



№ 25

Ф Е В Р А Л Ь

1928

О г л а в л е н и е

Проф. С. Г. Лозинский — Папа римский в роли биржевика.

М. Вебер — Хозяйственная этика мировых религий.

В. Летунов — Материализм и атеизм первых ионийских философов.

Л. Климович — Из истории шантажной практики христианской церкви.

Паноптикум мракобесия.

Библиография.

Научное Общество „Атеист“

Член Интернационала Пролетарских Свободомыслящих

НАУЧНОЕ ОБЩЕСТВО

„АТЕИСТ“

ПРИНИМАЕТ

подписку на ежемесячный журнал-сборник
научных материалов

„АТЕИСТ“

ЕГО ОТДЕЛЫ:

1) **Религиозно-исторический и культурно-исторический**—статьи по вопросам истории религии и культуры как в нашем, т.-е. **материалистическом**, освещении, так и в освещении идеологически чуждых нам, но дающих обширный **фактический** материал, исследователей, **особенно иностранных**, поскольку этот материал может быть использован в интересах воинствующего атеизма.

2) **Церковь и государство**. Отдел посвящен разоблачению контр-революционной и шантажной деятельности церковников, какого бы то ни было культа.

3) **История атеизма**.

4) **Хроника** антирелигиозного движения у нас и за рубежом.

5) **Библиографический**—сведения и отзывы о книгах и статьях в области религии и ее критики, выходящих у нас и за рубежом.

Отв. редактор—*И. Шпицберг*.

Редакционный Совет: *Н. Румянцев, В. Шишаков, Е. Федоров-Грекулов, И. Вороницын, проф. С. А. Каменев, проф. С. Г. Лозинский.*

ПОДПИСКА С ПЕРЕСЫЛКОЙ ПО ПОЧТЕ:

На 1928 год на 12 месяцев	7 р. 50 к.
„ „ „ „ 6 „	4 „ — „
Отдельный номер	— „ 75 „
За 1925 г. №№ 1 и 2	1 „ 25 „
Комплект журнала за весь 1926 г. (№№ 3—14)	6 „ — „
Комплект журнала за 1927 г. (№№ 15—23)	5 „ — „

Москва, 1. Гранатный пер., дом 1.

Издательство „АТЕИСТ“. — Телеф. 4-53-12.

Проф. С. Г. Лозинский.

ПАПА РИМСКИЙ В РОЛИ БИРЖЕВИКА.

Организация церковью торговых монополий в средние века.

В 4-м крестовом походе Генуя обнаружила большое религиозное рвение в деле освобождения «гроба господня» от неверующих, и ее рвение было должным образом вознаграждено: Генуя получила от византийского императора право монопольного ввоза в Европу всего количества алюминиевых квасцов, залежи которых были очень значительны как в Малой Азии, так и во Франции и на многих греческих островах. Нужно заметить, что, в средние века, квасцы употреблялись в большом количестве при дублении кож, а, в особенности, в шерстяном и суконном деле, и получение Генуей от Константинополя монополии на этот предмет означало большое обогащение этого города республики; недаром некоторые исследователи видят в квасцовой монополии Генуи главный источник ее экономической мощи в течение почти двух веков (1275—1453 г.г.), когда ей принадлежала не только торговая монополия квасцов, но и разработка богатейших залежей в окрестностях Смирны, вблизи бухты того же имени.

Так как Европа не имела, несмотря на большую потребность в квасцах, собственных залежей, она всецело зависела в этом отношении от монополистки Генуи, которая забирала весь запас этого товара в Константинополь, куда стекались не только малоазиатские и фракийские квасцы, но и мессопотамские, армянские, нубийские и аравийские.

Когда турки овладели в 1453 г. Константинополем, с европейского рынка исчезли, среди многих других «восточных прелестей», и квасцы; без них, однако, после двухсотлетнего их значительного употребления, обходиться было трудно, и европейцы стали покупать этот предмет у монопольного квасцового владельца—турецкого султана, платя огромные цены. Опытные генуэзцы и на этот раз фактически сделались в деле снабжения Европы квасцами монополистами, взяв в откуп у султана квасцовую торговлю и арендував также отдельные местонахождения этого полезного продукта. Маленькая республика, уже однажды получившая из рук «верных» выгодную монополию, теперь добилась ее от «неверных». Квасцы и генуэзцы продолжали быть как бы синонимом, и Европа без особого удивления увидела генуэзца в роли султанского представителя: генуэзец с давних пор пользовался репутацией человека, для которого деньги не пахнут и который в погоне за заработком готов вступить в сношение не только с мусульманином, но и с чортом.

Однако, если удивлению Европы не было места, то недовольство ее, наоборот, было очень велико: цена квасцов, в виду непомерных аппетитов и турецкого султана, и генуэзского монополищика, поднялась на 250%, даже на 300, и это не могло не отозваться рикошетом на всей жизни Западной Европы, где, начиная с XII века, шерсть энергично вытесняла из сферы одежды льняные изделия и все больше и больше играла в Западной Европе первенствующую роль.

Понятно поэтому то радостное чувство, с каким была встречена в 1461 году весть о том, что в церковной области найдены обширные залежи алюминиевых квасцов; местонахождение их было вблизи Чивитавеккии, в Тольфе. Залежи были открыты папским финансовым чиновником, Иоганном де-Кастро, которому без труда удалось убедить папу в необходимости немедленного использования этого необыкновенно счастливого клада.

По словам Готлоба, уже через два года после открытия тольфских залежей в них работало не менее 8 тысяч рабочих. Папою в это время был столь же энергичный, как и жадный, Пий II, тот самый, который в должности папского нунция, в Германии, под своим настоящим именем Энея Пикколомини, настаивал пред римской курией на необходимости выкачивать из Германии побольше денег, так как «она—богатейшая страна», в которой «простые горожане» обладают большими средствами, нежели «высокопоставленные лица» в других государствах, и в которой папские притязания, за отсутствием сильной центральной власти, не вызывают такого отпора, как в некоторых иных странах.

Перспектива разбогатеть «за счет недр собственной земли» сильно увлекла Пия II, и немедленно приступлено было к организации особого общества, в целях эксплуатации квасцовых залежей в Тольфе. Руководителем на первых порах должен был быть виновник счастливого открытия—Иоганн Кастро. Так, в 1461 г. стало функционировать *Societas aluminum* (Алюминиевое общество).

Пий II хотел стоять в стороне от «рискованных предприятий» и сдал алюминиевые залежи в аренду упомянутому обществу, сделав его монопольным продавцом всех тольфских квасцов и потребовав от арендаторов ежегодного взноса римской курии 30 тысяч центнеров квасцов, при этом курия обязалась платить обществу $\frac{3}{4}$ дуката за центнер. Если принять во внимание, что рыночная цена квасцов была не ниже трех дукатов, то выгодность папской сделки очевидна. Мало того, Пий предвидел возможность неиспользования курией всего количества, представленного ей, квасцов и выговорил себе право, в конце арендного года, возврата излишка ценного материала по рыночной цене, т.-е. с надбавкою в $2\frac{1}{4}$ дуката на каждый центнер. Из документов, приводимых частично Стридером, а частично Готлобом, трудно усмотреть, какая сторона считала недостаточно выгодным для себя договор 1461 г.; известно лишь, что в 1466 г. в состав этого Алюминиевого общества вступил известный банкирский дом Медичи, выработавший с папою новые условия на девять лет.

Отныне общество прекратило ежегодные квасцовые взносы курии и уплачивало ей с каждого проданного центнера 2 дуката, получая в свою пользу один, если рыночная цена не превышала трех дукатов; если же цена поднималась выше трех, «новая» прибыль делилась так, что папа получал $\frac{2}{3}$, а общество— $\frac{1}{3}$. Продажа производилась из папских складов, и папский представитель присутствовал при всякой продажной сделке. С другой стороны, папа не имел права продажи никому, кроме общества, и обязался запретить «христианскому миру» покупать, продавать и употреблять турецкие квасцы. Это обязательство сопровождалось другим, в силу которого папа выдавал обществу «бесплатно и безвозмездно все необходимые буллы, бреве, патенты и прочие документы, могущие иметь какое-либо отношение к запрету турецких квасцов».

В силу папского официального заявления, отныне турецкие суда с квасцовым грузом подлежали задержанию, а груз—конфискации, при

чем вырученные от конфискованного имущества деньги делились между папою и обществом в пропорции 2:1; издержки по содержанию флота, необходимого для преследования турецких судов, падали как на курию, так и на общество. Этот христианско-торговый договор оправдывался тем, что квасцы стали называться крестовыми, *Cruciatæ*: доход от них, якобы, предназначался на крестовые походы против турок.

Курия и Аллюминиевое Общество имели полное основание благословлять «крестовое предприятие»: по подозрительно скромным вычислениям курии, квасцы приносили ей в год около 100 тысяч дукатов. Если принять во внимание, что в 1471 г. и в 1472 г. Медичи вывезли из Тольфы по 70 тысяч центнеров и что каких-либо сведений о падении ежегодного вывоза не имеется, то мы вправе сказать, что приведенная курией цифра 100 тысяч уменьшена приблизительно на 50%. Есть множество данных, свидетельствующих, что курия была довольна квасцовыми доходами и стремилась связаться с домом Медичи на очень продолжительный срок. Но одно обстоятельство сильно смущало контрагентов: в некоторых местах неаполитанского королевства найдены были залежи аллюминиевых квасцов, и папским квасцам стала угрожать большая опасность со стороны неаполитанского короля. Во избежание конкуренции, курия вступила в переговоры с Неаполем и в 1470 г. между ними был заключен синдикат или картель, сроком на 25 лет, поставивший себе определенную цель—удержать на рынке старую цену квасцов.

Папские представители, как видно из протокола, ничуть не скрывали своего страха пред «излишним предложением на рынке» квасцов и настаивали на скорейшем заключении договора, обозначавшегося ими различно—то «*conventio*», «*unione*», то «*intelligentia*», «*societas*», «*compagnia*», и долженствовавшего положить конец возможному падению и удешевлению цены квасцов обоого происхождения. Для борьбы с дешевизной, курия и Неаполь связываются на 25 лет в «*uno societatis animo*», и каждой стороне предоставляется право контроля над действиями другой стороны.

Папские комиссары снабжаются ключами от квасцовых магазинов и складов неаполитанского короля и в любой момент могут проверить все запасы товаров, равно как по конторским книгам—все квасцовые сделки; такие же права, разумеется, были предоставлены и неаполитанским комиссарам; каждая сделка совершалась в присутствии представителей обеих сторон, при чем поступавшие из-за границы заказы делились поровну между курией и Неаполем и только в том случае, если одна сторона не могла выполнить заказа, он, с ее согласия, выполнялся целиком или частично другой стороной. Цена устанавливалась обычно на целый год вперед, и никто не имел права продавать ни выше, ни ниже установленной цены; продажа должна была происходить за наличный расчет, в крайнем случае с предоставлением краткосрочного кредита; запрещалось брать, в счет проданных квасцов, какие-либо товары вместо денег, ибо «качество и стоимость всяких товаров подвержены изменениям», а это может «затруднить сведения баланса» королевской и папской фирм.

Ежегодно обе стороны делили, исходя из принципов «божественной справедливости», как прибыль, так и убыль квасцовой торговли, при чем папа обязан был ежегодно публиковать запрещение об употреблении «христианским миром» турецких квасцов, самая доставка которых в Европу христианином считалась... святотатством!

Папа санкционировал каперство по отношению к турецким судам, и захватчику последних отдавался в награду весь квасцовый груз. Если захватчики предлагали синдикату купить конфискованный товар, они получали половинную рыночную его стоимость, если же эти условия признавались захватчиками неприемлемыми, турецкий груз подлежал отправке в синдикатские склады, где он «в сохранности» должен лежать до ликвидации синдиката, а затем он может быть свободно продан.

Залогом верности папы договору 1470 г. являлось «все его крестовое имущество»; точно также неаполитанский король поклялся в верности всем своим королевским добром; за нарушение какой-либо статьи договора налагался штраф в 50 тысяч дукатов, при чем никакой штраф не мог быть предлогом к разрыву договора.

Повидимому, римская курия считала, что ежегодное запрещение ввоза мусульманских квасцов не является достаточной гарантией против контрабанды, бороться с которой были бессильны даже каперские авантюристы. В видах окончательного изгнания турецкого серно-кислого алюминия из Европы, папа вступил в переговоры с крупнейшими скупщиками квасцов, давая им не только монополию, но и другие льготы и требуя от них полного отказа от каких-либо тайных сношений с мусульманским квасцовым рынком.

Так, венецианская фирма Бартоломео Джорджо получала от курии ежегодно 6.000 центнеров квасцов по установленной на три года вперед цене, при чем папа брал на себя обязанность не продавать в Венеции, Ломбардии, Тревизо и Романье никому ни одного центнера, помимо согласия указанной фирмы.

Эта монополия в немалой степени способствовала расцвету фирмы Джорджо; как она отразилась на потребителе юбширной территории,—об этом римская курия менее всего заботилась, хотя на словах она попрежнему продолжала говорить об интересах «малых сих».

Еще до возникновения синдиката 1470 г.—папа решил вступить в тесные торговые связи с Англией, этой «отдаленной страны», где тайная продажа мусульманских квасцов приняла, повидимому, более значительные размеры, чем на континенте. Епископу Стефану из Лукки, в качестве папского нунция в Лондоне, дана была строгая инструкция на предмет вовлечения короля Эдуарда IV в квасцовую сферу римской курии. «С королем нужно заключить такой договор—на 6, 10 или больше лет,—который бы сделал невозможным открытый или тайный ввоз турецких квасцов».

Папа указывает своему нунцию, являвшемуся скорее торговым агентом, чем «хранителем чистоты католического вероучения», на каких условиях сделка с королем может быть заключена: «Апостолическая камера за центнер квасцов получает 4 фунта фламандских грошей и обязуется аккуратно снабжать весь английский рынок своими квасцами». В момент подписания договора курия опубликует специальную буллу с перечнем тех духовных кар, которые постигнут нарушителей королевско-папской квасцовой монополии. Булла будет издана в Англии. Одновременно с английскими переговорами, шли параллельно такие же переговоры, через другого епископа-нунция, с бургундским герцогом, знаменитым Карлом Смелым. На этот раз переговоры велись энергично, и сделка была заключена на 12 лет. Под страхом строжайших наказаний, Карл запретил «ввоз, продажу, покупку и потребление» не-римских квасцов, при чем запрещение распространялось не только на Бургундию, но и на другие области, входившие во владения Карла. Отныне весь папский продукт стекался к Томазо Пор-

тинари, фактору банкирского дома Медичи, проживавшему в Брюгге и являвшемуся монопольным представителем папских квасцов¹⁾.

Карл Смелый изгнал не только «чужой» серо-кислый алюминий, но и всякие суррогаты, якобы заменяющие квасцы, а на деле их лишь портящие своими вредными примесями; за ввоз суррогатных предметов налагались строгие наказания для того, чтобы впредь никто к ним не прибегал. Тем самым Карл обязался предоставить в распоряжение курии, наказывающей духовными карами послушников, светскую карающую руку.

Велики были и обязательства папы; он не мог «в землях, окружающих бургундские владения», продавать свои монопольные товары, ниже той цены, какая была установлена в Бургундии, чтобы «в корне уничтожить» возможность иностранной конкуренции с папскими квасцами; цена, заметим, была очень высока: 4½ фунта фламандских грошей, из них, правда, шесть шиллингов (20 шиллингов или 30 *lidi* составляли один фунт) поступали в герцогскую кассу, прямо заинтересованную, таким образом, в «процветании» папских квасцов. Помимо того, курия взяла на себя обязательство постоянно держать в складах Брюгге «достаточные запасы квасцов».

Увы, все махинации папской дипломатии не могли устоять против «жадности» и «безбожия» европейских потребителей турецких квасцов, которые, благодаря своей дешевизне и доброкачественности, все больше и больше проникали в «запрещенную зону» и жестоко конкурировали с папским серо-кислым алюминием. Мало того, в начале XVI века на европейском рынке появился истинно-католический алюминий, который никак не мог быть изгнан на основании папских булл. То были французские квасцы, обнаруженные в Лангедоке в 1504 г. и оказавшиеся столь обильными, что через несколько лет французский король мог запретить ввоз в свои владения иностранных, т.-е. папских, квасцов. Трудно передать возмущение римской курии этой «изменой делу католицизма». Папа Юлий II порвал из-за этого дипломатические сношения со «старшей дочерью католической церкви» и стал выпускать против Людовика XII буллы, соперничавшие между собой в деле проклинания этого «лицемерного» короля.

И действительно, было чем возмущаться римскому престолу: цена квасцов быстро падала в течение первой четверти XVI века; вместо 3 дукатов—она еле в 1510 г. доходила до ½ дуката. Юлий II вынужден был английским скупщикам уступить квасцы по цене в 20 шил-

¹⁾ Примечание: Выбор Портинари, разумеется, не был случаен. Он давно уже играл большую роль в Бургундии и был членом государственного совета этого герцогства, хотя родом был из Флоренции и считался „консулом“ флорентийской „нации“ в Брюгге. В 1462 г. он дал займы большую сумму денег английскому королю и бургундскому герцогу. Карл Смелый дал Эдуарду IV для обратного завоевания Англии 50 тысяч крон, полученных Карлом почти целиком у Портинари. Дела последнего пошатнулись, когда он стал финансировать императора Максимилиана I, женившегося на дочери Карла Бургундского; известно, что Максимилиан считался самым неаккуратным должником своего времени. Общая задолженность Бургундии Портинари превышала 100 тысяч дукатов. На руках у Портинари осталась замечательная бриллиантовая лилия, весом в 19 фунтов, данная ему герцогом под залог очень значительной суммы, которая подлежала погашению путем взимания Портинари ввозных во Фландрию пошлин с английской шерстью. Впрочем, бургундский герцог, не решаясь отказаться от самой прибыльной статьи государственных доходов, разорвал договор с Портинари, и лилия уплыла во Флоренцию. Впоследствии она досталась банковской фирме Гвальтеротти, участвовавшей взносом в 55 тысяч флоринов при избрании Карла германским императором против французской кандидатуры, о чем речь у нас будет впереди. Подробнее о Портинари см. Ulmann, Kaiser Maximilian I; Buser, Die Beziehungen der Medicäers zu Frankreich.

лингов, хотя, как мы уже знаем, с Эдуардом IV велись переговоры о 80 шиллингах за центнер. Квасцовая катастрофа повлекла за собой уход банкирского дома Медичи из заключенного в 1470 г. синдиката, и курия искала «необходимого посредника». Пришлось в 1513 г. заключить договор с фирмой Андреа Белланти, дававшей папе в год 15 тысяч дукатов, вместо прежних 100 тысяч.

Что же удивительного после этого, что многие историки ищут в палских квасцах одну из причин воинственного настроения Юлия II, который, «взяв меч в руки» и провозгласив анафему против Людовика XII, создал против него «святую лигу», целью которой было изгнание французов из Милана и Генуи, куда стали проникать в большом количестве как «франко-католические, так и «турко-мусульманские» квасцы?

Юлий II, впрочем, стремился нанести Франции и прямой экономический удар, как об этом свидетельствует сделанное в 1522 г. заявление императорского посла новому папе Адриану VI. В этом заявлении, между прочим, говорится, что папы Юлий и Лев намеревались уничтожить происходившие четыре раза в году ярмарки в Лионе и перенести их в Женеву. Об этом намерении пап в свое время был поставлен в известность кардинал Медичи (будущий папа Климент VII); осуществление этого намерения, по словам императорского посла, явилось бы большим благодеянием для римской курии и германской империи и, в то же время, подорвало бы могущество французского короля. Действительно, обороты лионских ярмарок были огромны и имели весьма важное значение для экономического развития Франции.

Благодаря привилегиям, предоставленным французскими королями приезжавшим в Лион флорентийским купцам, жизнь в Лионе за короткое время стала бить ключом и сразу в этом (счастливо в географическом отношении расположенном городе открылся целый ряд торговых и банковых учреждений. Почти все они были в руках флорентийцев, имевших в Лионе свою церковь и консулат. Партийная ожесточенная борьба во Флоренции, сопровождавшаяся массовым отъездом побежденной партии, в свою очередь способствовала росту флорентийского населения Лиона, получившего прозвище «французской Тосканы».

О значении флорентийской колонии для Франции свидетельствует ряд крупных французских деятелей флорентийского происхождения. Достаточно назвать обоих Строцци, стяжавших себе славу один—в качестве генерала, а другой—в роли адмирала, герцога Люина, могущественного министра Людовика XIII, маршала д'Анкара (Кончини), маршала Ретца, кардинала Гонди и многих других.

Когда во Флоренции победила партия Медичи, то началась энергичная борьба с Лионом, убежищем флорентийских эмигрантов. Эта борьба еще более усилилась, когда папой стал Лев X из рода Медичи; в этой борьбе папа нашел себе двух союзников, близких ему родственников Якова Сальвиати и Филиппа Строцци, богатейших людей, снабжавших папу и всю антифранцузскую партию большими деньгами. Агитация Льва X против «проклятого» Лиона могла иметь тем больший успех, что французские короли, в видах пополнения своей кассы, страшно эксплуатировали флорентийцев. Так, в 1516 г. флорентийские купцы, проживавшие в Лионе, внесли в виде займа—обычный термин королей-грабителей из династии Валуа—в королевскую казну 30 тысяч экю; в 1521 г. король отправил в Лион своих финансовых генералов, чтобы получить у местных банкиров и купцов 200 тысяч экю—«за приличные проценты». Этих сумм, однако, вскоре не хватило, и в 1522 г. фирма Строцци дала королю 31 тыс. экю, Гваданы—22 тыс., Клеберг—17 тыс. и т. д.; эти суммы удалось собрать лишь после того, как было конфиско-

вано имущество ряда купцов, приехавших на ярмарки и оставшихся жить в Лионе. Этими мерами король немало подрывал значение лионских ярмарок,—римская курия и Габсбурги поставили себе целью окончательно уничтожить французские ярмарки, этот «питомник французского могущества».

Нужно заметить, что ярмарки XVI века очень часто превращались по существу в с'езды финансистов и ростовщиков, не привозивших с собою никаких товаров и лишь устанавливавших курсы различных монет, а также дававших займы владельческим особам и переписывавших друг на друга векселя.

Особую энергию и предприимчивость в этом отношении обнаружили генуэзцы и флорентийцы. В Испании этих своеобразных деятелей ярмарок называли *asentistas*, а их сделки *asiento*. Такие сделки, не сопровождавшиеся никаким почти риском, были очень выгодны, и купцы быстро ими соблазнялись и делались менялами и ростовщиками. Даванцати в 1581 г. возмущался вырождением ярмарок, говоря, что они представляют собою с'езд 50—60 банкиров, имеющих «лишь записные книжки для регулирования дел всей Европы», для получения или уплаты процентов для переучета и продления всяких денежных обязательств. «Все стремления этих своеобразных купцов сводятся к тому, чтобы, как можно дольше, продолжать эту бумажную игру, ибо одни комиссионные дают им ежегодно 250 тыс. скуди». Если принять во внимание, что за комиссию полагалось $\frac{1}{3}\%$, то ежегодный оборот такой «ярмарки» достигал 37½ миллионов скуди.

Наоборот, Пери, современник Даванцати, и, подобно ему хорошо знакомый с финансовыми операциями генуэзцев и флорентийцев, прет дифирамбы новому виду ярмарочной жизни. «Вексельные ярмарки,—говорит он,—это сердце, дающее пищу, движение и жизнь таинственному телу политики». Действительно, «политика» особенно сильно наживалась во время этих периодических с'ездов прожженных купцов и банкиров, и короли являлись самыми горячими приверженцами этих ярмарок. Понятно, поэтому, что папа и Габсбурги желали нанести Франции удар в этом именно месте и перенести знаменитые лионские ярмарки за пределы французского королевства.

Задача эта, впрочем, полностью оказалась им не по силам, несмотря на то, что знаменитая по своему богатству фирма Фуггеров энергично поддерживала в этом вопросе как папу, так и императора. Фуггеры давно вошли в доверие курии, банкирами которой стали еще в XV веке (*campsores romanam curiam sequentes*).

Еще в 1507 г. папа Юлий II внес римскому представителю «фуггеровского банка» 100 тыс. дукатов; через три года Юлий II распорядился списать с своего текущего счета 18 тыс. дукатов за купленный им у Фуггеров бриллиант, приобретенный последними при ликвидации венецианской банкирской конторы Агостини.

Новую услугу оказали римской курии Фуггеры в 1514 г., в связи с посвящением Альбрехта из Бранденбурга в майнцские архиепископы. С архиепископа папа требовал 30 тыс. дукатов, и бедный бранденбуржец не мог удовлетворить аппетитов папы, несмотря на то, что последний, нуждаясь в этот момент в деньгах, угрожал новому архиепископу самыми суровыми репрессиями. На помощь им обоим пришел Яков Фуггер: он дал наличными 21 тыс. дукатов, которые немедленно были внесены в папскую казну; архиепископ выдал вексель, коим обязался к известному сроку выплатить сполна всю сумму «полноценными рейнскими гульденами» по курсу 140 золотых гульденов за 100 дукатов; кроме того, он должен был заплатить фирме Фуггеров 500 рейнских золотых

гульденов «за труды, риск и расходы по делу»,—под этой прозрачной формулой религиозный бранденбуржец скрыл причитавшиеся Фуггерам проценты. Даже у наивного летописца того времени, у которого мы *займствовали этот факт, вырывается вздох сожаления по адресу бедного Альбрехта, которому так дорого обошлось «папское полотно», т.-е. архиепископский паллий.*

Так как Альбрехт не был в состоянии вернуть Фуггерам этой суммы, он обратился за «помощью» к папе Льву X: дав ему 10 тыс. дукатов, он получил право продажи юбилейных индульгенций в пределах Саксонии и некоторых других частей германской империи. И при этой сделке Фуггеры играли самую активную роль, хорошо понимая, что только путем индульгенций майнцскому архиепископу удастся погасить долг. Продавцом индульгенций оказался тот самый монах Тетцель, который, будучи одновременно агентом и римского папы, и майнцкого архиепископа, и банкирского дома Фуггеров, навлек на себя громы Мартина Лютера и послужил поводом к выступлению последнего против «ненасытного хлебного червя, который точит добро и сосет кровь и мозг немецкого народа». Известно ведь, что представитель Фуггеров повсюду сопровождал Тетцеля и держал в своих руках ключ от шкапулки, в которой хранились деньги за проданные индульгенции; как только шкапулка наполнялась, фуггеровский представитель очищал ее и деньги направлял в Лейпциг к фуггеровскому фактору—Андрею Матшtedту. Половину этой суммы Матшtedт должен был отсылать в Рим папской курии, другая половина шла в пользу Фуггеров в счет погашения долга майнцкого архиепископа Альбрехта Бранденбургского. Так Фуггеры помогая деньгами курии, рыли ей могилу.

Однако, мстительность курии в отношении дерзкой Франции, запретившей ввоз в свои пределы римских квасцов, не ограничилась попыткой разрушить лионские ярмарки и сблизиться особенно тесно с Габсбургами, находившимися в постоянной вражде с Францией,—курия также поддерживала всячески антифранцузскую кандидатуру Карла Габсбурга в германские императоры. В этом вопросе решающая роль снова выпала на долю Фуггеров.—Дело в том, что избрание германского императора зависело лишь от семи курфюрстов, которые составляли так называемую, курфюрстскую курию, и подкуп того или иного (или сразу нескольких) курфюрста имел, при столь ничтожном количестве голосов, разумеется огромное влияние на исход выборов.

Неудивительно поэтому, что деньги были главным орудием борьбы боровшихся за императорскую корону кандидатов. Среди курфюрстов в 1519 г., когда кандидатами являлись Карл Габсбург и французский король Франциск I, был и известный уже нам майнцкий архиепископ Альбрехт, всегда нуждавшийся в деньгах. С него и начался подкуп курфюршеских голосов. Габсбургский агент, некто Павел Армерсторф, предложил ему недавно выпущенные городами Антверпеном и Малином облигации «на приличную сумму». Альбрехт и слышать не хотел об этой «комбинации», так как, по его словам, эти два города имели старинную привилегию не платить по таким обязательствам, которые очутились «предосудительным путем» в руках какого-либо кредитора. Архиепископ Альбрехт отказался также принять обязательства Карла Габсбургского, мотивируя свой отказ тем, что в случае неизбрания Карла германским императором, ему, майнцскому архиепископу, будет неудобно поднять «процесс или войну», если Карл окажется злостным должником. Не соглашался архиепископ принять предложение Армерсторфа об объявлении его заложником, своей жизнью гарантирующим уплату денег Карлом. Все предложения габсбургского агента были отклонены: Альб-

рект соглашался голосовать за Карла лишь в том случае, если ему дадут деньги чистоганом или фуггеровскими векселями. О последних мечтали все курфюрсты, как это видно из донесений, поступавших с разных сторон к Карлу.

При таких условиях Карлу ничего другого не оставалось делать, как обратиться к Фуггерам. Фуггеры дали 543 тыс. флоринов и Карл обязался *in verbo et fide regia* вернуть во время ближайших ярмарок в Барселоне и Медине дель Кампо взятую сумму. Так победил фуггеро-папский кандидат своего французского соперника, и между Карлом и Франциском началась долгая и тяжелая борьба за гегемонию в Западной Европе. Исход этой борьбы, в конечном счете зависел от того, какой стороне удастся располагать большими средствами, ибо уже тогда открыто говорили: нет денег, нет солдат; нет солдат, нет победы. Этими неуклюжими афоризмами передавалась латинская поговорка: деньги есть нерв войны.

И с чувством большой радости, доктор Христоф Шейэрль из Нюрнберга мог в 1537 г. констатировать, что «благодаря господу богу далеко позади Перу» императору Карлу опять удалось открыть «остров, богатый золотом и серебром, этим главнейшим орудием», гарантирующем победу.

Однако, чтобы использовать в интересах императора богатейшие серебряные рудники Потози, требовались огромные средства, которые опять-таки могли дать лишь Фуггеры, эти Ротшильды XVI века.

Действительно, их капиталы были неимоверны. В 1546 году главный дом Фуггеров, не считал отдельных членов этой семьи, обладая капиталом в 4.700 тысяч гульденов, что составляло 13 тысяч килограммов золота, стоимостью в 40 миллионов золотых марок или, при переводе на современную германскую золотую марку, свыше 180 миллионов. Эти цифры покажутся нам еще более внушительными, если скажем, что за промежуток в 17 лет (1511—1527) фуггеровский капитал вырос на 927% или ежегодно на 54,5%. Не следует еще забывать, что Фуггеры, подобно другим крупным фирмам, для организации того или иного предприятия, помимо собственных денег, пускали в оборот чужие вклады и всякие «товарищеские» и «акционерные» взносы, обозначаемые средневековым термином *stilliegendes Geld*. Вкладчики обычно получали за это 5%. Вера в звезду Фуггеров гнала многих в их объятия.

Однако, так как Фуггеры были более предпринимательской фирмой, чем банкирской и, следовательно, более рисковали, чем многие другие крупные фирмы того времени, то в капиталах, пускаемых ими в оборот, относительно было всегда меньше чужих денег, и недаром именно про Фуггеров говорили, что они орудуют только своими капиталами. Но эта фирма была слишком соблазнительна, чтобы короли, так сильно нуждавшиеся в деньгах, не вовлекли и Фуггеров в свои сети, т.-е. в те добровольные и принудительные государственные займы, которые, в конце-концов, погубили большинство богатых банкирских домов XVI века, в том числе и Фуггеров. Образование крупных национальных государств, сопровождавшееся внутри уничтожением политического феодализма, а во вне самой отчаянной борьбой с сильными соседними государствами, требовало от королей огромных средств как для найма и содержания армий, так и для организации полицейско-бюрократического режима, и короли, увеличивая налоги и высасывая из народа все его соки, не могли, тем не менее, покрывать своих нужд и всегда были в поисках за денежными источниками.

В этом отношении в особенно тяжелом положении находились германские императоры, власть которых была слаба и которые, в силу

этого, не могли почти ничего выкачать из своих подданных. Недаром император Максимилиан с завистью смотрел на французского короля, мало встречавшего затруднений при введении новых налогов. «Мы являемся королями королей,—говорил Максимилиан,—испанские короли—короли людей; французские короли—короли ослов». И, действительно, когда Максимилиан пред походом в Рим обратился в 1507 г. к констанцскому рейхстагу за разрешением немедленно ввести общеимператорский налог, между «феодальными королями» и императором начался бесконечный торг,—а пока «свободные кнехты Швейцарии» «улизнули» и перешли на сторону французского короля. Как бы издеваясь над императором, констанцкий рейхстаг указывает на необходимость обращения к торговым фирмам, которые, действительно, «готовы» помочь императору. Но без «надлежащего залога» никто не юткнулся на зов императора. За 50 тыс. флоринов Фуггерам были даны, в качестве залога, графство Кихберг и владение Вейссенгорн, положившие начало земельному богатству этой фирмы. Но это была капля в море, и Максимилиан, следуя совету рейхстага, направляется в Нюрнберг, Аугсбург, Мемминген и Равенбург за принудительным займом. Целые месяцы тянулись переговоры; император отказывается от принудительного займа, и банкирские конторы этих южно-германских городов соглашаются дать 150 тыс. флоринов под залог императорских доменов; в 1508 г. Максимилиан уступает Фуггерам соляные источники в Галле, в Тироле, а взамен, под залог драгоценного колье и доходов от серебряных и медных рудников Тироля, получает от этой же фирмы 128.750 флоринов.

В 1511 г. Максимилиану пришла в голову капризная мысль—стать римским папой. Этот фантаст на престоле не был лишен и некоторого «реализма»: он знал, что за 300 тысяч дукатов, данных в виде взятки наиболее влиятельным кардиналам, ему обеспечена папская тиара; и он посылает своего интимного друга и советника фон-Лихтенштейна к Якову Фуггеру; он ему обещает вплоть до мелких золотых и серебряных безделушек, если Яков ему «поможет в этом слишком ему дорогом деле»; мало того, император отдаст ему будущие государственные доходы австрийских наследственных земель и треть того капитала, который ему даст «папское звание»; он готов назначить министром казначейства и камермейстером того, кого ему укажет Яков Фуггер, и вообще он не остановится ни перед какими жертвами, лишь бы добиться, —необходимой для подкупа кардинальской коллегии, суммы в 300 тыс. дукатов. Несмотря на все старания Лихтенштейна, Фуггеры не соблазнились будущими папскими дарами Максимилиана, и император Дон-Кихот должен был расстаться с мыслью стать когда-либо папою римским¹⁾.

Нельзя, однако, сказать, что затруднения Максимилиана на финансовой почве происходили только от того, что он был «король королей». Даже такие «короли людей», как Фердинанд и Изабелла Католики, часто прибегали к «унизительным» мерам для получения денег. Изабелла не только выдавала королевские ренты со своих земель, но в 1480 г. стала даже «злостно» платить по ним неаккуратно, ссылаясь на то, что рентные обязательства предшественника многим достались «очень дешево». Рядом с этой рентой в Испании циркулировали, по выражению историка Гичардини, так называемые *permute*, под которыми скрывались обыкновенные векселя за подписью королевской четы. В разгаре войны против мусульманской Гренады в 1489 г., Изабелла и Фердинанд отправили своих представителей за деньгами не только в города и села к муниципальным чиновникам, но и к частным лицам; а когда это не

¹⁾ Подробнее об этом эпизоде—А. Geiger, Jacob Fugger, 1895, Регенсбург.

помогло, они обязались платить 10% и даже, в конце-концов, королева вынуждена была заложить свои драгоценности. В своем завещании католическая королева предостерегала будущих испанских королей от выдачи «вечных рент» и от передачи частным лицам всех доходов Гренады и других завоеванных «жемчужин». Но завещание осталось пустым звуком, и Испания энергично в XVI и XVII вв. пошла по пути «вечных рент» и откупов на целые годы вперед государственных и королевских доходов. Испанские короли роздали свои богатейшие владения частным лицам, церкви и монастырям, и из богатейших в Европе королей превратились в наиболее бедных. Не избегли «унижения» и французские короли, о которых Максимилиан говорил, что они «короли-ослов». Деньги отказывались давать даже «ослы», а, между тем, французскому династическому империализму деньги были очень нужны. Когда Людовик XII собрал, пред походом в герцогство Милан, государственный совет и спросил своего умнейшего советника Джакомо Тривульцио, который сам был миланского происхождения, но перешел на сторону Франции, что требуется для успешного похода в Милан, то получил следующий ответ: «Великий и добрейший государь, вам для этого нужны три вещи: деньги, деньги и еще раз деньги».

В этой несколько фривольной форме была высказана мысль, которую с тех пор на разные лады повторяют даже военные писатели. Так, современный германский генерал фон-дер-Гольц в своей книге „Das Volk in Waffen“ говорит, что «полная касса» равносильна целому корпусу и что финансист по значению на войне не уступает, пожалуй, командующему отдельной армией.

И, действительно, насколько война требовала денег уже в XVI веке, видно из того, что содержание в течение шести месяцев одного испанского армейского корпуса в южной Италии обходилось в 1¼ милл. дукатов, а для подавления Нидерландской Революции военные расходы Испании ежегодно превышали 2½ миллиона золотых крон.

Так как в XVI веке было всего 25 мирных годов, а в XVII даже всего 21, то, понятно, какая огромная сумма была поглощена этими бесконечными войнами, подчас имевшими почти всеевропейский масштаб. Для ведения их нужны были деньги—во что бы то ни стало. И мысль об обращении к частным богачам тем легче могла привиться королям, что еще в средние века римская курия, в лице папы Иоанна XXII, практиковала «обширные займы» у частных лиц. На почве именно подобных сделок возникла «дружба, перешедшая чуть ли не в родство», между Джованни Медичи и Иоанном XXII. Самые неотложные нужды папы, говорит нам историк Иоанна, удовлетворялись Медичи, и когда папа попал в Германию в плен, его выручил за 38½ тыс. флоринов преданный ему Джованни Медичи. Впоследствии папа вынужден был искать убежища во Флоренции у Медичи, который с большой помпой похоронил его, когда он уже не был больше папой, а простым смертным. Правда, папе Мартину V пришлось выкупать у Медичи папскую митру, но это дало лишь повод новому папе «сблизиться» с Медичи, сделать их друзьями и даже надолго главнейшими банкирами папского двора. С этого момента и началось огромное влияние Медичи на западно-европейскую жизнь второй половины XV в. и первой половины следующего столетия; благодаря деятельной поддержке этого дома, улучшилась в очень заметных размерах и папская касса, что побудило императора Карла в 1522 г. обратиться к папе Адриану за выдачей *cruzada*; так назывался особый крестовый налог, дававший большой доход тому, кто «освобождал» верующих от обязательства отправиться в далекую страну для борьбы с неверными.

После долгих хлопот Карлу удалось получить «всехристианскую общую крузadu»; но сроком на один год, так как папа боялся, что *сгузада* подорвет его собственные доходы, которые в виду юбилейного 1525 г. должны были быть очень значительны. Когда во время переговоров о продлении *сгузада* папа Адриан умер, то новый папа Климент VI из рода Медичи отказался опубликовать буллу с отпущением грехов лиц, покупавших на основании *сгузада* эту льготу, и между папой и императором возник открытый конфликт, крайне выгодный семье Медичи, стремившейся к объявлению своей диктатуры во Флоренции, диктатуры, которая могла натолкнуться на протест императора Карла V. Но стремление последнего добиться всеми силами *сгузада* побудило его идти навстречу желанию папы—дать своим родственникам власть во Флоренции. Так, Медичи на папском престоле помогали флорентийским диктаторам; император не протестовал против «дерзкого государственного переворота» во Флоренции, и в 1529 г. *сгузада* принципиально была разрешена, хотя до опубликования соответственной буллы прошло в торге и переторжках еще некоторое время. Но принципиальное согласие папы дало возможность Карлу в счет будущей *сгузада* получить заем у Фуггеров и Вельзеров.

По словам историка Баумгартена (см. *Geschichte Karls*, т. III стр. 19) «папское обещание» было заложено Карлом на сумму в 1½ милл. Вельзеры, которые теперь дали деньги в счет папского обещания, очевидно, хотели этим искупить свои старые грехи. Дело в том, что в 1527 г. их римский агент был арестован за то, что отказался дать папе взаймы 10 тыс. дукатов. Поступок папы носил крайне щекотливый характер, и был пущен слух, будто Вельзеры помогают французскому королю, который на деньги этой банкирской конторы поддерживает противников папы и католицизма вообще.

За отсутствием достаточных исследовательских работ в области папской торговой дипломатии, трудно с категоричностью говорить о «квасцовом» направлении всей политики папы Юлия II и его ближайших преемников, но некоторые, бросающиеся в глаза, факты невольно толкают марксистского историка в сторону пресловутой квасцовой монополии, так обогащавшей римскую курию. Недаром первые известия об успехах реформации заставили Рим тревожиться за судьбу своего, казалось, неисчерпаемого клада в Тольфе. Реформация, с точки зрения тольфской монополии—такого подхода «к великим религиозным событиям, тревожившим совесть человечества», не избег полностью даже католический исследователь папских финансов Готлоб, снабдивший нас богатейшим фактическим материалом.

Материал этот убеждает нас в том, что интернациональная церковь вела широкую финансово-экономическую политику и подрывала основы натурально-феодального режима средневековья.

В этом смысле римская курия делала прогрессивное дело, так как уничтожение феодализма и насаждение капитализма увеличивали производительные силы Европы и толкали ее по пути экономического преуспеяния.

Но невольно спрашиваешь себя, могло ли быть разрушение экономической базы средневековья задачей церкви, этого духовного учреждения, долженствовавшего, де, заботиться о спасении человеческой души, а не об увеличении материальных благ, портящих эту самую человеческую душу.

Это противоречие между словом церкви и ее делом вело к тому, что церковь постоянно лицемерила и лгала, проповедуя одно и делая совершенно противоположное.

Являясь энергичнейшей капиталистической организацией,—она, устами многочисленных своих авторитетов, всячески осуждала капитализм и его дух, требуя от своей «паствы» скромной жизни и идеализируя бедность и нищету.

Возмущаясь конкуренцией, настаивая на справедливой цене всякого товара, проклиная прибыль (*turpe lucrum*) и уча устами Гейлера из Кайзерсберга, что тот, кто хочет дешево купить и дорого продать, не заслуживает даже имени христианина, церковь на практике делала все, чтобы нарушить эти правила и заветы. Она создавала конкурентов, взвинчивала цены, если ей это было выгодно, и гналась за прибылью, покупая по возможно более дешевой цене и продавая по самой дорогой. Заключение синдикатов, монополий и картелей представители духовенства приравнивали к «ростовщическим контрактам», между тем, папа Пий II был одним из первых, создавших «монополию» и синдикат.

Изобличая ростовщиков, не допуская мысли, что «денежка может родить денежку», называя смертным грехом как взимание процентов, так и уплату их, церковь фактически первая вызвала к жизни банкирские конторы в северной Италии, очень рано стала вступать к ним в ростовщические сделки, давала и брала проценты к ужасу всего «христианского мира», продолжавшего считать финансистов ворами и грабителями и оправдывавшего королей, если они не возвращали долгов профессионалам-кредиторам.

Светская мысль, вскормленная теологией, не находила ничего возмутительного в том, что воинственный рыцарь грабит купца,—ибо купец не заслуживает лучшей участи, а церковь в это время брала под свое покровительство не только купцов, но и самых злостных ростовщиков. Авторитетнейшие теологи XV—XVI в.в. ломали себе головы над точным определением справедливой цены (*justum pretium*), над карами, постигающими человека за ростовщическую деятельность, над новым страшным злом, называемым *monopolia*, которые имеют целью установить «тайком» несправедливую цену, а глава церкви на деле вел широкую биржевую игру, искусственно повышал и понижал цены на ряд товаров и принимал самое активное участие в акционерных, монопольных и картельных предприятиях. Никакие софизмы, на которые так изобретательна была римская курия, не могли скрыть этого противоречия, и церковь именно в «эпоху Фуггеров» предстала в образе «самого страшного и ужасного обманщика».

Реформация пригвоздит к позорному столбу смиренного на словах, но жадного и горделивого на деле, римского представителя св. Петра, лицемерный папа делается обычным определением того, кто должен был нести в мир слово божие и евангельскую истину.

Реформация уничтожила, разумеется, висевший над турецкими алюминиевыми квасцами папский запрет и дала им возможность конкурировать с Тольфой, с теми «христианскими» квасцами, которые до реформации были особенно дороги в виду синдиката, заключенного, как мы уже знаем, между папской курией и другими владельцами квасцовых залежей. Удар реформации, однако, был ощутителен лишь в течение короткого времени: в середине XVI века мы видим опять под'ем квасцовых доходов курии. В 1553 г. фирма Биндело заключила арендный договор с папою на 12 лет, обязуясь вносить ежегодно в папскую казну арендную плату в размере 21.250 скуди, а через короткое время арендная плата даже поднялась до 34.250 скуди.

Причина этого, на первый взгляд, непонятного явления, лежала в том, что папе удалось вступить в переговоры с юдной крупной нидерландской фирмой и заключить с ней договор, в силу которого ей было предоставлено исключительное, монопольное, право продажи папских, неаполитанских и испанских квасцов в пределах Англии, Италии, Испании и Нидерландов. Ни с кем, кроме этой фирмы, владельцы квасцовых залежей не могли вести переговоров относительно уступки даже малейшего количества этого товара, и никто, без посредничества этой фирмы, не мог продавать в названных выше государствах ни юдного пуда или фунта алюминиевых квасцов.

Фирма эта, которая так спасла папскую курию от страшных последствий реформации, была Эразм Шетц, богатейший торговый дом в Нидерландах в XVI веке. Шетцы вели свое происхождение от эмигрировавшего из Аахена, Николая Рехтергема, в Антверпен, где он в 1498 г. купил дом со значительным участком земли; в течение долгого сравнительно времени фирма эта носила название Аахенского дома (Huis van Aken). Николай Рехтергем разбогател на торговле колониальных продуктов, которые он приобретал в Лиссабоне и продавал на антверпенской бирже. Счастливо ведя торговлю перцем, гвоздикой, мускатом и корицей, он постепенно стал единственным представителем «португальских» товаров, которые он через Антверпен направлял в южную Германию. Здесь не знали еще «нового» пути в Индию, так как южные города до того времени получали «восточные прелести» лишь из Венеции и Генуи; они были страшно удивлены «северному» происхождению этих товаров, и на первых порах в Германии даже говорили о «поддельных» товарах Аахенского дома. Однако, подлинный характер восточных товаров не долго ждал своего проявления и Аахенский дом начал делать огромные обороты. Небольшие сравнительно денежные запасы южно-германских городов привели к тому, что Аахенский дом в юбмен на восточные предметы стал брать металлические изделия Нюрнберга, полотняные и суконные Аугсбурга, серебро, медь и всякие товары, имевшиеся у покупателей «восточных прелестей». Это способствовало тому, что Николай Рехтергем превратился в крупнейшего нидерландского купца, влиявшего на цены самых разнообразных товаров. Когда Николай Рехтергем умер в 1515 г., его имущество перешло к дочери Иде, вышедшей замуж за нидерландца, Эразма Шетца, еще более развившего деятельность Аахенского дома.

В 1522 г. император Карл обратился к нему за помощью, в виду предстоящего найма 3 тыс. немецких ландскнехтов, которые должны были быть немедленно двинуты против сторонников начавшегося в пользу Мартина Лютера движения. В то же время Карлу угрожала неприятность со стороны флота, находившегося в тяжелом положении в Зеландском порту. Не получавшие в течение свыше года жалованья, матросы объявили стачку и не хотели приступать к работе, так что флот неподвижно стоял в водах Зеландии и им не мог император пользоваться для борьбы с нидерландцами. недовольными императорским абсолютизмом.

Шетц согласился помочь Карлу; однако, последний вынужден был, в обеспечение долга, дать ему дорогой поднос, известный, под названием *ravillon*, а также несколько золотых цепочек, принадлежавших графине Гохстратен, жене главного финансового руководителя нидерландской кассой императора. Согласно условию, цепочки, в случае несвоевременного возврата долга, подлежали перелитию в золото и становились собственностью Шетца. Последний беспроцентно выдал императору 10 тыс. ливров, которые Карл не мог ему вернуть во-время и прибег к специальным займам для удовлетворения Шетца и спасения драгоценностей, у него

заложенных. Папа Адриан, а на нем и Климент не хотели ютстать от императора и также вступили в сношения с Шетцом; на первых порах это были чисто кредитные сделки, а потом начались переговоры о квасах. Шетц сделался монополистом испано-папских квасцов и поднял доходность Тольфы на должную высоту. Разумеется, Шетц не забывал и себя при папской сделке, что видно, например, из того, что в 50-х годах он делает императору огромный заем на сумму не ниже миллиона гульденов; деньги нужны были императору для борьбы с нидерландской свободолюбивой буржуазией, и Шетц, таким образом, своими огромными средствами служил абсолютизму, как религиозному, так и политическому. В нем, как во многих других деятелях, приобщившихся к благам папской курии, переплетаются католические и финансовые интересы, которые в идейном отношении неразрывны с прошлым, в экономическом — с будущим, с усилением капиталистического духа и его носительницы, буржуазии. Это противоречие, проходящее красной нитью через главные банкирские и торговые фирмы начала нового времени, отразило ту роль, которую играла тогда папская курия, идейно отстаивая средневековье, а материально обобществляя то, что ее обогащало.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Strieder, J., Studien zur Geschichte Kapitalistischer Organisationsformen, 2 изд. 1925.
 2. Ehrenberg, R., Das Zeitalter der Fugger, 2 т., 3 изд. (посмертн.), 1922.
 3. Gottlob, A., Aus der Camera apostolica des 15 Jahr., 1889.
 4. Borel, A., Les foires de Genève, 1892.
 5. Endemann, W., Studien in der. rom.-Kanonistischen Wirtschafts — und Rechtslehre des 17 Jahr., 2 т., 1874—83.
 6. Sombart, W., Der moderne Kapitalismus, 2 т., 3 изд., 1924.
 7. Schneider, G., Die finanziellen Beziehungen der florent. Bankiers zur Kirche, 1899.
 8. Sombart, W., Krieg und Kapitalismus, 1913.
 9. Лозинский, С., Средневековые ростовщики, 1923.
-

Хозяйственная этика мировых религий.

Предисловие от Редакции „Атеиста“.

Имя Макса Вебера (1864—1920 г.) мало известно русскому читателю, не занимавшемуся специальным изучением общественных наук. А между тем трудно указать среди европейских ученых конца XIX и начала XX вв. исследователя, который по разносторонности, глубине и блеску сравнился бы с Максом Вебером. Нет почти ни одной области обществоведения, которой бы Вебер не посвящал своего внимания, в которой он не оставил бы заметного следа.

Некоторые представления о разносторонности Вебера дает уже самое перечисление основных его работ. В 1889 г. он опубликовал работу «К истории торговых союзов в средние века». В 1891 г. 27-летний Вебер напечатал «Римскую аграрную историю», принесшую ему европейскую известность. С начала XX века Вебер написал множество работ по политической экономии, по экономической истории, по истории и социологии религии, по разным вопросам сельского хозяйства и промышленного труда, по вопросам социализма, по этике и т. д. Последним трудом Вебера явилась работа «Хозяйство и общество».

Владевший русским языком, Вебер уделял внимание и вопросам русской общественности. В 1906 г. он опубликовал работу «К положению буржуазной демократии в России», а позже большую статью «Переход России к лжеконституционализму». Из множества работ Вебера на русский язык, насколько нам известно, переведены только две: упомянутая уже «Римская аграрная история» (под ред. проф. Д. М. Петрушевского) и «Город» (под ред. проф. Н. И. Кареева).

Макс Вебер по своим философским воззрениям был новокантианцем, близко примыкавшим к Риккерт, отвергавшему возможность всяких обобщений в исторической науке, доказывавшему неповторимость и своеобразие всякого исторического и общественного явления. Вебер, однако, обладал «исключительным даром уловлять и ясно отчетливо устанавливать взаимную обусловленность явлений общественного развития, а также замечать общее и типическое под дестрым покровом индивидуального». Этот талант научного обобщения, эта исследовательская проницательность, а также научная добросовестность—заставляли риккертянца Вебера приходиться к марксистским выводам.

Особенно ярко сказалось это в его „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie“ (посмертное издание 1922 г.), в капитальном труде по социологии религий, с важнейшими главами которого мы намерены познакомить нашего читателя.

В этом трехтомном сборнике работ Макса Вебера по истории и социологии религий больше всего места приходится на огромное незаконченное исследование «Хозяйственная этика мировых религий» (настоящая статья является переводом «Введения» к этому исследованию). Здесь Вебер занимается сравнительно-историческим изучением основных мировых религий, и их связи с тем социально-экономическим укладом, на почве которого они возникли. Уже самый заголовок свидетельствует, что, по представлению Вебера, между хозяйственной этикой, т.-е. между определенными приемами, методами и нормами хозяйствования существует самая тесная связь. Что же является здесь «базисом» и что «надстройкой», производным элементом?

Вебер на то и буржуазный ученый, на то и новокантианец, чтобы открещиваться от исторического материализма, чтобы оговариваться насчет того, что религия, мол, является «простым рупором классовых интересов», простой функцией экономики, производственных отношений. Однако, как убедится читатель, сила фактов и научная добросовестность заставляют Вебера признавать и подчеркивать, что каждая из мировых религий являлась выражением интересов (материальных и идеальных) определенного общественного слоя, класса, что каждому общественному слою исторически соответствовала определенная религиозная идеология, что религиозная идеология являлась сплошь да рядом субъективным выражением (в освещенных божественным авторитетом нормах жизненного поведения), определенной социально-экономической действительности.

Вебер прямо признает, что даже «иррациональные элементы» религии, ее мистика, «в весьма сильной мере обусловлены чисто социально и исторически, т.-е. своеобразием внешних и внутренних психологических интересов, которые были характерны для общественных слоев», являвшихся носителями определенной религиозно окрашенной жизненной методики «в момент ее кристаллизации».

В своем «Введении» Вебер не раз указывает, что религиозная идеология, возникнув—как выражение социально-экономических интересов определенного общественного слоя, сама затем оказывает сильнейшее влияние на хозяйственную этику общественного слоя, являющегося носителем данной религиозной идеологии (у Вебера на этот счет даны очень тонкие и убедительные замечания и иллюстрации), становится «одной из детерминант хозяйственной этики». Вывод этот не противоречит марксистскому учению о «базисе» и «надстройке», ибо, согласно этому учению, «надстройка», возникнув на определенном «базисе», сама затем влияет, действует на этот «базис».

В «Хозяйственной этике мировых религий» Макс Вебер подвергает основательнейшему разбору основные мировые религии, кроме христианства. Христианству, вернее, протестантизму и пуританизму или, как называет его Вебер, «мирскому аскетизму», у Вебера посвящены две блестящих статьи: а) «Протестантская этика и дух капитализма», б) «Протестантские секты и дух капитализма»¹⁾. В этих статьях Вебер показывает, какую колоссальную роль сыграл протестантизм в качестве субъективной предпосылки для возникновения современного

¹⁾ Эти две статьи будут нами помещены в следующем № журнала „Атеист“. (Ред.).

Работы Вебера написаны чрезвычайно трудным, гелертерским, языком и переполнены сложными и весьма своеобразными терминами. Поэтому, при переводе приходилось часто сильно изменять строение фраз и даже стилистически переделывать отдельные места текста. В отношении смысла, однако, мы везде строго и тщательно придерживаемся подлинника. (Ред.).

капитализма (объективной предпосылкой, как известно, являлось первоначальное накопление). На ряде фактов, примеров и остроумных заключений Вебер показывает, в полном соответствии с марксистскими теоретиками, что «аскетизм—буржуазная добродетель».

Наш читатель, несомненно, обратит внимание на то, что взгляд Вебера на социальный облик раннего христианства резко расходится с воззрением некоторых марксистских теоретиков на этот вопрос. Вебер считает христианство—на всех этапах своего развития—городской и буржуазной религией. Раннее христианство было, по его утверждению, религией странствующих ремесленников, в этом вопросе он отчасти воскрешает взгляд Ошара, статьи которого о раннем христианстве были помещены в нашем журнале «Атеист» за 1926 год. Подобная гипотеза о социальном облике раннего христианства является, при нынешнем уровне нашего знания, вполне законной.

Под мировыми религиями понимаются здесь, совершенно независимо от их оценки, те пять религиозных или религиозно-обусловленных систем регламентирования жизни, которые собрали вокруг себя особенно много исповедников: конфуцианская, индуистская, буддистская, христианская и исламская религиозная этика. К ним примыкает, в качестве шестой, подлежащей рассмотрению, религии, иудейство, как потому, что оно содержит в себе исторические предпосылки, имеющие решающее значение для понимания позднейших двух названных мировых религий, так и потому, что оно имело своеобразное отчасти реальное, отчасти воображаемое, историческое значение для развития новейшей хозяйственной этики Запада. Другие религии привлекаются нам лишь постольку, поскольку это необходимо для исторической связи.

Что мы разумеем под хозяйственной этикой религии, будет, как мы надеемся, все больше выясняться в процессе самого нашего рассмотрения. Нас занимает не этическая теория богословских трактатов, которая служит лишь (в некоторых обстоятельствах, во всяком случае, весьма важных) средством и источником познания. Нас занимают, главным образом, заложенные в психологическом и прагматическом складе религий практические побуждения и стимулы к действию. Как ни отрывочно, как ни эскизно дальнейшее изложение, но и из него станет ясно в достаточной мере, каким сложным образованием является конкретная хозяйственная этика, как поразительно многосторонне она обуславливается в исторической действительности. Мы дальше покажем также, что в высшей степени сходные экономические организационные формы поддаются сочетанию с весьма разнообразной хозяйственной этикой. Хозяйственная этика отнюдь не является простой „функцией“ хозяйственной организационной формы, также, как и хозяйственная организационная форма, наоборот, не является продуктом этой хозяйственной этики.

Никакая хозяйственная этика никогда не была детерминирована **) одной лишь религией, однако, к числу детерминант хозяйственной этики, в качестве одной из них, только лишь одной из них, принадлежит также и религиозная обусловленность жизненного поведения.

Религиозный характер жизненного поведения, естественно, опять-таки обусловлен в свою очередь экономическими моментами

*) Статья является переводом „Введения“ из труда М. Вебера „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie“ (Tübingen, 1922)—стр. 237—267.

**) Детерминизм — отрицание свободы воли.

в данных географических, политических, социальных и национальных пределах. Было бы попыткой об'ять необ'ятное стремление выявить все эти зависимости во всех их деталях. У нас, поэтому, может идти речь лишь о том, чтобы попытаться выявить основные направляющие элементы жизненного поведения тех социальных слоев, которые сильнее и решительнее всего повлияли на практическую этику соответствующей религии, которые придали ей ее характерные, отличающие ее от других религий, и, вместе с тем, существенные для хозяйственной этики черты. Отнюдь не всегда дело идет об единственном общественном слое.

В историческом процессе общественные слои, определяющие характер той или иной религии, могут меняться. Никогда, кроме того, это влияние отдельного единственного слоя не является исключительным. Однако, в отношении большинства отдельных данных религий могут быть указаны общественные слои, жизненное поведение которых имело, по крайней мере, преобладающее, определяющее влияние на хозяйственную этику той или иной религии.

Для примера укажем, что конфуцианство было сословной этикой слоя литературно образованного, светски-рационалистического чиновничества. Тот, кто не принадлежал к этому слою, характеризовавшемуся известной степенью образованности, не примыкал к конфуцианству. Религиозная (или, если угодно, пррелигиозная) групповая этика этого слоя повлияла на китайский образ жизни далеко за пределами этого слоя. Носительницей древнейшего индуизма была, напротив, наследственная каста литературно образованных людей, которые, будучи чужды официальному духовному званию, функционировали, однако, в качестве, своего рода, ритуалистических врачей душ отдельных личностей и целых общественных групп.

Лишь ведически образованные брахманы являлись, в качестве носителей традиции, полноценным религиозным сословием. Лишь позже, наряду с ними, появилась конкурирующая, не браманская каста аскетов, лишь еще позже, во время индийского средневековья в индуизме выступил на сцену пламенный сакраментальный культ спасителя нижних общественных слоев с его плебейскими мистагогами (жрецами, наставляющими в таинствах).

Буддизм проповедывался бездомными, странствующими, строго-созерцательными и отвергающими мир нищенствующими монахами. Лишь они являлись членами общины в полном смысле. Все остальные оставались неполноценными в религиозном отношении мирянами, объектами, а не субъектами религиозности.—Ислам был, в первые времена своего появления, религией завоевывающих мир воителей, религией рыцарского ордена, дисциплинированных борцов за веру, только лишенного сексуального аскетизма тех христианских подражаний этим орденам, которые существовали во времена крестовых походов. Во времена исламистского средневековья, однако, одинаковой, по крайней мере, роли с этой рыцарской религией достигли созерцательно-мистический суфизм и выросшие из него мелко-буржуазные братства, подобные христианским терциариям, руководившиеся плебейскими техниками оргиастики.

Иудейство было, со времени изгнания, религией буржуазного „народа-пария“ и в средние века по-

пало под руководство своеобразного литературно-ритуалистически вышколенного слоя интеллигенции, который все больше превращался в пролетароидную рационалистическую мелко-буржуазную интеллигенцию. — Христианство, наконец, начало свое развитие в качестве учения странствующих ремесленников. Оно было и осталось специфически городской, прежде всего буржуазной религией, во все времена своего внешнего и внутреннего подъема, как в античном мире, так и в средние века, так и в пуританизме. Западный город, с его своеобразием по сравнению со всеми другими городами буржуазия, в том смысле, в каком она существовала только в западном городе, вот, что являлось главной ареной христианства. Это верно и в отношении античного, духовного, (пневматического) общинного благочестия и в отношении нищенствующих орденов позднего средневековья, и в отношении сект времен реформации, вплоть до пиеизма и методизма.

Не раз возникали попытки истолковать связь между религиозной этикой и интересами общественных групп в том смысле, что религия является просто „функцией“ этих интересов, истолковать это не только в смысле исторического материализма, но и в чисто психологическом смысле.

Представление об общей, в известной мере, абстрактной, классовой обусловленности религиозной этики могло возникнуть еще со времен блестящей работы Фридриха Ницше, а равно со времени появления выдвинутой некоторыми психологами теории „Ressentiment“ (злости, отчаяния). Если бы этическое и религиозное преобразование милосердия и братства являлось „восстанием рабов“ и, значит, таким образом, „этика долга“ была бы продуктом „подавленных“, либо бессильных, мстительных чувств и ощущений обреченного на работу и добывание денег класса бедных и немущих в отношении образа жизни живущего в полной свободе от всякого долга класса господ, то тогда, очевидно, важнейшая проблема типологии религиозной этики имела бы весьма простое решение. Однако, как ни плодотворно и удачно было обнаружение психологического значения „Ressentiment“, все же, при оценке его социально-этического значения необходима крайняя осторожность.

Огносительно мотивов, которые обусловили различные способы этического рационализирования жизненного поведения, как такового, нам придется говорить довольно часто. Эти мотивы, большею частью, ничего общего не имеют с чувством „Ressentiment“.

Что касается оценки страдания в религиозной этике, то эта оценка, несомненно, подверглась типическому изменению, которое, если правильно его понять, известным образом, подтверждает впервые выставленную Ницше упомянутую теорию „Ressentiment“.

Первоначальное отношение к страданию очень ярко и наглядно выразилось, прежде всего, в том, как обращались общины во время религиозных праздников с теми, которые были поражены болезнями или какими-нибудь другими тяжелыми бедствиями. Длительно страждущий, погруженный в печаль, больной или, вообще, несчастный, считался, смотря по характеру его страданий, либо одержимым бесами или демонами, либо навлекшим на себя гнев какого-нибудь бога. Сохранение его в своей среде значило для жуповой общины повлечь какой-нибудь ущерб или вред для себя.

Во всяком случае, ему запрещалось принимать участие в культовых трапезах и жертвоприношениях, ибо вид его не радовал богов и мог возбудить их гнев. Жертвенные трапезы были сборищем радостных людей, даже в Иерусалиме времен осады.

С подобным истолкованием страдания, как симптома тайной вины и неугодности богу, религия психологически шла навстречу одной весьма распространенной потребности. Счастливый редко удовлетворяется самым фактом своего счастья. У него существует еще, кроме того, потребность иметь право на это счастье. Он хочет быть убежденным, что он не только имеет это счастье, но также и заслуживает его, т.е. прежде всего заслуживает его по сравнению с другими. Счастье хочет быть „легитимным“, законным. Счастливый хочет быть убежденным, что и менее счастливый тоже заслужил отсутствия у него полного счастья. Если под общим выражением „счастье“ разуместь все блага почета, власти, владения и наслаждения, то общей формулой для того узаконения, легитимирования, которое религия дает всем внешним и внутренним интересам всех властвующих, владеющих, побеждающих, здоровых, короче говоря, счастливых, является следующая формула: религия есть теодицея (оправдание) счастья. Она коренится в чрезвычайно глубоких и настоятельных потребностях человека, вот почему, если она не всегда удовлетворяет, то обычно всегда доступна людям.

Таким образом, если речь идет о религиозном оправдании счастья, то дело обстоит сравнительно просто. Гораздо извилистее однако те пути, которые ведут как раз к обратному явлению, к религиозному преображению и освещению страдания. Первоначально в этом направлении действовал опыт, показывавший, что благодать экстатических, истерических, визионерских, короче говоря, всех тех необыденных состояний, которые расценивались, как святые, вызывание которых являлось, поэтому, главной целью магической аскезы, что благодать эта добывается или, по крайней мере, обуславливается многочисленными видами умерщвления плоти и всякого рода воздержания, как от нормальной пищи, так и от сна и полового общения. Высокий престиж этих умерщвлений плоти был следствием представления, будто известные виды страдания, будто известные, вызванные умерщвлением плоти, ненормальные состояния являются путем к достижению сверхъестественных, магических сил. Древние табу, т.е. запреты и воздержания в интересах культовой чистоты, бывшие последствием веры в демонов, действовали в том же направлении. К этому прибавилось, однако, еще, в качестве самостоятельного и нового обстоятельства, развитие культа „спасения“, которое в отношении индивидуального страдания заняло принципиально новую позицию. Первобытный общинный культ, прежде всего, культ политических союзов и объединений не считался с индивидуальными личными интересами. Племенной бог, местный бог, городской бог, государственный бог печется лишь об интересах всего общественного целого, о дожде и солнечном свете, о добыче, о победе над врагами. К нему в общинном культе обращается вся община в целом. Для устранения или предотвращения бед, поражавших отдельную личность, прежде всего, болезни, индивидуум обращался не к культу общины, а к колдунам, этим древнейшим индивидуальным врачевателям душ.

Престиж и слава отдельных магов и тех духов и богов, именем которых они творили чудеса, создавали этим магам клиентуру,

независимо от принадлежности к тому или иному племени, а это, при благоприятных обстоятельствах, приводило к образованию, своего рода, „общины верующих“, независимой от племенных этнических союзов.

Многие, не все, „мистерии“ — таинства развивались именно по этому пути. Обетованием этих мистерий являлось спасение индивидуума, как такового, от болезней, нищеты и всех других бед и опасностей. Маг превращался, таким образом, в мистагога*). Появились ценные наследственные династии таких мистагогов с возглавлявшим их магом или жрецом, при чем этот глава мог слыть либо воплощением сверхъестественного существа, либо провозвестником и исполнителем воли своего бога, пророком. Таким образом, возникло религиозное общественное установление для индивидуального „страдания“, как такового, и для „спасения“ от него. Проповедь и обетование адресовались, совершенно естественно, к массам тех, которые нуждались в спасении. Именно эти нуждающиеся во спасении и их интересы сделались центром того профессионального „врачевания душ“, которое в интересах этих нуждающихся во спасении и возникло. Установление причины, вызвавшей страдание, организация исповеди в „грехах“, каковыми могли быть нарушения ритуальных заповедей, дача советов относительно того поведения, которое может привести к искуплению этих грехов, — вот что сделалось специальной и типичной задачей магов и жрецов. Материальные и идеальные интересы жрецов, таким образом, все больше и больше становились в зависимость от специфических плебейских мотивов.

Дальнейшим шагом в этом направлении было появление и развитие под влиянием определенной, также типичной, потребности, культа спасителя. Предпосылкой этого развития являлось существование мифа о спасителе, т.-е. известного рационального, по крайней мере, относительно, мировоззрения, существеннейшим объектом которого опять-таки являлось страдание.

Почву для этого мифа весьма часто давала примитивная натурмифология**). Духи, которые распоряжались появлением и развитием растительности, движением наиболее важных, связанных с временами года светил, сделались преимущественными героями мифов о страждущем, умирающем и воскресающем боге, который обеспечивал также и человеку, находящемуся в нужде, пораженному бедствием, возвращение посястороннего счастья и приобщение к потустороннему блаженству.

Иногда объектом племенного культа спасителя делался какой-нибудь национальный образ из героических легенд (подобно Кришне в Индии), разукрашенный мифами о детстве, любви и борьбе этого героя. У политически угнетенного народа, как у израэлитов, эпитет спасителя прилагался первоначально к политическим спасителям, фигурировавшим в национальных преданиях (Гедонеу и Евфаю), этот эпитет был здесь проникнут „мессианистическими“ обетованиями. У этого народа, вследствие особых своеобразных условий, предметом религиозных мессианистических

*) Мистагог — жрец у древних греков, посвящавший в таинства и наставлявший в них.

**) Натурмифология — мифология в которой боги и герои объявляются олицетворениями различных стадий и явлений природы.

чаяний являлось страдание не отдельного лица, а целой национальной группы. Вообще же правилом являлось, что спаситель одновременно носил индивидуальный и универсальный характер, что он являлся подателем спасения отдельным людям, каждому индивидууму, который к нему обращался.

Образ спасителя мог получить самый разнообразный облик. В позднейшей форме заратустрической религии с ее многочисленными абстракциями, роль спасителя и посредника играл чисто отвлеченный образ. И, наоборот, исторический образ, легитимированный (узаконенный, чудесами и видениями, приобрел звание спасителя. Для осуществления подобных различных возможностей главную определяющую роль играли чисто исторические моменты.

Почти всегда, однако, из надежд на спасение и чаяние этого рода возникала какая-нибудь теодицея страдания.

Обетование религий, проповедывающих спасение, связывалось, правда, прежде всего, не с этическими, а с ритуальными заповедями, как например, всякие потусторонние и посюсторонние привилегии элевзинских мистов (посвященных), связанные с ритуальной чистотой и с участием в элевзинской мессе. Однако, все возраставшее значение, которое приобретали эти специальные боги, привело к тому, что с возрастанием роли права им была передана также задача защиты и сохранения существующего порядка, заключающиеся в покарании несправедного и вознаграждении праведного. Совершенно естественно, „грехи“ в тех условиях, где религиозное развитие было запечатлено деятельностью реального или воображаемого пророка, стали заключаться уже не в нарушении магического правила, а в неверии. Именно неверие в пророка и в его заветы стало фигурировать в роли источника всяких бед.

Пророк отнюдь не всегда являлся выходцем из угнетенных классов и их представителем. Обычно происходило как раз наоборот. Содержание его учения тоже отнюдь не бывало проникнуто преимущественно представлениями и взглядами угнетенных классов. Обычно, однако, в спасителе и пророке испытывали потребность не счастливые, владеющие и господствующие, а напротив, угнетенные или, по крайней мере, находящиеся под угрозой нужды. Вот почему возведенный каким-нибудь пророком культ спасителя имел в большинстве случаев своей аудиторией находившиеся в менее благоприятных условиях общественные слои, для которых этот культ замещал магию или дополнял ее. Там, где обетование пророка или самого спасителя недостаточно удовлетворяли запросы и потребности находившихся в менее благоприятных условиях общественных слоев, там почти неизменно, наряду с официальным учением, в массах возникал вторичный культ спасения. Именно поэтому, пред рациональным мировоззрением, лежащим в основе мифа о спасителе, обычно стоит задача создать рациональную теодицею несчастия. Вместе с этим, это мировоззрение очень часто наделяло страдание, как таковое, новым, первоначально ему совершенно чуждым, положительным смыслом.

Добровольное, причиненное путем умерщвления плоти и самоистязания страдание изменило свой смысл с развитием этических, карающих и награждающих божеств. Если первоначально имевшее магический смысл самоистязание, как источник благодатных состояний, расценивалось все выше, как способ воздействия на духов, то это значение самоистязания продолжало сохраняться во всякого рода культовых запретах и в молитвенных самоистязаниях и после

того, как магическое заклинание было замещено молитвенным обращением к богу. Сюда прибавилось еще самоистязание покаянного характера, которое призвано было утишить гнев богов и путем самопокарания предотвратить полагающуюся за всякие прегрешения кару. Те многочисленные запреты, которые сопровождали траур по покойникам, которые первоначально (как это особенно отчетливо видно в Китае) призваны были отвратить гнев покойников, тоже легко были перенесены в культ указанных богов. Это самоистязание стало представляться, как нечто более угодное богу, чем наслаждение всеми благами мира, которое делает наслаждающихся менее доступными влиянию пророка или жрецов.

Особенно сильно выросла роль этих отдельных моментов с ростом потребности в нравственном осмысливании распределения благ среди людей. По мере того, как религиозно этическое мировоззрение приобретало более рациональный характер, по мере того, как отступали на задний план первобытные магические представления, оправдание страдания наткнулось на все большие трудности. Слишком частыми являлись примеры „незаслуженного“ индивидуально страдания. Слишком часто не только по мерке „морали рабов“, но и по нравственной мерке самого господствующего слоя случалось так, что везло и удавалось все как раз не лучшим, а худшим. В качестве объяснения подобного явления выдвигались индивидуальные грехи человека в его прежней жизни (учение о переселении душ) или грехи предков до третьего и четвертого поколения или, что имело особенно принципиальный характер—испорченность всякой твари.

Эти именно обстоятельства должны были объяснить всякое страдание и несправедливость.

С другой стороны, чаяния будущей лучшей жизни для личности или для потомков (мессианическое царство) на земле (в учении о переселении душ) или в потустороннем мире (учение о рае) должны были уравнивать земное неравенство.

Метафизическое представление о боге и мире, порожденное неистребимой потребностью в оправдании страдания, могло во всяком случае породить лишь немного, как мы увидим всего только три, систем, способных дать рационально удовлетворительный ответ на вопрос о причине несоответствия между заслугой и судьбой: это индийское учение о карме*), заратустрический дуализм и предопределение кальвинистического „*deus absconditus*“ (бог, чьи планы и намерения человеку неизвестны, скрыты от него).

Эти логически законченные решения в чистой форме, однако, выступают лишь в виде исключения.

Рациональная потребность в оправдании страдания и смерти оказывала необычайно сильное действие. Этой потребностью запечатлены такие религии, как индуизм, заратустризм, иудаизм, а в известной мере, также паулинистическое и позднейшее христианство. Еще в 1906 году из определенного (весьма значительного) количества пролетариев на вопрос о причине их неверия лишь меньшинство ответило ссылками на современные естественно-научные теории, большинство же указывало на „несправедливость“ посястороннего миропорядка, делая это, вероятно, потому, что они верили в возможность революционного уравнивания на земле.

*) Карма—индийское учение о неизбежной, непреодолимой связи между поступками человека и определенными последствиями, которые сказываются не только на данном человеке, но и на другом, происшедшем от него индивидуе.

Теодицея страдания могла быть окрашена чувством „Ressentiment“, однако, потребность в уравнивании судеб людей на земле не только не всегда, но и никогда не принимала обычно окраски „Ressentiment“, как основной определяющей черты. Вера в то, что несправедливому, неправедному как раз потому и везет в постороннем мире, что для него уготован ад, что благочестивого ждет блаженство, во имя которого он должен покаяться в своих случайных грехах и искупить их, вера эта, конечно, особенно близка потребности в возмездии. Однако, легко убедиться, что даже и это представление отнюдь не всегда обусловлено чувством „Ressentiment“, что оно отнюдь не всегда было продуктом социально угнетенных слоев. Лишь немногие религии были запечатлены в своих существенных чертах чувством „Ressentiment“.

Несомненно, однако, что чувство „Ressentiment“ везде в качестве определенной струи, но только одной струи, наряду с другими, играло известную роль в религиозно окрашенном рационализме находившихся в менее благоприятных условиях общественных слоев. Было бы совершенно неправильным выводить аскезу из этого источника. Имеющиеся во всех религиях спасения недоверие и вражда к богатству и власти коренятся, прежде всего, в опыте спасителей пророков и жрецов, показавшем, что живущие на этой земле в благоприятных условиях и „сытые“ общественные слои, в общем, лишь в весьма малой мере нуждаются в спасении какого бы то ни было характера и, поэтому, менее благочестивые в смысле этих религий.

Развитие рациональной религиозной этики как раз на почве социально менее ценившихся общественных слоев имело, во всяком случае, совершенно положительные корни в их внутреннем положении.

Общественные слои, прочно владевшие социальной честью и властью, пропитывали свою классовую легенду сознанием своего особого классового достоинства, основывавшегося преимущественно на крови: их бытие (реальное или воображаемое) было тем, что питало их чувства чести. Социально угнетенные слои общества чаще всего питали свое чувство чести представлением о том, чем они должны были быть, верой в свою особую миссию: их будущее отодвигается ими в потусторонний мир и превращается в данное им богом „задание“. Уже в этом можно видеть достаточный источник идейного успеха этических пророчеств, прежде всего, у находящихся в менее благоприятных условиях общественных слоев. Потребность в материальном и идеальном уравнивании уже сама по себе достаточна для того, чтобы объяснить облик этих религий без прибегания к чувству „Ressentiment“.

Нельзя, конечно, сомневаться, что в пропаганде пророков и жрецов сознательно или бессознательно использовалось также и чувство „Ressentiment“. Однако, этому нельзя приписывать универсальный характер. Во всяком случае, эта чисто отрицательная сила нигде не являлась источником тех по существу метафизических понятий, которые придавали своеобразие указанным религиям спасения.

Кроме того, и прежде всего, религиозное обетование, говоря общё, отнюдь не необходимо и даже не преимущественно являлось простым рупором классового интереса, внешнего или внутреннего рода. Сами по себе массы, как мы это увидим, везде оставались на уровне первобытной магии там, где какое-нибудь пророчество,

пропитанное определенными обетованиями, не вовлекало их в религиозное движение этического характера. Впрочем, однако, своеобразие великих религиозно-этических систем определялось гораздо более индивидуальными общественными условиями, чем простое противоречие между господствующими и угнетенными общественными слоями.

Во избежание повторений нам необходимо сделать еще некоторые замечания. Те различные спасительные блага, которые предлагаются и обещаются религиями спасения, отнюдь не должны рассматриваться эмпирическим исследователем, как преимущественно потусторонние. Не говоря уже о том, что отнюдь не всякая религия, а также и не всякая мировая религия знает лишь потусторонний мир, как место осуществления определенных обетований. За исключением, и то частично, христианства и немногих других специфически аскетических исповеданий, спасительные блага всех, как первобытных, так и более культурных пророческих и непророческих религий, являлись в основной своей массе по сю сторону: здоровье, долгая жизнь, богатство—вот, что являлось обетованиями китайской, ведической, заратустрической, древне-иудейской, мусульманской, финикийской, египетской, вавилонской и древне-германской религии, а равно и индуизма и буддизма, поскольку дело касалось благочестивых мирян.

Лишь религиозный виртуоз, специалист, аскет, монах, суфи, дервиш являлся устремленным к благу не от мира сего, но и это благо не от мира сего отнюдь не являлось потусторонним благом даже там, где его считали таковым. Если рассматривать вопрос с психологической стороны, то это благо носило как раз посюсторонний характер, ибо дело шло о реальном психическом состоянии, к которому, прежде всего, стремился взыскующий спасения. Если мы возьмем, например, пуританизм, то в центре этой аскетической религии стояла жажда „certitudo salutis“, уверенности в своем спасении.

Совершенно отрешенное от жизни погружение в себя стремящегося к нирване буддийского монаха, „бхакти“ (пламенное любовное общение с богом) или апатический (от слова „апатия“—ред.) экстаз индуистского святого, оргиастический (от слова „оргия“—ред.) экстаз хлыстов во время радения и дервиша во время его пляски, богоодержимость и богообладание любви к Марии и спасителю, которое составляло существо средневековых монашеских орденов, иезуитский культ сердца иисусова, квиэтистское благочестие, сексуальные и полусексуальные оргии в культе Кришны, утонченные культовые трапезы „Фаллавахашари“, гностические онанистические культовые акты, различные формы мистического единения и созерцательного слияния со всеединым—все эти состояния были, несомненно, именно тем, что само по себе и непосредственно являлось притягательным моментом для верующих. В этом отношении они принадлежат к той же категории, что и тотэмистические мясные оргии, что и каннибалистические пиршества, что и древние религиозно-освященные курения гашиша, опиума и никотина, что и религиозные опьянения алкоголем в культе Диониса или „сомы“, что и всякие другие виды религиозного и магического опьянения. Из-за своей необыденности и обусловленной этим своеобразной ценности они считались особенно священными и божественными. И если рационализированные религии вкладывали в эти специфически религиозные акты еще и

метафизический смысл и сублимировали, таким образом, оргию в таинство, то необходимо иметь в виду, что даже самая первобытная оргия не была лишена этого смысла. Только оргия носила чисто магический, а не мистический характер и не была еще возведена религиозным рационализмом в элемент универсального космического учения о спасении. Как бы там ни было, но для религиозного виртуоза, ближайшее и главное значение имел психологический характер таинства, т. е. ценность таинства заключалась прежде всего в том психическом состоянии, которое вызывалось специфически религиозным (или магическим) актом, методической аскезой или созерцанием.

Это состояние по самому смыслу своему, так же, как и по внешней форме, могло быть лишь необычным состоянием переходящего характера. Таким оно первоначально и являлось, как правило. Между „религиозными“ и „мирскими“ состояниями не существует никакой разницы, кроме необыденности первых. Однако, достигнутое религиозным путем особое состояние могло, в конце концов, сделаться предметом стремлений, как нечто постоянное, как особое „спасительное“ состояние, охватывающее всего человека на все время. Из двух высших понятий сублимированного религиозного учения о спасении — возрождения и спасения, возрождение являлось древним магическим благом. Возрождение означало обретение новой души путем оргиастического акта или планомерной аскезы. Новую душу обретали обычно в переходящем экстазе, однако, к ней могли стремиться так же, как к более длительному состоянию, вызываемому средствами магического самостязания. Новую душу должен был иметь юноша, когда он должен был вступить героем в общество воинов или принять участие в качестве члена в магических танцах и оргиях культового союза. Вот почему с незапамятных времен существуют правила героической и магической аскезы, обряды посвящения юношей и сакраментального возрождения, соблюдавшиеся в различные моменты частной и общественной жизни. Кроме приемов и средств, применявшихся в этих актах, различны, однако, также и цели этих актов, зличен ответ, дававшийся на вопрос: зачем следует возродиться.

Различные психические состояния, пользовавшиеся религиозным или магическим освящением, дававшие той или иной религии ее психологический отпечаток, поддаются систематизации с различных точек зрения. Мы здесь не станем заниматься этой систематизацией. В связи со сказанным выше, мы здесь только укажем, что вид и род того посястороннего блаженства или возрождения, которое являлось высшим благом в той или иной религии, был очевидно совершенно неизбежно различным в зависимости от характера того общественного слоя, который являлся важнейшим носителем соответствующей религии. Военные рыцарские классы, крестьяне, ремесленники, литературно-образованные интеллигенты имели, совершенно естественно, совершенно различные тенденции и, если они не целиком определяли психологический характер той или иной религии, то все же оказывали на него преобладающее влияние. Что касается перечисленных нами общественных слоев, то особенно существенным являлось противоречие между двумя первыми и двумя последними.

Из двух последних слоев интеллигенты всегда, а ремесленники, торговцы, по крайней мере, в возможности, являлись носи-

телями первые более теоретического, вторые более практического рационализма, который мог иметь разный облик, но который всегда оказывал значительное влияние на их религиозные воззрения. Особенно большое значение имело при этом своеобразие интеллигентских слоев.

Если теперь для религиозного развития современности совершенно безразлично, ощущают ли наши нынешние интеллигенты потребность в том, чтобы наряду с прочими переживаниями иметь также в качестве „переживания“ и некое „религиозное“ состояние— в известной мере для того, чтобы украсить свою внутреннюю обстановку подлинно древней утварью (из такого источника еще никогда не выросло никакое религиозное обновление), то в прошлом для религий имело чрезвычайно существенное значение своеобразие интеллигентских слоев.

Именно их делом являлось преимущественно сублимирование религиозного обладания спасением в вероучение о спасении. Самое понятие спасения является весьма древним, если под ним разуместь освобождение от нужды, голода, истощения, болезни, страдания и смерти. Специфического значения, однако, спасение достигло лишь тогда, когда оно сделалось выражением систематически-рационализированной „картины мира“ и определенного отношения к ней. Ибо желанный и возможный смысл спасения в его психологическом смысле зависел как раз от этой картины мира и от этого отношения к ней. Интересы (материальные и идеальные), а не идеи руководят непосредственно поведением и действиями человека. Однако, „картины мира“, которые были созданы путем „идей“, весьма часто определяли в качестве стрелочников те пути, по которым динамика интересов направляла человеческую деятельность. Картина мира определяла ответ на вопрос, отчего и зачем надо и можно спасаться. От политического ли и социального рабства для осуществления посюстороннего мессианистического царства будущего. Или от ритуальной оскверненности и вообще от нечистоты телесного плена для достижения чистоты некоего прекрасного душевно-телесного или чисто-духовного бытия.

Или от вечной бессмысленной игры человеческих страстей и желаний для достижения вечного покоя чистого созерцания божественного. Или от зла и власти грехов для достижения вечного, свободного добра на лоне бого-отца. Или от рабской зависимости от предопределяющих судьбу человека созвездий для достижения свободы и причастности к сущности скрытого божества. Или от выражающихся в страданиях нужды и смерти, рамок и оков конечности, от угрожающих адских мук для достижения вечного блаженства в некоем земном или райском грядущем бытии. Или от круговорота „возрождений“ с его неумолимым возмездием за действия, совершенные индивидом в пережитых трансформациях, для достижения вечной нирваны. Или от бессмысленности мудрствования и случая для достижения вечного сна без сновидений. Возможностей могло быть гораздо больше.

Всегда за тем или иным представлением о спасении скрывалось известное отношение к тому, что в реальном мире воспринималось, как специфически „бессмысленное“, а значит, и требование, чтобы все мироздание в целом было или стало неким осмысленным „космосом“. Носителями этого желания, являющегося основным ядром религиозного рационализма, служили, однако, всегда интел-

лигентские слои. Пути и результаты этой метафизической потребности, а также мера ее действительности были при этом весьма различны. Однако, относительно этого можно высказать несколько общих заключений.

Современная форма теоретического и практического, интеллектуального и целесообразного рационализирования картины мира и жизненного поведения имела общим результатом то обстоятельство, что религия, чем дальше заходила рационализация мира, тем больше, со своей стороны, отодвигалась и уходила в область иррационального. И здесь отдельные великие типы рационального и методического жизненного поведения характеризуются прежде всего теми иррациональными предпосылками, которые в них заключены. Эти иррациональные предпосылки в весьма сильной мере обусловлены чисто социально и исторически, т.-е. своеобразием тех внешних социальных и внутренних психологических интересов, которые были характерны для общественных слоев, являвшихся носителями соответствующей жизненной методики в решающий момент ее кристаллизации.

Область иррационального была тем местом, куда вынужден был уходить интеллектуализм с его потребностью в обладании сверхреальными ценностями по мере того, как мир оказывался лишенным в процессе рационализации этой сверхреальной ценности.

Единство первобытной картины мира, в которой все было конкретно магическим, начало обнаруживать тогда тенденцию на разделение: с одной стороны мы имеем стремление к рациональному познанию природы и рациональному овладению ею, с другой стороны—тягу к „мистическому“ переживанию, невыразимое содержание которого представлялось наряду с обезбоженным механизмом мира единственно возможным еще потусторонним миром, т.-е., в действительности, не постижимым, причастным стоящему позади мира царству индивидуальным, приносящим спасение, благом. Там, где это разделение произошло с достаточной последовательностью, индивидуум может искать лишь индивидуального спасения. Это связанное с ростом интеллектуалистического рационализма явление обнаруживается везде, где люди в процессе рационализации дошли до представления о мире, как о „космосе“, подчиняющемся безличным законам. Сильнее всего, естественно, сказалось это явление в таких религиях и религиозно-этических системах, которые испытывали на себе особенно сильное влияние интеллигентских слоев с их представлением о мире и его смысле—прежде всего, в индийских мировых религиях. Для этих религий созерцание—проникновение в глубокий блаженный покой, в блаженную неподвижность всеединства,—являлось высшим и последним из доступных человеку религиозным благом.

Все остальные формы религиозных состояний являлись в сравнении с ним в высшей степени относительным по ценности суррогатом. Для взаимоотношения религии и жизни, включая в нее и хозяйство, это имело весьма значительные последствия. Эти последствия вытекали из общего характера этих понимаемых в созерцательном смысле мистических переживаний и из психологических предпосылок самого стремления к этим переживаниям.

Совсем иначе обстояло дело, где определявшие развитие какой-нибудь религии общественные слои являлись практически действующими в жизни, например, рыцарями воителями,

политическими чиновниками или хозяйственно-производительными классами, или в тех случаях, где религия направлялась организованной иерократией.

Вырастающий на почве специального манипулирования с культом и мифом, на почве профессионального врачевания душ, т.-е. исповеди и обслуживания грешников, рационализм иерократии везде стремился к монополизированию религиозного спасения и к превращению его в ритуальное благо, достижимое не индивидуумом, а получаемое и исходящее от иерократии, в милость, получаемую через таинство. Индивидуальное стремление личности или вольных общин к спасению при помощи созерцания или оргиастических и аскетических средств было, совершенно естественно, весьма подозрительным для иерократии с точки зрения ее интересов. Она стремилась ритуально регламентировать и контролировать это стремление.

Всякое политическое чиновничество, с другой стороны, относилось с недоверием ко всякого рода индивидуальному исканию спасения, ко всякого рода вольным общинам, так же, как и к конкурирующей жреческой иерократии. Оно, по существу, прежде всего, презирало стремление к таким непрактическим благам, находящимся по ту сторону утилитарных земных целей. Для всякого чиновничества религиозные обязанности являлись, в конце концов, просто официальными или социальными гражданскими и сословными обязанностями. Везде где ритуал был запечатлен влиянием бюрократии, он соответствовал определенному бюрократическому регламенту, там всякая религиозность носила чисто ритуалистический характер.

Рыцарский слой воинов также был направлен в силу своих интересов чисто посюсторонне, всякая мистика была ему чужда. Вместе с тем, у этого слоя, как у военных героев вообще, обычно отсутствовала всякая потребность и способность рационалистического овладения действительностью: за и над представлявшимися в качестве страстных и сильных героев богами и демонами, посылающими человеческого героям свою поддержку, славу, добычу или смерть, рыцарям и воинам рисовалась иррациональность судьбы, иногда представлявшаяся в виде неопределенно-детерминистического „рока“ („мойра“ Гомера).

Для крестьян совершенно естественна была магия, столь же связанная с природой и зависящая от элементарных стихий, как и все их экономическое существование. Магия эта заключалась в принудительном колдовстве против действующих в процессах природы и над ними духов или в простом выменивании на какие-нибудь приношения божественной благосклонности. Магия эта была столь сродни всему положению крестьянства, что лишь другим общественным слоям или могущественным в качестве зарекомендованных колдунов и чудотворцев пророкам удавалось вырвать крестьянство из этой, являвшейся везде первоначальной, формы религиозности. Оргиастические и экстатические состояния „одержимости“, вызываемые токсическими, опьяняющими средствами или пляской, чуждые сословному чувству чести рыцарства, замещали у крестьянства „мистику“ интеллигентов.

Наконец, понимаемые в западно-европейском смысле „буржуазные слои“ и те слои, которые им соответствовали в других местах, ремесленники, торговцы, предприниматели в области домашней промышленности — являются повидимому, — а это для нас

особенно важно — наиболее многообразным в смысле всяких возможностей их религиозного мироотношения слоем.

Сакраментальный, дарующий милость аппарат римской церкви в средневековых городах, этой опоре папства, мистическое таинство благодати в древних городах и в Индии, оргиастическая и созерцательная религиозность суфи и дервишей переднеазиатского Востока, таоистическая магия, буддистское созерцание, все формы веры в спасителя, начиная от кришнаизма до христианства, рациональный законнический ритуализм и освобожденная от всякой магии синагогальная проповедь иудеев, пневматики (духовные) древних средневековых аскетических сект, милость предопределения, этическое нравственное возрождение пуритан и методистов, всякие виды индивидуального искания спасения, — все это коренилось особенно сильно, сильнее, чем во всяких других слоях, именно в указанных выше буржуазных слоях.

Разумеется, и у других слоев религиозность была запечатлена не только одними теми чертами, которые были выше указаны, как черты характерные именно для этих слоев. Однако, буржуазный слой, кажется, на первый взгляд в этом отношении гораздо более многообразным. И тем не менее, именно, у этого буржуазного слоя особенно ярко сказывается сродство с определенными типами религиозности. Именно у буржуазного слоя в силу его гораздо большей свободы от экономической связанности с природой сказывается тенденция к практическому рационализму жизненного поведения. Все существование этого слоя, какие бы примитивные средства ни находились в его распоряжении, покоилось на экономическом расчете и овладении природой и людьми. Достававшаяся этому слою от прошлого жизненная техника могла и у него застывать в своего рода традиционализм, так оно обычно и случалось. Однако, именно у этого слоя существовала, конечно, в весьма различной мере, возможность создавать, в тесной связи с тенденцией к техническому и экономическому рационализму, этически рациональную регламентацию жизни.

Не везде буржуазный слой в состоянии бывал преодолеть магическую традицию. Там, однако, где благодаря пророчеству создавался для него религиозный базис, там он обычно примыкал к двум основным типам пророческой религии. Либо буржуазия делалась носительницей религии, которую можно назвать „примерным“, „образцовым“ пророчеством, исходившим, якобы, от некоего пророка, показавшего пример правильной созерцательной, апатически-экстатической жизни, либо она являлась носительницей религии, в центре которой стоял пророк-посланник, обращавшийся к миру от имени бога с требованиями нравственного и часто активно-аскетического характера.

Последняя религия, призывающая к активному вмешательству в дела мира, совершенно естественно, возникала и укреплялась там, где было больше социальное значение буржуазных слоев, где эти буржуазные слои сильнее освободились от табуистической связанности и расчлененности общества на роды и касты. Здесь преимущественным религиозным настроением, главным элементом религиозного обихода являлось не божественное созерцание, не пассивное приобщение к божеству, характерное для религий, обусловленных преобладающим влиянием интеллигентских слоев, а актив-

ный аскетизм, богоугодная деятельность, проникнутая сознанием того, что верующий является „орудием бога“.

Именно этот аскетизм преобладал на Западе над хорошо известной и там созерцательной мистикой и оргиастическим или апатическим экстазом. Это отнюдь не означает, что активный аскетизм ограничивался лишь буржуазными слоями. И здесь так же, как и в других случаях, не было однозначной социальной обусловленности. И обращавшееся к дворянству и крестьянам заратустрическое пророчество, и адресовавшееся к воинам исламистское пророчество, и проповедь израильтянского и древне-христианского пророчества, носили активный характер в противоположность буддистской, таоистской, невопифагорейской, гностической, суфистической пропаганде. Однако, известные специфические особенности религии пророка-посланника обязаны своим происхождением именно „буржуазной“ почве.

Религия пророка-посланника, носители которой рассматривают себя, не как сосуд божественного, а как орудие бога, имела глубокое сродство с определенным представлением о боге, а именно с представлением о сверхмирном, личном, гневающемся, прощающем, любящем, взыскивающем, карающем боге-творце в противоположность представлению о безличном, лишь через созерцание доступном, высшем существе, характерному обычно (не без исключения, конечно) для „образцового“ пророчества. Первое представление господствовало в иранской и переднеазиатской, а также в происшедшей от них, западной религиях, — второе в индийской и китайской формах религии.

Эти различия не были чем-то примитивным, первоначальным. Напротив, исследование показывает, что эти различия возникли по мере сублимирования весьма сходных повсюду первобытных анимистических представлений о духах и героических богах. Этот процесс сублимирования был, несомненно, тесно связан с упоминавшимися уже выше религиозными состояниями, ценившимися и являвшимися предметом стремлений в качестве спасения и источника благодати. Эти состояния истолковывались различно в зависимости от того или иного представления о боге. В зависимости от этого представления благодатным состоянием считались: то созерцательное, мистическое переживание, то апатический экстаз, то оргиастическая богоодержимость, то визионерский бред, то божественное наитие. С распространенной ныне и, во многих отношениях, весьма законной точки зрения, согласно которой содержание чувств является первичным фактом, а мысль лишь вторичным построением или выражением этого содержания, можно было бы и здесь психологические факты считать чем-то определяющим, а „рациональные“, умственные построения — их истолкованием. Однако, как показывают факты, подобное заключение является не всегда обоснованным. Весьма чреватый своими последствиями переход к сверхмирному представлению о боге был обусловлен целым рядом чисто исторических мотивов, которые, со своей стороны, весьма существенно влияли на упомянутые благодатные переживания. Рациональные элементы какой-нибудь религии, ее учение, так, например, индийское учение о карме, кальвинистическое учение о предопределении, лютеранское учение об оправдании через веру, католическое учение о таинствах — имеют свою внутреннюю закономерность. Вытекающая из представлений о боге и о картине мира „рациональная“ религиозная благодатная прагматика имеет

в известных обстоятельствах весьма большое влияние на характер практического жизненного поведения верующих.

Если, как мы до сих пор предполагали, род благодати и спасения, служивших предметом стремления верующих, в сильной мере обуславливается внешними интересами и соответствующим им жизненным поведением господствующих классов, т.-е. таким образом, социальным расслоением, то и, наоборот, направление всего жизненного поведения, там, где оно подверглось планомерной рационализации, было сильнейшим образом обусловлено теми конечными ценностями, которые ориентировали эту рационализацию. Этими ценностями не всегда и не исключительно, но, большей частью, там, где происходила этическая рационализация жизненного поведения, являлись религиозно-обусловленные ценности и отношения.

Для характера взаимного отношения между внешними и внутренними интересами было важно одно обстоятельство. Указанные выше конечные ценности, являвшиеся обетованием той или иной религии, отнюдь не являлись универсальными, всеобщими. Вступление в нирвану, созерцательное слияние с божественным, оргиастическая и аскетическая богоодержимость были доступны отнюдь не каждому. Даже в своей ослабленной форме, в какой они делались элементом всеобщего народного культа через применение средств, вызывающих состояние религиозного опьянения или сновидения, они отнюдь не являлись чем-то повседневным. Как раз на заре всякой истории религии мы сталкиваемся с весьма существенным фактом неравной, неодинаковой религиозной квалификации людей, которая нашла себе наиболее яркое выражение в учении кальвинистов о предопределении.

Выше всего ценившаяся религиозная благодать, экстатические и визионерские*) способности шаманов-колдунов, аскетов и пневматиков всякого рода были отнюдь не всякому по плечу, обладание ими являлось „харизмой“, благодатью, которая, правда, могла быть достигнута многими, но не всеми. Отсюда образовалась тенденция своего рода сословного расчленения, согласно этой различной „харизматической“ квалификации. „Массовой“ религии, при чем под „массой“ здесь отнюдь не следует разумеать людей, стоящих ниже в мирском, социальном смысле, а людей религиозно „немузыкальных“, противостояла „героическая“ или „виртуозная“ религиозность. Союзы колдунов и священных плясунов, религиозное сословие индийских шаманов, древне-христианские „аскеты“, совершенно определенно признававшиеся в общине за особое сословие, паулинистические и гностические пневматики, всякие „секты“, в собственном смысле слова,—все это, говоря социологически, союзы, которые принимали в свое число лишь религиозно квалифицированных людей. Все монашеские организации всего мира являлись в этом смысле сословиями носителей виртуозной религиозности. Всякая виртуозная религиозность в процессе своего развития вызывает противодействие со стороны иерократической „церкви“, т.-е. иерархически организованного религиозного общества. В качестве носительницы официальной благодати церковь стремится организовать „массовую“ религиозность и противопоставить свои офи-

*) Визионер—мистик, фанатик, доведший себя до видений и галлюцинаций.

циально монополизированные благодатные ценности религиозно-сословной квалификации религиозных виртуозов.

По самой природе своей, т.-е. в интересах своей иерархии, церковь стремится быть „демократической“, т.-е. сделать доступными свои благодатные ценности для всех, кто подчиняется установленному ею порядку. Этот процесс социологически совершенно параллелен той борьбе, которая в политической области происходит между бюрократией и политическими привилегиями сословной аристократии.

Всякая развитая политическая бюрократия является столь же необходимой и в таком же смысле „демократичной“ в смысле уравнивания сословных привилегий, как и иерократия.

В результате этой, не всегда официальной, но всегда существующей налицо хотя бы скрытой борьбы между иерократией и религиозными виртуозами (мусульманской улемы с дервишами, древне-христианских епископов с пневматиками, героическими сектантами и претендовавшими на обладание ключами царства аскетами, лютеранских официальных проповедников, англиканской епископальной церкви с аскетизмом вообще, русской государственной церкви с сектантами, официального конфуцианского культа, с буддизмом, таоизмом и сектантством, — возникали самые разнообразные компромиссы.

Характер этого компромисса, т.-е. то отношение, которое устанавливалось между виртуозной и повседневной религиозностью, играл весьма значительную роль в том влиянии, которое оказывала данная религия на повседневную жизнь. Если массы оставались на низинах магической традиции, как это почти всегда бывало в восточных религиях, то влияние виртуозной религиозности было, конечно, бесконечно слабее в отношении повседневной жизни; если же, наоборот, религия в ущерб, быть может, своим идеальным требованиям принималась за этическое рационализирование повседневной жизни, то влияние ее на массы значительно вырастало.

Наряду с этим отношением между виртуозной и массовой виртуозностью, которое, в конце концов, являлось результатом указанной выше борьбы, большую роль в развитии жизненного поведения масс, а также хозяйственной этики соответствующей религии играл конкретный характер виртуозной религиозности. Ибо, не говоря уже о том, что виртуозная религиозность являлась „образцом“ практической религиозности, она, смотря по жизненному поведению, которое она предписывала, была в состоянии весьма различно повлиять на рациональную повседневную этику.

Отношение между виртуозной религиозностью и повседневной жизнью, а значит, и хозяйством, было весьма различным в зависимости от той благодати, которая являлась целью этой виртуозной религиозности.

Там, где благодать и пути ко спасению носили созерцательный или оргиастически-экстатический характер, там между виртуозной религиозностью и практической повседневной деятельностью не существовало никакого моста. Дело в том, что не только хозяйство и всякая земная деятельность являлись для нее чем-то религиозно малоценным, но она не содержала в себе никаких даже косвенных психологических мотивов для повседневной деятельности. Созерцательная и экстатическая религиозность была по своему внутреннему существу враждебной хозяйствованию.

Ведь мистическое, оргиастическое, экстатическое переживание является чем-то специфически необыденным, увлекающим от повседневности и от всякой рациональной целесообразной деятельности. Именно поэтому оно почитается святым. Глубокая пропасть, следовательно, отделяла в направленных подобным образом религиях жизненное поведение мирян от жизненного поведения общины виртуозов. Господство сословия религиозных виртуозов внутри религиозной общины соскользает здесь легко на пути магической антропологии: виртуоз в качестве святого является предметом непосредственного поклонения или миряне добиваются его благословения и его магической поддержки, как средства для достижения земного благополучия или религиозного спасения.

Мирянин являлся для буддистского и джайнистского бхиккшу, в конце концов, как крестьянин для помещика, исключительно источником дани, которая позволяла монаху без собственной плодотворной работы жить в состоянии спасенности. И жизненное поведение мирян могло, несмотря на это, получить некоторую этическую регламентацию через подобное отношение мирян с виртуозами. Виртуоз, ведь, был признанным врачевателем душ, исповедником и духовником для мирян, на которых он часто, таким образом, мог оказывать могущественное влияние. Однако, влияние это на религиозно „немузыкального“ мирянина, являлось чисто ритуальным, церемониальным в смысле его, виртуоза, жизненного поведения. Ведь, в конце концов, для религиозного виртуоза земная деятельность являлась принципиально малоценным моментом, она находилась вне его стремлений и религиозных целей. Благодать чистого мистика, в конце концов, служила ему одному, а не другим, как у первобытного мага.

Совершенно иначе обстояло дело там, где виртуозность религиозно-квалифицированных людей вылилась в секту аскетического характера, стремящуюся построить жизнь на земле согласно воле какого нибудь бога. Для того, чтобы это могло случиться, необходимы были два условия. Высшая благодать должна была носить не созерцательный характер, т. е. она должна была заключаться не в слиянии с противостоящим миру вечно пребывающим сверхмирным бытием, не в мистическом единении оргиастического или апатически-экстатического характера. Ибо все это всегда находится в стороне от повседневной деятельности, по ту сторону реального мира, это всегда уводит от действительности.

Далее, религиозность должна была, по возможности, лишить средства спасения магического или сакраментального характера. Ибо и это обесценивает всегда мирскую деятельность, как нечто весьма сомнительное по своему значению, ибо и это связывает спасение с работой не рационально-повседневного характера. Целиком два этих условия, т. е. расколдование мира и перенесение пути ко спасению из созерцательного бегства из мира в активно-аскетическую „обработку“ мира были соблюдены, если не считать некоторых маленьких рационалистических сект, лишь в великих церквях и сектантских образованиях аскетического протестантизма на Западе.

Здесь разумеется, играли роль определенные чисто исторические условия. Частью, здесь имело значение влияние социальной обстановки, в которой развивался протестантизм на Западе, а прежде всего, развитие того социального слоя, который имел решающее значение для облика этой религии. Отчасти, здесь имел зна-

чение, притом не менее важное, первоначальный характер этой религии, а именно: ее отличали две черты, сверхмирный бог и исторически обусловленное израэлитским пророчеством и учением торы своеобразие путей и средств ко спасению.

Там, где религиозный виртуоз видел себя посланным в мир в качестве орудия бога и притом лишенным всяких магических путей ко спасению, где он считал единственным средством своего спасения нравственное качество своего поведения и там мир мог, конечно, оставаться сосудом греха, однако психологически он неминуемо утверждался, как арена богоугодного поведения области того мирского призвания, которое выпало на долю этого виртуоза. Ибо этот земной аскетизм отвергал, правда мир в том смысле, что он презирал всякие земные блага почета и красоты, красивой мечты опьянения, всякую земную власть и чисто мирское величие однако, этот аскетизм не убегал от мира, подобно созерцательному аскетизму, а стремился нравственно рационализировать мир по заповеди божьей. Для этого активного аскетизма как раз в повседневности таилась милость избранничества, разумеется, не в такой повседневности, какой она была, а какой она должна была быть в результате методически рационализированной деятельности религиозно-квалифицированного человека, для которого его повседневная деятельность является служением богу. Повседневная деятельность, превратившаяся в призвание, сделалась источником спасения. Секты религиозных виртуозов образовали на Западе ферменты для методического рационализирования жизненного поведения, включая и хозяйственную деятельность, в противоположность общинам созерцательных, оргиастических или апатических экстатиков, являвшихся отдушинами для устремления в потусторонний мир из бессмысленности земной деятельности.

Между этими двумя крайними полюсами существуют разнообразные переходы и комбинации. Религии, как и люди, не являются логически законченными и отшлифованными книгами. Они были историческими, а не логически или психологически без всяких противоречий сконструированными, образованиями. Они весьма часто заключали в себе ряды мотивов, которые, если бы они проявлялись последовательно до конца, столь же часто вступали бы между собой в противоречия. Последовательность является в области религий исключением, а не правилом. Самые пути ко спасению, самые блага религиозного порядка тоже не являются обычно однозначными и однотонными. Разумеется, и у древне-христианского монаха и у квакера можно в их искании бога обнаружить сильную струю созерцательности, однако, вся система их религиозности, а прежде всего сверхмирный бог - творец и самый характер обеспечения уверенности в божественной милости, неизменно толкали их на путь действия. С другой стороны, и буддистский монах действовал, однако его деятельность была лишена всякой последовательной земной рационализации, последней целью его деятельности являлось спасение от круговорота возрождений.

Сектанты и другие братства западного средневековья, носители идеи религиозного проникновения в повседневную жизнь, религиозной проникновенности повседневной жизни, обрели свою параллель в мусульманских братствах, которые носили, пожалуй еще более универсальный характер. И здесь и там типичным для этих организаций являлся один и тот же общественный слой—мелкий буржуа и ремесленники. Однако, дух этих организаций был совер-

шенно различен. Если смотреть с внешней стороны, то многочисленные индуистские религиозные общины весьма похожи на секты Запада, однако, их конечная цель, а равно и их пути ко спасению имеют совершенно противоположную направленность.

Мы не будем приводить больше примеров, ибо наиболее существенные из крупных религий будут нами рассмотрены отдельно. Все эти религии являются весьма сложными историческими индивидуальностями и взятые вместе являются лишь малой частью тех возможных комбинаций, которые могли возникнуть из весьма многочисленных отдельных фугурирующих во всех этих случаях факторов.

Таким образом, у нас никак не может быть речи о какой-нибудь систематической „типологии“ религии. С другой стороны, наше исследование не является также чисто исторической работой. „Типологическим“ оно является в том смысле, что оно рассматривает в исторических реальностях религиозных этик лишь то, что существенно в связи с великими противоречиями в хозяйственной направленности этих этик, опуская остальное. Нигде, таким образом, наше исследование не претендует дать законченную картину рассматриваемых религий. Оно стремится резко выявить черты, которые характерны для отдельных религий в противоположность другим религиям, которые существенны именно для нашей темы. Другая манера изложения, не считающаяся с этим подчеркиванием специфических элементов той или иной религии, разумеется, смягчила бы даваемую у нас картину этих религий, выявила бы в них другие элементы, подчеркнула бы, что все качественные противоречия религий, в действительности, определяются чисто количественной разницей в соотношении отдельных факторов. Мы считаем, однако, совершенно бесплодным занятием подробнее останавливаться на этом совершенно очевидном моменте.

Однако, и существенные для хозяйственной этики черты религий интересуют нас по существу с определенной точки зрения, а именно, со стороны их отношения к экономическому рационализму и притом к экономическому рационализму того типа, который начал господствовать на Западе XVI и XVII веков в качестве элемента утвердившейся там буржуазной рационализации жизни. Мы еще раз должны мимоходом подчеркнуть, что рационализм может быть весьма различен. Под рационализмом, например, можно разуметь ту рационализацию, которую предпринимает мыслящий систематик в отношении картины мира, т. е. растущее теоретическое овладение реальностью при помощи прогрессирующих в своей точности отвлеченных понятий. Под рационализмом можно также разуметь рационализацию в смысле методического достижения определенной практической цели путем и при помощи все более точного расчета соответствующих адекватных средств. Все это совершенно различные вещи, несмотря на свою неразрывную в конечном счете связь. Даже в области чисто мыслительного постижения действительности различаются подобные типы: именно к ним пытались свести, например, различия между английской и континентальной физикой.

Что касается рационализации жизненного поведения, с которой мы имеем дело, то она может принять самые разнообразные формы. Конфуцианизм является в смысле отсутствия всякой метафизики и почти всяких остатков религиозности столь законченным, что он находится на крайней грани того, что можно вообще на-

зывать религиозной этикой. Он так рационалистичен, он вместе с тем столь свободен от всяких неутилитаристических критериев, столь скуден в этом смысле, что с ним в этом отношении может сравниться лишь этическая система какого-нибудь Бэнтама. Однако, несмотря на реальное и видимое сходство со всеми западными типами практического рационализма, конфуцианизм существенно отличается от них.

Рациональным в смысле веры в некий действующий канон был высший художественный идеал ренессанса, рационалистическим был он в смысле веры в мощь естественного разума в смысле отвержения всяких традиционных связей. Рациональным, однако, но совсем уже в другом смысле, в смысле планомерности, был метод умерщвления или магической аскезы или созерцания в таких системах, как йогизм и поздне-буддистские манипуляции с молитвенными машинами. Рациональными, отчасти в смысле формальной методики, отчасти в смысле различения религиозно-этической нормы и эмпирической реальности, были все виды практической этики, сосредоточивавшейся вокруг определенных твердых спасительных целей.

Для того, чтобы выявить существо из своеобразия всех этих процессов рационализации, мы должны выговорить себе некоторое право на „неисторичность“ в том смысле, что мы этику отдельных религий будем представлять систематически более единой, чем это было в действительности, в процессе развития. Нам придется оставить в стороне множество противоречий, существовавших внутри отдельных религий, множество наслоений и боковых ответвлений, так что в нашем изложении религии будут выглядеть более логически законченными, более статическими, чем это было на самом деле. Подобное упрощение было бы исторически „ложным“, если бы оно совершалось произвольно. Однако, в данном случае это обстоит не так. В нашем изложении всегда в общей картине отдельной религии подчеркиваются лишь те черты, которые имели решающее значение для кристаллизации практического жизненного поведения в его различиях по отношению к другим религиям.

Материализм и атеизм первых ионийских философов.

Совершенно был прав Ф. Меринг, когда писал: „Есть много историй философий ученых и неученных, умных и глупых, интересных и скучных — и все же до сих пор нет настоящей истории философии. Для того, чтобы ее написать необходимо прежде всего поставить на ноги философию, стоящую на голове решительно во всех сделанных до настоящего времени исторических ее изложениях“ ¹⁾.

Сколько нелепых искажений, неверных трактовок, принципиальных вопросов мы можем найти в любой истории философии, при помощи которых забивались головы молодых людей, интересующихся философией. При всем этом история философии профессорами по философии сводилась к простому хронологическому перечислению философских систем. По существу, истории философии, как таковой и не было.

Философия профессорами по философии, как правило, не рассматривалась, как одно из идеологических выражений классовой борьбы, в которой люди осознают эту борьбу и разрешают ее в ту или другую историческую эпоху. Если же мы возьмем работы по истории философии, которые распространялись и распространяются в течение последних пяти десятков лет, то окажется, что вопросы о связи экономики, политики и философии в ту или другую историческую эпоху или же отодвигались на второе место, или же совершенно не затрагивались.

Естественно, что для того, чтобы написать единую историю философии и научно ее обосновать, необходимо исходить из того основного положения, что философия является одной из идеологических форм выражения классовой борьбы, в которой люди осознают эту борьбу и разрешают ее.

Но для того, чтобы научно подойти к выяснению философских и социально-политических взглядов того или иного мыслителя, необходимо уяснить себе не только социально экономическое состояние данной страны в изучаемую эпоху, но и отношения между борющимися классами, их состояния, положение и развитие, а также и состояние научных, религиозных и анти-религиозных взглядов людей.

Все это необходимо потому, что „на различных формах собственности и социальных условиях существования поднимается целая надстройка разнообразных специфических восприятий, иллюзий, типов мышления, мировоззрений. Каждый класс возводит и формирует эту надстройку сообразно своей материальной основе и окружающим общественным отношениям“ ²⁾.

¹⁾ Ф. Меринг. „На философские и литературные темы“, стр. 1. изд. 1923 г.

²⁾ Маркс и Энгельс. Том III. „18 Брюмера“, стр. 160—161. Гиз, 1921 г.

Принимая данную выше постановку за исходную в исследовании философии, мы непосредственно приходим к вопросу о связи между духовным и материальным производством. Для того, „чтобы понять связь между духовным и материальным производством, прежде всего необходимо рассматривать это последнее не как общую категорию, а в его отдельной исторической форме. Так, например, капитализму соответствует другой вид духовного производства, чем средневековому способу производства. Если само материальное производство берется не в его специфической исторической форме, то невозможно сделать сколько-нибудь определенных выводов насчет соответствующего ему духовного производства и насчет их взаимодействия. Определенной формой материального производства обуславливается, во-первых, определенное расчленение общества, во-вторых, определенное отношение человека к природе. Тем и другим определяется его государственный строй и его мировоззрение. А следовательно и характер его духовного производства“¹⁾.

Эпоха, материализм и атеизм которой нас интересует здесь, является эпохой перехода от натурального хозяйства к формам торгово-промышленного хозяйства.

Господствующим классом эпохи натурального хозяйства была земельная аристократия. Она владела большим количеством рабов. Другой частью населения были свободные земледельцы. В среде этой части населения происходило расслоение на людей, сосредоточивающих в своих руках большие участки земли, и малоземельных, или же совсем безземельных, крестьян. Эта часть населения называлась фетами. Из среды свободного народа формировался класс ремесленников и демиургов. Политическим строем натурального общества была монархия. Власть принадлежала землевладельческой аристократии. „Из господства натурально-хозяйственных отношений вытекало то особенно существенное для пониманий всей последующей экономической истории Греции обстоятельство, что еще в гомеровскую эпоху, т.-е. в IX и даже VIII веках, роль промышленности в общественной жизни могла быть лишь самой ничтожной, вследствие чего и ремесло в это время не получило сколько-нибудь заметного развития“. (Тюменев).

В VIII-ом веке военно-землевладельческая аристократия достигает своего полного расцвета. В ее руках сосредоточиваются земельные богатства. Она была бесконтрольным властелином и только лишь в VII-м столетии вся Греция была охвачена глубоким кризисом, положившим конец господству аристократии. „Причина такой непрочности аристократического правления заключалась не в слабости его. Земледельческий класс был достаточно силен, чтобы повсюду оказать упорное сопротивление и, например, в Спарте, на Крите, в Фессалии, он сумел утвердить свое господство на прочных основах. Падение владычества греческой аристократии зависело отнюдь не от недостаточности или непрочности ее могущества, но точно так же, как и возвышение ее, обуславливалось прежде всего общими переменами экономического и социального характера. Если феодальный строй просуществовал в средневековой Европе не одну сотню лет, то этим он обязан был не какой-либо особой устойчивости, установленных им социально-политических отношений, но исключительно медленному темпу экономиче-

¹⁾ Маркс: „Теория прибавочной ценности“, том I, стр. 250. Изд. „Прибой“—1923 г.

ского развития. В Греции, напротив, именно быстрый прогресс и усложнение экономической жизни свело время господства землевладельческой знати к *minimum'u*. Благоприятные географические условия способствовали ускоренному развитию греческой торговли, а это, в свою очередь, выдвинуло против землевладельческого класса новую экономическую и социальную силу в лице торгового капитала¹⁾.

Морская торговля Греции гомеровской эпохи, или „греческого средневековья“ была еще слабо развита и носила по преимуществу посреднический характер. И только лишь с VIII-го века и особенно с VII-го она начинает быстро развиваться. При этом в самом начале своего развития она находится по преимуществу в руках царей и земельных аристократов. С постепенным развитием торговли вырастает новый общественный класс. Это класс купцов. „Но, несмотря на это, торговая аристократия, по крайней мере, еще в течение долгого времени сохраняет за собою руководящую роль в торговых сношениях, т. к. капиталы и предметы торговли в значительной мере исходили от нее“. (Тюменев).

С развитием торговли и распространением ее на Запад, выдвигаются новые торговые центры. Такими торговыми центрами являются прежде всего города Мало-азиатского побережья, затем города прилегающих к нему островов и только позднее выдвигаются города, расположенные вблизи европейского берега, острова Эвбеи и Эгина и, наконец, города собственно греческого материка—Коринф и Афины.

В Мало-азиатских городах, благодаря их благоприятному географическому положению, раньше, чем в других городах Греции, развивается торговля и промышленность. В силу этого в них раньше происходит уничтожение экономического и политического господства класса землевладельческой аристократии.

Среди ионических городов выступает одним из первых город Милет, где зарождается и развивается материализм и атеизм первых греческих материалистов и атеистов Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена.

В своих воззрениях они выражали настроения, переживания и чувства развивающегося торгово-промышленного класса, ведущего борьбу с классом землевладельческой аристократии. Торгово-промышленный класс являлся носителем развития и формирования новых форм общественного производства и новых общественно-политических взаимоотношений. Его классовая борьба являлась следствием конфликта между вновь развивающимися общественными производственными силами и производственными отношениями, свойственными натуральному хозяйству гомеровской эпохи. Развитие новых производственных сил способствовало сильному росту и развитию торговли и промышленности, что в свою очередь влекло за собой значительный рост технических, математических, астрономических, географических и естественно-научных знаний. Непосредственное овладение природой и подчинение ее человеку при помощи новых развивающихся производственных сил, побуждало людей данной эпохи переходить от одной формы производства к другой, обратиться к изучению природы.

Это особо сильно выражено в воззрениях ионийских философов, которые специально занимаются вопросами естественно-научного и математического порядка.

1) Тюменев. „Очерки“ стр. 29. Изд. „Прибой“—1924 г.)

Космогоническая и теогоническая мифология заменяется естественно-научным объяснением явлений природы. На место анимистических, религиозных и мистических представлений гомеровской эпохи выступает материализм и атеизм. Патриархальность и консерватизм, теологические представления и традиции, свойственные натуральному способу производства эпохи „греческого средневековья“, — начинают подвергаться сомнениям и критике. Теоретическими выразителями этого движения и борьбы против всего того, что являлось идеологическим закреплением и оправданием господства класса землевладельческой аристократии и являются первые ионийские философы Фалес, Анаксимандр и Анаксимен.

Все они были материалистами и атеистами. Фалес (640—555 г.г. до н. эры) за основу объяснения всего сущего брал воду, Анаксимандр (611—545 г.г. до н. эры) — „апейрон“ или как говорит Гегель, „неопределенную материю“ и, наконец, третий из ионийских материалистов, Анаксимен (560—500 г.г. до н. эры) принимает за основу всего — воздух.

Фалес, принявший за основу всего воду, полагал, что из нее все возникает и в нее все снова превращается. Из воды возникает мир и все, что рождается в нем, снова превращается в воду. Вода, как начало всех вещей, постоянна в своем движении и превращениях. Такая постановка о сущем у Фалеса ценна и потому времени, когда он жил — глубока. Признание же за основу всего сущего движущейся и постоянно изменяющейся материи уже означало опровергнуть существование какой-то сверхестественной силы, или разумного существа, стоящего вне только что признанной обстановки. „Суть действительности Фалес видел не в мыслящем существе, которое распоряжалось бы миром, как человек окружающими его вещами, а в самой вещи, хорошо ему знакомой через опыт и подверженно величайшим изменениям, — в воде“ ¹⁾.

В данной постановке вопроса о субстанции Фалесом не подразумевается ничего мифического и аллегорического. „Как математик и астроном, он холодно относится к мифам и аллегориям и хотя ему и не удалось возвыситься до чистого отвлеченного представления о том, что „все едино“ и он остановился только на его чисто-физическом выражении, все таки среди греков своего времени он представлял удивительную редкость. Может быть, в высшей степени странные последователи Орфея и обладали большей, чем он, способностью к отвлечению, но выразить отвлеченные понятия они могли только в виде аллегии. И Ферикид из Сироа, который близко стоит к Фалесу по своим воззрениям на физические явления, колеблется, однако, в точном определении отвлеченных понятий и останавливается на полдороге в той области, где миф сливается с аллегорией. Так, например, он сравнивает землю с крылатыми весами, которые висят в воздухе с распростертыми крыльями и на которые Зевс, после своей победы над Кроносом, накинул великолепную одежду, собственноручно расшитую им разными землями, морями и реками. По сравнению с этим туманно-аллегорическим философствованием Фалес является настоящим творцом, который впервые без фантастических бредней о явлениях природы заглянул в ее глубину“ ²⁾.

¹⁾ Иозеф Петцольд. „Проблема о мире“, стр. 21. Изд. С.-П. 1911 г.

²⁾ Ф. Ницше. Том X, „О философах“, стр. 17, изд. М. В. Ключкина.

Признавая воду первичным материальным началом всего сущего, Фалес полагал, что она оживлена и одухотворена.

В силу своей оживленности, она движется и претерпевает различного рода изменения. Но коль скоро вода является для Фалеса активным или действующим началом, становится ненужным прибегать к объяснениям происходящего в мире к потустороннему и сверхъестественному существу. Вода, как материальная субстанция, движется самопроизвольно. Способность к движению и изменениям присуща ей так же, как и свойство быть жидкой. Этим самым изменения и преобразования воды не были определены извне, а были закономерно и необходимо вытекающими из природы ее, как начала всего.

Считая материю одухотворенной, Фалес тем самым совершенно исключал возможность существования духа вне материи. Первичным являлась материя в ее конкретной форме — вода, а не дух. Дух являлся лишь только одним из ее свойств. „Таким образом он представлял себе вещество живым и одушевленным, — воззрение, которое встречается и у его последователей, и которое было метко названо „гилозеизмом“ или также „гилопсихизмом“ (Деринг). Мнение, что он решительно отличал мирообразующую силу в качестве божества и духа или мировой души от вещества, — не может быть допущено. Но сколь бы скудным нам не казалось это первое начало в физической теории, важно все же было, что эта теория вообще положила начало научному объяснению мира. Существенный шаг вперед мы встречаем уже у Анаксимандра“¹⁾.

В только что приведенной цитате Целлер делает по существу верное утверждение о несостоятельности мнения о том, что, якобы, Фалес „отличал мирообразующую силу в качестве божества и духа или мировой души от вещества“. Уже тем самым, что Фалес признавал всеобщую оживленность и одушевленность материи, он совершенно исключал возможность существования духовного начала независимо от материи. Но, в то же время, признавая воду живленным и одухотворенным началом, Фалес по существу отвергает отождествление духовного с материальным. Для него оживленность и одухотворенность являются особыми свойствами воды, как материального начала. А коль скоро это так, обвинение, предъявленное идеалистическими и теологическими критиками, материализму в отождествлении психического с материальным и сведении его к движению вещества, — теряет под собой всякую почву. Положение Фалеса об оживленности и одухотворенности материи по сравнению с безнадежной болтовней идеалистов и теологов о самостоятельном и независимом от материи существовании духа, — глубоко и поучительно.

„Когда Фалес заявлял, все „полно богов“, то этим выражением, заимствованным у политеистического мировоззрения своего народа, он вовсе не хотел сказать, что какое-то божественное начало стоит вне материи и приводит его в движение; он хотел лишь отметить оживленность или одушевленность самой материи, например, магнита, когда он притягивает железо. Сила внутренне присуща материи“²⁾.

Не могу не привести здесь по данному вопросу еще одного места из „Истории древней философии“ Виндельбанда, где он пишет: „Во всяком случае Фалес считал это жидкое мировое вещество движущимся самопроизвольно и постоянно; о какой-либо силе,

1) Целлер. „Очерки истории греческой философии“, стр. 26—27. Изд. Москва, 1912 г.

2) Форлендер. „История философии“ т. I, стр. 19. Изд. СПб, 1912 г.

движущей это вещество и отличной от него, — он ничего не учил; и наивно принимая бытие, как само собой понятное, он служит, как и его последователи, представителем, так называемого гилозоистического взгляда, по которому материя является *eo ipso* движущейся и вместе с тем одушевленной. Сюда же относятся такие положения, как сказанное им *πάντα πεποιηθῆσθαι* (все наполнено богами) или то, в котором он приписывает магнитную душу. Ясно, что научное мировоззрение на этой ступени еще не исключает полных фантазий взглядов греческой мифологии на природу“. (Стр. 32—33, изд. „СПБ“ 1898 г.).

Даже так называемый святой Августин утверждал, что „Фалес считал, однако, что вода есть начало вещей, и что из нее возникают все элементы мира, самый мир и то, что в нем рождается. Однако, он не предположил участия божественного разума в создании мира, созерцание которого приводит нас в столь великий восторг“. (De civitate Dei, VIII, 2 Dox. 173)¹).

Только что приведенные цитаты дают нам полное право говорить о том, что Фалес был атеистом и по своему времени человеком достаточно научно-мыслящим. По существу, все они сводятся к тому, что Фалес наряду с признанием самодвижущейся и изменяющейся материи не имел никакой нужды предполагать существование какой-то „мирообразующей силы в качестве божества и духа или мировой души“.

Для большего выяснения данного вопроса и вскрытия несостоятельности утверждений о том, что Фалес признавал бога или творческий разум как это, например, полагал в свое время Цицерон, берем еще две цитаты: одну из работы Таннери „Первые шаги древне-греческой науки“, и другую из работы Дж. Г. Льюиса „История философии“.

„Среди мнений, с достаточной достоверностью приписываемых Фалесу, нашего внимания заслуживает, пишет Таннери, еще следующее: „Все наполнено богами“ — как передает его Аристотель, или „мир одушевлен и наполнен божествами“, как формулирует его Диоген Лаэртский. Истинное значение этого выражения определяется тем фактом, что Фалес приписывает живую душу не только растениям, но и янтарию, или магниту, чтобы объяснить силу притяжения, свойственную этим телам“. (Указанная работа, стр. 81—82 изд. СПб., 1902 г.).

Данная цитата, как и все вышеприведенные, устанавливают тот основной факт, что Фалес стоял на точке зрения всеобщей одухотворенности материи, но отнюдь не на точке зрения признания существования духа вне материи, как творческого и активного начала. „Фалес считал весь мир, возникший из влаги, одушевленным (или „полным душ“)“, пишет Арним в своей „Истории античной философии“. Мы здесь можем с уверенностью сказать, что утверждение Арнима о том, что все „полно душ“ более соответствует воззрению Фалеса об одухотворенности материи, чем утверждение Аристотеля и Диогена Лаэртского о том, что „все полно богами“. Это, очевидно, так же ими искусственно навязано воззрениям Фалеса, как Цицероном и Аэцием, утверждение, будто Фалес признавал бога, как творца мира.

Признавая движущуюся и изменяющуюся материю (воду) началом всего сущего, Фалес тем самым не мог признавать никакой

¹) Выдержка взята из книги Таннери „Первые шаги древне-греческой науки“, приложение, стр. 5. Изд. СПб, 1902 г.

второй одинаково изначальной сущности, которая была бы причиною им признанной субстанции всех вещей. Этим самым исключалась всякая возможность существования бога. „Поэтому то он и был обвинен в атеизме новейшими писателями“, пишет Льюис. „Атеизм есть, однако, продукт гораздо более поздней мысли, и обвинять Фалеса в атеизме нет никакого повода, кроме чисто отрицательного, — молчание со стороны Аристотеля, которое, по нашему мнению, должно быть истолковано в смысле прямо противоположном, так как трудно допустить, что Аристотель стал бы молчать, если бы он был убежден, что Фалес верил или не верил в существование чего-либо более глубокого, нежели вода, и чего-либо предшествующего ей. Вода была *ἀρχή*, начало всего. Цицерон, конечно, насилует хронологию философии, когда он говорит о Фалесе, что „он считал воду началом всего, но что бог для него есть тот разум, который создал все из воды“. Делая такое замечание, Цицерон следует писателям, жившим в отдаленную от Фалеса эпоху; иные же из старых писателей, говоря о Фалесе, следовали в свою очередь Цицерону. Мы соглашаемся с Гегелем, что Фалес не мог иметь представление о боге, как о разуме, так как это идея позднейшей философии. Мы сомневаемся—имел ли он вообще какое либо понятие о создающем разуме или о творческой силе. Аристотель категорически утверждает, что древние физики не делали никакого различия между материей и движущим началом, или действующею силою, и он прибавляет далее, что Анаксагор первый пришел к понятию о творческом разуме. Фалес верил в существование и зарождение богов, он думал, что они, как и все, образуются из воды. За что бы мы не приняли это, но это не атеизм. Если действительно для него все существующее имело жизнь, и мир наполнен был демонами и богами, то с другой стороны он смотрел на влагу, как на начало или исходную точку всего, как на первичное бытие, и несовместимого в этих двух воззрениях нет ничего“. (Указ работа, стр. 30, изд. СПб, 1892 г.).

Вначале только что приведенной цитаты Льюис пишет, что Фалес был обвинен новейшими писателями в атеизме и совершенно напрасно, так как атеизм является „продуктом более поздней мысли“. Но характерно, что несколькими строками ниже Льюис обвиняет Цицерона в том, что он „насилует хронологию философии“, когда говорит, что Фалес считал, „что бог для него есть тот разум, который создал все из воды“. При этом добавляет, что „иные же из старых писателей, говоря о Фалесе, следовали в свою очередь Цицерону“. А что значит следовать в данном отношении Цицерону? Это значит, по выражению Льюиса, „насиловать хронологию философии“. Выражаясь более просто, это значит приписывать Фалесу ту точку зрения, которая исключалась его основным положением о движущейся и изменяющейся материальной субстанции. Более грубо это можно назвать подлогом. Мы склонны думать, что и Аристотель и Аэций и все те, кто в той или иной форме хотят представить Фалеса мыслителем, признающим бога, „насилуют хронологию философии“, или, просто говоря, занимаются искажением истинных воззрений Фалеса.

В связи с этим либеральное заявление Ланге в „Истории материализма“ о том, что выражение „вселенная полна богов“ имело у Фалеса „символическое значение“, оказывается несостоятельным. Вместо того, чтобы прямо заявить о том, что Фалес был атеист, Ланге заявляет о „символическом значении“ у Фалеса того, чего он никогда не утверждал. Более откровенным на этот счет является

Юм, который в работе „Естественная история религии“ называет Фалеса и Анаксимандра атеистами.

После любезных замечаний по отношению Цицерона и „старых писателей“, Льюис заявляет, что по данному вопросу он согласен с Гегелем, который в свое время отмечал, „что фраза Цицерона о том, что Фалес признавал „бога, как разум, который все создал из воды“, является ни чем иным, как „прибавкой, которую Цицерон приписывает от себя к основному положению Фалеса „вода есть начало вещей“. Как видим, Гегель в весьма мягкой форме отметил, и дал понять, что Цицерон прибавил от себя то к основному положению Фалеса о субстанции, что не вытекало и не могло вытекать из него.

„Но вопрос о том, верил ли еще Фалес, заявляет Гегель, кроме того, в бога, нас здесь не касается. Речь здесь не идет о допущениях, верованиях, народной религии... и если бы он и говорил о боге, как творце всех этих вещей из воды, то мы все же не знали бы благодаря этому ничего больше об этом существе... Это пустое слово без какого бы то ни было содержания“¹⁾. Дальше после коротких указаний на несостоятельность утверждения Цицерона Льюис все-таки защищает Фалеса от атеизма, в котором он был, по его мнению, несомненно напрасно обвинен. За что бы мы ни принимали взгляды Фалеса, но они не являются атеизмом. Таков вывод Льюиса. Несмотря на это он все-таки дает материал, по которому видно подтверждение того, что Фалес был атеистом.

Совершенно был прав Арний, когда он писал в „Истории античной философии“: „В самом деле, если все остальные вещи возникли из первоматерии и при разрушении снова в нее обращаются, то, значит, продолжительное существование присуще только ей одной, в противоположность изменчивым продуктам бытия (Werden). Вселенная не только возникла из первоматерии: первоматерия сама субстанция мира истинно сущее, лежащее в основе всех явлений мира. Кроме того первоматерия должна в самой себе заключать и причины движения и изменений. Она изменяется и движется, а ведь на ряду с ней не может быть никакой второй одинаково изначальной сущности, которая была бы причиною этого. Ионийские мыслители основывались на непосредственном созерцании и на опыте; им не могло прийти в голову допущение имматериальной причины движения. С этим мнением их легко связывается другое: первоматерия производит из себя все живущее,—значит во внутренней своей сущности она сама есть нечто живое“. (Стр. 7—8, изд. Богдановой. 1910).

„Общий тип философа, как в тумане встает перед нами в образе Фалеса, образ же его великого последователя рисуется нам уже гораздо яснее. Анаксимандр Милетский, первый философский писатель, пишет так, как и следует писать типичному философу, пока нелепые требования не лишили его наивности и простодушия: пишет высоким лапидарным слогом, каждое новое положение которого свидетельствует о все большем умственном просветлении и о возвышенном мирозозерцании“²⁾.

Анаксимандр (611—545 г.г. до н. эры) основой всего сущего считал „апейрон“ или „неопределенную материю“. Он был „отцом систематической философии“ (Штейнгарт) и „дает первую известную нам попытку вполне естественного мирозозерцания, основан-

¹⁾ Цитата взята из „Архива“ Маркса и Энгельса, книга II, стр. 185.

²⁾ Ницше. Сочин. том X. „О философах“, стр. 19, изд. М. В. Ключкина.

ного на механическом принципе“ (Форлендер). Поэтому „Анаксимандр может быть назван истинным творцом греческой, а вместе с тем и всей европейской науки о природе“. (Гомперц).

„Апейрон“ или бесконечное Анаксимандра является материей, т.-е. тем, что существует объективно независимо от наших представлений и сознания. „Апейрон“ по существу своему неопределен, безначален и бесконечен. Он находится в постоянном движении и изменении. Кроме того, он так же, как и субстанция Фалеса, оживлен и одухотворен. „Апейрон“ — это то, что „все об'емлет и всем правит“. Из него все возникает и в него все снова превращается.

Мы видим, что Анаксимандр вместо материи в ее конкретной форме, как это делал его великий предшественник Фалес, признает за начало всего тоже материю, но вне ее качественной определенности. Его начало не было ни водой, ни воздухом и ни огнем. Это было неопределенное и безначальное, бесконечное и постоянно движущееся начало. Движение, по мнению Анаксимандра, является неотъемлемым и основным свойством „неопределенной материи“ или „апейрона“. Такой постановкой вопроса о начале всего существующего Анаксимандр по существу устанавливает вечность и несотворимость материи и тем самым не оставляет места божеству. „Хотя он и говорит о своем „бесконечном“, что оно все „охватывает“ и направляет и поему должно именоваться „божеством“, то мы, исходя из того, что нам известно о нем, все-таки не имеем никакого основания заключать о признании им божественного духа, отличного от мировой материи“¹⁾. Мы с полным правом можем сказать, что Анаксимандр был не только материалистом, но и атеистом. В объяснении происхождения вселенной, земли и ее обитателей он идет по научному пути, стремясь, насколько это было возможно в его время, открыть причины естественного их происхождения. Нигде в своих суждениях он не прибегает к теологическому их объяснению.

Признавая в качестве начала всего существующего „апейрон“ или „неопределенную материю“, Анаксимандр развивает в дальнейшем весьма глубокую и ценную мысль о том, что эта „неопределенная материя“ в силу присущей ее природе способности двигаться, претерпевает различного рода изменения, в которых она приобретает конкретные формы своего бытия. Таким образом из качественно-неопределенной, она, в силу присущего ей свойства двигаться в своем собственном процессе, переходит в качественно определенные формы. На ряду с этим Анаксимандр впервые выдвигает глубоко диалектическую мысль о противоположностях и их единстве. Это тот самый вопрос, который в достаточной мере широко развивает Гераклит, давая ему более или менее диалектическое разрешение. И только в XIX столетии „Коперник философии“ Гегель дает ему, правда в идеалистической форме, окончательное диалектическое разрешение.

Анаксимандр, как это мы видели, идет дальше своего великого предшественника Фалеса. Он выдвигает не конечную качественно-определенную и конкретную форму бытия материи за основу всего существующего, а бесконечную качественно-неопределенную форму ее бытия. Конечные, качественно-определенные моменты бытия бесконечного, по мнению Анаксимандра, не могли быть началом

¹⁾ Форлендер. „История философии“. Том I, стр. 21. Изд. Богдановой. 1911 г.

бесконечного. Конечная, качественно-определенная форма материи у Анаксимандра порождается и обуславливается бесконечной формой ее же собственного бытия. Бесконечное, как таковое, сохраняет себя в конечной, качественно-определенной своей же собственной форме. В своем движении и изменениях бесконечное или „неопределенная материя“ постоянна и неизменна, тогда как ее конкретные, качественно-определенные формы, как конечные, изменчивы и преходящи. Бесконечное таким образом, полагает себя в своей же собственной конечной и качественно-определенной форме и тем самым вскрывает свою собственную, как бесконечное и абсолютное, преходящую и изменчивую сущность. Конечные качественно-определенные формы бытия „бесконечного“ взаимно обуславливают друг друга и в процессе изменения снимаются третьей конкретной качественно-определенной формой, которая и является их единством. Таков процесс движущейся „неопределенной материи“ или „бесконечного“. Выражаясь иначе „апейрон“ Анаксимандра находится в постоянном процессе становления. В данном вопросе Анаксимандр подводит нас непосредственно к вопросу о противоречиях, как причине всех изменений. По существу „апейрон“ или „неопределенная материя“, — Анаксимандра есть ничто иное, как нечто „от века совмещающее в себе противоположности“ или, как говорит Гомперц, „первозданная стихия вмещающая в себе все разнообразные формы вещества“. Иначе говоря, „апейрон“ является по существу своему противоречивым, самоуничтожающим и самоотрицающим началом.

Таким образом Анаксимандр и здесь идет дальше Фалеса. Он не только утверждает, что из апейорна все возникает, но и ставит вопрос о том, каким образом и в силу чего из него возникает вселенная и живые существа. И соответственно тем научным данным, которыми можно было обладать в его время он делает попытку ответить на поставленный им вопрос.

Вследствие движения, присущего „апейрону“, вначале выделяется теплое и холодное. Впоследствии из них образуется жидкое. Из жидкого вследствие высыхания возникает земля; затем воздух и огненная сфера, которые окружают землю. По мнению Анаксимандра, в центре всего находится земля, поверхность которой была покрыта водой. За водой следовал слой воздуха, окружавший землю. И, наконец, все это обнимала собой огненная сфера. Земля, по Анаксимандру, имела не шарообразную форму, а цилиндрическую. Земля, находясь в центре мира, не падает, паря свободно в воздухе, не нуждаясь ни в какой опоре.

В дальнейшем движении отдельные слои огненной сферы лопаются и затем свертываются в трубки, вращающиеся, под действием течения воздуха, вокруг земли в наклонно-горизонтальном направлении. В этих трубках имеются отверстия, через которые вырывается заключенный в них огонь. Из этих то, вырвавшихся, из отверстия трубок, потоков огня и образуются солнце, луна и звезды. Солнечные и лунные затмения, а также фазы луны, Анаксимандр объяснял временной закупоркой отверстий, имеющих в трубках. Нужно отметить, что в вопросе о затмении Фалес стоял на более высокой степени понимания вопроса, чем Анаксимандр. Он говорил, что солнце затмевается тогда, когда луна, по природе своей землистая, проходит через него по прямой линии. Но как Анаксимандр, так и Фалес считали, что луна заимствует свой свет от солнца.

Описанная только что коротко, простая, а порою просто наивная по своему существу, космогония является первой попыткой естественного и механического объяснения происхождения вселенной. Эта попытка исключала совершенно всякую возможность прибегать к объяснению возникновения и образования вселенной за помощью бога, творческому разуму и другим теологическим бредням. Логическим развитием естественно-научной точки зрения на образование вселенной, является у Анаксимандра постановка вопроса о естественном возникновении животных и человека. И в данном вопросе Анаксимандр дает, не прибегая к божеству, возможное для него объяснение возникновения животных и человека. Животное и человек так же, как и вселенная возникли без вмешательства бога.

Первые животные, по мнению Анаксимандра, возникли из воды, а по данным Гомперца, из морского льва, и были покрыты иглистой кожей. Они были весьма не совершенными. Возникшие животные жили сначала в воде и только с достижением известного возраста стали выходить на сушу и там, когда начала лопаться их чешуя, они в скором времени изменяли свой образ жизни и себя соответственно той обстановке, в которую они попадали. Здесь нужно отметить, что Анаксимандр, как это видно отводит большую роль в образовании животных форм тем условиям, в которые они попадают и к которым они вынуждены так или иначе приспособляться.

Впоследствии, возникшие из воды, под влиянием солнечной теплоты, животные превращаются в рыбообразные существа, из которых в свою очередь, возникают и развиваются люди. «Не в одних и тех же (существах) возникли рыбы и люди, полагает Анаксимандр, но вначале люди родились и воспитывались внутри рыб, подобно акулам, и когда стали в силах обходиться без чужой помощи, тогда вышли (из рыб) и заняли землю». Так как «рыба есть общий отец и мать людей (Анаксимандр), запретил употреблять ее в пищу»¹⁾.

«Как читатель видит эта фантастическая гипотеза предвосхитила в известной мере канто-лапласовскую теорию о происхождении мира и учение Дарвина о происхождении видов». (Форландер). Думается, Форландер здесь далеко зашел, говоря, что Анаксимандр в известной мере предвосхитил канто-лапласовскую теорию происхождения мира и учение Дарвина о происхождении видов. Но еще дальше заходит Маковельский в работе «Досократики», где он заявляет прямо, что «его (Анаксимандра) космогония является первой предшественницей канто-лапласовской гипотезы. В учении же о происхождении человека Анаксимандр является предшественником Дарвина». И совершенно справедливо, когда Вороницын в „Истории атеизма“ (выпуск I, стр. 9) пишет: „Анаксимандр в лучшем случае был предшественником последних выразителей эволюционизма древности—Эпикура и Лукреция и продолжателей этого эволюционизма в новое время—французских философов XVIII века“.

И все-таки, несмотря на всю свою фантастичность и, порою, наивность, космогония Анаксимандра была весьма крупным, по своему времени, фактом. Важность его космогонии заключалась в том, что он, соответственно уровню научных знаний своего времени, делает попытку дать естественное объяснение образованию вселенной. Анаксимандр нам ценен, как мыслитель определенно и

¹⁾ Маковельский И. „Досократики“ Часть I, стр. 46. Изд. Казань. 1914 г.

ясно указавший на ненужность и нелепость половско-идеалистической болтовни о вмешательстве бога в образование вселенной и живых существ. В противовес этому он объясняет происхождение вселенной, земли и населяющих ее организмов естественным путем на основании самопроизвольного и самостоятельного развития материи.

Если, пишет Ницше, „Фалес указывает на необходимость упростить царство многообразия; он старается свести его к простому объяснению и доказать, что оно есть ни что иное, как единое существующее свойство — воды, — только в разных ее проявлениях. Анаксимандр идет на два шага дальше. Он задается вопросом: „как возможно это многообразие, раз существует вечное единство?“. И выводит ответ из противоречивого, самоуничтожающего, и самоотрицающего характера этого многообразия“¹⁾.

Указание Ницше на противоречивую и самоотрицающую природу „апейрона“ ценно, так как оно вскрывает истинную точку зрения Анаксимандра на природу признанной им первоматерии. Из противоречивого и самоотрицающего существа „апейрона“, как неопределенного, безначального и бесконечного начала вытекает конечное, качественно-определенное его многообразие. В силу противоречивой природы „апейрон“ находится в вечном процессе становления.

„Итак, Анаксимандр может быть назван истинным творцом греческой, а вместе с тем и всей европейской науки о природе. Он первый сделал попытку научным путем подойти к решению необъятного вопроса о происхождении вселенной, земли и ее обитателей. Велика была в нем способность находить тожество, постигать глубоко скрытые аналогии, и неутомимо стремление от очевидного и доступного чувствам заключать к тому, что не поддается восприятию их. Как бы наивны не казались нам иные из его умелых, ощупью делаемых опытов, образ его, зачинателя и пионера, не может не внушать нам глубокого почтения, несмотря даже на то, что ход его мыслей мы можем восстановить лишь по скудным и отрывочным, частью противоречивым свидетельствам“²⁾.

Последним из материалистов и атеистов Милетской школы был Анаксимен (560—500 г.г. до н. эры). Он, как и его предшественники Фалес и Анаксимандр, принимал за основу всего существующего движущуюся и изменяющуюся материю. Этой материей был воздух. Анаксимен, как и Фалес и Анаксимандр, считал, что все возникает из этой материи и после снова в нее возвращается. При этом, как и Анаксимандр, Анаксимен задается вопросом о причинах возникновения вселенной, стремясь объяснить его на основании гипотезы о самостоятельном развитии материи.

„Подобно своему предшественнику, Анаксимен приписывал первостихии беспредельное протяжение и непрестанное движение; возникновение же из нее остальных форм материи он объяснил особым процессом, который вывел не из умозрительных фантазий, а из реальных наблюдений. Он первый — и в этом его вечная слава — объяснил „истинную причину“, *vera causa* в смысле Ньютона, лежащую в основе всех изменений вещества. Мы уже не встречаем у него того загадочного процесса „выделения“, посредством которого Анаксимандр выводил „теплое“ и „холодное“ из первостихии, — сгущение и разрежение, т.е. различное распо-

¹⁾ Ницше. Соч. т. X. „О философах“. Стр. 22. Изд. М. В. Клюкина.

²⁾ Гомперц. „Греческие мыслители“. Том I, стр. 44. Изд. СПб, 1911 г.

жение частиц вещества—вот факторы, по его учению, сообщающие всем формам вещества их качественные различия. При наиболее равномерном распределении частиц воздуха, так сказать, в его нормальном состоянии—он невидим, при большом разряжении он обращается в огонь, при постепенном сгущении, наоборот переходит сначала в жидкое, и затем твердое состояние. Все вещества таят в себе возможность принять любую форму сцепления частиц, независимо от того, удалось ли нам до сих пор или нет произвести такое превращение—таков смысл дошедшего до нас фрагмента Анаксимена. Величие этого научного завоевания бросится в глаза всякому, кто вспомнит, что всего лишь сто лет назад после тяжелой борьбы это положение стало достоянием наиболее передовых европейских исследователей. И далее мы читаем у него между строк: будь наши чувства достаточно тонки, то при всех этих превращениях мы узнавали все те частицы вещества сблизившимися, то удалявшимися друг от друга¹⁾.

Анаксимен являлся, как было выше сказано, последним из Милетской школы материалистом и атеистом. Он в своих воззрениях идет дальше своих предшественников Фалеса и Анаксимандра. Принимая за основу всего существующего воздух, Анаксимен считает его безначальным, бесконечным и неопределенным началом. Здесь точка зрения Анаксимена на первоматерию совпадает с точкой зрения Анаксимандра. Наряду с этим Анаксимен принимает воздух, за качественно-определенное начало. В данном вопросе его точка зрения совпадает с точкой зрения Фалеса. Но Анаксимен идет дальше как Фалеса, так и Анаксимандра, в том отношении, что воздух для него является одновременно и качественно-определенным и качественно-неопределенным началом. Иначе начало всего существующего Анаксименом рассматривается как единство качества и количества.

Анаксимен, как и его предшественники Фалес и Анаксимандр, утверждает, что материя оживлена и одухотворена. Но на этом утверждении Анаксимен не останавливается. Он первый из греческих материалистов высказывает мысль о том, что материя обладает способностью ощущать, хотеть и мыслить. В данном вопросе, как это видно, Анаксимен пошел дальше своих предшественников. ~~Разрешением вопроса о чувствительности материи в том смысле,~~ что материя на ряду со способностью двигаться и изменяться, обладает способностью чувствовать и мыслить, разбивается окончательно всякая возможность идеалистических утверждений о самостоятельном и независимом от материи существовании психики. В данной постановке вопроса о чувствительности материи и разрешении его Анаксимен является безусловным предшественником таких философов, как Спиноза и некоторых материалистов XVIII-го века. Впоследствии аналогичную точку зрения развивают такие ученые, как Геккель и из среды марксистов Плеханов и Ленин.

Попутно с этим не могу не остановиться хотя бы вкратце на разборе вопроса о чувствительности материи в связи с разбором критики его со стороны идеалистов и врагов материализма. Всякому понятно, что тот, кто признает самостоятельное и независимое от материи существование мышления, сознания и психики вообще и отрицает об'ективное существование материи, логически идет к признанию разумной сверхъестественной, творящей все силе, которую иначе попы называют богом. Примером пошлой и поповской кри-

¹⁾ Гомперц. „Греческие мыслители“. Том I, стр. 51—52. Изд. СПб. 1911 г.

тики материализма в вопросе о психическом и его отношении к материи могут быть Фридрих Альберт Ланге, Челпанов и Лопатин

„Материализм, несомненно, получает всякий раз удар,—глухокомысленно заявляет Ланге,—которого он не может парировать; эта всегда одна и та же кварта, которая всякий раз удается, как ни неловко, часто до смешного, она исполняется. Сознание не может быть объяснено из вещественных движений. Как ни убедительно доказывается, что оно вполне зависимо от вещественных процессов, по отношению внешнего движения к ощущению остается непонятным и обнаруживает тем более резкое противоречие, чем ближе оно освещается¹⁾).

Этого мало для Ланге. Он настолько любезен, что после целого ряда пошлых аргументов, которые ему, как профессору—к лицу, с апломбом заявляет: „Нельзя признать материализма какого-либо рода, ибо, если наше исследование, основанное на чувственных воззрениях, с непрерывной последовательностью, должно находить соответствующий процесс в веществе, то все же само это вещество со всем, что образовывается из него, есть только отвлечение от наших образов представления. Спор между телом и духом решен в пользу духа, а только этим получается истинное единство существующего. Ибо тогда для материализма всегда оставалась непреодолимым препятствием объяснить, как из вещественного движения может получиться сознательное ощущение; напротив, вовсе не трудно представить себе, что все наше представление вещества и его движений есть результат организации чисто духовной способности ощущений“²⁾).

В приведенных только что цитатах, прежде всего видно, что Ланге хочет навязать материализму то, чем он не занимался и не может заниматься. „Сознание не может быть объяснено из вещественных движений“, а потому, заявляет Ланге: „для материализма всегда осталось непреодолимым препятствием объяснить, как из вещественного движения может получиться сознательное ощущение“. Прежде чем обвинять в этом материализм, нужно было бы знать г-ну Ланге, что материализм никогда не ставил перед собой вопроса: „как из вещественного движения получается сознательное ощущение“. Но если Ланге очень хотелось обвинять материализм в том, что он мышление отождествляет с движущимся веществом, то и здесь ему, как написавшему историю материализма, необходимо было бы знать, что никто из материалистов, оставивших заметный след в истории философской мысли, не сводил сознания к движению и не объяснял одного другим. Примером, доказывающим невежество в данном вопросе нашего историка материализма и полную несостоятельность его критики являются взгляды Фалеса и Анаксимандра и в особенности Анаксимена. Уже тем самым, что Фалес и Анаксимандр полагали, что материя по природе своей одухотворена говорит о том, что они не ставили вопроса о получении сознания и ощущений из вещественного или, лучше сказать, из материального движения. Больше того, такая точка зрения исключала возможность отождествления психического с материальным. Утверждение же Анаксимена о том, что материя обладает на ряду со способностью двигаться и изменяться—способностью чувствовать и мыслить еще с большей силой подтверждает всю несостоятельность критической болтовни Ланге. Разительным примером непонимания

1) Ланге. „История материализма“. Стр. 329.

2) Ланге. „История материализма“. Стр. 653.

сущности материализма автором „История материализма“ является его интерпретация взглядов Демокрита. Демокрит считал, что „Ничего не существует, кроме атомов и пустого пространства; все прочее есть мнение“. „Сладкое существует только в мнении, в мнении существует горькое, в мнении существует тепло, холод, цвета; в действительности не существует ничего, кроме атомов и пустого пространства“. О чем все это говорит? Это говорит о том, что Демокрит был далек от отождествления явлений психического порядка с материальными. Для него, как глубокого материалиста и к тому же диалектика, было ясно, что имеется различие между объективным миром явлений психического порядка или представлений. А Ланге вместо того, чтобы говорить то, что следует, уверяет нас, не имея никакого на то основания, в том, что „сознание не может быть объяснено из вещественных движений“ и что „для материализма всегда оставалась непреодолимым препятствием объяснить, как из вещественного движения может получиться сознательное ощущение“.

Эту же мысль мы находим в конце большого разъяснения к § 3 на стр. 15 по поводу сказанного Демокритом: „Ничего не существует, кроме атомов и пустого пространства; все прочее есть мнение“, где Ланге заявляет: „ей (науке) вечно останется невозможным найти мост между тем, что есть простейший звук как ощущение субъекта, как мое ощущение, и между процессом разложения в мозгу, которые наука должна принять, чтобы объяснить это самое звуковое ощущение, как процесс в мире объектов“.

Вместо фактического подтверждения своих нападок на материализм, Ланге, как это видно, в своей „Истории материализма“ умалчивает о таких материалистах, как Анаксимандр и Анаксимен, или же просто искажает материализм. Примером искажения материализма являются приведенные нами выше цитаты. Вместе с этим он уверяет нас, как это видно из одной из приведенных цитат в том, что „спор между телом и духом разрешается в пользу духа“. Выражаясь просто, не умея правильно подойти к вопросу о психическом с точки зрения материализма, Ланге для легкости дела просто объясняет основу мышления—материю не существующей. Снова выступает провозглашаемая поповская, идеалистическая болтовня о том, что психическое является единственным началом и основанием всего существующего.

Теперь обратимся к Челпанову, который является не менее „талантливым критиком“ материализма, чем Ланге. В первой лекции его книги „Мозг и душа“, озаглавленной: „что такое материализм“, мы узнаем, что сущность материалистической доктрины заключается в том, „что только материальные атомы представляют из себя истинную реальность, что из атомов создается вся действительность, все существующее, что душа, сознание, мысль, есть ничто иное, как движение материальных атомов.“

Из данной цитаты видно, что и этот критик навязывает материализму тождество мышления с движением материи. Не материалисты, а Челпанов, точно так же, как Ланге и Лопатин, создает легенду о тождестве мышления с движением материи. Несостоятельность этой легенды мы вскрыли разбором „критических красот“ Ланге. Теперь нам надлежит вскрыть несостоятельность этой легенды у Челпанова. В этом нам, как это сейчас увидят, поможет сам Челпанов.

Разбирая французских материалистов XVIII столетия, Челпанов приходит к выводу, что они не сводят мышления к движению

материи. Что значит это утверждение того человека, который несколько минут тому назад утверждал, что весь смысл материализма сводится к сведению мышления к движению материи? Это значит, что легенда об отождествлении мышления с движением материи идеалиста и „дипломированного лакея поповщины“ является несостоятельной.

В четвертой и пятой лекции, наш критик опять заявляет, что основными положениями материализма является: „мысль есть движение вещества“. Удивительный способ критиковать. Во второй лекции, знакомя нас с французскими материалистами XVIII столетия, Челпанов уверяет, что у одних из них мысль является свойством материи, а у других свойством, известным образом, организованной материи. Попутно он относит к первой группе таких материалистов как Ля-Меттри, а ко второй—Гольбах. Что касается Гельвеция, так он считал, что „свойство ощущения хотя и проявляется лишь в организованных телах животных, но может быть присуще всем индивидуумам“¹⁾. Такова же точка зрения Дидро и Ля-Меттри. Но и такая постановка вопроса о психическом отнюдь не говорит за отождествление психического с движением материи.

Обращаясь к Гольбаху, мы в его „Системе природы“ находим на стр. 66 в простой и ясной форме вывод о чувствовании и мышлении, который опровергает нелепость обвинений возводимых против материализма Челпановым. „Если нас спросят, что такое человек, мы ответим, что это—материальное существо, организованное так, чтобы чувствовать, мыслить и испытывать видоизменения, свойственные лишь ему одному, его организации, особенным сочетанием веществ, собранных в нем“.

Где же отождествление мышления и чувствований с движением материи, о котором так много говорит Челпанов?! Уже тем самым, что из названных нами материалистов XVIII столетия такие, как Гельвеций, Дидро и Ля-Меттри полагали, что всякая материя чувствует, а Гольбах же считал, что только известным образом организованная материя чувствует и мыслит,—видно, что они меньше всего думали об отождествлении явлений психического порядка с движением материи. Достаточно вникнуть в смысл всех только что приведенных цитат из Демокрита и материалистов XVIII столетия, а также в смысл постановки вопроса о психическом у Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, как станет понятна вся нелепость и гнусность легенды об отождествлении психического с движением материи, созданной критиками и врагами материализма.

Переходим к рассмотрению „критических красот“ Лопатина, который в работе „Положительные задачи философии“ (часть I) на стр. 199 пишет: „Участь материалистической доктрины сосредоточивается в одном вопросе: возможен ли переход от материи к сознанию?“ И ниже в абзаце „немыслимость перехода от материи к сознанию“, он изощряется доказать эту немыслимость. Удивительный народ эти критики, берут немыслимое и начинают доказывать немыслимость этого немыслимого. Думая, очевидно, разгромить материализм, Лопатин глубокомысленно заявляет: „но именно в этом пункте материализм оказывается в совершенно беспомощном положении“. Здесь, нам думается, достаточно вспомнить только что данную характеристику постановке вопроса о психическом у перечисленных нами материалистов, как станет ясна вся неле-

¹⁾ Гельвеций. „Об уме“, стр. 22, Изд. Петроград, 1917 г.

пость Лопатинских измышлений о беспомощности материализма, да еще в том вопросе, который никогда ни одним материалистом не ставился.

„Слишком очевидно, что душевные явления в своей специфической природе не могут быть вполне отождествляемы с состоянием вещества; самый решительный материалист воображает их, как выделения материи (подобно тому, как печень выделяет желчь, по сравнению Фохта) следовательно, как нечто такое, что от нее отлично. Но если всякая материя наполняет пространство, как из нее может выделиться то, что пространства не наполняет. Ибо мысль как мысль, поскольку мы ее рассматриваем в ней самой, помимо соответствующего ей движения мозговых атомов, конечно, не наполняет пространства, хотя может иметь его своим предметом. Если материальная действительность в себе самой безцветна и беззвучна, не имеет ни вкусов, ни запахов, как она порождает бесконечное разнообразие ощущений этих самых свойств? Короче, как внешнее, путем чисто внешних передвижений, становится внутренним? Признать это, не значит ли глубоко нарушить закон тождества, без которого невозможно никакое рассуждение? Вот задача, или лучше сказать, вот противоречие, которое делает тщетным все усилия материализма. Между миром механических движений и миром мыслей и чувств лежит бездна, которую логически невозможно наполнить и которая поэтому никогда не будет наполнена. Безусловно непонятно, как из совокупного движения атомов может возникнуть сознание“¹⁾.

В данной цитате выявлена в наиболее концентрированном виде вся нелепость легенд о материализме в постановке вопроса о психическом. Если, как это мы видели выше, Лопатин по вопросу о переходе вещественного или, что то же самое, материального движения в явления психического порядка то вначале только что данной цитаты он уже ставит вопрос о тождестве психического с движением материи. Поскольку несостоятельность этих двух обвинений возводимых против материализма мы в данной мере вскрыли, перейдем к вопросу, который Лопатин здесь задел и который вскрывает научную несостоятельность Лопатина. Это вопрос о „наивном реализме“.

Не соглашаясь с основным положением материализма о том, что в основе всего находится материя, т. е. что существует объективно независимо от представлений и сознания людей, Лопатин попадает прямо в объятия „наивного реализма“. А тот, кто стоит на точке зрения наивного реализма в наше время, тот ничего общего с наукой не имеет. Лопатин спрашивает материалистов: „если материальная действительность в себе самой бесцветна и беззвучна, не имеет ни вкусов ни запахов, как она порождает бесконечное разнообразие ощущений этих самых свойств? Короче, как внешнее, путем чисто внешних передвижений, становится внутренним?“ И ниже говорит, что это такое „противоречие, которое делает тщетным все усилия материализма“.

Лопатин в данном вопросе очень прост. Он просто об'являет, что мир является нам таким, каким он существует. Иначе, мир это комплекс представлений и ощущений. В этом и только в этом заключается смысл всей идеалистической мудрости Лопатина. А тот, кто утверждает наряду с этим, что вещи или комплексы ощущений

¹⁾ Лопатин. „Положительные задачи философии“, стр. 201—202. Изд. Москва, 1911 г.

существуют, так как мы их воспринимаем, тот идеалист, кроме того еще и „наивный реалист“. Лопатин безусловно таковым является. Это второй момент его мудрости и серьезных нападков на материализм.

Теперь, чтобы еще раз в данном вопросе показать несостоятельность идеалистически-поповской критики, мы обратимся к фактам. Для примера берем Локка, который в работе „Опыт о человеческом разуме“, со свойственной ему ясностью и глубиной, материалистически и научно ставит и разрешает разбираемый нами вопрос. Устанавливая различие между „идеями“ или представлением и „качеством“ или той силой, которая порождает в нас то, или иное представление (идею)—Локк указывает на необходимость строго различать причину, вызывающую то или другое представление от самого представления. Ибо одно, говорит Локк, „воспринимать и знать идею белого или черного и совсем другое исследовать, какие и в каком порядке расположенные на поверхности частицы заставляют предмет казаться белым или черным“. (стр. 108).

Мы видим, здесь, что Локк следует по строго научному пути в разрешении вопроса о психическом и материальном. „Фиалка, через толчки недоступных восприятию частиц материи, различающихся объемом и фигурой, степенями и изменениями своих движений производит в нашей душе идею голубого цвета и приятного запаха этого цветка“¹⁾. И ниже Локк делает заключение, что „в телах есть только способность производить в нас ощущения. И что приятное, голубое или теплое в идее, то в самих телах есть только известный объем, фигура и движение недоступных восприятию частиц, которым мы даем такие названия“. (стр. 112)

Таким образом Локк научно и материалистически опровергает идеалистическую анти-научную точку зрения „наивного реализма“. Лопатина и попутно показал в ясной и простой форме, что фраза „о противоречии, которое делает тщетными все усилия материализма“ пуста и бессодержательна и к материализму ни в коей мере не относится.

Поскольку проблема о психическом и его отношении к материальному является одной из главных проблем, в разрешении которой материализм наносил всегда решающий удар идеализму и всякого рода теологическим бредням о божестве, как мыслящем духовном начале, мы еще несколько остановимся на ней.

Обращаемся в Фейербаху. „Представление всякого тона струны, пишет Фейербах, определенной длины не осведомляет душу, что эта струна претерпела 5.000 колебаний в секунду. Вкус также не сообщает нам, что кристаллы поваренной соли четырехгранны. Верно, конечно, что движение, которое сообщает внешнее тело чувствам, переносится в мозг, однако, само это движение, эти звуковые колебания, эти преломления световых лучей, есть не то, что представляет себе душа, ее понятия есть нечто совершенно отличное от этого движения. Совершенно естественно, пока ты еще задерживаешься на звуковых колебаниях, на преломлении световых лучей, ты еще не дошел до конца песни, не пришел к цели. Эта цель—нерв или, скорее, мозг, как средоточие нервной системы; здесь движение обрывается; здесь, где начало зрения, конец оптике или диоптрики; здесь, где начинается слух, теряется акустика, потому что нерв нечто иное, чем его орган, нервный акт,

¹⁾ Локк. „Опыт о человеческом разуме“, стр. 11—112. Изд. Москва, 1898 г.

ощущение, следовательно, нечто отличное от их органических предпосылок, условий, предзвений. Орган—это искусно построенная речь, но короткий смысл длинной речи есть нерв. Орган—отношение к объекту, нерв—отношение к себе, к субъекту; орган prepares пищу, нерв вкушает ее, в органе я подчиняю себя законам физики, но для того лишь, чтобы в нерве распоряжаться ими для своих целей“¹⁾).

Данная цитата еще раз показывает, насколько критики материализма далеки от понимания материалистической постановки вопроса о психическом. Ни Ланге, ни Челпанов и ни Лопатин не понимают, что психическое или идеальное—есть ничто иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальное. Понятно всякому, кроме наших критиков (а по нашему мнению это очень не трудно понять, при наличии элементарного знакомства с физикой и физиологией), что звуковые ощущения вызываются действием движущейся материи на наш орган слуха (раздражение слухового нерва), так же как голод в существе своем называется действием известных физико-химических реакций, совершающихся в нашем желудке.

„Все, что побуждает человека к деятельности, неизбежно проходит через его голову: даже за еду и питье человек принимается под влиянием отразившихся в его голову ощущений голода и жажды, а перестает есть и пить, потому, что в его голове отражается ощущение сытости. Впечатления, производимые на человека, внешним образом выражаются в его голове, отражаются в ней в виде чувств, мыслей, побуждений, волевых движений, словом, в виде „идеальных стремлений“²⁾

„Для меня идеальное—есть ничто иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальное“, пишет Маркс в предисловии к 2-му изданию первого тома „Капитала“.

Проследив, таким образом, по воззрениям многих из материалистов вопрос о психическом и его отношении к материальному, в связи с критикой нападок идеалистов на него, в данном вопросе мы говорим, что „идеальное“ или психические явления не похожи на материальное, переводом с которого оно является. При такой постановке этого вопроса можно говорить не о „тождестве“, а только лишь о соответствии психического процесса материальному. Правильность этого соответствия проверяется практикой. При этом нужно отметить, что окончательное разрешение данная проблема получает у Маркса и Энгельса.

Движение является одной из форм материи. Это одно из основных положений материализма принималось первыми греческими философами Фалесом, Анаксимандром и Анаксименом. Без движения невозможно представить себе материю, так же как и движения без материи. Чувствование и мышление есть внутреннее состояние или свойство движущейся известным образом организованной материи. Движущаяся, изменяющаяся и развивающаяся материя является естественным основанием чувствования и мышления. Всякому, немного знакомому с развитием вселенной, известно, что было такое время, когда не было не только мыслящих, но и вообще каких-либо живых существ. И только в результате своей длинной эволюции, материя приходит к такому моменту

¹⁾ Фейербах. Соч. т. I. „Против дуализма тела и души“, „плоти и духа“. Стр. 155—156.

²⁾ Энгельс. „Людвиг Фейербах“, стр. 46, изд. 1918 г.

своего развития, когда она приобретает способность чувствовать и затем мыслить.

Вместо „выделения“, происходящего в силу противоречий, присущих „апейрону“ Анаксимандра, Анаксимен полагал, что воздух, как начало, по природе своей движущееся,—претерпевает различного рода изменения, вытекающие из того или другого расположения и группирования материальных частиц. От того или другого расположения и группирования материальных частиц зависит разряжение и сгущение воздуха. Принятием положения о том, что первоматерия состоит из мельчайших частиц, Анаксимен выступает в качестве предшественника атомизма в Греции, который для того времени принимает законченный вид у Левкиппа, и особенно у Демокрита и Эпикура. И затем в Риме у Лукреция.

Разряжаясь, воздух становится огнем; из сгущения же его образуются облака, вода, земля и камни. При возникновении сначала из сгущающегося воздуха образуется земля, которая, по мнению Анаксимена, плоска на подобие диска. Она висит в воздухе. Поднимающиеся от земли испарения, разряжаются и, таким образом, образуют огонь. Часть этого огня сжатая воздухом превращается в звезды, которые так же как и земля, дискообразны. Они парят в воздухе, вращаясь вокруг земли боковым движением. Анаксимен, как и Анаксимандр, развивает свою точку зрения на образование вселенной, не прибегая за помощью к сверхъестественным силам. Он, как и его предшественник, развивает гипотезу естественного образования вселенной.

Время, в которое складывается материализм и атеизм Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, является временем развивающейся упорной и ожесточенной борьбы торгово-промышленного класса против землевладельческой аристократии. В этой борьбе развивается и формируется материалистическое и атеистическое мировоззрение первых ионийских философов, которое выступает против теогонической и космогонической мифологии, стремясь объяснить, как возникновение и развитие вселенной, так и живых существ естественно-научным путем. Патриархальность и традиции гомеровской эпохи, фантастические представления о мире, основанные „на почве традиционной гомеровской и гесиодовской мифологии“ и мистические легенды о творении, подвергается сомнениям и критике.

С развитием торговли—развиваются географические знания греков. Благодаря ей—греки знакомятся с Средиземным морем и всеми его берегами, что непосредственно вело к расширению географических знаний, которые вытесняют господствующую до сих пор „фантастическую географию Гомера“.

Анаксимандр, как нам известно, составляет первую географическую карту. С развитием промышленности развиваются естественно-научные знания, математика и затем астрономия. Что касается исторических знаний, то они начинают накапливаться. Вместо фантастических басен о чужеземных народах, появляются серьезные повествования логографов.

На место религиозных верований выступает атеизм. Вместо творческой силы, создающей чудесные творения из чистого духа и подобных ей мистических легенд о творении, первые ионийские материалисты и атеисты выдвигают объяснение происхождения вселенной, земли и населяющих ее живых существ естественным путем из самостоятельно развивающейся материи. „В самом деле, если все остальные вещи возникли из первоматерии и при разру-

шении снова в нее обратятся, то, значит продолжительное существование присуще только ей одной, в противоположность изменчивым продуктам бытия (Werden). Вселенная не только возникла из первоматерии: первоматерия сама субстанция мира, истинно сущее, лежащее в основе всех явлений мира. Кроме того, первоматерия должна в самой себе заключать и причины движения и изменений. Она изменяется и движется, а ведь наряду с ней не может быть никакой второй одинаково изначальной сущности, которая была бы причиной этого. Ионийские мыслители основывались на непосредственном созерцании и на опыте; им не могло прийти в голову допущение имматериальной причины движения. С этим мнением их легко связывается другое: первоматерия производит из себя все живущее; значит во внутренней своей сущности она сама есть нечто живое¹⁾.

В итоге рассмотрения взглядов Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена мы устанавливаем: во-первых, что они объясняют происхождение и образование вселенной и живых существ естественным путем на основании самопроизвольного развития материи; во-вторых, наряду с этим ими был установлен принцип становления всего существующего; в-третьих, они ставят вопрос о причине всего существующего и находят его в противоречиях, присущих материи, принимаемой ими за начало и основу всего (Анаксимандр и Анаксимен); в-четвертых, сущее бытие наделяется ими не только количеством, но и качеством (Анаксимен); в-пятых, наряду с признанием оживленности и одухотворенности материи, выдвигается Анаксименом вопрос о способности материи чувствовать и мыслить; в-шестых, все перечисленные нами философы были атеистами.

¹⁾ А р н и м. „История античной философии“, стр. 7—8. Изд. Богданова. 1910 г.

ИЗ ИСТОРИИ ШАНТАЖНОЙ ПРАКТИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ.

„О пребывании в Казани одного из тех гвоздей, коим пригвождено было ко кресту тело Христа Спасителя“.

Так озаглавлена XV глава „Истории Казани, от основания сего города до 1774 года“, изданная в Казани более века тому назад.

„Имеретинский Царь Арчил Вахтангеевич,—повествует эта глава „Истории Казани“, прибыв некогда в Москву, привез с собой один из тех гвоздей, коими пригвождено было ко кресту тело Спасителя, и хранил его в домово́й своей церкви; но по кончине сего Государя, супруга его, Екатерина, отправила сей гвоздь с двумя Церомонахами Панкратием и Арсением в свое отечество. Монахи, доехав с сею драгоценностью до Казани, получили приказание возвратиться в Москву, почему для лучшего сохранения вышеозначенного гвоздя оставили оный у Преосвященного Митрополита здешнего Тихона. В сие время находился в Казани, проездом в Персию, Царский посланник Петр Артемьевич Волинский, который узнав, что монахам приказано было отвезти гвоздь в Имеретию, немедленно донес о том Государю Императору Петру 1-му. Вскоре на донесение его последовал Высочайший Указ, чтобы Митрополитом Тихоном гвоздь был удержан (курсив мой Л. К.). В следствие сего, по получении Высочайшего Указа, Преосвященный до начала Божественной литургии в 21-ое число мая, в день обретших крест Господень Благочестивых Царей Константина и Елены, вынес гвоздь из своей кельи и положил оный на престоле Благовещенского Кафедрального Собора, где по сему случаю отправляемо было священнослужение. После обедни Митрополит Тихон вынес гвоздь из алтаря и положив на приготовленном месте, отправлял благодарственное молебствие, об'явив при том народу присланное к нему через Государственного Канцлера (курсив мой, Л. К.) Графа Гаврила Ивановича Головкина следующее Высочайшее повеление:

Господину Преосвященному Тихону, Митрополиту Казанскому и Свяяжскому.

В нынешнем 715 году апреля 15 дня в письме Государственного Канцлера и Кавалера Гаврила Ивановича Головкина в Казань к ближнему Боярину и Губернатору Казанскому Петру Самойловичу Салтыкову из Гданска написано: „Писал-де к нему Господин Волинский из Казани Генваря от 16 дня, что уведомился он по письму с Москвы от Секретарей Посольской Канцелярии, что царица Меретинская гвоздь Христовых страстей, который был у них в доме, послала во отечество свое с монахом, который поехал с Москвы с ним Волинским вместе, а вышеупомянутый гвоздь с вещьми оставил у Вашего Архиерейства, и Его Царское Величество указал, дабы мы Указом об'явили Вашему

Архиерейству, чтоб вышеозначенного гвоздя тому монаху и иному ни-кому не отдавал, и до Указу Его Царского Величества держать его у себя во всякой охранности, и Преосвященному Тихону, Митрополиту Казанскому и Свияжскому, об оном учинить по Его Царского Величества Указу¹⁾.

Но в Казани Гвоздь, „коим пригвождено было ко кресту тело христа спасителя“ долго не удержался. Для столь значительной „святыни“ скоро, повидимому, мала стала провинциальная Казань. В изданной в 1846 году „Краткой истории города Казани“ Михаила Рыбушкина вслед за пересказом вышеприведенного мы имеем следующее сообщение: „Гвоздь сей хранится в Московском Успенском Соборе. Он железный, величиною около четверти аршина, несколько искривленный, конец обломан“²⁾.

Эта история с гвоздем, повидимому, действительно была „гвоздем“ довольно продолжительного сезона мракобеснической практики духовенства. Упоминания о „гвозде“ приводятся и у позднейших авторов.

Историей своего происхождения гвоздь, как уже указано вышеприводимым, обязан имеретинским ревнителям христианства. Имеретия —самостоятельное государство, образовавшееся в XV-м веке, после раздела царем Грузии Александром I-м подвластной ему территории (1442 г.), между его тремя сыновьями. Имеретия (буквально—„страна по ту сторону“, т.-е. по ту сторону Сурамского хребта, отделяющего Имеретию от Карталинский) ограничивалась пределами быв. Кутаисской губ. (Шаропанский, Рачинский и Лечхумский уезды), хотя иногда простиралась и дальше, обнимая Мингрелию, Гурию, Сванетию (см. карту). Грузия, представлявшая мастерскую „священных“ реликвий христианства, передала свои традиции, этого направления, Имеретии. Вахтанги³⁾ крестом и мечом царившие в Имеретии свято продолжали „святые“ дела предшественников.

Будучи окончательно истощены в результате непрерывных войн Вахтанги постарались укрыться за широкой спиной своего соседа—России. Упоминаемый в вышеприводимой „Истории г. Казани“ царь Арчил Вахтангеевич, возведенный отцом, Вахтангом V-м, на престол в 1662 году, теснимый персами, турками и родным братом Георгием, отдался под покровительство России. В 1684 году он переехал в Москву, где после неудачных попыток овладения Кутаисом, умер в 1713 году.

Подобно своим предшественникам, царь Арчил Вахтангеевич был ревностным поборником христианства. Грузинская церковь обязана ему переводом книг Сираховой и Маккавейских, прежние переводы которых были истреблены к тому времени. По его же повелению „исправлены“ многие другие книги священного писания, якобы искаженные переписчиками. В общем в лице Арчила Вахтангеевича мы имеем перед собою одного из царей, достойных продолжателей первых насадителей христианства.

Перебравшись в Россию он естественно захватил с собою и „священные“ атрибуты государственной христианской церкви, в числе коих

1) „История Казани от основания сего города до 1774 г.“ часть I, стр. 88—91. (В имеющемся у меня экземпляре фамилия автора и год издания не указаны. Но в связи с текстом можно думать, что издана она в 1818—1820 г.). Орфография везде сохранена.

2) Михаил Рыбушкин — „Краткая история г. Казани“, ч. I, стр. 106. Казань 1848.

3) От имени Вахтанга—сына Александра I, которому досталась при разделе Грузии Имеретия.

находился и пресловутый гвоздь „коим пригвождено было ко кресту тело христа спасителя“.

Россия, по опыту знавшая цену священным реликвиям, средствам духовного одурманивания трудящегося люда, конечно не была склонна выпускать из своих рук пойманного „журавля“. Пользуясь слабостью Вахтангов (к 1715 году фактически окончивших свое самостоятельное политическое существование), Россия смогла „удержать“ у себя эту „святыню“. Таким образом попал гвоздь сей в Казань, а затем в Москву. Вот кратко одна из бесчисленных историй бесчисленных реликвий христианства.

Эта история нам красноречиво говорит, насколько государственная власть царской России была заинтересована в приобретении церковных реликвий. „Высочайший Указ“ и „Высочайшее повеление Государственного Канцлера“, приведенные выше, тому свидетели.

ПАНОПТИКУМ МРАКОБЕСИЯ.

Кое-что о Лурде.

По поучению римско-католической церкви все мы, люди, являемся бедными грешниками, ибо на всех нас поκειται первородный грех. Существует лишь одно единственное исключение: дева Мария. Последняя свободна от первородного греха, ибо она родила бога, а бог, ведь, мог пребывать лишь в совершенно непорочном теле.

Вплоть до двенадцатого века подобный догмат считался вполне удовлетворительным. В конце XII века, однако, появились богословы, которые выдвинули следующее воззрение: о полной непорочности Марии может идти речь лишь в том случае, если можно допустить, что также и Мария рождена была своей матерью Анной путем непорочного зачатия. «Ни на одну секунду, мол, дьявол не должен был завладеть, путем ли первородного или личного греха, пресвятой душой девы Марии». Подобное рассуждение постепенно стало находить все больше сторонников.

Много жестоких богословских споров происходило вокруг этого пункта. Особенно выделились в этих спорах францисканцы и доминиканцы. Доминиканцы, в конце-концов, заявили, что они не могут решиться на то, чтобы верить в этот род непорочного зачатия. Споры продолжались несколько сот лет, пока папа Пий IX 8-го декабря 1854 года не провозгласил догмат рождения девы Марии через непорочное зачатие. Этим самым католики обязывались верить в догмат, защищать который не осмеливались даже «собаки господ» (доминиканцы).

Несмотря на категорическое решение папы, среди богословов да и рядовых верующих было не мало людей, которые не могли принять этот новый догмат. В то время еще не была провозглашена непогрешимость свейейшего отца (этот догмат, как известно, ~~провозглашен был~~ Ватиканским собором лишь в 1870 году). Таким образом, настоятельно потребовалось подыскать какую-нибудь твердую опору для нового догмата. Ждать пришлось недолго.

В 1858 году четырнадцатилетняя пастушка Мария Бернадетта Субиру, дочь очень бедных родителей, искала хворосту для костра у скалы „Rocher Massoubieille“ поблизости от французского селения в Пиренеях, носившего название Лурд. В серой скале был маленький грот ю естественной нишей, в которой цвел куст диких роз. Разыскивая хворост, Бернадетта вдруг почувствовала порыв сильного вихря. Несмотря на то, что вокруг не шелохнулся ни один листок, Бернадетта продолжала чувствовать вихрь, который, как-будто, еще усиливался у входа в грот.

Бернадетта устремила свой взор к пещере и застыла от удивления: в упомянутой нише, озаренной ослепительным светом, она увидела женщину дивной красоты в сверкающей белой одежде. «Лицо видения было несказанно прекрасно, а небесно-синие глаза его были полны невыразимого очарования».

Так как Бернадетта захотела узнать, что это за прекрасная дама то она направилась к видению и спросила, как его зовут. Белая дама ответила ей: «Я—непорочное зачатие». Видение это должно было служить

неопровержимым доказательством для всех маловеров и сомневающихся, что провозглашенный четыре года назад святейшим отцом догмат получил чудесное подтверждение со стороны самого неба. Сама Мария, царица небесная, собственными словами подтвердила простой пастушке непрерываемость указанного догмата. Одновременно с этим Мария высказала Бернадетте свое пожелание, чтобы на этом месте был выстроен храм, чтобы этот грот сделался местом святого паломничества.

«Священники захотели получить знамение, подтверждающее, что повеление это идет от неба. Ответом им явилось чудо [появления чудотворного источника в упомянутом гроте].»

Об этом источнике сообщается, будто он уже в первые недели давал по 5,100 литров воды в час. Однако, когда источником занялись инженеры, то они нашли источник гораздо более бедным, настолько бедным, что им пришлось отвести несколько протоков от близкой реки, чтобы оттуда признать немного чудотворной воды для источника Лурдского грота.

Так возник знаменитый Лурд, который ежегодно привлекает к себе более миллиона паломников со всех концов мира.

Как же обстояло дело с Бернадеттой Субиру в действительности?

В благочестивых книгах, в которых рассказывается о возникновении Лурдского чудотворного источника, мы находим единодушное указание, что Бернадетта была «болезненным ребенком». Какого рода была эта болезнь, показывает свидетельство доктора Руби, директора психиатрической лечебницы в Алжире, который непрерываемо доказал, что «Бернадетта была истерической особой, что она через несколько лет после своих видений умерла в Неверском монастыре в состоянии полного упадка духовных сил». Бернадетта рассказывала, что дева Мария неоднократно призывала ее к гроту, где она выражала бедной пастушке разные свои пожелания. Бернадетта сопровождала свои рассказы всякими явными небылицами: например, она, якобы, должна была ползти к гроту на коленях, она должна была своими руками вырыть ямку, чтобы собрать чудотворную воду и т. д. Восемнадцать раз, якобы, Бернадетта видела Марию, а один раз ей будто бы пришлось по желанию девы Марии собирать траву и корни вокруг грота и тут же их с'едать.

Всякому непредубежденному человеку ясно, что с Бернадеттой дело обстоит не совсем благополучно. С Бернадеттой происходило немало таких вещей, что святые отцы вынуждены были для того, чтобы не повредить росту и успеху Лурда, упрятать молодую истеричку в женский Неверский монастырь. Вот что говорит доктор Руби:

«Что стало с Бернадеттой после ее видения? Весьма вероятно, что ее истерия еще усилилась и, как это происходит при всех неврозах, продолжала проявляться у нее с более или менее длинными промежутками. Раз Бернадетта была в известный момент взята от семьи и запрятана в монастырь, то это свидетельствует, что у Бернадетты появились побочные явления и видения, которые, повидимому, мало приличествовали особе, находившейся в непосредственном общении с «непорочным зачатием»... Таким образом, молодую девушку пришлось, для спасения авторитета непорочного зачатия, из'ять из круга обыкновенных смертных и заточить в монастырь.

Доктор Руби появился однажды в Неверском монастыре, где ему удалось побеседовать с одной из сестер, которая в течение ряда месяцев должна была наблюдать за Бернадеттой. Вот что он от нее узнал: «Бернадетта,—заявила сестра, была настоящим чертенком, почти все мы прямо потеряли от нее голову. Мы прямо не знали, что делать для того, чтобы помешать ей удовлетворять свои экстравагантные капризы.

Она ставила весь наш монастырь вверх ногами. Однако, нам приходилось ее держать. Я с ней провела самые скверные месяцы моей жизни.

Ничто, однако, не могло помешать Риму провозгласить этого маленького «чертенка» святой.

Посетитель Лурда может услышать от здешних аборигенов гораздо более простое, но одновременно и более естественное объяснение относительно возникновения этого чудотворного места. Один французский офицер искал уединения для себя и своей дамы. Ему показалась подходящей пещера в скале «Rocher Massoubieille». Любовная парочка забралась в эту пещеру и провела там несколько райских часов. Маленькая Бернадетта, искавшая хворосту, вспугнула парочку. Появление прекрасной молодой женщины в пещере ошарашило пастушку. На молодой женщине было белое платье, голова ее была покрыта синей вуалью, лицо показалось пастушке полным небесного очарования. Эта-то вот дама и оказалась непорочным зачатием. Она ласково приветствовала Бернадетту, но когда туповатая девочка спросила у дамы, как ее зовут, то из пещеры вылез офицер и заявил: «Эта белая дама—непорочное зачатие». Вот более естественное объяснение чудесного видения, которое имела маленькая Бернадетта.

Святые отцы не замедлили исполнить пожелание святой девы, чтобы на месте ее явлений был воздвигнут храм для паломников. У грота был сооружен храм весьма своеобразной формы. Это, собственно, не один, а три храма. Нижняя церковь имеет на своем плоском куполе вторую беззаконную церковь, а на последней высится еще третья. Воды чудотворного источника текут в два специальных бассейна, которые служат купальнями. Одна купальня служит для мужчин, а другая для женщин.

Каждый поезд, приходящий в Лурд, выгружает множество паломников. Все многочисленные местные гостиницы высылают к вокзалу свои автомобили и экипажи для доставки новоприезжих. На следующий день новоприезжие калеки и инвалиды всякого рода отправляются к чудотворному источнику. Лишь немногие из больных в состоянии сами двигаться к купальням. Большинство из них перевозятся на колясках или на носилках, поставленных на колеса.

У источника больных встречают святые братья и сестры, которые ловкими руками поднимают больных с носилок, раздевают их и погружают в целительную воду. Процедура совершается быстро, больные непрерывно следуют один за другим. Десять часов каждодневно без перерыва Мария занята исцелением недугующих. В 6 часов вечера ей дается передышка, а уж на завтрашний день ровно в 8 часов ей снова приходится возвращаться к исполнению своих медицинских обязанностей. Характером болезни здесь не интересуются. «Это совсем не важно, говорит сестра, ибо ведь мы имеем дело с чудотворным источником». Таким образом, в источник с одинаковым рвением погружаются и люди с кожными язвами и туберкулезные с их мокротами и сифилитики со всякими их прилипчивыми сыпями и выделениями. Вслед за туберкулезным ребенком в воду опускают люэтика с провалившимся носом, за ним следует старик с раком желудка, потом может идти какой-нибудь больной саркомой и т. д., и т. д. Так как источник дает воду довольно скупое, так как из соседней реки воды поступает тоже очень мало, то ни о какой перемене воды в купальне между двумя погружениями не может быть и речи.

«Сестра, может быть нам отказаться от погружения моей дочери?—спрашивает один пожилой господин.—Смотрите, какой у нее умирающий вид, кроме того, она менструирует: мне кажется, что холодная вода

с температурой в 4° по Цельсию ей только повредит».—В данном случае это совершенно не важно,—спокойно отвечает сестра.—Ведь это чудотворный источник». Несчастную женщину подвергают погружению, после чего она будет себя чувствовать еще хуже, чем прежде. Но и на случай ухудшения болезни у святых отцов готов ответ: «Марии не угодно было, чтобы больной исцелился».

«Тысячи, многие тысячи людей нашли исцеление в Лурде», так повсюду твердят католические патеры. Ни разу, однако, не приводилась статистика тех больных, которые покинули святое место неизцеленными. Некоторые болезни определенного рода, конечно, могут получить в Лурде исцеление, а именно—нервные болезни. Ни разу, однако, до сих пор не было указано случая, чтобы у какого-нибудь жаждущего исцеления паломника на месте ампутированной ноги выросла новая. Уже этот факт должен был бы заставить задуматься относительно «чудотворности» Лурда.

Как, однако, обстоит дело с исцелением нервных больных? Совершенно, несомненно, что здесь главную роль играет внушение, массовый психоз и массовый гипноз. Не следует забывать, как утонченно осуществлена здесь система воздействия на чувства и воображение паломников. Крестные ходы, проповеди, песнопения, истерические вопли: «Мария, помоги нам», бормотанье патеров и монахинь, романтическое очарование всего местного пейзажа, темный грот с горящими в нем свечами, процессии паломников, сказочное сверканье храма, убранного по краям электрическими лампочками, и гигантского креста из таких же электрических лампочек на ближайшей вершине—все это содействует погружению паломников в мистическое состояние.

Так как с течением времени все больше стало расти число скептиков, не верящих в чудеса Лурда, так как против лурдских методов лечения начали высказываться выдающиеся врачи, то клерикалы решили создать в Лурде особое бюро регистрации и протоколирования случаев исцеления. Это бюро находится под руководством врачей, настроенных правозверно-католически или по разным карьеристским и корыстным соображениям отдавшимися на службу церкви.

Каждый больной, попадающий в Лурд, обязан иметь с собой краткую историю болезни от своего местного врача. Когда он почувствует себя исцеленным, он направляется в протокольное бюро, пред'являет свою историю болезни и подвергается исследованию врачей этого бюро. Эти выносят свой диагноз и таким образом чудо получает свое медицинское подтверждение.

Известен случай с больной Рушель, который служил предметом разбирательства в Метцском суде присяжных. Фрау Рушель страдала волчанкой и люэсом, т.е. туберкулезом кожи и сифилисом. Она явилась в Лурд со свидетельством своего местного врача, почувствовала себя в гроте исцеленной и направилась в протокольное бюро, где ее исцеление получило официальное подтверждение. Клерикальная пресса начала восторженно трезвонить об этом исцелении: «Случаи, подобные исцелению госпожи Рушель, принадлежат к числу замечательнейших фактов в истории Лурда».

Когда госпожа Рушель вернулась из Лурда, то все ее знавшие бросились к ней, чтобы убедиться в совершившемся чуде. Оказалось, однако, что у нее все осталось попрежнему: лицо ее было попрежнему изъедено волчанкой. Дело об этом благочестивом мошенничестве дошло до суда, где было установлено, что волчанка у госпожи Рушель осталась попрежнему, что имевшее у нее место исцеление двух сифилитических язв не представляет собой ничего чудесного, что случаи подобного

исцеления известны любой клинике. Далее, судебным порядком было установлено, что свидетельство одного из врачей бюро, доктора Эрнста, являлось сознательной фальсификацией.

Клерикалы время от времени публикуют брошюры о Лурде, где печатаются и фотографии «исцеленных». Встречается в них и фотография госпожи Рушель, однако, больная снята так, что на фотографии видна здоровая часть лица, а изъеденная волчанкой не показана.

Французский свободомыслящий Жан де-Боннефон обратился в 1906 году к французским врачам с письмом, в котором он просил высказаться по поводу опасности заражения, которая связана с паломничеством в Лурд и с погружением в воду лурдского источника. Наперед уже было известно, что лишь часть врачей даст честный и искренний ответ, наперед было ясно, что многие врачи будут молчать по религиозным, политическим или карьеристским мотивам. Один из лучших ответов принадлежал главному врачу хирургического отделения Орлеанского госпиталя, доктору Гальма—Гранд. Он, между прочим, говорит следующее: «Совершенно неслыханным является то обстоятельство, что больные, страдающие тяжкими заболеваниями сердца, легких, печени, вопреки всякому здравому смыслу, погружаются в ледяную воду. Приходится лишь удивляться, что так мало смертных случаев наблюдается в результате этих погружений... Весьма странно, впрочем, что патеры, эксплуатирующие Лурд, пользуются правом заниматься медициной тогда, как закон совершенно отчетливо запрещает заниматься медицинской практикой лицам, не имеющим специальной подготовки и карает даже торговцев всякими снадобьями. Я считаю совершенно лишним говорить об этой отвратительной лурдской практике с точки зрения гигиены, об этом погружении в редко сменяющуюся воду людей с гноящимися язвами и раковыми опухолями. Если бы что-либо подобное позволила себе администрация какого-нибудь курорта, то полиция немедленно бы закрыла этот курорт. Что касается опасности заражения, связанной с массовыми переездами паломников, то здесь в первую очередь следует указать на туберкулезных: они представляют собой совершенно несомненную опасность. Своими мокротами они распространяют инфекцию по вокзалам и вагонам. Сомневаюсь, чтобы железнодорожные компании подвергали вагоны и вокзалы дезинфекции. Одним словом, на основании всего вышесказанного, Лурд является не благодеянием, а опасностью».

Ответы остальных врачей звучат приблизительно так же, как и ответ Гальма-Гранда. Жан-де-Боннефон получил также ответы и некоторых клерикальных врачей, которые не могут нахвалиться по поводу исцеляющих свойств Лурда, которые особенно рекомендуют его женщинам и нервным больным. Относительно гигиены, однако, эти врачи не проронили ни слова.

Что касается самих богословов, то некоторые из них неизменно заявляют, что верующий отнюдь не обязан безусловно верить в подобные вещи, ибо лурдские чудеса не являются догматом. Однако, подобные заявления некоторых богословов являются сплошным лицемерием, ибо и самим богословам вменена в обязанность вера в Лурд: в требнике, т. е. в том молитвеннике, откуда духовные лица черпают свои повседневные молитвы, к 11 февраля совершенно отчетливо отнесена молитва к чудотворной деве Лурдской, установленная папой Пием X и санкционированная для всех христиан. Церковь всячески старается поднять кредит Лурда, больше того, она пытается создать своего рода суррогаты Лурда. Примером является хотя бы попытка церкви открыть новую чудотворную пещеру в Гуггинге около Вены в 1925 году. Здесь в гроте ежегодно устраивается торжественное лурдское богослужение, на котором

среди прочих верующих неизменно присутствует сам австрийский канцлер, доктор Зейпель.

Лурд не только является убежищем больных и недугующих, скорбящих и страждущих, но и служит брачной конторой для юбедневших аристократических дам. Вот что рассказывает один врач в журнале *Parole libre* (свободное слово):

«В часы приема ко мне явилась однажды уже немолодая аристократическая девица, имевшая еще пять незамужних сестер, очень маленькое приданое и огромную дозу истерии на сексуальной почве (т.-е. нервную болезнь, основанную на неудовлетворенности полового стремления). Я посоветовал ее матери баронессе возможно скорее выдать замуж свою дочь, ибо при ее темпераменте от нее можно было ждать неприятных сюрпризов. Во время одной беседы, при которой присутствовала и больная, мать заметила мне, что финансовое положение семьи сейчас не блестяще. Тут дочь вмешалась в разговор и заявила матери: «Мама, в таком случае ты должна ехать со мной в Лурд, как ты это делала с моими старшими сестрами». Увидев мое изумленное лицо, баронесса разъяснила мне, в чем тут дело. Во время наплыва паломников в Лурд туда приезжает много молодых аристократок, якобы, для того, чтобы заниматься филантропическим уходом за больными. При содействии услужливых патеров, они завязывают знакомства с молодыми людьми, так что филантропическая деятельность оканчивается часто весьма прозаическим браком. Это сообщение было для меня новостью, но оно мне показало, что лурдская богематерь помогает не только больным, но и ищущим мужей.

Французский коллега, которому я рассказал об этом, заявил мне, что в Лурде прекрасно осведомлены об этом, ибо немало немецких женщин легкого поведения устраиваются на год и дольше в лурдских гостиницах, где не особенно присматриваются к их образу жизни.

Общераспространенным является мнение, что многочисленные лурдские гостиницы, магазины и базары, торгующие всякими предметами культа (крестами, молитвами, статуэтками святых и т. д.), приносят большие доходы частным лицам. Это представление не совсем верно, ибо все многочисленные доходы от лурдских паломников текут в руки монахов Гарезона, частные же лица являются большей частью подставными фигурами.

Бездонным денежным ящикам Лурда угрожала сильная опасность, когда во Франции начал проводиться закон об отделении церкви от государства (в 1905 г.). Хитрые и ловкие монахи, однако, провели за нос французское министерство иностранных дел. Когда государство вздумало наложить руку на лурдские богатства, то оно наткнулось лишь на бедных монахов и монахинь, не имевших ничего за душой.

Как это могло случиться? А очень просто. К этому времени легальным владельцем Лурда сделался герцог Норфолькский. За ним стояли английский консул и правительство его величества короля Великобритании. Глава гарезонских отцов с полным правом писал в одном своем доверительном письме: «Великолепную штуку сыграли мы с республиканскими слухами... Вот уж мы посмеемся, когда республиканскому министру придется уйти в отставку».

У римской церкви много литаний, однако, для лурдской богематери литания была написана не скоро. Чтобы получить санкцию папы для составленной гарезонскими монахами лурдской литании, пришлось уплатить святейшему отцу круглую сумму в 4 миллиона франков. Монахи сделали это без натуги. Не очень трудно им, оказалось, уплатить папе и еще миллион франков. Таким образом, роль французского фиска

взял на себя последователь и наместник того мифического проповедника, которому «негде было преклонить свою голову».

О том, что Лурд является выгодным дельцем, давно уже чирикают воробы на всех крышах. Продажа освященных свеч, амулетов, медалей, икон, лурдских памяток, брошюр, распятий, покаянных поясов, молитвенников, скапуляриев, карманных статуэток и т. д., приносят изрядные доходы. Монахи придумывают всякие новые и новые штуки. Все указанные предметы, например, дорожают в цене от прикладывания их к стенам священного грота. Чудотворная вода лурдского источника, разлитая по бутылкам и оригинальным флаконам, рассылается и продается на-манер нарзана и других напитков. В свое время герцогиня Софья фон-Гогенберг (жена убитого в 1914 году эрцгерцога Франца Фердинанда, известная своим святошеством), всерьез посоветовала руководителю одной клиники применять в «особо сложных случаях» лурдскую воду.

Наибольший доход, однако, Лурду приносят заказные обеды: ежегодно они дают монахам 21½ миллиона франков. Согласно балансу 1908 г., священные свечи дают 107.500 франков, различные предметы культа—500.000 франков, а продажа лурдской воды—140.000 франков. За последние годы эти цифры утроились, однако, все это второстепенные статьи дохода. Главным источником дохода являются всякие торговые операции монахов: сдача в наем гостиниц и домов, торговля продуктами, сладостями, всякими предметами житейского обихода, обслуживание больных и т. д., и т. д. Цифры доходов по этим статьям, однако, ни разу не публикуются.

Мы видим, таким образом, что католические патеры имеют все основания навеки сохранить благодарную память о маленькой истеричке Бернадетте Субиру¹⁾.

Забавные детали из жизни католических святых.

Как известно, «житие» святых является излюбленной темой всяких елейных и ханжеских рассуждений для религиозных проповедников. Попы всякого рода любят заливать соловьем по поводу биографий тех людей обоего пола, которые являлись сплошь да рядом эпилептиками, истериками, неврастениками, но которых церковь неизменно выдает за образец человеческого поведения. Нет такой нелепости, которой мы не встретили бы в «житии» того или иного святого. Вот некоторые образцы этих нелепостей.

Святой Франциск проповедывал однажды под старым дубом, по стволу которого вверх и вниз тысячами ползали муравьи. Так как они мешали проповеди, то святой приказал немедленно оставить это место. Собравшемуся народу пришлось расступиться, чтобы дать уползти послушным муравьям.

Когда некоторые люди стали сомневаться в чудесах святой Эдиты английской, патеры выкопали из могилы ее труп. Труп давно уже превратился в прах. Нетленными остались только пальцы да еще часть тела, которую назвать не очень удобно: это послужило доказательством, что этими частями тела святая никогда не грешила.

Святой Ильдефонсо Толедский увидел однажды на своем кресле в церкви святую Марию. В знак своего почтения и благоговения он с тех пор никогда не пользовался этим креслом. Когда в это кресло сел однажды один из братьев, то он в наказание прирос к этому креслу так, что его никак уж не удалось оторвать.

¹⁾ „Freidenker“ №№ 1, 2, 3 за 1928 г.

Святой Климент Гофбауер и после смерти продолжал варить для сестер урсулинок галушки в таком количестве, что их хватало им на обед и на ужин.

Когда святой Герард Мажелла был еще мальчиком, он ежедневно ходил в одну часовню, где стояла статуя Марии с младенцем. Как только он приходил в часовню, младенец Иисус слезал с рук матери, подбегал к святому Герарду, играл с ним и протягивал ему, велико-лепно испеченный сдобный хлебец. Однажды у святого Герарда ключ упал в колодезь. Герард поспешил в часовню, захватил младенца Иисуса, спустил его по веревке в колодезь и получил обратно свой ключ.

Когда святому Альфонсу Лигуори однажды во время болезни в пятницу предложили курицу, он крестным знаменiem превратил ее в рыбу, но и у нее он от'ел лишь голову.

Святой Алоизий был еще во времена младенчества столь целомудренным, что отказывался брать грудь у своей кормилицы.

Святой Цезарь Бароний очень часто подвергался искушениям любо-страстия. В этих случаях он проглатывал клопа и успокаивался.

Святой Бернар так часто и жадно пил молоко из груди Марии, что подчас терял сознание.

О святом Антонии Падуанском бразильская газета от 1925 года сообщает: «После обсуждения между военным министром и премьером Антоний Падуанский, шеф 4-го полка, был возведен за 300-летнюю службу в чин генерала».

Святой Евтропий боролся с любострастными побуждениями не менее простым способом, чем Цезарь Бароний: он садился обнаженным задом в холодную воду.

Святая Роза Лимская обматывала себе чресла цепью, вешала на нее замок и ключ забрасывала подальше от себя.

Святой Яков Анконский обладал способностью речи, будучи еще в материнском чреве. Так, например, когда однажды она пустилась бежать, он взмолился к ней: «Мать, не беги так скоро, это может мне повредить».

Святая Екатерина Сиенская торжественно обручилась со своим возлюбленным Иисусом. Последний взял ее сердце и заменил его своим. Екатерина умерла от тоски по своему возлюбленному.

Святая Мария Алакок схватила нож и глубокими надрезами вырезала у себя на груди имя своего возлюбленного Иисуса. Епископ Суассонский называет ее «христовой супругой» и в связи с ней сообщает о множестве случаев обручения с христом.

Святая Терезия рассказывает об одном прекрасном ангеле, который явился ей: «Я увидела в его руках длинную золотую стрелу с огненным концом. Время от времени, он колот меня этой стрелой и пронзал мне внутренности: когда он вытаскивал эту стрелу, то мне казалось, что он вытягивает мои внутренности, что я сгораю от чистой любви к Богу».

В одной биографии святого Иосифа доказывается, что и он тоже был непорочно зачат, ибо «во многие часы своего пребывания наедине со своей святой супругой он не мог совершать действия, полагающиеся мужчине во время пребывания с любимой супругой».

В одной биографии святой Марии сообщается, что Мария никогда не потела. Она была пречистой девой и эта чистота покоилась на всем, что она делала.

Святая Магдалина Паччианская носила терновый венец на голове и не переставала терзать себя им до тех пор, пока она не начинала истекать кровью. Тогда она залезала в большой мешок, где предаваясь блаженству, она вопила: «О, бог любви, перестань меня любить».

Святая Пассидея от любви к Иисусу однажды приморозила себя к полынье. Другой раз она повесилась вниз головой в дымящую печную трубу.

Блаженная Елизавета была так благочестива, что ей ангелы каждый вечер пригоставляли постель.

Священная Вероника была однажды рассеянной на обедне: за это она получила от своего ангела-хранителя пощечину.

Святой Петр Алькантарский спал в течение сорока лет лишь по полутора часа в день. Спал он неизменно сидя. Ел он лишь раз в три дня. Часто он постился по восемь дней. Он умер на коленях¹⁾.

¹⁾ „Freidenker“ № 3 за 1928 г.



I. История религии и церкви.

1. АДАМЕНКО, Василий. — Требник молитвослов для совершения священнодействий православной церкви на русском языке. Н.-Новгород. 1927 г., стр. 308.

2. АЛИЕВ Умар. Карачаи (Карачаевская автономная область). Историко-этнологический и культурно-экономический очерк. Крайнадиздат. Ростов н/Д. 27 г. Стр. 306, ц. 2 р. 50 к. Некоторое, очень небольшое, место отведено здесь и верованиям карачаевцев.

3. БАРТОЛЬД, В. В. История культурной жизни Туркестана. Изд. Академии Наук СССР. Л. 27 г., стр. 256, ц. 2 р. 25 к. В главах: „Туркестан при исламе“, „Туркестан и турки“, „Школы“ значительное место отведено религиозному быту Туркестана в прошлом.

4. БОГОРАЗ, В. Г. проф. — Христианство в свете этнографии. ГИЗ. 28 г., стр. 255, ц. 3 р. 50 к.

5. ГЕРАКЛИТОВ, А. А. — Раздача мордвы „по жеребью“ боярам для „крещения“. Саратов, 27 г., стр. 4.

6. ГРЕКУЛОВ, Е. — Ростовщическая деятельность русской церкви. „А“, 28 г., № 24.

Статья посвящена ростовщическим операциям монастырей.

7. ИЗ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСКОГО КУЛЬТА. Сборник статей. Изд. „Атеист“, 28 г., стр. 71, ц. 80 к.

Содержание: 1. А. Древс. История бога Иисуса. 2. Г. Лешке.

Иудейское и языческое в христианском культе. З. Н. Румянцев. Святой Тихон чудотворец, епископ амафунтский.

8. ИЗ ШАНТАЖНОЙ ПРАКТИКИ РЯСНИКОВ. Сборник статей И. Оэнтива и Ф. Мели. Изд. „Атеист“, М. 28 г., стр. 55, ц. 50 к.

9. ИСПОВЕДАНИЕ веры христиан-баптистов. М. 28 г., стр. 75.

10. КАНУКОВ, Х. — Ламаизм в Калмыцкой области. „А“, 28 г., № 24.

Статья дает описание ламаизма, как орудия классового угнетения и эксплоатации калмыцкого населения.

11. КРЫМ — ОГЛЫ, М. — Шариат и новые законы Турции о браке. „Ант“, 28 г., № 2.

12. МОЖАЙСКИЙ, Н. — Тихое монастырское житье (из бытовой истории Лужецкого монастыря). „А“, 28 г., № 24.

13. МОЧАНОВ, А. Е. — Ислам. Крымгосиздат. Симферополь. 28 г., стр. 33, ц. 45 к.

14. ПЕТРИ, Б. Э. — Старая вера бурятского народа. Научно-популярный очерк. Иркутск. 28 г., стр. 78, ц. 75 к.

15. ПОСТАНОВЛЕНИЯ собора святой древне-православной церкви христовой в Москве (старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию). С 5 по 14 сентября 1927 года. Москва. 27 г., стр. 35.

16. САВИЧ, В. В., проф. — Основы поведения человека. Анализ поведения человека с точки зрения физиологии

1) Печатающаяся в нашем журнале из номера в номер „Библиография“, — является продолжением библиографического указателя „От религии к атеизму“. (Изд. „АТЕИСТ“).

центральной нервной системы и внутренней секреции. Изд. „Прибой“, 27 г., стр. 165, ц. 1 р.

Автор касается и вопросов религии, морали. Здесь он договаривается до ряда реакционных выводов.

17. СЕМЕНОВ.—Афон, гора святая. „Безбожник“. М. 28 г., стр. 88, ц. 40 к.

18. СТОЛЯРОВ, А.—Культурное лицо „ученой“ реакции. Революция и культура“, 27 г., № 23.

Автор подвергает резкой критике реакционные выводы проф. Савича, автора книги „Основы поведения человека“.

19. ТОКИН, Н.—Первобытное искус-

ство и тотемизм (проблема их взаимосвязи). „А“, 28 г., № 24.

20. ЦЕРКОВНЫЙ православный календарь на 1928 год. Самара, 27 г., стр. 216, ц. 30 к. Календарь составлен архиепископом Александром (Анисимовым).

21. ЧЕХОВ, М. А.—Путь актера. Пред. П. И. Новицкого. „Academia“, Л. 28 г., стр. 176, ц. 1 р. 20 к.

Эта исповедь крупного актера, пытающегося найти успокоение на лоне иогизма, характерна для известной части современной индивидуалистически настроенной интеллигенции с ее сознанием трагической обреченности.

II. Антирелигиозная пропаганда.

22. БЛЯХИН, П.—Крест и пулемет. Изд. „Безбожник“. М. 28 г., стр. 76, ц. 50 к.

23. БРУК, Г.—Существует ли жизненная сила. ГИЗ. 28 г., стр. 59, ц. 20 к.

Брошюра представляет популярную критику витализма, одного из реакционных течений науки, за которое цепляется религия.

24. ВЕЛИШЕВ, А., ГОЛЬЦЕВА К., МОЛОГИН Н.—Антирелигиозное обозрение. Живой журнал. Сцены для рабочих клубов. Изд. „Безбожник у станка“, М. 27 г., стр. 60, ц. 40 к.

25. В ПОМОЩЬ антивисту безбожнику. Сборник статей, тезисов и материалов для безбожничьей работы. Изд. „Безбожник у станка“. М. 28 г., стр. 110, ц. 50 к.

Содержание: М. Костеловская.—Последние партийные решения об антирелигиозной пропаганде. М. Галактионов.—Очередные задачи безбожничьей агитации и пропаганды. Д. Барканов.—Клуб и антирелигиозная пропаганда. С. Полидоров.—Несколько замечаний антирелигиозника. В. Барлебен.—Организационные задачи. С. Б. Шталь.—Изучайте врага. Тезисы и доклады. Из безбожного опыта.

26. ГАРТВИГ, Т.—Женщина и религия в капиталистических странах. „Ант“, 28 г., № 2.

27. ГРИГОРЬЕВ, А.—Рождественская сказка. Материал к комсомольскому рождеству. Псков, 27 г., стр. 31.

Приложение к газете „Молодая деревня“, выходящей во Пскове.

28. ЗАДОНСКИЙ, Ник.—Тайна испове-

ди. Комедия в 1-м действии. Изд. МОДНИК. М. 28 г., стр. 13, ц. 15 к.

29. ЗЫРЯНОВ, И.—Происхождение религии. ГИЗ. М. 28 г., стр. 54, ц. 35 к.

30. ИНСТРУКЦИЯ по организации и работе городских ячеек союзов безбожников. Изд. Ц. С. Союза Б. М. 28 г., стр. 11, ц. 15 к.

31. КАК безбожникам вести групповую читку. Изд. „Безбожник у станка“, М. 28 г., стр. 8, ц. 5 к.

32. КОВАЛЕВ, Ф.—Говение, исповедь и причастие. „Ант“, 28 г., № 2.

33. ЛУКАЧЕВСКИЙ, А.—Безбожники СССР и Интернационал пролетарии свободомыслящих. „Ант“, 28 г., № 2.

34. ЛЮБИМОВА, С.—Уроки „наступления“ (кампания за снятие паранджи в Ср. Азии). „Ант“, 28 г., № 2.

35. НИКОЛЬСКИЙ, В. К.—Происхождение человека (по ископаемым данным). Изд. „Молодая Гвардия“. М.—Л. 28 г., стр. 92, ц. 65 к.

Популярная брошюра. К ней приложен библиографический указатель из 10 названий.

36. ОЛЕЩУК, Ф.—Решения XV съезда и вопросы антирелигиозной пропаганды. „Ант“, 28 г., № 2.

37. ПОКРОВСКИЙ, М. И.—История и эксплуататорское значение „великого поста“. „Ант“, 28 г., № 2.

38. ПУТИНЦЕВ, Ф.—Политическая роль сектанства. Под редакцией К. А. Попова. Изд. „Безбожник“, 28 г., стр. 124, ц. 80 к.

39. СБОРНИК материалов по проведению антирелигиозной пропаганды. Изд. Россошанского УОНО. 27 г., стр. 51.

„АНТИРЕЛИГИОЗНЫЙ КРЕСТЬЯНСКИЙ УЧЕБНИК“. Стр. 240,
изд. „БЕЗБОЖНИК“, 1928 г. издание первое.

В нашей антирелигиозной литературе остро чувствовалось отсутствие хорошего учебника, годного как для самообразования, так и, особенно, для кружковой работы. Издательство «Безбожник» сделало, наконец, попытку заполнить этот зияющий пробел, что можно только приветствовать. Изданный им крестьянский учебник содержит в себе материал для тринадцати занятий и охватывает собою почти все главные, наиболее интересующие крестьянина, темы из области религии и быта.

В научном отношении приводимый в учебнике материал и его освещение вполне доброкачественный, если не считать мелких промахов, почти неизбежных при первом опыте составления подобного учебного пособия. Зато в количестве его материала, его изложении и распределении допущен целый ряд методических ошибок, делающий учебник несколько затрудненным для рядовых членов крестьянских антирелигиозных кружков.

Начнем с изложения. Язык учебника, несмотря на то, что последний писался несколькими авторами, в общем четок, ясен, местами—жив, короче—понятен более или менее развитому, начитанному, подготовленному читателю, но для средней крестьянской массы,—а из нее вербуются рядовые члены крестьянских кружков,—он труден, малопонятен. Одно же из методических правил гласит, что всякий учебник по языку, изложению—должен всегда быть легок, понятен для того кружка учащихся, для коего он предназначен.

Другое методическое правило требует, чтобы учебник, а, тем более, для малоподготовленных учащихся, содержал лишь самый главный, основной материал и не был бы перегружен различными, хотя бы даже интересными и ценными, подробностями, деталями. Авторы рецензируемого нами учебника нарушили и это правило, дав для крестьянского кружка учебное пособие больше, чем в двести страниц убогистого текста, что не рекомендуется делать даже с учебниками для,—беря школьную практику,—учащихся старших групп наших школ-семилеток с их программами, рассчитанными на восьми-девятимесячный курс и на большее число недельных часов занятий.

Учебник разбит на тринадцать занятий, отведя на каждое из них почти по полтора десятка страниц. Методически требуется, чтобы в учебнике на каждое занятие-тему отводилось лишь столько материала, чтобы он мог быть легко и основательно проработан в одно занятие при кружковой работе, тем более с недельными перерывами. Растягивать проработку темы на несколько недель—неметодично: теряется внутренняя связь материала и нарушается целостность картины. Проработать 15—18 страниц учебника,—как показывает опыт,—нельзя, растягивать их на неделю—плохо. Отсюда вывод: «Учебник» необходимо разбить не на тринадцать занятий и тем, а на большее число, особенно, если придерживаться даваемого им материала.

Помимо этого общего замечания о распределении, нам хотелось бы сделать еще несколько частных замечаний.

Нам думается, что материал IX, II и начала VIII (126—131 стр.) занятий лучше разбить на две темы: 1) «Происхождение христианства и его история на Западе» и 2) «Христианство в России». В первой из

них можно сказать о личности Иисуса, нарисовать картину происхождения христианства, показать социальный смысл его учения и проследить реакционно-эксплуататорскую роль западного духовенства. Во второй—дать историю христианизации Руси и «иноподцев» и проследить роль русской церкви на всем протяжении ее истории.

Затем, мы считаем, что материал VI, XI и конца I занятий можно путем сокращения и перераспределения свести в одно занятие, где показать, как религия тормозит развитие крестьянского хозяйства и что надо делать для его поднятия.

В занятии VII, по нашему, материал 108—113 страниц (до «Врождена ли религия человеку») неудачно поставлен в начале, а не к концу (к 123 стр.); мало затронута культовая практика и не показано происхождение жречества—духовенства.

В занятии XII бытового материала мало, почему-то не подчеркнуто значение гражданского брака, октябри, гражданских похорон, а церковным и бытовым праздникам, играющим такую огромную роль в жизни деревни, уделено только пять страниц, и то—более или менее, общего характера. Учитывая эту роль праздников, а также их место в деле антирелигиозной пропаганды, мы считаем, что для них надо было отвести специальное, отдельное занятие, где проследить вкратце происхождение, суть и значение каждого из них на календарном фоне всего хозяйственно-производственного года крестьян. Не мешало бы также уделить побольше внимания вообще культовой практике церкви, особенно таинствам крещения и причащения.

В занятии IX желательно привести побольше евангельских противоречий из «словес Иисуса», с указаниями на соответствующие места; дать более яркие примеры шантажных реликвий Христа; отрывок о происхождении креста перенести в отдел о христианском культе и выбросить соляристику с 151—152 страниц (вера и миф о воскресающих богах сложились вначале на фоне наблюдений над явлением «оживания» мнимоумерших, появления и увядания растительности и человеческих жертвоприношений с магической целью. Соляризм здесь—наслоение позднейшее и не характерное).

Таковы наши общие и частные замечания по «Учебнику». Резюмируя все вышесказанное, и делая выводы и предложения, мы говорим, что издание его надо приветствовать и поставить в особую заслугу издательству «Безбожник». Как первый опыт,—он не без промахов, легко устранимых. Если его несколько сократить и перестроить, местами выбросив иллюстративное, местами вводя упущенное, новое, он, думается, не потеряет в своей научной ценности и методически будет более выдержан. Идя далее и учитывая педагогическую практику, а также затруднительность для многих—достать рекомендуемую подсобную литературу, мы считаем, что этот учебник должен постепенно, по типу, приблизиться к «рабочим книгам», где после выяснения того или иного вопроса приводятся отрывки-источники для иллюстрации и более углубленной, самостоятельной, проработки его.

Однако, в своем теперешнем виде и в том, как мы предлагаем его переработать,—учебник есть и будет хорош для сельских кружководов и хорошо грамотных, начитанных крестьян. Для крестьян малограмотных, а тем более—неграмотных (их также имеет в виду программа занятий, утвержденная ГУС-ом; см. 222 стр. «Учебника») он не годится, труден. Для этой категории антирелигиозников надо дать еще один учебник, небольшой по размеру, охватывающий только самое главное и доступный им по изложению; темы, план и материал для него можно взять из рецензируемого учебника.

Н. Румянцев.

И. П. Тарадин. „Задонский богородицкий монастырь и святой Тихон“. Историко-крит. исследование Краеведческого О-ва Воронеж. 1927 г. Стр. 96. Ц. 75 к.

Задонский монастырь в наше время приобрел достаточную известность. Непосредственно и немедленно вслед за вскрытием «мощей» Артемия Веркольского и Александра Свирского в январе 1919 г. широкие массы имели возможность познакомиться с настоящими «нетленными мощами» св. Тихона, состоявшими из труды полуистлевших костей, облаченных при помощи дамских туфель, шелковых чулок, ваты и проч. благочестивой бутафории в архиерейское облачение. Описание истории возникновения и развития этого известного монастыря (возле глухого городка Воронежской губернии—Задонска) и посвящена рецензируемая нами книжка.

Поповская литература дала обильное место описаниям различных «святых», истории их возникновения и «чудес», от них проистекавших. Наша же, атеистическая, литература не может похвалиться наличием серьезных работ, посвященных, таким «святностям» поэтому всякий серьезный труд, посвященный отдельным участкам монастырской политики церкви, не может не привлекать нашего особенного внимания.

Автор приводит интересный материал, посвященный выяснению роли Задонского монастыря (этого торгового пункта, приютившегося на широченном торговом «шляхе»—Москва—Ростовской магистрали до железнодорожного времени) в общей системе российского торгового капитализма.

Хорошо освещен вопрос об экономическом гнете, который Задонский монастырь, в своем естественном развитии, распространял в пределах своего влияния. Автор добросовестно использовал богатый материал как из специальных трудов о монастырском хозяйстве, так и археологические акты. Обилие приводимых автором данных этого рода дает возможность признать, что мы, несмотря на двуликий вид работы (популярно-пропагандистский и научно-монографический), имеем перед собой все-таки историко-критическое исследование.

Много интересного материала приведено автором по вопросу о непосредственно шантажной деятельности Задонского монастыря,—его «святностям» и, прежде всего, мощам «святителя» Тихона. Страницы книги, посвященные этим вопросам, убийственно разоблачают мошенническую деятельность рясоносных паразитов, создававших величие и «благолепие» божьей обители. Помимо шантажа с «мощами» Тихона—описаны и другие чудеса Задонской обители—древо, посылавшее на Богомольцев святой дождь в ясную жаркую погоду, слезоточивые богородицы, старцы-подвижники (открытие мощей одного из них—Пахомия—повлекло за собой массовый психоз), «власы спасителя»—и т. д. и т. п. Материал этого рода, вкупе со всем остальным, собранным в книжке, ставит, по нашему, перед автором настоящую задачу: приготовить на имеющейся основе широкую пропагандистско-популярную книжку, с массовым тиражем.

Более чем необходима эта книжка, с описанием политической деятельности св. Тихона, и др. местных этого типа работников, при наличии той огромной ошибки, которую допустили местные власти, оставив вскрытые отбросы из раки Тихона, как и Митрофания Воронежского, в руках церковников, подчистивших их и вновь благоговейно уложивших на видные места в церквах обоих монастырей. «Святители» Тихон и Митрофан, — юродствовавшие «во христе» на благо помещичьего господства, — и до сих пор одурманивают отсталые трупы воронежских хлеборобов суеверными баснями об их подвижничестве»...

В книге много опечаток и просто ошибок (знаки препинания), — явление, ставшее стандартным для провинциальных изданий.

В. Шишанов.

Издатель:
Научное Общество
„АТЕИСТ“.

Ответственный редактор **И. А. Шпицберг.**

Ред. Совет: **И. Вороницын, Е. Грекулов, проф. С. А. Каменев, проф. С. Г. Лозинский, Н. Румянцев и В. Шишанов.**

Религия—дурман для народа.

В издании „АТЕИСТ“

В Ы Х О Д И Т
капитальный труд

по истории и сущности первобытной религии и ее пережитков в современности

ЧЛЕНА БРИТАНСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ДЖЕМСА ФРЭЗЕРА

ЗОЛОТАЯ ВЕТВЬ

с предисловием проф. Ф. П. Преображенского, с примечаниями и иллюстрациями, в 4 выпусках:

Вып. I. Магия и религия

Вып. II. Табу—запреты

Вып. III. Умиряющие боги растительности

Вып. IV. Богоедство и жертвоприношения

Первые два тома имеют выйти в мае 1928 г.

Об условиях подписки будет объявлено особо.

В ИЗДАНИИ „АТЕИСТА“ ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:
**МЫСЛИ КАРЛА МАРКСА
и ФРИДРИХА ЭНГЕЛЬСА
О РЕЛИГИИ**

Под редакцией Научного Общества „Атеист“, с предисловием
и примечаниями

ЦЕНА 3 р. 75 к.

О Г Л А В Л Е Н И Е:

- | | |
|---|---|
| Глава I. Происхождение человека и его религиозн. верований. | Глава XII. Религия капитализма (товарный фетишизм). |
| „ II. Древний мир. | „ XIII. Церковь и фабрика. |
| „ III. Происхождение христианства. | „ XIV. Религия и нравственность буржуазного общества. |
| „ IV. Феодалное общество и его пережитки. | „ XV. XIX-ый век: Англия. |
| „ V. Религиозная реформация и крестьянские войны XVI в. | „ XVI. XIX-ый век: Франция. |
| „ VI. Абсолютная монарх. и церковь. | „ XVII. XIX-ый век: Германия. |
| „ VII. Наука в борьбе с религией (XVI-ый—XIX в. в.) | „ XVIII. XIX-ый век: Америка. |
| „ VIII. Буржуазное просвещение XVIII-го века. | „ XIX. XIX-ый век: русское самодерж. и религии востока. |
| „ IX. Буржуазн. наука и вера в бога. | „ XX. От утопического социализма и атеизму коммунистической партии. |
| „ X. Развитие атеизма в XIX веке до Маркса и Энгельса. | „ XXI. Религия в свете исторического материализма. |
| „ XI. Так называемый еврейский вопрос. | „ XXII. Коммунистическое общество и конец религии. |

МЫСЛИ В. И. ЛЕНИНА О РЕЛИГИИ

Второе дополненное издание

ЦЕНА 1 р. 50 к.

О Г Л А В Л Е Н И Е:

- | | |
|--------------------------------------|--|
| Предисловие от редакции. | Глава VI. Богостроительство. |
| Глава I. Крестьянство и пролетариат. | „ VII. Христианская, капиталистическая, коммунистическая нравственность. |
| „ II. Самодержавие и церковь. | „ VIII. Национальный вопрос, классовая и религиозная вражда. |
| „ III. Богомольная буржуазия. | |
| „ IV. Толстой и толстовщина. | |
| „ V. Материализм и религия | |

. . . . в настоящую книгу вошел весь основной ленинский материал, опубликованный до сего времени в печати и имеющий отношение к данному вопросу. . . . Книга явится настольным пособием для антирелигиозников. . . („Антирелигиозник“, 1926 г., № 3).

Научное общество „АТЕИСТ“

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

- „Миф о христе“—т. I и II, А. Древса, пер. с нем. под редакцией П. Красикова. (Распр.)
- „Миф о христе“—А. Древса, пер. Н. Румянцева. Однотомное переработанное автором в 1924 г., последнее издание. 1 р.
- „О боге и чорте“—памфлет Э. Даэнсона, пер. с франц. и примечания И. Шпицберга. (Распр.)
- „Святой отрок Гавриил“—бейлисиада. 10 к. (Распр.)
- „Рождество христово“—Н. Румянцева. 15 к. (Распр.)
- „Страшный суд, как картина звездного неба“—Д. Святского. (Распр.)
- „Философия жизни Иисуса“—А. Немоевского, пер. с польского языка и предисловие Н. Румянцева. 35 к. (Распр.)
- „Евангельские мифы“—Джона Робертсона, пер. с нем., под редакцией и с предисловием И. Шпицберга. 50 к. (Распр.)
- „Первобытный коммунизм и первобытная религия в историко-материалистическом освещении“ Г. Эйльдермана, пер. с нем., с предисловием автора и проф. В. К. Никольского. 1 р. 50 к. (Распр.)
- „Зеркало папизма“—Отто Корвина, с предисл. И. Шпицберга. (Распр.)
- „Миф об Иоанне крестителе“—Н. Румянцева. 20 к. (Распр.)
- „Жил ли христос“—А. Древса, пер. с нем. Н. Румянцева. 40 к. Изд. 2-е. (Распр.)
- „Рождественская мифология“—Н. Румянцева. 25 к. (Распр.)
- „Религия и здравый смысл“—П. Гольбаха, пер. с франц., под редакцией В. Шишакова. 75 к. (Распр.)
- „Завещание священника Иоанна Мелье“—Перев. с франц. под редакцией В. Шишакова. 30 к. (Распр.)
- „Пасхальная мифология“—Н. Румянцева. 1 р. 25 к. (Распр.)
- „Жил ли апостол Петр“?—В. Древса, пер. и примечания Н. Румянцева с предисловием И. Шпицберга. 75 к.
- „Что мы знаем об Иисусе“?—Э. Гертлейна, с нем. 40 к.
- „Христианство и франц. революция“—А. Олара, пер. с франц. 75 к.
- „Святой Тихон амафунтский“—Н. Румянцева. 40 к.
- „Святой Василий Грязнов—защита подмосковных акул текстильной промышленности“—И. Шпицберга. 30 к.
- „От религии к атеизму“—библиографический сборник. (Сведения литературе, вышедшей в области религии и ее критики, начиная февральской революции до 1/1—1926 г., с отзывами). 1 р.
- „Смерть и воскресение спасителя“ (исследование в области сравнительной мифологии)—Н. Румянцева. 2 р. 50 к.
- „Дохристианский христос“—Румянцева. 1 р.
- „Миф о деве Марии“—А. Древса, пер. с нем. Н. Румянцева 1 р.
- „Мысли В. И. Ленина о религии“. 1 р. 50 к.
- „Занимательная библия“—Лео Таксиля, т. I. Пятокнижие; с 39 сатир. кусками. Пер. с франц., под ред. В. Шишакова. 1 р. 25 к. (Распр.)
- „Занимательная библия“—Лео Таксиля, т. II. Иисус Навин—Соломон; с 23 сатир. рис. В. Триваса. Пер. с франц., под ред. В. Шишакова. 1 р. 25 к.

- „Занимательная библия“—Лео Таксиля, т. III. После Соломона, с 10 сатир. рис. В. Триваса. Пер. с франц., под ред. В. Шишакова. 1 р.
- „Миф и религия“ (Первобытная мифология—в материалистическом освещении)—Г. Эйльдермана. Пер. с нем., 70 к.
- „Светский календарь Великой Французской Революции“—И. Вороницына. 30 к.
- „Иисус или Карл Маркс“—Т. Гартвига, с нем. 30 к.
- „Бог и страшный суд“—Т. Гартвига, с нем. 30 к.
- „История атеизма“—И. Вороницына. Вып. I—Атеизм в древности. —Свободомыслие в Германии XVII и первой половины XVIII столетия. 1 р. 25 к.
- „История атеизма“—И. Вороницына. Вып. II—Борьба с религией во Франции в первую половину XVIII столетия. Философская битва. 1 р. 25 к.
- „История атеизма“—И. Вороницына. Вып. III—Борьба с религией и атеизм в эпоху Французской революции—Лаланд, Марешаль. 1 р.
- „История атеизма“—И. Вороницына. Вып. IV—Немецкое просвещение в его зависимости от французского просвещения и революции. Религиозное свободомыслие в России в XVIII веке. 2 р. 50 к.
- „Святая инквизиция“—Проф. С. Г. Лозинского. 3 р.
- „Христианство и рабство“—А. Катца. 40 к.
- „Тайны древнего христианства“—Г. Даумера, пер. с нем. 1 р. 50 к.
- „Великий шантаж“—Н. Румянцева. 75 к.
- „Происхождение креста“—Статьи.—От редакции; Маурент-Брока; П. Ошара; П. Сэнтива; А. Немоевского. 75 к.
- „Происходит ли человек от обезьяны“—Г. Графа. 30 к.
- „Мощи новозаветных героев“—Н. Румянцева. 30 к.
- „История развития земли“—Г. Графа. 50 к.
- „Церковь и империалистическая война“—Б. Кандидова. 1 р. 25 к.
- „Загробные ужасы—как черный террор“—А. Струве. 50 к.
- „Мысли К. Маркса и Ф. Энгельса о религии“. 3 р. 75 к.
- „Секуляризация церковных имуществ в России“—Е. Грекулова. 60 к.
- „Атеизм А. С. Пушкина“—В. Рожицына. 1 р.
- „Церковь и просвещение в России“—С. А. Каманева. 1 р. 50 к.
- „Из истории христианского культа (Статьи А. Древса, Г. Лешке Н. Румянцева) 60 к.
- „Из практики рясников“—П. Сэнтив и Ф. Мели. 50 к.

СДАНЫ В ПЕЧАТЬ:

- „История атеизма“ (5-ый выпуск).—И. Вороницына.
- „Золотая ветвь“—Джемса Фрэзера. Сокращенное издание. Исследование по истории магии и религии. В четырех выпусках.
- „Мысли Г. В. Плеханова о религии“.
- „Руины“—атеистический памфлет Вольнея.
- „Анафематствованный Степан Разин и канонизированный митрополит Иосаф“—И. Шпицберга.

В ИЗДАНИИ „АТЕИСТА“ ВЫШЛИ АНТИРЕЛИГИОЗНЫЕ ПЬЕСЫ И ПЛАКАТЫ.

Составление антирелигиозных библиотечек от 10 р. до 60 р.

Посылка в провинцию наложенным платежом и в кредит на льготных условиях.

Почтовые расходы по рассылке антирелигиозной литературы по адресам на деревню и село „АТЕИСТ“ принимает на себя.