—эти слова толковали по адресу всех врагов трудового народа. Мы выше приводили отзыв одного из толстовцев на толстовском же воззвании: «Все прокламации сожгите. Христос не писал прокламаций»,—писал этот сектант. И далее говорилось о недопустимости печатного протеста против войны, так как все это может способствовать внутреннему пожару.

²⁴) «Положение и задачи социалистического Интернационала».

Возьмем несколько примеров из недавнего прошлого, хотя бы старообрядцев. Теперь нам приходится слышать, что они якобы «боролись против царизма». А в действительности в лице сектантства можно было видеть послушных холопов царского режима. Ведь многократно их вожаки отправляли приветствия и поздравления—первым помещикам царской России—Романовым.

Мало этого старообрядческие деятели активно участвовали в подавлении революционного движения. Так например Иваново-Вознесенский капиталист старообрядец Курашев в августе 1915 г. руководил расправой с местными рабочими. Во время рабочей демонстрации 70 человек было тяжело ранено и 30 убито. В том числе были женщины, дети.

Сектантские разговоры о «защите отечества» и «национальных идеалах», пожалуй и не нуждаются в разоблачении. Реакционный и милитаристический характер подобных разговоров ясен. Не менее вредной была проповедь разных добродетелей. «Теперь, как и всегда,—заявлял молоканский журнал,—душа духовного христианина осталась все такой же неизменной, все также верной заветам христа: любить, терпеть и прощать до конца ²⁵⁾». Смысл подобных речей был в том, что нужно любить классовых врагов.

Оправдывая свою классовую позицию, сектантские вожаки ссылаются на то, что часть сектантов отказывалась от оружия и проповедывала мир. Разоблачая подобную позицию тов. Ленин писал:

«Война—не случайность, не «грех», как думают христианские попы (проповедующие патриотизм, гуманность и мир не хуже оппортунистов), а неизбежная ступень капитализма, столь же законная форма капиталистической жизни, как и мир. Война наших дней есть народная война. Из этой истины следует не то, что надо плыть по «народному» течению шовинизма, а то, что и в военное время, и на войне, и по-военному продолжают существовать и будут проявлять себя классовые противоречия, раздирающие народы. Отказ от военной службы, стачка против войны и т. п. есть простая глупость, убогая и трусливая мечта о безоружной борьбе с вооруженной буржуазией, воздыхание об уничтожении капитализма без отчаянной гражданской войны или ряда войн. Пропаганда классовой борьбы и в войне есть долг социалиста; работа, направленная к прекращению войны народов в гражданскую войну, есть единственная социалистическая работа в эпоху империалистического вооруженного столкновения буржуазии всех наций» ²⁶⁾.

Сектанты любят ссылаться на свой пацифизм. Однако, их пацифистская позиция по сущности дела была глубоко вредной. Ленин говорил: «Одной из форм одурачивания рабочего класса является пацифизм и абстрактная проповедь мира... Пропаганда мира в настоящее время, не сопровождающаяся призывом к революционным действиям масс, способна лишь сеять иллюзии, развращать пролетариат внушением доверия к гуманности буржуазии и делать его игрушкой в руках тайной дипломатии воюющих стран. В частности глубоко ошибочна мысль о возможности так называемого демократического мира без ряда революций» ²⁷⁾.

²⁵⁾ «Духовный христианин» № 8—9 за 1914 г.

²⁶⁾ «Положение и задачи социалистического Интернационала».

²⁷⁾ «Конференция заграничных секций Р. С. Д. Р. П.»

Для трудящихся было надо не отказываться от оружия, как советовали некоторые сектанты, а использовать его в целях революционной борьбы. Тов. Ленин давал нам такой совет: «Тебе дадут ружье. Бери его и учись хорошенько военному делу—эта наука необходима для пролетариев—не для того, чтобы стрелять против своих братьев, рабочих других стран, как это делается в теперешней войне, и как советуют тебе делать изменники социализма,— а для того, чтобы бороться против буржуазии своей собственной страны, чтобы положить конец эксплуатации, нищете и войнам, не путем добреньких пожеланий, а путем победы над буржуазией и обезоружения ее»²⁸).

Таким образом все стороны сектантской деятельности в годы мировой войны были вредны и реакционны. Когда царское правительство беспощадно преследовало деятелей революционного движения, ссылало их на каторгу, заключало в тюрьмы, расстреливало,—сектантство молчало.

Классовая позиция сектантства четко проявляется в период после февральской революции. С одной стороны происходила милитаристическая агитация, а с другой помещались новые и новые во всевозможных формах призывы к классовому примирению. В журнале «Духовный христианин» и в многих других говорилось о необходимости оказывать поддержку правительству буржуазии и продолжать войну до победы, согласно требованиям англо-французского капитала. Сектантский съезд в Баку принимает реакционное решение.

О деятельности сектантов в период февраль—сентябрь 1917 года т. Реймарус сообщает. «Сразу же после февральской революции начинается деятельная агитация меннонитских проповедников о «неправомерности» революции вообще. В меннонитских школах стали заучивать наизусть часть известного реакционного произведения Ф. Шиллера «Колокол», направленного против революции, и другие антиреволюционные стихи... В детях воспитывали ненависть и отвращение к революции... Временному правительству меннонитские промышленники, помещики и кулаки доверяли. Больше всего они, конечно, ненавидели большевиков. Еще в июле 1917 г. идеолог меннонитской братской общины А. Крекер, писал: «Особенно затуманивает умы масс своими неразумными учениями некий Ленин, крайний левый... Но бог дал нам однако весьма еolidного, дельного министра, именно военного и морского министра Керенского, пользующегося неограниченным доверием у всех здравомыслящих людей».

Летом и осенью 1917 года имели место несколько конгрессов (кулацкий съезд представителей всех немцев-колонистов России, съезд меннонитских общин и т. д.), где серьезно обсуждались вопросы о борьбе с «анархией» (читай, революцией)²⁹).

При самодержавии сектанты молились за царя. А после февральской революции они установили обычай молиться за буржуазное временное правительство. Сектантские съезды и совещания принимали решения о всемерной поддержке этого правительства, и поддержке его милитаристической программы. Съезд старообрядцев-поморцев, состояв-

²⁸) «О лозунге «разоружения».

²⁹) «Безбожник» № 45 за 1929 г.

шийся в Москве в конце апреля и начале мая 1917 г., одобрил продолжение войны «до полной победы», послал приветствие председателю совета министров князю Н. Н. Львову, выступил против передачи земли крестьянам без выкупа и т. д. и т. п.

Просматривая старообрядческо-сектантскую литературу этого времени, можно видеть, что здесь велась самая вредная антиреволюционная агитация с выпадами против Советов Рабочих, Крестьянских и Солдатских Депутатов.

И наконец, потом в дни Октября и в годы гражданской войны можно было видеть самую отвратительную деятельность всех и всяческих сектантских группировок, вдохновляемых выходцами из дворян и буржуазии. Эта деятельность была направлена на прекращение борьбы рабочих и крестьян против их угнетателей, на проповедь любви к белогвардейцам и империалистам Антанты, душившим молодую Советскую Республику.

Никто иной, как именно толстовцы,—в дни Октябрьской революции распространяли в Москве свои реакционные листки с призывом к рабочим, солдатам и красногвардейцам прекратить борьбу с юнкерами.

Старообрядческий журнал «Братство» (изд. беглопоповцев) через пять дней после Октябрьской революции, обсуждая вопрос о выборах в Учредилку, указывал, что **голосовать старообрядцам возможно лишь за кадетов, народных социалистов или правых эсэров**. Для них были приемлемы только открытые враги трудящихся и социал-предателей. Статья заканчивалась словами: «Не голосуйте за большевиков и социалистов революционеров интернационалистов. Они ведут страну к гибели и разрухе». (№ 1 от 30 октября 1917 г.).

В годы гражданской войны сектантская «партия Христа» провозглашала недопустимость революционной обороны, говорила о невозможности защиты Советской Республики с оружием в руках.

Но такую же контр-революционную позицию занимало в годы войны и гражданской борьбы заграничное сектантство. Когда в С.-А. С. Ш. некоторые социалисты в начале войны пытались организовать в Бостоне антивоенную демонстрацию и когда это выступление было ликвидировано нападением солдат и матросов, то сектантские вожди приветствовали разгром революционного выступления. Бостонский фундаменталистский проповедник Арктурс Зебилжа Конрад говорил, что он чувствует сильное искушение «назначить помощником пастора» того самого церковного сторожа, который сжег на костре социалистические знамена и литературу.

Известно также, какую роль сыграло иностранное сектантство в организации интервенции, какую дикую и чудовищную ложь распространяли они о жизни первой в мире республики труда.

В постановлении федеративного совета американских религиозных организаций по вопросу о классовом мире были высказаны следующие мысли: «Самый жгучий вопрос, стоящий в настоящее время перед миром, это методы социальной реконструкции; должны ли они быть проведены конструктивными и мирными методами или путем классовой борьбы и насилия.. Высшее учение Христа—любовь и братство... Доктрина классовой борьбы выступает против этого идеала. Это возврат к прежним формам соревновательной борьбы. Это не только ударяет по неспра-

ведливости большей и более дикой несправедливостью, но на деле стремится разбить общество... на остро враждебные группировки и тем самым приносит гибель своим собственным целям. Диктатура пролетариата в действительности является абсолютизмом. Надежда мира заключается в сотрудничестве отдельных лиц и классов».

В этом то направлении, в организации «сотрудничества» угнетенных с угнетателями и эксплуатируемых с эксплуататорами и работало сектантство как в России, так и за границей. Но сказать это было бы недостаточным. Наряду с соглашательством сектантство служило помещикам и капиталистам также как и в качестве активной контр-революционной силы, помогая расслоить, поработить, уничтожить революционное движение.

Заключение.

На основании фактов, в конечном счете можно прийти к весьма показательным для классовой роли сектантства выводам. Но прежде всего отметим, что сектантство в общем занимало несколько иные позиции, чем, скажем, православие. В иных формах, другими методами— оно служило интересам помещиков и капиталистов.

Наши выводы таковы.

Распускаемые сектантами и поддерживаемая «дипломированными лакеями поповщины» благочестивая легенда об антимилитаристической и даже чуть ли не «революционной» роли сектантства в годы мировой войны,—эта легенда не выдерживает критики фактов и является ложью и одним из средств сектантского обмана и искажения действительности.

С первый же дней войны и в дальнейшем российское сектантство в лице своих руководящих кадров и при поддержке сектантской кулацкой верхушки различными способами—через печать, устную агитацию, опубликование воззваний, пожертвования на нужды войны и тому подобными способами поддерживало российскую буржуазию и способствовало организованной капиталом войне.

Заграничные сектантские организации тоже служили милитаризму, создав мощные агитационно-милитаристические сообщества, жертвуя и помогая капиталистам собирать на военные цели деньги, превратив свои религиозные агит-пункты, дома и молельни, в самые настоящие агитпропы империализма в места набора рекрутов. Эта роль заграничного сектантства ни в коем случае не осложнялась тем обстоятельством, что целый ряд сект являлись интернациональными объединениями. С большим успехом баптисты убивали баптистов, евангельские христиане—евангельских христиан и т. д. и т. п. В этом отношении объединения сектантов поступали также, как социал-демократия в ее политике предательства интересов рабочего класса.

Отказ брать оружие в руки и таким образом бороться с войной—вовсе не был массовым. Это явление никакой серьезной опасности для капиталистических клик не представляло. Сами руководящие круги сектантства не поддерживали подобную линию поведения—одиночек—сектантов. Все это свидетельствует о полном крахе лживых сектантских уверений, что, дескать, **таким путем** может быть покончено с милита-

ризмом. Наконец даже у тех, «белых воробьев» сектантства, которые отказывались от оружия,—у многих из них обнаруживалась половинчатость и лицемерная игра на два фронта. Типичный пример—доблестные российские толстовцы.

В дни войны сектантская проповедь классового примирения и любви к врагам, «своим» капиталистам, чиновникам, помещикам и всем угнетателям и держимордам,—эта проповедь целиком служила интересам духовного закрепощения и угнетения трудящихся. Объективно такая деятельность служила лишь целям превращения рабов капитала в рабов безвольных, покорных и смиренных, слепо верующих в невозможность революционного изменения и преобразования мира. И на ряду с этим сектантские вожди выступали также в роли пастырей, благословляющих расправы с революционными рабочими и в роли организаторов контр-революции.

Являясь тормозом революционного пробуждения, ослепляя массы своей лживой лицемерной и двуличной примиренческой пропагандой, сектантство стояло на пути к тому единственно верному выходу, который был провозглашен последовательными социалистами, указан в превращении войны империалистической в войну гражданскую. И если бы рабочие и крестьяне нашей страны послушались ласковых сектантских голосов, то тогда конечно не было бы строительства социализма в нашей стране и не было бы Октябрьской революции.

Таким образом на примере фактов можно воочию убедиться в истинной классовой контр-революционной физиономии как в царской России, так и в капиталистических странах. Надо помнить, что красивые сектантские фразы пацифистского содержания имеют вполне определенную реакционную сущность. Из всего этого трудящимся массам надо сделать соответствующие выводы для будущего.

Афанасий Прокофьевич Шапов.

(К столетию со дня рождения)

Мы едва ли ошибемся, если скажем, что имя Афанасия Прокофьевича Шапова совершенно неизвестно нашему массовому читателю. Между тем и научно-литературная деятельность, и личная судьба этого незаурядного ученого имеют несомненное и при том живое, актуальное значение и для нашего времени. Во-первых, биография Шапова представляет собой любопытнейшую страницу по истории положения науки в классовом обществе. В этом отношении история личной судьбы Шапова служит ярким образцом классовой расправы, неизменно чинившейся русским самодержавием с теми учеными, которые, хотя бы в малейшей степени оказывались его политическими противниками.

С другой стороны, несомненный интерес представляет собой научно-литературная деятельность Шапова. «На какую новую и несравненно более торную дорогу вывел бы русскую историческую науку этот человек, если бы он занимал кафедру в Москве или Петербурге, вместо того, чтобы гнить в сибирской тайге»,—говорит о Шапове М. Н. Покровский (ст. «Как и кем писалась русская история до марксистов»). «Писания Шапова с научной точки зрения очень устарели»,—продолжает М. Н. Покровский,—однако, «родство между ним и нами (марксистами) так велико, что в отдельных своих мыслях он прямо поднимается до положения предшественника исторического материализма».

В настоящем случае нас интересует исключительно одна сторона научно-литературной деятельности Шапова: это—его отношение к религии. Выступив в первых своих работах в качестве яркого клерикала, Шапов впоследствии—после мучительной ломки своего мировоззрения—перешел в ряды атеистов. Работы последнего десятилетия его жизни (1863—1874 г.г.) содержат весьма ценный фактический материал, частично и теперь еще не утративший своего значения для дела антирелигиозной борьбы.

А. П. Шапов родился в 1830 году, в глуши Сибири, за Байкалом, в селе Анге, Иркутской губернии, в семье местного дьячка. Вследствие принадлежности к «духовному званию», образование Шапов получил в духовных учебных заведениях: сначала в Иркутской бурсе, затем в семинарии и, наконец, в Казанской Духовной Академии, которую окончил в 1856 году. Следует несколько подробнее остановиться на обстановке, в которой протекало образование Шапова: это поможет нам выявить корни шаповского клерикализма, которым он начал свою научную деятельность.

Иркутская бурса, по словам биографа Шапова, была много хуже бурсы петербургской, описанной Помяловским. Основным принципом

бурсацкой педагогики была жестокая дрессировка ребят в духе «благо- нравия» и чинопочитания, как важнейших добродетелей. О методах же бурсацкого воспитания можно судить по такому, например, обычаю, как «публика». Так называлась торжественная церемония ежемесячной при- верки поведения бурсаков. «Публика» обыкновенно назначалась после первого числа каждого месяца, когда начальство бурсы подводило итоги всем прегрешениям, содеянным бурсаками в течение месяца, и чинило им издвоздаяние.

В день «публики» ворота бурсы крепко затворялись с самого утра, дабы ктонибудь из виновных не избег достодолжного наказания. Бур- саки задолго до «публики» начинали трепетать всем своим исхудалым, иссеченным телом и придумывали, изыскивать все средства, чтобы избе- жать наказания или, по крайней мере, облегчить его. С этой целью бур- саки занимались шпионством, низкопоклонничеством. Первое на языке начальства называлось «сообщительностью», второе—«благопокорли- востью», «смирномудрием».

В назначенный день, «в большой мрачный зал, откуда предвари- тельно выносили мебель, сгоняли всех бурсаков; затем являлся весь педагогический персонал in corpore; инспектор читал сначала список «благонаравных», а затем перечислял «преступления» козлиц... и начи- налась секуция: драли до бесчувствия; а затем на наиболее провинив- шегося бурсака надевали «для позора» рога—«род головного убора, искусно сделанного из козлиных рогов, который замыкался на голове замком, так что самому украшенному невозможно было снять его». При одном из зрителей, в важных случаях, бурсаков секли на обширном дворе, при чем звонил большой семинарский колокол и стекалась любо- пытная публика» (Лучинский, биограф. очерк Щапова).

Вымуштрованные бурсой до надлежащих степеней «благопокорли- вости» и «смирномудрия», воспитанники переходили в семинарию. В Иркутскую семинарию Щапов поступил в 1846 году, «благополучно претерпев», по его словам, бурсу.

В семинарии продолжалась та же система дрессировки будущих «пастырей церкви». «Мало давая знаний, семинария зато доканчивала то развращение юношеских душ, которое начинала бурса: И здесь все смотрели на бурсака, как на природенного негодяя, которого необхо- димо «смирять»; и здесь царили поддерживаемые начальством преда- тельство, низкопоклонство, лесть и фарисейство; и здесь величайшими пороками считались «табакокурение», непочтение к старшим и т. д.

За какоенибудь крупное нарушение дисциплины виновного сда- вали в солдаты или отправляли в губернское правление для приписки в податное сословие. На докладе о таком семинаристе преосвященный, говорит Шашков (один из биографов Щапова), клал резолюцию: «исклю- чить и, яко непотребного, выгнать метлами со двора семинарии». Это не были слова: была выработана целая церемония подобного изгнания: одни служители метлами гнали исключенного со двора, а другие заме- тали самые следы его» (Лучинский).

«Благополучно претерпев» Щапов и семинарию, окончив которую в 1852 году, он был принят в Казанскую Духовную Академию. Послед- няя, по свидетельству Лучинского, «мало чем отличалась от Иркутской семинарии», так как и здесь, как в бурсе и в семинарии, высшими добро- дателями человека признавалось «благочестие, хождение в церковь даже

в будни, кротость да покорность или послушание начальству». Что касается научного образования, даваемого академией, то о качестве его (не говоря уже вообще о характере академического образования) дает возможность судить практиковавшийся в академии обычай переводить профессоров «за либерализм» с одной кафедры на другую.

«Так, А. М. Веневольского перевели с церковной истории на библейскую; Н. П. Соколова—с философии на церковную историю; палеографа Лилова сделали философом; представителя противомухамеданского отд. хотели сделать математиком и т. д.». Прибавим к этому, что одним из наиболее тяжелых «преступлений» для студента академии считалось знакомство с «светской литературой», которая, по мудрому определению ректора академии, представляла собой «обширнейшую пустыню». «Достаточно было показаться с книжкой сочинений Гоголя, Пушкина или томом «Отечественных Записок», чтобы попасть «под сумление».

Мы нарочито подробно остановились на всех приведенных условиях, под непосредственным влиянием которых складывалось первоначальное мирозерпание Щапова. Лишь впоследствии, ценою, по его собственному признанию, «болезненной работы и борьбы мыслей», Щапов пришел к «тяжелому сознанию своего семинарского невежества и пустоты». Чистейший же клерикализм, которым проникнуты первые научные работы Щапова, является несомненным плодом шестнадцатилетнего пребывания (1840—1856 г.г.) в тисках духовной школы.

Приняв во внимание описанную удушливую атмосферу бурсы, семинарии и академии, которую в течение полутора десятков лет пришлось «претерпевать» Щапову, мы не будем особенно удивлены приводимыми далее тирадами из его большого труда: «Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII» (Первое издание этого труда вышло в 1858 году).

«Вообще, истинные ревнители церковно-богослужебной обрядности старались, по возможности, проникать в самые спасательные истины церковно-богослужебных книг и в духовное знаменование церковно-богослужебных обрядов, или, если по простоте ума своего не проникали в эти истины и в знаменование обрядов вполне с ясным сознанием, то, ведясь духом смирения и послушания церковной власти, усваивали эти истины сердцем и жизнью своею» (Собр. соч., т. I, стр. 183).

«Патриарх Никон, глубоко любя христианские богослужения, ...может быть, лучше всякого другого современного пастыря русского понимал, как важно в духовно-нравственном воспитании русского народа, особенно простого народа благоустроенное, благолепное церковное богослужение» (там же, стр. 202).

«Они («неразумные ревнители старины») не знали той непрерываемой истины, что церковь и христианство отнюдь не исключают ни полезных гражданских преобразований, ни просвещения, напротив—еще возвышают, освящают, облагораживают их своим животворным влиянием, что христианские общества даже должны стремиться к благоустройению самой внешней, гражданской жизни своей, только все это в гражданских обществах должно быть основано на краеугольном камне христианства—на евангелии, только все просвещение должно быть озарено истиной христовою» (там же, 225).

«И церковное и гражданское правительство сильно, беспощадно восставало в XVII в. против нравственных недостатков общества, с лопатою, так сказать, в руке очищало, отребляло гумно божие—церковную русскую и православный народ—от нравственных плевел. И вот плевелы эти, вследствие такого очищения, отребления, сами собой отделились от пшеницы и произрастили раскол» (т. ж., стр. 241).

Отметим еще одно место. Говоря о народных суевериях (к изучению которых Шапов впоследствии обратится, но вооруженный уже иным методом и совершенно с иными целями), в частности, о суеверных заговорах против различных болезней, Шапов заканчивает: «И невежды все это (суеверные заговоры) заучали, вместо того, чтобы изучать истинные церковные молитвы» (т. ж., 249). Заметим, что суеверным заговорам от болезней Шапов противопоставлял тогда не силу медицины, но силу «истинных церковных молитв».

Приведенные цитаты дают полное представление и о миросозерцании Шапова, и о характере всех его писаний этого периода (1857—1860 г.г.). Духовно-педагогическое начальство могло поистине «гордиться» своим питомцем. Действительно, оно, а вслед за ним и светское начальство, в лице министерства народного просвещения,—не замедлили оценить и обласкать столь преданного делу церкви начинающего ученого обнаружившего столь согласный с видами правительства, благонамереннейший образ мыслей.

В 1856 году Шапов окончил курс Казанской Духовной Академии и был оставлен при ней бакалавром (адъюнкт-профессором) по кафедре русской истории. («Русский раскол старообрядства», откуда взяты приведенные выше цитаты,—является магистерской диссертацией Шапова).

В 1860 году Шапов был избран на кафедру русской истории Казанского университета. Эту кафедру Шапов занимал недолго. Избрание Шапова было утверждено министром народного просвещения 20 октября 1860 г., а 30 апреля 1861 года Шапов был уже арестован по «бездницскому делу», резко перевернувшему всю его жизнь.

В нашу задачу не входит рассмотрение причин того душевного переворота, начало которого, приблизительно, совпало с бездницской панихидой. Ограничимся поэтому кратким указанием на то, что, по всей вероятности, этот переворот, когда Шапов поистине «сжег все, чему поклонялся, поклонился тому, что сжигал»,—стоит в ближайшей связи с тем крахом крепостной России, который со всей убедительностью обнаружился в крымскую кампанию*. Недаром один из биографов Шапова—Лучинский—обронил замечание: «Падение Севастополя сыграло громадную роль в развитии миросозерцания Афанасия Прокофьевича—он понял положение вещей».

* В научно-литературной деятельности Шапова обычно различают три периода: первый—до занятий кафедры в Казанском университете; второй (совпадающий с пребыванием Шапова в Петербурге)—до высылки в Сибирь,—и последний, когда Шапов пришел к чисто материалистическому миросозерцанию, уже находясь в Сибирской ссылке. Ко второму периоду относится, в частности, создание им «теории общности». Второй период научно-литературной деятельности Шапова, как нам кажется, представляет собою именно историю кризиса его миросозерцания—от раннего идеализма и клерикализма к позднему материализму. Внешним выражением полного завершения этого кризиса явилась статья «Естествознание и народная экономия» (1864 г.).

Это событие было, повидимому, лишь началом кризиса, завершившегося в 1863—1864 г.г., когда из под пера Щапова вышли «Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия» и «Естествознание и народная экономия». Немаловажную роль в истории этого кризиса сыграла и резкая критическая статья Добролюбова о диссертации Щапова, помещенная в № 9 «Современника» за 1859 год. По признанию самого Щапова, отзыв Добролюбова «сильно отрезвил его».

Неизвестно, однако, как долго продолжался бы этот кризис, если бы не произошло весной 1861 г. в жизни Щапова событие, названное на полицейском языке того времени «бывшей в кладбищенской церкви панихидой».

Безднинская панихида имела для личной судьбы Щапова двойное значение. С одной стороны, участие в ней Щапова служит симптомом указанного кризиса его миросозерцания. Весьма чуткое к подобного рода симптомам самодержавное правительство не замедлило сделать отсюда соответствующие выводы и молниеносно переместило Щапова с академической и университетской кафедры в сибирскую ссылку. С другой стороны, личная трагедия быстрее и решительнее отрезвила самого Щапова, совлекла с его глаз монархически-религиозную пелену и ускорила завершение той ломки миросозерцания, которую сам Щапов охарактеризовал, как «мучительную, тревожную борьбу сомнения, панику своего прежнего умственного склада».

История крестьянских волнений второй половины XIX века—представлявших собою ответ обманутого крестьянства на «освободительную реформу» 1861 года,—общеизвестна. Одним из эпизодов этой истории и является так называемое «безднинское дело».

Возмущение крестьянства реальным содержанием реформ 1861 г., а, с другой стороны, истинный характер крестьянских стремлений—нашли выражение, между прочим, в популярной тогда легенде о том, что «полную волю, дарованную царем, украли помещики». В среде крестьянства появились свои «толкователи» царского манифеста, старавшиеся прочесть в нем то, чего там не было, но чего так жаждало крестьянство. Крестьянство чутко прислушивалось к голосу этих «своих» толкователей об «украденной помещиками воле» и группировалось около них. Правительственные преследования против таких толкователей еще более возбуждали крестьянство и создавали ближайшие поводы для отдельных вспышек крестьянских волнений.

В селе Бездне, Спасского уезда, Казанской губернии, крестьянин Антон Петров объявил, что нашел «истинную волю». Малограмотный севант—Петров—толковал царский манифест в том смысле, что крестьянам дана-де полная воля и что они-де должны «ничего не бояться», а его, Петрова, не выдавать никому, кроме царского посланца, у которого будет «звезда на голове и на двух плечах». Вокруг Петрова стала собираться крестьянская масса, готовая «охранить» его от «господ».

Местный исправник сделал попытку арестовать Петрова, но крестьяне его не выдали. Тогда исправник донес казанскому военному губернатору Козлянинову о том, что в Бездне оказано «сопротивление властям». Против крестьян была снаряжена карательная экспедиция, под командой гр. Апраксина.

7 апреля 1861 года, против собравшихся крестьян была выстроена военная команда. Во главе отряда находился сам гр. Апраксин, а возле

него—уездный предводитель дворянства, исправник, становой, один из кушцов г. Спасска, один из уездных помещиков и местный священник. На требования выдать Петрова крестьяне ответили отказом, на требование разойтись—тоже. С обнаженными головами и кланяясь в пояс, крестьяне отвечали: «без царской воли не уйдем». По команде гр. Апраксина, войска открыли стрельбу по крестьянской толпе. В результате было убито 55 крестьян и 71 ранен. Через 10 дней в Спасске был казнен и Антон Петров. Безднинский «бунт», являющийся бледным прототипом «кровавого воскресенья» 1905 года,—был подавлен.

Казанское дворянство было восхищено «подвигом» Апраксина. Вскоре в Казани распространился слух, что в честь Апраксина был устроен торжественный обед, в котором будто бы принимали участие и некоторые профессора университета.

Иначе отнеслось к безднинскому расстрелу студенчество. На чествование Апраксина студенчество решило ответить устройством панихиды по безднинским жертвам, которая и была отслужена 16-го апреля, вечером, в Курпинской кладбищенской церкви *). По окончании панихиды, присутствовавший на ней Щапов произнес речь. Предоставим рассказать об этом самому Щапову.

«Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Афанасию, архиепископу казанскому и свияжскому и разных орденов кавалеру,

Баккалавра Казанской Духовной Академии, Афанасия Щапова,

ОБ'ЯСНЕНИЕ.

По требованию Вашего высокопреосвященства, об'ясняю, что я сказал речь в кладбищенской церкви после панихиды по убитым крестьянам Спасского уезда, села Бездны, по невольному состраданию к несчастным, согласно с общехристианским человеколюбивым сочувствием к ним. Когда на кладбище толпами собрались студенты университета, я пошел за ними и узнал, что они хотят отправить панихиду по «убиенным в смятении». Это стечение с христианской, человеколюбивой целью возбудило во мне слезы, и я тут же на кладбище набросал на бумаге краткую речь, предполагая сказать ее на какойнибудь могиле, где сначала думали служить панихиду.

Когда панихиду решились служить в церкви, то, как ни удивлялся я, но вместе со слезой речь моя невольно излилась из глубины души, когда человек 400 в один голос, многие со слезами, запели: «вечная память!». Это церковное собрание напомнуло мне известные в древне-христианской церкви агалпы, когда все пели и

*) В дальнейшем изложении истории безднинской панихиды и последовавших за ней событий, помимо уже опубликованных источников, я пользуюсь двумя не опубликованными «делами» канцелярии казанского военного губернатора, находящимися в архиве Казанского Университета осенью 1917 года. Одно из них озаглавлено: «Собрание бумаг о бывшей в кладбищенской церкви панихиде», другое — с пометкой «секретно».—, «Секретные сведения о бакалавре Щапове. Началось 18-го апреля 1861 года. Кончилось 12 марта 1863 года. На 35 листах». В первом из этих дел находится, между прочим, подлинник об'яснения Щапова на имя Казанского архиепископа Афанасия (Это об'яснение содержит текст речи, сказанной Щаповым после панихиды по убитым в Безде крестьянам).

всякой, кто вдохновлялся, говорил какое нибудь назидание. Я говорил не возмутительные слова, почему не было и не могло быть на кладбище никакого смятения.

Я говорил: «Христос бог наш, возвещая истинную свободу и братство, от Пилатова суда умер на кресте, искупив своею кровью всех нас. Вы, други, увлеклись ложною свободою, возвещенной вам вашим ложным пророком». Тут я вкратце говорил об историческом происхождении ложных пророков в России, которые в первой половине XVIII века являлись в России и называли себя христами.

Потом из этого я вывел, что убитые увлеклись ложною свободою, потому что мы не уяснили им истинной свободы, не заботясь почти нисколько о их просвещении. Я заключил: «Вы пали по невинному неведению, жертвой за то, что мы, служа просвещению народа, не просветили вас, заблудших сынов отечества. Простите нас! Мир праху вашему и вечная память!».

Когда я только что окончил речь и весь был в волнении, кто-то из студентов университета взял у меня речь. Я даже не обратил на него никакого внимания, потому что в речи ничего возмутительного не было. Речь эта, говорят, изорвана, как ненужная более никому.

19 апреля 1861 г.».

Баккалавр Афанасий Щапов.

Вот вся речь Щапова. Ничего революционного она, как видим, в себе не содержит. Напротив, свои действия Щапов объясняет исключительно соображениями «христианского человеколюбивого сочувствия». Все содержание речи обнаруживает, что Щапов еще искренно верит в «попечительное единодушие» церкви и правительства, в деле «очищения православного народа от нравственных плевел», о чем он писал в «Русском расколе старообрядства». Самую смерть безднинских крестьян он весьма туманно объясняет «недостаточностью просвещения». Подлинный классовый смысл безднинского расстрела Щаповым абсолютно не был понят.

Дальнейший ход событий не замедлил открыть Щапову глаза на истинное положение вещей. Щапов увидел (и в последующих работах доказал это) действительный характер «единодушия» церкви и правительства в их отношении к крестьянской массе. В частности, он опытом убедился в цинизме и лицемерии парадно-трескучих формул религиозной декламации о «всеобщем христианском человеколюбии». Процесс очищения мысли Щапова от религиозной и клерикалистической шелухи значительно ускорился. И если в речи на безднинской панихиде он патетически провозглашает идеалистическую формулу «просвещения» народа в духе «истинной свободы», то уже через два года он заявит о необходимости настойчивой, активной работы по материалистическому просвещению масс:

«Удаляя большинство от участия в нашем умственном прогрессе, мы будем заниматься бултыхо-болтательным либерализмом, на фразеях творить чудеса, а на самом деле ничего путного не делать» (Естественнознание и народная экономия»). Справедливость требует, однако, отметить, что в безднинской истории Щапов, во всяком случае, оказался на стороне протестующего студенчества, но не в числе присутствовавших на парадном обеде в честь «усмирителя» Апраксина.

После безднинской панихиды казанские власти всполошились. На следующее же утро, 17 апреля, губернатор телеграфировал министру внутренних дел о студенческой панихиде, при чем телеграмма была составлена так, что в центре этого события был поставлен Щапов. «Вчера студенты и академики 150 служили на кладбище панихиду по убитым в Бездне; полиция узнала, когда панихида уже служилась; народу было мало, все было спокойно, но профессор Щапов после панихиды что то читал»,—говорилось в телеграмме. А 18 апреля в Казани была получена шифрованная телеграмма за подписью министра Ланского: «Высочайше повелено узнать, что читал Щапов после панихиды». Расследование, таким образом, началось.

Заслуживает быть отмеченной роль, которую сыграли в этом расследовании духовное (академическое) начальство и, в частности, казанский архиепископ Афанасий. Присутствие на панихиде студентов духовной академии (при чем двое из них даже приняли участие, вместе со священником и дьяконом кладбищенской церкви, в служении панихиды), а также и принадлежность самого Щапова к «духовному званию»—не позволили, разумеется, духовному начальству остаться в стороне от расследования. Синод командировал в Казань специальных следователей— обер-секретаря синода Олферьева и архимандрита Иакова. Однако, и помимо этих следователей, казанское академическое начальство и архиепископ Афанасий обнаружили исключительное усердие в содействии расправе с участниками бездненской панихиды.

Министр внутренних дел Валуев 29 мая 1861 г. (т. е. более, чем через месяц после панихиды) телеграфно запросил казанского губернатора: «Уведомьте телеграфом, производится ли гражданским начальством следствие о панихиде, бывшей в Казани по случаю происшествия в Спасском уезде». Ответ губернатора гласил, что «следствия о панихиде гражданским начальством не производилось». Это обстоятельство чрезвычайно характерно: казанское духовное начальство проявило такую энергию и обнаружило такое соответствие с видами правительства, что полиция могла оставаться совершенно спокойной. Ее вполне заменили синодские чиновники, правление академии и архиепископ Афанасий.

Духовное начальство поспешило пожертвовать Щаповым и двумя студентами, участвовавшими в служении панихиды, с тем, чтобы спасти всю академическую корпорацию от возможного подозрения в антиправительственных настроениях и продемонстрировать свои самые «верноподданнические чувства».

Биограф Щапова, Лучинский, прямо утверждает, что ректор академии «научил студентов, как дать им показание». Протокол заседания правления академии, обсуждавшего события с панихидой, заслуживает быть приведенным полностью, как образец той угодливости, которой были проникнуты все действия духовных властей. Вот этот протокол:

«19 апреля 1861 года, в собрании членов Внутреннего Правления Казанской Духовной академии, ректора архимандрита Иоанна, инспектора архимандрита Вениамина, профессора Нафанаила Соколова и эконома Якова Рудольфова, докладывано: записка ректора архимандрита Иоанна от 19 апреля следующего содержания: «по поводу совершенно 16 апреля посторонними людьми в городской кладбищенской церкви панихиды по крестьянам, убитым в селе Бездне, Спасского уезда, им, рек-

тором, в тот же день дознано, что при панихиде были и из здешней академии студенты.

Немедля, начав по сему обстоятельству делать им допросы порознь, он убедился, что присутствие их при панихиде было дозволено ими себе без всякого предварительного ими обдуманного намерения и без точных сведений о сущности сего дела; между тем, сами студенты, по собственному побуждению, сочли нужным представить ему, ректору, письменное объяснение по сему делу. Каковые объяснения он и прилагает при записке на усмотрение Правления.

В объяснении поданном от студентов ректору, приписано: «вследствие разнесшихся в городе неблагоприятных толков об отправленной со стороны университета 16 сего апреля в 4½ часа пополудни в церкви городского казанского кладбища панихиде по крестьянам, убитым в селе Бездне Спасского уезда и замеченного присутствия их, студентов, при сей панихиде, и вследствие допросов его, ректора, сделанных им, студентам, по одиночке, они считают долгом, для опровержения неуместных посторонних толкований и предупреждения дальнейших, представить объяснение общих их мыслей по этому делу:

1) 16 сего апреля они услышали, что от университета будет отправлена панихида по означенным убитым. Пользуясь свободным от занятий временем и дозволенною в это время (4½ часа пополудни) прогулкою, и еще тем, что означенная церковь находится возле самой академии, они, увидев университетское собрание, направляющееся к означенному кладбищу, отправились в кладбищенскую церковь.

2) Это они сделали без всякого предварительного плана; и так как подробности дела об убитых крестьянах, а так же самая цель панихиды им не были известны в точности, то они присутствовали при ней без всякой особенной цели, а единственно побуждаемые христианским состраданием и сожалением к крестьянам, падшим жертвами неясного понимания дела и обманчивых увлечений.

3) По окончании панихиды г. Щапов произнес речь. По множеству народа, присутствовавшего в церкви, по нераздельности обыкновенной его дикции, а также потому, что Щапов говорил речь прерывающимся голосом, они не могли расслышать содержания речи, а слышали только несколько отдельных слов, по которым нельзя определить ее содержания. Поэтому на вопросы его, ректора, об ней они не могут сказать ничего определенного.

4) После — касательно означенной речи ходили и ходят в городе самые разноречивые слухи, приписывающие ей много резкого в мыслях и словах. Они (студенты) уже выше во 2-м пункте высказали свои побуждения ко присутствованию при панихиде и считают нужным присовокупить только, что они предварительно не знали ни о какой и ни о чьей речи до самого произнесения г. Щаповым речи. К сему объяснению подписались студенты (Следуют 37, подписей).

Рассуждено: Настоящее объявление студентов академии принять к сведению и надлежащему в потребных случаях соображению. Но при сем строжайшим образом обязать студентов, чтобы впредь, во избежание подобных нецелесообразных случаев, они с величайшею осторожностью обдумывали свои поступки и ни под каким видом не дозволяли себе присоединяться к посторонним делам, совершающимся вне академии, и их, как и вообще и академии, не касающимся».

Надо отдать должное откровенности отцов академиков. Если Щапов как мы видели, считал, что соображения «христиански-человеколюбивого сочувствия к несчастным» обязывает как-то откликнуться на безднинский расстрел, то академики объявили убийство нескольких десятков беззащитных крестьян делом посторонним и их не касающимся. По авторитетному «рассуждению» начальствующего духовенства, расстреливаемые правительством крестьяне рассчитывать на «христианско-человеколюбивое» отношение не могут и не должны.

Сделав своим воспитанникам такое раз'яснение, необходимое к «надлежащему в потребных случаях соображению», академическое начальство не замедлило преподать им и практический урок «надлежаще-христианского» поведения в подобных случаях: тот же ректор академии научил студентов составить («а может быть и сам составил», замечает Лучинский) «всепопданнейший адрес» с выражением вернопопданнических чувств. (Вследствие интриг синодских чиновников против ректора этот адрес дальше Синода не пошел).

Академическое начальство, таким образом, старалось переложить ответственность за панихиду на студентов университета. Среди последних нашлась группа смельчаков, которые подписали заявление на имя Правления духовной академии, где говорилось:

«До нас дошли слухи, что инициатива панихиды, совершенной 16 апреля, приписана преимущественно студентам духовной академии. Мы же, нижеподписавшиеся, утверждаем, что она принадлежит студентам университета, равно, как и переговоры с Куртинским священником и все распоряжения и расходы по этому случаю; вследствие чего мы считаем долгом заявить это Правлению духовной академии». Заявление это подписано девятью студентами. Все они были потом исключены из университета.

Из студентов академии одному было сделано предупреждение, двое отчислены со степенью студентов семинарии и трое исключены из академии. Принимавшие участие в служении панихиды академики, священник Яхонтов и иеродиакон Мелетий, в полном согласии с общим тоном, взятым академическим начальством, прежде всего пытались взвалить главную ответственность на кладбищенского священника, который, по их словам, «был первым и главным действующим лицом».

Кроме того, они поспешили заверить, что «после того, когда допросы и внушения начальства академического и городская молва указали им особенную точку зрения, с которой можно смотреть на эту панихиду—не в пользу ее, а в предосуждение,—они душевно сожалели о том, что дозволили себе даже и постороннее участие в панихиде и считают долгом совести отрицать с своей стороны какое бы то ни было нареkanie на них в духе, несогласном с порядком правительственным и общественным».

«Благопокорливость» Яхонтова и Мелетия была оценена и они отделались отправлением—первый в Соловецкой монастырь, а второй—в посольский Спасо-Преображенский монастырь Иркутской епархии для миссионерской работы.

Отношение духовного начальства к Щапову имело единственную цель: немедленно отмежеваться от него и формально и морально. Ректор академии не остановился и перед подлогом: он убедил Щапова подать помеченное задним числом ходатайство об увольнении из состава пре-

подавателей академии, а также и из духовного звания, и поспешил удовлетворить это ходатайство. Увольнение Щапова было помечено 15 апреля (т. е. накануне дня панихиды).

Тем временем архиепископ Афанасий, по поручению губернатора, занялся установлением содержания сказанной Щаповым речи. Он вызвал к себе Щапова и потребовал, чтобы тот представил текст речи. Это было 17 апреля, а 19 апреля архиепископ пишет губернатору, что речи Щапов не представил. При этом Афанасий выражает самое недвусмысленное желание поскорее предать Щапова в руки полиции, рекомендуя губернатору «в случае уклончивости Щапова» путь «полицейского дознания или законного следствия, которое должно быть назначено по Вашему распоряжению». Афанасий будто не понимает, что, добываясь от Щапова представления текста речи, он уже сам выполняет настоящую полицейскую миссию.

В том же отношении от 19 апреля Афанасий уведомляет губернатора, что «в академическом Правлении производится дело об увольнении его (Щапова) не только от духовно-училищной службы при академии, но и из духовного звания». Письмо Афанасия, таким образом, заверяло губернатора, что в деле преследования Щапова духовное начальство, вместе с архиепископом, будут верными союзниками правительства.

Только что Афанасий отослал указанное письмо, как Щапов—в тот же день—представил ему «объяснение» с изложением содержания своей речи, которое архиепископ-жандарм немедленно отправил губернатору (текст «объяснения» приведен выше).

20 апреля казанский губернатор послал министру внутренних дел тревожную телеграмму, в которой, между прочим, значилось: «Опасюсь панихиды по Антоне Петрове и выходок против Апраксина, которого страшно обвиняют. Студенты болтают, что их эмиссары в Бездне следят за действиями Апраксина и говорят, что отправили все подробности в журнал, которого название сообщивший мне не умел передать, полагаю «Колокол». Здесь арестовать Щапова неудобно, это может произвести студенческую демонстрацию».

Эта телеграмма была доложена Александру II, который написал на ней: «Щапова необходимо арестовать, двух монахов заключить в Соловецкий монастырь». Однако, Щапов арестован в Казани не был. Возможно, что этому помешало действительно опасение студенческих демонстраций. По совету попечителя Казанского учебного округа кн. Вяземского, Щапов выехал в Петербург для личных объяснений.

Вяземский, в отличие от архиепископа Афанасия, с самого начала взял совершенно иной по отношению к безднинской панихиде тон. На запрос губернатора, он еще 18 апреля писал, что среди студентов, « правда, замечается много толков и пересуд по поводу последних прискорбных обстоятельств, но едва ли более, чем в остальных слоях городского общества». Относительно настроения студентов он заявил, что «до сих пор не замечено между ними ни противословного, ни противоправительственного раздражения, которое бы могло вызвать по настоящим обстоятельствам какие либо меры против них со стороны университетского начальства».

Позже он отказал в своем содействии командированным синодом следователям, когда те к нему обратились. Он же и посоветовал Щапову выехать в Петербург, не дожидаясь ареста в Казани, снабдив Ща-

пова деньгами на поездку и, кроме того, рекомендательным письмом, в котором весьма лестно отзывался о личных достоинствах и научных заслугах Щапова, выражая, впрочем, надежду, что «увлечения» Щапова современем сгладятся.

Весьма вероятно, что отношение Вяземского к Щапову было ловкой дипломатической попыткой вернуть Щапова в ряды «благонадежной» профессуры. Текст речи Щапова («объяснение») Вяземскому был известен (объяснение Щапова было направлено ему казанским губернатором для ознакомления). Ничего действительно революционного в этой речи, как мы видели, не содержалось. В то же время Вяземский, как попечитель Казанского округа, не мог не знать ярко клерикального характера научных работ Щапова.

Все это, вместе взятое, могло внушить Вяземскому надежду, что Щапов принесет надлежащее «раскаяние», а политический эффект такого раскаяния будет для правительства выгоднее полицейской расправы. С такой точки зрения, пребывание Щапова в Казани, в обстановке все более растущей популярности среди оппозиционно настроенного студенчества, мешало планам Вяземского. Отсюда понятно, почему Вяземский ускорил отъезд Щапова из Казани и помог этому отъезду.

29 апреля Щапов выехал из Казани. Студенты устроили ему демонстративные проводы. «Было светлое весеннее утро, и толпы студентов академии и университета пришли его провожать. Они битком набили его квартиру, коридор, сени и крыльцо академического флигеля. Прощание было трогательное, и Щапов плакал горькими слезами. Часть студентов расселась по лодкам и из Подлужной слободы проводила его по разливу р. Казанки до самой пароходной пристани... Грустная, надрывающая песнь, приспособленная к случаю; далеко разносилась из груди студентов и замирала над водным широким раздольем», рассказывает биограф Щапова Аристов. На пароходе Щапова уже ждал жандармский офицер, и как только пароход отошел от пристани, Щапову объявили, что он арестован.

Арест и подневольная поездка в Петербург пока не отрезвили Щапова. Он еще не чувствует себя политическим противником самодержавия и весьма благодушно относится к своему путешествию под надзором жандарма. По словам Аристова, Щапов с улыбкой рассказывал, что он «отлично и весело доехал до Петербурга. Жандармский офицер был прекрасный человек, мы с ним дорогой выпивали по маленькой и рассуждали о научных исторических вопросах; он рассказывал мне, какие местности встречались на пути и чем замечательны, а я вел путевые записки о судьбе старинных областей, по которым проезжал». По пути Щапов делает, например, с разрешения жандарма остановку, чтобы записать услышанную и понравившуюся ему народную песню. Совершенная идилия!

В Петербурге Щапов был посажен в III отделение, где его подвергли допросу и, в частности, допытывались указания лиц, присутствовавших на безднинской панихиде. Ссылаясь на то, что в университете он пробыл недолго, а потому и не запомнил студенческих фамилий, Щапов не удовлетворил любопытства III отделения. Вскоре Щапова, ввиду болезни, перевели в арестантское отделение клиники проф. Заблочкиго-Десятковского, а затем обратно в III отделение.

Биограф Щапова Аристов передает, что по требованию III отделения Щапов написал здесь подробное объяснение о безднинской панихиде, озаглавленное им «объяснительной исторической запиской о служении панихиды по убитым крестьянам в с. Бездне».

Записка эта, по изложению Лучинского со слов Аристова, носит характер обширной публицистической статьи, где Щапов сетует на «порабощение народа бюрократией, на нынешнюю горько-слезную его (народа) жизнь, на народную темноту, на непонимание чиновниками народных стремлений и желание их видеть в этом бунты... Безднинское дело явилось тоже результатом недоразумения, почему и возбудило в нем, как крестьяне, горькое чувство, и он принял участие в панихиде».

Таким образом, мы лишний раз убеждаемся, что корни щаповского протеста были еще не глубоки и достаточно наивны. Причину общественных зол он видит в неверном будто бы понимании чиновничеством «народных стремлений», примером чего служит, по его мнению, «недоразумение» с безднинской панихидой. В заключение своей записки Щапов, по свидетельству Аристова, выразил «чистосердечное признание» своей «вины» и полнейшее раскаяние. Очевидно, подобный «политический преступник» не представлял серьезной опасности для III отделения. Еще более убеждает в этом следующее обстоятельство.

Находясь под арестом, Щапов составил «всеподданнейше письмо», в котором изложил план необходимых, по его мнению, общественных реформ. Уже самый факт написания такого письма показывает, насколько слеп был Щапов, способный питать какие-то надежды на свое обращение к самодержавию. Содержание же этого письма является подобием того самого «бултыхо-болтального» либерализма, над которым он сам впоследствии иронизировал. На-ряду с требованием свободы печати и уничтожения цензуры, Щапов предлагал план организации народного просвещения, при чем в этом плане нашли себе место и духовные академии. В школьных же программах, на ряду с «главными началами физики, естественной истории, географии, истории, преимущественно русской, словесности, искусства и поэзии», фигурирует «знание главных истин христианского учения, преимущественно нравственного».

Вскоре после «объяснения» III отделению Щапов, отбыв двухнедельный арест при полицейской части, был освобожден (в августе 1861 г.). Между тем, командированные синодом в Казань следователи закончили свою работу, и 11 сентября синод в отношении Щапова постановил: «отрешить» Щапова от должности и исключить из духовного звания. Однако, это решение синода было изменено новой резолюцией Александра II, приказавшего «баккалавра Щапова, вменив ему в наказание содержание под арестом, удаление от должности преподавателя казанского университета и взыскание с него начальством казанской духовной академии 450 рублей, подвергнуть, сверх того, вразумлению и увещанию в монастыре по распоряжению святейшего синода».

Щапов, таким образом, получил поучительный ответ на свое всеподданнейшее письмо. Изложенная в этом письме программа, очевидно, убедила Александра II в необходимости «вразумления и увещания» автора. Синод не замедлил выполнить царскую резолюцию и назначил для ссылки Щапова Бабаевский монастырь Костромской епархии.

Революция Александра II вызвала широкое движение общественного протеста. Началась кампания (в ней, между прочим, принял участие Чернышевский) сбора подписей под требованием отмены ссылки Щапова. Протест подействовал (тем более, что, как мы указали, Щапов не представлял еще серьезной опасности для правительства), и 19 февраля 1862 года ссылка в монастырь была отменена. Однако, в Петербурге Щапов пробыл недолго. Весною 1864 года, Щапов был выслан, но уже не в монастырь, а в Сибирь, в Иркутскую губернию.

Решение о высылке Щапова в Сибирь состоялось значительно раньше. В деле с «секретными сведениями о бакалавре Щапове» содержится «совершенно секретное» отношение «особенной канцелярии министерства внутренних дел» от 8 января 1863 года, уведомляющее казанского губернатора, что «бывший преподаватель казанской духовной академии, бакалавр Щапов высылается из С. Петербурга на родину в Иркутскую губернию» *). Под предлогом болезни Щапову удалось отсрочить свою высылку до весны 1864 года.

Промежуток времени, проведенный Щаповым в Петербурге между освобождением из III отделения и высылкой в Сибирь, окончательно поставил его в разряд «политически неблагонадежных». Если Щапов не сделался активно-революционным борцом против самодержавия, то все же почти трехлетнее пребывание в Петербурге настолько раскрыло ему глаза на современное положение вещей, что о верности своему «раскалянию», принесенному III отделению, не могло быть и речи.

С каждым годом жизни в правительственном центре, Щапов все быстрее и быстрее сдавал свои старые, клерикальные позиции, пока, наконец, не создал пропасти между собою и общественными порядками, охранявшимися самодержавием. Осенью 1861 года Герцен писал Щапову: «Ваш свежий голос, чистый и могучий, теперь почти единственный, отрадно раздается среди разбитых и хриплых голосов современных русских писателей и глубоко западает в душу». Действительно, место Щапова оказалось не в лагере «разбитых и хриплых голосов».

После освобождения из под ареста, Щапов поступил на службу в министерство внутренних дел. Отношение, оказанное Щапову в Казани попечителем Вяземским, повторилось со стороны управляющего министерством внутренних дел, Валужева. Последний взял Щапова на поруки и устроил на должность «по раскольниковым делам» у себя в министерстве, разрешив ему заниматься литературной деятельностью. Щапов наивно мечтал, что на государственной службе он сумеет вести успешную борьбу с «непониманием чиновниками народных стремлений»,

*) Губернатору предписывалось «принять должные меры к устранению могущих быть при провозе Щапова через Казань беспорядков». Казанской полицией был разработан подробный маршрут с таким расчетом, чтобы «через Казань провезти Щапова ночью и мимо, т.-е. сменить лошадей в Услоне, провезти его прямо на следующую за Казанью Собакинскую станцию». Назначенному для сопровождения Щапова представу было предписано «препроводить Щапова безостановочно до границ Казанской губ., строго наблюдая, чтобы нигде не было делаемо остановок, кроме самых необходимых для обеда и ужина, а тем более ночлегов, ни под каким предлогом, и чтобы Щапов ни с кем не имел сношений, ни к кому и ни о чем ни письменно, ни словесно не делал никаких поручений и сообщений, а равно возбранить ему отправление с попутных телеграфных станций каких либо и к кому бы то ни было депеш». Таким образом, правительство позаботилось, чтобы на этот раз путешествие Щапова не было столь идиллическим, как первая его поездка с жандармом в Петербург.

на которое он жаловался в своей записке III отделению. Однако, результатом этой службы было сперва близкое ознакомление, а затем—отвращение к порядкам министерства.

«В петербургских присутствиях,—говорит Шапов,—валяются сотни вопиющих провинциальных горько-слезных народных дел, бессердечно, безучастно переписываемых бюрократическим борзописцами, скрипачами живого горя народного, или недвижно лежащих в пыльных связках, или без решения сдаваемых в архив». К тому же, резкий характер литературных статей Шапова (в частности, статьи о русском дворянстве) сделал пребывание его на службе невозможным, и вскоре Шапов был отчислен от министерства.

Попытка (в конце 1861 года) издания журнала «Мирской толк», задуманное коллективом писателей с участием Шапова, провалилась, так как журнал не был разрешен. Эта деталь также не могла не содействовать «полевению» Шапова.

Покинув службу, Шапов продолжал свою научно-литературную работу. Статьи его печатались в журналах «Отечественные Записки», «Век», «Время», «Искра». Годы пребывания Шапова в Петербурге отмечены той правительственной реакцией, которая особенно расцвела после покушения Каракозова. Эта реакция, содействовавшая процессу общественной поляризации, окончательно поставила Шапова в ряды политических противников самодержавия. Либеральный, мелкобуржуазный характер шаповской критики современных общественных отношений, содержащийся в его статьях очевиден. М. Н. Покровский в указанной статье прямо называет Шапова представителем (правда, «очень крупным») «явившегося на смену славянофильству в качестве противника государственников», **мелкобуржуазного течения**.

В статье «Гражданская грусть» Шапов, между прочим, восстает против дворянских привилегий и возмущается тем, что существует «огромнейшее большинство полунищих, чернорабочих, производительного класса рабов и малочисленнейшая, непроеводительно-служащая, празднично-потребительная каста... Несправедливость и монополия вопиющая!» восклицает он по этому поводу. Однако, в своих планах изменения существующего строя Шапов не шел дальше конституционных мечтаний, требования местного самоуправления («областной автономии») на основе сословного равенства (!), без имущественного ценза.

На фоне правительственной реакции даже подобное, достаточно беззубое, направление казалось чуть не революционным, а оппозиционная задорность статей Шапова (кстати сказать, несколько раз задержанных цензурой) делала его все более и более «опасным» в глазах самодержавия. Несколько специальных эпизодов окончательно погубили Шапова, прошлое которого было скомпрометировано безднинской панихидой, и сделало высылку его неизбежной.

Появление книги Шапова «Земство и раскол» (1862 г.) вызвало озлобленный донос против Шапова со стороны Муравьева. «Сущность книги: что раскол есть ничто иное, как протест земства против правительства, по его нестерпимым злоупотреблениям, и что, следовательно, характер раскола не есть религиозный, а гражданский... По выражению автора, раскол есть недовольство народное. Все горе-злосчастье, все элементы бунтов народных возвел он в вековой народный заговор, в согласие, в доктрину.

Дух Стеньки Разина, дух стрельцов, воплотился в живую, неумиряющую оппозицию раскола. Это настоящий коммунизм с беспрестанными выходками против бояр и чиновников, требующий уравниения во всем, с частыми ссылками на раскольничьи книги, из которых приводятся целые тирады с народными песнями; одним словом, раскол выбран орудием или, лучше сказать, рычагом, чтобы все поднять для какой-нибудь новой пугачевщины»,—писал Муравьев в своем доносе.

Донос Муравьева был сделан в ноябре 1862 г., а в декабре того же года Щапов был заподозрен по «делу о лицах, обвиняемых в сношениях с лондонскими пропагандистами». Щапов подвергся допросу в III отделении, но этим, как будто, дело для него и окончилось. Однако, как показывает дата отношения «особенной канцелярии» казанскому губернатору—8 января 1863 г. («Секретные сведения о бакалавре Щапове»), высылка Щапова в Сибирь стоит в непосредственной хронологической связи и с муравьевским доносом, и с делом о связи с лондонскими пропагандистами.

Биограф Щапова Лучинский отмечает, между прочим, любопытную деталь, которая также не могла содействовать дружелюбному отношению к Щапову со стороны официальной власти: «у Щапова развилась прямо в манию ненависть ко всем, носящим форму. Он не мог увидеть офицера или чиновника, чтобы не оскорбить их, вследствие чего выходили нередко неприятные истории, заканчивавшиеся протоколом».

Весною 1864 г., Щапов выехал в сибирскую ссылку, местом которой была назначена его родина—село Анга, Иркутской губернии. Очевидец, встретивший Щапова в мае 1864 г. в Красноярске, отмечает, между прочим, что Щапов «вез с собой целый чемодан новых сочинений по естествознанию, с жаром говорил об естественных науках».

Увлечение Щапова естественными науками началось несколько раньше сибирской ссылки. Оно сказалось уже в статье «Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия», появившиеся в 1863 г. В годы же сибирской ссылки естественные науки стали прочным базисом мирозерцания Щапова. Обращение его к естественным наукам было отнюдь не случайным. Пребывание в Петербурге, как мы видели, окончательно сокрушило идеалистические, клерикальные основания мирозерцания Щапова, которые обнаружили в его глазах свою полнейшую несостоятельность.

Отмеченный выше кризис щаповского мирозерцания и свелся к поискам новых, прочных основ мирозерцания вместо обанкротившихся «истин христианства». Такие основы он и нашел в изучении естественных наук. Изучение последних превратило бывшего клерикала-идеалиста в материалиста. Щапов—ученый и писатель—интересен нам именно в своих работах, созданных им, начиная с 1863 г.

История пребывания Щапова в сибирской ссылке это—повесть жестокой борьбы за существование, материальных и моральных лишений, заключившаяся запоями и преждевременной смертью от чахотки.

Сначала существование Щапова было сносно. Он получил разрешение поселиться в Иркутске: это, все же, было лучше Анги. Щапов занялся научно-литературной работой, которая к тому же давала ему средства к жизни (не считая одно время некоторой поддержки со стороны родных его жены).

Однако, правительство не оставило Щапова в покое. В 1865 г. он был снова привлечен по делу «о злонамеренных действиях некоторых молодых людей, стремившихся к ниспровержению существующего в Сибири порядка управления и к отделению ее от империи». Как и дело о связи с лондонскими эмигрантами, это дело формально также окончилось ничем. Но из Сибири Щапова после этого уже не выпустили. Несмотря на хлопоты влиятельных родственников (со стороны жены), вернуться в Европейскую Россию Щапову не было разрешено.

Помимо научно-литературной деятельности, Щапов принимал близкое участие в работе сибирского отдела Русского Географического Общества. В 1866 г. он, в качестве этнографа, был членом экспедиции по исследованию Туруханского края. Для характеристики новых научных интересов Щапова приведем отзыв официальной «Истории полувековой деятельности Имп. Русск. Геогр. О-ва» о проделанной Щаповым работе:

«Щапов исследовал, по возможности, кроме общих отличительных анатомических типов и индивидуальностей разноплеменных туруханских жителей, их рост, физическую рабочую силу, плодовитость женщин, физиологический день остоячки и тунгусский или распределение в течение суток покоя, сна и рабочего движения, голода, еды и т. п., физиологическое смешение или метисации разноплеменных туруханских жителей...»

При недостаточности времени для краниологических исследований, Щапову, однакож, удалось собрать некоторые сведения по этой части, а потом и самому сделать весьма обстоятельные наблюдения и опыты над физическими особенностями инородцев; кроме того, он собрал четырнадцать черепов, с полным означением мест их нахождения, какому роду и племени они принадлежат и времени их погребения.

Научный труд Щапова, заключавший в себе обработку сделанных в Туруханской экспедиции наблюдений, опубликован не был. Географическое Общество отказалось его напечатать, найдя этот труд, по свидетельству Вагина, «слишком радикальным». Труд этот погиб в 1879 г., в Иркутске, во время пожара.

В качестве этнографа Щапов принимал участие и в экспедиции, организованной тем же сибирским отделом Русск. Геогр. О-ва в Берколенский край.

В сибирской ссылке Щапов чувствовал себя очень тяжело. Больше всего его угнетала общественная изоляция, заброшенность. Об этом он с горечью писал в статье—некрологе о своей жене («Ольга Ивановна Щапова»): «Сибиряки и сибирячки, даже наиболее образованные или самохвально величавшиеся туземной местной интеллигенцией, всецело поглощены были эгоистическими, семейно-родовыми и своекорыстско-скопидомскими интересами. Всецело поглощены они были грубо-материалистичным, животно-эгоистическим утилитаризмом, фатским франтовством, щегольством, жаждой одного наибольшего получения денег, часто какими бы то ни было способами, для тщеславно-хвастиливой выставки своего скопидомского благополучия, всецело поглощены были отвратительно-бездушным, пустозвонным, тщеславным либерализмом для громко-пустозвонного самопрославления и проч...»

У нас с Оленькой в течение 10 лет не было даже и непрерывного. постоянного знакомства, вполне симпатичного». К этому присоединялись еще материальные лишения. В той же статье Щапов рассказывает: «Мы

(с женой) с вечной тоской, скорбью и горем, безвыездно, безвыходно, оставались чахнуть в иркутских безжизненных жилищах, постоянно вздыхая и печалась о том как бы и чем бы в срок заплатить за квартиру, ...как бы заменить новым до дыр, а иногда и до износу заношенное ветхое белье, как бы избавиться поскорее от сокрушительной, убийственной тяготы долгов».

Предпринятое было Шаповым выступление с публичными лекциями вскоре прекратилось. Одно время наладились были коллективные, в тесном кругу, еженедельные чтения (преимущественно трудов по естественным и социальным наукам). Однако, «наша читальная артель,— рассказывает Шапов,—как то мало по малу разрушилась». Возобновить ее помешали «частью отсутствие научно-развитых людей, которые могли бы сделать наши чтения действительно полезными, образовательными, развивающими, частью наибольшая склонность имевшихся в виду личностей к увеселительным развлечениям и пустым, легким разговорам, а частью, наконец, и наша экономическая несостоятельность издерживать лишнее количество чая и сахару, завести лишние чайные чашки и стаканы, принасти достаточно свечей».

В такой тяжелой обстановке Шапов все таки находил силу продолжать в ссылке свою научно-литературную деятельность. Здесь им, между прочим, написаны работы: «Общий взгляд на историю интеллектуального развития в России» (1867 г.), «Умственные направления русского раскола» (1867 г.), «Исторические условия интеллектуального развития в России» (1868 г.), «Естественно-психологические условия умственного и социального развития русского народа» (1870 г.), «Социально-педагогические условия умственного развития русского народа» (1870 г.), «Мирозерцание, мысль, труд и женщина в истории русского общества» (1873—74 г.) и др.

Ссылка, однако, сделала свое дело. Сибирское одиночество и нищета сломили Шапова, и он начал страдать запоями. (Возможно, это было и наследственной болезнью: отец Шапова также страдал алкоголизмом). В особенности усиленно предаваться запою Шапов стал после смерти жены (1874 г.). Нищета, осложненная алкоголизмом, довела Шапова до заболевания чахоткой. А это отразилось и на работоспособности Шапова.

Редактор местной газеты «Сибирь», Вагин, рассказывает, что в последнее время он был вынужден отказаться от печатания статей Шапова; до того они были слабы. «Если такое скромное и по необходимости не слишком требовательное издание, как «Сибирь»,—прибавляет Вагин, должно было отказываться от помещения статей Шапова, то понятно, что один из лучших журналов «Отечественные Записки» в последнее время также должен был отказаться от печатания их».

Средств к жизни не оставалось. Петербургское «Общество пособия литераторам» в последний раз выдало Шапову в октябре 1874 г. 300 рублей, а затем всякую помощь ему прекратило. Шапову стала угрожать голодная смерть. По рассказу Пантелеева, в конце 1875 г. Шапов так и телеграфировал в Петербург: «Шапов болен, голодует и не имеет средств лечиться». А через несколько месяцев—27 февраля 1876 г.—Шапов умер от чахотки.

Самодержавие, сгноившее Шапова в ссылке, достойным образом отозвалось и на его смерть. Газете «Сибирь» было запрещено поместить

сообщение о смерти Шапова, и о ней в Иркутске узнали уже после того, как Шапов был похоронен. Отметим заключительный аккорд, завершивший отношение правительства к Шапову. По свидетельству Лучинского, «все усилия назвать его (Шапова) именем школу или поставить в ней хотя портрет Шапова оставались тщетными: администрация не давала разрешения».

Как мы уже указали, в научно-литературной деятельности Шапова, нас интересует в настоящем случае исключительно его отношение к религии. Вопросами религии Шапов специально не занимался. Единственным, пожалуй, исключением будет статья «Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия», которую он сам назвал «Кратким очерком влияния библейско-византийской санктологии и пневматологии на народное миросозерцание». Тем не менее, та антирелигиозная тенденция, которой отмечены труды последнего периода научно-литературной деятельности Шапова (1863—1874 г.г.), дает полное основание считать его одним из представителей раннего русского атеизма.

Отношение Шапова к религии стоит в теснейшей связи с общим, последовательно материалистическим миросозерцанием, завершившим развитие его мысли. Этой связи ни в коем случае нельзя выпускать из вида при изучении и оценке отношения Шапова к религии. Поэтому читатель должен иметь самое общее представление о характере шаповского материализма.

«Шапов—последовательный и убежденный материалист», но «не в духе Маркса и Энгельса»—говорит в указанной статье М. Н. Покровский. «Его материализм сродни скорее материализму французских энциклопедистов XVIII века. Основная мысль Шапова, это—что **человек есть часть природы**, неразрывно связанная с окружающей материальной средой. Никакого таинственного влияния сил, создавших «родовой быт», «гражданское общество», «государство», мы у него не найдем: **историю создают материальные потребности человека.**

Однако, «материализм Шапова довольно старомодный, он еще не вполне уяснил себе, что природа действует на историю человека только через **хозяйство...** В этом коренное различие между Шаповым и марксистами: для последних **общественное бытие** определяет сознание, для Шапова—просто бытие». К этой характеристике М. Н. Покровского нечего прибавить, а можно только проиллюстрировать ее отдельными положениями Шапова.

Основной движущей силой истории, определяющей образование человеческих обществ и их развитие, Шапов считает необходимость борьбы человека с природой ради удовлетворения своих материальных потребностей. Успехами этой борьбы и степенью подчинения сил природы разуму человека он объясняет характер и структуру человеческих обществ, отнюдь не выделяя, а потому и недооценивая значения общественных отношений в качестве самостоятельного экономического и исторического фактора.

Вегло касаясь, например, в статье «Историко-географическое распределение русского народного населения» (1864 г.) вопроса о происхождении крепостного права, Шапов пишет:

«Леса и земли, особенно в русском климате и при первобытном состоянии русского общества, представляли сырой, бесплодный мате-

риал, не могущий прокормить своего владельца, если он не употребит на них своего труда и капитала. Дикий лес, дикую землю, какие первоначально были сплошь и рядом, прежде всего нужно было расчистить, а потом возделывать и засеять, чтобы она дала хлеб; а для возделывания нужны рабочий скот, «животина страдная» и орудия, а для засеяния готовые семена, и сверх того нужно иметь готовый хлеб, которым бы кормиться, пока земля принесет свой плод, и готовую избу, двор или, по крайней мере, подмогу для постройки новой избы, либо для покупки на торгу готового избного сруба и для заведения первоначального домашнего обихода. А всего того бедные люди, очевидно, не могли приобрести, не имея скопленного капитала.

И вот, не имея решительно никакой возможности справиться с лесом, для того, чтобы, распахавши пашню, добывать свой хлеб насущный и обстроиться своим двором,—бедняки волей неволей должны садиться на чужой земле, «поряжаться во крестьяне» к богатым собственникам землевладельцам, для того, чтобы иметь готовый двор, избу, рабочий скот и даже денежную подмогу или ссуду. А на этом и основывалась земледельческая вотчинная колонизация, создавшая впоследствии обширные, крепостные, земледельческие поселения.

Богатые люди, землевладельцы-собственники, князья, бояре, дети боярские, владыки, игумены, имея все средства и силы, земледельческие орудия, рабочий скот, капиталы,—вдоволь занимали огромные лесные пространства, кому сколько угодно было и возможно; и бедные, вольные, охочие люди, не имевшие ни топора, ни косы, ни сохи, ни кола, ни двора, ни рабочего скота, невольно шли к ним на эти лесные пространства, получали орудия, деньги на заведение скота и пр., и устроились на их отводных лесных землях или дачах дворами в вотчинные, земледельческие деревни.

Поряжась во крестьяне и получая вспомогательные средства, бедные вольные охочие люди обязывались... до срока никуда на другую рощить или землю не сходить... и вообще до срока быть **крепким владельцу** и быть у него в послушании. Таким образом, быстро расчищались леса, разрабатывались пашни и обстраивались села и деревни земледельческие, вотчинные, поместные. И когда, в главных частях, кончилась починочная вырубка лесов и основоположительная, архитектурная постройка земледельческих сел и деревень,—тогда окончилась и **вольная воля**, и богатырскому, землеустроительному крестьянству за его вековую **страдную работу**, воздано было крепостным правом, и грустно увековечилась пословица: «вот тебе, бабушка, и юрьев день!» *).

Таким образом, общественные отношения не вполне ускользают от внимания Щалова. Однако, они не находят у него должной оценки и являются в его представлении не самостоятельным историко-экономическим фактором, а всего лишь следствием господства природы над человеческим разумом или, как выражается Щалов, «бессилия в борьбе с природой». Приведенные соображения о происхождении крепостного права он заключает следующим выводом:

«Бессилие в борьбе с природой на том тяжком, многотрудном вековом пути, куда шел топор, шла коса и соха, частые, внезапные и совершенные подрывы всех расчетов, которые неумолимо и неотвратимо

*) Соч. т II, 240—241.

производились физическими законами климата, истощенной почвой и неурожаями, постоянная необходимость, вследствие того, посторонней помощи, поддержки и опеки в случае неурожая, вот окончательные мотивы к **умственному застою** земледельческого населения, к крепостной зависимости и подчинению... Все, таким образом, вело или прямо к крепостному рабству, или, вообще, к несвободному, зависимому положению, а затем уже на них, обнищавших и оскудевших до конца, не имевших никакой могучи, легко было наложить всякого рода крепостное иго» *). «Умственный застой» Щапов, таким образом, предпосылает «крепостному подчинению».

Еще с большей отчетливостью этот прямолинейный, наивный щаповский материализм проявился в статье «Естествознание и народная экономия». Здесь Щапов прямо провозгласил: «Бедность и богатство суть исторические аномалии умственного отношения людей к экономии природы, патологические явления интеллектуально-экономического развития человечества, **обусловленные прежним изначальным бессилием человеческого разума в области экономии природы, всеобщим и совершенным незнанием ее**». И дальше он развивает свою мысль:

«Бедность исторически развилась и утвердилась в мире оттого, главным образом, что исторически господствовало и наказывало людей самое величайшее из зол—незнание природы и ее экономии. Чуть иссякал, издерживался один естественный источник жизненных средств, выбивались или убегали из охотничьего пространства звери или истощался данный клочок почвы, а новый разработать не было силы или умения,—человек становился бедным, потому что не знал, чем воспользоваться в богатой и разнообразной экономии природы, кроме натурального звероловного леса или кроме данного клочка земли. Сильный отнимал у слабого последние средства жизни, и слабосильный становился оттого бедным, потому что не знал ключа к другой кладовой физической экономии, откуда бы мог добыть новые средства обеспечения и даже обогащения и т. п..»

Точно также богатство, в историческом и современном его происхождении и виде, есть положительно исторический результат прежнего всеобщего отсутствия естественных знаний. Сила, оружие, война, грабеж, обман, воровство и непосредственно-натуральное расхищение экономии природы—земной, лесной и водной или растительной и животной—вот первоначальные источники богатств общества, как это всякий знает, кто следил за первоначальной историей народов.

Силач, богатырь, воин-дружинник, конунг, предводитель воинственных племен постоянно больше других захватывали в экономии природы разных угодий—земельных, лесных, водных и проч. и, кроме того, постоянно отбирали жизненные средства у слабых, мирных или невоинственных людей, у пленных и т. д. Точно также вор, разбойник, обманщик или обаяльник, вроде ведуна, волхва, жреца, постоянно отбирали имущество у оплошных, беззащитных, слабоумных, легкомысленных, легковверных и простаков. А почему?

Именно потому, что все эти сильные и хитрые люди сами не знали наиболее выгодных и богатых сокровищ в общей, никем не занятой и незнаемой экономии природы, не знали честных и мирных, естественно-

*) Соч. т. II, 250.

научных способов обогащения. Подобный принцип обогащения или исторического развития богатств господствовал и у нас в течение всей нашей истории—и до крепостного права или помещичьего насилия, и до московского казенного правяжа, и после...

И проявлялся, и господствовал этот принцип в разных формах—и духовных, и военных, и приказных... И доселе разве не господствует еще подобная система обогащения даже в самых первобытных, грубейших формах... Да кто же при том не знает, что большая часть богатств, обращающихся в современной нашей торговле и промышленности, суть вовсе не результат естественных знаний и открытий или рационального труда, а ловкий, утонченный обман, грабеж и обирательство публики, легко и пассивно поддающейся всякому обману вследствие ее невежества *)). (Заметим в скобках, что Шапов, как показывают последние строчки, умел говорить своим современникам правду в глаза).

Итак, борьба человеческого разума против сил природы в целях наилучшего, наиболее полного удовлетворения материальных потребностей человека—вот окончательное содержание научного сredo Шапова. Сложилось последнее, как он сам заявил в той же статье, «после тяжелого сознания своего семинарского невежества и пустоты, после сознания в своей голове совершенного отсутствия естественных знаний и после болезненной работы и борьбы мыслей».

При этом Шапов не ограничился одним только декларативным провозглашением своего сredo. Он настойчиво указывал на необходимость деятельной, напряженной борьбы за раскрепощение разума, при чем это раскрепощение мыслил в результате естественно-научного просвещения масс. Естественное знание в массы,—стало постоянным лейтмотивом всех статей Шапова. «Удаляя большинство от участия в нашем умственном прогрессе, мы будем заниматься бултыхо-болтательным либерализмом, на фразеях творить чудеса, а на самом деле ничего путного не делать»,—писал он в той же статье.

«На высшей степени развития нервной системы человека, в какой она достигла в настоящее время в наиболее цивилизованных расах человечества, историко-традиционное резкое умственное различие интеллигенции и черни уже до того становится печальной, вопиющей аномалией и анахронизмом, тревожно волнующей ум и чувства гуманно-филантропических генераций высшего, интеллектуального типа, что в настоящее время над ним серьезно, глубоко, стали задумываться не только такие друзья рабочего народа, друзья человечества, как Оуэны, Лассали, Марксы, Милли, но и сами великие естествоиспытатели»,—читаем в статье «Физическое и антропологическое миросозерцание и социальное развитие русского общества».

«Дикой химерой кажется нашему общественному смыслу та простая истина, что, по естественному праву и по естественной физико-физиологической обязанности, каждый деревенский парень должен в молодости изучать естественные науки, чтобы потом быть рациональным земледельцем-экспериментатором или сельским хозяином-естествоиспытателем, что естествознание так же жизненно, практически необходимо земледельцу, бабе деревенской, возделывающей огород, пастуху стад, скотоводу, производителю и продавцу жизненных продуктов, фабрично-

*) Соч. т. II, 164—165.

му рабочему и пр., как теперь необходимо оно записным химикам, физикам, механикам, вообще натуралистам»,—пишет Щапов в книге «Социально-педагогические условия развития русского народа».

Заслуживает, наконец, внимания пожелание Щапова, не вполне устаревшее даже и для нашего времени: «Если бы ктонибудь из наших естествоведов взял на себя истинно благотворительную задачу составить полный «народный учебник о природе», самый популярный, изложенный даже народным языком, то, разумеется, он должен будет обратить преимущественное внимание на особенно слабые и особенно нужные в умственном и материальном быту нашего народа стороны миросозерцания, напр., на времена года, на землю, воду, воздух, теплоту и ее значение на земной поверхности и атмосфере, на атмосферные явления, на растительность земледельческую, на травники народные и растения медицинские и т. п.» *).

Представление об историческом процессе, как о процессе борьбы человеческого разума с силами природы, заставило Щапова—историка обратиться к изучению условий «умственного развития русского народа». Как и в каких формах проявляла себя народная материалистическая мысль, что мешало, искажало и извращало ее развитие, историческая постановка и дальнейшие пути этого развития—вот что становится в центре внимания Щапова и составляет содержание перечисленных его трудов по истории «умственного развития и миросозерцания русского народа». В этом изучении Щапов естественно не мог не столкнуться с религией. И его отношение к ней определилось именно той ролью огромной помехи, которую сыграла религия на историческом пути развития материалистической мысли.

Изложенные особенности щаповского миросозерцания делают понятным, почему в его трудах мы не найдем отчетливого изображения классовых корней и классовой роли религии. Оценка религии с этой точки зрения не остановила на себе внимания Щапова. Религия интересует его прежде всего, как система первобытных представлений о природе или, иными словами, как форма сознания, отразившая первобытную зависимость человека от сил природы. Этой стороне вопроса наибольшее внимание уделено в статье «Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия».

Установив далее, что религия представляет собою извращенное знание природы, что содержание религиозных представлений (в частности суеверия) находится в непримиримом противоречии с материалистическим, естественно-научным знанием природы, Щапов последовательно отмечает историческую роль религии, как силы, мешавшей, препятствовавшей, вредившей развитию материалистической мысли и задерживавшей это развитие. Для Щапова религия—это исторический враг естественно-научного просвещения масс. Изображение этой роли религии (точнее говоря, русского православия) мы найдем в трудах Щапова по истории «умственного развития русского народа».

После этих предварительных, общих замечаний, перейдем к более детальному ознакомлению со взглядами Щапова на религию. В первую очередь обратимся к рассмотрению его взглядов на религию, как на систему первобытных представлений о природе.

*) Соч., т. I, 115.

Г. В. Плеханов определял религию, как «форму, в которой человек осуществляет свои отношения к сверхчеловеческим и таинственным силам, от которых он считает себя зависимым» («Материалистическое понимание истории»). «Каким же образом возникает у человека вера в существование сверхестественных сил? Это очень просто. Вера в эти силы обязана своим возникновением невежеству» (там же). По своему содержанию, вся статья Щапова «Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия» является подробнейшей иллюстрацией этих плехановских формул. Взгляды Щапова целиком совпадают с плехановскими определениями.

«Проторгаясь сквозь леса, ...народ наш много работал, ставил города, деревни и починки в лесах, вновь распахивал пашни, рассчитывал луга и пожни, устраивал по рекам и озерам ловли, тони,—и эту работу свою, по всей справедливости, назвал **страдой**... Страдал он и от непогод, и сурового северного климата, «морозом побивавшего его посевы (по свидетельству исторических актов) почти во всякое лето» и проч., и проч. Следовательно, нужны были, судя по его необыкновенной, богатырской, страдальческой работе в борьбе с природой, такие могучие силы, которые бы сдерживали для него препятствия и вредные действия природы.

И вод, не зная сил природы и не умея покорять их, как покоряет теперь разум, он верил в силу чудес, в помощь христианских чудотворцев: Вера в чудотворное могущество святого покоряет силы природы, останавливать зловерные действия ее стихий и явлений, имела, таким образом, практическое основание. Чудо святого в области природы заменяло для древнего русского человека разумное, научное покорение в пользу человека физических сил, явлений, стихий природы» *).

Особенного внимания заслуживает, в частности, то обстоятельство, что Щапов, подобно Плеханову, делает ударение на моменте **зависимости** человека от обоготворяемых им сил. Этому моменту Щапов придает решающее значение в истории возникновения религиозных представлений.

Напомним, что Плеханов допускал, что «анимизм не был самым первым шагом в развитии человеческих представлений о мире. Вероятно,—говорит Плеханов,—прав был М. Гюйо, полагавший, что «исходный момент религиозной метафизики заключается в своеобразном туманном монистическом взгляде не на божественное начало, не на божество..., но на душу и тело, которые в начале мыслились, как единое целое». Если это так, то анимизм надо считать вторым шагом в развитии указанных представлений» (Плеханов, «О религии»). Щапов также считал, что анимистический политеизм был вторым шагом на пути развития религиозных представлений. При этом происхождение политеизма он объясняет именно тем, что человек стал выделять некоторые, отдельные силы природы по признаку особой зависимости от них.

«Обращаясь к первоначальному мирозерцанию славянского народа,—пишет Щапов,—мы замечаем из сохранившихся преданий, что первым проявлением природной впечатлительности и восприимчивости славянской природы было именно это общее смутное, ужасающее чувство единства сил природы. Оно было, вместе с тем, и первым актом естественного-религиозного творчества духа народного...

*) Соч. т. I, 80—81.

С дальнейшими наблюдениями над природой, с постепенным накоплением новых и все более разнообразных впечатлений, ум славянина, естественно, вызывался к мысли, к работе над этими данными живой, непосредственной наблюдательности. От новости и разнообразия внешних физических впечатлений ум доходил до разнообразия новых представлений, до распознавания многообразия и особенностей самих явлений природы. Таким образом, естественно начался анализ первоначального общего, религиозно-монофистического воззрения на природу...

Особенно выдающиеся явления природы, более уловимые для впечатления, более ощутительные в быту физические силы отделялись прежде и обоготворялись в особенных божествах... И первоначальная религиозно-монофистическая точка зрения на мир, таким образом, естественно переменялась на религиозно-полифистическую*).

В этом начале зависимости человека от обоготворяемых сил природы Шапов и видит источник происхождения религиозных представлений.

Отметим еще одно, чрезвычайно любопытное замечание Шапова относительно взаимоотношения магии (ведунства) и религии. «Фрэзер считает,—говорит Плеханов («О религии»)—магию вместе с наукою прямо противоположной религии... Но... между наукою и магией есть в высшей степени важное различие. Наука старается открыть причинную связь явлений там, где магия довольствуется простой ассоциацией идей, простым символизмом, который сам может основываться лишь на недостаточном различии между тем, что происходит в голове человека и тем, что совершается в действительности... Этого достаточно, чтобы показать, какое неизмеримое расстояние отделяет магию от науки».

Шапов, вопреки Фрэзеру и приближаясь к Плеханову, считает магию и религию явлениями одного порядка: «Как ни естественно,—пишет он,—было в языческом миросозерпании явление ведунства, как ни ограден был этот энергический протест впервые пробуждавшейся мысли младенческого разума, это выражение естественной потребности первобытного человека знать и покорять себе силы природы, все же ведунство, кудесничество было не светлым, не разумно-сознательным, а темным, суеверным явлением в истории народного миросозерпания» **).

Мы нарочито привели взгляды Шапова на религию в сопоставлении со взглядами столь авторитетного теоретика религии, как Плеханов. Мы имеем, таким образом, возможность убедиться, что теоретические корни шаповского атеизма весьма близки к марксизму. Здесь мы имеем у Шапова то же «приближение» к историческому материализму, которое отмечено М. Н. Покровским. Однако, целиком встать в своих взглядах на религию на позицию исторического материализма Шапову, как отмечено, помешала недооценка им классовых корней и классовой сущности религии.

В этом последнем направлении Шаповым сделаны лишь самые робкие, слабые, незначительные шаги. Так, в статье «Умственные направления русского раскола» он роняет такое замечание: «Усвоив себе власть над естественной экономией жизненных средств человека, волх-

*) Соч. т. I, 90—92, курсив мой.

**) Соч. т. I, 78.

вы, по общей вере народной, умели заколдовывать всякие промыслы, так что кому заколдуют, тот не добудет ничего» *). Однако, в чьих классовых интересах использовалось это «заколдовывание промыслов», этим Шапов не интересуется. Столь же глухое замечание находим в другом месте:

«Наконец, подобно всем кудесникам и шаманам, пророки и пророчицы людей божиих пользовались простотой и необразованностью суеверного народа для наживы. Суслов обогатился на счет «золотой казны» суеверных «гостей—корабельщиков», завел свой дом в Москве и спокойно прожил в нем 30 лет... В рассказах Селиванова про лжепророчицу Акулину Ивановну говорится, что она была «великая миллионщица»... Сам Селиванов говорит о себе: «Когда я пошел в Иркутск, у меня было товару только за одной печатью, а как пришел из Иркутска в Россию, тогда вынес товару за тремя печатями» **).

Или в статье «Естествознание и народная экономия»: «Незнание природы везде и всегда создавало только рабов—рабов самой природы и рабов всякой человеческой силы—...силы политической, военной, экономической, буржуазной, религиозной и т. п.... Из рабов природы легко было сделать рабов каст,—стоило только, используя их незнанием природы, страхом и рабством перед грозными и таинственными силами природы, утратить, застрашивать грозными, необычайными и непонятными физическими явлениями—громом и молнией, затмением солнца, землетрясениями, неурожаями и т. п., толкая их хитросплетенно, обманчиво и устрашительно для массы» ***).

Приведем, наконец, еще одно замечание: «Не одна природа подавляла, угнетала народ своими физическими бедствиями—засухами, градобитиями, неурожаями, моровыми поветриями и т. п. Над ним гнетущим образом тяготела и его крепостная зависимость» («Умственное направление русского раскола»).

Слепота Шапова в оценке классовой сущности религии тем более бросается в глаза, что сам он приводит в этом отношении факты, которые, казалось бы, должны были излечить его от этой слепоты. От его внимания не ускользнуло, например, что «св. Владимир в своем церковном уставе, искореняя первобытное бессовестное грабительство, объявил меру и весы чем то священным и передал наблюдение за ними надзору церковной власти, епископов, говоря: «а меру и весы святителям блюсти». Первые торги, вроде торгова при церкви св. Иоанна (XII в.), охранялись и освящались церковной санкцией. Слагались легенды, что гостей и купцов обогащала уже не сила, а сама богородица, «убожествам обогатительница» или обогащал сам бог» ****). Но должных выводов из этих фактов сам Шапов не сделал.

Еще более красноречивым является другой факт, приводимый Шаповым, но также по достоинству им не оцененный: «Недавно в «Современных Известиях» сообщали о замечательном представителе старообрядческого поморского согласия, Морозове, что в торгово-промышленном и старообрядческом миру он приобрел себе большую известность двумя предметами: с одной стороны, химико-этнологическим нововведением—

*) Соч. т. I, 598.

***) Соч. т. I, 606.

****) Соч. т. II, 170.

****) Соч. т. III, 547.

усовершенствованием ситцевой окраски, с другой—мистико-фантастическими умствованиями, обширными сведениями по вопросу об антихристе: за первое он получил медаль на парижской всемирной выставке; за последнее справедливо и православные и старообрядцы называли его «профессором по части антихриста» **).

Современный атеист должен только поблагодарить Шапова за сообщение подобных фактов, а надлежащие выводы из них он сделает сам. Не служит ли пример Морозова блестящим доказательством того, как буржуазия, вынужденная пользоваться услугами науки для развития производительных сил, спешит компенсировать эту необходимую для капиталистического развития уступку усиленным культивированием религии, достигая в последнем «профессорского» мастерства! Таков удел науки в капиталистическом обществе.

Еще более богатый фактический материал мы найдем у Шапова по материалистическому объяснению происхождения и содержания отдельных религиозных представлений. Особенно много дает в этом отношении статья «Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия».

Разницу между так называемыми «языческими суевериями» и религиозными народными представлениями христианской эпохи Шапов считает чисто формальной. Говоря о происхождении веры в ангелов и святых, Шапов замечает: «Не подозревая невидимых сил и законов физических, стали видеть ангелов в тех явлениях, где прежде видели Перунов, Хорсов, Горцуков и т. д... Святые еще большую роль играли в средневековом миросозерцании, чем ангелы. Они заменили в народном мировоззрении языческих героев и полубогов.

Как в западном средневековом миросозерцании пророк Илия, святые Георгий и Христом играли роль языческих героев, полубогов, победителей и умертвителей дракона, другие святые заменили языческих богов и богинь, напр., Frau Lutz (Sancta Lucia) заменила Берту, норвежский св Olaf—Тора, славянский Sanct-Vitus—Святовида и проч., так в нашем миросозерцании и поэзии, с таким же полумифическим характером и значением является пророк Илия, Георгий-храбрый, Василий и другие святые» **).

Обращаясь к ближайшему рассмотрению содержания религиозных представлений, Шапов прямо говорит, что, «изображая одних святых героями-полубогами, поборающими силы демонические, мифические, демонов водных, лесных-зверьеобразных и т. п., деятельности других святых народное миросозерцание усваивало действия разных производительных сил природы... Свообразное практически-мифологическое воззрение древне-русского человека на чудеса святых усложнялось отчасти и его материальным бытом, совершенным незнанием сил и законов природы, неумением пользоваться ими для своих практических нужд, направлять их к собственному материальному благу...

Народные легенды о чудесах святых той или другой области, записанные со слов всяких чинов людей в рукописных житиях древнерусских святых, характеристично выражают с многообразных сторон эту натурально-практическую основу народного верования в чудеса

*) Соч. т. III, 294.

**) Соч. т. I, 52, 56.

святых, и при том со всеми местными, областными, географическими и часто даже этнографическими особенностями народного быта: в чудесах каждого местного, областного святого вполне отражаются местные физические условия областного населения и особенности областей географические и физические» *). (Последний момент Шапов иллюстрирует подробным «историческим объяснением религиозной санкции пчеловодства в лице Зосимы и Савватия соловецких») **).

В этих рассуждениях Шапов, таким образом, открыто сломал ту догматическую, формальную, искусственную преграду, которую устанавливало христианство между так называемыми «естественными» и «откровенною» религиями («сверхъестественное откровение»), и дал тем и другим единое материалистическое объяснение. «Великая новая наука геология... представила нам в новом, ясном свете систему мироздания, раскрыла истинно чудесный процесс образования космоса, развитие мировых тел, вследствие действия могучих сил, неразлучных с мировым веществом» ***).

Давая, таким образом, чисто материалистическое объяснение происхождению веры в ангелов и святых, Шапов сопровождает свои положения обильными иллюстрациями. Приведем некоторые из них. Отметим, в частности, чрезвычайно любопытное расписание «физических разрядов» ангельских, найденное Шаповым в рукописях соловецкой библиотеки. «В сборнике соловецкой библиотеки под № 889 читаем такую статью:

... «аще плаваеши в лодии, помяни святого ангела Гавриила: и избавит тя от всякого зла, аще хоцещи итти по горам или пустыням, помяни св. ангела Раила, соблюдет тя, аще воду пиеши, помяни св. ангела Ноила, во дни и в нощи... егда ложися спать, помяни св. ангела Помаила, той бо есть ночной страж нам спящим; егда будеши в печали, помяни ангела Афонаила, той бо есть утешитель ангелам и человекам; егда стяжеша дом или храм ставиши, помяни св. ангела Мисаила, той бо есть утверждение храму; восставая из утрия, помяни святого ангела Михаила, тогда весел день имаши; егда налиеши пиво или мед, или иное что, помяни святого ангела Рахваила, споро ти будет; егда идеши тягаться, помяни святого ангела Уриила, скоро потяжеша; егда идещи на путь, помяни святого ангела Русаила—супротивник не будет; егда идеши в пир, помяни святого ангела Панфарона» ****).

Особенный интерес представляет шаповский анализ культа трех христианских святых: Илии пророка, Ивана купала и Георгия храброго.

«Известно,—пишет Шапов,—как народ наш донныне еще объясняет явления грома, молнии и дождя: то Илья пророк, говорит он, ездит по небу на огненной колеснице, разгоняет нечистую силу и проливает дождь на землю. Такая христианско-мифологическая персонификация грома в образе пророка Ильи, очевидно, стоит в тесной, преемственной связи с древне-языческим олицетворением грома и молнии в образе Перуна-громовержца. Отчего же в народно-христианском мирозерцании именно Илья пророк является персонификацией или производителем грома, молнии и дождя? Откуда могло взяться такое представление?»

*) Соч. т. I, 75—82.

**) Соч. т. I, 85 и сл.

***) Соч. т. I, 105.

****) Соч. т. I, 53.

Разгадку этого вопроса Щапов видит во влиянии древне-церковной литературы.

«Во-первых, в сборниках помещались такие объяснения молнии: «Молния есть сияние огня, сущего вверху на тверди; небесно же огонь, то ты разумей **огнь сущий, его же Илия молитвою сведе** на полена и на всесоожжение: **сего огня сияние есть молния**».

Во-вторых, на иконе пророка Ильи, на свитке, наши иконописцы писали, обыкновенно, следующий стих из книги царств, где говорится о пророке Илье, понимая под «огнем и гласом света по огни» гром и молнию: «се дух велик и крепок, расточая горы и сокрушая камни, и не в душе господь и в душе трус, и не в трусе господь, и по трусе огонь, и ни во огни господь, и по огни глас света, и ту господь».

В третьих, в канонах церковных в честь русских святых часто встречались выражения вроде следующих: «**возгремевый Илия на колеснице... яко на огненной колеснице** чистотою востече в небесные жилища... Фезвитянину Илии поревновав, яко же сей **огненною колесницею к небеси востек**» и т. п. В каноне последования во время бездождия, в 8-й песне народ слышал такую молитву: «**Илия словом дождь держит на земли, и паки словом с небеси низводит**» и проч.

Наконец, в некоторых поучениях церковных, предлагавшихся народу в церкви, в день пророка Ильи, встречаются такие образы в похвалах пророку Илье, которые престолюдина невольно наводили на его известное представление. Напр., одно поучение на праздник пророка Ильи так начинается: «Ныне светозорное солнце небесного круга шествие **огненных конь** светлостию просвещается радостию пресветлыя памяти **огненного пророка Ильи... Илия огненосный** христову пришествию второй предтеча, **Илия тученосный облак, Илия небопарый орел**» и т. п.

Слыша, таким образом, в церкви, что Илия огненосный и тученосный на огненных конях шествием по небесному кругу просвещается, что Илия фезвитянин возгремел на огненной колеснице, что Илия тученосный облак дождь на землю низводит и проч.,—народ, настроенный к мифической персонификации явлений природы, легко мог понять буквально все эти образные выражения церковных книг, принять их за физическую действительность. И, таким образом, Илья пророк стал в его мирозерцании тем, чем прежде был Перун, огненосный и тученосный громовержец, ...также раз'езжавший по небесному кругу на огненных конях и гремевший своей огненной колесницей» *).

Происхождение культа Ивана-Крестителя, или Ивана Купалы **), этого «олицетворения мифического летнего **огненного солнворота**, на место двух языческих **сварожичей—солнца и огня**, Щапов объясняет прежде всего хронологическим «совпадением древне-языческого праздника Купалы с днем Иоанна-крестителя» по христианскому календарю. Далее «такое соединение древне-языческого представления о летнем солнвороте с днем Иоанна Предтечи могло также утвердиться под влиянием своеобразно понятых народом церковно-книжных названий Иоанна Предтечи **денницей солнца, предтечей солнца**».

Вместе с тем Щапов не упускает отметить, что культ Ивана Купалы находится в тесной связи с первобытным обожествлением сил при-

*) Соч. т. I, 57—58.

**) Соч. т. I, 60 и сл.

роды, наиболее существенных в материальном быту человека. «С именем Иоанна Предтечи, под мифологическим образом Ивана Купалы, народное мирозерцание соединяло... религиозно-мифическую идею и санкцию высшего, окончательного летнего проявления все возбуждающего все оплодотворяющего влияния солнца на природу, идею и санкцию возбуждения и действия, во время так называемого летнего солнцестояния, ...всех сил и стихий природы—воды и огня, силы растительной и проч.».

Своеобразным проявлением этого момента (обожествление наиболее существенных в материальном быту сил) является сезонный, так сказать, характер культа Ивана Купалы. «С иванова дня, по народному представлению,—пишет Щапов,—как бы уже наступил совершенно другой порядок вещей в природе. И дожди, так возжеланные для крестьянина до иванова дня, теперь становились излишними и ненужными. Пословицы народные гласят: «вымолите, попы, дождя **до Ивана**, а **после** и мы грешные умолим». **До Ивана** просите, детки, дожди у бога, а после Ивана я и сам упрощу» *).

В анализе религиозного представления о Георгии храбром Щапов, главным образом, вскрывает историко-бытовую основу культа этого святого **). «Сквозь мифический лик Егория храброго проглядывают и некоторые черты исторического народного эпоса и земского мироустройства... Мы позволяем себе догадку, что в стихе о Егории храбром народный эпос выразил идею первоначального «**земского строения**», физической культуры русской земли...

Как Егорий храбрый проторял себе путь до первого жилья, поселения человеческого, через темные, дремучие леса, через широкие реки, через болота топучие, через стада лютых зверей и волков рыскающих, через лютые стада змеиные, так и славяно-русское племя проторяло себе пути колонизации на финском северо-востоке сквозь темные, дремучие леса, через зыбучие болота и толкучие холмы, по широким рекам пробираясь, с одной стороны, вслед за удалыми новгородскими **молодцами, ушкуйниками и гостями**—строителями северо-поморской земли, с другой—по следам храброго Юрия Долгорукого, неутомимого строителя волжской земли».

Упоминание о Юрии Долгоруком Щапов делает не случайно. Ряд соображений (совпадение местных летописных легенд о Егории храбром с территориальным участком колонизационной деятельности Юрия Долгорукого, тождество имен и т. д.) привел Щапова к гипотезе, что историческая личность Юрия Долгорукого оказала влияние на развитие образа «святого» Егория храброго.

Интерес Щапова к исследованию религиозных представлений носит практический характер. Об этом он с полнейшей ясностью заявил во вступительном замечании к статье «Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия»:

«Ввиду совершающегося преобразования быта огромной и самой важной массы нашего народонаселения—крестьянства, ввиду новых потребностей сельского хозяйства—главного жизненного элемента наше-

*) Соч. т. I, 63.

**) Соч. т. I, 63 и сл.

го экономического быта, потребность реально-естественного образования сельских масс является особенно ощутительной и настоятельной.

Крайне необходимо и в высшей степени желательно, чтобы наши ученые, занимающиеся физикой и вообще естественными науками, а также сельским хозяйством и медициной, позаботились, наконец, по примеру западных естествоиспытателей, об издании для темных масс простого народа популярных этюдов или чтений по разным отраслям естествознания. Это святой долг их.

С этою целью, для наибольшей популярности и удобоприменимости таких естествознательных очерков или чтений к умственному уровню или пониманию простого народа—весьма полезно и даже нужно нашим естествоведам знакомиться с историей народного миросозерцания и суеверия. Недаром, такие западные ученые, как напр., Кювье, Араго, Изидор Жоффруа Сент-Илэн, Шлейден и другие, издавая свои популярные естественные книги или чтения, прибегали к истории естествоведения и суеверия и даже сами излагали ее...

Для того, чтобы знать, какие умственные и нравственные болезни лечить в народе посредством просвещения, занимающиеся историей русской жизни и литературы, с своей стороны, также должны... приводить в ясность ту сумму разнообразных понятий о природе и физической жизни человека, какую накопил наш народ в своем миросозерцании в течение тысячелетней жизни» *).

В приведенной тираде лишний раз чувствуется наивный материалист, мечтающий преодолеть религиозные представления, победить религию исключительно силой естественно-научного просвещения. Недаром в книге «Социально-педагогические условия умственного развития русского народа» он провозглашает, что «весь человеческий прогресс, все возвышение человеческого счастья, в конце концов, основывается единственно на развитии силы разума, мышления» **).

Естественно-научное просвещение масс представляется Щапову панацеей от всех зол, в том числе и от религии.

«Крестьянин, вечно полагаясь на один молебен, вечно ограничиваясь одним церковным взглядом на дождь или бездожие, вечно веруя только в целебную силу святой воды или елеопомазание, в течение тысячелетия не прибавил из византийско-метафизического учения к своему суеверному громовнику ни одного рационального метеорологического понятия, в свой лечебник не внес ни одного здорового физиологического, гигиенического и медицинского знания.

Воспитанное в духе метафизико-догматического миросозерцания, крестьянское общество, как, напр., села Парасковей в Константиноградском уезде Полтавской губернии, по случаю постановления земского собрания об истреблении овражков, ежегодно уничтожающих там более половины засеваемого хлеба, подняло в прошлом году бунты или, по выражению корреспондентов, «овражковые революции», единственно на основании того предрассудка, что овражков уничтожать грех, что это есть посланная на них кара божия, против которой действительны только молитвы и молебны...

*) Соч. т. I. 47—48.

***) Соч. т. III, 218.

Вот, напр., в одном городе, считающемся прогрессивным и либеральным, оспа и горячки от миазматических заражений наповал валят и детей и взрослых, истребляют целые семейства, бешеные собаки во множестве бегают по улицам, возбуждают в обществе толки о случаях смертоносного укушения,—общество этого города неспособно усумниться в полицейско-гигиеническом благоустройстве своего города, неспособно подумать об общественной гигиене, о распространении оспопрививания, об очищении городских улиц или предместий от развивающихся и распространяющихся миазматические заражения нечистот, о мерах против бешеных собак и т. п. Напротив, большинство общества самоупокойтельно верит, что одна воля божия—причина оспы, горячек и пр., и ни за что не усумнится в этом веровании» *).

«Далее, если вы дадите себе строгий отчет в годовом месяцеслове русского общества и народной жизни, рассмотрите годовой образ жизни, годовой цикл уставно-обрядных чувствований, верований и движений русского народа и общества, высчитаете всю трату умственных и физических сил в разные годичные периоды времени, напр., в святки, масляницы, филипповки, петровки, четыредесятницы и т. п., если вы рационально, критически разберете весь смысл годовой народной обыденной физиологии и гигиены жизни, то едва ли вы сохраните веру в достоинство того народного и общественного миросозерцания, которое породило и свято хранит этот годовой месяцеслов или устав нашей народной и общественной жизни» **).

Щапов, таким образом, отчетливо видит, что религия поддерживает и освящает вызывающие его негодование порядки. Поэтому, в трудах по истории русского просвещения он покажет роль религии, служившей препятствием на пути материалистического, естественно-научного просвещения масс. Но указанием только такого значения религии он и ограничится, как и в исследовании происхождения религиозных представлений и суеверий. Весь упор работ Щапова по истории «умственного развития русского народа» сводится к утверждению следующего положения:

«История русская ясно показала, что народ русский оттого и неразвит, суеверен, беден и политически несамостоятелен, что он всегда был пассивным рабом в области естественной экономики, был только работником в области природы русской земли, а не был в то же время внимательным, разумно-пытливым учеником ее, не был хозяином-естествоиспытателем в области физической экономики русской земли, работал слепо и ощупью, только топором, косой и сохой, а не исследуя ее в то же время разумом, не изучая и не зная природы» ***), между тем как «никто из нас не может жить и развиваться на русской земле вне ее физической экономики, вне природы, без ежеминутного действия ее на наш желудок и мозг, на нашу жизнь и мысль, без ежеминутного опытного или экспериментального и часто горько-страдальческого, тяжело-карательного обнаружения нашего незнания и нарушения законов природы и, в частности, законов естественной экономики русской земли» ****).

*) Соч. т. III, 375—377.

**) Соч. т. III, 375.

***) Соч. т. III, 380.

****) Соч. т. III, 388.

Указанная дисгармония усугубляется далее тем, что «общественный разум наш, по неразвитости критического мышления и самопознания, преспокойно верует, как в вечное, роковое предопределение промысла божьего, в ту социально-экономическую аномалию и ложь, что и доселе и впредь... только одни лишь миллионы самых темных рабочих масс народа обречены и должны копошиться и работать за всех в области естественной экономики и при том без всякого луча и пособия естествознания, ...а естествознанию должны учиться только какие-нибудь десятки одних привилегированных или записных натуралистов-теоретиков» *).

В другом месте («Исторические условия интеллектуального развития в России») Шапов говорит об этом еще с большею силой: за нарушение «всеобщего физиологического закона всенародного, реального, естественно-научного интеллектуального развития история наказывает социальный организм народа такими вопиющими социальными аномалиями и болезнями, как... страшная, вопиющая язва глубокого и самого темного суеверия масс рабочих, господство над общественным разумом мистицизма и идеализма, духа буржуазии и т. п., непроходимая пропасть контраста и неестественного, анти-антропологического дуализма между миллионами темных масс рабочих и какими-нибудь сотнями или немногими тысячами образованных мыслящих людей среди одной и той же нации, между умственным ротпильдством и умственным пролетариатом» и т. д. **).

В изложении Шапова история русского просвещения представляется, как история борьбы идеалистического и материалистического мирозерцания (вернее, история подавления первым второго), при чем в этой борьбе религия неизменно оказывалась союзником первого против второго. Наибольшую выразительность получила у Шапова характеристика церковно-византийского влияния на «умственное развитие русского народа».

Прежде всего Шапов указывает, что «славяно-русский народ при самом выступлении своем на поприще истории, во-первых, в самом воспитании своей мыслительности подчинился византийскому клерикальному церковно-учительному классу, который явился на Руси сначала в лице византийских греков, составлявших первоначальную иерархию новосозданной русской церкви, и затем, будучи свободен от работ черных людей и обеспечен жалованными десятинами, землями и работами народными, мало по малу организовался в самобытный византийско-славянский церковно-учительный класс, ставший надолго во главе умственного воспитания и направления русского народа.

Византия,—продолжает Шапов,—стала иметь интеллектуальное влияние на варварские племена северных славян, в то время, когда в ней самой науки находились в глубоком упадке... В это время она только выработала и твердо, неподвижно установила догмат о трех ипостасях божества, о поклонении св. иконам, о почитании богородицы и святых, и разработала в восточном духе церковную архитектуру, церковное богослужение, церковное пение и церковную обрядность. Все это Византия передала и России».

*) Соч. т. III, 388.

**) Соч. т. II, 617.

В результате, «при такой выродившейся науке, Византия, очевидно, не могла возбудить и импульсировать развитие научной мыслительности в русском народе» *). Воспитанная византизмом, «мысль русская вполне жила верою», а «мыслительность народная всецело была эксплоатирована византийским догматизмом» **). «Теологические умозерцания заменяли все физико-космические идеи» ***).

Итоги византийского влияния Щапов видит, во-первых, в том, что оно «развило в восточном умственном складе русского народа религиозную антипатию к интеллектуальному влиянию передовых, западно-европейских наций» ****). Во-вторых, византийское влияние, парализовав народную мысль, отдало ее во власть правительственной опеки. «Не в силах будучи умственно владычествовать над природой, самостоятельно покорять ее, народ не имел необходимой умственной самостоятельности и самодетельности и в сфере своих физических работ, и в области гражданско-политической самоопределяемости и деятельности...

Это умственное бессилие или неумение народа собственными умственными силами справиться с трудно-доступной физической экономией русской земли и было основною, существенною причиною умственного подчинения русского народа интеллектуально-педагогической государственной опеке и заботе *****). В свою очередь, «правительственная народно-образовательная система опеки имела существенной своей задачей не свободное развитие русской мысли, а согласное с видами и намерениями правительства направление и регулирование ее» *****)

Вот в каком виде рисуется, по Щапову, схема истории русского народного просвещения. Щапов приводит чрезвычайно интересный фактический материал, иллюстрирующий народное просвещение «по видам и намерениям правительства». Однако, оценка этого материала у Щапова односторонняя, а потому и не верна. Классовая сторона дела им забыта и в этом случае. Покажем это на одном примере. Сначала отметим часть сообщаемых Щаповым фактов.

В 20-х годах XIX столетия «профессор анатомии (в московском университете)... должен был «от исследования чудной связи в частях препаратов нашего брэнного тела и дивного их отправления в процессе нашей жизни возносить умы слушателей ко всеблагому творцу, познаваемому здесь во всем его беспредельном величии»... Профессор химии... в теоретической части органической химии излагал трактаты о «шестом невидимом начале—душе, где исследовал качество души и говорил об «органическом духе». Даже из математики хотели сделать мистическую символистику предметов и догматов веры и христианско-аскетического нравоучения.

«В математике,—говорил в этом духе проф. казанского университета Никольский,—в математике содержатся превосходные подобия священных истин, христианскою верою возвещаемых. Например, как числа без единицы быть не может; так и вселенная, яко множество, без единого владыки существовать не может. Начальная аксиома в математике:

*) Соч. т. III, 131 и сл.

***) Соч. т. III, 143, 150.

****) Там же, 224.

*****) Там же, 151.

*****) Там же, 161.

*****) Там же, 171.

всякая величина равна самой себе; главный пункт веры состоит в том, что единый в первоначальном слове своего всемогущества равен самому себе.

В геометрии треугольник есть первый самый простейший вид, и учение об оном служит основанием других геометрических строений и исследований... Святая церковь изревле употребляет треугольник символом господя, яко верховного геометра, зиждителя всея твари... Гипотенуза в прямоугольном треугольнике есть символ сретения правды и мира, правосудия и любви, чрез ходатая богов и человека, соединившего горнее с дольным, небесное с земным».

Преподаватель философии, по инструкции, Магницкого, должен был основываться на посланиях апостола Павла к колоссянам и к Тимофею» *). «Архиепископ рязанский Феофилакт, член св. синода и комиссии духовных училищ, написал критику или осуждение кантовой философии» **).

Относительно Ломоносова Щапов замечает, что он «должен был всякими доводами доказывать не только пользу, но и безгрешность естествознания» ***). В третьей четверти XVIII столетия (или, по определению Щапова, при «втором после-петровском поколении») «профессор Аничков, несколько лет читавший чистую математику, на звание ординарного профессора, написал рассуждение из натурального богословия: о начале и происшествии натурального богопочитания, в котором выразил несколько мыслей, противных будто бы религии.

Рассуждение это... осуждено было профессорами Дильтеем, Керптенсом, Ростом, Барсовым, Рейхелем и Лангером. И Аничков после этого отказался от своих мыслей и старался загладить вину своего первого увлечения весьма строгим религиозно-нравственным воззрением на свою науку. Будучи профессором математики, он потом говорил публичные речи: 1) «о том, что мир сей есть ясным доказательством премудрости божией» (1767); 2) «о невещественности души человеческой и из оного происходящем ее бессмертии» (1777); 3) «о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих» (1783).

Почти сплошь и рядом и речи других профессоров-математиков и натуралистов проникались взглядами мистико-религиозными, физико-теологическими или вообще спиритуалистическими ****). «Особенному нареканию подвергалась в обществе анатомия. Проф. анатомии Эразмус в 1766—1767 г.г. неоднократно требовал трупов, но просьбы его не удовлетворялись... Поэтому Эразмус в речи: о противностях анатомического учения, увеселением и превеликою оного пользою несравненно превышаемых, должен был... защищать ее (науку), ...приводя трактаты разных врачей, доказывавших бытие божие из премудрого устройства разных органов телесных: Ф. Гофмана—из устройства всего тела, Гамбургера—из рассмотрения сердца, Тиммия—из рассмотрения спины, Донатов способ—из руки, Штурмиев—из глаза и т. д.» *****).

«В киевском университете проф. астрономии Федоров на торжественном акте университета в 1838 году произнес и потом напечатал речь

*) Соч. т. III. 175—176.

***) Там же, 184.

****) Соч. т. III, 248.

*****) Соч. т. III. 267.

*****) Там же, 274

«о мнимом противоречии между истинами, явствующими из познания неба видимого, вещественного, и истинами, в которых открывается человеку небо невидимое, духовное». Там же, проф. физики Чехович помещал духовные статьи в «Воскресном чтении»... Между тем, представители физико-математического реализма были изгоняемы из университетов» *).

Ограничимся приведенными примерами. Все эти факты Щапов объясняет то необходимостью рассеять «предубеждение против естествознания, являющееся естественным следствием векового преобладания слепой веры над развитием разума», то трудностью для материалистической мысли сразу сбросить плен этого «векового преобладания».

Нужно ли, однако, говорить, что все перечисленные примеры рисуют яркую картину того противоречивого отношения буржуазии к науке, на которое мы имели случай указать выше (см. эпизод о «профессоре по антихристовым делам» — купце Морозове).

Вместе с тем, эти факты красноречиво показывают, что продиктованную интересами буржуазии роль фальсификатора (а подчас и костолома) науки неизменно выполняет религия. Равным образом, и возмущающее Щапова сосуществование «умственного ротшильдства» наряду с «умственным пролетариатом» имеет ту же классовую природу. Не фальсифицированная религией наука — опасное оружие, а потому буржуазия и стремится обезопасить, притупить его острие, не только закутывая последнее в религиозную ветошь и тряпье, но и пряча ее подальше от масс.

Об этом говорят опять таки сообщаемые самим Щаповым факты, истинного значения которых сам он не умел понять. Например, «Пнин в 1804 г. писал: «земледелец довлеет обучить только чтению, письму, первым действиям арифметики, сельской механике, скотоводству, обработке полей; мещане могут взять в толк уже грамматику, географию, введение во всеобщую историю и главные эпохи русской истории, геометрию и даже тригонометрию, естественную историю, технологию, физику и практические знания, полезные для промышленности». В купеческом сословии к этим предметам присоединяются некоторые другие, так, напр., английский язык, алгебра, простая и двойная бухгалтерия, история коммерции, товароведение и пр., но вся роскошь познания приберегается для дворянского класса»... **).

Таким образом, труды Щапова по истории русского просвещения в теоретической своей части представляются весьма и весьма устарелыми. Однако, ознакомление с содержащимся в этих трудах фактическим материалом способно, несомненно, обогатить арсенал современного воинствующего атеиста, вступившего в решительный бой с религией.

*) Соч. т. III, 300.

***) Соч. т. III, 189.

Очерки по истории езидства.

Настоящие очерки не пытаются в какойнибудь мере осветить целиком сложную и запутанную проблему езидства—одной из национальных религий Курдистана, они не преследуют также цели дать, хотя бы в краткой форме, общий обзор езидства, как религиозного учения, в его теперешнем состоянии или в историческом разрезе. При скудости а, подчас, противоречивости и тенденциозности наличных материалов по езидству, такого рода работы были бы преждевременны.

Задача, поставленная при составлении этих очерков, гораздо скромнее—проследить, хотя бы в общих чертах, взаимоотношения езидства с местами столь близким ему исламом, установить на том же материале общественные и экономические факторы, способствовавшие схождению и расхождению обеих религий. В связи с этим, в основном, внимание было устремлено на характер произведенной шейхом Оде (или по европейской и мусульманской традиции—Ади) реформы езидства и на гричины, вызвавшие к жизни эту реформу.

I.

К числу местных национальных религий Малой Азии относится гонимая господствующими церквами религия курдов—езидство. Замкнутая в строго национальные рамки, доведенная упорными преследованиями до положения тайной сатанинской секты «поклонников дивола», она, тем не менее, сумела дожить до наших дней, пользуясь всеми приемами общественной борьбы, вплоть до мимикрии под господствующие религии.

Размер сведений, которыми мы сейчас располагаем по езидам, не дает нам возможности ни произвести детальный анализ этой религии, ни дать хотя бы общий очерк ее; можно лишь в общих чертах наметить некоторые доктрины езидства, увязав их, поскольку это представится возможным, с социальным укладом, материальной и духовной культурой курдов, иногда позволяя себе небольшие экскурсы в их далекое прошлое.

О происхождении езидов мы имеем ряд легенд, сущность которых сводится к установлению принципиальной разницы между езидами и остальным человечеством,—разницы не только в мировоззрении, но и в физическом происхождении: езиды не те люди, что сыновья Адама, езиды не только богом избранный, подобно евреям, народ, езиды—народ, специально и отлично от прочих созданный богом. Легенды эти, видоизменяясь с течением времени, приспособляясь и сплетаясь с космогоническими мифами господствующих церквей, сыграли плохую службу самим езидам: раз езиды противопоставляют себя остальному человечеству, раз их бог не бог их соседей, значит, бог этот никто иной как дивол, значит, езиды—слуги и поклонники дивола. Таков ход мыслей мусульманских законовевов и богословов, а за ними многих европейских ученых.

Эти легенды послужили внешним оправданием великой ненависти к езидам представителей других вероисповеданий. Истинные корни этой ненависти следует искать гораздо глубже: «Вши, саранча, бедуины и курды, все они губительны», гласит «мудрость» оседлого населения. Когда дело дошло до борьбы общественных формаций, когда спор регулируется экономикой, а не ученым богословом, народная мудрость (точнее: здравый смысл) не посчиталась ни с богом, ни с дьяволом и взяла за одни скобки всех кочевников: и езидов и мусульман, руководствуясь одним принципом—разницей в экономической и общественной структуре кочевого и оседлого населения. Бытие, как и всегда, определяет сознание и, будь сила на стороне езидов, бог мусульман с такой же легкостью и последовательностью превратился бы в духа зла.

Приведем несколько вариантов легенд о происхождении езидов.

Автор «Черного списка», о котором речь ниже, представляет себе дело следующим образом: после создания богом Евы и всех животных, Адам засперил с Евой—от кого из них мог бы произойти род человеческий, от него или от нее, так как каждый желал быть единственным родителем этого рода. После длительных пререканий прародители порешили, что каждый испустит свое семя в отдельный кувшин, закроет его и, запечатав собственной печатью, будет ожидать результатов в течение девяти месяцев. Когда по истечении срока они открыли кувшины, то в кувшине Евы оказались только сгнившие черви, распространявшие зловоние, а в кувшине Адама нашли двух детей, мальчика и девочку, от которых, впоследствии, и произошли езиды; и побудил бог соски Адама увеличиться, чтобы мог он кормить грудью детей. Это и послужило причиной, почему мужчина имеет соски. После этого Адам познал Еву и она принесла двух детей, мужского и женского пола; от них произошли евреи, христиане, мусульмане и другие нации и секты. Но, добавляет автор, наши прародители—Сиф, Ной и Энох—истинные праотцы, которые произошли только от Адама. В близком к суфизму, написанном, по всем вероятностям, суфием, «Черном списке» в библейскую легенду о первых людях вставлен езидский рассказ о необычайном происхождении езидов. Образованный автор не мог, однако, не оставить, явно, ненужных Сифа, Ноя и Эноха—без них весь рассказ был бы слишком «не научным» для XI—XIII веков, когда был написан «Черный список».

Знавший о «Черном списке», б. русский консул в Мосуле—Карцев приводит аналогичный рассказ о происхождении езидов, но в кувшине Адама был найден только один мальчик—Шейт, женившийся впоследствии на гурии (Имя Шейт толкуется образованными езидами как арабское: Шахид—Ибн аль-Джарра—мученик, сын кувшина).

Егiazаров, в очерке езидов Эриванской губернии, со слов шейха Араба рассказывает, что родоначальником езидов был Эзда, созданный богом непосредственно еще до сотворения всего остального мира. Не решаясь жениться на дочери Адама, Эзда взял себе в жены, по совету Мелек-Тауса, райскую гурию. От этого брака и происходят езиды. Любопытно, что осведомителю Егiazарова, шейху Арабу, была известна библейская легенда о первых людях, но он не путал ее с легендой об Эзде, родоначальнике езидов.

В других версиях этот мифический родоначальник езидов именуется Бзидом.

Итак, Езид или Ёзда, именуемый иногда Шейтом,—не человек. Он не происходит от Адама и Евы. Вариант шейха Араба, далекий от исламского влияния, даже не связывает его происхождение с библейской космогонией. В более поздние эпохи возникло отождествление Езида с нечестивым халифом Езидом, сыном Муавии, построенное, как и догадки европейских ученых о связи Езида с зороастрийским Язатом, исключительно на фонетической близости. Сейчас же сами езиды сближают своего родоначальника с падишахом Ездигердом, владевшим городом Ездигердом, как раньше, якобы, назывался Стамбул. Мифический Ездигерд подарил свой город Константину, падишаху Рума (Византии), а последний уступил его турецкому султану Селиму. Турки впоследствии забыли об этом, стали притеснять езидов и поэтому проиграли войну с Россией.

Рассказывавший мне эту легенду шейх Мурад, из Ленинанканского уезда ССР Армении, называл также в числе 72 пророков, бывших на земле от сотворения мира, первого пророка Ёзда. Ёзда пришел в Багдад, положил на камень три ягоды винограда и ударил по ним ногой; получилось вино, а Ёзда пророк воскликнул: «меня дал бог».

Если место действия легенды—Багдад и заставляет предполагать позднейший, исламский период езидства (о чем речь ниже), то виноград, играющий столь важную роль в езидском мифе о грехопадении первых людей, повышает наш интерес к этой, к сожалению, еще не исследованной легенде. Наличие более полных версий ее дало бы возможность провести ряд любопытных параллелей и отождествлений.

Какова бы ни была этимология слова Езид, о чем здесь распространяться не место, какие бы заманчивые сближения с зороастризмом и исламом не вытекали из этого сближения, все-же, естественнее всего было бы видеть в Езиде (Ёзде или Шейте) местного бога, родоначальника племени с тем же названием—езидов, дословно, «людей божьих», тем более, что, как на это указывал акад. Н. Я. Марр, наличная в том же районе другая курдская секта—али-иллахи носит аналогичное семантически название «божьих людей», только в качестве термина бог использован обще-исламский термин Аллах (подробнее см. Н. Я. Марр, «Еще о слове Челеби». З. В. О., т. XX СПб. 1911.). Можно было бы привести множество примеров, показывающих на распространенность подобного рода названий для ряда христианских и исламских сект. Иногда, как у али-иллахи, название бога берется чужое, из господствующей религии, иногда сохраняется старый интимный термин своего бога.

В свое время, в той же работе «Еще о слове Челеби» Н. Я. Марр указал, что в столь важном передне-азиатском термине—Челеби мы имеем переживания культового термина той-же, назовем ее условно, «курдской среды», сейчас, мы имеем основания сомневаться в иранском происхождении слова Езид. Быть может, как двойственно название самих курдов—курмандж и курд, так двойственно название и божества этой среды—Челеб и Езид. Несомненно, во всяком случае, одно: если имеется название племенного коллектива—езиды и название бога этого коллектива Езид, то у нас больше оснований сближать этого бога с тем же племенным коллективом, чем предполагать сложные и трудно-доказуемые заимствования извне.

В стремлении подчеркнуть свое отличие от ислама, христианства и иудейства, езидство создает также легенду о четырех священных книгах, посланных богом человечеству. Книг эти: псалтирь—(Зембур), посланная через Давида, пятикнижие (Таврат)—через Моисея, евангелие (Инджил) —через Иисуса и коран—(Кур'ан)—через Мухаммеда.

Зембур—священная книга езидов и Давид—один из пророков езидства. Зембур, по словам рассказывавшего мне легенду шейха Мурада,—небольшая книга, написанная золотом на золотых листах. (Любопытно сопоставить это качество Зембура с езидскими духовными трехстишиями некоего Дервиша—Мескина, где измена езидству сравнивается с обменом чистого золота на медь). Написал эту книгу сам бог и послал ее через пророка Давида, чтобы люди узнали его. Когда все люди забудут бога, то из числа езидов найдется благочестивый человек, который обнаружит вновь нетленный Зембур и разгласит истинную, затемненную в учениях иудеев, христиан и мусульман, веру по всей земле.

Езидство выступает в этой легенде, как четвертая, равноправная основным религиям Переднего Востока, церковь, имея вместо своих обычных основоположников, Езида или шейха Оде, библейского пророка Давида с его псалтирью.

Даже предполагая сравнительно позднее происхождение легенды, сама по себе тенденция тех езидских кругов, где возник этот рассказ, сблизить езидство с Давидом, с его, несколько особняком стоящей от остальной библии, псалтирью, достаточно характерна. В этом направлении были бы любопытны аналогии с ролью псалтири в христианских еретических сектах.

Связь езидства с определенным национальным коллективом—курдами, точнее, с некоторой частью их,—курдами-езидами, выступает еще яснее, если учесть следующие, не всегда, правда, соблюдаемые теперь, положения езидской церкви:

1) Езидом можно быть только по рождению, а не по убеждению. Нужно родиться от матери-езидки, чтобы быть езидом.

2) Нарушение заповедей езидства влечет за собой исключение не только из членов религиозной общины, но и из племени; нарушивший законы езидства не только не езид по религии, но и не езид по племени. Он чужой, обратное возвращение в лоно езидской церкви и общины ни отступника, ни его потомства, теоретически, невозможно.

3) Смешанные браки езидов с неезидами—запрещены. Правило это строго соблюдается и по сей день. Запрещены также браки наследственного езидского духовенства с мирянами.

Правда, мы знаем ряд курдских племен, например: сипки, которые частью мусульмане, частью езида, а тесная связь между ними не прекращается; однако, во-первых, с точки зрения езидов, сипки мусульмане—несомненные вероотступники, а во-вторых—сами езида с грустью говорят, что сейчас езидство ослабло настолько, что не в силах состоять на безусловном выполнении своих заповедей. Кроме того, следует учесть, что племенной коллектив всегда рассматривает своих членов не только с точки зрения кровного родства. Такие коллективы, институт прежде всего социально-экономический, а экономические факторы в действительности всегда преобладают над идеологическими. При наличии общности экономических интересов даже чуждый по крови человек легко делается членом коллектива, а потомство его и

подавно (генеалогия в случае надобности изобрести не трудно). Этим, конечно, следует объяснять непрекращающуюся связь между отдельными курдскими племенами, независимо от вероисповедания, и вкравливание в езидскую среду отдельных представителей сторонних как будто наций.

«В начале было большое море и посреди моря, на розовом кусте, сидел шейх Синн, он же Хасан Аль Басри, «повелитель розы», и имел шейх Синн форму птицы. На том же море росло большое дерево. На дереве сидел бог—Худе и ангел Джебраил (Гавриил); оба они также имели вид больших белых птиц. И спросил бог у Джебраила: «Кто ты и кто я?». И ответил Джебраил: «Что за глупый вопрос? Ты—есть ты, а я есмь—я». Разгневался бог и клюнул Джебраила в темя. Джебраил слетел с дерева и семь лет летал над морем; и когда снова прилетел Джебраил к дереву и сел на него, второй раз спросил его бог: «Кто ты, а кто я?». И во второй раз ответил Джебраил: «Что ты меня спрашиваешь? Ты есть ты, а я есмь я». Опять клюнул бог Джебраила в темя и опять слетел Джебраил с дерева и полетел над морем. И увидел Джебраил розовый куст, на котором сидел шейх Синн, и сел на куст. И спросил шейх Синн Джебраила: «Что ты летаешь?». И ответил Джебраил: «Среди моря есть дерево, на нем сидит большая белая птица. Она спрашивает меня: «Кто ты, а кто я?» и, когда я отвечаю ей: «Ты есть ты, а я есмь я», она бьет меня клювом в темя. Тогда сказал шейх Синн: «Это господь наш, Худе; скажи ему: «Ты творец, а я сотворенное тобою», и он перестанет бить тебя». Джебраил полетел к дереву и сел на него. И когда в третий раз спросил его бог: «Кто ты, а кто я?» он, по совету шейха Синна, ответил: «Ты творец, а я сотворенное тобою». Бог удовлетворился ответом Джебраила и вскричал: «Только господь наш—шейх Синн, повелитель розы, мог научить тебя этому!». После этого бог—Худе, Джебраил и шейх Синн отправились творить мир».

Такова езидская легенда о сотворении мира. Иногда вместо шейха Синна фигурирует Мелек-Таус—«ангел—паулин» (если не понимать Таус как собственное имя), а вместо Джебраила—«Мелек Езид»—«ангел—Езид». Легенда эта отсутствует в «Черном списке», где вместо нее приводится рассказ о белой жемчужине, носящий, явно, суфийский характер. Не вдаваясь в анализ этого мифа, отметим только, что и бог, и шейх Синн, и Джебраил имеют вид птиц. Ту же форму птицы имеет и единственное в езидстве изображение Мелек-Тауса, являющееся в виде семи санджаков с изображением голубя, внешними атрибутами власти езидского эмира. Птицы же играют не малую роль и в национальном курдском эпосе—«Мам у Зин», и в повести о Лейле и Меджнуне, известной в литературной обработке всему мусульманскому Востоку; причем в последних случаях связь птицы с небом и небесными светилами—солнцем, луной и звездами—несомненна, а в связи с этим нельзя не указать на отдельные элементы культа солнца в езидстве. Солнце в сакральном смысле, именуемое у езидов всегда арабским термином «Шамс», является одним из предметов почитания, в качестве—«солнца езидов»—«Шамсе—езидино». Если езид не помнит или не знает обязательных молитв—«молитвы Моисея» или «восхваления бога», «свидетельства езидства» и «молитвы обеденного стола», то ему достаточно сказать—«О, солнце, я тебя помню!», или: «О, солнце, ты предмет моих помыслов!» и это может вполне заменить чтение молитвы.

Имя Шамс носит также один из семи родов езидских шейхов—шейхи Шамс или Шамседдин. Шейхи из рода шейхов Шамс собирают особую подать—жертву Шамсу (курбоно шамс); в Закавказьи, в селении Мирак, в Ленинанском уезде ССР Армении, шейхи Шамс называются также черными шейхами (шейх Рапш) или «шейхами дома джиннов», т. е. они, якобы, преимущественно обладают способностью изгонять из бесноватых джиннов,—злых духов. Все изгнанные джинны запираются шейхом Рапш в очаг; если ему нужна рабочая сила,—он заставляет джиннов работать на себя: пахать, прясть и т. д. У наиболее известного шейха Рапш, шейха—Араба, осведомителя известного исследователя езидства—Егиазарова, было, по словам курдов, 40.000 джиннов. Сейчас дом шейхов Рапш, после смерти шейха Араба, разделился. Одного из сыновей шейха Рапш мне пришлось видеть в Мираке. Он говорил мне, что у него в очаге, после раздела, 20.000 джиннов и число их все увеличивается, что вызывает страшные неудобства, ибо «джинны в очаге не помещаются и прыгают по всему дому, как блохи».

Процедура изгнания джинна из бесноватого такова: у шейха Рапш есть палка, он бьет этой палкой бесноватого и спрашивает имя джинна. Джинн обязан сказать свое имя шейху Рапшу. Узнав имя, шейх Рапш идет домой и смотрит в чашу, края которой исписаны именами джиннов. По этой чаше шейх Рапш узнает, как изгнать данного джинна и немедленно изгоняет его из больного в свой очаг. Стоит эта операция, в среднем, одну, две овцы.

Относительно названия шейхов Шамс шейх Рапш—можно высказать предположение о связи имени Рапш с курдским словом «рож»—«день, солнце», и тогда «Шамс» будет только арабским переводом курдского «Рож»—солнце; если это так, то род шейхов Шамс назывался в до-исламский период езидства родом шейхов Рож—«шейхов солнца». (Мы не касаемся здесь термина «шейх»—термина, явно, суфийского происхождения, вытеснившего какой-то старый термин). Что же касается до осмысления Рапш—«черный», то оно может быть и позднейшим.

Во всяком случае, эмблемой курдов езидов, как и родственных им по религии али иллахи и кизылбашей, является красный цвет. Черный же цвет—эмблема курдов суннитов центрального и южного Курдистана.

Однако, Шамс связывает езидство еще с одним мистическим учением Малой Азии. Уже Н. Я. Марр, раз'яснив челеби, как культурно-религиозный термин курдской среды, указал на связь этого термина с дервишеским орденом мевлеви (вертящихся дервишей) в Конии, основанным известным мистиком Джелаль-эддином Руми, наследственный глава которых носит звание «Челеби-Эфенди». В мистической терминологии мевлеви Шамсу Шамседдину Тавризскому отводится далеко не последнее место. Он предмет пылкой страсти Джелаль-эддина Руми, ему приписывается мистический диван Шамса Тавризского. Карцев, говоря о происхождении езидских шейхских родов, основание которых, по сведениям его осведомителей, восходит к шейху Оде, говорит: «из Тавриза пришел шейх Шамс из рода Иездани; увидел он чудеса шейха Оде и сделался его последователем» (З. К. О. Р. Г. О. Т. XIII вып. 2. стр. 251).

Таким образом, езидство связывается с наиболее интересной из мистических сект ислама—с орденом мевлеви. Связь эта тем более важна, что у мевлеви больше, чем у какого другого суфийского ордена,

связей с христианством и с местными мало-азиатскими учениями. В своем месте мы коснемся связи езидства с суфизмом, связи большей частью внешней, основанной на том, что социальные группировки, лежащие в основе и того и другого, одинаково сранивались в оппозицию господствующей религии, а стало быть, и скрывающейся под ней общественной формации, но нам казалось уместным коснуться здесь и возможностей более глубокой увязки езидства со стоящим особняком суфийским дервишеским орденом, возникшим в том же районе, где и езидство, и, быть может, имеющим общие с ним социальные и этнические корни.

Возвращаемся к езидским легендам о сотворении мира. Бог Худе, шейх Синн и Джебраил (по другим версиям—бог, Мелек-Таус и Мелек—Езид), отправились творить мир; до этого бог создал семь ангелов, имена которых те же, что имена семи езидских шейхских родов: шейх Синн, шейх Шамс, шейх Фахреддин, шейх Саджадеддин, шейх Насреддин, шейх Хасан и шейх Абу-бекр. Имена эти «Черный список» отождествляет с именами исламских ангелов. Некоторые из этих имен удастся увязать с именами суфийских шейхов, а два из них—шейх Синн и шейх Шамс—всплывают в своих старых названиях—Мелек-Таус и шейх Раш. В сотворении мира вместе с богом принимают участие и шейх Синн и Мелек-Езид. Как венец всего мира, создается из земли человек, причем по езидским легендам очень трудно установить, кто именно создал человека—бог или шейх Синн. Роль эта приписывается и тому и другому. Мелек-Езид же, во всяком случае, в сотворении человека непосредственного участия не принимал. Человек создан из земли, хотя «Черный список» и некоторые близкие к нему легенды говорят, что человек создан был из четырех элементов—воды, воздуха, земли и огня, принесенных Джебраилом (Мелек-Езидом). Рассказывавшие мне о сотворении человека шейх Мурад и кавал Хусейн говорили, что и по сейчас легко убедиться, что человек создан из земли: «Стоит не мыться дня три, как на лице человека будет грязь, это и есть та земля, из которой создан человек».

Созданный таким образом Адам был поселен в раю. Там же, повидому, остался жить и Мелек-Езид, а бог и шейх Синн удалились на небо. Дальше обычно следует эпизод о создании Евы, ничем не отличающийся от библейских вариантов, и уже приведенный выше рассказ о двух родах человечества: сынах Адама и Евы и сынах Езида и райской гурии. Несколько иначе трактуется в езидстве эпизод о грехопадении. Дело в этом случае обстояло так: Адам и Ева, живя в раю, питались чем то таким, для чего им не нужны были отверстия для выделения экскрементов. Остатки пищи выделялись у первых людей через кожу, в виде пота. Пищей Адаму и Еве не служили культурные растения: по ряду легенд, они питались плодами; некоторые езиды говорили, что они питались мясом баранов. Во всяком случае, мясо животных фигурировало в их пище. Мелек Таус или шейх Синн научил людей попробовать виноград или пшеницу; от этой пищи живот Адама и Евы раздулся, и они невыносимо страдали. Тогда, по одному варианту, Мелек-Таус проклевывал Адаму и Еве задние отверстия, а по другому, взяв палку, пробил Еве два отверстия в нижней части тела, а Адаму пробил одно, оставив во втором палку. Адам и Ева получили возможность выделения пищи, но им пришлось покинуть рай. В ряде вариантов, когда Мелек Таус взял в руки палку для совершения операции над прародителями, палка зары-

дала и спросила Мелек-Тауса: «За какие грехи ты употребляешь меня для такого дела?». «Не рыдай, палка,—ответил Мелек-Таус,—ты послужишь причиной продолжения рода человеческого».

Связь этой легенды с библейским рассказом о грехопадении очевидна.

Если мы сейчас не можем установить, является ли она родной в езидстве, или подобно многим другим космогоническим преданиям принесена извне, в пользу чего говорит, хотя бы, то, что действующими лицами являются чужие для езидства Адам и Ева, то мы с несомненностью можем утверждать, что езидский вариант типологически древнее библейского: вместо абстрактного «древа познания добра и зла», предполагающего наличие у создателя легенды высокой духовной культуры, мы имеем совершенно конкретные пшеницу и виноград. Весь эпизод разыгрывается в ту эпоху, когда растительная пища, столь обычная при земледелии, была еще органически чужда зверолову и кочевнику. На почве перехода к возделыванию культурных злаков только и могла возникнуть эта легенда.

Если было бы рискованно датировать ею момент возникновения езидства, то можно с большой долей вероятности утверждать, что проникла она в езидские круги в форме типологически более ранней, чем библейский вариант.

За пределы нашей темы выходит установление пункта ее зарождения и связи ее с библией.

Важно же одно: в своих космогонических преданиях езидство донесло до нас не только остатки своих древних верований, но и потерянные уже создателями элементы чужих. А это говорит, в свою очередь, об упорной и длительной борьбе езидства с религией или религиями, давшими нам иудейство, христианство и ислам. И Давид с его псалмами, и грехопадение, переносившее нас в совершенно конкретные условия оседания кочевого человечества, и езидские шейхи, сохранившие нам многие эпизоды суфизма, только результаты этой борьбы, в которой езидство, будучи побеждено внешне, наносило своим противникам удары изнутри, в виде бесчисленного количества мистических сект. Надо оговориться, что под езидством в этом случае мы понимаем не конкретную религию, дошедшую до нас в виде презираемой всеми секты, учение которой исповедывают несколько затерянных в горах Курдистана племен, а когда то мощную реакцию этнических коллективов Малой Азии и Закавказья с их национальными богами—покровителями против идеи меж-национальной религии.

Дело не в Адаме и Еве, бывшими некогда такими же племенными богами—тотемами, как и Езид. Дело в том, что при расширении круга экономических взаимоотношений, эти взаимоотношения не могли ограничиться одним только племенным коллективом. Начиналось усиление классовой борьбы внутри самих этнических образований, в результате чего класс или классы эксплуататоров усваивали мировоззрение и культуру экономически более сильных этнических образований, а классы эксплуатируемых, стараясь ослабить этот процесс, судорожно цеплялись за свои местные учения. На этой то почве и выросли межнациональные, мировые религии, с одной стороны,—религии, где нет эллина и иудея, и религии узко национальные, со своими местными куклами, с другой. На

почве этой же борьбы и возникли тайные учения внутри господствующих религий, как естественный протест угнетенных классов против усиления экономического гнета.

Как характерный пример вращающихся местных кульрово-эпических элементов в усвоенные извне мифы, можно привести легенду об Иосифе. Живет она в езидской среде в исламской версии и срослась с местным мифом о волке, одним из самых страшных врагов кочевника—скотовода. Передаваясь из уст в уста, она обрастает такими ультра-современными подробностями, как часы, посылаемые богом Иосифу в темницу (для езидства чрезвычайно характерно, что часы посылаются через Гавриила), к ней приклеиваются остатки иранского мира о Симурге (избрание Иосифа на царство); при малой сравнительно обследованности курдских и в частности езидских вариантов этой легенды, нам не представляется возможным локализовать местный элемент и установить, кого именно из богов езидского пантеона вытеснил библейский Иаков.

В приводимой ниже легенде об Иосифе сведены вместе несколько вариантов, записанных со слов езидов ССР Армении. «Акуф (Иаков) был одним из пророков. Он имел двенадцать (по другим версиям, шесть) сыновей, из которых двух—Юсуфа (Иосифа) и Бениаме (Вениамина) от любимой жены Мияне. Чтобы испытать ум своих сыновей, Акуф дал каждому из них по курице и велел зарезать курицу там, где этого бы никто не видел. Все сыновья зарезали своих кур в темном углу, что же касается до Юсуфа, то он не зарезал своей курицы, об'яснив свой поступок тем, что бог везде видит. Акуф заявил, что Юсуф «очень умен»; тогда, сыновья Акуфа, подговорив Юсуфа отправиться с ними на охоту, заманили его в поле и бросили в колодец. Бог узнал об этом и послал Юсуфу с ангелом Джебраилом (Гавриилом) часы, чтобы он мог узнавать время, сидя в колодеце. (По другой версии, часы были посланы богом Юсуфу, когда он сидел в тюрьме в городе падишаха). Сыновья же, придя к Акуфу, заявили последнему, что Юсуфа растерзали дикие звери. Акуф долго горевал. Потом позвал всех зверей, над которыми он, как пророк, был начальник, и спросил их: «Где Юсуф, не растерзали ли вы его?». Старший из зверей—волк сказал: «Пусть наши глаза ослепнут, пусть наши зубы выпадут, разве мы не знаем Юсуфа? Мы не стали бы есть сына пророка, Акуфа. Твои сыновья бросили Юсуфа в колодец». Акуф в благодарность за сказанную ему волком правду разрешил волку есть мясо мелкого рогатого скота. Вот почему, если волк ворует овец, то для него это не грех.

Юсуфа вытащил из колодца проходивший мимо купец с караваном и привез его в город Миср (большой город, вроде Тифлиса, по словам одного из езидов), где Юсуф был продан дочери падишаха Мисра—Зулейхе, которая принуждала Юсуфа стать ее мужем. Юсуф не соглашался, за что и был посажен в тюрьму. Когда умер падишах Мисра, выпустили птицу Симург, которая села на голову Юсуфа, и он стал царем Мисра. Случился голод, но Юсуф предусмотрительно сделал запасы хлеба. Зулейха сильно бедствовала, тогда Юсуф сжалился над ней и сделал ее своей женой. Акуф послал своих сыновей в Миср за хлебом. Юсуф дал им хлеба и положил в мешки с хлебом свое белое. Когда сыновья под'ехали к дому слепого уже Акуфа, он почувствовал запах Юсуфа и вышел им навстречу, спрашивая: «Где Юсуф?». Сыно-

вья обнаружили белье Юсуфа в хлебе и провели им по глазам Акуфа. Акуф прозрел и, узнав рубашку и подштанники Юсуфа, немедленно пошел с сыновьями в Миср. Юсуф хотел было рассердиться на братьев, но Акуф примирил их. Тогда Юсуф дал каждому из своих братьев по короне, а сам с Акуфом и Зулейхой остался в Мисре. После смерти Акуфа он стал пророком».

Остановимся еще на легенде о Шех Менде, любопытной по своим связям с армянскими преданиями о змеях—Вишапах и связываемой обычно в езидской среде с рассказами об Али—«Льве божием», о котором рассказывается, что, будучи мальчиком, проданным неверному королю, он, по приказу последнего, боролся с большой змеей, жившей в окрестностях города Фендока,--столицы короля. Али победил змею и привез на ней в город Фендок несколько возов дров; змея была настолько велика, что с'ела сразу двух лошадей Али. Впоследствии с помощью этой змеи Али победил короля Фендока и обратил в езидство Нуширвана, армянского царя города Ани. Когда Нуширван перешел в христианство, Али при помощи той же змеи разрушил город Ани.

Пристав Надо, езид из племен сипки, рассказывал о Шех Менде следующее:

«Шех Менд был сыном Шех Менде Фархо-Фарх'а, сына Фарх'а, сына Шамс'а.

Шех Менду были подчинены все звери на земле, воде и воздухе. Однажды Шех Менд вызывает к себе всех зверей. Звери пришли и говорят Шех Менду, что одна змея, самая большая и хитрая, не пришла. Змея эта притесняет всех зверей и они вынуждены обратиться на нее с жалобой к Шех Менду. Шех Менд, рассердившись, пошел на берег моря звать змею. Но когда он ее звал с одной стороны, змея быстро переплывала на другой конец моря. Тогда Шех Менд вызвал со дна моря черепаху. Черепаха выплыла, положила голову к ногам Шех Менда и говорит: «Что тебе надо? Я семь лет приготавлила себе место на дне моря, а ты меня потревожил. Теперь я не буду давать покоя зверям до тех пор, пока не найду себе места».—«Прости меня, черепаха,—говорит Шех Менд,—но в море есть змея, очень большая и хитрая, и мне надо ее вызвать». Черепаха ответила, что в море действительно есть такая змея, но она черепахе не подчинена. «Когда все звери садятся ко мне на спину,—говорит черепаха,—я ничего не замечаю, но как только сядет эта змея, я чувствую сильную тяжесть». Шех Менд, все же, упрасивал черепаху достать ему эту змею. «Вот что я могу сделать,—предложила черепаха,—я уйду в море, на дно. Когда все звери сядут ко мне на спину, сядет и змея; я ее выброшу на берег, и тогда делай с ней, что хочешь, и лови ее, как знаешь. Если упустишь змею, я второй раз из моря не выйду. Мне это слишком тяжело».

Шех Менд согласился и остался ждать на берегу. Через несколько времени море разделилось и из моря вылетела змея и упала на берег. Шех Менд начал звать ее, но змея быстро поползла обратно в море; тогда Шех Менд ударил по змее своей палкой (Шех Менд всегда ходил с палкой и звери целовали ее) и обрубил ей кончик хвоста. Хвост остался на берегу, а змея ушла в море. Через несколько дней Шех Менд пошел в рай, к своему отцу, Шех Менде Фархо-Фарх-у. Отец был недоволен Шех Мендом и говорит ему: «У тебя в подчинении были все звери, кроме одной змеи. Это моя змея, зачем ты ее тронул?»—Шех Менд

извинился перед отцом, говоря, что он не знал, что эта змея принадлежит Шех Менд'у-Фарху Фарх'у, и просил отца показать ему змею. Отец согласился и указал ему ущелье, где он мог бы увидеть змею. Шех Менд пришел к ущелью и позвал змею. Змея высунула голову и сказала:— «Что тебе надо, Шех Менд, зачем ты меня мучаешь? Все равно, я подчиняюсь твоему отцу и тебя слушаться никогда не буду». Шех Менд попросил змею показать ему свой рост. «Иди на вершину горы, иначе я могу задеть тебя своими крыльями»,—сказала змея и стала вылезать. Она заполнила все ущелье, голова ее была вровень с вершиной горы. «Вот, говорит змея, я вылезла до пупка. Это половина моего роста, да еще кончик хвоста ты у меня отрезал». Шех Менд посмотрел на отрезанный кусок—он был величиной с гору. При помощи своей палки Шех Менд соединил отрезанный кусок с хвостом змеи и змея уползла обратно в свою нору»: Если допустить возможную на курдской почве перестановку—Фахр вместо Фарх, то начнет слезать исламская оболочка еще с одного рода курдских шейхов—шейхов Фахр или Фахреддин: вместо ангела Фахреддина окажется уже местный Шех Менд с его змеей, связанный к тому же, судя по генеалогии, с солнцем-Шамс'ом.

(Единственное известное мне упоминание о Шех-Менде, правда, отдельно от Фахреддина, см. Свод материалов по изучению эконом. быта крестьян Закавказья. Тифлис 1887 г. т. II, стр. 57).

Итак, если наши предположения верны, выясняется, хотя в очень слабой степени, характер некоторых езидских божеств. С одной стороны, это шейх Синн, он же шейх Хасан, и шейх Шамс—божества, связанные с культом светил. Иногда они фигурируют под своими доисламскими именами—Мелек-Таус и шейх Раш. Если культ шейха Шамса или Раша несомненно связан с солнцем, то трудно окончательно утверждать, солнечный или лунный культ имеем мы в почитании Мелек-Тауса, раздвоившегося впоследствии на шейх-Синна и шейх-Хасана. Несколько особняком стоят—бог-Худе и Мелек-Джебраил, доисламский Езид. В последнем, как впрочем в каждом боге—покровителе племени, несомненны некоторые черты демиурга, а культ бога-Худе, тяготеющего к типу бога творца вселенной, мог быть привнесен и извне (что, впрочем, не исключает возможности его местного происхождения). Что же касается до Шех-Менда, он-же шейх Фахр или Мелек Фахреддин в послеисламский период, то в нем нельзя не усмотреть божества преисподней—океана, с обычными в таких случаях атрибутами—змеями и рыбами.

К сожалению, размер и характер статьи не позволяют остановиться на чрезвычайно любопытных связях бога преисподней—Шех Менда с богом солнца—шейхом Рашем,—связях, наглядно выступающих в генеалогии Шех Менда и уводящих нас в седую доистория человечества, когда еще небо, земля и преисподняя не различались в сознании человечества и именовались просто небом верхним, средним и нижним.

Не останавливаемся мы здесь и на чреватых последствиями связях Шех Менда с Али, а, стало быть, и с али-иллахи, не менее, чем езидство, любопытной курдской религией.

Кроме отдельных легенд до нас не дошло никаких моментов культов этих старых езидских божеств; если они где нибудь и сохранились, то тайная, тщательно оберегающая свои догмы и культы, религия постаралась скрыть их от пытливых взоров исследователя. Единственным

божеством, сохранившим свое изображение в виде атрибута главы езидской иерархии—медного санджака с изображением голубя,—является Мелек-Таус (о роли изображения Тауса см. гл. III). Трудно на основании имеющихся обрывочных и явно противоречивых сведений исследователей и путешественников установить хотя в общих чертах культ этого, все еще загадочного, божества. Несомненно, что голубь, служащий изображением Тауса, связан каким то образом с голубиным культом духа святого в христианстве. Несомненно, что усиление этого культа в ряде мистических сект, связанных с сирийским христианством, находится в связи с культом Тауса в езидстве, исходит из общей социальной и этнической среды. Несомненно также, что усиление культа Мелек-Тауса, появляющегося впервые в виде специального бога езидства, произведено также сирийцем—шейхом Оде, реформатором езидства: в начале Книги откровения он говорит об этом совершенно недвусмысленно, именуя себя пророком Мелек-Тауса. Однако, езидству, как народной религии курдских племен, такое представление о Мелек-Таусе чуждо. Мелек-Таус не более, как один из многочисленных богов езидского пантеона. Повидимому, только деятельности шейха Оде следует приписать сохранение изображения Мелек-Тауса и возведение его в ранг исламоидного бога, творца вселенной, с столь же исламским пророком—шейхом Оде. Деятельность этого езидско-исламского пророка, совпавшая с социальным изменением структуры курдских племен, привела, как мы увидим ниже, езидство к степени одной из исламских сект. Таким образом, если на основании езидско-исламских материалов нам не удастся вскрыть природу Мелек-Тауса, то для нас станет ясным, где искать разгадку этого культа: только анализ езидско-сирийских взаимоотношений даст нам ее, дав одновременно ключ к анализу христианского голубя—святого духа. В плоскости же езидско-исламской мы пойдем только ненависть мусульманских ортодоксальных богословов к неисламскому богу, обладающему при том изображением в виде птицы, а имя Таус заставило сблизить это изображение с павлином, по-арабски таусом, служащим одной из исламских эмблем дьявола—Шайтана. Поэтому все исламские источники, а с их легкой руки и европейские исследователи, указывают единогласно на существующий, якобы, в езидстве культ дьявола в виде изображения павлина. В действительности же Мелек-Таус—езидско-сирийский бог голубь, ничего общего с дьяволом не имеющий и связывающий езидство с другой мировой религией—христианством.

II.

До сих пор наше внимание привлекали сохранившиеся в езидстве элементы местного культа; однако, нам приходилось неоднократно указывать на связи его с господствующими церквами Малой Азии: иудейством, христианством и, главным образом, исламом, причем тогда же мы отмечали, что езидство в значительной мере связано с еретическими учениями господствующих церквей, и подчеркнули несомненное наличие социальных и экономических факторов, вызывавших борьбу носителей местных учений с адептами мировых религий.

Расположенный на стыке Малой Азии, Закавказья и Ирана, Курдистан не мог не принимать участия в бурной жизни окружающих стран. Засевшие в неприступных горах курды были не только свидете-

лями, но и участниками исторических событий, протекавших вокруг. Основным тоном всех событий этого района, начиная с первых веков нашей эры, была борьба за мировое, безразлично, государственное или религиозное господство. Этой борьбе курды противопоставляли идею национальной самостоятельности, уходя в свои горы в случае поражения, выходя из них в моменты распада государственных образований. Здесь, в Курдистане, образовывался естественный пункт оппозиции правительству и господствующей религии. Сюда убегали разбитые в борьбе с официальной властью и религией мятежники и еретики, вербуя себе среди курдов сторонников. Борьба с государственной властью, выражавшаяся в набегах на культурные области с обязательным грабежом, была, с точки зрения курдов, уже тогда чувствовавшимся экономическим гнетом при торговых сношениях с населением этих областей, простым восстановлением экономической справедливости, проходившим под лозунгом: «Грабь награбленное!», чему в значительной мере способствовали собиравшиеся с вассального Курдистана подати. Таким образом, в моменты политической слабости соседних культурных государств курдам удавалось не только восстанавливать свою самостоятельность, но и увеличивать свое благосостояние.

Аналогичные примеры можно привести из истории Переднего Востока вплоть до участия близких к курдам бахтиар в персидской революции 1908 г. Несомненно, что соприкосновение с экономически и культурно более сильными общественными формациями не могло не наложить отпечатка на самих курдов. Несомненно также, что высшие классы курдского общества тяготели к этим чуждым для основной массы курдов формациям, пытаясь реорганизовать общественные и экономические взаимоотношения Курдистана по образцу таких же взаимоотношений культурных областей. Этим объясняется появление курдских династий не только местного значения, напр. Мерванидов в X—XI в.в., Шеддалидов в X—XII в.в., это же вызвало и появление в XII в. реформатора езидства на началах ислама—шейха Оде.

Повидимому, аналогичные попытки примирить езидство с учением господствующих религий делались и раньше; по крайней мере, известно, что сирийский гностик века Бардайсан ушел миссионером к горцам Армении и Курдистана (о чем см. Марр «Еще о слове Челеби» Э. В. О. т. XX стр. 129). Однако, скольконибудь реальных результатов этой проповеди езидство до нас не донесло. Деятельность же шейха Оде, судя по имени, тоже сирийца (хотя мусульманские историки и священные книги езидов и пытаются возвести его генеологию к омейядам), дала достаточно плодотворные результаты. Современное езидство стоит уже на грани с обычными исламскими сектами; суфийская терминология и организация настолько вошли в езидство, что трудно подчас бывает заметить остатки старых культов под новой абстрактной и явно чуждой езидам формой учения шейха Оде, и, конечно, современное езидское духовенство имеет все основания считать его своим пророком.

Сведения о существовании езидских «священных книг» и пророка шейха Оде (или, как его часто называют, Ади) проникали в европейскую литературу об езидстве уже давно. Как историческая личность, шейх Оде известен и мусульманским авторам. Происходил он из округа Баальбека, в Сирии, где место его рождения служило пунктом посещения паломников. Шейх Оде—ученик ряда известных богословов, сам ученый бого-

слов шафиитского толка, автор некоторых сочинений по богословию. Удалившись от мира, он поселился в Хаккарийских горах, близ Мосула, где основал монастырь и дервишеский орден Адавийя, слившийся впоследствии с езидами. Один из биографов шейха Оде прибавляет к этому: «Господь подверг его испытанию одним бедствием—появлением секты отступников, называемых езидами, потому что они претендуют на происхождение от Езида. Они обожают солнце и совершают поклонение дьяволу». Годом смерти шейха Оде считается 558—116, а по другим источникам—555 или 557 год Хиджры. Могила его находится в селении Лалиш, около Баадре, близ Мосула, и является главной езидской святыней. Подробные сведения о шейхе Оде по мусульманским источникам приведены в книге Франка «Шейх Ади, великий святой езидов» (Frank, Scheich 'adi, der grosse Heilige der Jesidis, 1911). Давно известные в Европе по наслышке «священные книги» тщательно оберегались езидами. Честь опубликования первых выдержек из них принадлежит б. русскому консулу в Мосуле—Ю. С. Карцеву (Заметки о турецких езидах, 1886 г. XIII кн. Зал. Кавк. Отд. Р. Геогр. О-ва): Вскоре после Карцева европейским исследователям, главным образом, миссионерам, удалось раздобыть несколько списков этих книг как в арабской, так и в курдской редакциях, и за последние годы мы имеем не только изданными тексты и переводы священных книг езидов, но и несколько исследований по этому вопросу. По русски сокращенный перевод их дал проф. Семенов, в статье—«Поклонение Сатане у передне-азиатских курдов—езидов» (бюл. Ср. Аз. Гос. Ун-та, вып. 16; Ташкент. 1926 г. стр. 69—80), основанной на работе американского исследователя Джозефа. (J. Joseph, Dewil Worship she Tacred books and traditions of the Jesidis. 1919). Книги эти—Китабе-джильве—«Книга откровения» и «Масхафе-Рапш» (Масхаф аль Асвад, по арабски)—«Черный список»,—«Чернокнижие».

Ряд данных заставляет датировать обе книги XII веком, причем, «Книга откровения» приписывается, не без оснований, самому шейху Оде. Размеры настоящей статьи не позволяют привести целиком текст обеих книг; поэтому, отсылая желающих познакомиться с ними подробнее к указанному выше русскому переводу проф. А. А. Семенова, мы здесь только вкратце изложим их содержание, пользуясь той же книгой Джозефа. В кратком предисловии автор рукописи, говорит о своем желании изложить историю езидов и основные положения их религии, на основании езидских книг, которые известны ему «с ведома и согласия езидов». Дальше он рассказывает о приходе шейха Оде в Лалиш, что случилось, по его словам, во время правления аббасидского халифа аль-Муткдира, когда жили известные суфии: Мансур-аль Халладж и Абдуль Кадир Гилянский. Сам же шейх Оде, полное имя которого было Шереф-алдин Абуль Фадаил—Ади-бен Мусафир-бен Исмаил-бен—Мусса бен—Мерван-бен-аль—Хасан-бен Мерван, происходит, по словам автора предисловия, от Мервана, сына аль-Хакама, четвертого халифа из династии Омейядов. Езиды—потомки учеников шейха Ади, хотя некоторые из езидов возводят свое происхождение к Езиду, сыну Муавии, второму халифу из династии Омейядов, а иные к Хасану Басрийскому.

Сама «Книга откровения» состоит из введения где указывается на существование автора ее еще до сотворения мира, совместно с Мелек-

Таусом, его господином, пророком которого и является автор «Книги откровения». Не принадлежащие к поклонникам Мелек-Тауса не могут ни читать, ни видеть эту книгу. Далее следуют пять коротких глав, в которых довольно запутанно, языком ученого богослова, излагается откровение, исходящее, повидимому, от бога, творца вселенной, который «был, есть, и нет ему конца»; он ведет своих поклонников по правому пути через своего истинного пророка, «ибо каждый век имеет своего руководителя», направляющего дела этого века по указаниям божьим: в книгах евреев, христиан и мусульман только отчасти изложена истина, ибо многое в них изменено; поскольку эти книги не противоречат учению, им необходимо следовать. Бог сей имеет господство «и на земле, и под ней, и над ней». Непокорных ему он преследует и насылает на них напасти, а верных награждает всеми благами мира и этого, и будущего; он сотворил мир, и все в нем предопределено им с самого начала. Далее рекомендуется не упоминать ни имени, ни атрибутов бога и по возможности скрывать предписания религии и священные книги от неверных, «ибо они могут исказить истину»; служителям же бога следует повиноваться и «слушать их поучения в области тайного и сокровенного».

Несколько больший по объему «Черный список» излагает вначале легенду о сотворении богом Белой жемчужины и семи ангелов, имена которых сходны с именами семи родов езидских шейхов. Там же приводятся и коранические имена этих ангелов. После этого бог творит небеса и светила, а ангел Фахреддин—человека и животных. Вновь обнаруживается Белая жемчужина и от крика Фахреддина распадается на части и образует океан. Бог создает Гавриила и изображение птицы и посылает Гавриила положить четыре части света. При участии Гавриила бог доканчивает сотворение и украшение мира из распавшейся на части Белой жемчужины. Тогда бог открывает свое желание сотворить Адама и Еву, а из сущности Адама произвести Шахира бен Джебра (Шахит-бен аль Джарра), потомки которого будут почитать Мелек-Тауса и называться езидами. В это же время бог послал из Сирии шейха Ади бен аль Мусафира, и тот поселился на горе Лалиш. После этого бог сошел на Черную гору, где он сотворил 30.000 ангелов, которые поклонялись ему 40.000 лет; тогда он передал их Мелек-Таусу, а сам пошел с Гавриилом на святую землю и сотворил человека из четырех элементов—земли, воздуха, огня и воды. Гавриил, по приказанию божию, поселил человека в раю. Далее рассказывается обычный эпизод о грехопадении Адама при участии Мелек-Тауса, после чего человек сильно опечалился, и Гавриил создал ему жену—Еву. Затем следует уже приведенная нами в I главе история о рождении праотца езидов из семьи Адама.

Несколько дальше, в «Черном списке», излагается еще один вариант сотворения богом мира из Белой жемчужины и создания тем же богом из своей сущности шести богов, помогавших ему при сотворении мира. Любопытен также рассказ о существовании второго потопа кроме Ноева; езидский корабль наскочил во время этого потопа на гору Санджар и получил пробоину, которую заткнул змей, свернувшийся в клубок. Впоследствии этот змей возгордился стал расти и кусать людей; тогда его сожгли и из его праха образовались блохи. Далее в «Черном списке» излагаются отдельные моменты истории езидства, причем упоминаются имена царей Ассирии—Нисроша, Камуша и Артамиса, двух Шалу-

ров, Ахава, бог которого назывался Бильзебуб, царя Вавилона Бахна-сара, царя Персии Ахшураша и царя Константинополя—Агрикалюса. Со времени потопа прошло 7.000 лет и в каждое тысячелетие сходит, по мнению автора «Черного списка», один из богов, который царит на земле свою тысячу лет и возвращается обратно. К числу таких богов принадлежит и Езид, сын Муавии, причем по поводу рождения его рассказывается обычный исламский анекдот о разговоре Муавии с Мухаммедом и о рождении Езида от восьмидесятилетней женщины.

Вторая часть «Черного списка» посвящена описанию запретных для езидов вещей, истории возникновения атрибутов езидства—семи санджакос с изображением Мелек-Тауса и описывает некоторые обряды, праздники и обычаи езидов.

Обе книги настолько различны по содержанию и характеру изложения, что предполагать наличие одного автора совершенно невозможно. Несколько другой и характер предисловия к этим книгам, особенно упорно настаивающего на возведении рода шейха Оде к Омейядам и на связи езидства с Мансуром аль Халладжем, хорошо известным суфием, казненным в 306/919 г. за публичное отождествление себя с богом; с Абдуль Кадыром Гилянским, не менее известным основателем одного из крупнейших дервишеских орденов—Кадырийе (род. 417/1078 г. им. 561/1166 г.); и с одним из ранних и столь же известных суфиев—Абуль-Хасаном Басрийским, основателем дервишеского ордена Чештийе (ум. 110/728 г.); фигуры эти в мусульманском мире слишком одиозные и было бы достаточно соблазнительно сблизить имена этих святых шейхов с именами езидских шейхских родов.

Однако, одна дата из предисловия заставляет нас насторожиться: шейх Оде никак не мог придти в Мосул во время правления халифа Муктадира, т. е. в промежутке времени от 295/908 по 320/932 г.: ведь умер он, а это мы знаем из многих источников, в 558/1162, самое раннее в 555/1160 г. Если даже допустить, что он пришел в Мосул сравнительно молодым, 25 лет, то ему было бы в год смерти не менее 175 лет. Такова же генеалогическая связь шейха Оде с Омейядами,—ведь происходит он из сирийского округа Баальбека и носит явно сирийское имя Оде. Что же касается до Мервана, то имя это носил и Абу-Али Хасан бен Марван, родоначальник Мервандов курдской династии в Дيارбекре, правивший с 380/990 по 387/997 г. Можно предполагать, что рукопись, которой пользовался Джозеф, или с которой списывал переписчик рукописи Джозефа, была нечетка: некоторые буквы арабского алфавита в ней легко было принять за другие, близкие по начертанию. К числу таких неясных начертаний или ошибок переписчика надо отнести форму Шахир бен Джебра вместо Шахид бен Джарра (Шейт) и имя халифа—Муктадир. вместо Муктади, т. к. последний, правивший с 467/1075 по 487/1094 г. по времени, несомненно, скорей мог быть современником шейха Оде, чем Муктадир. Такая же неувязка существует в отношении Абдуль-Кадыра Гилянского, умершего через четыре, пять лет после смерти шейха Оде, но никак не могущего быть современником халифа Муктадира и Мансура аль Халладжа, казненного, как упоминалось, в 306 г., в то время, как Абдуль Кадыр Гилянский родился только в 471 г.

Таким образом, от всего предисловия остается только несомненно интересное упоминание, что автор пользовался священными книгами езидов, в том числе, быть может, и таким, которые до нас не дошли или дошли в поздних, измененных редакциях.

Ввиду столь вольного обращения автора с историческими фактами, можно предполагать, что и священные книги езидов подверглись в его редакции столь же значительной переработке. Трудно делать какие либо выводы из «Книги откровения»: автор ее, несмотря на свои явные симпатии к езидству, несмотря на свое, быть может, и искреннее желание изложить доктрины езидства, настолько пропитан духом исламского богословия, имеет настолько чуждую езидству идеологию, что ничего кроме общих фраз и угроз по адресу неверных у него не получается.

Как памятник еретической исламской литературы, «Книга откровения» имеет, несомненно, большее значение, чем в качестве езидской священной книги. Кроме имени Мелек-Гауса, да и то употребленного в чуждом для езидов значении—бога, творца вселенной, ничего езидского в ней при самом детальном рассмотрении обнаружить невозможно. Гораздо любопытнее «Черный список». Здесь, несмотря на обильные исламско-суфийские интерполяции, все же, проскальзывают значительные отрывки подлинно езидских текстов. Большинство из изложенных в «Черном списке» легенд нами уже разобраны выше. Особо отметить следует участие ангела Фахреддина (он же, как мы видели, Шех Менд) в сотворении мира, причем Фахреддин преимущественно, как и следовало ожидать, принимает участие в сотворении земли и океана—преисподней. Что же касается до Белой жемчужины, то ее скорее всего следует отнести за счет обычной суфийской терминологии.

Любопытно также упоминание о втором, специально езидском потопе. Красной нитью через обе книги проходит идея о воплощении божества в каждую данную эпоху в определенном лице, являющимся естественным повелителем и руководителем правоверных: идея эта настолько близка исламу, в особенности шиитству, где на ней основано учение об имамате, что присутствие ее в езидских священных книгах не оставляет никакого сомнения на счет истинных намерений авторов их. Размер статьи не позволяет нам подробнее остановиться на чрезвычайно важном факте—упоминании имен царей Ассирии, Вавилона, Персии и даже Византии, бывших, якобы, езидами. Наличие представлений подобного рода (сравн. легенду о Ездигерде, повелителе Константинополя) лишний раз подтверждает, что в определенную эпоху зарождения классового общества борьба между классами облекалась в настолько одинаковые надстроенные формы, что общность между идентичными классами в различных национально-племенных коллективах была, несомненно, значительно ближе, чем связь между различными социальными группировками в пределах данного коллектива. В дальнейшем, с усилением классовой борьбы, замкнувшейся, в пределах племенной, позже национальной формации, с усилением роли государства, как орудия не только угнетения, но и объединения, связь эта, столь ясно ощущавшаяся на заре классового общества, затухает, выплывая с особенной четкостью только в моменты социально-экономических катастроф. В качестве дериватов такого рода мы уже отмечали двойственность племенного названия и термина бог у курдов (еще раз оговариваемся: термины

«курд», «курдская среда» берутся нами условно. В эпоху, о которой идет речь, никаких «курдов» в современном значении этого слова еще не было.

Итак, подвергшиеся значительной исламской переделке, «Книга откровения» и «Черный список», дают, сравнительно, немного материала для выяснения корней езидской религии, лишней раз подчеркивая и освещая попытку сблизить езидство, если не с ортодоксальным исламом, то, хотя бы, с свободо-мыслящими сектами его. Более детальный анализ этих связей был бы, несомненно, интересен не только для истории езидства—он помог бы нам разобраться в истинном характере реальной подошпки обоих идеологических надстроек: и суфизма, и езидства, помог бы уточнить наши сведения о структуре передне-азиатского общества и развитии классовой борьбы в определенные исторические периоды, т. к. несомненно, что схождения и расхождения остатков местных культов с возникшими в лоне мировой церкви ересями и сектами определяются, в конечном итоге, характером развития производственных отношений, являясь одной из форм классовой борьбы. Не останавливаясь на рассмотрении религиозных и социальных доктрин суфизма, отметим, что среда, в которой возник и развивался суфизм, это—мелкая торговая буржуазия и ремесленное население городов средневекового мусульманского мира.

Об этом говорят между прочим имена многих суфийских деятелей (Ср. Аттар—парфюмерщик, Халладж—чесальщик хлопка, Хаям—палаточник и т. д.).

Эти классы находились в естественной оппозиции к земельным феодалам, представителям государственной бюрократии и нарождавшемуся в ту эпоху классу крупной буржуазии (преимущественно ростовщики), страдающая больше других как при ослаблении и распаде, так и при усилении государственной власти. Крупные потрясения, вызванные как внутренними неурядицами халифата, так и вторжениями с Востока кочевых орд (турок, монголов), не могли не нарушать материальное благосостояние этих классов, что, несомненно, вызывало упадочническое настроение, разочарование в целесообразности и возможности безмятежного земного существования, попытки уйти из этого брэнного, коварного мира, «не имеющего верности», усиление веры в бога, пославшего человечеству тяжелые испытания в земной юдоли и награждающего верных ему сынов в будущей, небесной жизни. Беспольной суетой и безрассудством является, с точки зрения суфизма, накопление тленных и преходящих земных благ. Земное счастье непрочно: каприз владыки, набег военных отрядов легко могут разрушить результаты долголетних трудов. Только признание нереальности и призрачности материального мира, только разрыв с ним, все равно, какими средствами, только накопление не поддающихся разрушению духовных ценностей—дадут человечеству истинное и прочное счастье.

Аналогичные учения видим мы во всем средневековом феодальном мире.

Теми же, приблизительно, факторами вызывалось близкое по времени усиление религиозных движений в средневековой Европе. Однако, будущее принадлежало все же этим классам—торговой буржуазии и городским ремесленникам. Они являлись передовыми классами феодального мира, тая в своем лоне элементы будущего буржуазного общества, и,

несмотря на свою пессимистичность, идеология этих классов расцвела в пышный цветок идеалистического мировоззрения.

Социально чуждое создателям суфизма кочевое и полукочевое население Курдистана, тоже не имело особых оснований быть довольным структурой мусульманского феодального мира. Суфизм видел в езидстве союзника в борьбе с социальными и экономическими формациями мусульманского средневековья. Этим то и объясняются все попытки примирить наивную магически-материалистическую религию кочевников Курдистана со стройной идеалистической концепцией мусульманских мистиков. Что неудача этих попыток, не шедших дальше перенесения имен суфийских шейхов на древние божества езидов и усвоения езидами исламской, вернее, суфийской религиозной номенклатуры, чувствовалась и в ту эпоху, блестяще иллюстрируется уже приводившейся выше характеристикой реформатора езидства—шейха Оде, принадлежащей автору сборника биографий суфийских шейхов, Мухаммеду Амину аль-Умари: «И подверг его господь испытанию одним бедствием—появлением секты отступников, называемых езидами, потому что они претендуют на происхождение от Езида. Они обожают солнце и совершают поклонение диаволу».

Хотя несомненно, что с увеличением количества и размера областей, втягивавшихся в общий круг хозяйственных взаимоотношений Переднего Востока, усиливались экономические и культурные связи Курдистана с соседними районами, что, естественно, вызывало и изменение социальных и экономических взаимоотношений в самом Курдистане, а, следовательно, и изменение мировоззрения его населения, поэтому чуждые, быть может, вначале идеи шейха Оде все глубже и глубже проникали сперва в господствующие классы езидов, а позднее и в народные толщи. Потерявая уже актуальное значение старая религия предков, начала уступать место новому учению, связанному с ней только формально, но более близкому к мировоззрению господствующих социальных группировок Курдистана на новой стадии классовой борьбы (с очень большой осторожностью можно локализовать этот процесс периодом возникновения в Курдистане феодальных взаимоотношений). О том, насколько продолжительна и упорна была эта борьба, хотя бы в области смены религиозных мировоззрений, свидетельствуют до сих пор еще мало обследованные остатки езидских священных текстов, сохранившихся, повидимому, подобно езидской мифологии, главным образом, устно, или же в сирийско-христианских версиях. В 1900 г. был опубликован в Риме С. Джамилем сирийско-езидский текст по рукописи, скопированной в халдейском монастыре Раббан Хормузд, около Мосула. Текст этот оказался написанным неким сирийским священником Исааком езидским Катехизисом.

Один из образованных езидов, А. Шамилов, учившийся в молодости, по его словам, у теперешнего езидского эмира—Сеида-бен-Али Бека Езиди, и живущие в Закавказьи кавалы (посланники эмира): кавал Хусейн и кавал Илиас, говорили мне также о существовании, наряду с другими священными книгами езидства, и довольно обширного Катехизиса, рукопись которого хранится у эмира в Ба'адре. Написан катехизис стихами по курдски и, судя по отдельным, прочтенным мне на память, выдержкам, по стилю близок к раскольничей «Голубиной книге». Если верить словами А. Мамилова и кавалов, в Катехизисе излагаются в форме

вопросов и ответов ряд космогонических мифов (почему солнце светит, почему трава растет) и история божественного происхождения езидских шейхских родов.

Мои осведомители уверяли также, что и «Книга откровения» и «Черный список» изложены в Катехизисе. Изучение его разрешено шейхом Оде только шейхам из рода Абу-бекра (к которому, кстати, принадлежит и Шамилов), причем, как любопытная деталь, только этому роду шейхов разрешено изучение грамоты.

К сожалению, весьма скудные сведения, которыми мы располагаем, лишают нас возможности сближать Катехизис с рукописью сирийского священника Исаака. Не исключена однако возможность, что рукопись Исаака, является сирийским пересказом езидского Катехизиса или части его, тем более, что Катехизис и рукопись Исаака составлены в форме вопросов и ответов. Отмечая наличие этих еще не обследованных езидских текстов, не можем не отметить уже неоднократно подчеркиваемую связь езидства с сирийцами, связь столь же мало обследованную. Помимо выяснения наличных элементов сирийского христианства, привнесенного, повидимому, в езидство такими деятелями, как упоминавшийся уже Бардайцан и священник Исаак, автор сирийского текста Катехизиса, было бы чрезвычайно любопытно проследить связь езидства с местными сирийскими религиозными элементами, что дало бы возможность основательнее прощупать социальную структуру езидского общества хотя бы в эпоху усиления этой связи.

Несомненно, что и сирийское происхождение реформатора езидства, шейха Оде, явление тоже не случайное. Указывая на зарождение и первоначальное развитие езидства в некоторой, именуемой нами условно, «курдской» среде, мы не пытались хотя бы в самых общих чертах наметить эту среду. Это чрезвычайно загромодило бы и усложнило и без того сложный вопрос о происхождении езидства. Подчеркнем только не подлежащий, повидимому, сомнению факт общности на определенной ступени этногонического процесса национально-племенных образований курдов, сирийцев, армян, вернее наличие в них общих производственно-социальных слоев, что не могло не сказаться на общности ряда надстроечных институтов, вплоть до общности племенных названий и религиозных представлений. Задача будущих работ по езидству уточнить и конкретизировать эти связи, намеченные в общих чертах в статье Н. Я. Марра «Еще о слове Челеби». Нам же, для наших целей достаточно с сделанными уже оговорками глухо назвать среду возникновения езидства совершенно условным термином «курдская среда», подчеркнув эрим местное происхождение езидства, в основном ни откуда не привнесенного, связанного с местными социальными формациями и развившегося вместе с ними.

Расширение экономических и общественных взаимоотношений внесило в езидство ряд элементов, наличных у соседей, переживавших высшие эпохи развития общества, причем, все-же, интимные связи со старой подпочвой давали возникшим на той же подпочве элементам несомненное преимущество при усвоении их курдами; отсюда—наличная до сих пор и в жизни и в религиозной традиции близость езидства к армянскому и сирийскому христианству.

III.

Сложная структура езидов—светской и духовной общины одновременно — давала неоднократно повод к выделению их в самостоятельную нацию, хотя сами езиды считают себя курдами. «Мы курдманджи и держимся старой нашей веры—езидства. Многие из нашего народа, под давлением обстоятельств, забыли веру своих отцов и стали мусульманами и христианами», говорят они. Однако, такое выделение езидов в особую национальную единицу не лишено оснований. Даже в окружении родной им курдской среды езиды настолько замыкаются в пределах своей общины, что образуют несомненно особую национальность, если не в этническом, то в политическом и культово-религиозном отношении.

Вопрос этот в значительной мере осложняется еще тем обстоятельством, что сам по себе термин нация достаточно неопределенен. В наиболее авторитетных марксистских трудах, посвященных этому вопросу, в работах И. Сталина (Марксизм и национальный вопрос) и В. Ленина (О праве нации на самоопределение), выясняется сущность и значение нации, как исторической категории «эпохи окончательной победы капитализма над феодализмом», связанной с образованием буржуазных национальных государств. Конечно, нацией в этом значении признать не только езидов, но и вообще курдов, можно только с очень большими оговорками, только в связи с проникновением западно-европейского капитализма (точнее империализма) в Переднюю Азию.

В той же работе «О праве наций на самоопределение» В. И. Ленин требовал обязательной «постановки вопроса в определенные исторические рамки», поэтому и приводимые выше определения нации мы должны рассматривать в пределах исторических рамок капитализма, когда образование национальных буржуазных государств замыкало и усиливало классовую борьбу в пределах, ограниченных данным национальным образованием. Оформление нации возможно тогда, когда новая структура общества (в данном случае буржуазного) уже созрела и когда уже усилились противоречия в ней самой; поэтому, отвлекаясь от капитализма, мы должны видеть в развитии нации диалектический процесс, усиливающийся в те периоды, когда данная структура общества была прогрессивна, и ослабевавший в период регресса и распада этой структуры.

С этой точки зрения нельзя не согласиться с С. Асфендиаровым, утверждающим, что «параллельно с консолидацией нации идет другой процесс—разложения на классы, переплетение двух противоположных тенденций развития» (см. Восток № 22 1928 г.—Проблема нации и новое учение об языке).

Нацией в этом значении, т. е. такой исторической категорией, в конкретных рамках которой замыкается и развивается классовая борьба на протяжении нескольких, последовательно сменяющихся, структур общества, мы признать езидов, конечно, можем. (Употребление в изложенном выше значении термина нация, в связи с тем содержанием, которое присуще национальным образованиям при капитализме, несомненно, неудачно; но другие термины: племя, народ, еще менее удобны, т. к. предполагают наличие кровного родства в то время, как дело идет о социальной категории. Пока не будет придуман новый, более удовлетворительный термин, приходится поневоле пользоваться словом нация, принимая во внимание все изложенные выше оговорки).

Несомненно, что в столь длительных исторических категориях, как нация, переживают, более или менее актуально, остатки предыдущих структур общества. Так как процесс развития нации, как одной из надстроек процесса развития производственных отношений, если не повторяет, как считает С. Асфендиаров, то в значительной мере отражает историю развития общественных форм, то внешние формы современного езидского общества могут до известной степени помочь нам воссоздать это общество на более ранних ступенях его развития.

Как и в езидском пантеоне, в структуре езидского общества под привнесенной исламской оболочкой, с обычной, арабской большей частью, терминологией, мы находим сложный, местами еще не вполне распутанный, клубок наслоений различных эпох, различных социальных формаций. Только отвлекаясь от внешней исламской формы, только устремляя внимание на выявление (подчас пережиточных) общественных функций членов езидской иерархии, нам удастся избежать неизбежных при формальном анализе параллелей и сближений, построенных исключительно на, быть может, и не случайной, но, несомненно, позднейшей близости езидской терминологии с номенклатурой господствующей религий Переднего Востока.

В до-феодалных формах общества понятия религии (как социальной категории, а не мировоззрения) и нации часто покрывали друг друга. Только феодализм, усиливая значение государства, как орудия классовой борьбы, окончательно противопоставляет светскую власть духовной, религию—нации; в до-феодалном же обществе и, отчасти, в первые периоды развития феодальной структуры в число элементов, обуславливавших понятие нации, входит и принадлежность к определенной национальной церкви, так-же, как в понятие религиозной общины входит принадлежность к тому или иному национальному (впоследствии государственному) коллективу.

Развитие идеи межнациональной, «мировой» религии, в противовес религии национальной, является одним из существенных противоречий в процессе развития самой религии, как социальной категории.

Стало быть, для нас не будет неожиданным тот факт, что члены езидской духовной иерархии наделены в значительной мере светскими функциями. Замкнутая в рамках национальной религии езидская церковь не только религиозная община, но, одновременно, и национальная, а в прошлом, вероятно, и государственная организация езидов. Завершение феодализации езидского общества, внедрение капиталистических взаимоотношений, в связи с проникновением империализма, должны были бы привести к денационализации езидской церкви, к распаду езидства, как национальной религии, к вытеснению юго мировой, межнациональной религией в одной из существующих форм. Однако, сам по себе факт загнивания империализма, а также появление на езидском горизонте представления о социалистических формах общества (не забудем, что некоторое количество езидов живет в пределах СССР) влекут за собой отмирание религии, как явно-ненужной пережиточной формации в быту современных езидов.

Верховным наследственным владыкой всех езидов является эмир, до конца империалистической войны официально признававшийся турецким правительством. Он ведет от имени езидов все сношения с внешним миром, ему принадлежит право собирать через своих посланников-

кавалов подать, обязательную для всех езидов, независимо от фактического подданства последних. В делах светского характера—власть эмира неограничена, в духовных же делах—эмир только приводит в исполнение постановления верховного совета шейхов, решения которого для эмира обязательны.

Эмиру принадлежит также охрана единственного святилища езидов—храма на могиле шейха Оде, в Лалише.

Род свой езидские эмиры возводят по прямой линии к омейядскому халифу Езиду, сыну Муавии, который был, якобы, первым езидским эмиром. Внешними атрибутами эмирской власти служат семь медных санджаков с изображением Мелек-Тауса в виде птицы; езиды считают, что птица эта—голубь (т. к. Таус по арабски—павлин, в европейской литературе укоренилось мнение, будто бы на езидских санджаках изображен павлин). Санджаки хранятся в Лалишском храме; посланники эмира—кавалы, отправляясь в путешествие с его поручениями и за сбором податей, берут с собой один из санджаков, как доказательство, что они посланы эмиром и действуют от его имени.

Селение Ба'адре, около Мосула, где находится резиденция эмира, входит в настоящее время в состав королевства Ирака и езидский эмир является официальным представителем езидов при иракском правительстве.

Теперьшний эмир—Сенд-бен Али-бек-Езиди получил власть после долгой борьбы со своим братом, сумевшим раньше его овладеть престолом. В этой борьбе Сенда-бен-Али бека поддерживали шейхи из рода Абу-бекр, у одного из которых он скрывался одно время в Карсе, опасаясь преследований со стороны брата.

Во главе отдельного езидского (как впрочем и каждого курдского) племени стоит пир или ага. Он находится по отношению к верховному эмиру в отношениях вассала к сюзерену. Посланник эмира—кавал, прибывая в племя, действует в делах административных и экономических через посредство главы племени. При мире существует племенной совет шейхов, постановления которого осуществляются миром и так же обязательны для последнего, как решения верховного суда шейхов для езидского эмира; постановления же верховного суда шейхов выполняются непосредственно верховным эмиром через его посланников—кавалов и вассалов—миров, без санкции племенного суда шейхов. К сожалению, эта сторона вопроса—взаимоотношения главы племени и верховного эмира—в наличной литературе по езидству совершенно не разработана и отсутствие фактического материала не позволяет детализировать этот вопрос. В настоящее время, в связи с тем, что езиды не представляют собой самостоятельного государственного образования и, фактически, в зависимости от структуры того государства, в состав которого они входят (Ирак, Турция, Персия, СССР), подчиняются наличному аппарату власти, лишённая своего реального основания власть как верховного эмира, так и пира в значительной степени, а местами и совсем ослабла.

В вопросах религиозных как верховный эмир, так и пирь стоят не выше простых мирян—миридов и предписания езидской церкви в отношении шейхов и миров для них столь же обязательны, как и для мирян.

Несмотря на тесную связь езидского эмирата со структурой религиозной езидской общины—эмир является фактическим исполнителем верховного суда шейхов—все же, в нем нельзя не усмотреть светского по преимуществу (как впрочем и в исламе) института, возникновение и развитие которого совпадает, повидимому, с процессом феодализации не только езидского общества, но и всего Курдистана, где мы находим во главе курдских племен тех-же миров, и по названию и по функциям аналогичных с езидскими.

Термин эмир так же, как и ряд фактов из истории мусульманского средневековья, говорят о заимствовании этого института из исламской государственности, в которой эмир играет столь важную роль.

Более основательная проработка источников по истории мусульманского средневековья дала бы нам, вероятно, возможность восстановить и проследить историю возникновения и жизни езидского эмирата; в частности, несомненно прав проф. А. А. Семенов, обращающий внимание, в связи с генеалогией езидских эмиров, возводящих свой род подобно шейху Оде к омейядским халифам, на последнего омейяда,—Мервана II, который до вступления на престол в 121/744 г. управлял в течение одиннадцати лет северной Месопотамией, Арменией и Азербайджаном и по материи был курдом. Если не к омейядам непосредственно, то к одному из исламских владетельных родов, бывших наместниками центральной власти в Курдистане, генеалогия езидских эмиров может быть, несомненно, возведена без особенных натяжек.

Во всяком случае, рассматривать историю езидского эмирата вне процесса феодализации всего населенного курдами района Малой Азии, стало быть, вне истории развития общественных форм их соседей, не представляется возможным. Конечно, необходимо учесть при этом те конкретные особенности, в частности кочевой быт курдов, которые придавали соответствующую окраску всему процессу.

Подробное рассмотрение этого, до сих пор еще не разрешенного вопроса, завлекло бы нас слишком далеко от основной темы; для наших целей совершенно достаточно указать на момент возникновения эмирата у курдов, в частности, у интересующих нас езидов, тем более, что, несмотря на громадную роль эмира в езидстве, функции этого института не вытекают непосредственно из структуры езидского общества и при внесены извне в связи с отмечавшимся выше процессом феодализации Курдистана.

Основные чины езидской духовной иерархии—шейх и пир. И то и другое звание переходит только по наследству, по наследству же передаются и приписанные к данному роду шейхов или пиров миряне—мюриды. Переход мюридов от одного шейха или пира к другому—категорически запрещен; вместе с тем, шейх и пир не в праве отказаться от своих мюридов или переманить к себе новых.

Как шейхов, так и пиров езиды насчитывают по семи родов. Имена шейхских родов совпадают с именами семи сотворенных богом ангелов и с именами семи учеников шейха Оде. Имена эти следующие: шейх Синн, шейх Шамс, шейх Фахреддин, шейх Саджадеддин, шейх Насреддин, шейх Хасан и шейх Абу-бекр. Иногда, впрочем, считается, что роды шейх Синн и шейх Хасан восходят к одному роду—шейх Синн, тогда прибавляется седьмой род—шейх Менд, восходящий в первом варианте к роду шейх Фахреддин. Расхождения эти легко объяснимы, если

мы вспомним, что по езидской космогонии в первый день был сотворен Мелек-Таус, к которому не восходит ни один из шейхских родов, а в число семи учеников шейха Оде надо, повидимому, включать и его самого, тоже не ставшего родоначальником какого-нибудь шейхского рода; сакральная цифра семь получится, если принять в расчет «Шейха над шейхами», ведущего свою генеалогию от шейха Синн. Несколько туманнее раздвоение родов шейх Менд и шейх Фахреддин; здесь, повидимому, объяснение надо искать в неоднократно уже указывавшейся двойственности самой курдской среды: как раздваивается племенное божество—Езид и Челеб, раздваивается и бог преисподней; один из этих двух богов уцелел под своим старым именем—Менд, а другой, потеряв подлинное имя, дошел до нас в виде исламского Фахреддина.

Имена семи родов пиров до сих пор еще не выяснены; известно только, что один из них носит имя «Пира ветра» (Пире-бад), а другой, являющийся родом пиров над пирами, именуется родом «Пира сорока пиров». Некоторые, правда, нуждающиеся в проверке, данные заставляют думать, что остальные роды пиров носят названия огня, воды, земли, солнца и луны или звезд. Впрочем, не исключена возможность наличия других имен родов пиров; так, например, в Закавказье живет пользующийся громадной популярностью род пиров Буб или Бильзе-буб, считающий себя ветвью рода пиров огня.

Каждый езид, в том числе и пир, имеет своего родового шейха и, включая шейхов, своего родового же пира, которые являются его руководителями во всех случаях жизни и которых он содержит своими приношениями. Шейхом для всех шейхов является уже упоминавшийся выше род «Шейха шейхов», «Шейха над шейхами»—род шейхов Синн. Шейхи из своих доходов содержат род «Шейха над шейхами» и, в свою очередь, последние являются руководителями в делах веры для всех остальных шейхских родов. В отношении пиров аналогичные функции «пира над пирами» присвоены роду «Пира сорока пиров». Езиды-миряне, как правило, не могут быть мюридами родов «шейха над шейхами» и «пира над пирами».

Надо также отметить, что распределение езидов по племенам не совпадает с распределением мюридов по родам шейхов и пиров: в разных племенах могут быть одинаковые роды шейхов пиров, а принадлежащие к одному и тому же племени езиды могут быть мюридами разных шейхских и пирских родов. В отношении оседлых езидов то же самое несоответствие наблюдается в связи с территориальным делением—мюрид сплошь да рядом живет в одном селении, а его шейх или пир—в другом. Встречаются целые деревни, в которых не живет ни одного шейха или пира (последнее чаще, т. к. пиров, повидимому, вообще меньше), и есть деревни, население которых сплошь состоит из одних шейхов, напр. отмеченная еще Егиазаровым деревня шейхов, Гунди-шейха, в пределах теперешней ССР Армении. Не совпадают также мюриды шейхов и пиров; мюриды одного шейха могут быть мюридами разных пиров и наоборот. Наконец, мюридство самих шейхов и пиров может не совпасть с мюридством приписанных к ним мирян. В случае, если у шейха или пира имеются несколько наследников, род его и приписанные к нему мюриды разделяются, или же, что бывает повидимому чаще, звание переходит к старшему из сыновей, а остальные остаются шейхами и пирами без мюридов (так, повидимому, образовались населенные сплошь

безмюрридными шейхами деревни). Пирьы могут вступать в брак только с дочерьми пиров, а шейхи—с дочерьми шейхов; браки между пирами и шейхами и между теми и другими и мирьянами—категорически запрещаются. Род шейхов и пиров при заключении брака роли не играет, хотя некоторые из родов и заключают браки только в пределах своего рода. Последнее—«не обязательно, но желательное».

Трудно разграничить и точно установить функции шейхов и пиров. Они заботятся о чистоте веры своих мюрридов, следят за выполнением ими предписаний религии, направляют их на истинный путь, выполняют несложные требы езидов (обрезание, свадьба, похороны), требующие обязательного присутствия «своего» шейха или пира, обязанности которых состоят главным образом в чтении молитв; всякое торжество, связанное с обычным в езидской среде угощением, также не проходит без участия шейха или пира, освящающих своим присутствием и чтением молитвы торжественную трапезу. Некоторые из треб совершаются обязательно шейхом, другие только пиром, большинство же может быть выполнено любым из них. Если пир или шейх не могут выполнить требу лично, они поручают ее выполнение соседнему шейху или пиру; плата же за требу обязательно идет своему. В некоторых случаях разрешается прибегать вместо «своего» шейха к определенному шейхскому роду, например, при наличии обета (в случае рождения ребенка после долгого бесплодия) совершение обряда обрезания совершается определенным шейхским родом (в Закавказьи обычно родами шейх Хасан или шейх Шамс); совершивший обрезание шейх становится вторым шейхом этой семьи под названием «шейха обрезания» (Шехе—быск).

И пирьы и шейхи собирают со своих мюрридов, помимо платы за требы, подать, размер которой точно не установлен и зависит от щедрости и благосостояния мюрридов. Некоторым шейхским родам присвоено кроме того право особых поборов. Так, роду шейхов Раш, т. е. шейх Шамс, принадлежит, по крайней мере в Закавказьи, преимущественное право собирать весной так называемую «жертву солнцу» (курбоно-шамс)—по одному ягненку с дыма.

Повидимому, главным различием между шейхом и пиром служит отсутствие административных функций у пира. Шейх может наложить на своего мюррида любое наказание, вплоть до изгнания его из езидской общины; отлученный от церкви езид может быть принят обратно только отлучившим его шейхом; в случае, если смерть последнего случится до обратного принятия провинившегося мюррида в лоно езидства, отлученный остается со всем своим потомством навеки изгнанным из езидской общины. Независимо от родов, к которым они принадлежат, шейхи племени собираются для разрешения крупных вопросов на уже упоминавшийся совет шейхов, постановления которого выполняются главою племени. Однако, совет шейхов не может отменить принятого шейхом решения в отношении своего мюррида. Вопросы, выходящие за границы племени и носящие общеезидский характер, переносятся в верховный совет шейхов. Верховный совет шейхов находится при езидском эмире и состоит из представителей всех шейхских родов. Решения верховного совета шейхов обязательны для всех езидов, и выполняются эмиром; но и верховный совет шейхов не может отменить решения, принятого шейхом или советом шейхов племени.

Пир, в отличие от шейха, воздействует на своего мюрида только путем увещевания: «пир твой—наставник твой», говорят езиды. Никакими административными функциями институт пиров не обладает, отсутствуют у пиров также и общественные организации типа совета шейхов. Однако, лишенные грозных атрибутов шейхов, пиры пользуются громадным влиянием среди езидов; к ним чаще, чем к шейхам, прибегают за разрешением спорных вопросов, на авторитет пира ссылаются чаще, чем на авторитет шейха. Пиры же являются, повидимому, главными хранителями езидских священных текстов, сохраняемых ими в устной передаче—«в тетради груди», по образному выражению езидов; поэтому даже шейхи, для обоснования своего решения, часто прибегают к помощи пиров.

Никакими специфическими норм поведения езидская религия по отношению к шейхам и пирам не знает: вне выполнения описанных выше религиозных функций езидское духовенство живет общей жизнью с мирянами и никакими преимуществами в общественной и экономической жизни общества не пользуется.

Те из шейхов и пиров, которые пожелали бы отдать себя целиком на служение богу, могут это сделать путем выполнения ряда обетов—нестяжания безбрачия и т. д.; в таком случае они именуется факирами или даврешами (дервишами); факиром может стать, при условии выполнения обетов, не только пир или шейх, но и любой из мирян. Звание факира или давреша не наследственно и включать его в качестве особого чина в езидскую духовную иерархию, как это часто делается в европейской литературе об езидях, вряд ли возможно. Выяснение возникновения и роли этого института в езидстве дало бы чрезвычайно любопытный материал для сличения с дервишизмом в исламе, но, к сожалению, и здесь размер наших сведений об езидских факирах и даврешах настолько ограничен, что делать какие либо выводы пока преждевременно.

Арабский термин шейх и его персидский эквивалент—пир, со значением старик, старшина, в исламской и, в особенности, в еретической суфийской терминологии—означает духовного наставника, старца; мюрид в той же терминологии употребляется в значении ученика, послушника.

Таким образом, как будто бы следует утверждать, что и институт шейхов и пиров получен езидами подобно эмирату из ислама. Однако, в этом случае дело обстоит не совсем так, и вот почему.

Указывая на зависимость езидского эмирата от аналогичных государственных институтов мусульманского мира, мы указывали также и на реальные основания этой зависимости—феодализацию кочевого населения Курдистана, происходившую под несомненным влиянием исламской государственности. Другими словами, переход к феодальным формам общества, вызывая соответствующие изменения структуры последнего, требовал и соответствующей номенклатуры, которая несомненно заимствовалась извне, от уже имеющих ее соседей; в отношении же шейхов и пиров мы должны, прежде всего, признать отсутствие подобной связи с элементами феодальной структуры курдского общества, т. е.—отсутствие реальных предпосылок к перенесению этого института в езидстве из ислама. Кроме того, во-первых, само по себе заимствование термина, в особенности столь распространенных на мусульманском Вос-

токе терминов, как пир или шейх, еще не указывает на заимствование самого института, ведь сам то термин «старец» живет в исламском мистицизме в двух формах—шейх и пир—однако, из этого еще не делается вывода о заимствовании персидскими суфиями старчества у арабских или наоборот; во вторых, даже если признать факт заимствования езидством института шейхов и пиров из суфизма, то немедленно возникает вопрос: а в суфизме он откуда?

С достоверностью можно утверждать только одно: суфизм не получил старчество от ислама. Корни старчества упираются в местные, доисламские традиции и усиливаются там, где эти традиции сохранились в силу ряда причин, полнее, где они еще не потеряли своей актуальности и были связаны с еще не отжившими формами общества (сравни например, движение шейхов в Мазандеране в XIV в.). В таком случае приходится считать старчество продуктом местной, доисламской среды и видеть в этом институте, как и в суфизме, реакцию местного общества против элементов ислама. Конечно, можно говорить при таких обстоятельствах об общности отдельных моментов в суфизме и в езидстве, но никак не о тождественности того и другого, и из этого еще не вытекает возможность, а тем более необходимость заимствования езидством целых институтов суфизма. Наконец, в-третьих, институт родовых шейхов и пиров настолько тесно увязан с остатками родовых переживаний в езидском обществе, что если допустить заимствование этого института извне, придется допустить и заимствование всего родового строя езидами, точнее, тем этническим коллективом, из которого образовались езиды; однако, для такого предположения у нас нет решительно никаких данных.

Итак, с несомненностью можно утверждать только одно: под внешней исламской оболочкой шейхов и пиров скрываются остатки старого, до-феодалного местного института.

Если езидская традиция, указывая на шейха Оде и на его учеников, как на родоначальников семи шейхских родов, обмалывает попутно чреватой последствиями связью тех же шейхских родов с езидскими божествами—строителями мира, что находит свое отражение и в специфических функциях некоторых из этих родов, например, рода шейх Шамс, то о происхождении института пиров мы не имеем абсолютно никаких сведений. Больше того, официальное езидство даже как-то замазывает, затушевывает этот институт; например—«Черный список» предоставляет пирву только надзор за соблюдением постов и прической; это же отодвигание пира на второй, по сравнению с шейхом, план выступает и в лишении его административных функций, предоставленных только шейху.

Таким образом, несмотря на близость религиозных функций шейха и пира, между ними наблюдается какой-то разрыв, получается впечатление двух, параллельно действующих, но не одновременно возникших, институтов, из которых один—шейхи, обладающие административными функциями, отесняет другой—пиров, лишенных этих функций. Это впечатление еще усиливается, если вспомнить то несоответствие в распределении мюридов между шейхами и пирами, на которое указывалось выше.

В свою очередь, несоответствие распределения мюридов между обоими институтами с общественной организацией езидов по племенам, возглавляемых пирами, заставляет искать причину возникновения этих

институтов в общественных структурах, предшествовавших феодализму. Больше того, в связи с последующими изменениями в структуре езидского общества произошло весьма любопытное расслоение в пределах самих каст шейхов и пиров, одни из них, большей частью принадлежащие к пользующимся особой популярностью родам или частям рода, имеющие большое число мюридов или находящиеся при резиденции верховного эмира, живут, в основном, за счет доходов, получаемых ими с мирян, и образуют ясно выраженный класс духовенства со всеми присущими ему качествами (сюда же надо отнести и кавалов, о которых речь ниже), другие же, и их большинство, обладая всего только одной двумя семьями мюридов, лишены возможности жить на их счет и ведут обычное для езидов хозяйство кочевника—скотовода или земледельца, а иногда опускаются даже до положения наемных батраков, пастухов и т. д., при всем этом они сохраняют свое духовное звание и продолжают выполнять присущие им функции по отношению к своим мюридам. Подчас на этой почве приходится наблюдать курьезные случаи, когда зажиточный курд целует предварительно руку у своего пастуха—обедневшего шейха, а затем учиняет ему разнос за потерянную овцу.

Было бы преждевременным при наличной скудости материалов заниматься точной локализацией той структуры езидского общества, а стало быть, и наличным в ту эпоху характером развития производственных отношений, которые вызвали к жизни институт шейхов и пиров. Можно с достаточной долей вероятности утверждать только, что

1. Институт шейхов связан с культом старых божеств езидского пантеона, что выступает особенно наглядно в тех случаях, когда удается проследить такого бога вплоть до его жизни под исламской оболочкой (шейх Синн, шейх Шамс, шейх Фахреддин).

2. С таким же культом аналогичных, а быть может, и тех же самых богов связаны, повидимому, и пиры. Уже отмечавшийся параллелизм в функциях шейхов и пиров следует, повидимому, рассматривать, как результат возникновения этих институтов в различных социальных группировках одной и той же среды, которую мы до сих пор именовали условным термином «курдская среда».

3. К моменту реорганизации езидства шейхом Оде заканчивалась борьба за господство между шейхами и пирами; победа в этой борьбе осталась за шейхами. Вызывалась она, повидимому, какими то изменениями в структуре тогдашнего езидского общества. Реформа шейха Оде, закрепив власть в руках шейхов, окончательно лишили ее пиров.

4. К этой же эпохе надо отнести возникновение верховного суда шейхов, созданного по образцу уже существовавших племенных советов. Что же касается последних, то они, повидимому, заменили собою родовые советы шейхов и, быть может, пиров, потерявших свои административные функции почти одновременно с заменой родовых советов племенными, более соответствующими вновь возникшей общественной форме.

5. Термины шейх и пир заимствованы езидством, как и многие другие религиозные термины, из еретических сект ислама и вытеснили не дошедшую до нас, старую терминологию. Случилось это, вероятно, незадолго до реформы шейха Оде.

Следующую за пирами и шейхами ступень в езидской духовной иерархии занимают кавалы—посланники верховного эмира. Развозя

по езидским селениям и кочевкам приказы эмира, собирая причитающуюся ему подать и творя именем эмира суд и расправу в мелких вопросах, кавалы являются носителями живой связи центральной езидской законодательной и исполнительной власти (верховный совет шейхов и эмир) с разбросанными членами езидской общины; в религиозном отношении кавалы лишены права самостоятельного выполнения треб, за исключением чтения молитв. Звание кавала так же, как и звание пира и шейха, наследственно; браки кавалы могут совершать только в пределах своей касты *). Являясь по роду своей деятельности постоянными и обязательными посланниками эмира, кавалы населяют две деревни возле Лалиша.

Внешним атрибутом посланного эмиром кавала является уже упоминавшийся санджак—медное изображение Мелек-Тауса в форме птицы. Всех санджаков семь, хранятся они в храме, в Лалише. Отправляясь в путь по два—три человека, кавалы берут с собой санджак и раз'езжают с ним от селения к селению, от кочевки к кочевке. В'езд кавалов в селение сопровождается некоторой помпой. Уже издали кавалы начинают играть на музыкальных инструментах (флейта и тамбурины), предупрежденные заранее об их прибытии жители селения выходят навстречу. Хозяин того дома, в котором намереваются остановиться кавалы, обязательно разувшись, берет хурджин (переметная сума) с санджаком и вносит на спине в дом; кавалы с пением молитв вынимают санджак и ставят его в углу на возвышение. К дому начинают стекаться езиды. Входя в дом, езиды делают земной поклон, целуют санджак и вручают кавалам подать эмиру. В продолжение всей церемонии кавалы поют молитвы, прерывая временами пение, чтобы поторговаться относительно размера подати с оказавшимся чрезмерно скупым езидом. Попутно производится кавалами торговля землей с могилы шейха Оде, спрессованной в форме небольших шариков. По окончании церемонии поклонения изображению Мелек-Тауса, которая тянется дня два—три, кавалы сообщают населению повеления эмира и разрешают именем эмира мелкие споры и распри, за что берут особое вознаграждение. Содержание кавалов, во все время пребывания их в путешествии возлагается на верующих езидов и является делом богоугодным.

Так как сбор податей поручается эмиром кавалам в форме откупа, то довольно значительные излишки остаются в кармане последних; поэтому то, а также вследствие того, что находящийся в частых раз'ездах кавал лишен возможности заниматься своим хозяйством, живя большей частью на доходы, получаемые им от верующих, приходится причислять кавалов, наряду с уже упомянутой группой шейхов и пиров, к вновь выделившемуся в езидстве классу духовенства.

Кавалы, не связанные, как и эмир, со старым делением езидского общества по родам шейхов и пиров, представляют собой институт сравнительно новый, возникший, повидимому, в связи с реорганизацией езидства при шейхе Оде. Однако, сильные еще в ту эпоху пережитки старого родового езидства заставили присвоить наследственность звания и кавалам.

*) До сих пор не выяснено, — распространяется ли на кавалов обязательный в езидстве мюридизм по отношению к шейхам и пирам и, если распространяется, то в каком виде.

Таковы в общих чертах основные чины езидской иерархии. Кроме них езидство знает еще следующие институты:

1. Ахунд—учитель, наставник юношества, ахундом может быть каждый езид, независимо от происхождения, обладающий достаточным познанием в догматах езидской веры.

2. Кочак—ведун, прорицатель; им делается любой езид, преимущественно мирянин, если в нем обнаружится способность предсказывать будущее и «творить чудесные дела». Официальное езидство предоставило «исполненным духа» кочакам право выполнять хозяйственные работы в Лалишском храме и дало им в качестве атрибута веревку, носимую кочаками вокруг пояса. С кочаком—бесноватым ведуном, колдуном, спускаемся мы до эпохи еще более древних, чем эпоха возникновения шейхов и пиров. Сближение кочаков с одноименными культурными институтами Кавказа дало бы нам чрезвычайной важности материал для выяснения многих моментов доистории езидства.

3. Организация женщин—факиров. О них так же, как и о существовании специальных дервишеских орденов в езидстве, имеются отдельные намеки в сочинениях путешественников и сводных работах по езидству. Однако, сведения эти настолько отрывочны, что трудно даже свести их в сколько нибудь стройное целое.

Подвергаясь многовековому воздействию экономически и культурно более сильных соседей, отстаивая в течение этого длительного процесса право на самостоятельное существование, подчас взрывая изнутри идеологические формы своих противников созданием еретических сект и религиозных анти-ортодоксальных движений, езидство, в силу диалектического хода процесса, само усваивало общественные и экономические элементы своих врагов, видоизменяя соответствующим образом свою структуру. Вызванное этим усиление противоречий между старой формой и новым содержанием езидского общества нашло свое отражение в реформах шейха Оде. В своем месте мы подчеркивали, что эти реформы, узаконивая и освящая происшедшее изменение структуры езидского общества, явились в то же время попыткой примирить мусульманство с езидством, так как противоречия между культурными районами халифата и кочевым населением Курдистана не были к этому времени (XI—XIII вв.) еще изжиты; но, конечно, эта попытка была заранее обречена на неудачу. Даже принявшее исламскую оболочку (правда, с сильным налетом близкого к езидству по корням еретического суфизма), езидство продолжало противопоставлять себя исламу, так же, как мусульмане—жители соседних культурных областей не могли не видеть в экономических и культурно более отсталых езидах (да и вообще курдах) естественного тормоза к бесперебойному развитию производственных и общественных отношений. Поэтому, обисламившийся бог (или боги) езидов, все же, продолжал оставаться не тем богом, не Аллахом и даже не богом близких по общественному и экономическому уровню развития христиан.

Окончательное отождествление езидского бога с исламским Аллахом не удавалось даже явно симпатизировавшему езидству автору реформы, шейху Оде. Для абстрактного мышления мусульманских богословов оставался один выход—низвести езидского бога до дьявола—шайтана, что и было проделано с достаточной для того времени логичностью и убедительностью; непрекращавшаяся рознь между адептами

езидства и ислама одобрила и узаконила это перемещение и езиды превратились в «гнусную и противоестественную» секту поклонников дьявола. Они продолжали настаивать на своем божественном происхождении—тем лучше, значит, и сами то они исчадие ада и порождение дьявольское, значит—потеряна всякая надежда обратить езидов в лоно правосерия и уничтожение сынов шайтана стало делом богоугодным.

Те же причины способствовали возведению на езидов столь же логичного обвинения в причастии их к убийению святых мучеников шиитства—Хасана и Хусейна, сыновей Али; езидский бог—Езид обратился, благодаря созвучию, в «неверного и нечестивого» омейядского халифа Езида.

В сущности, это не больше, как второй вариант все той же попытки изгнать из ислама об'исламившегося бога езидов.

Разбитые в этой борьбе за национальное самосохранение от надвигавшейся угрозы ассимиляции их более высокими по культуре соседями, борьбе, в которой к экономическим и общественным предпосылкам примешалась и религиозная ненависть, езиды, в конце концов, и сами всерьез поверили в открытые мусульманскими богословами «гнусные качества» своего бога и тоже переименовали его в дьявола, вернее, сблизили исламского шайтана со своим старым богом; отсюда—упорное нежелание езидов поносить или оскорблять дьявола, благочестивый страх перед именем шайтана, с которым срослись представления о Мелек-Таусе, выставленном еще шейхом Оде на первый план в езидском пантеоне.

Подкрепленное не забытыми еще фактами из истории возникновения в исламский период езидского эмирата шиитское отождествление Мелек-Езида с халифом—Езидом способствовало возведению генеалогий езидского эмира и реформатора езидства, шейха Оде, к омейядским халифам.

Попытки шейха Оде и его учеников сблизить культ остальных божеств езидского пантеона с почитанием деятелей исламского мистицизма были менее удачны. От непонятных для езидов почтенных старцев-суфиев оставались только звучные имена, довольно легко, впрочем, присваивавшиеся езидским богам взамен старых, уже забывавшихся, названий; так, шейх Синн переименовался в шейха Хасана, шех Менд, сын Фарха, в шейха Фахреддина и т. д. Несколько особняком, пожалуй, стоит связанный с дервишеским орденом мевлеви—Шамседдин; любопытно, что и переименование в этом случае произошло не на почве фонетической близости, как: Хасан-Синн, Фарх-Фарх, а путем перевода старого термина на арабский язык.

Постепенно усиливавшееся под влиянием культурных районов проникновение элементов феодализма, усилив феодальную власть эмира, надломило остатки родовых институтов в езидстве и, вместе с тем, вступило в противоречие с отставшим от роста общеизвестных институтов развитием производственных отношений в Курдистане. Вновь оттолкнувшись от ислама, к которому тянулись подвергнувшиеся процессу феодализации общественные группировки, езидство осталось выразителем идеологии классов—носителей отсталых производственных отношений и вступило в новую коллизию с исламом.

Исход последней борьбы был несомненен: экономически и культурно более сильные формации с необходимостью должны были докнать езидство, упорствовавшее в своем желании повернуть колесо истории назад, к до-феодальным общественным отношениям.

Появление на Переднем Востоке европейского империализма, сплотившего в борьбе против себя все до-капиталистические группировки, оттянуло было на время момент окончательной гибели езидства. Однако, разрушение не только до-феодальных, но и феодальных производственных общественных отношений, превращение всего Переднего Востока в одну из колоний международного капитала, лишили езидство его последней опоры. На смену приходят новые общественные формации, новые классовые группировки.

Попытки повинистических главарей курдского национального движения опереться на империалистические державы—обречены на неудачу.

Назад, к до-феодальному обществу!—был старый лозунг езидства.

Вперед, к социализму!—единственный возможный лозунг нового Курдистана.

Были ли Иисус известен иудеям?

От редакции

Последней картой защитников историчности Иисуса после того, как выяснилось, что исторического Иисуса не знает даже первоисточник христианства-послания, так называемого, Павла, а свидетельства о нем у историков того времени: Иосифа Флавия, Светония, Тацита и др.,—„благочестивые“ христианские подлоги и вставки, остались ссылки на то, что о нем, якобы, упоминает талмуд. Как обстоит дело и здесь, ответ на это дает предлагаемая небольшая историческая справка Г. Райлэндса, представителя английской мифологической школы, взятая нами из его книги—„Развитие христианства“ (G. Rylands—„The Evolution of Christianity“, 1927 г.).

Если бы Иисус жил, спорил с книжниками и фарисеями, был присужден синедрионом на казнь, раввины, несомненно, были бы осведомлены о нем независимо от христиан и так или иначе упомянули бы в талмуде. Полное отсутствие такого упоминания было бы решающим доказательством, что Иисус не существовал. Но даже самая консервативная (поповская) критика вынуждена признать, что талмуд об Иисусе, вне евангельского источника, ничего не знает.

Исторической критики среди раввинов не существовало; их умы были целиком поглощены изучением «закона» и толкованием ветхого завета. Когда они познакомились с евангелиями, им и в голову не могло придти критически оспаривать сообщаемые в них факты. Разрушение Иерусалима, уничтожение и рассеяние его жителей, несомненно, весьма затрудняли какие бы то ни было расследования, если бы даже раввины и попытались их произвести. Таким образом, остается фактом, что раввины приняли историчность Иисуса на основе евангелий; те немногие сведения о нем в талмуде носят такой характер, из которого ясно видно, что раввины самостоятельных сведений о нем не имели.

Однако, во втором веке некоторые из раввинов, повидимому, уже начинают себя спрашивать: да кто же был этот Иисус? Исследовав свои исторические записи, они нашли в них упоминания о нескольких человеках с именем Иисуса и начали отождествлять каждого из них, и весьма неубедительно, с евангельским Иисусом. Но то, что ни один из них не жил в первой четверти первого века, показывает, что свидетельства о существовании евангельского Иисуса раввины в своих летописях и преданиях не нашли.

Один из Иисусов, с которым они отождествили евангельского Иисуса, был Иисус бен Пандира, убитый за сто лет до начала христ. эры; другим Иисусом был раввин Иошуа бен Перахья, живший тоже около того времени; третьим был Иисус бен Стада. Дата его жизни неизвестна.

но по всей вероятности он жил во втором веке. Отсюда мы можем с достоверностью заключить, что раввины не имели об евангельском Иисусе ни письменных записей, ни преданий.

Некоторые на это приводят аргумент, что, если Иисус не существовал, то евреи, несомненно, начали бы опровергать его существование. Робертсон в журнале «Литерери Гайд» за апрель 1926 года ответил на это, что как раз такой случай мы и имеем в послании Игнатия в филладельфийцам:

«Я слышал, как некоторые говорили: «Если я не найду (что ни будь) в архивах, я не поверю этому и в евангелиях». И когда я ответил им: «Это написано» (в ветхом завете), они возразили: «Вот в этом то и вопрос». Но для меня этими архивами являются Иисус христос, его крест, его смерть, его воскресение и вера, которая от него».

Этот отрывок говорит о том, что, когда у Игнатия потребовали доказательств правдивости евангельских историй, то он смог сослаться только на ветхий завет. Эта ссылка его противникам, конечно, не могла служить подтверждением тех событий, которые произошли позже указаний на них в ветхом завете. Здесь Игнатию ничего не оставалось, как решить вопро есбозказательно, совсем по обычаю современных богословов.

Разумеется, теми противниками, которых имел в виду данный отрывок, не обязательно должны являться иудеи, но он показывает, что лица, отрицавшие историчность Иисуса, имелись даже во втором веке. Но есть кое какие данные за то, что именно иудеи отрицали историчность Иисуса. Юстин в своем «Диалоге с Трифоном» вкладывает в уста еврея Трифона все те аргументы, к которым обычно прибегали евреи, оспаривая правдивость христианских утверждений и опровергая их. В «Диалоге» Трифон заявляет: «Вы придерживаетесь пустых слухов и из них делаете себе христа»... «Если он родился и жил где либо, то он совершенно неизвестен».

Таким образом, евреи уже во втором веке поставили под вопрос существование Иисуса. Ориген в своей книге против Цельса цитирует последнего: «Вы кормите нас баснями, не сумев придать им даже тени правдоподобия».

Само собою разумеется, христиане позаботились об уничтожении всех полемических произведений, направленных против них; они старались уничтожить их всюду, где находили их. Понятно, что до нашего времени могло дойти очень немногое. И все таки, мы обладаем достаточными показаниями, что у еврейских раввинов второго века не было ни письменной записи, ни предания об евангельском Иисусе, и что его существование подвергалось оспариванию, как евреями, так и другими, не говоря уже о докетах, которые отрицали существование Иисуса, как человека с плотью и кровью, иными словами, как исторической личности.

Печать Каина.

От редакции

Данная статья-несколько сокращенный перевод главы из труда Д. Фрэзера „Фольклор в ветхом завете“ (G. Frazer-„Le Folklore dans l'Ancien Testament“; 1924 г.). Она, давая обильный сравнительный этнологический материал, проливает свет на одно темное место в библлии: на миф о первом братоубийце-Каине и его „печати“, и показывает, что здесь мы имеем дело с отголоском первобытных дикарских верований анимистического порядка.

В книге Бытия мы читаем, что, когда Каин убил своего брата Авеля, то был изгнан из человеческого общества и стал блуждать и скитаться по земле. Боясь быть убитым теми, с кем он повстречается, он стал жаловаться богу на жестокость своей судьбы, и «вечный» имел достаточно сострадания, чтобы отметить Каина печатью, дабы никто из тех, кто встретит его, не убил его. Каково же было то клеймо, которое бог наложил на первого убийцу, или тот знак, который он ему дал?

Почти с уверенностью можно сказать, что мы здесь имеем дело с воспоминанием, оставшимся от какого то древнего обычая, соблюдавшегося человекоубийцами, и, хотя мы не можем надеяться определить, в чем состоял этот знак, все же, сравнение обычаев, соблюдаемых человекоубийцами в других частях света, может нам помочь понять, по крайней мере, его значение. Робертсон Смит думал, что печать, о которой идет речь, была племенным знаком, таким, который каждый член племени носил на себе и который служил для безопасности его, указывая, что он принадлежит к группе людей, которая отомстит за его смерть. Не подлежит сомнению, что эти знаки часто встречаются у народов, сохранивших племенной уклад. Например, у современных бедуинов одно из главных племенных отличий состоит в особом головном уборе. Во многих местах земного шара, особенно в Африке, племенной знак представляет из себя рисунок, татуированный или выгравированный на одной из частей тела данного лица.

Кажется правдоподобным, что эти знаки служат для защиты носящих их, согласно предположения Робертсона Смита; с другой стороны, не мешает обратить внимание на то, что в неприятельской стране такой знак может подвергнуть его носителя величайшим опасностям, дав возможность обнаружить в последнем врага. Но если даже допустить, что племенной знак есть защитный знак, все-же, невозможно признать в этом удовлетворительного объяснения печати Каина. Объяснение это—слишком общего характера. Все члены какого-нибудь племени, одинаково—убийцы или нет, защищены этим знаком. Но весь рассказ о Каине в целом, повидимому, указывает на то, что знак, о котором идет речь, носили не все члены данной общины, а что он должен был только отличать убийцу. Итак, мы пришли к необходимости искать объяснение в другом направлении.

Из самого рассказа вытекает, что Каина считали подвергающимся другим опасностям, кроме опасности быть убитым любым человеком, которого он встретит, потому что он был поставлен вне закона. Бог изборажается говорящим ему: «Что ты сделал? Голос крови твоего брата вопиет ко мне от земли. И ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей. Когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанником и скитальцем на земле» (Бытие, 4, 10—12).

Очевидно, что кровь его брата рассматривается, как физическая опасность для убийцы, она пятает землю и препятствует ей давать плоды. Таким образом, ясно, что убийца отравил источники жизни и нанес ущерб источнику собственного пропитания, а быть может, также и других людей. С этой точки зрения понятно, что человекоубийцу избегают и изгоняют из страны, для которой присутствие его является постоянной опасностью. Это—зачумленный, окруженный отравленной атмосферой и зараженный тлением смерти; уже одного его прикосновения достаточно, чтобы поразить землю бесплодием.

Это позволяет нам уяснить себе одно положение аттического, древнегреческого законодательства. Изгнанному из страны человекоубийце, против которого в отсутствие его выставлено было новое обвинение, разрешалось вернуться в Аттику для защиты своего дела, но ему воспрещалось ступить ногою на землю: он должен был разговаривать, находясь в лодке, и эта лодка не смела даже стать на якорь или перебросить сходню. Судьи избегали каких бы то ни было сношений с подсудимым и разбирали его дело, сидя или стоя на берегу. Этот пункт закона, по видимому, имел целью выдержать человекоубийцу в карантине, из опасения, чтобы он не осквернил аттическую почву, прикоснувшись к ней хотя бы даже косвенно, через посредство якоря или сходни. По этой же самой причине, если этот человек, путешествуя по морю, имел несчастье потерпеть кораблекрушение, то ему разрешалось расположиться на берегу до того времени, когда какой либо корабль пристанет и увезет его; однако, все это время он должен был держать ноги в морской воде, очевидно, с целью сделать недействительным или, по меньшей мере, ослабить яд, который, согласно их верованиям, он источал в землю.

Параллелью к этому карантину, который налагал на человекоубийцу аттический закон, является изоляция, которой еще теперь подвергаются человекоубийцы у дикарей острова Добю, расположенного в открытом море, близ юго-восточной оконечности Новой Гвинеи. По этому поводу один миссионер, пробывший семнадцать лет на этом острове, пишет следующее: «Дозволяется воевать с родственниками жены, но запрещается есть их. Всякий, кто убьет родственника по браку, никогда не должен прикасаться к пищевым продуктам и к плодам, которые добыты в деревне его жены. Одна только жена его должна варить его пищу. Если огонь его жены погаснет, то ей воспрещается взять головню в домах своей деревни. Нарушение этого табу—запрета навлекает смерть на мужа через отравление крови.

Убийство родственника по крови отягчает убийцу еще более суровым табу. Когда вождь Гаганюмор убил своего брата (сына сестры своей матери), то ему не было разрешено вернуться в собственную деревню, и он был вынужден выстроить другую. Он должен был иметь особую миску, флягу, лопаточку и чашку для себя, также особую кухон-

ную утварь, он должен был искать в других местах кокосовые орехи и плоды для себя, нужно было поддерживать свой огонь наивозможно долгое время и, если огонь погасал, то его нельзя было разжечь от другого огня, а только возобновить трением. Если бы вождь нарушил это табу, то кровь его брата таким образом отравила бы его кровь, что тело его раздулось бы и что он умер бы ужасной смертью».

В примерах, приведенных относительно острова Добю, крови убитого человека приписывается сила действовать на убийцу подобно физическому яду в том случае, если бы ему вздумалось проникнуть в деревню своей жертвы или даже войти в косвенный контакт с этой деревней. Итак, его изоляция является предосторожностью, применяемой, скорее, в его собственных интересах, нежели в интересах общины, которой он избегает; возможно, что пункты аттического закона, касающиеся человекоубийства, должны быть истолкованы в том же смысле. Однако, вероятно и то, что опасность рассматривалась, как взаимная,—другими словами,—что человекоубийца и те лица, с которыми он соприкасался, считались подвергающимися опасности отравления крови через заражение.

У членов племени Акигуу, в британских владениях восточной Африки, существует поверие, что убийца может передать другим людям губительную отраву. По их мнению, если человек, убивший другого, придет спать в деревню, в какойнибудь семье, в ее хижине, то люди, с которыми он ел, подвергаются опасному осквернению (таху), которое может стать для них роковым, если во время не будет снято колдуном. Даже шкура, на которой спал человекоубийца, впитывает в себя его скверну и может заразить любого, кто будет спать на ней. Поэтому приглашают колдуна, чтобы очистить хижину и ее обитателей.

Точно так же у марокканских мавров человекоубийца «считается до некоторой степени нечистым до самого конца своей жизни. Он источает яд из под ногтей своих, вследствие этого всякий, кто почерпнет питья в той воде, из которой он умывал руки, тяжело заболевает. Мясо животного, убитого им, негодно для еды и точно так же обстоит со всякой пищей, принятой в его сообществе. Если он придет на место, где роют колодезь, вода сейчас-же скроется. Мне рассказывали, что в местности Хиана ему не дозволяется проникнуть даже в огород или фруктовый сад, или ходить по току, или же входить в амбар, а также пройти через стадо овец. Распространенным, хотя и не всеобщим правилом является, что он не должен совершать жертвоприношения Великого праздника собственными руками; в некоторых племенах берберского языка аналогичный запрет постигает лицо, убившее собаку, животное нечистое. Вся кровь, которая вытекла из ее жил, нечиста и привлекает к себе жнунов (джиннов)».

В библейском рассказе об убийстве Авеля кровь жертвы—не единственный неодушевленный предмет, который олицетворяется. Не только кровь изображается вопиющей, но также и земли представлена раскрывающей свои недра, чтобы принять кровь жертвы. У Эсхила мы встречаем параллель к этому олицетворению земли. Он действительно говорит о земле, как пьющей кровь умерщвленного Агамемнона. Однако, в книге Бытия приписывание личных качеств земле, повидимому, зашло еще степенью дальше, потому что здесь нам говорят, что убийца был

«проклят землею», что, когда он возделывал землю, последняя отказывалась давать ему свое богатство, и что он будет беглецом и бродягой на земле.

Под этими словами, очевидно, разумеется, что земля, оскверненная кровью и оскорбленная преступлением, воспротивится тому, чтобы семя, посеянное убийцей, взшло и дало плод; более того, что она отнимет у него возделанную почву, которая до сих пор питала его, и прогонит его в бесплодную пустыню, чтобы он блуждал там голодным и бездомным бродягой. Это представление о земле, как живом существе, которая возмущается против греха населяющих ее и изгоняет их из своего лона, не чуждо ветхому завету. В книге Левит мы читаем, что, оскверненная нечестием людей, «земля извергнет своих обитателей», и израильтяне торжественно приглашаются соблюдать постановления и заповеди божии, чтобы «земля вас не извергла за то, что вы запятнали ее, как она извергла тот народ, который был до вас».

У древних греков, повидимому, были подобные же верования об осквернении земли кровью человеческой, пролитой на нее, по крайней мере, если это кровь родителей. Предание, действительно, повествует о том, как матереубийца Алкмеон, посещаемый призраком своей матери Эрифилы, долго вел бродячую и беспокойную жизнь, пока не решил отправиться за советом к Дельфийскому оракулу. Там жрица сказала ему, что «единственная земля, на которой мстительный дух Эрифилы не будет преследовать его, это вновь созданная земля и которую море обнажило после того, как земля была осквернена кровью его матери», или, говоря словами Фукидида, «что он не избавится от своих ужасов, пока не найдет для поселения такую землю, которая в момент убийства его матери не была еще освещена солнечными лучами и не была еще твердой землею, так как им осквернена вся остальная земля». Сообразуясь с указаниями оракула, Алкмеон открыл у устья Ахелоя маленькие бесплодные Эхинадийские острова, которые, как думали, создала река; смывая свои берега уже после того, как он совершил свое преступление; их он избрал своим местожительством. Согласно другой версии этого мифа, убийца мог некоторое время отдохнуть в угрюмой долине Псофис, среди печальных гор Аркадии, но даже и там почва отказалась давать свои плоды матереубийце, и он должен был, подобно Каину, вернуться к прежнему скитальческому образу жизни.

Верование, что земля—могущественное божество, которое оскверняет и оскорбляет пролитая человеческая кровь и которое нужно умиротворять жертвами, продолжает существовать или еще недавно существовало у некоторых племен Верхней Сенегалии; это божество требует искупления даже за раны, из которых вытекла кровь, не приведя к потере жизни. Так, например, в Ларо, стране племени Бобо, убийца уплачивал старшине деревни двух коз, собаку и петуха, а тот приносил их в жертву земле на куске дерева, врытом в землю. Семье пострадавшего не давали ничего.

Вслед затем вся деревня вместе с старшиной ела мясо принесенных в жертву животных, за исключением семьи убийцы и семьи пострадавшего. Если дело ограничивалось ударами и такими ранами, из которых кровь не пролилась, то этому совсем не придавали значения и с этим не считались. Когда кровь проливалась, то земля оставалась недовольной при виде этого и ее следовало умилостивить жертвой. Винов-

ный давал старшине деревни козу и 1000 каури *); последний приносил козу в жертву земле, а 1000 каури делил между старейшинами деревни. Козу также делили между собой старейшины деревни, после приношения, сделанного земле. Что касается пострадавшего, то его при этом совсем забывали и он не получал ничего.

И это было логично, так как в основе лежало не возмещение убытка в пользу пострадавшего тем, кто причинил его, а умиротворение земли, великого и страшного божества, недовольного видом пролитой крови. При таких обстоятельствах пострадавшему ничего не следовало получить: достаточно было того, что земля вновь обретала спокойствие, севши душу козы, принесенной ей в жертву, ибо у Бобо, как и у других чернокожих, на землю смотрят, как на великое божество правосудия.

Подобные же обычаи и верования относительно пролития крови господствовали у Нунума, другого племени Верхней Сенегалии. Всякий убийца присуждался к трехлетнему изгнанию и к очень крупному штрафу каури и скотом; дело было не в возмещении ущерба, имеющем удовлетворить семью пострадавшего; необходимо было умиротворить землю и другие местные божества, оскорбленные видом пролитой крови. Бык или быки приносились в жертву разгневанной земле жрецом, носившим звание начальника земли, мясо и каури делились между старейшинами деревни; семья пострадавшего не получала ничего или же самое большее—падающую на ее долю мяса и денег.

В случае драки, следствием которой была не смерть, а лишь пролитие крови, нападавшая сторона обязана была дать в уплату быка, барана, козу и четырех цыплят, которые приносились в жертву для умиротворения божеств, разгневанных видом крови. Быка приносили в жертву земле. Начальник земли в присутствии всех старейшин деревни барана приносил в жертву реке (заливавшей местность), а цыплят скалам и зарослям. Что касается козы, то она приносилась в жертву старшиной деревни его собственному фетишу (Куара). Верили, что, если не совершить этих искупительных жертв, то боги в гнев своем убьют виновного и истребят его семью.

Вышеприведенные факты наводят на мысль, что печать, наложенная на человекоубийцу, первоначально быть может, предназначалась не для его защиты, но для защиты тех, кого он встретит, из опасения, чтобы прикосновение его не осквернило их и не навлекло на них гнева бога, оскорбленного им; или призрака, который гнался за ним; коротко говоря, эта печать была, быть может, знаком, предупреждавшим об опасности и имевшим целью изолировать убийцу от людей, подобно особому одеянию, присвоенному прокаженным в Израиле.

Однако, существуют и другие факты, которые, повидимому, указывают на то, что, как это вытекает из истории Каина, печать убийцы была введена исключительно в его собственном интересе и более того, что настоящей опасностью, от которой она его защищала, был не гнев родителей пострадавшего, но гнев души пострадавшего. Также и здесь, как в уже упомянутых афинских обычаях, мы, повидимому, касаемся самой глубины аттических суеверий.

Платон говорит нам, что, согласно очень древнему греческому поверью, душа только что убитого человека гневалась на убийцу и трево-

*) Каури-раковины, служащие мелкой разменной монетой.

жила его, так как ее приводил в ярость вид человекоубийцы, который свободно передвигался в тех местах, которые когда то посещала она; поэтому-то и было необходимо, чтобы убийца покидал свою страну на один год до той поры, пока не стихал гнев этой души; и он мог вернуться только после принесения жертв и совершения очистительных обрядов. Если убитый оказывался чужеземцем, то убийца должен был избегать отечества умершего точно так-же, как и своего, и, отправляясь в изгнание, он должен был следовать по заранее указанному пути, так как, очевидно, было бы недопустимо позволить ему передвигаться по стране с разъяренным призраком, следующим по его пятам.

Мы видели, что среди племени Акикуйу верят, что убийца заражен опасным осквернением (тагу), которое он может сообщить другим людям через прикосновение. Что это осквернение имеет близкое отношение к душе пострадавшего, вытекает из одной из церемоний, имеющих целью искупить преступление. Старейшины деревни приносят в жертву свинью около одного из священных фиговых деревьев, играющих большую роль в религиозных обрядах племени. Самые сочные части животного они поедают, а жир, кишки и некоторые кости оставляют душе, которая, как они думают, приходит под видом дикой кошки, чтобы пожрать их в следующую ночь. Утолив таким образом голод, она будет достаточно удовлетворена, чтобы воздержаться от посещения деревни и устрашения ее жителей. Следует отметить, что человекоубийца из племени Акикуйу оскверняется лишь при убийстве человека своего клана; при убийстве человека, принадлежащему к другому клану или же к другому племени, убийца не оскверняется.

У племени Бажезу, на горе Элгон, в британских владениях Восточной Африки, всякий человек, виновный в убийстве члена своего клана или деревни, должен покинуть свою деревню и искать себе жилище в другом месте, если даже ему удалось устроить мировую с родственниками умершего. Кроме того, он должен принести в жертву козу, вымазать себе грудь содержимым желудка этого животного и бросить остальное на крышу того человека, который погиб от его руки, чтобы умиротворить его душу.

В этом племени воин, убивший человека на войне, совершает очень сходные с предыдущими искупительные обряды; не рискуя ошибиться, мы можем предположить, что эти обряды имеют целью умиротворить душу пострадавшего. Воин возвращается в свою деревню, но он не может провести первую ночь в своем доме, а должен остановиться у друга. Вечером он убивает козу и барана, складывает содержимое желудка в горшок и обмазывает себе им голову, грудь и руки. Если у него есть дети, то их следует вымазать таким же образом. Забронировавши, так сказать, этим способом себя, а также и свое потомство, воин смело отправляется к своему дому, покрывает каждый косяк двери содержимым горшка и бросает остаток на крышу, предназначая его, без сомнения, душе, которая, вероятно, должна была спуститься туда и даже остаться на ночь.

В продолжение целого дня человек, совершивший убийство, должен воздерживаться от прикосновений к кушаньям руками, пролившими кровь; он подносит куски к своему рту с помощью двух палочек, вырезанных нарочно для этой цели. На второй день ему дозволяется вернуться в свой дом и возобновить обычный образ жизни. Эти ограничения не

налагаются на его жену, она может даже пойти плакать над телом убитого человека и принять участие в его похоронах. Такое проявление печали может размягчить чувства души убитого и побудить ее пощадить мужа.

Также и у Кавирондо, в области Нила, другого племени британских владений Восточной Африки, убийцу изолируют от жителей деревни, и он должен жить в особой хижине со старой женщиной, которая заботится о его нуждах, варит его кушанья, а также кормит его, потому что сам он не смеет дотронуться до еды собственными руками. Эта изоляция продолжается три дня, на четвертый день человек, который сам убийца или раньше убил человека на войне, ведет убийцу к водному потоку, где обмывает его с ног до головы. Потом он убивает козу, велит ее изжарить, накалывает четыре куска мяса, каждый отдельно, на палки и дает их с'есть убийце—один за другим. Затем он накалывает на эти палки четыре шарика из теста, которые убийца также должен проглотить. Наконец, он разрезает длинными полосами шкуру козы; одна из полос надевается на шею человекоубийцы, а другие два на его запястья. Этот обряд совершается на берегу реки только вдвоем. После этого убийца волен вернуться к себе домой. Говорят, что до тех пор, пока не будет совершен этот обряд, душа не может отбыть в обитель мертвых и кружится вокруг убийцы.

У племени Болоки, в верхнем Конго, человекоубийца не боится души убитого им человека, если убитый принадлежит к одной из соседних деревень, потому что район, который могут, якобы, пролететь души племени Болоки, крайне ограничен; но убийство, которое можно совершить в этом случае без опасения, принимает гораздо более тяжелый характер, если убитый принадлежит к той-же деревне, так как тогда убийца знает, что он находится в пределах досягаемости со стороны души убитого. Боязнь перед душой мстительницею охватывает его. К несчастью, нет таких обрядов, соблюдение которых могло бы ослабить его страхи; но за отсутствием таких обрядов он, как брат, оплакивает свою жертву, оставляет в небрежении свою внешность, бреет голову, постыдится и предается жалобам, изливая потоки крокодиловых слез. Таким образом, признаки печали, в которых наивный европеец мог бы усмотреть знаки искреннего раскаяния или угрызений совести, на самом деле притворные,—чтобы обмануть душу усопшего.

У северо-американского племени Омаха, убийца, жизнь которого была пощажена родственниками его жертвы, должен был соблюдать некоторые суровые правила в продолжение срока, длившегося от двух до четырех лет. Он должен был ходить босиком, ему воспрещалось есть горячую пищу, повышать голос или смотреть вокруг себя. Его одежда должна была плотно прилежать к телу и прикреплена к шее даже в сильную жару, он должен был следить за тем, чтобы она не развевалась и не распахивалась. Ему не дозволялось жестикулировать руками, а следовало держать их прижатыми к телу. Не дозволялось также причесываться и давать волосам развеваться по ветру. Никто не желал есть вместе с ним, лишь одному из его родственников дозволялось быть в его сообществе в его палатке.

Когда племя отправлялось на охоту, он должен был ставить свою палатку приблизительно в четырех стах метров от других «из опасения, чтобы душа его жертвы не подняла великого ветра, который мог бы

причинить вред». Довод, приводимый здесь в защиту изгнания убийцы из лагеря, возможно, дает нам объяснение всех аналогичных ограничений, налагаемых на людей, так или иначе убивших человека, в среде первобытных народностей; их изоляция не является следствием нравственного отвращения, она проистекает из побуждений благоразумия, вызываемых просто страхом перед опасной душою, которая, по их мнению, преследует и тревожит человекоубийцу.

У народности Ябим, на северо-восточном побережьи Новой Гвинеи, если родственники умерщвленного человека согласятся получить возмещение убытка вместо того, чтобы отомстить за его смерть, они заботятся о том, чтобы родственники убийцы сделали им отметки мелом на лбу «из опасения, чтобы душа убитого не стала их мучить за то, что они не отомстили за его смерть, не отняла у них их свиней и не распатала их зубов».

Правда, согласно этому обычаю ставятся знаки на родственниках жертвы, а не убийцы, но принцип один и тот-же. Душа умершего преследует своей яростью дурных родственников, которые не потребовали крови за его кровь. Но в ту минуту, когда он готов накинуться на них, чтобы распатать их зубы или украсть их свиней, или сыграть с ними еще другие скверные шутки, его внезапно удерживает вид белого знака, выделяющегося на их черных или «цвета кофе с молоком» лбах. Это—удостоверение в получении полностью цены крови, это доказательство, что его родственники потребовали за его смерть возмещение деньгами, если не кровью; ему, конечно, необходимо удовлетвориться этой заменой истинного утешения и впредь остерегаться докучать своей семье.

Тот-же знак, очевидно, можно было наложить и на лоб убийцы, чтобы доказать, что он внес возмещение деньгами или в той форме уплаты, которая принята в данной стране, за свое преступление и что, следовательно душа не должна более ничего от него требовать. Не была ли печать Каина аналогичным знаком? Не была ли она доказательством, что он внес этот штраф? Не было ли это удостоверением в том, что он полностью расплатился?

Это возможно, но нужно еще считаться и с другой возможностью. Согласно только что намеченной мною теории, очевидно, что печать Каина могла быть наложена на человекоубийцу только в том случае, если его жертва принадлежала к тому-же племени или к той-же общине, как и он сам, потому что только людям того же племени или той-же общины следует уплачивать цену человекоубийства. Однако, души врагов, убитых на войне, устрашают, конечно, не менее, чем души друзей; что делать, если невозможно удовлетворить их с помощью некоторой денежной суммы, внесенной их родственникам? Было пущено в ход не мало средств, чтобы защитить воинов против духов людей, которых они отправили на тот свет раньше времени.

Повидимому, одной из этих предосторожностей является переодевание убитого, чтобы душа не узнала его, другая состоит в том, чтобы сделать его наружность так или иначе настолько ужасающей или отталкивающей, чтобы душа не посмела прикоснуться к нему. Одно из этих побуждений может объяснить следующие обычаи, выбранные мною среди многих аналогичных примеров.

Среди племени Байяка, принадлежащего к племени Банту свободного государства Конго, существует мнение, что «человек, убитый на войне, посылает свою душу, чтобы она отомстила смерть на личности того человека который его убил; этот, однако, может избежать мести умершего, если будет носить в своих волосах красные перья из хвоста попугая или же мазать свой лоб красным».

Племя Тонга на юго-востоке Африки верит, что человек, убивший на войне врага, должен опасаться бед со стороны души своей жертвы, которая тревожит его и может свести с ума. Чтобы уберечься от гнева этой души, человекоубийца должен оставаться в продолжение нескольких дней в главном городе в состоянии табу, в течение этого времени ему не дозволяется ходить домой на свидание с женою, кроме того, он должен носить старое платье и есть из особых тарелок особыми ложками. В прежнее время было в обычае татуировать его между бровями и натирать налтезы снадобьями, которые вызывали нарывы и придавали таким образом этому человеку вид разъяренного буйвола.

У племени Басуто «очищают воинов, убивших врага. Вождь должен очистить их принесением в жертву перед всем войском быка, их также мажут желчью этого животного, благодаря чему призрак врага не будет их больше преследовать».

В британских владениях восточной Африки, у племени Банту, области Кавирондо, человек, убивший врага на войне, при своем возвращении бреет себе голову и друзья натирают его тело снадобьем, состоящим, обыкновенно из коровьего кала, чтобы воспрепятствовать душе умершего преследовать его.

Когда среди племен нильской части Кавирондо «воин убьет другого в бою, его изолируют от остальных обитателей деревни; он живет в особой хижине приблизительно четыре дня, и старая женщина готовит его кушанья и кормит его, как ребенка, потому что ему воспрещено прикасаться к какой либо еде. На пятый день другой человек приводит его к реке и обмывает его; этот другой убивает белую козу, жарит ее и кормит ею воина, он разрезывает шкуру козы длинными полосами, которыми обматывает запястья и голову воина; последний возвращается ночевать в свое временное жилище. На другой день его опять ведут к реке, снова моют и предлагают белую курицу. Он ее убивает, ее жарят и кормят его ею. После этого он объявляется чистым и может вернуться в свой дом.

Иногда случается, что воин ранит врага на войне и тот умирает от раны через некоторое время. После смерти его родственники приходят к воину и сообщают ему о смерти раненого. Человекоубийцу тотчас же изолируют от общины до того времени, пока не будут выполнены вышеописанные обряды. Говорят, что обряды эти необходимы для того, чтобы отдалить призрак, приставший к воину, убившему умершего, и что он отстанет только после выполнения обрядов. Если бы воин отказался выполнять эти церемонии, то призрак спросил бы: «почему не исполняешь ты обряды и не дозволяешь ты мне отбыть?». И если бы он настаивал на своем отказе, то призрак схватил бы его за шею и задушил его».

Мы видели, что у нильских племен области Кавирондо убийца соблюдает обряды, которые весьма близки к предыдущим, с открытым намерением избавиться от души своей жертвы, которая иначе стала бы

его преследовать. Близкое сходство между этими обрядами, а также между мотивами, которые им приписываются, достаточно ясно обнаруживают главные цели обрядов очищения, соблюдаемых убитым человеком, воином или простым убийцей. Эта цель просто состоит в том, чтобы избавить его от души своей жертвы, которая иначе привела бы его к гибели. Возможно, что обматывание его запястий и головы полосами козьей шкуры имеет целью воспрепятствовать привидению узнать его. Даже когда те авторитеты, на которые мы ссылаемся, совсем не упоминают о привидениях, мы смело можем допустить, что очистительные обряды, совершаемые ради воинов или ими самими после пролития ими крови, имеют целью умиротворить, удалить или обмануть разгневанных духов.

Потому-то у Нгони, в британских владениях центральной Африки, когда победоносное войско прибывает в окрестности королевской деревни, оно останавливается у ручья и все воины, убившие врагов, мажут себе тело и руки (до плеч) белой глиной, те, которые не наносили первых ударов, но только помогали прикончить неприятельских воинов, обмазывают себе лишь правую руку (до плеча). В следующую ночь воины спят в загородке без крыши вместе со скотом и не приближаются к своим жилищам. Рано утром они смывают в реке белую глину, которою было вымазано их тело. Колдун подносит им магическое питье и помогает им покрыть тело новым слоем глины. Эта процедура повторяется шесть дней подряд, после чего очищение считается окончательным. Им бреют головы, объявляют чистыми и они могут вернуться домой.

У племени Галасов Боранна, когда отряд воинов возвращается в деревню, убившие врагов обмываются женщинами смесью жира и коровьего масла, а лица их обмазывают красным и белым.

Воины Масаи, убившие врагов в бою, красят правую сторону своих тел в красный цвет и левую—в белый. Также Нанди, убивший человека другого племени, красит одну половину своего тела в красный, а другую в белый цвет, в продолжении четырех дней он считается нечистым и не может вернуться домой. Он должен устроить себе на берегу реки небольшое убежище и расположиться там; он не может иметь сношений ни со своей женою, ни с любовницей, он может есть только кашу, говядину и козлятину. В конце четвертого дня он должен очиститься, проглотивши сильное слабительное и выпивши козьего молока, смешанного с кровью молодого быка.

У народности Уагого, в германских владениях восточной Африки, убивший в бою врага очерчивает свой правый глаз красным кругом, а левый глаз—черным кругом.

У индейцев племени Томпсон, в британской Колумбии, у воинов, убивших врагов, было в обычае чернить себе лицо. Они верили, что, если пренебречь этой предосторожностью, то духи их жертв придут, чтобы ослепить их. Когда кто-нибудь из племени Пима убьет одного из своих наследственных врагов, именно Апаша, он подвергается строгой изоляции и тщательному очищению в продолжении шестнадцати дней. За все это время он не смел прикасаться ни к говядине, ни к соли, не смел смотреть на горящий пламенем огонь, а также разговаривать с человеческим существом. Он жил одиноко в лесу и ему прислуживала старая женщина, приносившая ему скудное пропитание. Почти все это

время голова его оставалась покрытой пластом грязи, к которому он не должен был прикасаться своими пальцами.

Люди племени Тиннех, перебив на реке Медных Копей кучку беззащитных эскимосов, считали себя нечистыми и соблюдали в течение значительного промежутка времени странные ограничения. Тем из них, которые пролили кровь, воспрещалось варить пищу как для себя, так и для других, им воспрещалось пить из всякой чашки или курить из всякой трубки, им не принадлежавшей, они не смели есть вареного мяса, а только сырое, жареное или сушеное на солнце, и за всякой трапезой, прежде чем поднести кусок ко рту, должны были вымазать лицо красной охрой от носа до подбородка и щеки до самых ушей.

У чинуков, индейцев, населяющих штаты Орегон и Вашингтон, человек, убивший другого, чернил себе лицо жиром и древесным углем и надевал себе на щиколки, колена и запястья кольца из кедровой коры. Через пять дней снимали черный слой и заменяли его красным. В течение этих пяти дней ему запрещалось спать и даже ложиться, он не смел смотреть на ребенка или же видеть кого-нибудь во время еды. По окончании очищения, он подвешивал к дереву кольцо из коры, окружавшее его голову; дерево тогда должно было засохнуть. У эскимосов Лэнгтонского залива считалось одинаково похвальным убить индейца или кита. Убивший индейца татуировался от носа до ушей, убивший кита татуировался от рта до ушей. В обоих случаях герой должен был воздерживаться в продолжение пяти дней от всякой работы и в продолжение целого года от некоторых кушаний; так, между прочим, он не смел есть ни головы, ни кишек животных.

Когда люди из народности Арунта в центральной Австралии возвращаются с карательной экспедиции, во время которой были убиты враги, они боятся душ своих жертв и воображают, что те преследуют их под видом маленькой птицы, испускающей жалобные крики. В продолжение нескольких дней после своего возвращения, они ни слова не говорят о своих подвигах, остаются вымазанными с ног до головы утольной пылью и украшают себе тело и лицо зелеными ветками.

Наконец, они раскрашивают себе тело и лицо яркими красками и уже свободно могут разговаривать о всем сделанном ими, хотя все еще должны попрежнему бодрствовать ночью и прислушиваться к жалобному крику птицы, в котором их воображению чудится голос их жертв.

На островах Фиджи всякий, убивший на войне человека, был табу. Король обмазывал его «куркумой» от корней волос и до пяток. Выстраивали хижину, в которой он должен был провести ближайшие три ночи, здесь он не смел лечь и должен был спать сидя. До истечения этих трех ночей он не мог переменить одежду или же снять слой «куркумы», а также проникнуть в дом, где находится женщина. Другой фиджийский обычай невольно склоняет к мысли, если не доказывает, что эти правила имели целью защитить фиджийских воинов от душ их жертв. Если им случалось зарыть человека живым, что бывало нередко, они с наступлением ночи подымали ужасный шум бамбуковыми палками, раковинами и т. п., чтобы испугать его душу и помешать ему вернуться в свое жилище. Чтобы внушить ему отвращение к его собственному дому, они разоряли его и покрывали всем, что только могло показаться им самым мерзким.

Также у северо-американских индейцев был обычай обходить свою деревню с оглушительными криками, стуча по домашней утвари, по стенам, по крышам хижин, чтобы выгнать душу раздраженного врага, которого они только что умертвили среди пыток. Аналогичный обычай поныне еще соблюдается в различных частях Новой Гвинеи и архипелага Бисмарка.

Итак, возможно, что печаль Каина была средством укрыть убийцу и сделать его наружность настолько отталкивающей или ужасающей, чтобы душа его жертвы не могла его узнать или, по крайней мере, остерегалась к нему приблизиться. Я высказал и другое предположение, что траурные одеяния были вообще, первоначально, переодеванием, принятым для защиты оставшихся в живых родственников от устрашающей души только что умершего человека. Как бы то ни было, несомненно, что живые пытаются иногда изменить свой облик, чтобы ускользнуть от внимания умерших. Также и в западной части Тимора, большого острова азиатского архипелага, прежде чем тело какого нибудь мужчины будет положено в гроб, его жены, к которым должны присоединиться и кумушки, разместившись вокруг гроба, издают жалобы, с распущенными волосами, чтобы стать неузнанными для «ниту» (привидения) умершего.

Также у Хереро в Юго-Западной Африке, когда человек находится в агонии, он говорит иногда кому-нибудь, нелюбимому им: «Откуда ты пришел? Я не желаю тебя видеть здесь». Произнося эти слова, он таким образом складывает пальцы левой руки, что большой палец просовывается между другими. Тот, к кому были обращены эти слова, отныне знает, что тот решил увести его после своей смерти, то-есть, иначе выражаясь, что он должен умереть. Тем не менее, часто случается, что он может избежать угрожающей опасности. Для этого он пестроно покидает дом угрожающего и отыскивает «онганга» (т. е. «врача», «колдуна»), который его раздевает, мажет, намазывает живот и надевает на него другое платье. Он чувствует себя в полной безопасности от смертной угрозы, произнесенной умершим, и говорит: «теперь наш отец не узнает меня». У него нет больше основания бояться смерти.

Мы можем предположить, что также и Каин, будучи отмеченным богом, достиг душевного успокоения и был убежден, что душа умерщвленного им брата не узнает его и больше не будет мучить его. Каков именно был тот знак, которым бог отметил первого убийцу, чтобы защитить его? У нас нет никакой возможности узнать это, самое большее, что мы можем сделать, это—высказать лишь догадку по этому поводу.

Основываясь на аналогичных обычаях, еще и ныне соблюдаемых дикарями, можно предположить, что божество выкрасило Каина в красную, черную или белую краску или, быть может, украсило всеми этими тремя цветами в искусном сочетании. Таким образом, бог мог выкрасить его целиком в красное, подобно фиджийцам, или же всего в белое, как человека из племени Нюни, или же всего в черное, как одного из Арунта, или наполовину в красное и наполовину в белое, как у племен Масаи или Нанди. Или еще, если он ограничил свои художественные старания лицом Каина, то возможно, что он окружил его правый глаз красной чертой, согласно моде племени Уагого, возможно также, что он расцветил его лицо от носа до подбородка и ото рта до ушей нежным тонким киновари, как это водится у племени Тиннех. Или что он покрыл

его голову слоем грязи, как это делают Пима, или все тело коровьим калом, подобно Кавирондо, или еще, что он его татуировал от носа до ушей, как делают эскимосы, или между бровями, подобно племени Тонго, чтобы вызвать нарывы и придать ему вид разъяренного буйвола. Украшенный таким образом Кайн мог шагать по пустынным просторам земли, несколько не опасаясь, что его узнает и будет тревожить дух его жертвы.

Издатель:
Общество по изданию атеистической
литературы „Атеист“

Ред. Совет: И. Вороницын, Е. Грекулов,
проф. В. Т. Дитякин, проф. С. А. Каменев,
проф. Н. П. Каменщиков, проф. С. Г. Ло-
зинский, проф. В. К. Никольский, Н. Ру-
мянцев, И. А. Шпицберг (отв. ред.).

Рязань, Гостипография, Советская площадь.

- «Происхождение пасхи»—Н. Румянцева (2-ое изд.). 15 к.
- «Вознесение, троица и духов день»—Н. Румянцева (2-ое изд.). 35 к.
- «Мудрость амелян»—А. Струве. Пьеса в 3-х действиях. 15 к.
- «Крепостное право, церковь и революция»—Н. Румянцева (2-ое изд.). 20 к.
- «Пиломничество брата Грамвальбуса»—Л. Вольфганг, с илл. 1 р. 25 к.
- «Манахины»—роман Дени Дидро. Пер. с франц. 1 р. 70 к.
- «Ведий»—роман Мишле. Пер. с франц. 1 р. 70 к.
- «Трактат о трех обаяниях (Моисей—христос—Имабу)»—Л. Вольфганг, 1598 г., пер. латинского П. Трактат XVIII века, пер. с франц. И. Вороницына. Вступительная статья И. Вороницына «История атеистической мысли». 75 к.
- «Закат бога»—П. Кушфу. Пер. с франц. 75 к.
- «Из истории действительного брака»—А. Рановича. 50 п.
- «Антихрист, как образ»—Б. Кисина. 40 к.
- «Дьявол»—М. Генцинга. Пер. с нем. 50 к.
- «Вопрос об историчности Христа в свете археологии»—А. М. Штрева. (2-ое изд.). 30 к.
- «Церковь и крепостное право в России»—В. Писарова. 20 к.
- «Откуда произошли животные»—Н. В. Серебряковский. 15 к.
- «Преображение господне»—Н. Румянцева. 15 к.
- «Церковные колокола на службе магии и царизма»—проф. П. Гидулянов (2-ое изд.). 60 к.
- «Поэт Некрасов и религия»—Г. Покровского. 45 к.
- «Дерево жизни»—М. Пруссак. 40 к.
- «Первоначальная христианская литература»—Ван Эйкен. Пер. с франц. 65 к.
- «Дохристианские верования и культы днепровских славян»—проф. Н. М. Никольского. 30 к.
- «Как произошел растительный мир на земле по биологии»—академик В. Комарова (2-ое изд.). 65 к.
- «Есенин, есенинщина и религия»—Г. А. Покровского (2-ое изд.). 30 к.
- «Загадка Иисуса»—П. Кушу; пер. с франц. 75 к.
- «История русской церкви»—проф. Н. М. Никольского. 3 р.
- «Атлас по истории религий»—568 иллюстраций, составлен при участии проф. А. А. Зикарова, проф. Е. Г. Кагарова, проф. В. В. Никольского, доцента С. Л. Урсыновича и отв. ред. А. Г. Шпицберга. 3 р.
- «Первобытное мышление»—П. Леви-Брюль. Переводчиками от редакции АТЕИСТА, академика Н. Я. Марра, проф. В. К. Никольского и автора. 3 р. 50 к.
- «Крещение, благовещение, сретение»—Н. Румянцева. 25 к.
- «Ислам на службе контрреволюции»—К. Никольского.
- «Богородица»—Б. Кисина. 40 к.
- «Заброшенная жизнь, как предмет спекуляции, как индульгенция в римско-католической церкви и православии»—проф. П. В. Гидулянов. 1 р. 45 к.
- «Отрицание историчности Иисуса в прошлом и настоящем»—А. Дресва. Пер. с нем. 1 р.
- «Парижская Коммуна и церковь»—Я. Мандельштам. 70 к.
- «Лурд—величайшая в мире фабрика чудотворений»—Ж. Боннефона. 30 к.
- «Попы в роли провокаторов, тюремщиков и погромщиков»—Д. Венедиктова. 1 р.
- «Церковь и московские восстания 1965 г.»—Б. Кандидова. 40 к.
- «Масляница»—Н. Румянцева. 35 к.
- «Сон отца Акакия»—С. Поливанова; вошел в одном действии с музыкой, пением и танцами. 50 к.
- «Науки и мухи»—Ф. Благова,—антирелигиозное изображение в 20 явлениях с пением. 30 к.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

- «Молот ведьм»—монахов Г. Инститора и Я. Шпренгера. Пер. с латинского Н. Цветкова, под ред. проф. С. Г. Лозинского.
- «Ислам»—сборник статей под ред. проф. В. Т. Дитякина.
- «Священный вертеп»—Лео Таксила, с многими иллюстр.
- «Церковь и самодержавие в Византии и древней Руси»—А. Дмитрева.
- «Социальная сущность талмуда»—М. Шахновича, и др. издания.