



О г л а в л е н и е

А. Зак — Поэт Шелли-атеист.

О. Корвин — Порка, как орудие религиозного спасения.

М. Вебер — Протестантская этика и дух капитализма.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА
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.

Редакционный Совет: *Н. Румянцев, В. Шишаков, Е. Федоров-Грекулов, И. Вороницын, проф. С. А. Каменев, проф. С. Г. Лозинский, проф. В. Дитякин, И. Шпицберг* (Отв. редактор).

ПОДПИСКА С ПЕРЕСЫЛКОЙ ПО ПОЧТЕ:

На 1928 год на 12 месяцев	7 р. 50 к.
„ „ „ „ 6 „	4 „ — „
Отдельный номер	— „ 75 „
Журнал „АТЕИСТ“ за 1925—26 гг. распродан.	
Комплект журнала за 1927 г. (№№ 15—26).	5 „ — „

Москва, I. Гранатный пер., дом 1.

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

ВЫПУСК № 30

Вологодского Губернского
ДОМА КРЕСТЬЯНИНА

Вып. № 30

А. Зак.

Поэт Шелли-атеист.

Несмотря на то, что со смерти Перси Биши Шелли (род. в 1792 г., умер в 1822 г.) прошло более ста лет, этот величайший поэт Англии после Шекспира и Мильтона и едва ли не самый революционный из поэтов мировой литературы, русскому массовому читателю почти незнаком. Единственным источником для ознакомления с его творчеством на русском языке могут служить переводы К. Бальмонта, довоенного времени, в которых, к тому же, „тело и душа“ произведений поэта искажены до неузнаваемости. Еще меньше знает русский читатель о личности и убеждениях Шелли, чья вся жизнь и творчество были сплошным бунтом против гнета религии, феодального государства и общества его времени. Религии—в первую очередь, ибо этот убежденный атеист видел в ней одновременно источник и орудие всякого угнетения. При таких настроениях Шелли не было случайностью, что он не смог оставаться в Англии—той Англии, которая как раз в это время праздновала свою победу над Наполеоном и Великой Французской Революцией и представляла арену бешеного разгула реакции.

Внутреннее положение Англии того времени характеризовалось следующими чертами. Процесс перехода от старых хозяйственных форм к новым, капиталистическим, начавшийся в связи с введением машинного производства, протекал очень болезненно. Прежние самостоятельные ремесленники, не будучи в состоянии конкурировать с новыми машинами, превращались в нищих и вынуждены были поступать на фабрики. Та же участь постигала и прежних мелких землевладельцев, земля которых в процессе концентрации земельной собственности переходила в руки крупных помещиков. Кадры голодных безработных росли. Не многим лучше было и положение рабочих, занятых на фабриках. Эксплоатация труда не имела границ. Мужчины и женщины, взрослые и дети работали в самых ужасных, антигигиенических условиях, без всякого ограничения времени. Получая нищенскую плату, они жили в трущобах, под вечным страхом лишиться работы и умереть с голоду. Все это вызывало со стороны этих перых жертв развивавшегося капитализма стихийное озлобление, которое, вследствие их несознательности, выливалось в терро-

ристических актах разрушения машин и поджога фабрик. Так называемые „хлебные законы“, устанавливавшие в интересах крупных землевладельцев высокие пошлины на ввозной хлеб, создавали страшную дороговизну и еще увеличивали нужду населения. Наряду с этим простая кража хлеба из лавки каралась виселицей. Единственную надежду обездоленное население возлагало на реформу парламента, являвшегося орудием в руках кучки крупнейших собственников и духовенства. По всей стране устраивались митинги, на которых население требовало введения всеобщего голосования, в надежде на то, что новый парламент сколько-нибудь улучшит его бедственное положение. Митинги эти сплошь и рядом переходили в беспорядки, на которые правительство отвечало жестокими репрессиями. Неурожай 1816 и 1817 г. г. еще ухудшили положение. Рабочие стачки и волнения усилились и в 1819 г. грозили перейти в открытое восстание.

Но правительство, у которого, после окончательного разгрома Наполеона, руки были развязаны, решило задавить разраставшееся движение в самом корне. Был издан ряд исключительных законов, запрещавших митинги, жестоко ограничивавших свободу печати и предоставлявших полиции неограниченное право обысков и арестов.

Наступила жестокая реакция. Всякое проявление свободной мысли жестоко подавлялось. С особенной яростью преследовалось распространение сочинений „возмутительных“ или противных нравственности и религии. И именно в это время суждено было родиться и прожить большую часть своей жизни гениальному вольнодумцу Шелли.

Убеждения Шелли сложились уже в ранней его молодости, под сильнейшим влиянием идей французского Просвещения и Революции. Дидро, Гольбах и другие энциклопедисты были истинными „властителями дум“ молодого Шелли. С другой стороны, очень большое влияние оказал на него своим сочинением „Политическая Справедливость“ Уильям Годвин (1756-1836), один из родоначальников социализма и „геометр революции“, как называет его буржуазный английский критик, Эд. Дауден.

Результаты такого направления умственного развития Шелли сказались очень скоро. Будучи еще студентом Оксфордского университета, он пишет трактат под названием „Необходимость атеизма“, в котором подвергает уничтожающей критике как христианство, так и религию вообще. Работа эта попадает в руки университетского начальства и юного атеиста немедленно и навсегда изгоняют из университета. После этого от него отказывается родной отец, и Шелли остается изгнанником, лишенным семьи.

В 1813 г. Шелли заканчивает свое первое крупное произведение—поэму „Королева Маб“, в которой дает художественное выражение своему революционно-атеистическому мировоззрению.

Поэма эта в сущности не имеет фабулы. Прекрасная девушка Ианте видит сон, в котором ей является королева фей—Маб (персонаж из англо-саксонской мифологии). На своей волшебной колеснице фея уносит Ианте в воздушное странствие по вселенной. По пути она разъясняет ей развертывающуюся перед ними величественную и страшную картину поработанного мира, со всеми его бедствиями.

В данном случае Шелли воспользовался тем же литературным приемом, к какому некогда прибег Данте в „Божественной Комедии“, а в более близкое нам время—Байрон в „Каине“; причем королева Маб у Шелли исполняет такую же роль путеводителя и наставника,

какую у Данте играет поэт Виргилий, а у Байрона Люцифер. Проносясь над различными странами, королева Маб указывает Ианте на царящее повсюду зло и страдание—результат гнета, который осуществляют над человечеством **богатство и власть в союзе с религией**. Заключительная картина представляет будущую жизнь человечества, освобожденного от рабства и суеверия и объединившегося в разумном и радостном труде. Само собою разумеется, что устами королевы Маб говорит сам Шелли. Мысли, выраженные здесь в поэтической форме, он систематически развивает в своих примечаниях к поэме, которые, в извлечениях, будут приведены ниже.

Свое наступление на религию Шелли продолжает в следующем после окончания „Королевы Маб“ году (1814). В книге, написанной в форме диалога, под заглавием „Опровержение Деизма“, он подвергает деизм резкой критике и доказывает, что между христианством и атеизмом не может быть середины. К сожалению, ни одного экземпляра этой работы не сохранилось, и о ее содержании можно судить по небольшим выдержкам из нее, приведенным в книге воспоминаний о Шелли его друга и единомышленника, Хогга.

Последствия этих мятежных выступлений, явившихся дерзким вызовом всему общественно-политическому и моральному кодексу тогдашней Англии, сказались на всей последующей жизни поэта. Поводом для окончательного разрыва Шелли с феодальным английским обществом, к которому он принадлежал по рождению и воспитанию (он был сын богатого помещика и баронета), послужило следующее обстоятельство.

Женившись очень рано, в возрасте 19 лет на молоденькой девушке, не столько из любви к ней, сколько из рыцарских чувств (чтобы избавить ее от притеснений отца), Шелли очень скоро убедился в сделанной ошибке. Жена его оказалась пустой и легкомысленной кокеткой, которая не понимала Шелли и была чужда всему тому, что его волновало. В это время он встречается другую девушку, в которой находит себе настоящую жену и друга. Эта была Мери Годвин, дочь его любимого учителя и друга, уже упомянутого Годвина, от первой жены, знаменитой в то время поборницы женского равноправия, Мэри Вулстонкрафт. Страстно полюбив эту девушку с самого начала и встретив с ее стороны такое же чувство, Шелли, в полном согласии со своими взглядами на брак, как свободный союз, порывает с первой женой и, соединив свою жизнь с возлюбленной, никогда уже с нею не расстается. Вместе они уезжают за границу.

Этого попрания всех законов ханжеской морали чопорное английское общество не может простить поэту и вскоре жестоко ему за это мстит.

Когда по смерти своей первой жены, в 1817 г., Шелли предъявляет в канцелярском суде иск о правах отцовства на двух оставшихся от этого брака детей, общество, в лице судьи, лорда-канцлера Эльдона, отказывает ему в выдаче детей, которые находились на попечении отца первой жены. Интереснее всего то, что основанием для такого отказа послужили взгляды Шелли на религию и на брак, выраженные им в „Королеве Маб“ и доказывавшие, с точки зрения судьи, непригодность Шелли для роли воспитателя собственных детей.

Все свое горе отца, насильственно лишенного любимых детей, и негодование против лорда Эльдона, Шелли с потрясающей силой изложил в стихотворном „Послании к лорду-канцлеру“. Лорд Эльдон, вместе с лордом Кастльри („Аракчеев“ тогдашней Англии), остался

навсегда одним из ненавистнейших для Шелли представителей реакции.

Однако, и этот тяжелый урок не „исправил“ мятежного поэта. В том же 1817 г. он пишет эпическую поэму „Лаон и Цитна“. Содержание этого произведения было навеяно на него Великой Французской Революцией и наступившей вслед за нею реакцией.

В поэме изображается сначала безрадостная картина господствующего в мире насилия и мракобесия. Потом восстание народа, победа революции и великодушные ее к поверженным врагам. Наконец, предательский заговор этих последних, торжество контрреволюции и свирепая расправа с революционерами. Для характеристики той революционно-атеистической идеологии, которую проникнута эта поэма, мы приведем здесь несколько отрывков *).

Вот с какими словами обращается героиня поэмы Цитна к морякам корабля, на котором ее, в качестве пленницы, увозят во дворец к королю:

„Пусть будут все и равны, и свободны!
В душе у всех вас отклик слышу я,
Нежнейший звук, отрадно-благородный.
Откуда вы? скажите мне, друзья.
Увы, как много я читаю горя,
Как много скорбных, тягостных страниц,
Всего, что возникало, тайно спора,
В чертах изнеможенных ваших лиц;
Легенды я читаю в ваших взорах
О войнах, о владыках, о раздорах.
„Откуда вы приходите, друзья?
Вы лили кровь? вы золото собирали,
Чтобы Тиран, обман в душе тая,
Мог быть убийцей, создавать печали?
Или у бедных вымогали вы
Достаток их, над чем они корпели?
Иль кровь на вас еще свежа, увы?
Сердца у вас в обманах поседали?
Познав себя, омойтесь, как росой,
Я буду вам и другом, и сестрой“...

Желая привлечь моряков на сторону революции, Цитна старается, прежде всего, освободить их умы от пут религиозного суеверия, показывает им всю обманчивость свирепого фетиша, называемого „Вышей Властью“ или „богом“:

„Что значит „Власть“?**) Один безумный лжец,
Увидев тень души своей трусливой,
Закрыл ей небо из конца в конец

*) В виду отсутствия на русском языке других стихотворных переводов цитируемых в этой статье произведений Шелли, мы были поставлены в необходимость для всех стихотворных цитат пользоваться переводами К. Бальмонта. В дальнейшем мы приведем образчики наиболее возмутительных искажений, которые позволил себе сделать К. Бальмонт при переводе великого поэта. Пока же отметим, что такие слова, как god (бог), king (король, царь), preist (священник, поп, жрец), religion (религия),—Бальмонт, желая сменить революционную определенность Шеллиевского текста, всюду и везде либо пропускает, либо соответственно переводит словами: „рок“, „тиран“, или „деспот“, „хануса“ или „святоша“, „суеверие“. В некоторых из цитируемых отрывков, там, где это было возможно без нарушения размера и рифмы стихов, мы сделали необходимые уточнения.

**) Power (у Бальмонта: „Рок“)

И землю сделал мрачно-молчаливой,
 И почитать стал свой же призрак он —
 В зеркальности огромной мироздания,—
 Подобие свое; то был бы сон
 Невинный, но за ним пришли страдания,
 И было решено, что Смерть есть бич,
 Чем Рок своих врагов всегда готов настичь.
 И люди говорят, что бог *) являлся,
 Был зримым для избранных порой,
 Как форма он огромная склонялся
 С высот,—тень между небом и землей:
 Святоши и тираны, суеверья,
 Обычай, домашний тяжкий гнет,
 Что держит дух людской во мгле преддверья
 Тех областей, где вольный свет живет,—
 Прислужники чудовищного бога *)
 Что ненавидит истину глубоко.
 „И говорят, что бог *) отмстит, в своей
 Свиристости прибавит к мукам муки,
 Что ад кипит среди бессмертных змей,
 И воплей там не умолкают звуки;
 Что наложив позорное пятно
 На жалких, живших с язвой моровою,
 Он к злу, что здесь им было суждено,
 Прибавит там, за гранью грозовою;
 Добро и зло, любовь и злость—равны,
 Они на пытки им осуждены“...

Она показывает, как этот культивируемый религией страх поддерживает и питает все другие виды угнетения слабых сильными и как, в результате этого, все человеческие отношения построены на рабстве и эксплуатации:

„Дети пред родителями ныне
 Трепещут в послушании слепом,
 Высоким, низким правит Власть **) в пустыне,
 И брату брат является рабом;
 И злоба, с бледной матерью, боязнью,
 Сидит в пределах высшей вышины,
 Всему живому угрожая казнью!
 Источники любви затемнены,
 И женщина живет с рабом рабою,
 И жизнь полна отравой роковою.
 „И человек в глубоких рудниках
 Отскакивает золото, чтоб цепи
 Себе сковать; он терпит труд и страх,
 Проходит чрез леса, моря и степи,
 Чтоб услужить таким, как он, рабам;
 Убийство совершает он в угоду
 Своим же мрачным деспотам-врагам.
 Приносит в жертву он свою свободу,
 И кровь свою пред идолом он льет,
 Слепец, к своей же гибели идет“.

*) God (у Бальмонта: „Рок“)

**) Power (у Бальмонта: „Рок“)

А вот пророческие слова гимна торжествующей революции:

„Земля услышит наших дружных
Освобожденных мыслей зов;
Он донесется до песков,
До всех шумящих океанов,
И побледнеют, услышав,
И задрожат, как стебли трав,
Ряды испуганных тиранов.
Когда то всемогущий страх
Тень капищ, дьявол—бог, исчезнет в бездне мгlistой,
От наших чар живых растает он в лучах,
И радость с правдою взойдут на трон лучистый“.

Но революция временно раздавлена. Реакция торжествует.

И вот, начинается жуткая расправа озверелых мракобесов с „еретиками“—революционерами. И, как всегда в таких случаях, в роли руководителей и подстрекателей обезумевшей толпы выступают попы:

Жрецы, Святоши были в полной силе
Они в толпе бродили, и одни
Являли рвенье, а другие были
В действительном безумьи; да, в огни,—
Они кричали,—надо богохульных,
Иначе не насытим адских змей,—
И вот зажглись, как в пиршествах разгульных,
Три сотни алчных пламенных печей,
И каждый, хоть родной, но раз неверный,
Родным сжигался в ревности примерной.

Один из немногих, оставшихся в живых, революционеров, не в силах пережить гибель своего дела и смерть своих друзей и сподвижников, кончает с собой, со словами: „Смотрите, как умирают атеисты и республиканцы, и расскажите вашим детям“.

Итак, мы видим, что в поэме „Лаон и Цитна“, так же, как и в „Королеве Маб“, в качестве основной идеи, проводится мысль о реакционной роли религии, как верной союзницы деспотизма.

Следует отметить и другую особенность этой поэмы. В первоначальной ее редакции Шелли изобразил главных ее героев—вождей революции Лаона и его возлюбленную Цитну братом и сестрой. Этим он, по собственному признанию, хотел показать все свое презрение к установившемуся в современном ему английском обществе (как, впрочем, и в нынешнем) ханжескому взгляду на „святость“ церковного брака. Было бы совершенно неправильно усматривать в этом вызове какое бы то ни было оправдание половой анархии и распущенности. Лучшим доказательством того, насколько Шелли был далек от такой апологии половой распущенности, является безупречная личная жизнь поэта, прекрасного мужа и отца, который за свою душевную чистоту был прозван друзьями „бесплотным духом—Ариалем“.

Впрочем, уже при появлении первых экземпляров „Лаона и Цитны“ чопорная английская публика была так сильно скандализирована, что, по настояниям издателя, Шелли вынужден был удалить из этой поэмы все места, указывавшие на кровное родство влюбленных героев. После этой хирургической операции поэма вышла под измененным названием „Восстание Ислама“.

Легочная болезнь, тяжелые переживания в связи с судебным процессом; страх, что его могут лишить оставшегося ребенка от вто-

рой жены так же, как лишили детей от первого брака; тяжелая атмосфера политического гнета и непрекращающаяся травля—все это, вместе взятое, заставило Шелли в 1818 г. покинуть Англию, чтобы никогда уже туда не возвращаться. Вместе с женой и ребенком он переезжает в Италию. Там, на берегу Средиземного моря, среди красот природы и прекрасных произведений искусства, Шелли почувствовал себя, наконец, в своей стихии. Обстановка эта оказалась чрезвычайно благоприятной для его творчества.

В первый же год пребывания в Италии он заканчивает две повести в стихах—„Розалинда и Елена“ и „Юлиан и Маддало“. В первой из названных повестей описывается несчастная судьба двух женщин, ставших жертвами предрассудков и религиозной терпимости. Одна из героинь вынуждена по настоянию родителей вступить в брак с жестоким, мрачным и скупым ханжей. Муж ее делается палачем жены и детей, которые бледнеют и замолкают при одном звуке его шагов. Наконец, этот тиран семьи умирает. Дети в своей невинности, не могут скрыть чувства радости. В сердце несчастной их матери воскресает надежда на лучшую жизнь. Но радость эта скоро сменяется безысходным отчаянием. Оказывается, что злобный ханжа в своем завещании распорядился о том, чтобы дети были отняты у матери, ибо она „не верит в истинность христианского учения и может погубить их души“. Исполняя жестокую волю покойника, детей отнимают у матери и она остается в одиночестве, лишенная последней радости и клейменная всеобщим презрением. Другая героиня поэмы, Елена, полюбила прекрасного юношу-атеиста, отдавшего себя целиком революции, в которой он видел спасение общества от власти мрачных предрассудков. Но революция подавлена. Преследуемый неутомимой ненавистью попов, видевших в нем самого опасного врага, Лионель попадает в тюрьму. По выходе на свободу он соединяется, наконец, с возлюбленной, но вскоре после того умирает от болезни, нажитой в тюремном заключении. Поэма эта носит в значительной степени автобиографический характер, и чувствуется, что каждое слово ее Шелли писал кровью своего сердца.

В поэме „Юлиан и Маддало“ Шелли рисует яркую картину его совместной жизни с другим великим изгнанником—Байроном (с которым у него к тому времени завязалась тесная дружба) в Венеции. Между прочим, он описывает там посещение дома умалишенных и тяжелые чувства, какие это посещение в нем вызвало. В уста одного из героев—вольнодумца и атеиста Юлиана-Шелли вкладывает излюбленные мысли.

Обе поэмы отличаются безукоризненностью формы и проникнуты духом высокой гуманности. В них сказывается дальнейшее развитие творческих дарований автора.

Но высшего своего расцвета поэтический гений Шелли достигает в следующем году (1819). Именно в этом году он создает свое величайшее произведение—„Освобожденный Прометей“; величайшее потому, что эта поэма, в отличие от более ранних, где содержание заметно преобладало над формой, представляет собою некий гармонический синтез, в котором отделить форму от содержания было бы совершенно невозможно. Это заставляет нас остановиться на этой поэме более подробно.

Древне-греческий миф говорит нам о титане Прометее, который, из любви к людям, похитил для них огонь с небес и, в наказание за это, был, по воле Юпитера, прикован к вершине Кавказа. Тот же Юпитер каждый день посылал к нему орла, терзавшего скованного

титана. Однако, через несколько тысячелетий Юпитер смягчил свой гнев и позволил Геркулесу освободить Прометея. Наступило примирение и Прометей занял место в сонме олимпийцев.

Еще в древности сюжет этот был художественно обработан Эсхилом. В новое время его же использовали Гете и Байрон, при чем Гете выдвинул на первый план творческое начало в характере Прометея, Байрон же—неукротимый дух, демоническую гордость и непримиримость титана.

Иначе подошел к этому сюжету Шелли. Подобно Байрону, Шелли, по собственным его словам, „испытывал отвращение к такой слабой развязке, как примирение поборника человечества (Прометея) с его притеснителем (Юпитером)“. Но, в отличие от Байроновского героя, не демоническая гордость позволяет Прометею в поэме Шелли мужественно выносить страдания, а твердая и спокойная уверенность в конечной правде над своим врагом, сознание того, что господство Юпитера есть лишь период в жизни вселенной, что рано или поздно мировой деспот падет и тогда в мире восторжествует разум, свобода и любовь.

Шеллиевский Прометей помог Юпитеру свергнуть тирана Сатурна, желая дать человечеству более достойного правителя. „Пусть вечно будет вольным человек“: такое условие поставил Прометей новому властителю вселенной. Однако, себялюбивый и вероломный Юпитер очень скоро нарушил свое обещание. Не довольствуясь приносимыми ему жертвами и желая принудить людей к рабской покорности, новый деспот наполнил жизнь человечества бедствиями и страданиями, наслал на землю голод, болезни и смерть. Тогда верный друг человечества Прометей снова пришел к нему на помощь. Желая смягчить участь людей, он дал им знания, научил их ремеслам и искусствам, научил их бороться с природой и стремиться к лучшему уделу. В наказание за это, мстительный Юпитер приковал его к Кавказской скале и осудил на вечные муки.

И Прометей проклял неблагодарного и вероломного тирана и предрек его грядущую гибель:

„Заклятый враг! Свирепствуй! Будь готов
Исчерпать все, безумство, злобу, страсти;
Тиран людского рода и богов,—
Есть дух один, что выше дикой власти.
Я здесь! Смотри! Бичуй меня
Морозом, язвою огня,
Громи ветрами, градом, бурей,
Как вестник ужаса приди,
За болью боль нагромозди,
Гони ко мне скорей толпу голодных фурий!
А! Сделай все! Тебе запрета нет.
Ты всемогущ,—собой лишь не владеешь,
Да тем, что я хочу. Источник бед!
Ты бременем над миром тяготеешь.
Пытай на медленном огне,
Меня и всех, кто дорог мне;
Гонимый злобой вероломной,
Достигни грани роковой,
А я с поднятой головой,
Взгляну, как будешь ты греметь из тучи темной.
Но помни, бог и царь среди богов,

Ты, чьей душой исполнен мир мучений,
Ты, правящий под громкий звон оков,
И жаждущий коленопреклонений,
Тебя, мучитель, проклял я,
С тобою ненависть моя,
Она тебя отравит ядом,
Венец, в котором будет зло,
Тебе наденет на чело,
На троне золотом с тобою сядет рядом.
Будь проклят! Знай: тебе придет пора.
Один, ты встретишь вражескую вечность,
И, зло любя, познаешь власть добра,
Изведаешь мучений бесконечность.
Да будет! Делай зло—и жди,
Потом к возмездию приди,—
Лишенный царского убранства,
Исчерпав бешенство и ложь,
Позорным пленником падешь,
В безбрежности времен, в безбрежности пространства“.

Страшась тяготеющего над ним проклятия, Юпитер хочет вырвать у Прометея тайну своей грядущей участи, „сокрытую от всех живых существ, способную исторгнуть власть над небом из рук того, кто ею облечен“. Он посылает к нему верного слугу своего Меркурия, окруженного злобными фуриями, с тем, чтобы тот уговорами или пытками принудил Прометея к покорности.

„Покорности он хочет? Нет ее!“—таков ответ скованного титана посланцу деспота. Все уговоры оставляют его непреклонным. На лицемерные выражения жалости Прометей гневно отвечает Меркурию:

„Жалей рабов Юпитера покорных,
Снедаемых презрением к себе.
Меня жалеть нельзя, мой дух спокоен,
В нем ясный мир царит, как в солнце пламя.
Но что слова! Зови скорей врагов“.

И вот выходят на сцену фурии. Пытаясь сломить дух Прометея утонченными нравственными пытками, они показывают ему, как все, что он сделал для людей, не только не облегчило их участи, но превратилось для них в новый источник страданий:

„Что ж, ты похвалишь то знание, что в душах людей
пробудил?
Дать им сумел только жажду,—а чем же ты их наполнил?
Дал им надежду, желанья, любви лихорадочный бред,
Воды ключей мелководных,—бесплодный вопрос—не ответ“.
„Видишь мертвые поля?
Видишь, видишь, вся земля
Кровью залита.
Вот пришел один, с душой
Нежной, кроткой и святой.
Молвили уста
Те слова, что будут жить
После смерти этих уст,
Будут истину душить,
Будет мир угрюм и пуст“.

Наконец, желая довести Прометея до полного отчаяния, они говорят ему, что то самое человечество, ради которого он принес столько жертв, одержимо ханжеством, тупостью, жестокостью и малодушием. Прометей доведен до последней степени отчаяния. Но не сломлен. В ответ на все это, он говорит наиболее злобной из фурий:

„Твои слова, как тучи змей крылатых,
И все же я жалею тех, кого не мучают они“.

Обезоруженная нравственным величием своей жертвы, фурия удаляется.

И вот приходит час, и сбывается предсказание Прометея. Олицетворение вечности—чудовищный, безликий Демогоргон низвергает Юпитера в бездну небытия. Вместе с этим вековым поработителем исчезает из жизни гнет и страдание. Для освобожденного человечества наступает новая эра.

„Тиранов нет и нет их тронов больше,
Как духи, люди стали меж собой
Свободные...
Исчезли ревность, зависть, вероломство
И ложный стыд, горчайший из всего,
Что портило восторг любви—забвенье,
Суды и тюрьмы *), все, что было в них,
Все, что их спертым воздухом дышало.
Орудья пыток, цепей и мечи,
И скипетры, и троны, и тиары,
Тома холодных, жестких размышлений,
Как варварские глыбы громоздились,
Как тень того, чего уж больше нет,—
Чудовищные образы, что смотрят
С бессмертных обелисков, поднимаясь
Над пышными гробницами, дворцами
Тех, кто завоевал их,—ряд эмблем.
Намек на то, что прежде было страхом...
..В разных формах
Они служили диким воплощением
Юпитера,—мучителя миров,—
Народности, окованные страхом,
Склонялись перед ними, как рабы
С разбитым сердцем, с горькими слезами,
С мольбою, оскверненной грязью лести—
Тому, к кому они питали страх;
Теперь во прахе идола распались;
Разорван тот раскрашенный покров,
Что в дни былые жизнью назывался
И был изображением небрежным
Людских закоренелых заблуждений;
Упала маска гнусная; отныне
Повсюду будет вольным человек,
Брат будет равен брату, все преграды
Исчезли меж людьми; племен, народов
И классов **) больше нет в одно все слились

*) Thrones, altars, judgment-seats and prisons (в переводе Бальмонта слова „троны, алтари“ пропущены).

**) Unclassed (у Бальмонта „сословий“).

И каждый полновластен над собой:
 Настала мудрость, кротость, справедливость;
 Душа людская страсти не забудет,
 Но в ней не будет мрака преступления,
 И только смерть, изменчивость и случай
 Останутся последнею границей“...

Само собою разумеется, что поэму „Освобожденный Прометей“ следует понимать символически, как некое высшее обобщение, художественный синтез всех шеллиевских воззрений.

В образе Юпитера воплощено все зло, царящее в мире, и в первую очередь, столь ненавистный поэту духовный гнет. Шелли не объясняет нам, почему Юпитер погибает. Но **неизбежность** этой гибели чувствуется с первых стихов поэмы. Здесь само собою напрашивается сравнение судьбы Юпитера с судьбой того социального строя, который Шелли так страстно ненавидел. Повинуясь неумолимым законам диалектического развития, Юпитер, как и воплощаемый им социальный строй, развивает до конца все заложенные в нем тенденции и в результате приходит к собственному отрицанию, т. е. к гибели. Обращаясь к главному действующему лицу поэмы, следует сказать, что в отличие от всех других художников, обработывавших тот же сюжет, Шелли не поддался индивидуалистическому соблазну изобразить Прометея „сверхчеловеком“, „целью в себе“. Прометей у Шелли символ всего угнетенного и борющегося человечества. Именно такая трактовка образа Прометея вытекала с неизбежностью из всего духовного склада такого ярко-выраженного коллективиста, каким был Шелли. В этом, между прочим, его резкое отличие от современного ему великого поэта-аристократа и индивидуалиста—Байрона.

Если читатель обратится ко всем произведениям Шелли, то он увидит, что у Шелли вообще нет „героев“, которые противопоставлялись бы „толпе“. Эта особенность творчества Шелли давала повод некоторым его критикам (Брандес) упрекать его в неспособности создавать крупные и яркие образы. Однако, дело здесь не в „неспособности“ великого поэта, а в том, что у него был один излюбленный „герой“—подавляемый и борющийся за освобождение человеческий коллектив.

Лучшим доказательством того, что в своей способности создавать индивидуальные образы Шелли не уступал другим великим поэтам, не исключая самого Шекспира,—служит написанная им в одном году с „Прометеем“ трагедия „Ченчи“.

Сюжетом для этого произведения послужила трогательная и трагическая история молодой римлянки Беатриче Ченчи, которая убила своего родного отца, тирана и развратника, принуждавшего ее к сожителству с ним, и за это убийство была во цвете юности казнена по приговору суда. С поразительной убедительностью передает Шелли трепет ужаса и ненависти, испытываемый молодой Беатриче по отношению к ее отцу-чудовищу. Чувство нарастающей трагедии достигает наивысшей силы в том месте, где Беатриче предстает перед судом и со всей убедительностью страсти отстаивает свою невинность. Она убеждена, что с точки „божеских“ и человеческих законов, в убийстве **такого** отца нет преступления. И это сознание дает ей силы отрицать самый факт своего участия в убийстве. Внутренней правдивостью своих слов она потрясает самих судей. Один из них отказывается об обвинении и готов „своей душою поручиться, что нет за ней вины“. Но формальный закон неумолим. С точки зре-

ния этого закона, узы семьи „священны“, и нет более страшного преступления, как покушение на отца, каким бы извергом он ни был. И в жертву этому закону принесена цветущая, юная жизнь девушки, которая совершила убийство, потому, что другого способа спастись от насильника-отца у нее не было.

Мы видим, что Шелли, всю свою жизнь боровшийся с косностью и трусостью мысли, с мертвящей силой предрассудков, и на этот раз со свойственной ему отвагой поставил знак вопроса перед тем, что в буржуазном обществе признается аксиомой, не требующей доказательств. Само собою разумеется, что великое произведение Шелли было признано кощунственным. Вот какой отзыв появился после выхода „Ченчи“ в английской „Литературной Газете Literary Gazette):

„Ченчи наиболее возмутительное произведение нашего времени и создано, повидимому, настоящим дьяволом“. Далее критик высказывает надежду, что никогда больше ему не придется прочесть книгу, „до такой степени запечатленную грязью, безбожием и мерзостью“.

Когда ради расправы с великим атеистом у Шелли отнимали страстно любимых детей, то ни один английский ханжа не выразил возмущения при виде такого покушения на „святость“ отеческой власти.

Отдаваясь столь напряженной и плодотворной творческой работе, Шелли в то же время продолжает чутко прислушиваться к тому, что делается на политической арене Англии. Как указывалось уж в начале статьи, к 1819 г. бедственное положение народных масс достигло крайнего предела. Требования реформы парламента, в которой обездоленные народные массы видели единственную свою надежду, становились все более настойчивыми. Рабочие волнения превратились в повсеместное явление. В воздухе повеяло революцией. Тогда правительство усилило свои репрессии и стало жестоко расправляться с рабочими.

Под впечатлением известия об одной из таких расправ—так называемой „Манчестерской бойне“ (массовое убийство солдатами кавалерии мужчин и женщин, которые собрались на открытом митинге для обсуждения вопроса о реформе избирательного права), Шелли пишет полную негодующего пафоса поэму „Маскарад анархии“, в которой клеймит позором наемных убийц и тех, кому они служат. Тем же политическим событиям в Англии Шелли посвящает целый ряд других революционных поэм. Наиболее сильные из них „Англия в 1819 г.“, „Песнь к британцам“ и „Ода к защитникам свободы“.

Приведем одно из этой серии боевых стихотворений.

Песнь к британцам.

Британцы, зачем вы волочите плуг
Для лордов, что в тесный замкнули вас круг?
Зачем вы готовите пышные платья,—
Тиранам, которые шлют вам проклятья?
Зачем бережете вы, жалко стена,
От первого дня до последнего дня,
Щершней беззастенчивых, пот ваш сосущих,
Не пот ваш сосущих, а кровь вашу пьющих?
Зачем вы, о пчелы родимой страны,
Оружье и цепи готовить должны,

Чтоб шершни без жала, презревши заботы,
У вас отнимали добычу работы?
У вас есть достаток, досуг и покой,
Уют и слиянье с душой дорогой?
Что ж вы покупаете этой ценою,
Томленьем, и страхом, и мукой тройною?
Хлеба вы взростили,—другой их пожнет;
Богатства нашли вы,—другой их возьмет;
Вы платья соткали—кому?—для чужого;
Оружье сковали—для власти другого.
Ростите хлеба,—но не наглым глупцам;
Ищите богатства,—не дерзким лжецам;
И тките одежду,—на смерть паразиту,
И куйте оружие,—себе на защиту.
Ну, прячьтесь в подвалы, отверженный род,
Вы строили земки, другой в них живет.
Вы цепи трясете, что сами сковали,
Дрожите пред силою вашей же стали.
Берите-ка заступ, ну-ну, не робей,
Наметьте могилы, копайте скорей,
И, в саван одевшись, толпой бледнолицей,
Умрите, вам Англия будет гробницей.

Это был год наиболее интенсивного творчества Шелли. Вслед за тем наступило временное ослабление творческой энергии поэта. Последние годы своей короткой жизни он проводит на берегу Средиземного моря, в обществе любимой жены и немногих, но верных друзей, в частности, Байрона. Там же постигает его преждевременная и трагическая смерть. В 1822 г., не имея и 30 лет от роду, он тонет, вместе с одним из своих друзей, в Средиземном море, застигнутый бурей во время катания на лодке.

Как мы видели, решительным атеизмом и непримиримым отношением ко всем видам угнетения проникнуто все творчество Шелли, начиная от самых ранних его литературных выступлений и кончая таким созданием вполне созревшего гения, как „Освобожденный Прометей“. Теми же идеями и настроениями проникнут и целый ряд небольших поэм и стихотворений Шелли. Нигде, однако, все мировоззрение Шелли не было выражено в таком концентрированном и законченном виде, как в „Королеве Маб“. Ниже мы приведем ряд извлечений из примечаний к этой поэме самого Шелли, в которых отношение поэта к религии и общественно-политическому строю выражено с наибольшей яркостью. Заметим, кстати, что почти все эти отрывки появляются на русском языке впервые, ибо переводивший „Королеву Маб“, К. Бальмонт, в угоду ли царской цензуре, или из добровольного усердия, вытравил как из самой поэмы, так и еще больше, из примечаний Шелли, все, что там было революционного. *)

*) Не говоря уже о том, что целый ряд особенно смелых и потому „неудобных“ мест оригинала в переводе Бальмонта попросту отсутствует,—даже из того, что переведено, многое сильно искажено. Приведем несколько примеров.

В оригинале: „the falsehoods of religions systems“ (измышления религиозных систем); в переводе: измышления **суеверий** (Полн. собр. соч. Шелли в переводе К. О. Бальмонта, 1907 г., т. 1, стр. 362); в оригинале: „king“ (король), в переводе всюду **деспот** или **тиран**; в оригинале: „and statesmen boast of health“ (А правители государства хвастают богатством), в переводе: **Богатство** восхваляют **крючковторы** (там же, стр. 326); в оригинале: „Prostitution is the legitimate offspring of marriage“ (Проституция есть законный отпрыск брака), в переводе: вместо **брака**—**принудительного элемента в области любви** (!). Такие и еще более грубые искажения смысла встречаются на каждом шагу.

Вот что Шелли говорит о религии вообще:

„Многочисленность миров—неизмеримая бесконечность вселенной—представляет наиболее возвышенный предмет для созерцания. Кто по настоящему чувствует ее тайну и величие, тот не соблазнится вымыслами религиозных систем, а также не впадет в поклонение мировому началу. Невозможно поверить, чтобы дух, проникающий собою весь этот бесконечный механизм, родил сына от какой-то иудейской женщины, или приходил в гнев при виде последствий той необходимости, которая есть синоним его самого. Вся эта жалкая басня о дьяволе, Еве и заступнике, с ребяческими комедиями о боге иудеев, несовместима с знанием звезд... Творение его же рук свидетельствуют против него“.

В другом месте Шелли, являющийся убежденным противником теории свободы воли, дает исчерпывающее обоснование детерминизма. „Учение о необходимости“, говорит он, „имеет тенденцию внести большие изменения в установившиеся понятия о нравственности и совершенно разрушить религию“. Интересно то, как он применяет теорию детерминизма к вопросу о существовании бога. Вот это место.

„.... Учение о необходимости говорит нам, что ни одно явление ни в каком случае не могло бы произойти иначе, чем оно произошло; и что, если бог создатель добра, то он также создатель зла; что, если за первое он имеет право на нашу благодарность, то за второе он имеет право на нашу ненависть; что, допуская существование этого гипотетического существа, приходится признать, что и оно также подчинено господству непреложной необходимости. Очевидно, что те же самые аргументы, которые доказывают, что бог является создателем пищи, света и жизни, в то же время доказывают, что он является создателем яда, тьмы и смерти. Опустошительное землетрясение, буря, война и тирания могут быть приписаны этому гипотетическому существу в такой же мере, как и прекраснейшие формы природы, сияние солнца, свобода и мир.“

„Но, согласно учению о необходимости, мы знаем, что в мире не существует ни добра, ни зла, если только явления, к которым мы прилагаем эти эпитеты, не имеют отношения к особенностям нашего собственного состояния. Еще меньше, чем с гипотезой о боге, учение о необходимости согласуется с верой в будущее возмездие. Бог сделал человека таким, каков он есть и затем осудил его за то, что он таков: ибо сказать, что бог создал все добро,—все равно, что сказать, что один человек провел прямую и кривую линии, а другой создал между ними несоответствие“.

Все доказательства, приводимые в пользу существования бога, Шелли делит на три категории: 1) доказательства чувств, 2) доказательства разума и 3) свидетельства других людей. Ни одно свидетельство, говорит он, не может быть допущено, если оно противоречит разуму; разум же, в свою очередь, основывается на доказательствах чувств. Каждую из этих категорий он рассматривает в отдельности.

„1. Доказательства чувств. Если бы божество явилось пред нами, если бы оно убедило в своем существовании наши чувства, то откровение это заставило бы нас верить по необходимости. Те, кому божество таким образом являлось, сильнейшим образом убеждены в его существовании. Но дело в том, что бог теологов неспособен быть видимым.“

2. Доводы разума. Предполагается, что человек знает, что все существующее или должно было иметь свое начало или существовало вечно; он знает также, что все, что не вечно, должно иметь свою причину. Когда рассуждение это применяется ко вселенной, то необходимо доказать, что она была создана: покуда это с очевидностью не доказано, мы можем разумно предполагать о ее извечном существовании.

„Прежде, нежели мы сможем сделать вывод об авторе замысла, мы должны доказать самый факт замысла. Единственное понятие о причинности, которое мы можем составить, выводится из постоянной связи вещей и последовательного их возникновения одной из другой. В случае, когда имеется два диаметрально противоположных предположения, наш ум верит тому из них, которое менее непонятно. Легче предположить, что вселенная существовала вечно, нежели представить себе вне ее пределов существо, способное ее создать. Если ум не выдерживает тяжести одного предположения, то будет ли облегчением, если мы увеличим невыносимость бремени?

„Другой довод, основанный на знании человека о своем существовании, сводится к следующему. Человек знает не только то, что он существует сейчас, но также и то, что было время, когда он не существовал; следовательно, должна была быть какая то причина (его существования). Но наша идея причинности выводится только из постоянной связи вещей и их последовательного возникновения одной из другой; и, основывая свои рассуждения на опыте, мы можем заключить из следствий лишь о таких причинах, которые этим следствиям совершенно адекватны. Но, разумеется, есть какая то производящая сила, которая является действием каких то орудий; мы не можем доказать, что она заложена в этих орудиях; но и обратная гипотеза не может быть доказана. Мы допускаем, что производящая сила непонятна; но предположение, что то же самое следствие производится каким то вечным, всеведущим и всемогущим существом, не только оставляет причину окутанной тем же мраком, но делает ее еще более непонятной.

„3. Свидетельство. Требуется, чтобы свидетельство не противоречило разуму. Свидетельство, согласно которому божество убеждает в своем существовании чувства людей, может быть нами признано лишь в том случае, если уму нашему представится менее вероятным, что люди эти были обмануты, нежели то, что божество им явилось. Наш разум никогда не может признать свидетельство людей, которые не только заявляют, что были очевидцами чудес, то также и то, что божество было не разумно; ибо оно требовало, чтобы в него верили, причем обещало высочайшие награды за веру и вечные кары за неверие. Мы можем требовать лишь совершения волевых действий; вера же не является актом воли; ум даже пассивен, или произвольно активен. Из этого очевидно, что у нас нет достаточных свидетельств, или, вернее, свидетельства недостаточны для доказательства существования бога. Уже выше было доказано, что оно не может быть выведено из разума. Поэтому, верить в него могут лишь те, кого убедило в этом доказательство чувств.

„Отсюда очевидно, что, не находя доказательств ни в одном из трех источников убеждения, ум не может поверить в существование созидającego бога; очевидно также и то, что, так как вера есть страдательное состояние ума, то неверие ни в какой степени не может быть признано преступным; и что порицания заслуживают лишь те, кто не считает нужным устранить ту обманчивую среду, сквозь ко-

торую ум их рассматривает всякий предмет спора. Все мыслящие умы должны признать, что нет доказательств существования божества“.

Далее Шелли указывает на несовместимость веры в бога с знаменитым принципом Ньютона, легшим в основу всякого строго-научного исследования: „*Hypotheses non fingo*“ (Я не измышляю гипотез).

„Из феноменов“, продолжает Шелли, „являющихся объектом наших чувств, мы пытаемся заключить о причине, которую мы называем богом и бесплатно наделяем всеми отрицательными и противоречивыми признаками. Из нашей гипотезы мы создаем это общее имя, чтобы скрыть наше неведение о причинах и сущностях.... Бог изображается бесконечным, вечным, непостижимым; он содержится в любом отрицательном определении, которое могла сфабриковать логика невежества. Даже поклоняющиеся ему признают невозможность составить о нем какое бы то ни было представление. Вместе с французским поэтом они восклицают:

„*Pour dire ce qu'il est, il faut être lui-même*“ (чтобы знать, что он такое, надо быть им самим)!

Чрезвычайно показательным для интенсивности атеистических настроений Шелли является то обстоятельство, что, не довольствуясь собственными доказательствами невозможности существования бога, он приводит в подтверждение правоты своих взглядов целый ряд выдержек из Плиния, Ньютона, Спинозы и др. писателей. Наконец, не удовлетворяясь всем этим, он полностью приводит то место из „Системы Природы“ Гольбаха, где последний с таким блеском развивает свою теорию атеизма.

После столь детального рассмотрения вопроса о религии вообще, Шелли переходит к христианской религии в частности. Подвергая ее еще более жестокому обличению, он, как увидит читатель, вкладывает в него столько же иронии, сколько самого неподдельного негодования.

„Нам, еще детям, всовывают в руки книгу, называемую библией, содержание которой вкратце таково: бог создал землю в шесть дней и насадил на ней восхитительный сад, где и поместил пару человеческих существ. В этом саду он посадил дерево, к плодам которого им запрещено были прикасаться, хотя они и могли до них достать. Дьявол же в образе змеи уговорил их обоих, а также их еще не рожденное потомство, для того, чтобы удовлетворить свое правосудие их вечным бедствием. Спустя четыре тысячелетия после описанных событий (в течение какового периода весь человеческий род был обречен гибели), бог совокупился с повенчанной женой какого то плотника в Иудее (причем девственность ее осталась, однако, нетронутой) и произвел на свет сына, по имени Иисус христос, который был распят и умер для того, чтобы люди не были более обречены адскому огню, так как бремя немилости своего отца он принял на себя по представительству. К сказанному книга присовокупляет, что душа всякого, кто в это жертвоприношение не верует, будет гореть на вечном огне.

„В течение многих веков бедствия и мрака история эта пользовалась полной верой, но в конце концов появились люди, возымевшие подозрение, что все это лишь басня и обман и что Иисус христос был отнюдь не бог, а такой же смертный, как и они сами. Но многочисленная каста, извлекавшая ранее и продолжавшая извлекать из этого мнения, принявшего форму народного верования, огромные барыши, внушила народу, что если он не будет верить в библию, то будет

осужден на веки вечные; всех же свободных от предрассудков исследователей, если такие случайно появлялись, каста эта сжигала на кострах, бросала в тюрьмы и отравляла. Она и продолжает их угнетать в той мере, в какой народ, ставший более просвещенным, позволяет ей это“...

...„Вера во все то, что содержит в себе библия, и называется христианством. Восемнадцать веков тому назад правитель Иудеи уступая настояниям предводимой священниками черни, распял человека по имени Иисус. Это был человек чистой жизни, желавший избавить своих соотечественников от тирании их варварских и низменных суеверий. Его ожидала общая участь всех тех, кто желает облагодетельствовать человечество. Чернь, подстрекаемая священниками, потребовала его смерти, хотя тот самый судья, который его судил, публично назвал его невиновным. Иисус был принесен в жертву авторитету того бога, с которым впоследствии его стали смешивать. Поэтому важно установить различие между приписываемой ему ролью сына божия и спасителя мира и его действительной ролью человека, который за тщетную попытку преобразовать мир, заплатил жизнью той всеподавляющей тирании, которая во имя его уже столько времени опустошает мир *). Между тем, как первый есть не что иное, как лицемерный демон, объявляющий себя богом сострадания и мира, в то самое время, когда он простигает свою обогренную кровью руку с мечем раздора, чтобы опустошить землю, явно задумав этот план опустошения от начала времен;—второй занимает место в первом ряду с теми истинными героями, которые умерли в славном мученичестве за свободу, презрев пытку, унижение и бедность за дело страждущего человечества.

„Чернь, постоянно впадающая из одной крайности в другую, уверовала в то, что распятие христа было сверхъестественным явлением. Не было недостатка и в свидетельствах о чудесах (столь частых в века невежества) для доказательства божественности христа. Переходя из века в век, вера эта сочеталась с мечтами Платона и с рассуждениями Аристотеля; постепенно усиливаясь и упрочиваясь, она превратила божественность Иисуса в догмат: оспаривать его означало смерть, сомневаться в нем—бесчестие“.

„Христианство является теперь установленной религией, тот, кто попытается опровергнуть его, не должен сетовать при виде убийц и предателей, предпочтенных ему общественным мнением: хотя, при наличии у него гения, соответствующего его мужеству, и при благоприятном стечении обстоятельств, легко может статься, что грядущие века превознесут его, как божество, и будут во имя его преследовать других так же, как его самого преследовали во имя его предшественников в преклонении мира...

„... Христианство поддерживалось теми же самыми способами, какими поддерживалось всякое другое распространенное верование. Война, заточение, убийство и обман—деяния беспримерной и ни с чем несравнимой жестокости—сделали из него то, чем оно теперь является. Крови, пролитой приверженцами бога мира и милосердия со времени установления его религии хватило бы на то, чтобы затопить последователей всех прочих религий, существующих на обитаемой поверх-

*) Предполагая историческое существование Иисуса христа, Шелли разделяет лишь общераспространенное в его время (даже в среде неверующих) заблуждение. В настоящее время может считаться окончательно научно доказанным, что христос отнюдь не был исторической личностью и что вся история его жизни имеет мифическое происхождение (см. подробно об этом в книге А. Дрекса: „Миф о христе“).

ности земного шара. Мы получили от наших предков веру, которая питается и поддерживается раздорами, преследованиями и ненавистью...

...„По аналогии можно думать, что, как христианство возникло и выросло подобно другим религиозным системам, так подобно им же оно придет в упадок и погибнет; что, так как не рассуждение и убеждение доставили ему признание в человечестве, а насилие, темнота и обман, то коль скоро энтузиазм остынет, а время,—этот непогрешимый разоблачитель ложных мнений,—окутает его мнимые доказательства мраком древности, оно станет устарелой религией; что только Мильтонова поэма *) удержит нелепости его в памяти человечества; что люди будут смеяться над благодатью, верой, искуплением и первородным грехом так же чистосердечно, как теперь они смеются над превращениями Юпитера, чудесами римско-католических святых, силою колдовства и явлением духов умерших“.

Если в вопросах религии Шелли, в общем, примыкал к школе Дидро и Гольбаха, то отношение его к такому религиозно-государственному установлению, как брак, поражает своей смелой радикальностью (особенно, если принять во внимание и то ханжеское английское общество, которое его окружало).

„Даже отношения между полами“, пишет он, „не изъяты от деспотического вмешательства положительного установления. Закон стремится управлять непокорными блужданиями страсти, налагает оковы на очевиднейшие выводы разума и, обращаясь к нашей воле, подчиняет себе произвольные побуждения нашей природы...“

...„Муж и жена должны жить вместе лишь до тех пор, пока любят друг друга. Закон, принуждающий их сожительствовать хотя бы одну минуту после того, как чувство их исчезло, явился бы самой нестерпимой тиранией...“

...„Состояние общества, в котором мы живем, представляет смесь феодальной дикости и несовершенной цивилизации. Узкая и невежественная мораль христианской религии еще усугубляет эти бедствия. Лишь недавно человечество пришло к пониманию того, что единственная цель познания этики, как и всех других знаний, есть счастье и что фанатическая идея умерщвления плоти ради любви к богу должна быть оставлена... Но, если счастье является целью морали и всех человеческих соединений и раз'единений, ...то связь между полами священна лишь до тех пор, пока она способствует благополучию участников и естественно распадается, когда доставляемые ею благодеяния превышаются причиняемыми страданиями. В таком разрыве нет ничего безнравственного“.

Далее он показывает, как губительно отражается супружеское сожительство, при отсутствии любви, на воспитании детей. Но особенно поразительны для того времени взгляды Шелли на проституцию.

...„Проституция есть законный отпрыск брака и ошибок, ему сопутствующих. Женщины, не совершившие никакого преступления, кроме того, что последовали велениям естественного побуждения, с яростью извергаются из общества, с его утешениями и симпатиями. Это менее простительно, нежели убийство... Если женщина вняла голосу неосцибающей природы, общество объявляет ей войну: она должна быть послушной рабой и не смеет сопротивляться; обществу принадлежит право преследования, ей же остается лишь долг терпения. Она живет жизнью бесславия; громкий и жестокий смех зак-

*) „Потерянный и возвращенный рай“.

рывает ей путь возврата. Она умирает от длительной и тягостной болезни. И, несмотря на все это, **она виновата, она преступна, она** своенравное и непокорное чадо, а общество, конечно, чистая и добродетельная матрона, которая отбрасывает ее, как выкидыш, от своей незапятнанной груди... Так создалась одна десятая часть лондонского населения”.

Отдавая должное высокой гуманности тех взглядов, которые высказывает Шелли по вопросу о проституции, а также той проницательности, с которой он устанавливает прямую связь между проституцией и „священным“ институтом церковного брака, необходимо все же отметить, что его объяснение причин проституции ошибочно и наивно уже потому, что он совершенно игнорирует роль экономического фактора, который здесь является решающим.

...„Целомудрие“, говорит Шелли в другом месте, „есть суеверие, созданное монахами и евангелием; оно есть большой враг естественной воздержанности, нежели даже неразумная чувственность; оно поражает в самом корне всякое семейное счастье и обрекает на страдание более половины рода человеческого... Нельзя было бы выдумать систему, более враждебную человеческому счастью, нежели брак. Я думаю, что отмена брака приведет к более правильному и естественному порядку в половых отношениях, ибо выбор и смена (отношений) будут свободны от принуждения.

„Поистине, религия и мораль, в их теперешнем состоянии, составляют практический кодекс страдания и рабства: гений человеческого благополучия должен вырвать из проклятой божественной книги все листы, прежде чем то, что в ней написано, запечатлется в сердце человека“.

В стройной системе революционного мировоззрения Шелли отсутствовало бы главное звено, если бы, выступая против гнета государства, религии и семьи, он не видел источника всех этих видов насилия в общественном строе, основанном на экономическом неравенстве и эксплуатации. Но нижеприведенные выдержки из примечаний Шелли к той же „Королеве Маб“ показывают, с какой ясностью он это понимал.

«**Единственное подлинное богатство есть человеческий труд.** Если бы горы состояли из золота, а долины из серебра, мир не стал бы богаче ни на одно хлебное зерно; благополучие человеческого рода нисколько не увеличилось бы. Вследствие нашего отношения к драгоценным металлам, человек получает возможность нагромождать для себя богатства за счет самых необходимых потребностей своего соседа: система, удивительно хорошо приспособленная для того, чтобы создавать всевозможные болезни и преступления, которыми неизбежно отличаются две крайности: богатства и нищеты. Спекулянт (предприниматель) с гордостью называет себя пособником преуспевания своей родины только потому, что применяет множество рук (рабочих) в производстве вещей, явно для всех бесполезных, или служащих лишь для удовлетворения дрянных побуждений роскоши и тщеславия... Бедняков заставляют работать,—для чего? Не для пищи, без которой они умирают с голоду; не для производства одеял, из-за отсутствия которых дети их замерзают от холода в своих нищенских лачугах; не ради тех удобств цивилизации, без которых цивилизованный человек гораздо более несчастен, нежели самый жалкий дикий... нет: их заставляют трудиться для надменного тщеславия властью, для жалкой обособленной гордости, для лживых утех одной сотой части общества...

... „Английские реформаторы вопиют против синекур,—но они забывают самое главное—ренту земельных собственников... **Богатство есть власть, узурпированная меньшинством, для того, чтобы принудить большинство работать на них. Законы, поддерживающие эту систему, черпают свою силу в невежестве и доверчивости ее жертв: они являются следствием заговора немногих против большинства**“...

Далее Шелли приводит цитату из сочинения Уильяма Годвина („Политическая Справедливость“), явно социалистического содержания: „Блага, существенно способствующие сохранению рода человеческого, весьма немногочисленны; производство их требует от нас лишь небольшой доли трудолюбия. Если бы производились только такие блага, и производились в достаточном количестве, продолжение человеческого рода было бы обеспечено. **Если бы необходимый для их производства труд был равным образом распределен между всеми, то доля работы каждого была бы легка, а доля досуга значительна**“.

В приведенных выдержках бросаются в глаза три основных положения Шелли: во-первых, **единственным источником ценности („богатства“) является труд**; во-вторых, **основным пороком существующего общественного строя является неправильное распределение производимых благ и самой производственной деятельности, т. е. труда**, иначе говоря—**анархия производства**; в третьих, такое экономическое неравенство возникло в результате захвата власти меньшинством-эксплуататоров, при чем **власть эта существует лишь в силу невежества и легковерия эксплуатируемого большинства** (выражаясь современными терминами, речь идет об отсутствии классового самосознания).

Достоин удивления та проницательность, с которой Шелли вскрывает здесь самую сущность системы капитализма и приходит к выводам, сходным с основоположениями революционного марксизма.

То обстоятельство, что „Королева Маб“, в которой идеи Шелли выражены с наибольшей резкостью, является в то же время одним из ранних произведений поэта, поэтический гений которого тогда еще расправлял свои крылья,—дает повод филистерски настроенным критикам его, вроде Даудена, пытаться замазывать революционную сущность его убеждений и относить их к „заблуждениям молодости“. Однако, все эти робкие попытки филистеров разбиваются о тот немолимый факт, что, как показывает все его дальнейшее творчество, Шелли до конца своей жизни оставался врагом всякой религии и всякого угнетения. Относясь впоследствии к „Королеве Маб“ с чрезвычайной строгостью, Шелли в то же время ни в какой мере не отказывается от основной сущности выраженных там убеждений.

Когда за год до смерти Шелли, поэма без разрешения его была напечатана одним издателем, друзья поэта, находившегося тогда в Италии, известили его об этом. По совету этих друзей, опасавшихся, что новое издание поэмы вызовет новые преследования автора, Шелли пишет письмо в редакцию журнала „Examiner“, в котором протестует против самовольного издания.

Но вот что он в этом, продиктованном дипломатическими соображениями, письме говорит:

„Я убежденный враг религиозного, политического и семейного гнета и сожалею об опубликовании поэмы не столько из чувства литературного тщеславия, сколько из опасения, что она может принести больше вреда, нежели пользы священному делу свободы“. И дальше: „Отвергая всякое свое участие в распространении враждебных существующим законам взглядов, в той форме, в какой они выразились в этой поэме, я в тоже время считаю, что едва ли есть не-

обходимость в заявлении мною особого протеста против системы внедрения в умы истинности христианства или превосходства монархии,—как бы ни были они истинны или превосходны,—при помощи столь сомнительных аргументов, как конфискация, заключение в тюрьму, поношение, клевета и дерзкое нарушение священнейших уз природы“...

Другими словами, если поэт от чего-нибудь здесь отказывается, то только от формы, но не от сущности своих идей и настроений.

Лучшее подтверждение того, что Шелли до конца жизни остался убежденным атеистом и революционером, можно найти в следующих отрывках из разговоров его с ближайшим своим другом Э. Дж. Тре-лони, приводимых последним в его „Воспоминаниях о последних днях Шелли и Байрона“. *)

Вот разговор на тему о существовании бога, произошедший между Трелони и Шелли в год смерти последнего, весной 1822 года:

Трелони: Почему вы называете себя атеистом?

Шелли: Я воспользовался этим названием для того, чтобы выразить свое отвращение к суеверию: я подхватил это слово, подобно тому, как рыцарь поднимает перчатку, в виде вызова несправедливости.

По поводу бессмертия души, в том же году:

Трелони: Верите ли вы в бессмертие души?

Шелли: Разумеется, нет: как могу я верить? Мы ничего не знаем; у нас нет об этом никаких данных.

Несколько позже Шелли в одном разговоре произносит следующие слова:

„Что касается великого вопроса о системе мироздания, могу сказать, что тема эта не возбуждает моего любопытства. Я довольствуюсь тем, что знаю о будущем не больше, нежели Платон и Бэкон“.

Наконец, в одном из писем Шелли, от 1 сентября 1820 года (за два года до смерти), имеются также строки, рисующие отношение поэта к монархии и революции.

„В Неаполе конституционная партия заявила австрийскому посланнику, что, если император объявит им войну, то первым, что они сделают, будет умерщвление всех членов королевской фамилии—необходимая и самая справедливая мера, там, где силы борющихся сторон и правота их дела столь неравны. Было бы чудесно если бы короли повсюду служили заложниками свободы“.

Недостаток места не позволил нам остановиться на целом ряде произведений Шелли (как то: „Алластор“, „Царевич Атаназ“, „Волшебница Атласа“ и др. поэмы и лирич. стихотворения).

Уже приведенных отрывков и биографических данных, думается нам, достаточно для того, чтобы дать более или менее ясное представление о революционно-атеистических воззрениях Шелли. В этих воззрениях, прежде всего, сказалась его пылкая и мятежная натура, **) его горячая любовь к человечеству и ненависть ко всем видам угнетения.

Но в то же время убеждения его явились тем выводом, к которому он пришел в результате проделанной им огромной умственной работы. Однако, нужно сказать, что он был далек от подлинно научного разрешения всю жизнь волновавших его вопросов религии и

*) Trelawny. Recollections of the Last Days of Shelley and Byron.

**) „Cor Cordium“—„Сердце из сердец“. Так гласит надпись на могиле Шелли, сделанная его друзьями.

общественно-политического строя. Для этого ему не хватало научных методов.

Столь трагически оборвавшаяся жизнь промелькнула на грани двух эпох. Эмоционально он всецело принадлежал будущему—порывом к этому будущему была вся его жизнь. И в то же время интеллектуально он оставался на уровне конца XVIII века, века рационалистических умозрений, некритической веры в „естественное“ право, в конечное торжество „разума“ и „справедливости“. Позитивной же науки в современном смысле этого слова тогда еще не было. Еще менее можно говорить о существовании в то время правильного подхода к изучению общественных явлений. Возможность такого изучения явилась лишь после того, как Гегель создал свой диалектический метод, а Маркс и Энгельс превратили этот метод в могучее оружие научного исследования.

Шелли не суждено было дожить до этого. Вот почему все его миропонимание не имело под собой научной почвы и носило чисто априорный характер. Этим объясняется ошибочность и наивность его взглядов на происхождение целого ряда общественных явлений (христианство, проституция). Во многих отношениях Шелли приближается к представителям утопического социализма (Фурье, Оуэн), которые, отдавая себе ясный отчет в противоречиях и язвах современного им социального строя, не видели всего значения классовой борьбы, как единственного пути к радикальному преобразованию этого строя, т. е. к социализму.

И все же, приходится поражаться той прозорливости гения и тому чутью революционера, с какими Шелли угадывает внутреннюю связь столь внешне разнородных явлений, как религия, брак и экономическое неравенство, и, сводя все эти виды гнета к одному—к насилию меньшинства собственников-эксплоататоров над большинством трудящихся и эксплуатируемых, тем самым, приближается к выводам современного революционно-научного социализма.

Шелли не сделался революционером действия. По всему своему духовному складу и темпераменту это был прежде всего поэт. Но в пору самой мрачной политической и культурной реакции, в период реставрации, когда из лучших поэтов того времени одни (как Шатобриан, Новалис, бр. Шлегели и др.) воспевали возврат назад, к католицизму и средним векам, другие же (как Байрон) замыкались в гордом одиночестве, Шелли был почти единственным, кто возвысил голос гневного протеста против религиозного мракобесия и общественно-политического гнета.

Порка, как орудие религиозного спасения.

Автор знаменитого труда „Зеркало Папизма“ *), разошедшегося за последние годы в Германии в количестве миллион с четвертью экземпляров. Отто Корвин посвятил религиозному изуверству и другой большой труд под заголовком „Бичующиеся“, в котором собрано множество иллюстраций церковного фанатизма. Ниже мы приводим в несколько сокращенном виде одну из глав указанного труда, содержащую целую серию фактов, вскрывающих изнанку средневекового аскетизма.

Первоначально церковь относилась отрицательно к порке, как к способу покаяния. Одно время она даже запрещала духовникам налагать бичевание в качестве эпитимии. Вскоре, однако, церковь уразумела, каким могущественным орудием в руках ее является плеть, и постаралась использовать порку, как узду для управления народом. Плетка и бичевание все больше становились неотъемлемыми спутниками религиозного фанатизма и, в конце концов, были официально провозглашены необходимым условием покаяния.

Попы постарались использовать бичевание и для политических целей: когда простой народ видел, как покорно сильные мира сего подставляли свою спину спасительной плети монаха или священника, то это служило лучшим способом наглядно подтвердить верховенство церкви. Глядя на то, как какой-нибудь граф или даже король позволял обрабатывать свою спину покаянной плетью, народ убеждался, что попы являются господами господ и приучался к слепому повиновению авторитету церкви.

Еще в предыдущей главе я назвал несколько королей, графов и других знатных особ, которые добровольно подвергали себя бичеванию. Среди них, между прочим, был и святой Людовик, французский король, который всегда носил при себе пятиконечную плеть. Ниже я хочу привести несколько примеров, показывающих, что даже менее фанатичным властителям приходилось под нажимом церкви искупать свои грехи публичным бичеванием.

Граф Юлий, владетель расположенного недалеко от Авиньона графства Венесенского, приказал живо похоронить священника одной общины за то, что тот отказался без денег совершить обряд погребения над трупом одного бедного крестьянина. Церковь, возмущенная не столько жестокой расправой графа, сколько нанесенным ей оскорблением, объявила графу войну. Папа прежде всего подверг графа отлучению (церковному бойкоту). В средние века эта кара была чрезвычайно тяжелой. От графа все сторонились, как от зачумленного. Все правоверные католики, повинувшись церкви, избегали всяких сношений с графом. Строптивому аристократу пришлось смириться

*) Этот труд вышел и на русском яз., в издании „Атеиста“, 1924 г.

и покаяться. Папа, однако, потребовал, чтобы граф подверг себя публичному бичеванию. Графу ничего не оставалось делать, как только подчиниться. На паперти авиньонского кафедрального собора граф Юлий Венесенский был торжественно выпорот монахами.

Если Юлий Венесенский был только провинциальным графом, то английский король Генрих II-ой был, конечно, уже жертвой покрупице. Тем больше было торжество церкви, когда она заставила Генриха II-го подчиниться священной порке. По вине Генриха II-го погиб архиепископ кентерберийский, Фома Бекет, который, впрочем, вполне заслуживал своей участи. Возбешенный папа наложил интердикт *) на всю Англию. Это вызвало величайшее возбуждение в стране. Король вынужден был смириться. Босиком отправился он к гробу провозглашенного святым саливого мошенника, растянулся здесь на земле, после чего каждый из присутствовавших во время этой церемонии 80-ти попов нанес ему по несколько ударов плетью.

Столь же худо обернулось дело и для графа Раймунда Тулузского. Его положение оказалось тем более неприятным, что он в результате борьбы с попами потерял все свои владения, а между тем ему принадлежала весьма значительная часть Южной Франции. Раймунд Тулузский имел дерзость поддерживать альбигойцев, секту весьма распространенную в его владениях. Секта была объявлена еретической. Папа Иннокентий III-ий объявил крестовый поход против альбигойцев, и Раймунд после некоторого сопротивления вынужден был подчиниться. Для получения прощения ему пришлось подвергнуться бичеванию. Раздетый до пояса, он смиренно шагал перед легатом, который стегал его плетью на пути от врат церкви до алтаря.

И немецким князьям приходилось подвергаться такому испытанию. И Людовику благочестивому в Суассонне и Генриху IV-му в Каноссе пришлось получить немало ударов плетью: дни их покаяния могут быть отмечены красным в календаре римской церковью.

Даже после реформации одному королю пришлось публично бичеваться перед папой. Правда, это бичевание было произведено не над самим королем, а над его послами. Надо признать, что такой способ порки довольно удобен. Речь идет о Генрихе IV-ом, короле французском.

После убийства Генриха III-го на французский престол взошел Генрих IV-й, который находился еще под проклятием папы. Хотя времена Иннокентия уже прошли, но все же церковь во Франции продолжала играть огромную политическую роль. Генрих понимал, что ему вряд ли удастся удержаться на троне, если папа не снимет с него проклятия и обвинения в ереси. После длительного промедления Генрих, в конце концов, решил смириться перед папой.

17-го Сентября 1595 года послы короля д'Осса и Дюперон явились в Рим к папе для того, чтобы получить прощение королю. Здесь над ними была совершена следующая церемония. Певчие пели „Мизерере“, а папа при каждом стихе ударял прутом по плечу одного из послов, которому было разрешено получить эти удары одетым. Удары, разумеется, были очень мягкими и вряд ли особенно чувствительными. Здесь дело было, конечно, уже не в силе ударов: папе важно было продемонстрировать свою власть и показать всему миру, что даже короли смиренно получают из его рук позорное наказание.

*) Интердикт—церковный запрет, налагавшийся папами в виде кары на целую страну. Во время интердикта прекращалось богослужение, отправление таинств и т. д.

Французские министры настаивали на том, чтобы это бичевание не было упомянуто в папской булле отпущения, чтобы этот эпизод был обойден молчанием. Папа согласился, однако, католические попы во Франции приложили все усилия к тому, чтобы французский народ узнал об этом событии: больше того, очень скоро распространилась версия, будто уполномоченные короля подверглись такому же жестокому бичеванию, какое было обязательно для всех тяжких грешников.

Еще в 18-м веке каждый новый вюрцбургский епископ должен был подвергнуться курьезной церемонии: возможно, впрочем, что и позже эта церемония совершалась втайне. После своего избрания и до вступления в новое звание епископ должен был, обнажив себя до пояса, в буквальном смысле бегать по улицам. На этих улицах стояли, выстроившись шпалерами, клирики разного звания, вооруженные прутьями. Каждый из них должен был ударить по спине нового епископа. Каково происхождение этого обычая, мне неизвестно.

Так как в этой главе меня занимает не столько добровольное бичевание, сколько бичевание, навязанное со стороны церковников, то я хочу привести и несколько примеров, показывающих, как святые люди расправлялись с другими людьми, которых они заподозривали в неблаговидных поступках и намерениях.

Так как святые уже в силу своей святости должны были соблюдать вечное целомудрие, так как им часто приходилось бороться с искушениями плоти, то вполне понятно, что им особенно приходилось бояться всяких зловердных женщин, которые пытались загнать мучившего святых дьявола в ад. Кто читал Бокаччио, тот, вероятно, хорошо помнит новеллу, в которой рассказывается об этих дьявольских кознях, тот, вероятно, знает, что следует разуместь в данном случае под дьяволом и адом. Тем, кто этой новеллы не знает, можно сказать просто, что зловердные женщины не раз пытались соблазнить благочестивых мужей.

О святых, которые поддались соблазну, церковные писатели, разумеется, ничего не рассказывают. Но зато они уделяют чрезвычайно много внимания тем случаям, когда святые умудрялись устоять против искушения: повидимому, такие случаи бывали чрезвычайно редки.

Так, например, один парижский богослов, Клод Депанс, рассказывает о случае беспримерной стойкости святого Эдмунда. В этого святого мужа влюбилась одна девушка, которая пыталась всякими способами соблазнить его. Святой Эдмунд мужественно сопротивлялся соблазну. В конце концов, однако, навязчивость девицы сделалась для него невыносимой, и он решил избавиться от нее.

Для этой цели он притворился, будто готов исполнить ее желание, и пригласил ее к себе в свою келью. Когда она явилась к нему, полная радости, он заставил ее раздеться и затем, взяв длинный прут, так обработал девицу, что она в течение долгого времени не в состоянии была даже сидеть.

Точно также поступил по словам Сурия, св. Бернар Сиенский, с той только разницей, что он был не так коварен и что его поступок был вызван условиями необходимой самообороны. Со св. Бернаром влюбленная в него дама тоже пыталась сыграть скверную штуку. Вот что рассказывает об этом ученый Сурий: „Однажды, когда Бернар вышел на рынок купить себе хлеба, его встретила жена одного сиенского гражданина и пригласила к себе. Когда он вошел в дом, она заперла дверь и сказала ему: „Если ты сейчас не испол-

нишь моего желания, то я тебе ручаюсь, что распространю повсюду слухи о гнусных предложениях, якобы, сделанных тобой мне“. Бернар, ощутившись в таком опасном положении, начал про себя молиться богу. Небо услышало молитву святого, и его внезапно осенила счастливая мысль. Он заявил женщине, что если ей угодно получить удовлетворение своего желания, то она необходимо должна раздеться. Женщина, конечно, не замедлила это сделать. Только она разделась, как Бернар вытащил свою плетку и беспощадно выпорол влюбленную в него женщину. Он не прекращал порки до того времени, пока женщина не забыла думать о своих любовных намерениях. После этого она продолжала любить св. Бернара, но уже другой, возвышенной, любовью. Полюбил его также и супруг ее, когда он узнал, как святой поступил с его женой“.

Св. Бернар, который вообще в молодости был красивым человеком, не раз подвергался соблазну. Однажды он ночевал в доме одной женщины, которая воспылала к нему страстью. Ночью она тихонько пробралась в комнату Бернара. Как только тот заметил, что за опасность ему угрожает, он стал громко кричать: „Караул! убивают!“ Хозяйке пришлось обратиться в бегство, потому что в доме поднялся страшный переполох. Когда все, не найдя никого, успокоились и снова улеглись в постели, мучимая неотвязной страстью хозяйка снова попыталась проделать то же самое. Все ее попытки неизменно кончались тем, что св. Бернар начинал вопить караул.

Когда на следующий день у св. Бернара спросили, почему он кричал, раз никаких убийц в доме не было, то святой муж ответил: „Убийцы были в доме, так как хозяйка пыталась лишить меня величайшего сокровища, возратить которое было бы уже невозможно, а именно—целомудрия“. Придворный проповедник Иероним Роше, который описал эту историю в своей книге (1562 г.), замечает по этому поводу: „Наши нынешние монахи не стали бы так кричать! Св. Бернар, должно быть, унес с собой целомудрие в другой мир, ибо современные монахи очень мало с ним знакомы“.

Почтенный проповедник, однако, ошибался. И в его времена были монахи, которые поступали подобно св. Бернару. Брат Матфей из Авиньона, живший около 1540 г., прославился на острове Корсике, где он провел много лет, в качестве святого человека. Впоследствии он направился в Пьемонтский монастырь, где был весьма дружелюбно принят капуцинами. Когда он однажды ходил по деревням вокруг этого монастыря, прося подаяния, ему пришлось заночевать в доме одной молодой, очень красивой и знатной дамы. Брат Матфей приглянулся этой даме, и она вздумала ночью забраться в его комнату. Полуобнаженная подошла она к его постели и стала приставать к нему.

Святой монах сначала был ошарашен от неожиданности, но затем он пришел в себя, быстро вскочил, снял со стены плетку и так жестоко выпорол даму, что она долго носила на себе знаки своего любострастия.

Если бы я вздумал здесь рассмотреть уставы всех различных монашеских орденов, в части, касающейся порки, то мне пришлось бы целый год писать эту главу, да и то вряд ли я справился бы с этой задачей. Еще св. Адельгонд, перечисляющий множество монашеских орденов, говорит: „Мне понадобилось бы стальное перо или, по крайней мере, перо из крыла св. Михаила, если бы я вздумал описать все ордена, которые учреждены нашим св. отцом в Риме“.

В другом месте св. Адельгонд, говоря о внешних признаках различных орденов, замечает: „Одни из них носят белоснежную одежду, другие одежду черную, как уголь, третьи серого цвета ослиной шкуры, четвертые цвета зеленой травы, пятые одежду красную, как огонь, шестые небесно-синего цвета. Одни носят светлый капюшон, другие капюшоны темных цветов. Один монах бывает серым, как воробей, другой светло-серым, как церковный кот. Одни бывают пестрыми, как сороки, другие имеют цвет серого волка, третьи похожи на зеленую листву. Одни выбриты целиком, другие острижены на половину. Одни носят бороды, другие ходят без бород. Многие ходят босиком, но все они одинаково праздны и грязны. Одни носят четки, другие—скрещенные мечи, третьи—распятия, четвертые—два ключа, пятые—звезды, шестые—венки, седьмые—зеркальца, восьмые—епископские шапки, девятые—крылья, десятые—ножницы. одиннадцатые—чаши, двенадцатые—раковины, тринадцатые—плети“.

Уже по этим внешним признакам можно понять, как многочисленна была армия римского папы. Я думаю, что достаточно будет взять в качестве примера лишь несколько орденов.

У кармелиток был довольно разумный устав до того времени, пока они не попали под высокое покровительство св. Терезы. В уставе, который был дан ею ордену, самобичевание играло весьма значительную роль. Каждый понедельник, каждую среду и пятницу кармелитские монахини предавались дисциплине. Они бичевали себя прутьями под звуки „Мизерере“, при чем дело сплошь да рядом доходило до настоящих кровоподтеков.

Это считалось обычным общеобязательным, регулярным покаянием. Те монахини, которые не удовлетворялись этим, которые стремились к чрезвычайному покаянию, должны были получить на это разрешение. Обычно такое разрешение давалось и многие монахи и монахини доходили в этом деле до полного неистовства. Некоторые из них бичевали себя, особенно во время поста, от трех до четырех раз ежедневно, не прекращая этого благочестивого упражнения даже ночью. Одной монахине, сестре Марии из монастыря св. Тайнств, розга и плеть казались недостаточно сильным орудием, так что она бичевала себя.. кочергой.

Кроме всего этого, согласно уставу, настоятельница должна была в определенные дни давать дисциплину всем монахиням. Это было для всех радостным праздником, полураздетые монахини с нетерпением дожидались своей очереди.

Монастырь в Пастрене являлся буквально местом добровольного мученичества. Одна келья в этом монастыре была сплошь увешана всякими орудиями для бичевания. Здесь кроме того находились всякие орудия для пытки, которой могли подвергаться, по желанию, послушники и монахи, чувствовавшие необходимость особо строгого покаяния.

Излюбленным способом самомучительства являлось здесь, так называемое, „Есее homo“ (се человек).

Церемония эта совершалась обыкновенно публично. Кающиеся монахи выстраивались в сборном зале. Один из них выходил вперед. Он бывал обнаженным до пояса, лицо его бывало вымазано золой. В левой руке он тащил тяжелый деревянный крест, а на голове у него был терновый венец. Он многократно проходил вперед и назад по огромной комнате и плетью, которую он держал в правой руке, непрерывно бичевал себя под жалобное бормотание специально на этот случай сочиненных молитв. Когда один монах кончал, другой занимал его место.

Кармелитский орден выдвинул целый ряд настоящих героев и героинь изуверского самобичевания. Достаточно хотя бы вспомнить о св. Терезе и св. Катерине Кардонской, о которых я достаточно подробно говорил в другом месте. Вторая из упомянутых святых, доходящая в самомучительстве до невероятной утонченности, пользовалась для самобичевания цепями, которые были снабжены шипами, или обыкновенной плеткой, в концы которой были вплетены иголки, гвозди и терновые шипы. Этими то вот страшными орудиями названные святые кармелитки бичевали себя часа по-два, по-три.

Одна кармелитская монахиня во Флоренции, Мария Магдалина Пацци, прославилась как своим самомучительством, так и последствиями его. На примере этой несчастной девушки можно убедиться в печальных результатах мании самобичевания. В другом месте я подробно останавлиюсь на этом случае, здесь я только укажу на некоторые основные моменты ее „жития“.

Она родилась в 1566 г. во Флоренции у почтенных родителей. Когда она была еще десятилетней девочкой, она находила величайшее удовольствие в том, чтобы причинять себе боль плеткой, розгами и т. д. Часто она сплетала себе венки из колючих ветвей акации и других растений, надевала их на голову и ложилась в таком виде спать. Нередко она обвивала колючей зеленью все свое тело. 17-ти лет она ушла в монастырь. Здесь она величайшую радость испытывала тогда, когда настоятельница приказывала завязать ей руки на спину и бичевала ее в присутствии всех монахинь.

Все это самомучительство совершенно расстроило ее нервную систему и ни одна святая так часто не впадала в состояние религиозного экстаза, как она. Во время этих припадков она особенно много говорила о любви. Ей являлся небесный жених, которого она видела во всевозможных позах и положениях. Однажды она с распятием в руках целых 16 часов провела в созерцании страстей Христа и духовно пережила одно за другим все предсмертные испытания, которые, якобы, выпали на долю мифического Иисуса. Страдания небесного жениха так взволновали ее, что из глаз ее все время текли слезы. После этого она упала без чувств и в течение долгого времени лежала недвижимой, бледной, как смерть.

В это состояние экстаза она впадала обыкновенно после причастия или когда она погружалась в какой-нибудь текст священного писания. Особенно действовал на нее ее излюбленный текст: „И слово стало плотью“. Однажды припадок экстаза продолжался у нее с 5 час. вечера до следующего утра. Во время этого припадка она вдруг воскликнула: „Вечное слово бесконечно велико в лоне отца, но в лоне Марии оно только маленькая точка!.. Величие твое неизреченно, мудрость твоя неисповедима, мой сладостный возлюбленный Иисус!“.

Она все чаще начала страдать припадками эротического иступления. Внутренний огонь грозил пожрать ее, и часто кричала она: „Довольно, мой Иисус!... Не раздувай сильнее этого пламени, которое меня пожирает... Не этой смерти должна желать себе невеста распятого господина: слишком много в ней наслаждения и блаженства!“.

Одержимость Марии Магдалины все усиливалась и, наконец, она вообразила себя буквально невестой Христа. Ей казалось, что не только Христос, но и отец его и св. дух навещают ее. Истерия достигла у нее высшей степени, и „нечистый дух“ внушал ей самые отвратительные эротические фантазии, так что она многократно была близка к тому, чтобы потерять свое целомудрие. Муки, которым она подвергала себя после этих „искушений дьявола“, бывали прямо

ужасны. Она отправлялась в кладовую, набирала кучу колючих веток и каталась по ним до тех пор, пока не начинала истекать кровью, пока „дьявол“ не оставлял ее. Так продолжалось до тех пор, пока, наконец, организм ее не выдержал, пока смерть не положила конца всей этой страшной жизни. Несчастная помешанная была провозглашена святой.

Монахини эйстерцинского ордена в области самобичевания не уступали кармелиткам. Первый приз в данном случае принадлежит знаменитой Пассидее Сиенской. Об этой сумасшедшей я уже говорил, что она находила величайшее удовольствие в том, чтобы ее вешали вниз головой над костром. В области самобичевания она выделяла такие штуки, которые недостижимы были, вероятно, и самому Доминику. Еще в ранней юности она порала себя цепями, причем она не прекращала дисциплины вплоть до крайнего изнеможения. Простое бичевание, впрочем, ее не удовлетворяло: она совершала дисциплину, становясь коленями на лед или снег, а летом на колючки. Исполосовав свое тело вдосталь, она после этого приказывала поливать себя уксусом и соленой водой. Результатом подобного поведения также явилось почти полное помешательство. Во время истерических припадков она видела Христа истекающим кровью, протягивающим ей руки и нежно шепчущим: „Нюхай, моя дочь, нюхай...“.

Елизавета Гентонская доводила себя бичеванием прямо до вакхической одержимости, которую, однако, монахи называли святым экстазом. Сильнее всего неистовствовала она, когда, возбуждив себя иступленным самобичеванием, она чувствовала себя соединенной с богом, которого она представляла себе в эти мгновения прекрасным нагим юношей. Это состояние „восхищенности“ доставляло ей такое блаженство, что она все время вопила: „О боже, о любовь, о бесконечная любовь, о твари... взывайте вместе со мной: любовь! любовь!“.

В общем, следует отметить, что женщины находили гораздо больше удовольствия в самобичевании, чем мужчины. Мы, по крайней мере, не знаем таких случаев, чтобы у мужчин были такие ужасные последствия, как у женщин, после нескольких лет дисциплины. Это возможно объясняется тем, что мужчинам легче было найти противоядие против вызванного поркой повышенного эротизма, чем женщинам.

Францисканки также дали ряд виртуозов самобичевания. Одна французская принцесса, дочь Людовика VIII-го, Изабелла, учредила женский орден урбанисток в качестве ответвления францисканского ордена. Принцесса Изабелла заразилась святошеством своего отца и решила остаться девственницей. Перед тем, как уйти в монастырь, она долгое время подвергала себя бичеванию, которое она не прекращала даже тогда, когда у нее больше не хватало сил: она приказывала в этом случае бичевать ее другим.

Среди капуцинок прославилась Мария Лаврентия Лонга, жена одного неаполитанского министра. Она чуть не к каждому обращалась с просьбами доставить ей удовольствие и выпороть ее. Обнажившись до пояса, ложилась она на голую землю и отдавала себя на расправу. Чем сильнее ее пороли, тем сильнее бывало ее „восхищение“, тем интимнее она считала себя связанной с Иисусом. Интимное соединение с небесным женихом являлось предметом самых страстных желаний большинства монахинь, хотя многие соединяли эту платоническую связь с совершенно реальными земными связями.

Когда Лаврентия состарилась, она несколько охладела к самобичеванию, однако, у нее нашлась последовательница Мария д'Эрба, герцогиня Тремолийская, которая пошла по ее стопам. Лаврентия умерла в результате своих аскетических излишеств.

Нельзя не упомянуть также о прекрасной Розе из Лимы, первой святой тропической Америки. Она носила под рубашкой маленькие иголки. Каждый день она надевала на голову терновый венец, иглы которого терзали ей чело, она всегда носила на себе пояс из железной проволоки. Ее старания не пропали даром. Папа Климент X-й канонизировал ее, и каждый год 2-го августа празднуется ее память.

Самобичеванием прославились также знаменитый Игнатий Лойола, основатель иезуитского ордена, и его собрат Франсуа Ксавье, которые неустанно бичевали себя железной плетью. Не отставал от них и Карл Барромей (из Милана), который был канонизирован Павлом У-м.

Флорентинское духовенство одно время пыталось выступить против самобичевания, как против соблазна, как против нарушения установлений церкви. Кардинал Стефан Монтекассино считал соблазном обнажение тела. Епископ Дамиани опроверг еретическую оппозицию флорентинского духовенства замечательной ссылкой на 150 псалом, где в 4-м стихе говорится: „Славьте господа с бубнами (тимпанами)...“ Бубен является не чем иным, как высушенной кожей, следовательно, тот, кто обрабатывает плетью свою кожу, высушенную постом, подлинно славит господа бубном. Если хорошо нанести себе 15 ударов плетью, то еще лучше ударить себя 60, 100 и 1000 раз, словом столько, сколько можно: „Могий вместити, да вместит“. „Да, что такое плоть, восклицал епископ Дамиани, ведь это только навоз, прах и пепел! Разве только черви будут тебе благодарны, если ты так заботливо будешь ухаживать за ней?“

Один францисканский монах дал обет пожизненно бичевать себя трижды в день в честь св. троицы: утром во имя отца, после обеда во имя сына и перед сном во имя духа святого. Так как самобичевание было его единственной страстью, то он собрал целую коллекцию розог и плетей, которыми была увешана его келья. В результате нескольких лет усердного самобичевания, наш монах заболел нервной лихорадкой, так что оказался не в силах сам бичевать себя. Боясь, что такое упущение навлечет на него немилость господню, он заставил бичевать себя других.

Во всем этом нет ничего удивительного. Такое поведение являлось результатом буквального исполнения слов Павла: „Я умерщвляю свою плоть и обуздываю ее“. Можно, конечно, сомневаться, являлось ли это самобичевание обуздыванием плоти. Как известно, точно таким же путем „обуздывали“ свою плоть поклонники греческой богини Кибелы.

В истории христианства можно найти не мало примеров подобного „обуздания“ плоти. В 16-м веке в Азии и в Америке новообращенные христиане часто устраивали по наущению иезуитов гигантские процессии самобичующихся. В Мексике однажды в такой гигантской процессии приняло участие около 100 тыс. человек. В Японии, в Ост-Индии, этой родине умерщвления плоти, христианские флагелланты находили не мало последователей. Ученики Лойолы, не раз показавшие себя хорошими знатоками души человеческой, ловко использовали флагелланнизм.

Во второй половине 16-го века иезуиты попытались ввести самобичевание среди солдат в немецких провинциях. В Зальцбурге, Инголь-

штадте, Мюнхене, Диллингене, Констанце и многих других местах иезуитами организовывались процессии самобичующихся. В Аугсбурге в 1548 г. была устроена торжественная процессия самобичующихся в ночь на страстную пятницу. Что любопытнее всего, так это то обстоятельство, что здесь в самобичевании состязались между собой католики и лютеране.

В Испании, где флагеллантизм нашел себе особенно ревностного вдохновителя в лице св. Винцента, процессии самобичующихся устраивались для избавления от саранчи. Когда в начале XI века в Испании появилась саранча, то папа, по просьбе жителей Наварры, направил туда епископа Григория, который „прогнал саранчу“ наложением поста, молитв, служением обеден на опустошенных полях и флагеллантскими процессиями. Не так давно саранча напала на Агону в Того (Африка). Саранча летела такими массами, что закрывала солнце. Туземцы начали охотиться на насекомых, приносили их на базар, где их жарили; пекли и с удовольствием едали. Местный царек, однако, запретил своим подданным убивать саранчу, чтобы не рассердить этих прожорливых насекомых, чтобы своей мягкостью расположить их к себе: наивный дикарь предполагал, что саранча настолько совестлива, что, видя столь мягкое обращение, она пролетит дальше, не опускаясь на местные поля. Когда саранча напала на провинцию Ио, то местный властитель обратился к помощи своего фетиша, который „притупил зубы“ саранче. В Кузунте местный царек объяснял нашествие саранчи, как кару, постигшую местное население за слишком частую охоту на обезьян. Обезьяны, мол, обратились к богу с просьбой, чтобы он покарал туземцев, которые не позволяли обезьянам кормиться на их полях. Разве весь этот образ мыслей не напоминает представления, лежавшие в основе папских мероприятий по борьбе с саранчей?

Французский военный врач Бертоле рассказывает об обычае, существовавшем еще в 20-х годах 18-го века. „В неаполитанском королевстве священники, которых называют миссионерами, время от времени объезжают города и села для проповеди спасения, как они это называют. Для того, чтобы сильнее подействовать на свою паству, они сопровождают свои проповеди некоторыми жестами, которые подчас оказывают на слабые умы сильнейшее впечатление. Так, например, они протягивают свои руки над горящими факелами, бичуют себя плетями, снабженными на концах железными крючками и т. д. Когда эти средства недостаточно действуют на слушателей, миссионеры начинают взывать к пастве, чтобы она начала плакать и стенать о своих прегрешениях. По сигналу священников присутствующие, главным образом, женщины, начинают рыдать сначала искусственно, а потом и всерьез. Проповеди эти порой продолжаются до позднего вечера. Факелы, мерцающие во тьме храма, лишь усиливают впечатление этих своеобразных проповедей“.

Твердо установлено, что публичное самобичевание и кровавые процессии имели место еще в первые десятилетия 19-го века. Об одной такой процессии сообщает датский миссионер Розен. Он видел такую процессию в 1819 г.

„В последнее воскресенье, так рассказывает он, в нашем присутствии проходила огромная процессия, называвшаяся процессией креста. Процессия эта направлялась по аллее, ведущей из францисканского монастыря. Впереди шел одетый в черное с закрытым лицом трубач. Громким голосом он приказывал встречным снимать шапки. Время от времени он издавал несколько диких звуков. За

ним следовало 20 кающихся, замаскированных и одетых в синие рясы. Они несли на себе кресты разных размеров, соответствовавшие степени их греховности. Один из них вызвал наше сожаление. Его верхнее платье было покрыто кровью, а на вытянутых руках он держал железную полосу, которая весила, вероятно, не меньше 2-х пудов. Затем следовали 50 монахов в капюшонах, державшие горящие свечи, за ними несли статую Христа, за статуей опять шли монахи, за монахами следовала статуя Марии, несомая опять-таки монахами. Процессия прикрывалась оркестром музыки и полком солдат с фуражками в руках. Говорили, что тот, кто нес на руках железную полосу, должен был после крестного хода умереть. Некоторые туземцы сказали мне, что будто бы вся эта процессия является монашеским шантажем, что крестоносцы были наемными людьми. Среди 60-ти тысяч жителей острова имеется три тысячи монахов и 1400 монахинь“.

Не менее сильным было в эти времена господство монахов на Азорских островах. Монахи очень часто налагали на туземных жителей суровое покаяние. Обычно покаяние заключалось в посте, в паломничестве и в самобичевании. Гораздо мучительнее было ношение на голом теле проволоочной сетки с железными крючками.

В Буэнос-Айресе, как рассказывают, ежегодно в монастырь собиравались на 9 дней мужчины и женщины. Здесь они запирались в кельи и предавались в них благочестивым упражнениям, заключавшимся в посте и бичевании.

Мы могли бы привести еще бесчисленное множество примеров самобичевания монахов, монахинь и др. благочестивых христиан. Так как, однако, все эти примеры более или менее однообразны и в смысле характера самобичевания, и в смысле его результатов, то для того, чтобы не утомить читателя, мы перейдем к тем видам порки, которые применялись в качестве наказания, главным образом, в монастырях.

Епископы уже очень давно закрепили за собой право подвергать свою паству бичеванию в наказание за какие-нибудь проступки. Это доказывается писаниями древнейших отцов церкви. Возьмем хотя бы блаженного Августина. Он пишет римскому трибуну Марцелину следующее: „Не ослабил ли своего отеческого рвения, которое ты обнаружил в твоей борьбе с грешниками и в котором ты преуспел не благодаря пытке, не благодаря раскаленному железу или кострам, а благодаря простой розге. Ударом розги тебе удавалось обнаруживать величайшие преступления. Удары розги—это способ наказания, который весьма часто применялся уже учителями в отношении их питомцев, родителями в отношении их детей и епископами в суде“.

„Преступники и грешники“, о которых здесь идет речь, это донатисты, секта, учение которой расходилось с учением господствующей церкви. Я привожу этот пример, главным образом, для того, чтобы показать, как свирепа и нетерпима была церковь христианская еще в первые века своего существования.

Епископ Цезарий Арльский в применении телесного наказания руководился Моисеевым законом и никогда не давал провинившемуся больше 39 ударов. Если преступление было значительным, то наказание это повторялось несколько дней подряд.

Подобное наказание предназначалось не только рабам, или слугам, но даже и священникам. Папа Григорий „Великий“ настоятельно рекомендует епископам давать настоящее употребление своей вла-

стью. Так, например, он следующим образом рекомендует епископу Папашию наказать дьякона Гилария, который оклеветал дьякона Иоанна: „Так как подобный проступок не должен остаться без законного наказания, то мы настоящим повелеваем епископу Папашию сместить дьякона Гилария с его должности, публично его бичевать и затем заточить в каком-нибудь отдаленном месте. Ибо покарание одного может служить предупреждением для многих“.

Бывали даже случаи, что и епископы за легкие проступки подвергались публичному бичеванию. Об одном таком случае рассказывает Фома Шанпрейский. В Реймском соборе был суровый декан, англичанин по происхождению, строго наказывавший клириков за всякие проступки. В его времена близ города был убит солдатами епископ Альберт Люттихский. Ему устроили торжественные похороны. На похоронах появился достопочтенный Родгард, бывший тогда, правда, реймским архидьяконом, но уже избранный шалонским епископом. Архидьякона окружала многочисленная блестящая свита. Родгард был без епископской мантии.

Когда кончили погребальные церемонии, декан собрал весь капитул. Когда все заняли свои места, декан обратился к Родгарду: „Мне совершенно неизвестно, отказался ты или нет от своего епископского или архидьяконского сана?“—„Я этого не сделал“ ответил епископ. „Ну в таком случае, сказал декан, ты должен дать церкви удовлетворение и будь любезен подставить свою спину для бичевания в присутствии братии, ибо ты был на похоронах, не надев праздничной одежды“. Епископ, не говоря ни слова, сам разоблачился и позволил декану больно бичевать себя. Когда бичевание кончилось, епископ сказал декану: „Я благодарю бога и его пресвятую мать, хранительницу Реймского собора, за то, что они позволяют мне покинуть настоящий собор, находящийся в руках такого человека, как ты“.

Уже древнейшие монастырские уставы предусматривали бичевание за различные проступки монахов. К этим проступкам принадлежали ложь, воровство, драка и, прежде всего, непристойное поведение в отношении женщин и мальчиков. Так, например, в правилах св. Фруктуозия мы читаем: „Если монах соблазняет мальчика или юношу и изобличен в том, что он хотел их поцеловать или совершить с ними какую-нибудь другую непристойность, при чем дело доказано достоверными очевидцами, то он должен подвергнуться публичному бичеванию.“

Гордость и сознание личного достоинства также считались большим проступком. О них указанные правила говорят следующее: „Тот, кто из гордости продолжает отрицать свои ошибки, должен быть подвергнут „строгому бичеванию“. Еще строже в этом отношении исправленные правила св. Бенедикта. В его уставе говорится: „Если братья, за свои преступления подвергшиеся экскомуникации, продолжают упорствовать в своей гордости и вплоть до 9-го часа ближайшего дня медлят дать должное удовлетворение аббатам, то они должны быть до смерти заключены в темницу и подвергнуты бичеванию“.

Устав св. Фруктуозия относительно запретных сношений с женским полом говорит следующее: „Монаха, который был у женщины без свидетеля и доверительно говорил с ней, посадите на два дня на хлеб и воду, либо дайте ему 200 ударов розги“.

Таким образом, обед равен здесь 100 ударов розги. Эта цена показывает, как добрые монахи ценили еду.

Один бенедиктинский монах умудрился составить себе добрый запасец вина и всяких деликатесов, строжайше запрещенных церковью. Так как он один не был в состоянии потратить весь свой запас, то он пригласил к себе в келью на трапезу несколько своих собратьев. Патеры расположились с удобством и пиروвали, думая, что они в полной безопасности. Строгий настоятель монастыря, к несчастью, заметил во время богослужения отсутствие нескольких монахов и принялся их искать. В конце концов, он набрел на келью лакомки-монаха. Он прищелкнул глазом к отверстию, которое обычно имеется в двери каждой кельи. Когда пирующие монахи увидели аббата, они онемели от ужаса. Дело кончилось тем, что всем им пришлось подвергнуться публичному бичеванию. По поводу этого случая окрестное население сочинило несколько язвительных песенок, которые сохранились до наших дней.

Было бы скучным занятием подвергать подробному обзору все монашеские уставы, которые предусматривают бичевание. Я и здесь ограничусь лишь несколькими примерами, которые кажутся мне наиболее подходящими.

И здесь в первую голову приходится упомянуть о кармелитах, в частности об уставе св. Терезы, которая так густо напиговала свои правила розгами, что женские монастыри, соблюдавшие ее устав, должны были, несомненно, быть целыми складами розог. Нет почти ни одного проступка, за который монахиня не предстояло бы вынести публичное бичевание. Если, например, монахиня появлялась без разрешения в приемной комнате, то она должна была подвергнуться трижды публичному бичеванию и три дня просидеть на хлебе и воде. Если же она при таком недозволенном посещении еще и разговаривала, то должно было произойти следующее: провинившаяся монахиня должна была броситься на пол и смиренно просить о прощении. Затем она должна была обнажить плечи и покорно принять столько ударов, сколько это угодно было настоятельнице. Но и этого мало было! Она должна была сидеть во время обеда почти нагой, прикрываясь только мантией, посреди рефекториума и получать только хлеб и воду. Во время богослужения она должна была лежать ничком у ворот храма или часовни, так что остальные сестры должны были переступать через нее и толкать ее ногами. Так предписывал устав, придуманный св. Терезой.

„Обутые“ или ученые кармелиты, которые занимались богословием, пользовались некоторыми привилегиями. Однако, и для них были обязательны некоторые правила, нарушение которых каралось бичеванием, очевидно, для того, чтобы избавить ученых мужей от высокомерия, которое могло закрасться в их души. Правила эти были чрезвычайно мелочны и касались житейского обихода монахов. Так как они в своей ученой рассеянности часто нарушали эти правила, то им сплошь да рядом приходилось выносить святую дисциплину. Для того, чтобы им легче было приготовить себя к принятию священных ударов, их рубашки шились определенным образом.

За чтение недозволенной книги, за опоздание на богослужение, за неловкое движение во время обеда, за все это полагались розги в разном количестве. Строже всего, однако, карались похождения монахов с женщинами и определенного рода проступки, которые не названы по имени в уставе, но которые, очевидно, были весьма распространены среди ученых кармелитов. За одно подозрение в таких проступках полагалось пожизненное заключение, сопровождавшееся жестоким бичеванием и прочим мучительством.

Розга играла в монастырях главную роль. Очень часто сестры бичевали друг друга, но с особенной охотой они подвергали себя бичеванию, выполнявшемуся молодым братом или послушником. При этом здесь наряду с верхней дисциплиной применялась и нижняя дисциплина.

Часто происходило так, что монахи и монахини совершали дисциплину друг над другом: монахини принимали дисциплину от духовника, а монахи от аббатиссы. Если находились такие глупые юнoshi, которые видели в этом для себя оскорбление, то аббатиссы доказывали им, что выгоднее подвергнуться бичеванию со стороны женщины, чем со стороны какого-нибудь грубого мужчины.

Устав ордена траппистов отличался особой строгостью. В недрах траппистских монастырей разгоряченная фантазия монахов не знала удержу. И здесь главную роль играла плеть и здесь в совершении дисциплины доходили до невероятных ухищрений. Дело доходило иногда до того, что какого-нибудь несчастного новичка или монаха, просунув его голову в специально сделанное отверстие в двери кельи, делали совершенно безоружным и подвергали настоящим пыткам. Это отверстие в двери носило название „отверстия отца“.

Францисканцы тоже в достаточной мере применяли плеть, равно как и клариссинки, т.-е. монахини-францисканки.

Себастиан Амман, бывший когда-то приором капуцинского монастыря, оставил описание того, как совершается еще и ныне бичевание в капуцинских монастырях. Такое современное свидетельство является чрезвычайно ценным, а потому я не могу не привести его.

„Плеть является инструментом, сплетенным из железной проволоки. Она имеет приблизительно четыре фута длины. Часть этой плети, которую при бичевании обвивают руку, сделана просто, а та часть, которую ударяют по телу, имеет пять концов, снабженных железными крючками. Бичевание совершается у капуцинов двояко. Ночью в храме монахи снимают рясы и бичуют себя по обнаженному телу до тех пор, пока приор не даст соответствующего сигнала. Так как эти монахи не носят брюк, то сцена эта совершается быстро по команде. В трапезной, где бичевание происходит среди бела дня, оно совершается таким же образом. Те монахи, которые должны подвергнуться бичеванию в качестве наказания, должны заранее одеться соответствующим образом, когда они отправляются к столу. Когда все садятся за стол, провинившийся падает на колени, кладет перед собой на пол плеть, затем снимает с себя капюшон, стягивает рясу до пояса и в таком положении берет в правую руку плеть.“

По знаку настоятеля он начинает громко петь покаянный псалом, „Мизерере“, „Де профундис“ и другие латинские молитвы. При этом он бичует себя по спине и плечам до тех пор, пока удовлетворенный настоятель не даст знака кончить бичевание. Если провинившийся не обнаруживает достаточного рвения, то настоятель может его заставить бичеваться очень долго. Те монахи, которые не избавились еще от чувства стыда, подвергают себя этой операции чрезвычайно неохотно. В результате, однако, долгая практика самобичевания рождает в монахах извращенные наклонности различного рода“.

Устав августинских монахов в отношении бичевания тоже крайне строг. К августинскому ордену принадлежит много докторов богословия и бакалавров, которые очень часто фигурируют в качестве преподава-

телей университетов и школ. Однако, и это не защищало их раньше от плети. За ними строго наблюдали. Стоило им совершить какой-нибудь проступок, как их отзывали в монастырь, где они первоначально учились и жили. Немалому количеству гордых докторов богословия приходилось сменить свои мантии и черные береты на грубую рясу, падать на колени к ногам приора, каяться в своих грехах и подвергнуться самому грубому бичеванию. Сопротивлявшегося безжалостно сажали в тюрьму и бичевали в двукратном размере.

Доминиканцы, называвшие себя „собаками господ“, в отношении бичевания, действительно, не уступали собакам. Хуже всего, однако, в их монастырях приходилось послушникам. Нельзя без возмущения читать материалы, относящиеся к жизни этих монастырей. Я об этом здесь распространяться не буду,—до того это отвратительно.

Св. Ромуальд, основатель ромуальдуинского ордена, обращался со своими монахами с такой жестокостью, что вызвал против себя недовольство всей братии. Доведенные до отчаяния монахи, в конце концов, решились на открытое восстание, напали на Ромуальда, жестоко избили его и выгнали из монастыря.

Общеизвестно, что в области религии женщины гораздо свирепее и жесточе, чем мужчины. В другом месте я привел достаточно примеров, иллюстрирующих этот факт. Не приходится удивляться, что в женских монастырях благочестивая дисциплина соблюдалась гораздо строже и давала гораздо более отвратительные результаты, чем в мужских монастырях. Я не буду приводить здесь многочисленных примеров: достаточно остановиться хотя бы на следующем.

Хирург Фердинанд Бауман, живший в селении Горнштейн, вблизи одного премонстратского монастыря, был набожным и благочестивым человеком. Жена его очень любила посещать монастыри. Супруги решили посвятить младшую свою дочь, Магдалину, богу. Друг Баумана был аббатом соседнего монастыря. Он поддержал родителей в их намерении и помог им устроить дочь в орден кларисенок. Ее приняли туда без большого вклада. Магдалина была отдана на послушание одной монахине, кое-что смыслившей в медицине. На 17-ом году Магдалина должна была принять постриг.

Магдалина была очень красивой девушкой, очаровывавшей всех, кто ее знал. У нее не было недостатка в поклонниках, среди которых один, молодой Релинг, имел в отношении ее самые серьезные намерения. Магдалина, однако, твердо осталась при своем намерении уйти в монастырь, а ее мать-ханжа только поддерживала ее.

Отец ее начал было колебаться, так как ему показались неприятными двусмысленные жесты и улыбки монастырского духовника. Кроме того, ему пришлось натолкнуться на целый ряд отрицательных явлений монастырской жизни. У него, однако, не хватило энергии противостоять напору со стороны жены и попов.

Магдалина была отправлена в монастырь. Здесь прежде всего, девушку подвергли бичеванию, которым она начала увлекаться. Малая дисциплина заключалась в 36, а большая дисциплина в 300 ударах по обнаженному телу по спине и заду. Скоро время послушания кончилось и Магдалина, к отчаянию молодого Релинга, сделалась монахиней.

Через некоторое время Магдалине пришлось познакомиться с изнанкой монастырской жизни. Ей, однако, приходилось держать про себя свои наблюдения и выводы, так как в монастыре строжайше запрещались всякие жалобы. Наконец, наступил праздник вознесения Марии, в который совершалась большая дисциплина. До этого вре-

мени Магдалина была знакома с ней только теоретически, теперь ей пришлось на деле узнать, что это такое. Комната, в которой совершалось это благочестивое упражнение, была погружена в полумрак, однако, света было достаточно, чтобы можно было ясно различить все происходившее там. Больших усилий стоило застенчивой девушке проделать все, что ей полагалось. Она, впрочем, достаточно старательно бичевала себя. Она заметила, что другие монахини только делали вид, что ударяют себя. Лишь одна монахиня, по имени Гризельда, так усердствовала в этом благочестивом занятии, что скоро стала обливаться кровью. Она так сильно ударяла себя, что в некоторых местах концы плети оставили на теле глубокие кровавые следы.

Магдалина, которая была назначена заведывать монастырской аптекой, поспешила к ней на помощь, и в короткое время, действительно, поставила на ноги благочестивую Гризельду. Она стала убеждать Гризельду, что ей не следует усердствовать в бичевании. Это дошло до ушей аббатиссы, которая вызвала Магдалину и сделала ей строжайший выговор за то, что она вмешивается не в свои дела. Гризельда продолжала усердствовать в дисциплине. Скоро она не только бичевала себя, но и надела на себя сделанный из проволоки обруч, шипы которого глубоко вонзались в ее тело.

Неизвестно, чем бы кончилось дело для Гризельды, если бы вызванный однажды к ней хирург самым строгим образом не запретил бичевания. Только путем сложной операции удалось спасти жизнь фанатической монахини. Аббатисса всерьез испугалась и с разрешения духовника наложила на Гризельду запрет в отношении дисциплины.

Магдалина, которой приходилось не только заведывать аптекой, но и совершать некоторые несложные операции вроде кровопускания, заметила, что одна из сестер, 22-летняя Феодора, почти каждый месяц обращается к ней за совершением кровопускания. Она указала девушке, что такая большая потеря крови может привести к водянке. Бедная Феодора призналась, однако, со слезами, что она делает это по приказанию аббатиссы для того, чтобы заглушить „волнение крови“, с которым у нее связаны влечения и запретные желания. Эти явления являлись у нее следствием частого бичевания. Кровопусканием ей якобы удавалось на короткое время прекращать эти явления. Разговоры Магдалины с Феодорой стали известны аббатиссе и очень восстановили ее против молодой монахини.

Отцу-духовнику очень приглянулась молодая монахиня, и он начал осуществлять целый сложный план для того, чтобы овладеть ею. По его ходатайству Магдалина была назначена старшей сестрой милосердия монастырской больницы. На этом посту ей приходилось часто встречаться с отцом Олимнием. Одна из благомыслящих сестер монастыря предостерегла Магдалину против сластолюбивого патера. Отец Олимпий стал оказывать Магдалине такое внимание, что все другие монахини начали завидовать ей. Магдалине, однако, эти авансы духовника были очень неприятны, и она готова была даже отказаться от своего поста. Олимпий уловил ее намерение и, воспользовавшись исповедью, сделал ей строжайшее внушение. Однажды Магдалине пришлось даже покланяться исповедально.

Так прошло три года. За это время Магдалина прозрела и поняла, какую ошибку она совершила. Частенько другие монахини заставляли ее в слезах. Она начала впадать в апатию, стала небрежно относиться к соблюдению всяких монастырских правил. За это ее

подвергали всяким наказаниям, что еще больше раздражало Магдалину. На 4-ом году пребывания Магдалины в монастыре туда постриглась дочь другого хирурга, которая вскоре была назначена на место Магдалины. Аббатисса очень дурно относилась к молодой монахине, часто попрекала ее незначительным вкладом и называла ее негодной тварью. Магдалина стала терять терпение. Возмущенная, она начала отвечать дерзостями на попреки аббатиссы и приорши. Приспешницы аббатиссы всегда старались обрисовать ее, как злобное, строптивое и злонамеренное существо. Однажды между Магдалиной и приоршей произошла крупная ссора. Узнав о ней, аббатисса сильно разгневалась и заявила: „Подобное поведение не должно пройти безнаказанным этой девке; надо обломать ей рога и заставить ее смириться“. Она приказала привести к себе Магдалину.

Когда Магдалина явилась к аббатиссе, она застала у нее двух белиц с большими розгами в руках. Аббатисса прочла Магдалине соответствующий пункт монастырского устава и заявила, что за его нарушение она должна быть наказана. Несчастная плакала и молила, но все было напрасно. Она стала доказывать, что она уже не ребенок, что для монахини такое наказание непристойно, но все это только раздражало аббатиссу, и она приказала ей поцеловать землю.

Магдалина готова была уже исполнить это приказание, надеясь, что может быть на этот раз этим дело и кончится. Однако, едва только она встала на колени, чтобы исполнить просьбу аббатиссы, как две белицы набросились на нее и, несмотря на все ее сопротивление, выпороли ее. Когда порка кончилась, Магдалине пришлось по приказанию аббатиссы поцеловать ей руку и поблагодарить за милостивое наказание. Когда Магдалина возвращалась от аббатиссы, подстерегавшие ее монахини громко смеялись над ней.

С этого времени несчастной Магдалине пришлось много выстрадать от преследования аббатиссы, приорши и духовника. Однажды она вечером засиделась в келье своей единственной подруги Крестенции. Подматривавшая за ней приорша приказала вытащить ее из кельи и запереть в карцер. На следующий день над ней состоялся суд, который постановил подвергнуть Магдалину большой дисциплине. Но этого было мало. Через некоторое время за целый ряд проступков против устава с Магдалины был снят монашеский сан, и она превращена была в белицу.

Замученная девушка имела неосторожность написать родителям письмо, в котором она откровенно нарисовала свое жуткое положение и просила своих близких о помощи. Письмо, разумеется, было перехвачено, и Магдалину заставили написать родителям другое лживое письмо, продиктованное патером Олимпием. За попытку сообщить мирянам тайны монастырской жизни Магдалина была подвергнута жестокому бичеванию и на четыре недели заключена в башню на хлеб и на воду.

Положение Магдалины стало еще хуже, когда умерла аббатисса и на ее место вступила приорша, бывшая главным врагом Магдалины. Тщетно Магдалина просила о возвращении ей сана монахини: ей приходилось оставаться белицей и выполнять всякую черную работу на кухне. За каждый малейший проступок она получала розги, а когда она однажды уронила весившую 50 фунт. свинцовую статую св. духа, то Олимпий объяснил это, как злостную выходку, и Магдалине пришлось просидеть долгое время в карцере.

Магдалина все серьезнее стала задумываться над тем, чтобы убежать из монастыря. Однажды ей это удалось сделать. Однако, скоро

ее поймали, и ей пришлось вернуться в монастырь, несмотря на то, что один довольно значительный церковный сановник вступился за нее.

Патер Олимпий натравливал аббатиссу против Магдалины и, в конце концов, ее посадили в монастырский карцер на неопределенный срок. Когда ее тащили туда, она сопротивлялась со всей силой отчаяния, так что пришлось позвать на помощь францисканского монаха. Вzbешенная этим сопротивлением аббатисса приказала жестоко выпороть Магдалину в карцере, где несчастная целыми днями должна была лежать на жидком пучке соломы.

Когда однажды в карцере, в котором сидела Магдалина, пришлось делать ремонт, то ее перевели в соседнюю келью, где целых 13 лет уже сидела сестра Христина. Эта монахиня была совершенно больна от бичевания и близка к сумасшествию.

В праздничные дни Магдалине разрешалось идти в церковь к причастию, раз в месяц ей приходилось исповедываться у патера Олимпия. Этот негодяй все еще не оставлял своих намерений и раз вздумал пристать к ней с грязным предложением. Магдалина начала звать на помощь и патер для того, чтобы выпутаться из неприятного положения, прикинулся, будто он собирався подвергнуть Магдалину дисциплине, будто она для того, чтобы скомпрометировать его, подняла крик, когда он приказал ей раздеться.

Заключение несчастной Магдалины, сопровождавшееся всякими издевательствами, продолжалось 3 года и 8 месяцев. Однажды один трубочист, работая где-то вблизи карцера, где сидела Магдалина, услышал ее вопли и донес об этом властям. Власти немедленно назначили комиссию, которая произвела расследование относительно порядков в монастыре св. Клары.

Когда Магдалине сообщили, что она свободна, она заплакала от радости. Однако, несчастная находилась в таком состоянии, что не могла двигаться. Магдалину отправили в больницу и поручили уходу опытного хирурга.

Врачебное обследование установило, что от постоянных бичеваний, при которых наносились сильные удары по мышцам и сухожилиям, у Магдалины начался ранний склероз. Врачи мало надеялись на то, чтобы Магдалина даже после длительного лечения снова стала владеть своими ногами. За время пребывания Магдалины в больнице, ее не раз подвергали допросу. Допрос этот выявил много позорных вещей из монастырского обихода. Одна монахиня, по имени Пашалия, которая подвергалась преследованиям так же, как Магдалина, сошла будто бы, с ума и умерла, якобы, от нервного припадка. Некоторые монахини, однако, имевшие мужество сказать правду, утверждали, что Пашалия вовсе не сходила с ума, а в припадке отчаяния покончила самоубийством, повесившись в своей келье. Из переписки аббатиссы установили, что враги Магдалины надеялись на то, что и она также покончит самоубийством.

Несмотря на то, что все факты говорили против аббатиссы и ее приспешников — все же патеру Олимпию и его союзникам удалось извернуться и избежать наказания: единственным последствием этих разоблачений явилось ограничение власти аббатиссы и более тщательное наблюдение со стороны властей за монастырем.

Местные власти решили, что Магдалина должна остаться в больнице до полного излечения, что монастырь св. Клары обязан выдавать на ее содержание ежегодно 200 гульденов. Лет через 5—6 лечения Магдалина обрела способность ходить, и организм ее начал понемногу крепнуть. В монастырском пленении она однажды дала

обет совершить паломничество в Лоретто в случае своего освобождения. Она, действительно, отправилась туда, однако, на родину больше уже не вернулась. В 1778 году она умерла 45 лет от роду в одной итальянской больнице.

Случай ритуального бичевания встречались вплоть до конца 19-го века. Мы говорим, разумеется, о бичевании мирян: в монастырях это бичевание сохраняется, вероятно, и до сих пор. Одна из провинциальных немецких газет за 1875 год сообщает, что в Траутенау была задержана монахиня по имени Юлиана Анастасия, которая ходила по селам и местечкам вооруженная всякими „очищающими от грехов и приносящими блаженство“ орудиями, железным обручем с шипами, который надевался грешникам на голое тело, пятиконечной плеткой с узловатыми концами для лучшего „ощущения“, с камнем из развалин Иерусалима и т. д. Монахиня эта за дешевую цену в 10 крейцеров 8 удара производила святое отпустительное бичевание. Тот, кто покупал удары дюжинами, получал даже скидку. Вблизи Арнау один живописец разом уничтожил все свои грехи тем, что он за 2 гульдена купил у этой монахини 20 спасительных ударов. Для того, чтобы это бичевание было более действительным, она 10 ударов дала по пяткам, где ощущение еще болезненнее. Долго путешествовала эта монахиня, дурача людей, пока, наконец, в одном селе ее не задержали за то, что она переусердствовала в своем рвении и чуть не на смерть засекла одну из своих жертв.

Протестантская этика и дух капитализма.

От редакции Атеиста.

Настоящая статья является переводом большой работы М. Вебера, вошедшей в трехтомный посмертный сборник трудов Вебера по социологии религии („Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie“, Тюбинген, 22 г.).

В предисловии к статье Вебера о „Хозяйственной этике мировых религий“, помещенной в 25 номере нашего журнала, мы дали краткую общую оценку работ этого крупного ученого по истории и социологии религии, поэтому мы здесь ограничиваемся лишь самыми необходимыми замечаниями.

Макс Вебер—буржуазный ученый, относящийся к историческому материализму, как к „метафизике“, считающий даже, что его труды являются „положительным преодолением“ исторического материализма. Но Вебер вместе с тем остроумный талантливый аналитик, вдумчиво всматривающийся в конкретную действительность. Вот почему, хочет он этого или не хочет, выводы его, относящиеся к социологии религии, льют воду на марксистскую мельницу.

Вся работа Вебера является, собственно, ответом на два вопроса: 1) что представляет собой „дух капитализма“, в чем заключаются основные элементы, составляющие психологическую сущность капитализма? 2) Какую роль сыграл пуританизм в возникновении „духа капитализма“? На ряде убедительных иллюстраций Вебер показывает, что пуританизм или, как называет его Вебер, активный мирской аскетизм является необходимой **суб'ентивной предпосылкой современного капитализма**. Религиозная идеология пуританизма сыграла колоссальную роль в зарождении и укреплении того рационализма, той сосредоточенной погони за прибылью, того освещения приобретательства, как самоцели, как жизненного долга, которые составляют самую „душу“ капитализма.

На первый взгляд такой вывод может показаться противоречащим марксизму: Вебер, как будто, переоценивает роль идеологии и приписывает ей определяющее значение в историческом процессе, выводя современный капитализм из пуританизма, а не наоборот. В действительности, однако, стоит внимательнее присмотреться к аргументам Вебера и даваемому им анализу, чтобы убедиться в полной приемлемости для марксистского понимания истории социальных образований Вебера о роли протестантизма в развитии капиталистического строя.

Вебер отнюдь не отрицает социальной, классовой обусловленности пуританизма, как и религии вообще. Он только не вдается

в настоящей работе в исследование социальных корней пуританизма. Он ставит себе более узкую задачу, а именно, старается проследить, какое влияние оказала на экономическую жизнь, приспособившись к ней и ее потребностям, протестантская религиозная идеология. Такая постановка вопроса не противоречит марксизму, с точки зрения которого вполне законным научно является вопрос **об обратном влиянии надстройки, религиозной идеологии, на базис, на экономическую жизнь**. Работа Вебера как раз блестяще иллюстрирует, насколько действенным может быть такое влияние надстройки на базис.

Не противоречит марксизму и оценка, даваемая Вебером, той роли, которую сыграл протестантизм в зарождении и укреплении современного капитализма. У К. Маркса разбросано немало замечаний на этот счет. „Для общества товаропроизводителей... наиболее соответствующей формой религии является христианство с его культом абстрактного человека, особенно буржуазные разновидности христианства, протестантизм, деизм и т. д. И в другом месте: „Протестантизм играет существенную роль в процессе возникновения капитала уже потому, что он превращает все традиционные праздничные дни в рабочие.“ („Капитал“, I т., III гл. § 5, прим. 124). Вебер в своей работе придает только этим замечаниям Маркса большую полноту и конкретность.

Исследование Вебера имеет для нас не только теоретический интерес. Оно проливает свет на один любопытный и политически весьма актуальный процесс, свидетелями которого мы являемся у нас, в СССР. Всюду и везде в нашей стране, где сектантство, особенно его „пуританские“ и „протестантские“ разновидности (баптисты, евангелисты, адвентисты) обретает под собой базу, оно неизменно и неизбежно служит, с одной стороны, знаменем и прикрытием кулацких, т.е. капиталистических элементов, а с другой, идеологией, организующей и консолидирующей именно эти частно-капиталистические элементы. Работа Вебера, хотя она относится к заре капитализма, вскрывает закономерность указанного процесса и для наших дней.

Мы даем полный перевод работы Вебера, опуская только слишком уже гелертерские примечания и те места, где слишком резко торчат „буржуазные уши“ Вебера, где проскальзывает, например, вера автора в незыблемость капитализма и т. д. Вся работа разделена нами на две части. Вторая часть будет дана в одном из ближайших номеров нашего журнала.

Протестантская этика и дух капитализма.

1. Вероисповедание и социальное расслоение.

Профессиональная статистика стран со смешанным вероисповедным составом населения неизменно обнаруживает один поразительный факт, неоднократно обсуждавшийся в католической печати и литературе, а также на католических съездах в Германии: факт этот заключается в том, что предпринимательские и капиталистические круги населения, а равно и квалифицированные слои рабочего класса, а именно, технически и коммерчески наиболее подготовленный персонал современных предприятий, тяготеют преимущественно к протестантизму *). Факт этот ярко выражен статистически не только там, где вероисповедные различия совпадают с различием в национальности, а значит, и в степени культурного развития, как, например, в Восточной Германии между немцами и поляками, но и повсюду, где капиталистическое развитие в пору своего расцвета вообще оказалось в состоянии повлиять на социальное и профессиональное расслоение населения. Чем сильнее было это влияние, тем отчетливее выявлен указанный нами факт.

Можно было бы, конечно, сравнительно большее участие протестантов в капиталистическом производстве, т.-е. преобладающее в

*) В 1895 г. в Бадене на 1.000 евангелических христиан приходилось подлежащего обложению капитала в 954.060 марок, на 1.000 католиков 589.000 марок. Евреи с их 4.000.000 марок обложения на тысячу человек идут далеко впереди (цифры Оффенбахера).

Среди населения Бадена в 1895 г. было католиков 61,3%, протестантов 37%, евреев 1,5%. Исповедание учащихся за промежуток 1885-91 г. в школах, посещение которых не являлось обязательным, рисовалось по Оффенбахеру таким образом:

	Протестанты.	Католики.	Евреи.
Гимназии	41%	46%	9,5%
Реал. гимназии	69%	31%	9%
Высш. реальные школы	52%	41%	7%
Реальные училища . .	49%	40%	11%
Высш. бурж. школы . .	51%	37%	12%
В С Е Г О в среднем	48%	42%	10%

Такое же явление наблюдается в Пруссии, Баварии, Вюртенберге, Венгрии и т. д.

Это само собой, разумеется, не исключает того, что и исторически-политические условия, в которых находилось то или иное вероисповедание, имели весьма существенные последствия. Это совсем не противоречит нашему утверждению. Как мы ниже увидим, эти условия играли весьма важную роль для развития всей жизненной атмосферы многих протестантских сект, а равно и для их участия в хозяйственной жизни. В истории некоторых сект отрицательную роль, например, играло то обстоятельство, что они представляли собой весьма малые меньшинства, как это, например, имело место с строгими кальвинистами везде, кроме Генфы и Новой Англии, даже там, где они занимали политически господствующее положение.

Переселение эмигрантов всяких исповеданий, индийских, арабских, китайских, греческих, ломбардских и т. д. в качестве носителей купеческого духа и купеческой выучки является универсальным явлением, однако оно не имеет отношения к нашей проблеме.

процентном отношении тяготение протестантов к капиталистическому предпринимательству, процентное превосходство протестантов в руководстве промышленным производством в современных промышленных и торговых предприятиях, можно было бы этот факт объяснить историческими причинами, лежащими в отдаленном прошлом. Можно было бы утверждать, что вероисповедный характер в данном случае является не причиной экономических явлений, а скорее, результатом этих явлений. Участие в указанных экономических областях, т.-е. в крупной промышленности и торговле, связано ведь с наличием капитала, с дорогим стоящим воспитанием и образованием, чаще всего, и с тем и с другим, следовательно, оно предполагает обладание унаследованным богатством или вообще значительным достатком. Мы знаем, что, как раз самые богатые, находящиеся в наиболее благоприятных естественных и экономических условиях области Германии, и прежде всего, богатые города, в большей своей части примкнули в 16-ом веке к протестантизму: результат этого и ныне еще достаточно сильно сказывается в борьбе отдельных областей и районов за экономическое превосходство.

Здесь, однако, возникает исторический вопрос: **какое основание, какую подоплеку имела эта особенно сильная предрасположенность экономически развитых областей к церковной революции?** Ответ на этот вопрос отнюдь не является таким простым, как это кажется на первый взгляд. Разумеется, крушение экономического традиционализма¹⁾ могло играть роль момента, поддерживавшего склонность к сомнению и в религиозной традиции, к восстанию против всяких традиционных авторитетов вообще. При этом, однако, следует иметь в виду то обстоятельство, которое ныне часто забывается, а именно, что **реформация означала отнюдь не всякое устранение церковного господства над жизнью, а скорее замену прежней формы церковного господства другой формой.**

Необходимо подчеркнуть при этом, что дело здесь шло о замене одного, чрезвычайно удобного, практически весьма мало ощутимого, сплошь да рядом чисто формального господства церкви, весьма жесткой, проникающей во все решительно сферы, частной и общественной жизни, а потому крайне тягостной, регламентацией всего жизненного поведения.

Господство католической церкви, которая раньше еще больше, чем теперь, верна была правилу „качать еретиков, снисходить к грешникам“, переносится и ныне народами, отличающимися весьма развитым хозяйственным строем. Легко переносилось оно также и самыми богатыми, экономически наиболее развитыми областями, какие только были известны на земле в конце 15-го века. Напротив, кальвинизм в том его виде, в каком он утвердился в 16-ом веке в Женеве и Шотландии, в конце 16 и начале 17-го века в большей части Нидерландов, в 17-ом веке в Новой Англии, временно даже в Англии, был бы для нас теперь просто невыносимейшей формой церковного контроля над личностью. Именно так воспринимали его и широкие круги старого патрициата тех времен и в Женеве, и в Голландии, и в Англии.

Реформаторы, появившиеся в указанных экономически развитых странах, считали необходимым порицать у старой церкви **как раз не чрезмерное, а недостаточное вмешательство церкви в человеческую жизнь.** Как же произошло, в таком случае, что в те времена именно

¹⁾ Традиционализм — приверженность к традиции, к старине, к рутине прошлого.

ти экономически наиболее развитые страны, а в этих странах, как мы видим дальше, именно экономически наиболее процветавшие тогда „буржуазные средние классы“ не только подчинились этой новой неведомой (оселе) пуританской тирании, но и обнаружили в защите ее такой героизм, который никогда до сих пор и после этого не был ведом буржуазным классам, как таковым: „последний их героизм“—как не без основания говорит Карлейль?

И дальше: допустим, что большее участие протестантов в капиталистическом предпринимательстве и в руководстве производством и торговлей в современном хозяйстве является отчасти просто результатом лучшей, в среднем, обеспеченности протестантов, допустим, что эта большая зажиточность протестантов объясняется исторически, а именно тем, что к протестантству перешли как раз в 16-ом веке наиболее цветущие страны и города Германии. Однако, наряду с этим обнаруживается ряд явлений, которые не могут быть объяснимы только этим.

Укажем, прежде всего, на следующее. Общеизвестным является тот факт, что католические родители и протестантские дают своим детям высшее образование совершенно различного духа: это бросается в глаза повсюду, в Бадене, в Баварии, как равно в Венгрии и других местах. Процентное число католиков среди учащихся и абитуриентов в высших учебных заведениях весьма сильно отстает от общего процентного отношения цифры последователей вероисповедания к цифре населения. Правда, этот факт можно было бы еще в известной мере объяснить тем обстоятельством, что протестантская часть населения, в среднем, гораздо более зажиточна, чем католическая. Но вот, как объяснить то обстоятельство, что внутри указанных групп учащихся сравнительный процент предназначенных себя к промышленной и торговой деятельности, изучающих технические и коммерческие науки, у протестантов резко превосходит сравнительный процент католиков, избирающих тот же уклон. Учащиеся католики предпочитают реальным гимназиям, реальным училищам, высшим школам прикладных знаний так называемые гуманитарные гимназии: это явление, которое объясняет отчасти, почему католики принимают сравнительно малое участие в промышленности и торговле, требует в свою очередь объяснения.

Еще поразительнее, однако, то обстоятельство, которое также объясняет отчасти сравнительно малое участие католиков в руководстве производством, сравнительно малое наличие католиков среди квалифицированного пролетариата современной крупной индустрии. Обстоятельство заключается в следующем. Как известно, фабрика набирает своих квалифицированных рабочих, главным образом, из среды ремесленников. Это значит, что подготовка квалифицированной рабочей силы приходится главным образом на долю ремесленников. Характерно при этом, что в крупную промышленность чаще всего переходят не католические подмастерья, а именно протестантские. Подмастерья—католики склонны оставаться ремесленниками, они, значит, чаще всего становятся самостоятельными мастерами—ремесленниками „тогда как подмастерья—протестанты гораздо более склонны устремляться на фабрики, чтобы заполнять здесь ряды квалифицированных рабочих и промышленных чиновников и служащих. Это обстоятельство может быть уже объяснено только тем, что в протестантской среде существует какое-то такое своеобразие, которое воспитывает в протестантах еще с детства склонность к определенной профессии, к определенным видам труда. Таким образом, определенная форма ре-

лигиозности является здесь уже не следствием, а причиной: религиозная атмосфера той домашней среды, в которой растут протестанты, оказывает известное формирующее влияние на выработку в них определенного призвания.

Малое по сравнению с протестантами участие католиков в современной промышленной жизни Германии тем поразительнее, что оно противоречит существующему у нас до сих пор в этом отношении опыту: национальные или религиозные меньшинства, противостоящие другим группам населения в качестве подчиненных, вольно или невольно оторвавшиеся от политической жизни, от возможности влиять на эту политическую жизнь, тем самым обычно в огромной мере подталкиваются на путь предпринимательства и наживы; именно здесь, на этом пути наиболее инициативные представители этих меньшинств пытаются дать исход своей энергии, найти удовлетворение своему честолюбию. Об этом свидетельствует история поляков в России и в Восточной Пруссии (в России и Восточной Пруссии поляки гораздо дальше и успешнее подвинулись в области промышленности, чем в Галиции, где они находились в господствующем положении). Так обстояло дело раньше с гугенотами во Франции при Людовике 14-ом, с Нонконформистами и квакерами в Англии и, наконец, если взять еще более убедительный пример, с евреями в течение 2-х тысячелетий.

У немецких католиков, однако, мы совершенно не обнаруживаем этого явления. Да и раньше в Голландии и в Англии в те времена, когда католики там только терпелись или даже подвергались преследованию со стороны протестантов, они отнюдь не обнаруживали никакого особого тяготения к промышленной деятельности. Протестанты же, наоборот (особенно, если иметь в виду некоторые направления протестантизма, о которых мы будем говорить ниже), независимо от того, являлись ли они командующим или подчиненным слоем, большинством или меньшинством, питали специфическую склонность к экономическому рационализму, которая у католиков не обнаруживается ни в одном из этих положений. Следовательно, причину такого различного отношения к хозяйственной деятельности католиков и протестантов приходится искать в каком-то устойчивом внутреннем своеобразии протестантизма, а не во временных и внешних историко-политических условиях, в которых находилось то или иное вероисповедание.

Таким образом, нам прежде всего предстоит выяснить, в чем заключаются те основные элементы указанного своеобразия названных вероисповеданий, которые действовали, а отчасти и продолжают еще действовать в отмеченном выше направлении. При поверхностном подходе можно было бы попытаться так сформулировать противоположность между католицизмом и протестантизмом: большая „отчужденность от мира“ католицизма аскетический характер, отличающий высшие „идеалы“ этого вероисповедания, воспитывали, мол, в католиках сравнительно большее безразличие к благам нашей земной жизни. Подобное обоснование соответствует, ведь, действительно, современной общераспространенной оценке обоих исповеданий. Как известно, протестанты любят критиковать указанные (подлинно или мнимо) аскетические идеалы католического жизненного поведения, католики же, со своей стороны, всегда готовы бросать протестантам упреки в „материализме“, который, мол, является результатом проводимой протестантизмом секуляризации (обмирщения) всего содержания человеческой жизни.

Один современный писатель (Оффенбахер) также считал возможным дать такую именно формулировку тому различию, которое существует в отношении католиков и протестантов к промышленной деятельности: „Католик... спокойнее; наделенный гораздо более слабой жаждой наживы, он предпочитает более спокойное существование, даже если оно дает меньший доход, рискованной, хлопотливой жизни, даже если она может принести почести и богатство. Народная мудрость иронически говорит: либо хорошо есть, либо спокойно спать. В данном случае протестант предпочитает хорошо есть, тогда как католик предпочитает спокойно спать“.

Действительно, формула „стремиться хорошо поесть“ является (в известной части, конечно, не целиком) правильным выражением тех побуждений, которые характеризуют церковно-безразличную часть протестантов в Германии в настоящее время.

В прошлом, однако, совсем иначе обстояло дело и с немецкими протестантами и с английскими, голландскими и американскими пуританами: для последних, как мы увидим, характерным является как раз отсутствие всякой „радости жизни и мира“, одной из существеннейших черт их духовного строя являлась именно пресловутая „отчужденность от мира“... А что касается французского протестантизма, то он этот именно характер, который отличал его еще во времена гонения, сохранял, в известной мере, и до недавних времен. И все же, несмотря на это, а может быть именно поэтому—французский протестантизм является, как известно, одним из главных носителей промышленного и капиталистического развития во Франции: эта роль в большей мере сохранилась за ним и до сих пор.

Если называть строгое подчинение жизненного поведения религиозным интересам „отчужденностью от мира“—то французские кальвинисты были и остаются столь же, по крайней мере, отчужденными от мира, как, например, северо-германские католики, для которых их католицизм несомненно дороже в известной мере, чем какому бы то ни было народу земли. И тем не менее, и французские кальвинисты и северо-германские католики резко отличаются и между собой и от господствующих в их странах религиозных партий: французские кальвинисты от французских католиков, являющихся в нижних слоях весьма жизнерадостными суеверами, а в верхних враждебными религии, северо-германские католики от процветающих экономически и в верхних слоях преимущественно религиозно индифферентных протестантов Германии.

Вряд ли нужно искать параллель, которая более отчетливо показала бы, что с такими неопределенными представлениями и понятиями, как „отчужденность от мира“ (мнимая?) католицизма или материалистическая „радость жизни“ (мнимая?) протестантизма и пр. подобные вещи, в нашем вопросе решить что-нибудь трудно, хотя бы уже потому, что эти общие представления мало соответствуют действительности, как прошлой, так и настоящей. Если, однако, и указанных выше замечаний недостаточно, то можно привести еще другие наблюдения, которые прямо навязывают следующее неожиданное предположение: уж не превращается ли, не перерастает ли вся противоположность между „отчужденностью от мира“, аскетизмом и церковной набожностью, с одной стороны и участием в капиталистической погоне за наживой с другой стороны, в некое тесное внутреннее родство, нет ли между этими явлениями, которые выдаются за явления, враждебные друг другу, нерасторжимого внутреннего родства.

Разве не поразительно, если начать с некоторых чисто внешних моментов, что особенно большое число представителей как раз наиболее интимных форм христианского благочестия происходит именно из купеческих кругов? В частности, пиятизм имеет особенно большое количество пламенных последователей именно купеческого происхождения. Конечно, можно было бы выдвинуть здесь то соображение, что, мол, подобная набожность является своего рода контрастом к „маммонизму“ (поклонению деньгам), что религия особенно сильно действует на тех представителей торговых классов, которые „в душе лишены коммерческого призвания“; возможно также, что многим пиятистам, как и Франциску Асизскому, если верить его жизнеописанию именно так рисовалась субъективная подоплека их „обращения“.

С другой стороны, то обстоятельство, что из поповской среды появлялось поразительно много капиталистических предпринимателей крупного масштаба (вплоть до Сесилия Родса), можно было бы объяснить, как реакцию против аскетического воспитания в детстве. Подобное объяснение, однако, становится уже совершенно несостоятельным в тех случаях, где виртуозная капиталистическая деловитость совпадает и сочетается с самыми интенсивными формами проникающей и направляющей всю жизнь набожности. Подобный случай совпадения капиталистической деловитости и религиозного благочестия в одних и тех же лицах, в одних и тех же человеческих группах является отнюдь не единичным. Больше того, совпадение является как раз характерным для целых групп среди протестантских церквей и сект, сыгравших наибольшую роль в истории.

В частности, именно кальвинизм обнаруживает подобную комбинацию везде, где он фигурировал в истории. Если во времена реформации кальвинизм (подобно другим протестантским исповеданиям) не был связан с каким-нибудь отдельным классом, то все же для него характерно и в известной мере типично, что среди французских гугенотов, например, очень скоро среди прозелитов (новообращенных) руководящую и преобладающую численно роль стали играть монахи и промышленники (купцы, ремесленники и т. д.). Такой характер кальвинизм сохранил и во времена преследований. Уже испанцы знали, что „ересь (т.-е. кальвинизм нидерландцев) способствует или благоприятствует торговому духу“. Это вполне соответствует тем воззрениям, которые были выражены В. Петти в его трактате о причинах капиталистического процветания Нидерландов.

Готчейн называет совершенно резонно кальвинистическую диаспору (рассеяние) „питомником капиталистического хозяйства“. Конечно, можно было бы здесь превосходство французской и голландской хозяйственной культуры, которая характерна для этой диаспоры, объяснять в известной мере влиянием изгнания и отрыва от традиционных жизненных отношений. Но ведь дело в том, что в 17-ом веке так именно обстояло дело и в самой Франции, где влияние этого отрыва не могло сказаться.

Не все протестантские исповедания, однако, действовали одинаково сильно в этом направлении. Кальвинизм, повидимому, так же сильно действовал и в Германии, реформатство, судя по примеру Вуппертала и других мест, так же сильно способствовало развитию капиталистического духа, сильнее, во всяком случае, чем лютеранство, как это показывает целый ряд сравнительных иллюстраций. Такое же действие протестантизма, как подчеркивает Бокль и английские поэты, хотя бы Ките, оказывал протестантизм и в Шотлан-

дии. Еще поразительнее, однако (что следует подчеркивать снова и снова), та зависимость и связь, которая обнаружилась между интенсивнейшим развитием деловитости и религиозным регламентированием жизни у целого ряда сект, прославленных и своей „отчужденностью от мира“ и своим богатством, а именно у квакеров и меннонитов. Квакеры в Англии и Сев. Америке играли ту роль, которая пришлась на долю меннонитов в Нидерландах и Германии. Яркой иллюстрацией является в данном отношении то обстоятельство, что даже Фридрих Вильгельм считал необходимым терпеть меннонитов в Вост. Пруссии, несмотря на их категорический отказ от военной службы: меннониты были совершенно неотъемлемыми носителями почти всего промышленного развития страны.

Не менее общеизвестно, что и для пияетистов характерна неразрывная связь самого ревностного благочестия, с сильно развитой деловитостью: это настолько общеизвестно, что мы не станем приводить здесь отдельные иллюстрации.

Все сказанное выше свидетельствует об одном: отнюдь не следует разуметь „дух труда“, „прогресса“ и т. д., пробуждение которого приписывается обычно протестантизму, как „радость жизни“, как „любовь к миру“ и т. д., отнюдь не следует придавать этому понятию „просветительский смысл“. Старый протестантизм Лютера, Кальвина, Кнокса и других имел по существу чрезвычайно мало общего с тем, что теперь называют прогрессом. Многим сторонам современной жизни этот протестантизм был как раз враждебен. Вообще, если мы хотим обнаружить внутреннее родство определенных проявлений старого протестантского духа и современной капиталистической культуры, то нам приходится (удачно или неудачно) искать их не в материалистической, „более или менее (на деле совершенно мнимой), или антиаскетической „радости мира“, которая, якобы, характеризует протестантизм, а именно в его чисто религиозных чертах и свойствах.

Монтескье („Дух Законов“ книга 20-я глава 7-я) говорит об англичанах, что они „в трех вещах ушли дальше всех народов мира: в набожности, торговле и свободе“. Нет ли здесь зависимости и причинной связи между успехом англичан в области приобретательства и наживы, в области хозяйственного развития, с которым связана известная политическая свобода, и достигнутым ими рекордом благочестия, о котором говорит Монтескье?

Как только мы ставим этот вопрос, перед нами вырастает огромное число возможных в данном случае связей и зависимостей, правда, только смутно ощущаемых нами. Нашей задачей, таким образом, является дать всему тому, что здесь смутно преподносится нам, такую четкую формулировку, какая только вообще возможна при том неисчерпаемом многообразии, при той величайшей много-смысленности, которые присущи всякому историческому явлению. Для того, однако, чтобы быть в силах сделать это, нам необходимо придется покинуть область тех неопределенных общих представлений, с которыми мы до сих пор оперировали и попытаться выявить характерное своеобразие и существенные отличительные свойства тех разнообразных религиозных систем, которые исторически даны нам в эволюции христианства.

2. „Дух“ капитализма.

В заголовке настоящей главы стоит несколько претенциозно звучащее понятие: „Дух капитализма“. Что следует под этим разуметь? При попытке дать хотя бы какое нибудь определение этого понятия сейчас же возникают известные трудности, объясняющиеся самым существом этого понятия.

Если вообще существует какой нибудь объект, для обозначения которого может быть употреблено это понятие, то это может и должен быть некий „исторический индивидуум“, т.-е. комплекс, сочетание таких связей в исторической действительности, которые соединяются нами в одно целое с точки зрения их культурного значения и смысла. Подобное историческое понятие, однако, поскольку оно по содержанию относится к явлению, полному индивидуального своеобразия, не может быть определено по принципу „*genus proximum, differentia specifica*“ (ближайший род, специфические отличия.)

Это историческое понятие может быть постепенно составлено нами в процессе исследования из отдельных элементов исторической действительности. Окончательное представление о нашем объекте может быть, следовательно, дано не в начале, а в конце нашего исследования. Лишь в процессе нашего исследования нам удастся дать наилучшую и наиболее полную с интересующей нас точки зрения формулировку того, что мы понимаем здесь под „духом“ капитализма.

Вот почему мы при установлении нашего объекта начинаем не с отвлеченного определения, а с предварительной иллюстрации, которая должна наглядно показать, что мы разумеем здесь под „духом“ капитализма. Подобная иллюстрация является здесь, действительно, необходимой, поэтому мы пользуемся здесь таким документом, в котором указанный выше „дух“ выразился с почти классической чистотой. Документ этот имеет, кроме того, те преимущества, что он свободен от всякой непосредственной связи с религией, что на нас не падет, таким образом, подозрение в тенденциозном выборе его ¹⁾.

„Помни, что время деньги. Тот, кто может в день заработать своим трудом 10 шилл. и гуляет пол-дня или лентяйничает в своей комнате, тот должен, если он даже тратит на себя только 6 пенсов, иметь в виду, что он, кроме этого, истратил пил, вернее, выбросил еще 5 шилл.“

„Помни, что кредит—это деньги. Если кто нибудь оставил у меня свои деньги после того срока, когда я должен был их уплатить, то он дарит мне проценты или столько, сколько я могу за это время нажить на них. А нажить можно значительную сумму, если человек имеет хороший и обширный кредит и дает ему хорошее употребление“.

„Помни, что деньги плодородны по своей природе и способны порождать новые деньги. Деньги рожают деньги, а их потомство рождает новое и т. д. 5 шилл., пущенные в оборот, составляют уже 6 шилл., пущенные в оборот дальше, они составляют уже 7 шилл. 3 пенса и т. д., пока они не превращаются в 100 фунтов стерл. Чем больше имеется денег, тем больше рожают они денег в обороте, так что выгода и польза растет все быстрее и быстрее. Кто убивает супоросую свинью, уничтожает все ее потомство вплоть до тысячного

¹⁾ Все приводимые ниже отрывки взяты из сочинений Вениамина Франклина: „Необходимое предостережение тем, кто хочет разбогатеть“ (1736 г.); „Советы молодому купцу“ (1748 г.).

поросенка. Кто тратит 5 шилл., убивает „все“, что могло быть произведено и добыто этими 5 шилл., т.-е. целые колонны фун. стерл.

Помни, что, поговорке, хороший плательщик является господином кошелька любого человека. Кто известен тем, что он точно платит к обещанному сроку, тот в любое время может занимать все деньги, которыми сейчас не пользуются его друзья.

А это иногда приносит большую выгоду. Наряду с прилежанием и умеренностью ничто так не способствует успеху молодого человека в мире, как точность и справедливость во всех его делах. А посему никогда не задерживай взятых в долг денег ни на один час дольше, чем ты обещал, дабы досада и гнев твоего друга не заперли для тебя навсегда его кошелек.

Человек должен считаться со всеми самыми незначительными действиями и поступками, которые могут влиять на его кредит. Стук твоего молотка, который слышит твой кредитор в 5 часов утра или 8 час. вечера, успокаивает его на 6 месяцев. Если же он увидит тебя за биллиардным столом или услышит твой голос в трактире в то время, когда ты должен был быть за работой, то он в ближайшее же утро напомним тебе о платеже и потребует у тебя денег раньше, чем они у тебя будут.

Кроме того, это свидетельствует о том, что надо помнить о долгах: **если ты прослывешь старательным и честным человеком, то это умножит твой кредит.**

Остерегись считать собственностью все, что ты имеешь, и жить сообразно с этим. В этот обман впадают многие люди, которые имеют кредит. Для того, чтобы уберечься от этого, веди точный счет своим расходам и приходам. Если ты потрудишься хотя бы раз обратить внимание на мелочи, то это окажет следующее хорошее действие: ты обнаружишь, что за поразительно мелкие расходы распухают в большие суммы, и ты заметишь, что могло быть сэкономлено и что должно быть сэкономлено в будущем...

За 6 фунтов стерл. годовых ты можешь пользоваться 100 фунтами, если, разумеется, ты человек признанного ума и честности. Кто каждодневно бесполезно тратит грош, тратит каждый год бесполезно 6 фунт., а ведь это цена за право пользования 100 фунтами. Кто каждодневно тратит часть своего времени, цена которой грош (иногда дело идет о нескольких минутах)—теряет, считая день за днем, право на пользование 100 фун. ежегодно. Кто расточительно проматывает количество времени с ценностью в 5 шилл., теряет 5 шилл., тот с таким же успехом мог бы выбросить 5 шилл. в море. Кто теряет 5 шилл., теряет не только эту сумму, но и все, что могло бы быть заработано от применения этой суммы в торговле, а это, ведь, к тому времени, когда молодой человек состарится, вырастет в весьма значительную сумму“.

Это Вениамин Франклин проповедует нам в приведенных выше строках. Что строки эти пропитаны именно „духом“ капитализма, сомневаться не станет никто, равно как нельзя сомневаться и в том, что не все, что разумеют под „духом“ капитализма, содержится в этих строчках. Посвятим еще несколько минут внимания этим строкам, над которыми когда-то издевался Фердинанд Кюрнбергер¹⁾, как над символом веры Янга. „Из скота делают сало, из людей деньги“. Этой фразой Кюрнбергера, в которой якобы выражена американская житейская мудрость,

1) Немецкий поэт середины XIX-го века, который в своем произведении „Der Ate-likamüde“ (1855) высмеивал пропитанный жадностью к долларам американский быт.—Ред.

исчерпывается та философия наживы, идеал которой нарисован у Франклина. Идеалом этой философии является кредито-способный, „честный“ человек. Что, однако, в первую голову характеризует эту философию наживы, так это сознание обязанности каждого человека умножать свой капитал. **Это умножение капитала является самоцелью, вопросом долга.** Это уже не просто житейский прием, это своеобразная „этика“, нарушение которой является не только глупостью, но и своего рода нарушением долга. Это уже не деловитость, хотя во всем этом не мало и деловитости, это уже целый **этос**, который именно нас и интересует.

Когда Якоб Фуггер встретился однажды с одним своим коллегой, ушедшим на покой, последний предложил Фуггеру сделать то же самое, ссылаясь на то, что он достаточно, мол, нажился, и что ему пора дать заработать и другим. Фуггер отверг это предложение, как малодушное, и ответил: „Он (Фуггер) совсем по-иному смотрит на вещи, он хочет наживаться, пока только будет можно“.

Это заявление Фуггера по духу своему, совершенно очевидно, отличается от этики Франклина: то, что у Фуггера является выражением торгового, приобретательского ража и личной, нравственно безразличной, склонности, принимает у Франклина характер **этических окрашенной** заповеди жизненного поведения. Именно в этом смысле нами употребляется здесь понятие „дух капитализма“, разумеется, современного капитализма. Ясно, конечно, что речь идет у нас лишь о западно-европейском и американском капитализме. „Капитализм“ существовал и в Китае, и в Индии и в Вавилоне, в древности и в средние века, однако, у этого капитализма, как мы увидим, не существовало того своеобразного **этоса**, который выступил пред нами в проповеди Франклина.

Моралистические заповеди Франклина проникнуты, во всяком случае, практически-коммерческим духом: честность полезна, ибо она приносит кредит, точно так же обстоит дело и с аккуратностью, с прилежанием, с умеренностью, вот почему все это добродетели. Отсюда однако, между прочим, следует, что и видимость честности там, где она играет ту же полезную роль, вполне достаточна: в таких случаях подлинная честность является лишь лишним придатком и непроизводительной роскошью. Мы видим, что, по мнению Франклина, так оно на самом деле и есть. Всякий, кто прочтет в автобиографии Франклина рассказ об его „обращении“ к указанным добродетелям и выводы относительно той пользы, которую приносит строгое соблюдение скромности, самоотречение при достижении общего признания, тот необходимо придет к заключению, что, согласно Франклину, все указанные добродетели лишь постольку являются добродетелями, поскольку они приносят конкретную пользу отдельной личности, что везде, где только это возможно, достаточен суррогат простой видимости этих добродетелей. Перед нами проявляется здесь как раз то, что в американизме воспринимается другими народами, как лицемерие.

На деле, однако, все это не так просто, как кажется. Не только характер самого Вениамина Франклина, отличившегося величайшей честностью, не только то обстоятельство, что Франклин обнаружение им полезности добродетели сводит к божественному откровению, которое „обратило“, мол, его, Франклина, на путь добродетели, не только это показывает, что перед нами здесь нечто иное, чем прикрашивание чисто эгоцентрических заповедей.

„Высшее благо“ этой „этики“, а именно, нажива, накопление все новых и новых денег при строжайшем воздержании от всяких нерасчетливых трат, это „высшее благо“ настолько лишено всяких эвдемонистических¹⁾ или гедонистических²⁾ черт, оно так отчетливо выдается за самоцель, что оно превращается в нечто совершенно трансцендентное и просто даже иррациональное в отношении „счастья“ или „выгоды“ отдельной личности. **Человек ставится перед приобретательством, как перед целью жизни, приобретательство и нажива не являются уже больше для человека средством для удовлетворения его материальных жизненных потребностей.** Такая для нормального восприятия просто бессмысленная перестановка того, что мы могли бы назвать естественным порядком вещей, является совершенно очевидным и безусловным лейт-мотивом капитализма, такая перестановка совершенно чужда людям, не затронутым дыханием капитализма. Однако, эта перестановка тесно соприкасается как раз с определенными религиозными представлениями.

Если задать вопрос, почему „из людей должны делаться деньги“, то Вениамин Франклин, хотя он сам является бесцветным в вероисповедном отношении деистом, отвечает в своей автобиографии на это библейским изречением, которое втолковывал ему еще в детстве его строго кальвинистический отец: „Если ты видишь мужа проворного в своем призвании (в русском тексте библии переведено „в своем деле“) — то он должен стоять перед царями“ („Притчи Соломона“, 22,29). Приобретение и нажива денег, поскольку это происходит „законным“ путем, является при современном хозяйственном строе результатом и выражением „проворства“ и деловитости в осуществлении „призвания“, а эта деловитость, как не трудно понять и различить, является подлинными альфой и омегой Франклиновой морали в том виде, в каком она выражена во всех без исключения его сочинениях.

Этот своеобразный, ныне столь нам хорошо знакомый и на деле столь мало сам по себе понятный профессиональный долг, который ощущается личностью, как некое обязательство в отношении всей своей профессиональной деятельности независимо от того, в чем эта деятельность заключается; — это своеобразное сознание является характерным для социальной этики капиталистической культуры, а в известной мере, имеет даже и конститутивное, определяющее значение для нее. Мы отнюдь не думаем утверждать, что сознание это могло вырасти только на почве капитализма: в дальнейшем мы попытаемся проследить наличие подобного сознания в далеком прошлом. Не станем мы также утверждать, разумеется, что усвоение этой идеи отдельными участниками капиталистического хозяйства, будь то предприниматель или рабочий современного капиталистического предприятия, является необходимым условием дальнейшего существования капитализма: современный капиталистический хозяйственный строй является чудовищным космосом, определяющим все поведение и всю жизнь отдельной живущей в нем личности, этот космос является для отдельной личности, как бы навсегда неизменно данным футляром, в котором приходится жить этой личности. Отдельная личность, живущая в капиталистическом строе, вынуждена, поскольку она оплетена рыночными отношениями, подчиняться определенным нормам хозяйственного поведения: фабрикант, который вздумал бы долго противоборствовать этим нормам, столь же неиз-

1) Эвдемонизм — стремление к счастью. — Ред.

2) Гедонизм — стремление к получению удовольствия. — Ред.

бежно потерпел бы экономический крах, сколь неизбежно рабочий, который не смог бы или не захотел приспособиться к этим нормам, очутился бы на улице в качестве безработного.

Современный, достигший господства в хозяйственной жизни, капитализм воспитывает, таким образом, и создает себе предпринимателей и рабочих, в которых он нуждается, путем **экономического отбора**. Однако, именно в данном случае мы легко можем нащупать границы понятия отбора, как средства для объяснения исторических явлений. Ведь для того, чтобы этот приспособленный к своеобразию капитализма вид жизненного поведения и представления о призвании или профессии, како долге, мог подвергнуться действию отбора, т. е. одержать победу над всякими другими представлениями и видами жизненного поведения, необходимо было, предварительно, чтобы он вообще возник и зародился, и при том не у отдельных изолированных личностей, а как своего рода мировоззрение, носителями которого являлись целые группы людей. Здесь недостаточно ссылаться на общераспространенное положение исторического материализма, согласно которому идея подобного рода вступает в жизнь в качестве отражения или надстройки определенных экономических отношений.

Отметим прежде всего, что на родине Вениамина Франклина (Массачузетс) „капиталистический дух“ (в принятом нами смысле) был налицо до капиталистического развития (еще в 1632 г. раздавались жалобы на господство расчетливости и жадности наживы в Новой Англии в отличие от других областей Америки), что в соседних колониях, из которых впоследствии образовались Южные Штаты, этот капиталистический дух был развит несравненно меньше, что, наконец, если южные колонии были созданы крупными капиталистами из деловых соображений, то колонии Новой Англии были вызваны к жизни проповедниками и начетчиками в союзе с мелкими буржуа, ремесленниками и йоменами (фермерами), действовавшими в огромной мере из религиозных побуждений. В данном случае, значит, причинная зависимость между капиталистическим „духом“ и его базисом, как будто, несколько иная, чем это обычно рисуется историческим материализмом.

Да и молодость идей этого порядка была гораздо более тернистой, чем это представляется обычно по теории надстройки: развитие этих идей вовсе не было похожем на развитие цветка. Капиталистический „дух“ в том смысле, в каком мы его представляем, пробил себе дорогу к жизни в тяжкой борьбе против целого мира враждебных сил. Такое настроение, которым, как мы видели, проникнуты цитированные строки Вениамина Франклина, которое в Новой Англии встретило сочувствие целого народа, было бы в древности, да и в средние века заклеено, как выражение самой грязной алчности и вообще недостойных человека чувств. Подобное отношение, впрочем, к идеям и настроениям Франклина и ныне существует в тех социальных группах, которые наименее связаны со специфическим современным капиталистическим хозяйством или которые наименее приспособились к нему. Подобное отношение объясняется отнюдь не тем, что „жажда наживы и приобретения“ была чем то неведомым для до-капиталистической эпохи, как это часто угодно думать заблуждающимся современным романтикам, отнюдь не тем, что „священная жажда золота“, жажда денег, является вне сферы буржуазного капитализма якобы более слабой, чем в капиталистической сфере.

Совсем не в этом пункте надо искать различия между капиталистическим и до-капиталистическим духом: жадность и корыстолю-

бие китайских мандаринов, древне-римских аристократов, современных аграриев-помещиков, выдерживают сравнение с алчностью лютого капиталиста. „Священная жажда золота“ какого-нибудь неаполитанского извозчика или лодочника или какого-нибудь азиатского представителя этих профессий, равно как и любовь к деньгам южно-европейских или азиатских ремесленников выражены, как это может убедиться каждый, гораздо более ярко, принимают подчас гораздо более неприятный характер, чем у какого-нибудь англичанина или другого западно-европейца того же общественного круга. Универсальное господство полной беззастенчивости в погоне за деньгами является как раз специфически-характерной чертой стран, которые в смысле буржуазно-капиталистического развития являются на наш западный масштаб отсталыми.

Каждый фабрикант, например, знает, что хотя бы такая страна, как Италия, была в противоположность Германии в очень неблагоприятных условиях, в смысле развития капиталистической промышленности, именно благодаря некоторым особым свойствам ее пролетариата: капитализму столь же трудно употреблять для своей эксплуатации и для своего производства недисциплинированных рабочих, проникнутых неукротимым духом вольницы, „беззастенчивых“, в смысле своих запросов и выполнения трудовых обязательств, как и иметь дело с беззастенчивыми в смысле своих деловых отношений купцами и коммерсантами.

Таким образом, различие между капиталистической и до-капиталистической эпохой заключается не в разной степени развития этой жажды денег. „Священная жажда золота“, столь же стара, как и известная нам история человечества. Мы увидим, однако, что отнюдь не те люди, которые неудержимо отдавались этой жажде денег и погоне за ними, на подобие того голландского капитана, который ради барыша готов был заплыть даже в ад и сжечь свои паруса, что не эти люди были носителями той настроенности, из которой вырос специфический современный капиталистический „дух“, как массовое явление. Безоглядная, несдержимая никакими внутренними нормами погоня за деньгами существовала во все времена истории, везде и всегда, когда для нее вообще создавалась соответствующая обстановка. Подобно войне и морскому грабежу, свободная, ничем не нормированная торговля не знала никаких законов, никаких сдерживающих моментов в отношении чужаков: в отношении иноплеменных чужеземцев торговля руководилась „внешней моралью“, т. е. особой, предназначенной для внешнего употребления моралью, недопустимой в отношении земляков, „братьев“. Так как капиталистическая нажива всегда была связана с рискованными предприятиями, не лишенными авантюризма, с государственными займами, с финансированием войн, княжеских дворов, чиновников и т. д., то дух авантюризма никогда не был чужд капитализму, а авантюризм вообще смеется над всякими нормами этики.

Таким образом, мы видим, что неудержимая, безоглядная и беззастенчивая погоня за барышом присуща была не только современному капитализму. Эта погоня за наживой могла иногда даже связываться с самым строгим традиционализмом. Дело, однако, в том, что в до-капиталистическую эпоху эта погоня за барышом никогда не получала этической санкции, она только терпелась, она, в крайнем случае, считалась этически безразличной. Таким было отношение не только всех этических учений, но, что гораздо существеннее, нормального человека до-капиталистической эпохи. Излишне говорить,

что под до-капиталистической эпохой мы разумеем такую эпоху, когда еще отсутствовала рациональная капиталистическая организация труда, когда рациональное применение капитала в производстве не приобрело руководящей роли в хозяйственной жизни. Именно это вот отношение людей к приобретательству и было одним из сильнейших внутренних препятствий, на которые наталкивалось приспособление людей к предпосылкам и условиям упорядоченного буржуазно-капиталистического хозяйства.

Противником, с которым „духу“ капитализма приходилось бороться в первую голову (под „духом“ капитализма мы, опять-таки, разумеем здесь определенный стиль жизни, выступающий в своего рода этическом облачении, выражающийся в известных нормах поведения), оставалась та форма ощущений и поведения, которую можно назвать традиционализмом. И здесь мы отказываемся от всякой попытки дать законченное логическое определение этого понятия. И здесь мы считаем полезным начать с нескольких иллюстраций, наглядно выражающих смысл этого понятия. Возьмем в первую голову рабочих.

Одним из технических приемов, при помощи которых современный предприниматель стремится повысить интенсивность труда своих рабочих и добиться от них максимума производительности,— является аккордная или сдельная плата. В сельском хозяйстве случается иногда так, что условия погоды или какие-нибудь другие обстоятельства требуют возможно большего ускорения тех или иных работ, а значит, и крайней напряженности труда сельско-хозяйственных рабочих. Вот почему здесь сплошь да рядом применяется система „сдельщины“. Так как, при такой системе оплаты, предприниматель заинтересован в максимальном ускорении труда, например, уборки хлеба, то иногда делались попытки повышения сдельной платы рабочих, чтобы, заинтересовав их возможностью высокого заработка в короткий срок, побудить их к повышению производительности труда. Однако, обнаружилось, что дело обстоит здесь не так просто. Повышение сдельной платы весьма часто оказывало совершенно обратное действие, а именно, в один и тот же промежуток времени рабочий отработывал гораздо меньше при повышенной плате, чем при более низкой плате. Жнец, например, который при плате в 1 марку за морген убирал ежедневно $2\frac{1}{2}$ моргена, зарабатывая, таким образом, $2\frac{1}{2}$ марки в день, после повышения платы на 25 пфен. за морген вместо предполагававшихся 3-х моргенов в день, которые дали бы ему 3,75 марки в день, убирал только 2 моргена в день, получая, таким образом, своих прежних $2\frac{1}{2}$ марки, которыми он, по библейскому слову, вполне „довольствовался“. Большой заработок привлекал рабочего гораздо слабее, чем меньшее количество работы. Рабочего интересовал не вопрос о том, сколько он может заработать в день, если он доведет интенсивность своего труда до максимума, а вопрос, сколько он должен работать, для того, чтобы получить те свои $2\frac{1}{2}$ марки, которые он зарабатывал до сих пор и которые покрывали его **традиционные** потребности.

Этот пример великолепно иллюстрирует то настроение и то отношение к заработку, которое может быть названо традиционализмом: человек „по природе“ вовсе, мол, не хочет зарабатывать больше и больше денег, он просто хочет жить так, как он привык жить, и зарабатывать столько, сколько для такой привычной жизни нужно. Везде, где современный капитализм пытается повысить продуктивность человеческого труда путем повышения его интенсивности, он

наталкивается на чрезвычайно упрямое противодействие этого лейтмотива до-капиталистического хозяйственного труда, при чем и ныне он наталкивается на это тем сильнее, чем более „отсталым“ (с капиталистической точки зрения) является тот рабочий класс, с которым капитализму приходится иметь дело. Весьма часто оказывалось, что ориентация на пробуждение у рабочего жажды приобретательства и погоня за деньгами оказывалась несостоятельной: повышение заработной платы не давало положительных результатов в смысле интенсификации труда. Понижение же заработной платы, напротив, подхлестывало рабочего и побуждало его больше производить, чем раньше, для того, чтобы сохранить свой прежний заработок. Таким образом, оказывается, что капитализм извлекает больше барыша не из повышения, а из понижения заработной платы. На этот путь, на путь понижения заработной платы для интенсификации труда рабочего, капитализм становился со времени своего появления (на этот путь становится он часто и теперь): в течение веков считалось догматом веры, что низкая заработная плата является „продуктивной“, т. е. что низкая заработная плата повышает производительность труда. Еще Питер де ля Кур, который в этом пункте мыслил совсем в духе старого кальвинизма, говорил, что народ работает только потому, что он беден.

Однако, действительность и эффективность такого средства, т. е. понижения заработной платы, средство которое долго казалось столь испытанным, имеет свои границы. Конечно, капитализм для своего развития нуждается в наличии избытка населения, который он может использовать за дешевую цену для своего производства. Однако, если слишком большое число резервной промышленной армии иногда благоприятствует количественному росту капиталистического производства, то оно препятствует его качественному развитию, а именно переходу к таким формам производства, которые нуждаются в интенсивном труде. Низкая заработная плата отнюдь не тождественна с дешевым трудом. Даже с чисто количественной стороны производительность труда при всяких обстоятельствах понижается при физиологически недостаточной заработной плате, так что низкая заработная плата, если она существует хронически, приводит к „отбору негодных“. Современный силезец в среднем при всем напряжении своих сил в равный промежуток времени убирает приблизительно $\frac{2}{3}$ этого хлеба, который может убрать лучше оплачиваемый и лучше питающийся померанец или мекленбуржец, поляк физически, чем дальше на восток, тем менее продуктивен по сравнению с немцем.

Да и с чисто деловой стороны низкая заработная плата оказывается несостоятельной в качестве базы капиталистического развития там, где дело идет о таком производстве, которое нуждается в квалифицированном труде, которое связано с обслуживанием дорогих и легко поддающихся порче машин, где вообще необходима особая внимательность и широкая инициатива. В таком производстве низкая заработная плата дает совершенно обратные результаты и является невыгодной. Здесь со стороны рабочего требуется не только развитое сознание ответственности, но и вообще такое настроение, которое, по крайней мере, во время работы не должно иметь ничего общего с неизменным вопросом: как бы при максимуме удобства и при минимуме напряжения заработать приличную плату. Здесь от рабочего требуется, чтобы он работал так, как если бы его труд был абсолютной самоцелью—„призванием“.

Подобное настроение, однако, не является чем-то данным от природы. Такое настроение не может быть также создано непосредственно высокой или низкой заработной платой. Такое настроение является продуктом длительного воспитательного процесса. Ныне твердо укрепившемуся капитализму рекрутирование своих рабочих в различных областях промышленности и в различных странах дается сравнительно легко. В прошлом, однако, набор таких рабочих является для капитализма в каждом отдельном случае крайне тяжелой проблемой. Да и ныне не всегда обходится дело без поддержки тех могучих помощников, которые, как мы увидим дальше, помогали ему в этом деле во времена его возникновения. И для данного случая мы можем привести наглядный пример.

Особенно приверженными к отсталым традиционалистическим формам труда являются ныне работницы, прежде всего незамужние. Работодатели, эксплуатирующие труд девушек, возьмем хотя бы немецких, сплошь да рядом жалуются на абсолютный недостаток у них способностей и воли к труду, к переходу работниц от однажды усвоенных и заученных форм труда к новым, более практичным, более продуктивным. Работницы с величайшим трудом, крайне туго приспособляются к новым приемам труда, им крайне тяжело удается сосредоточить свое внимание на усвоении каких-нибудь новых приемов. Всякие уговоры и убеждения, всякие попытки доказать, что новые формы труда являются более легкими, менее неприятными, натываются на полное непонимание и нежелание понять, повышение сдельной платы оказывается бесполезным, ибо оно натывается на глухую стену привычки.

Совсем иначе обстоит, однако, дело, и на это не мешает обратить внимание, с теми работницами, которые получили специфически религиозное пиаэтистическое воспитание. Эти работницы легче сосредотачивают свое внимание, они „добросовестно“ делают свое дело, у них больше хозяйственного расчета, их интересует гораздо больше общая сумма заработка, их самообладание и крайняя умеренность весьма способствует повышению производительности их труда. Таким образом, в данном случае взгляд на работу, как на самоцель, как на „призвание“, существующий у этих работниц в силу определенного их религиозного воспитания, наиболее благоприятствует преодолению традиционалистической рутинны.

Уже этот пример, взятый из современной действительности, показывает нам, насколько интересно поставить вопрос: какова же была связь между этой способностью приспособления к требованиям капитализма и религиозными моментами во время юности „духа капитализма“. Что такая связь была, доказывается целым рядом фактов и примеров. То отвращение, например, с которым относились обыкновенно к рабочим-методистам их товарищи по классу в 18-м веке, те гонения, которым подчас подвергались рабочие-методисты, объясняются, как свидетельствует об этом хотя бы факт уничтожения и порчи инструментов этих рабочих, о чем не раз упоминается в источниках, отнюдь не религиозными мотивами, не эксцентричностью этих рабочих-методистов (религиозной эксцентричности в Англии было вполне достаточно, и вообще то она не вызывала такого эффекта), а специфическим „трудолобием“ рабочих-методистов.

Перейдем опять к современности и попытаемся на предпринимателях выявить значение и роль традиционализма.

Зомбарт в своих исследованиях о зарождении капитализма указывает на два великих лейтмотива, между которыми двигалась

экономическая история. Этими лейтмотивами являются: „удовлетворение потребностей“ и „барыш“. Смотря по тому, какие цели ставит себе та или иная система хозяйства, она является либо потребительной системой, либо системой барыша. То, что Зомбарт называет потребительной системой хозяйства, на первый взгляд совпадает с тем, что мы называем здесь экономическим традиционализмом. Да так оно и есть на самом деле, если под понятием потребности разуметь традиционную потребность. Если же не иметь в виду такого совпадения, то многие хозяйства, которые по форме своей организации являются капиталистическими в том смысле, в каком Зомбарт определяет капитал, выпадают из круга хозяйств, построенных на барыше, и переходят в круг хозяйств потребительного характера. Многие такие хозяйства, которые ведутся частным предпринимателем путем вложения капитала (денег или других переводимых на деньги ценностей) для получения прибыли путем скупки средств производства и продажи продуктов, которые несомненно организованы, как капиталистические предприятия, могут вместе с тем иметь вполне традиционалистический характер. Подобные хозяйства отнюдь не являются исключением. Обычно, разумеется, „дух“ хозяйства и его форма адекватны друг другу, но это происходит отнюдь не всегда. Если мы, однако, несмотря на такое расхождение, все же называем то настроение, которое, как мы видели на примере Вениамина Франклина, видеть в систематическом и рационально поставленном добывании барыша своего рода призвание, если мы такое настроение обозначаем выражением „дух (современного) капитализма“,—то даем мы это на том историческом основании, что настроение это нашло в лице современного капиталистического предпринимательства свою наиболее адекватную форму, что капиталистическое предпринимательство, с другой стороны, нашло в этом настроении свою наиболее адекватную духовную движущую силу.

В действительности, однако, эта форма и этот „дух“ могут существовать раздельно. Вениамин Франклин был исполнен капиталистического духа в такое время, когда его типографское предприятие по форме своей ничем не отличалось от какого-нибудь ремесленного предприятия. Мы увидим далее, что на пороге нового времени носителями этого настроения были не столько капиталистические предприниматели торгового патрициата, сколько растущие вверх слои ремесленного среднего сословия. И в 19-ом веке классическими представителями подобного настроения являлись не знатные джентльмены Ливерпуля и Гамбурга с их доставшимися по наследству огромными торговыми состояниями, а сравнительно еще небогатые, только еще поднимающие головы, выскочки Манчестера и Рейнланд-Вестфалии. Так же обстояло дело и в 16-ом веке: возникшие в это время новые предприятия в большей своей части создавались не старинными патрициями торговли и капитала, а новыми выскочками.

Организация какого-нибудь банка, крупного экспортного предприятия или даже крупной розничной торговли возможна, разумеется, лишь в форме капиталистического предприятия. И тем не менее, дело в них может вестись в строго традиционалистическом духе. Заморская торговля целых эпох, например, держалась на базе монополий и норм строго традиционалистического характера. В розничной торговле и ныне еще традиционализм чрезвычайно силен и революционизирование форм хозяйствования здесь только еще начинается. Как это революционизирование происходит, можно показать опять-таки на примере какого-нибудь специального случая.

До середины прошлого столетия жизнь какого-нибудь скупщика изделий домашней промышленности, по крайней мере, во многих отраслях континентальной текстильной промышленности, была с точки зрения современных наших представлений довольно удобной. Процесс хозяйствования этого периода можно себе представить приблизительно так. Крестьяне являлись в город к скупщику со своими тканями, которые подчас выделялись ими из собственного сырья. Здесь в городе скупщики после тщательного исследования тканей платили крестьянам определенные установленные цены. Клиентами скупщика в смысле сбыта являлись большей частью разные посредники, которые либо сами являлись за тканями, либо требовали их доставки по определенным образцам, которые отличались чрезвычайной устойчивостью. В объезде клиентуры обычно не было никакой нужды, сделки совершались обычно путем корреспонденции и пересылки образцов. Работа в конторе происходила обыкновенно крайне редко, не больше 5—6 дней во время горячего сезона, после чего предприниматель вел более или менее спокойную жизнь, откладывая в хорошие времена ту или иную сумму денег. Конкуренция бывала незначительной, отношения между конкурентами отличались обычно мирным характером, крупные предприниматели легко договаривались между собой о ценах, о качестве ткани и т. д. Жизнь предпринимателя текла вообще легко и спокойно.

Разумеется, такая форма хозяйствования была во всех отношениях капиталистической. Ведь, не говоря уже о том, что такая система хозяйства требовала вложения капиталов, но и самая организация хозяйства, ведение бухгалтерии, цели этого хозяйства, являвшиеся товарами и деловыми—все это говорит о том, что перед нами форма капиталистического хозяйствования. И тем не менее, это было традиционалистическое хозяйство, если иметь в виду дух, которым оно было проникнуто: в основе этого хозяйства лежало стремление сохранить определенный уровень жизни, традиционную высоту прибыли, традиционную систему ведения дел и отношений с рабочими, традиционный круг клиентов, традиционную интенсивность труда и т. д. Вообще, весь **этнос** этого круга предпринимателей являлся чисто **традиционалистическим**.

Но вот в одно прекрасное время весь этот традиционалистический склад хозяйствования разрушился, при чем это отнюдь не сопровождалось каким-нибудь принципиальным изменением организационной формы. Получилось только вот что: какой-нибудь молодой человек из какой-нибудь предпринимательской семьи отправлялся из города в деревню, тщательно подбирая для своих нужд определенную группу ткачей и усилил свой контроль над их работой, воспитывая их, таким образом, для роли рабочих-пролетариев. С другой стороны, сбыт продуктов стал осуществляться этим предпринимателем не так, как это делали прежние предприниматели: новый предприниматель стремился к тому, чтобы продукт попадал непосредственно к потребителю, минуя посредников. Новый предприниматель лично добывал себе новых клиентов, регулярно каждый год обезжал их, подгонял качество своих продуктов к их желаниям и потребностям и вообще стремился за основу своего хозяйствования взять правило: „Цена подешевле, оборот и сбыт побольше“.

В результате произошло то, что происходило везде в результате подобного рационализирования капиталистического производства: всякий, кому не удалось подняться наверх, вынужден был опускаться на дно. Вследствие ожесточенной конкуренции прежние

идиллическое существование капиталистических предпринимателей рушилось: те крупные состояния, которые накапливались в результате нового рационализованного производства, уже не могли отдаваться в рост, они снова вкладывались в производство. Пришел конец прежнему покойному существованию, наступила пора строгой и суровой умеренности: предприниматели нового пошиба не могли потреблять свои богатства, ибо им приходилось вкладывать их в производство, предприниматели же старого пошиба должны были сами ограничиваться в результате новой создавшейся для них конъюнктуры.

Этот переворот, на что следует обратить особое внимание, происходил обычно не только в результате притока новых денег, не только в силу других экономических условий, но в результате внедрения нового духа, а именно духа современного капитализма. Вопрос о движущих силах расширения, экспансии современного капитализма является в первую голову вопросом не о происхождении получивших капиталистическое применение денежных резервов, а вопросом о развитии „капиталистического духа“. Везде, где появляется и расцветает этот капиталистический дух, везде он создает и находит себе в процессе своего проявления эти денежные резервы. (Разумеется, здесь нельзя не учитывать и роли обращения новых металлических денег).

Победоносное шествие этого капиталистического духа было, однако, отнюдь не мирным. На него обрушились целые волны и потоки ненависти, недоверия и прежде всего нравственного осуждения. Приходится подчеркивать, что подобного предпринимателя нового стиля спасало от гибели суровое самообладание, он мог предупредить крушение, как морального, так и экономического свойства, лишь при наличии твердого и настойчивого характера. Наряду с ясным умом и неутомимой предпринимчивостью ему приходилось иметь определенные этические качества, способы обеспечить ему доверие клиентов и рабочих. В первую голову, однако, этот новый предприниматель должен был отличаться чрезвычайной работоспособностью и такими качествами, которые не имеют ничего общего с жадной спокойной жизнью: этот предприниматель нового типа был по своим этическим качествам специфически чужд всему духу прежнего традиционализма.

Далее, эти люди, которые вызвали внешне незаметный, но тем не менее решающий, поворот всей экономической жизни, которые насытили ее новым духом, бывали обычно отнюдь не бессовестными отчаянными спекулянтами, экономическими авантюристами, какие встречаются во всей эпохе хозяйственного развития, это бывали, скорее, выросшие в суровой жизненной школе дельцы, умевшие одновременно и взвешивать и рисковать, но, прежде всего, умеренные, настойчивые, сдержанные натуры, целиком отдававшие своему делу, проникнутые строго буржуазными воззрениями и „устоями“.

Можно думать, на первый взгляд, что эти личные моральные качества не имеют ни малейшей связи с какими-нибудь этическими заповедями или религиозными настроениями, что эти качества скорее связаны со способностью освобождаться от власти традиций, если угодно даже с либерально-просветительскими устремлениями. Впоследствии оно так часто на деле и бывало. Впоследствии представители промышленного капитализма, по крайней мере в Германии, находились в отношении религии в связи чисто отрицательного характера. Подобные, исполненные капиталистического духа, натуры

являлись обычно впоследствии, если не враждебными церкви, то безразличными в отношении ее. Самая идея о благочестивой райской скуке не могла содержать в себе ничего привлекательного для подобных жизнедеятельных натур, религия могла казаться им лишь чем-то отвлекающим людей от работы и труда здесь на земле. Если бы у подобных дельцов стали бы спрашивать, какой смысл вкладывают они в эту свою неутомимую предприимчивость, в эту вечную суету и погоню за новыми и новыми барышами, которыми они сами, собственно, не могут даже пользоваться, которые, поэтому, кажутся совершенно бессмысленными именно с их точки зрения, чуждой всяких потусторонних чаяний, то они, вероятно, отвечали бы, если бы только стали отвечать, что, мол, их побуждает на это „забота о детях и внуках“. Чаще же всего, однако, они просто отвечали бы, что самое дело с его неустанной суетой и работой стало необходимым элементом их существования. И надо сказать, что этот ответ был бы гораздо искреннее и правильное, ибо „забота о детях и внуках“ свойственна как раз не людям этого нового типа, а их предшественникам традиционалистического стиля.

С точки зрения личности подобная, единственно соответствующая по существу действительности мотивировка такого жизненного поведения, при котором человек существует для своего дела, а не дело для него, **является совершенно иррациональной**. Конечно, здесь играет роль и стремление к власти и почестям, которые даются богатством: там, где воображение целого народа увлечено в направлении чисто цифрового, количественного величия, как например, в Соединенных Штатах Америки, там, разумеется, романтика цифр имеет неотразимое очарование для некоторых „поэтов“ из капиталистических кругов. Дело в том, однако, что не этим все же стремлением бывали раньше проникнуты руководящие деятели современного капитализма. Да и стремление породниться со знатыми родами, получить высокие чины, заставить своих детей в университете и в офицерском корпусе забыть о плебейском происхождении, стремление это, характерное для нынешних немецких капиталистических выскочек, является уже продуктом упадка. „Идеальный“ тип капиталистического предпринимателя, как он выявился в наиболее выдающихся представителях новейшего капитализма, не имеет ничего общего с этим пустым тщеславием. Напротив, весь жизненный обиход современного капиталиста, „более или менее приближающегося к „идеальному“ типу, носит на себе отпечаток аскетизма, лишен всякой роскоши, всякой пышности. Самому капиталисту такого типа подчас ничего не достается от его богатства, кроме иррационального на наш взгляд ощущения хорошо исполненного „долга“, в полной мере осуществленного призвания.

Но ведь именно это как раз и является столь непонятным и загадочным для до-капиталистического человека, именно это он считает отвратительным и презренным. Тот факт, что кто-то может сделать целью своей жизни исключительно мысль о том, чтобы когда-нибудь уйти в могилу нагруженным деньгами и всяким добром, кажется до-капиталистическому человеку лишь результатом извращенного стремления: он объясняет его лишь „священной жаждой золота“.

В наше время, в современной социально-политической обстановке, при теперешней структуре производства и его формах—этот дух капитализма мог бы быть объяснен, как продукт приспособления людей к определенным условиям жизни. Капиталистический хозяй-

ственный строй требует от его участников именно этой преданности „делу“, призванию, заключающемуся в добывании все новых и новых денег, ибо именно эта преданность связана теснейшим образом с победой в борьбе за экономическое существование. Ныне такой запечатленный аскетизмом строй личной жизни не нуждается уже ни в какой религиозной санкции, ни в каком этическом утверждении. Самая обстановка капиталистической конкуренции, самая борьба интересов в капиталистическом мире требуют от капиталиста известного самоограничения: тот, кто в своем жизненном поведении не может приспособиться к условиям и требованиям капиталистического успеха, тот терпит крах или застывает на очень низком уровне. Так дело обстоит сейчас, но совсем не так обстояло дело раньше.

В те времена, когда новому капиталистическому духу приходилось пробивать себе дорогу сквозь старые формы средневекового хозяйствования, ему приходилось подчас идти **против** существующих социально-политических условий и установившихся привычек. Не приходится еще раз говорить о том, что представление о заработке денег, как о самоцели, стоящей пред человеком, как о призвании, резко противоречило всему нравственному строю целых эпох. Еще в том положении церкви, которое перешло в каноническое право (как и в тексте евангелия относительно роста), в котором говорится о том, что деятельность купца „едва ли может нравиться богу“, — в оценке погоня за прибылью, как позора (у Фомы Аквинского, который считал позорным даже этически дозволенный и неизбежный барыш), заключена оппозиция католической доктрины против интересов столь тесно связанных с церковью финансовых кругов итальянского города.

И даже там, где католическое учение старалось приспособиться к интересам финансовой буржуазии, например, у Антонина Флорентинского, даже там не исчезал взгляд на барыш, считающийся самоцелью, как на нечто постыдное; как на нечто такое, что лишь приходится терпеть. Некоторые писатели того времени, особенно принадлежавшие к номиналистической школе, признавали развитые формы капиталистической деловитости, как нечто данное, как нечто неизбежное, и поэтому рассматривали законную прибыль, получавшуюся от промышленности и торговли, как вещь, этически допустимую. Но, что касается „духа“ капиталистического барыша, то его отвергали, как нечто позорное, все направления и все течения католической мысли. Такое нравственное воззрение, какое мы находим у Вениамина Франклина, должно было казаться тогда чем-то совершенно чудовищным.

Да и сами капиталистические круги должны были так же смотреть на дело: если только они стояли на почве церковной традиции, то они должны были смотреть на свою прибыль, как на нечто нравственно безразличное, терпимое, но, во всяком случае, опасное для блаженства, ибо прибыль эта противоречила церковному запрещению ростовщества: весьма значительные суммы, как показывают источники, притекали после смерти богатых людей, как покаянные деньги, в церковную казну, иногда некоторые суммы возвращались даже прежним должникам, как неправильно взятая „usura“ (проценты).

Правда, иначе относились к этому вопросу освободившиеся от религиозной традиции круги торговых и промышленных патрициев. Однако, даже скептические и свободные от церковности умы считали в те времена гораздо более выгодным в силу полной неизвестности

того, что ожидает человека после смерти, подчиняться заповедям церкви и перед смертью так или иначе сладиться с ней.

И вот, как раз в это-то время, когда общий взгляд на барыш, как самоцель, являлся совершенно недвусмысленно отрицательным, появилось на сцену это новое „противонравственное“ мировоззрение. Каким же образом могло случиться, что из взгляда на добывание барыша, как на нечто лишь едва терпимое — могло родиться воззрение на барыш, как на цель и смысл человеческого „призвания“, в духе Вениамина Франклина? Как исторически объяснить тот факт, что погоня за барышем, которая в центре капиталистического развития той эпохи, во Флоренции 14 и 15-го века, этом рынке денег и капиталов чуть ли не для всего мира, казалась весьма сомнительной или, во всяком случае, лишь терпимой, сделалась в обстановке мелкобуржуазных отношений в Пельсвивини 18-го века, где вся хозяйственная жизнь страдала от недостатка денег, где порою существовал еще натуральный обмен, где не было еще и следа крупных производственных предприятий, где только появились еще первые зародыши банков, как здесь могла эта погоня за прибылью превратиться в смысл и содержание нравственно похвального, даже этически предписываемого жизненного поведения? Здесь, как будто, не приходится еще говорить об отражении материальных отношений в идеальной надстройке. Откуда же выросло это подчинение всей деятельности человека добыванию барыша, как призванию, как долгу каждой отдельной личности, характеризующее жизненное поведение предпринимателей нового стиля?

Вслед за Зомбартом основной чертой современного хозяйства признается обычно экономический рационализм. Это правильно, если под экономическим рационализмом разуметь усиление продуктивности труда, которое получается в результате расчленения производственного процесса соответственно требованиям науки, что устраняет связанность этого процесса с естественно данными „органическими“ границами и возможностями личности рабочего. Этот процесс рационализации в области техники и экономики, в известной мере, обусловлен жизненными идеалами современного буржуазного общества: здесь большую роль играет то удовлетворение, которое дает капиталисту сознание мощи, творческой деятельности, исполненного патриотического долга в отношении родного города и родной страны и т. д., и т. д. Вместе с тем, одной из естественных и основных особенностей капиталистического частного хозяйства является то обстоятельство, что оно рационалистически построено на основе строгого расчета, весьма точного и планомерного в противоположность привилегированной рутине старых цеховых мастеров, старого авантюрного капитализма, который был полон иррациональной спекуляции и рискованных комбинаций, в противоположность близорукой ограниченности крестьянина.

Следует, однако, при этом обратить внимание на следующее замечательное обстоятельство. Общая история рационализма отнюдь не является параллельной прогрессирующей рационализацией различных сторон жизни. Рационализация частного права, например, если разуметь под нею упрощение и дифференциацию права, достигшая своей высшей формы в римском праве, наиболее отставала в таких странах, которые как раз экономически рационализированы больше всего, например, в Англии, где возрождение римского права наткнулось в свое время на сильнейшее противодействие юридического сословия, тогда как в католических странах Южной Европы, экономически отсталых, это римское право сохранялось всегда. Еще

имер: „посюсторонняя“ рациональная философия процветала 18-м веке преимущественно отнюдь не в высоко развитых капиталистических странах. Вольтерьянство, например, и поныне еще является общим достоянием средних слоев общества, как раз в римско-католических странах. Если, наконец, под практическим рационализмом разуместь тот вид жизненного поведения, который сознательно оценивает мир с точки зрения „посюсторонних“ интересов отдельной личности и этим интересам подчиняет всю деятельность личности, то и ныне еще этот стиль жизни является скорее типичным для народов с широкой натурой, как итальянцы и французы. А ведь мы знаем, что отнюдь не на этой почве мог вырасти тот взгляд на призвание и долг, который свойственен современному капитализму на заре его развития.

Кроме всего этого, следует еще помнить, что жизнь вообще-то может быть рационализирована с самых различных точек зрения и в самых различных направлениях. Рационализм—это историческое понятие, которое включает в себе целый мир противоречий. Нам предстоит теперь выяснить, чьим детищем является та конкретная форма рационального мышления и жизненного поведения, из которой выросло то представление о призвании, представление, как мы видим, лишенное всякого смысла, с точки зрения эвдемонистических интересов личности, представление, видевшее в „деле“ основную задачу и смысл существования. Представление это является одним из самых характерных элементов нашей капиталистической культуры. При этом нас интересует как раз происхождение именно того **иррационального** элемента, которое лежит в этом представлении о призвании, как и во всяком другом.

3. Концепция призвания у Лютера.

Предмет исследования.

Нельзя не заметить, что в самом немецком слове „Beruf“ (призвание, профессия, дело)—так же или еще яснее это, быть может, сказывается в английском слове „calling“—имеет то же значение, что и немецкое „Beruf“,—наряду с другими мотивами явственно звучит религиозное представление о поставленной богом задаче, и чем более конкретный смысл мы придаем этому слову, тем этот мотив звучит явственнее.

Если мы проследим это слово исторически в развитии других культурных языков, то обнаружится, прежде всего, что народы, которые в преобладающей своей части тяготеют к католицизму, столь же мало знают какое-нибудь выражение с подобным оттенком для того, что мы, немцы, называем „Beruf“ (в смысле определенного жизненного положения, ограниченной области работы, деятельности), как и классическая древность, тогда как у всех протестантских народов такое выражение существует.

При дальнейшем исследовании оказывается, что дело здесь не в каком-нибудь этнически обусловленном своеобразии указанных языков, не в каком-то выражении специфически „германского национального духа“, а в том, что слово это в его нынешнем смысле имеет своим источником переводы библии, при чем слово это своим появлением обязано не духу подлинника, а духу и настроению переводчика. В лютеровом переводе библии слово это впервые появляется в переводе одного текста из Иисуса, сына Сирахова (11, 20—21),

при чем здесь оно употреблено именно в нынешнем своем значении. Вскоре после этого слово это получило то же значение и в светском языке всех протестантских народов, тогда как до этого в светской литературе не существовало даже намека на такой именно смысл указанного слова. То же самое приходится сказать и относительно духовной литературы: лишь у одного немецкого мистика, который оказал большое влияние на Лютера, встречается подобное выражение.

Так-же, как смысл указанного слова, так и самая идея, выражаемая им, являются чем то совершенно новым: идея эта—продукт реформации. Мы отнюдь не утверждаем, что раньше нигде не существовало чего-то похожего на ту оценку мирской повседневной деятельности, которая заключена в указанном немецком слове „Beruf“: ниже мы покажем, что и в средние века и даже в древности можно встретить нечто подобное. Безусловно новым, однако, является во всяком случае, следующее: в этом понятии заключается оценка исполнения долга в области светской, мирской деятельности, как высшего содержания, которое вообще может существовать для нравственной самодеятельности человека. Новым было то, что именно в этом понятии содержится представление о религиозном смысле светской повседневной деятельности, при чем такое представление впервые зарождается с этим новым понятием о призвании. Таким образом, в этом понятии „Beruf“ выражена та центральная догма всех протестантских исследований, которая отвергает католическое разделение христианских нравственных заветов на „заповеди“ и „советы“, которая единственным средством и способом угодить богу считает не осуществление монашеской аскезы или дополнение ею мирской нравственности, а исключительно исполнение мирских обязанностей в том их виде, в каком они предостоят пред каждым человеком, в том или ином его жизненном положении: **этим самым повседневное жизненное дело мирянина превращено в его призвание.**

У Лютера эта идея развивается на протяжении первого десятилетия его реформаторской деятельности. Первоначально для Лютера, как и для преобладающей средневековой традиции, как, хотя бы, например, для Фомы Аквинского, мирская деятельность, даже если она и угодна богу, кажется все же вещь низшего порядка, это нечто тварное, это только неизбежная естественная база религиозной жизни, сама по себе столь же безразличная, как еда и питье. Чем дальше, однако, Лютер заходит в выработку своей идеи „sola-fide“ (единоспасительности веры), чем резче он подчеркивает противоположность своего учения „продиктованным и подсказанным сатаной“ католическим „евангельским заветам“ монашества, тем больше вырастает у него значение „Beruf“.

Монашеский образ жизни становится для Лютера чем-то абсолютно и очевидно бесценным для оправдания себя перед господом, он смотрит на него, как на продукт эгоистического, уклоняющегося от исполнения мирских обязательств и обязанностей отказа от жизни. Напротив, мирская деятельность, осуществление призвания оказывается для него выражением любви к ближнему: Лютер религиозно освящает эту мирскую деятельность, он даже старается подчеркнуть альтруистический и этический характер мирской деятельности, утверждая, что мирская работа сама по себе заставляет каждого работать для других (здесь он представляет собой курьезную противоположность Адаму Смиту с его общеизвестными утверждениями об эгоистической подоплеке повседневного труда). Вскоре, однако, это схоластическое обоснование призвания у Лютера исчезает, и он

все сильнее начинает подчеркивать, что исполнение человеком мирских обязанностей является при всяких обстоятельствах единственным путем для угождения богу, что мирская деятельность является исполнением воли бога и что, поэтому, всякое „дозволенное призвание“ само по себе является великим делом пред лицом бога.

Ныне не представляет никакого сомнения, теперь можно считать общим местом, что подобная нравственная квалификация мирского призвания является одной из наиболее увесистых и чреватых последствиями идей реформации и, в частности, самого Лютера. Идея эта бесконечно чужда и далека глубокой ненависти, с которой созерцательная настроенность Паскаля отвергала мирскую деятельность, которая, по глубочайшему убеждению этого типичного во многих отношениях представителя католического мира, вдохновляется исключительно тщеславием и лукавством. Еще более чужда она, разумеется, и тому хитроумному утилитаристическому приспособлению к миру, которое характеризует иезуитский пробабиллизм. Все это более или менее ясно, однако, относительно практического значения, которое имела эта новая чисто протестантская идея, до сих пор еще не существует достаточно отчетливого представления.

Вряд ли приходится подчеркивать, что Лютер отнюдь не был внутренне родственен „капиталистическому духу“ в том смысле, который мы придаем здесь этому слову или, вообще, в каком бы то ни было смысле. Уже те церковные круги, которые ревностнее всего прославляют это дело реформации, т.-е. освящение ею мирской деятельности, в общем отнюдь не являются ныне друзьями крупного капитализма в каком-нибудь смысле. Чуждо Лютеру, несомненно, также и всякое родство с тем настроением, которое столь отчетливо и резко выражено у Франклина. При этом мы имеем в виду отнюдь не жалобы Лютера по адресу крупных торговцев и финансистов, вроде Фуггеров, или другие какие-нибудь выступления Лютера против крупного капитала. Борьба Лютера с находившимися в привилегированном, юридически или фактически, положении отдельными крупными торговыми компаниями 16 и 17-го веков, напоминает скорее имевшее место в Соединенных Штатах Америки движение некоторых кругов буржуазии против трестов и поэтому отнюдь не характерна в качестве противокapиталистической настроенности.

Мы ведь знаем, что и пуритане так же, как и гугеноты, вели ожесточенную борьбу против „трапезитов“, против монополистов, крупных спекулянтов и банкиров, пользовавшихся покровительством англиканства, королей и парламента в Англии и Франции.

Кромвель, например, после Денберской битвы (сентября 1650 г.) писал Долгому Парламенту: „Прошу вас прекратить злоупотребления в области всяких призваний, и если существует кто-нибудь один, который делает бедными многих для того, чтобы немногие разбогатели, то это отнюдь не вносит благочестия в общественную жизнь“. А, между тем, мы, ведь, знаем, как специфически капиталистически были настроены и пуритане, и гугеноты, и Кромвель.

Совершенно недвусмысленно, однако, о настроениях Лютера свидетельствуют его многочисленные выступления против ростовщичества, чрезвычайно выразительна также и та „реакционная“ (с капиталистической точки зрения) по сравнению с позднейшими схоластиками, позиция, которую занимал Лютер в отношении капиталистической прибыли, вообще. Мы находим, например, у Лютера такой аргумент, который преодолен уже даже каким-нибудь Антонином Флорентинским, а именно утверждение непроизводительности денег.

Мы не станем здесь, однако, вдаваться в детали по вопросу об отношении Лютера к капитализму, ибо нас интересует, прежде всего, его идея призвания, его религиозное освящение мирской деятельности.

Реформация, как идеологическое движение, отразилась прежде всего в том, что после нее, в противовес католическому представлению о мирской деятельности, вырос нравственный вес и повысилась религиозная ценность этой мирской деятельности. Какое дальнейшее развитие и выражение получила эта идея призвания, зависело от многих общественных условий, в которых развивалось то или иное направление протестантизма. Самый авторитет библии, из которой Лютер вычитал, в которой он обрел идею призвания, сам по себе благоприятствовал в общем **традиционалистическому** уклону. В частности, ветхий завет во многих своих местах проникнут именно традиционалистическим духом: каждый человек должен остаться при своем образе жизни, при своей „еде“ и пусть безбожник гонится за прибылью—вот приблизительно смысл всех текстов ветхого завета, которые непосредственно относятся к мирской деятельности. Лишь талмуд, да и то только частично, становится на несколько иную точку зрения. Что касается настроения нового завета, то оно отлично выражено в типичной древне-восточной молитве: „Хлеб наш насущный даждь нам днесь“. Вообще же, и новый завет и первое поколение христиан проникнуты эсхатологическими явлениями, что неизбежно делало ранних христиан либо безразличными к мирской деятельности, либо, во всяком случае, традиционалистически настроенными: раз мир ждет со дня на день пришествия господина, — то зачем нужна мирская суета, пусть каждый пребывает в том жизненном положении, в котором он находится, в котором его застал „призыв“ господина.

Как известно, Лютер читал библию сквозь очки своего тогдашнего общего настроения, а ведь мы знаем, что в этот период, между 1518—1530 г. г., настроение Лютера осталось не только традиционалистическим, но стало в этом отношении все более и более реакционным.

В первые годы его реформаторской деятельности Лютер был проникнут в отношении к мирской деятельности чисто паулинистическим эсхатологическим безразличием, как оно выражено в 1 Кор. 7: человек может спастись в любом положении, в любом состоянии, совершенно бессмысленно, мол, человеку, жизненный путь которого столь краток, придавать значение роду призвания или деятельности.

Стремление к материальному богатству, к такому барышу, который превосходит личные потребности человека, рассматривалось, поэтому, Лютером в этот период, как признак недостаточной благодушности, больше того, так как это стремление может получить удовлетворение лишь за счет других людей, то Лютер относился к нему даже отрицательно. Чем дальше, однако, Лютер впутывался и „погрязал“ в мирские дразги, тем сильнее повышалась его оценка мирской деятельности. Чем дальше, тем Лютер все сильнее склонялся к тому, чтобы рассматривать то конкретное мирское состояние, в котором находится человек, как идущее от бога „призвание“.

Особенно усилилось в Лютере это настроение после его боев с левыми вождями крестьянского движения, надо полагать, что именно крестьянской войной именно той классовой позицией, которую Лютер занимал в отношении крестьянских восстаний, вызвано то отношение к данному общественному положению человека в мире, как непосред-

гвенному проявлению божественной воли, которое окончательно сложилось у Лютера. Лютер все более склоняется к тому, чтобы рассматривать каждое событие в жизни человека, как проявление воли провидения.

Поэтому, у него идея призвания приобретает традиционалистическую окраску: каждая человеческая личность должна пребывать в том призвании и состоянии, в которое она поставлена однажды богом, человек должен ограничивать свои земные стремления рамками данного ему от бога призвания и состояния. Если экономический традиционализм Лютера был первоначально результатом его паулистического безразличия к мирской деятельности, то впоследствии он являлся продуктом его все более усиливавшейся веры в провидение, которая отождествляла беспрекословное повиновение воле бога с безусловной покорностью данному в жизни положению и состоянию. Лютер, впрочем, не дошел до принципиального сочетания мирского призвания с религиозными принципами. Вообще, после 20-х годов, когда чистота веры сделалась для Лютера единственно непогрешимым критерием правоверия, Лютер вообще не развил никаких новых точек зрения в области этики.

Таким образом понятие призвания осталось у Лютера традиционалистическим. Призвание это то, что человек должен принять, как проявление божественной воли, чему он должен отдаться целиком. Именно этим смыслом проникнуты и другие идеи Лютера, согласно которым призвание—это задача, поставленная богом. Все это, однако, имеет традиционалистическую окраску. Все это проникнуто, скорее, консервативным духом. Правда, Лютер отвергает чуждый мирской деятельности аскетизм, однако, это отвержение аскетизма связано у него с проповедью подчинения начальству, покорности и смирения, примирения с данным от бога жизненным положением.

Идеи Лютера о призвании нашли довольно отчетливое выражение еще до него у некоторых немецких мистиков, особенно у Таулера, который, как известно, оказал большое влияние на Лютера. Больше того, лютеранство в некотором отношении представляет даже шаг назад по сравнению с этими мистиками, ибо его рациональная этика призвания лишена по сравнению с мистиками (воззрения которых в этом пункте сильно напоминают отчасти пизистическую, отчасти квакерскую религиозную психологию) надежной психологической подоплеки, ведь Лютер отвергает аскетическую самодисциплину, т. е. как раз то, что играло чрезвычайно существенную роль в новой этике призвания.

Таким образом, идея призвания в лютеровском смысле имела и имеет, судя по тому, что мы выяснили, весьма проблематическое значение для той сферы, которую мы изучаем. Это вовсе не означает того, что эта новая лютеранская организация религиозной жизни и не имела никакого практического значения для той области, которую мы изучаем. Совсем даже напротив. Дело однако, в том, что влияние это не обусловлено непосредственно позицией Лютера и его церкви в отношении мирского призвания, оно здесь, вообще, чувствуется не так отчетливо, как в других направлениях протестантизма. Вот почему нам интереснее перейти к рассмотрению тех форм протестантизма, где связь жизненной практики с исходной религиозной точкой зрения легче обнаруживается, чем в лютеранстве.

Выше мы уже отмечали ту поразительную роль, которую играли в истории капиталистического развития кальвинизм и протестантские секты. Подобно тому, как Лютер еще при жизни обнару-

жил совершенно „иной дух“ в Цвингли, подобно этому и его преемники наткнулись на совершенно иное настроение в кальвинизме. Недаром католицизм с давних пор и поныне рассматривает, как подлинного своего противника, именно кальвинизм. Это, разумеется, основано, прежде всего, на чисто политических мотивах: разумеется, без Лютера и внесенного им религиозного духа реформацию трудно себе представить, но без кальвинизма реформация никогда бы не получила своего завершения. Дело, однако, не только в этой политической подоплеке.

Объединяющее католиков и лютеран отвращение к кальвинизму основано также и на этическом своеобразии кальвинизма. Уже поверхностный взгляд обнаруживает, что в кальвинизме мы имеем совершенно иное отношение между религиозной жизнью и земной деятельностью, чем в католичестве и лютеранстве. Это иное отношение сказывается даже в такой литературе, которая разрабатывает исключительно религиозные мотивы. Возьмем, хотя бы для примера, сравнение заключительной части дантовской „Божественной Комедии“, где поэт, погруженный в рай в безмятежное созерцание божественных тайн, теряет дар речи, и заключительную часть того произведения, которое обычно называют „Божественной Комедией пуританизма“. Последнюю песнь своего „Потерянного Рая“ Мильтон кончает изображением изгнания из рая:

„Они обернулись и узрели рая
„Восточную часть, бывшую столь недавно местом их
блаженного пребывания,
„Ныне об'ятуя страшными языками пламени.
„И ворота, охраняемые гигантскими образами
„С огненным оружием в руках.
„Они почувствовали, как у них из глаз медленно падают
слезы,
„Однако, скоро щеки их высохли:
„Пред ними лежал огромный далекий мир,
„Где они могли себе выбрать спокойное место,
„Имея своим вождем провидение господа.
„Медленным твердым шагом побрели они
„Рука об руку по своему пути из рая“.
А не задолго до этого там же Михаил говорит Адаму:
„...Присоедини только к познанию и дело;
„Затем прибавь веру, добродетель и терпение,
„Умеренность и ту любовь,
„Которая когда-нибудь станет прославляться, как
христианская любовь,
„Из всех этих добродетелей сложится у тебя душа.
„Тогда ты без всякого сожаления оставишь рай,
„Ты понесешь в себе нечто еще более блаженное“.

Каждый читатель этих строк ощущает, что это могучее выражение серьезной пуританской обращенности к миру, это выражение оценки земной деятельности, как высокой и ответственной задачи, было бы совершенно немыслимым в устах средневекового писателя. Но и лютеранству это настроение также весьма мало созвучно. Нам предстоит вместо этого неопределенного ощущения дать более точную логическую формулировку пуританских настроений и выяснить, чем объясняется различие между этим настроением и тем, которое

характеризует католичество и лютеранство. Всякая попытка сослаться здесь на своеобразие „национального духа или характера“, была бы просто несостоятельной, это значило бы только расписаться в своем невежестве.

Было бы вообще неправильным приписывать англичанам 17-го века какой то однородный „национальный“ характер. „Кавалеры“ и „круглоголовые“ сознавали себя в те времена не только, как две партии, но как два коренным образом различающихся между собой человеческих племени: это ясно станет всякому, кто вздумал бы присмотреться к их идеологии и поведению. С другой стороны, совершенно нелегко найти какую-нибудь **характерологическую** разницу между английскими купцами-авантюристами этого времени и немецкими ганзейцами, как и вообще трудно установить какое-нибудь глубокое различие между англичанами и немцами позднего средневековья. Таким образом, дело здесь не в разном национальном духе, а в чем-то ином. Именно сила религиозных движений,—не она одна, но она, в первую очередь, породила здесь то различие в настроении, которое мы ощущаем еще ныне.

Когда мы переходим теперь к исследованию взаимоотношений и связей между старопротестантской этикой и развитием капиталистического духа на почве изучения Кальвина, кальвинизма и др. пуританских сект, то это вовсе не означает, что мы надеемся обнаружить, будто пробуждение и воспитание того, что мы называем капиталистическим духом, являлось в каком-нибудь смысле целью жизненной работы у кого-нибудь из основоположников или представителей этих религиозных направлений. Вряд ли можно подумать, что для кого-нибудь из них стремление к мирским благам, как к самоцели, могло считаться чем-то нравственно ценным. Приходится раз навсегда подчеркнуть, кроме того, что программа этической реформы ни у кого из тех реформаторов, вроде Менно, Джорджа Фокса, Веслея, к рассмотрению которых мы переходим, не играла центральной роли. Они отнюдь не являлись основателями обществ „этической культуры“ или представителями, носителями гуманитарных и социальных стремлений и идеалов. Спасение души и только это—вот что являлось краеугольным камнем их жизни и деятельности. Их нравственные цели, практические результаты их учения—были лишь следствиями чисто религиозных мотивов. Вот почему нам приходится иметь в виду, что **культурные влияния реформации в огромной своей части, а в нашей области в преобладающей части—были непредвиденными, не зависевшими от воли реформаторов, результатами их деятельности.** Подчас эти следствия и результаты находились в полном противоречии с намерениями самих реформаторов.

Таким образом, наше дальнейшее исследование могло бы в известной, конечно, очень скромной своей части, считаться своего рода иллюстрацией для того влияния, которое „идеи“ играют в истории. Для того, однако, чтобы по этому поводу не возникло никаких недоразумений относительно нашего взгляда на роль чисто идеальных мотивов в общественной жизни, мы позволим себе еще несколько замечаний.

В нашем исследовании мы никоим образом не собираемся оценивать идеологическое содержание реформации, в каком бы то ни было смысле, социально-политическом или религиозном. В сфере нашего исследования нам все время приходится иметь дело с такими сторонами реформации, которые собственно религиозному сознанию

должны казаться второстепенными. Нашей задачей является выяснить возможно отчетливее, какая доля в гкани и развитии нашей современной, специфически по сую стороне направленной культуры, выросшей и сложившейся из бесчисленных исторических мотивов, приходится на мотивы религиозного характера? Мы задаемся, таким образом, вопросом и только этим вопросом: что из характерного для нашей культуры содержания приходится за счет влияния реформации, как исторической причины? Мы, разумеется, вовсе не думаем развивать и защищать какое-нибудь глупо-доктринерское положение вроде того, что, мол, капиталистический дух (в том смысле, какой мы здесь вкладываем в это слово) мог быть продуктом исключительно определенных влияний реформации, будто, мол, капитализм, как хозяйственная система является порождением реформации. Разумеется, не приходится говорить о том, что известные, весьма существенные формы капиталистического хозяйствования значительно древнее, чем реформация.

Нам предстоит, однако, четко выявить следующий момент: какую роль играли религиозные влияния в качественном формировании и количественном расширении капитализма на земле, какие именно конкретные стороны покоящейся на капиталистическом базисе культуры приходится отнести за счет религиозных влияний.

Имея пред собой чудовищное переплетение взаимных воздействий и влияний между материальной базой, между социальными и политическими организационными формами и духовным содержанием эпохи реформации, нам приходится в первую голову выяснить, в каких именно пунктах можно обнаружить определенное „сродство“ между известными формами религиозной веры и этикой призвания, т. е. между определенным религиозным направлением и определенным духом, проникающим мирскую хозяйственную деятельность определенных общественных групп. Это даст нам возможность выявить общее направление, в котором, в силу такого „сродства“, религиозное движение действовало на развитие материальной культуры. Лишь после того, как нами будет установлено направление этого влияния—мы должны попытаться выяснить, в какой мере содержание современной капиталистической культуры следует отнести в смысле его исторического развития за счет религиозных мотивов, и в какой мере за счет влияний иного рода.

Издатель:
Общество „Атеист“

Отв. Ред.: И. А. Шпицберг.

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

Главлит № А. 21037.

Тираж 4.000 экз.

17-я тип. „Мосполиграф“, Садовая-Сухаревская, д. 9.

В издании „АТЕИСТА“

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 о 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“—О. Корвина, с предисл. И. Шпицберга. (Распр.).

„Миф об Иоанне крестителе“—Н. Румянцева. 20 к. (Распр.).

„Жил ли христос“?—А. Древса, 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. 1р.

„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. Второе, дополн., издание.

„Занимательная библия“—Лео Таксиля, т. I. Пятикнижие; с 39 сатир. рисунками. 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 Французской Революций“—И. Вороницына. 30 к. (Распр.).

„Иисус или Карл Маркс“—Т. Гартвига, с нем. 30 к.

- „Бог и страшный суд“—Т. Гартвига, с нем. 30 к. (Распр.).
- „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. (Распр.)
- „Тайны древнего христианства“—Г. Даумера, пер. с нем. 1 р. 50 к.
- „Великий шантаж“—Н. Румянцева. 75 к. (Распр.).
- „Происхождение креста“—Статьи.—От редакции; Маурент-Брока; П. Ошара; П. Сэнтива; А. Немоевского. 75 к.
- „Происходит ли человек от обезьяны“—Г. Графа. 30 к. (Распр.)
- „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. Каменева. 1 р. 50 к.
- „Из истории христианского культа“—(Статьи А. Древса, Г. Лешке, Н. Румянцева). 60 к.
- „Из практики рясликов“—П. Сэнтива и Ф. Мели. 50 к.
- „Руины“ — атеистический памфлет XVIII ст. Вольнея. С пред. В. С. Рожицына. С рис. 1 р. 50 к.
- „Золотая ветвь“—Д. Фрэзера. Вып. I. Магия и религия. С пред. проф. П. Ф. Преображенского. 2 р.
- „Золотая ветвь“—Д. Фрэзера. Вып. II. Табу—запреты. 1 р. 50 к.
- „Золотая ветвь“—Д. Фрэзера. Вып. III. Умирующие и воскресающие боги растительности. 2 р. 25 к.
- „Золотая ветвь“—Д. Фрэзера. Вып. IV. Богоедство, жертвоприношения, искупление и представления о душе. 3 р.
- „В. Белинский и религия“—И. Вороницына. 40 к.
- „Буржуазия и религия“ — Г. А. Покровского. 50 к.
- „Илия пророк“—Н. Румянцева. 70 к.
- „15 лет за монастырской стеной“—Ф. Шахерля. 40 коп.
- „Лев Толстой, как столп и утверждение поповщины“.—Сборник полезных материалов. 1 руб. 25 коп.
- „Папа римский в роли спекулянта“—проф. С. Г. Лозинского. 25 к.

СДАНЫ В ПЕЧАТЬ:

- „Занимательное евангелие“—Лео Токсила. Два тома.
- „История атеизма“ (5-ый выпуск).—И. Вороницына.
- „Мысли Г. В. Плеханова о религии“.
- „Бытовые основы религиозных верований“—А. Струве.
- „Жила ли дева Мария“—Н. Румянцева.