

# ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

И.А.Кривелев









И. А. КРЫВЕЛЕВ  
ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ



ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ  
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ АН СССР  
ИНСТИТУТ НАУЧНОГО АТЕИЗМА АОН при ЦК КПСС

# ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

Очерки в двух томах

Издание второе, доработанное



И. А. КРЫВЕЛЕВ

# ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

Том первый



МОСКВА «МЫСЛЬ» 1988



ББК 86.3  
К85

РЕДАКЦИИ НАУЧНОЙ И УЧЕБНОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ АОН при ЦК КПСС

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *М. П. Мчедлов*

доктор философских наук, профессор *М. П. Новиков*

К  $\frac{0400000000-078}{004(01)-88}$  62-88

ISBN 5—244—00109—4

ISBN 5—244—00110—8

© Издательство «Мысль». 1988

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### ВВЕДЕНИЕ—9

Примечания и ссылки на источники—17

#### *Глава первая*

### НАЧАЛО ХРИСТИАНСТВА—18

ИСТОЧНИКИ. ВРЕМЯ И МЕСТО—19

СТАДИЯ АКТУАЛЬНОЙ ЭСХАТОЛОГИИ—23

СТАДИЯ ПРИСПОСОБЛЕНИЯ—26

РАЗВИТИЕ КУЛЬТА—35

ИСТОРИЗАЦИЯ ОБРАЗА ХРИСТА—38

СТАДИЯ БОРЬБЫ ЗА ГОСПОДСТВО В РИМ-  
СКОЙ ИМПЕРИИ—44

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ЦЕРКОВЬ—49

БОРЬБА НАПРАВЛЕНИЙ В РАННЕМ  
ХРИСТИАНСТВЕ И ФОРМИРОВАНИЕ  
ОФИЦИАЛЬНОЙ ДОГМАТИЧЕСКОЙ СИ-  
СТЕМЫ—53

ХРИСТИАНСТВО И АНТИЧНАЯ КУЛЬТУ-  
РА. ФИЛОСОФСВУЮЩЕЕ БОГОСЛОВИЕ—62

АНТИХРИСТИАНСКАЯ ОППОЗИЦИЯ—66

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА—72

Примечания и ссылки на источники—74



#### *Глава вторая*

### СРЕДНЕВЕКОВОЕ ХРИСТИАНСТВО.

#### РИМ И ВИЗАНТИЯ—79

ДВЕ ВСЕЛЕНСКИЕ ЦЕРКВИ—80

БОГОСЛОВСКИЕ СПОРЫ И ЦЕРКОВНО-  
ПОЛИТИЧЕСКАЯ БОРЬБА VI — VIII вв. —81

ПАПСТВО В VIII — XI вв. —87

РАЗДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ—96

КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ—102

ЦЕРКОВЬ И СВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ—107

СХОЛАСТИКА И МИСТИКА. ВЕРА БО-  
ГОСЛОВСКАЯ И НАРОДНАЯ—111

МИСТИКА, ЕРЕСЬ, ВООРУЖЕННОЕ  
ВОССТАНИЕ—121

УСТАНОВЛЕНИЕ ИНКВИЗИЦИИ—127

МЕЖДОУСОБИЦА XV в. —130

Примечания и ссылки на источники—133



*Глава третья*

**ЗАПАДНОЕ ХРИСТИАНСТВО И ПОЗДНЕЕ  
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ — 138**



- ПРЕДРЕФОРМАЦИОННЫЕ ДВИЖЕНИЯ—139  
ЛЮТЕРОВА РЕФОРМАЦИЯ—143  
РЕФОРМАЦИЯ В ШВЕЙЦАРИИ, АНГ-  
ЛИИ, ФРАНЦИИ И НИДЕРЛАНДАХ—148  
СОБСТВЕННО РЕЛИГИОЗНОЕ СО-  
ДЕРЖАНИЕ ПРОТЕСТАНТИЗМА—159  
КОНТРЕФОРМАЦИЯ—164  
КАТОЛИЧЕСКАЯ И ПРОТЕСТАНТ-  
СКАЯ ИНКВИЗИЦИЯ XVI — XVIII вв. —167  
РАЗВИТИЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И  
ЦЕРКОВЬ—173  
Примечания и ссылки на источники—183

*Глава четвертая*

**ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН.  
РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ В СРЕДНИЕ ВЕКА—187**



- «КРЕЩЕНИЕ» РУСИ—188  
СИНКРЕТИЗАЦИЯ ДОХРИСТИАНСКИХ  
КУЛЬТОВ И ХРИСТИАНСТВА—195  
РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ В XI — XII вв.—199  
ЦЕРКОВЬ В ФЕОДАЛЬНО-КНЯЖЕ-  
СКИХ МЕЖДОУСОБИЯХ—203  
НРАВЫ ЭПОХИ И ВЛИЯНИЕ ЦЕРКВИ—206  
ХРИСТИАНИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРНАЯ  
ЖИЗНЬ РУСИ—210  
ЦЕРКОВЬ И ЗОЛОТООРДЫНСКОЕ ИГО—213  
ЦЕНТРАЛИЗАЦИЯ РУССКОГО ГОСУ-  
ДАРСТВА И ЦЕРКОВЬ—216  
ЦЕРКОВНАЯ ИЕРАРХИЯ, ДУХОВЕН-  
СТВО, МОНАСТЫРИ—220  
АНТИЦЕРКОВНЫЕ ДВИЖЕНИЯ И  
ВНУТРИЦЕРКОВНАЯ БОРЬБА—224  
ЦЕРКОВЬ В ПЕРИОД ЗАВЕРШЕНИЯ  
ЦЕНТРАЛИЗАЦИИ РУССКОГО ГОСУ-  
ДАРСТВА (XVI — НАЧАЛО XVII в.) —231  
Примечания и ссылки на источники —244

*Глава пятая*

**ХРИСТИАНСТВО НА ЗАПАДЕ В XVII—XIX вв.— 249**



- ПАПСТВО В БОРЬБЕ ЗА СОХРАНЕ-  
НИЕ СВОИХ ФЕОДАЛЬНЫХ ПОЗИЦИЙ—250  
СКЕПТИЦИЗМ, ДЕИЗМ, АТЕИЗМ—253  
ВЕЛИКАЯ ФРАНЦУЗСКАЯ БУРЖУАЗ-  
НАЯ РЕВОЛЮЦИЯ 1789—1794 гг.  
И РЕЛИГИЯ—260  
ПАПСТВО В XIX в. БУРЖУАЗНАЯ  
ПЕРЕСТРОЙКА ЦЕРКВИ—264



ВАТИКАН ПРОТИВ СОЦИАЛИЗМА—268  
ПРОТЕСТАНТИЗМ И ПРОТЕСТАНТ-  
СКИЕ СЕКТЫ—273  
Примечания и ссылки на источники — 280

*Глава шестая*

**ХРИСТИАНСТВО В РОССИИ В XVII—XIX вв. — 283**



ПАТРИАРХ НИКОН. ОБРЯДОВО-  
КУЛЬТОВЫЕ РЕФОРМЫ—284  
СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ОППОЗИЦИЯ —287  
ЦЕРКОВЬ В ЦАРСТВОВАНИЕ  
ПЕТРА I—293  
ПОРАЖЕНИЕ ЦЕРКОВНОГО РЕВАН-  
ШИЗМА—298  
ЭВОЛЮЦИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА.  
СЕКТАНТСТВО XVIII в. —301  
«ПРАВОСЛАВИЕ, САМОДЕРЖАВИЕ  
И НАРОДНОСТЬ»—310  
ЦЕРКОВЬ И РЕВОЛЮЦИОННОЕ ДВИ-  
ЖЕНИЕ—316  
РУССКОЕ СЕКТАНТСТВО—320  
Примечания и ссылки на источники —326

*Глава седьмая*

**ХРИСТИАНСТВО В XX в. — 331**



КАТОЛИЦИЗМ — 332  
Решение «римского вопроса». Вновь —  
светское государство —332  
Второй Ватиканский вселенский Собор —334  
Политические ориентации Ватикана. Со-  
циальная доктрина —342  
ПРОТЕСТАНТИЗМ—353  
РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ—357  
Накануне и во время первой мировой  
войны—357  
На рубеже новой исторической эпохи—361  
Церковь и Октябрьская революция—366  
Гражданская война и церковь—373  
Внутрицерковная борьба. Консолидация  
Московской патриархии—378  
Малые церкви («секты») —389  
СМЯГЧЕНИЕ МЕЖВЕРОИСПОВЕДНОЙ ВРА-  
ЖДЫ. ЭКУМЕНИЗМ—400  
Примечания и ссылки на источники —406

*Глава восьмая*

**ХРИСТИАНСКОЕ ВЕРОУЧЕНИЕ В УСЛОВИЯХ  
НАУЧНОГО ПРОГРЕССА XIX—XX вв.— 410**



**ТОРЖЕСТВО НАУЧНОГО МИРОВОЗ-  
ЗРЕНИЯ—411**

**КАТОЛИЦИЗМ И НАУКА—413**

**ПРОТЕСТАНТИЗМ И НАУКА—423**

**ПРАВОСЛАВИЕ И НАУКА—433**

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ—443**

**Примечания и ссылки на источники —444**

## ВВЕДЕНИЕ

Для систематического освещения истории религии в целом потребовалась бы работа значительно большего объема, чем та, которая предлагается читателю. Наша задача скромнее: дать ряд очерков по истории трех религий, называемых мировыми и оправдывающих это название тем, что они имеют межнациональное распространение,— христианства, буддизма и ислама.

По теме каждой из глав предлагаемой работы существует колоссальная литература, содержащая множество концепций, не только освещающих разные аспекты рассматриваемых явлений, но и противоречащих одна другой. Разбор этих концепций, ориентировка читателей во всем многообразии взглядов, высказывавшихся разными школами и учеными по вопросам истории религий, недостижимы в рамках одной работы. То же относится и к анализу и оценке источников. Автор ограничивается минимумом и вносит в текст изложения лишь выводы, необходимые для общей последовательности и внутренней связи самого текста. Ему приходится в ряде случаев, по тем же соображениям, отказаться и от полемики со сторонниками некоторых неприемлемых для него концепций. Такой характер изложения придает тексту некоторую «догматичность», что, впрочем, не мешает реализации главной цели, которую ставит перед собой автор: изложить основные, относящиеся к рассматриваемым вопросам исторические факты в том освещении, которое ему представляется правильным.

Особо следует сказать о системе понятий и о терминологии, используемых обычно в религиоведческой \* литературе и применяемых в данной работе.

---

\* В соответствии с установившейся в последние годы в научной литературе традицией в книге дается написание термина «религиоведение» и производных от него через «о», хотя грамматически правильнее было бы написание через «е» — «религиеведение». — И. К.



Известно, как многообразно и, следовательно, неопределенно трактуются в литературе такие термины и понятия, как «анимизм», «фетишизм», «магия» и т. д. Не претендуя на установление единственно «правильной» их трактовки, мы лишь будем условливаться о том значении, в котором то или иное понятие применяется в данной работе. Остановимся для примера в этой связи на том смысле, который мы вкладываем в понятия политеизма и монотеизма.

В церковной и буржуазной религиозно-ученой литературе так называемые высшие религии обычно рассматриваются как монотеистические в отличие от политеистических; к первым относят иудаизм, христианство и ислам. В отличие от этой точки зрения некоторые советские религиоведы отмечают, что различие понятий монотеизма и политеизма условно и по существу несколько искусственно.

Оно основано на представлении о том, что в монотеистических религиях объектом поклонения является некий единственный бог, а в политеистических фигурируют многие боги. Следует, однако, указать на то, что во всех религиях, известных как монотеистические, существуют представления об ангелах разных степеней могущества и о других сверхъестественных существах, каковы, например, удостоенные пребывания в царствии небесном святые угодники. Помимо того, одним из догматов указанных религий является вера в существование антипода бога — Дьявола, Сатаны, Люцифера, рассматриваемого по существу в качестве злого бога. При нем считаются живыми и действующими целые ополчения его ангелов — чертей, таких же сверхъестественных существ, как и те, которые состоят при добром боге. Перед нами здесь прежде всего дуализм Бога и Сатаны, несовместимый с самим принципом монотеизма. Помимо того нельзя не отметить, что различие между Богом и ангелами или Сатаной и чертями — не качественное, а количественное, по степени силы. Отличие признаков, приписываемых Богу по сравнению с другими сверхъестественными существами, не выражено в вероучении последовательно, даже в таком признаке, как всемогущество. По сути дела все ангелы и другие сверхъестественные существа должны квалифицироваться как младшие боги, или, как они трактовались в религии древних римлян, безусловно рассматриваемой в качестве политеистической, в качестве *dii minores* — меньших богов.

В «высших» религиях сохранилась и такая черта политеизма, как наличие среди сверхъестественных существ главы пантеона — высшего, главного бога. К таким верованиям автору представляется целесообразным применение предлагаемого им понятия супрематеизма, означающего, что среди многих сверхъестественных существ признается одно высшее (от лат. *supremos* — высшее). Если учесть сказанное о фактическом многобожии религий, считающихся монотеистическими, то надо признать, что это понятие и соответствующий ему термин более точно характеризуют их, чем понятие монотеизма.

Как в общефилософском плане, так и при решении историко-религиозных проблем автор руководствуется марксистско-ленинским учением о религии. Путеводным указанием для него является совет, данный В. И. Лениным в письме к И. И. Скворцову-Степанову: написать «томик по истории религии *и против всякой* религии (в том числе кантрианской и другой утонченно-идеалистической или утонченно-агностической), с обзором материалов по истории атеизма и *по связи* церкви с буржуазией»<sup>1</sup>. То, что труд по истории религии должен быть направлен «против всякой религии», не означает одностороннего или тенденциозного подхода к подбору и интерпретации фактов. Автор убежден, что само объективное освещение историко-религиозных проблем ведет к раскрытию тех сторон религии, которые характеризуют ее как опиум народа, как реакционную идеологию, направленную против интересов человека и человечества.

\* \* \*

Этимология слова «религия», восходящего к латинскому глаголу *religare* (связывать) или, может быть, *relegere* (перечитывать, передумывать), ничего не дает для уяснения содержания понятия религии, ибо в ходе исторического процесса оно наполнилось новым содержанием<sup>2</sup>. Мы имеем здесь дело с явлением, включающим в себя ряд разнородных компонентов:

1) верования и представления, составляющие систему догматов или — в простейших случаях — мифологию данной религии. В так называемых «высших» религиях их догматика бывает сформулирована в официальных церковных документах и в богословской литературе;

2) культ — совокупность религиозно-магических действий, выполняемых в соответствии с каноническими установлениями данной религии под контролем и руководством церкви;

3) церковь как общественный институт, объединяющий на специфически религиозной, а нередко и на более широкой почве людей, считающих себя приверженцами данной религии;

4) специфические эмоциональные переживания, связанные с верованиями и культом соответствующей религии;

5) нормы нравственности, получившие независимо от своего действительного происхождения оправдание и освящение в системе догматов данной религии.

Какой из перечисленных элементов может претендовать на роль основного признака, определяющего специфику понятия религии? С нашей точки зрения — первый: верования и представления; при этом имеются в виду представления о сверхъестественном, вера в реальность сверхъестественных явлений.

Вспомним то определение религии, которое дал Ф. Энгельс: «...всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни,— отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»<sup>3</sup>. Речь идет об «отражении в головах людей», т. е. о явлении сознания, об идеологическом явлении. Все перечисленные остальные элементы религии получают свою специфическую религиозную окраску, лишь поскольку они связаны с соответствующими верованиями, религиозной идеологией.

Если человек не только «представляет» себе сверхъестественное, но и верит в его реальность, то у него неминуемо возникает потребность вступить в какие-то отношения с этой реальностью, ибо от нее, как он считает, может зависеть его личное благополучие, как и благоденствие других людей, интересы которых ему по тем или иным причинам близки. Если сверхъестественные персонажи действительно существуют, то при тех возможностях, которые имеются в их распоряжении, они могут оказывать существенное влияние на судьбы людей. А поскольку это так, то обнаруживается прямая «необходимость» вступить с этими существами в такие отношения, которые бы обеспечили их благожелательность или, наоборот, нейтрализовали



их враждебное отношение. Возникает задача их систематического умилоствления при помощи жертвоприношений и молитв, постоянного подобострастного восхваления, соблюдения таких норм поведения, которые были бы угодны высшим существам.

Религиозные представления не сводятся, однако, к вере в сверхъестественные существа. Они находят также свое выражение в вере в безличные сверхъестественные явления и в сверхъестественные связи между явлениями природы. Здесь человек также обнаруживает возможность (разумеется, иллюзорную) воздействия в своих интересах на мир сверхъестественного при помощи магических действий.

Все остальные элементы религиозного комплекса (церковные учреждения, культ, эмоции верующего, выраженные в определенной форме морально-этические нормы) тоже обретают свою религиозную специфичность в связи с верой в реальность сверхъестественного мира.

\* \* \*

При исследовании религии и различных религиозных систем в их историческом развитии мы берем «за основу» эволюцию связанных с ними верований. Но эта эволюция сама по себе не является первопричиной. Всякая идеология развивается в соответствии с теми процессами, которые происходят в реальной жизни людей: с ростом их материальной и духовной культуры, развитием производительных сил и изменениями в производственных отношениях, с эволюцией семейных отношений, общественного и семейного быта. Религиозная идеология находится в том же отношении к общим условиям жизни людей. Именно в этом смысле, писали К. Маркс и Ф. Энгельс, религия не имеет истории так же, как «мораль... метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания...»<sup>4</sup>. Она не имеет самостоятельной истории, оторванной от истории общества. Поэтому если в развитии религии следить даже только за той нитью, которая связана с изменением ее верований, то и тогда необходимо видеть основной фактор этого развития, лежащий вне самой религии, в реальной общественно-исторической действительности.

Религиозные верования меняются прежде всего потому, что меняется та действительная жизнь людей,

фантастическим отражением которой эти верования являются. Так как источник религиозных представлений находится не на небесах, а на земле, то обстановка на ней и определяет в конечном итоге характер этих представлений. Вместе с тем нельзя не видеть, что, например, догматика христианства, зафиксированная в Символе веры IV в., и теперь признается верующими и церковью как незыблемая основа верования, несмотря на то что, конечно, социально-историческая обстановка с тех пор изменилась. Это значит, что религиозные представления не следуют механически за эволюцией общественного бытия. Они имеют и внутреннюю логику своего существования, причем важной ее чертой является консервативность, тенденция к сохранению сложившихся взглядов и верований, сопротивление их изменению и модернизации, в конечном счете оказывающееся бесполезным, так как раньше или позже берет верх развитие общественного бытия.

Консервативность религиозной идеологии в значительной степени усиливается деятельностью церкви, которая канонизирует основы верования и превращает их в совокупность окостеневших догматических формул, признание которых в их раз и навсегда установленном виде является неременным условием правоверия. Обычно церкви удается до некоторого времени удерживать паству на давно устаревших вероисповедных позициях, не соответствующих уровню и характеру современного общественного сознания. Но в конце концов она все же вынуждена, нередко после ожесточенной внутренней борьбы, «менять вехи».

Было бы, однако, неправильно сводить причины консервативности религиозной идеологии только к деятельности церкви. От поколения к поколению людям передаются известные традиции, значение которых для верующих определяется их древним происхождением и узаконенной канонами незыблемостью. Репутация «вечных истин» не позволяет подвергать эти традиции пересмотру и переделке, поэтому они передаются по возможности в застывшем виде. «По возможности», ибо навеки застыть они все-таки не могут: незаметно вкрадываются отдельные изменения, диктуемые и временем, и самопроизвольной работой фантазии, и забывчивостью людей, полностью стирающей в памяти одни элементы традиции, заволакивающей другие ее элементы туманной дымкой забвения. Так идет процесс религиозно-идеологической эволюции. Но этот процесс

не замкнут в пределах одной лишь идеологии. Его главный источник коренится в самом движении общественного бытия.

Религиозная идеология в целом и каждый ее элемент в отдельности являются лишь фантастическим отражением впечатлений и переживаний реального человеческого бытия. Ни один образ и сюжет, ни один элемент религиозных представлений и верований не возникает из внемирового источника, ибо такового не существует. Но реальное бытие, фантастически отражающееся в религиозных верованиях, непрестанно меняется. От поколения к поколению накапливаются изменения и внешних форм его, и внутреннего содержания, временами обуславливая и качественные скачки, в свою очередь сменяемые периодами медленной эволюции. Эти изменения охватывают все стороны общественной и индивидуальной жизни человека, создавая со временем новый характер производства, новый уклад общественной жизни, базирующиеся на изменившихся производственных отношениях и на новой классовой структуре общества, иные формы семьи и брака, иные формы быта и взаимоотношений людей в быту. Развивается наука, меняются и совершенствуются представления людей о мире, в котором они живут. Как бы ни было фантастично религиозное зеркало, в котором отражается содержание общественного бытия, изменение последнего не может не вызывать изменений в самом отражении. Несмотря на консерватизм религиозной идеологии, постепенно и боги приобретают другой вид, и их образ жизни оказывается совсем другим, и обстановка в сверхъестественном мире представляется людям иной.

Здесь-то и сказывается во всей своей силе значение того фактора, который В. И. Ленин называл социальными корнями религии. Это понятие означает ту общественную обстановку, которая, во-первых, порождает религиозные переживания и обуславливает их остроту и живучесть и, во-вторых, отражается в этих переживаниях, поставляя материал для религиозных представлений.

Сложившаяся в данном обществе в определенную эпоху обстановка может создавать питательную почву для появления и распространения новых верований и для обновления старых. В результате та или иная религиозная идея либо затухает, либо получает мощный резонанс в общественном сознании и превращается



в большую идеологическую силу. В последнем случае она становится исходным пунктом для последующего развития на длительное время, причем дальнейшие перипетии общеисторического развития будут вносить в нее свою «злобу дня», но ее первоначальное содержание будет в той или иной мере сохраняться. Чаще всего такие идеи появляются в периоды острых общественных кризисов, когда массами овладевают настроения отчаяния и безысходности, а возникшая религиозная легенда сулит им выход из создавшейся ситуации.

С этим связан и вопрос о роли личностей, рассматриваемых обычно в качестве основателей тех или иных религиозных систем. Независимо от того, был ли тот или иной персонаж автором данных идей, исторически вопрос решался не столько его деятельностью, талантами или отсутствием таковых, его моральными качествами или безнравственностью, сколько той социально-исторической обстановкой, в которой эти его особенности проявились. Различные идеи, в том числе и религиозные, возникали у разных людей, но закреплялись в общественном сознании и получали возможность дальнейшего развития лишь те, которые находили поддержку в народных массах, а это в свою очередь определялось тем, в какой мере высказанная идея соответствовала их интересам и настроениям. Последние же всегда коренились в совокупности факторов, составлявших историческую обстановку, и прежде всего в социально-экономическом положении масс, в соотношении социальных групп и классов, в ходе классовой борьбы.

Из этого, однако, не следует, что вопрос о личностях, стоявших у колыбели и во главе движения, формулировавших те идеи, которые находили отклик в массах и привлекали их в лагерь приверженцев вновь возникшего идеологического явления, не имеет значения. Марксизм-ленинизм никогда не придерживался теории безличной эволюции. Освещая историю религиозных систем, мы не можем сделать это адекватно, игнорируя ту роль, которую сыграли в свое время их основатели и идеологи.

\* \* \*

Предлагаемый двухтомник представляет собой второе издание работы, опубликованной в 1975—1976 гг.

под тем же названием. В соответствии с пожеланиями читателей и отзывами печати здесь изложение доведено до современности. В связи с этим по причине ограниченности объема пришлось несколько сократить часть текста первого тома; в частности, опущена глава, относящаяся к религиям древних обществ Средиземноморья, а также глава, освещающая проблему происхождения религии.

### Примечания и ссылки на источники

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 54. С. 210.

<sup>2</sup> По поводу этимологии слова «религия» см.: *Warde-Fowler W.* The Latin History of the World Religion // Transactions of the Third Congress for the History of Religions, II. Oxford, 1908; *Otto W. F.* Religion and Superstition // Archiv für Religionswissenschaft. 12(1909). S. 533—554; 14(1911). S. 406—422.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 328. В первом русском издании Сочинений Маркса и Энгельса немецкое слово «überirdisches» переведено как «сверхъестественных», а не «неземных» (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. XIV. С. 322). Нам представляется этот перевод более соответствующим сути дела, хотя он и менее точен в буквальном смысле, так что мы будем исходить из него в дальнейшем изложении.

<sup>4</sup> Там же. Т. 3. С. 25.

## **НАЧАЛО ХРИСТИАНСТВА**

**ИСТОЧНИКИ. ВРЕМЯ И МЕСТО.**

**СТАДИЯ АКТУАЛЬНОЙ ЭСХАТОЛОГИИ.**

**СТАДИЯ ПРИСПОСОБЛЕНИЯ.**

**РАЗВИТИЕ КУЛЬТА.**

**ИСТОРИЗАЦИЯ ОБРАЗА ХРИСТА.**

**СТАДИЯ БОРЬБЫ ЗА ГОСПОДСТВО В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ.**

**ГОСУДАРСТВЕННАЯ ЦЕРКОВЬ.**

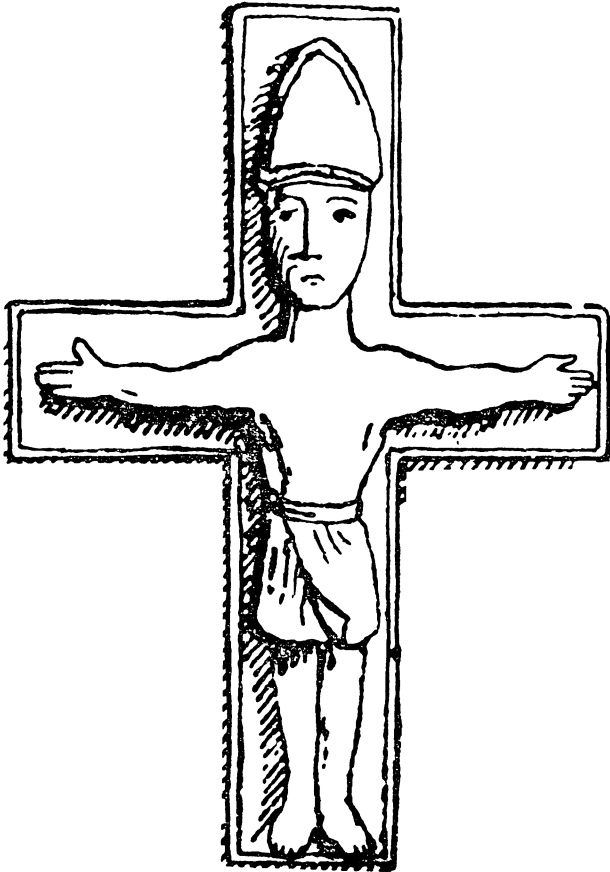
**БОРЬБА НАПРАВЛЕНИЙ В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ  
И ФОРМИРОВАНИЕ ОФИЦИАЛЬНОЙ ДОГМАТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ.**

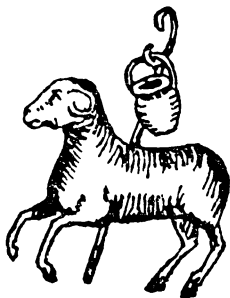
**ХРИСТИАНСТВО И АНТИЧНАЯ КУЛЬТУРА.**

**ФИЛОСОФСВУЮЩЕЕ БОГОСЛОВИЕ.**

**АНТИХРИСТИАНСКАЯ ОППОЗИЦИЯ.**

**РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА**





## ИСТОЧНИКИ. ВРЕМЯ И МЕСТО

Основным источником по наиболее древнему периоду истории христианства является новозаветная часть Библии. В нее входят, если перечислять в порядке, канонизированном церковью, 4 Евангелия, Деяния апостольские, 21 послание апостолов и Апокалипсис, или Откровение Иоанна Богослова.

Большинство новозаветных произведений псевдонимны<sup>1</sup>. Они написаны на греческом народном («койне») языке; гипотеза об арамейском или древнееврейском языке их оригиналов ничем не подтверждается. Трудно представить себе, чтобы авторы-евреи, проживавшие в Палестине, писали для палестинских же евреев на чужом для них языке. У евреев же эллинистической диаспоры обиходным и литературным языком был греческий, так что для их потребностей им нужны были книги именно на этом языке. К тому же новозаветные произведения изобилуют ошибками и неточностями, свидетельствующими о том, что их авторы плохо знали географию Палестины и ту общественную обстановку, в которой жили палестинские евреи.

Первым по времени произведением Нового завета, как доказал Энгельс, пользуясь исследованиями Бенари, является Апокалипсис. Его датировка 68—69 гг. основана на неопровержимом фактическом материале<sup>2</sup>. «Звериное число» 666, которым зашифровано имя грядущего Антихриста, раскрывается как обозначение императора Нерона (37—68). Другим отправным пунктом надо считать указание о семи царях и предсказание прихода восьмого, который уже раньше был в числе семи. Эта схема находится в полном соответствии с атмосферой политической жизни тогдашнего Рима, где были распространены слухи о том, что Нерон не погиб и что скоро он опять появится. Для автора Апокалипсиса ожидаемое новое появление Нерона отождествлялось с появлением Антихриста. Все эти

данные указывают на время царствования Гальбы — с середины 68 до первой трети 69 г.

Представляются заслуживающими внимания соображения, которые высказал в связи с Энгельсовой датировкой Апокалипсиса академик Р. Ю. Виппер<sup>3</sup>. Он исходил из того, что в разных местах текста этого произведения применяются два разных термина для обозначения мессии: Христос и Агнец. В первых трех главах речь только о Христе; в IV — XIX главах говорится только об Агнце; в XX главе вновь появляется Христос; в последней, XXII главе еще раз упоминается Агнец, а со стиха 16 выступает опять Христос. Это дает основание считать, что в Апокалипсисе соединены два разных произведения, причем его «агнцева» часть является основной и относится к 68 г., а «христова» присоединена в конце I или начале II в.

Появление остальных новозаветных произведений Ф. Энгельс датирует началом II в. Он относит Деяния и послания к периоду «по меньшей мере на 60 лет позже»<sup>4</sup> Апокалипсиса. В свете исследований советских религиоведов и историков христианства и датировки Энгельса с некоторыми фактическими коррективами хронологическая схема появления остальных новозаветных произведений выглядит примерно так: в конце I и начале II в. появились ранние послания Павла — к римлянам, к коринфянам и к галатам; затем последовательно идут Евангелия (вторая четверть II в.), остальные послания и, наконец, вероятно, во второй половине II в., — Деяния<sup>5</sup>.

Если сопоставлять различные новозаветные произведения по степени их ценности в качестве исторических источников, то на первое место в этом ряду надо поставить Деяния. Они дают важный материал, касающийся распространения христианства среди народов средиземноморского бассейна во II в. В свете того, что рассказывают Деяния, раскрывается и содержание посланий апостолов как проповедников и распространителей христианства.

Историческое значение Евангелий весьма высоко ценится церковниками и апологетами христианства, так как именно в Евангелиях пусть путано и противоречиво, но сообщаются какие-то данные, относящиеся к жизни Иисуса Христа. На самом деле историографическое значение Евангелий заключается в том, что в них отражается обстановка второй четверти и середины II в., выражаются те представления и тради-

ции, связанные с жизнью Христа, которые существовали в это время. Американский теолог Гофманн пишет по этому поводу: «Фактом является то, что даже самое раннее евангелие, вопреки народной вере и народному благочестию, есть теологический трактат, а не исторический источник»<sup>6</sup>. Есть все основания согласиться с ним.

Вещественных источников и свидетельств, относящихся к периоду возникновения христианства, не существует. Многочисленные реликвии, выдаваемые церковью за подлинные, вроде гвоздей из креста, на котором был распят Христос, кусков дерева от этого креста, тернового венца, хитонов и других принадлежностей одежды Христа и т. д., все без исключения представляют собой фальшивки. Особенное значение и распространение получил в последнее время культ так называемой Туринской плащаницы<sup>7</sup>.

Этим названием именуется хранящийся в Туринском католическом соборе кусок холста с двойным (с лица и со спины) изображением распятого Христа во весь рост и с точными следами пережитых им до и во время распятия истязаний — бичевания, увенчания терновым венцом, ран от гвоздей на руках и ногах и т. д. Большое количество ученых — археологов, историков, биологов и других заняты исследованиями по вопросу о том, подлинна ли плащаница; существует целое международное общество «синдонологов» (sindope — покров, плащаница), проводящих съезды и совещания, публикующих статьи и книги на данную тему. Все это делается, однако, впустую, ибо церковь практически препятствует возможности подлинного исследования, не давая ученым в руки саму плащаницу. Существует средство, с помощью которого можно было бы с известной степенью приближенности датировать лен, из которого была соткана плащаница; мы имеем в виду радиоуглеродный анализ. Но церковь ни за что не соглашается провести это исследование. По всей видимости, Туринская плащаница представляет собой такую же фальшивку, как и все остальные реликвии, связанные с культом Христа и святых.

Приведенные выше соображения относительно языка, на котором написаны книги Нового завета, склоняют к мысли о том, что христианство возникло не на территории Палестины, а в иудейской диаспоре.

Автор Апокалипсиса обращается к известным ему семи христианским общинам, и все они находятся



в Малой Азии (Откр., I, 4). Возможно ли, чтобы кроме них существовали и другие, притом расположенные в других местах Средиземноморья, в частности в Иудее? Это, конечно, не исключено, и, может быть, когда-нибудь обнаружатся новые документы того же времени, что и Апокалипсис, в которых будут фигурировать христианские общины Египта и Рима, Греции и Иудеи. Но пока таких данных нет. Остается фактом, что самый ранний из известных документов христианства говорит о наличии общин только в Малой Азии. Одно лишь это не могло бы быть достаточным аргументом в пользу диаспорного происхождения христианства, но в соединении с другими обстоятельствами, перечисленными выше, оно имеет серьезное значение.

Социальные и философские истоки раннего христианства настолько исчерпывающе и блестяще выяснены в трудах Ф. Энгельса, что мы не будем в данном контексте останавливаться на этом вопросе, а отошлем читателя к соответствующим трудам одного из основоположников марксизма, не утратившим своего значения в свете достижений исторической науки нашего столетия<sup>8</sup>.

История становления христианства охватывает период с середины I в. до V в. включительно. Верхний предел этого периода фиксируется событиями, связанными с окончательным оформлением христологической догмы на Халкидонском соборе и христианизацией варварских королевств, возникших на западе Римской империи.

В течение указанного периода раннее христианство пережило ряд этапов своего развития, которые могут быть сведены к следующим трем стадиям:

- 1) стадия актуальной эсхатологии (вторая половина I в.);
- 2) стадия приспособления (II в.);
- 3) стадия борьбы за господство в империи (III—V вв.).

На протяжении каждой из этих стадий переживали серьезную эволюцию и вероучение, и культ, и организация (церковь). Менялся социальный состав верующих, возникали и распадались различные новообразования внутри христианства в целом, непрерывно вспыхивали внутренние столкновения, за вероисповедной и культовой формой которых скрывалась борьба социальных и национальных группировок по поводу реальных общественных интересов.

Рассмотрим каждую из перечисленных стадий в развитии раннего христианства.

### СТАДИЯ АКТУАЛЬНОЙ ЭСХАТОЛОГИИ

О «самом начале» христианства можно иметь только общее, притом весьма туманное представление, одной из основ которого является Апокалипсис. Ф. Энгельс писал, что в нем дана достоверная картина почти самого первоначального христианства и в этом качестве он имеет «большую ценность, чем все остальные книги Нового завета, вместе взятые»<sup>9</sup>. Через почти столетие после того, как было сделано это заявление, оно остается столь же бесспорным, каким было тогда.

В богословской литературе значение Апокалипсиса как первоисточника по истории самого раннего христианства упорно замалчивается, ибо содержание Апокалипсиса не укладывается в христианскую догматическую систему, как она сложилась в дальнейшем. Но Апокалипсис отражает состояние и учение христианства в период возникновения последнего.

В свете Апокалипсиса создается картина возникновения в середине I в. в Малой Азии нескольких иудейско-сектантских общин. Их члены не считают себя отделившимися от иудаизма, наоборот, только себя они именуют истинными иудеями. Тем не менее от основного ствола иудаизма их отделяет: 1) напряженное ожидание грядущих грозных событий, которые должны перевернуть судьбы еврейства и всего человечества, приведя к гибели старый мир и создав «все новое»; 2) эсхатологическая окраска мировоззрения образовавшихся новых сект, связанная с непримиримой ненавистью к сложившимся порядкам, к опирающейся на них и символизирующей их Римской империи — «вавилонской блуднице»; 3) ожидание прихода мессии — Христа, который и осуществит грядущий переворот; 4) идея заклания «Агнца» в качестве жертвы богу как своего рода гарантия реальности ожидаемых перемен.

Были ли эти элементы в иудаизме того времени? Не во всех его направлениях и не в том сочетании, которое выше приведено. Близки к Апокалипсису были взгляды и практика таких сект иудаизма, как терапевты и особенно ессеи. О терапевтах известно очень мало, по существу только из одного произведения

Филона Александрийского — «О созерцательной жизни» (*De Vita Contemplativa*)<sup>10</sup>. По-видимому, к началу нашей эры в Египте действительно существовали общины терапевтов, уединившиеся в ожидании конца мира, связанного с грядущим пришествием мессии, и обязывавшие своих членов вести аскетический образ жизни, готовясь к существованию в «новом мире». Больше известно, особенно в результате кумранских открытий, про секту ессеев. Ее общины существовали и в Палестине, и в диаспоре, в частности, известно об общине, основанной в Дамаске переселенцами из Палестины, вероятно спасавшимися от преследований ортодоксального жречества и властей.

Вопрос об отношении ессейства к первоначальному христианству имеет в науке немалую историю. Э. Ренан сообщает, что в конце XVIII — начале XIX в. в исторической науке было модным «объяснять христианство исключительно ессеизмом: Христос был есей, развивший лишь некоторые черты учения этой секты и образовавший особую группу; Евангелие — не что иное, как изменение морали ессеизма»<sup>11</sup>. Эта концепция, утверждает он далее, наталкивалась на то затруднение, что ни в одной из новозаветных книг не упоминается ессейство, хотя в них говорится и о саддукеях и фарисеях и даже о zelотax. К концу XIX в. «мода» на выведение христианства из ессейства прошла. Она с новой силой возобновилась в середине XX в. в результате кумранских открытий.

Некоторые современные авторы, даже принадлежащие к различным научным лагерям, заявляют чуть ли не о полном тождестве ессейства и первоначального христианства<sup>12</sup>. Аргументируются такие заявления и совпадением ряда элементов вероучения и обрядов, и сходством внутренней организации общин. Как в кумранских документах, так и в Апокалипсисе противопоставляются мир зла («тьмы») и мир добра («света»), провидится неизбежная в ближайшем будущем решительная борьба между ними. Кумраниты, как и христиане, считают себя «сынами света», противостоящими «сынам тьмы». И те и другие ожидают прихода в ближайшее время мессии, который возглавит борьбу приверженцев «света» против «царства тьмы» и приведет их к полной победе. В культуре ессеев, так же как и у ранних христиан, центральное место занимали обряды, связанные с омовениями (у христиан «крещение»). У кумранитов существовал

обряд благословения хлеба и вина, напоминающий христианское причастие. У тех и у других практиковались обряды ритуальной трапезы. Наконец, что особенно важно, в общественных взглядах как кумранитов, так и ранних христиан обнаруживается явно выраженная демократическая тенденция ненависти к сильным мира сего, осуждения богатства и прославления бедности<sup>13</sup>. Точек соприкосновения оказывается достаточно для того, чтобы говорить о близком родстве ессеиства и раннего христианства. И все же представляется правильным мнение Г. М. Лившица, рассматривающего кумранитов лишь как предшественников христианства<sup>14</sup>.

Одним из предшественников христианства ессеиство, безусловно, было, но нет оснований считать его единственным источником и выводить христианство непосредственно из него. А в «горизонтальном», синхронном плане это были родственные направления, вероучение, культ и организация которых во многом совпадали, но не во всем.

В дальнейшем развитии христианство все больше отходило как от своей апокалипсической фазы, так и от ессеиства.

Вообще о единстве в позднем иудаизме и раннем христианстве говорить не приходится. «...Секты и секты без конца»<sup>15</sup> — так характеризует Ф. Энгельс состояние христианства периода Апокалипсиса. И действительно, автор Апокалипсиса, обращаясь к малоазийским общинам, критикует учения, которые представляются ему еретическими, — николаитов, валаамитов и последователей некоей Иезавели. Видимо, и среди семи малоазийских первохристианских общин было несколько направлений.

Автор Апокалипсиса, видимо, не являлся главой христианских общин того времени, но в силу своего личного авторитета обладал моральным правом обращаться к ним с поучениями и предложениями. Не было тогда и официальной централизованной организации. Но общины скорее всего признавали авторитет некоего проповедника и наставника, вероятно проживавшего на Патмосе, т. е. вблизи берегов Малой Азии.

Таким образом, первоначальное христианство было иудейской мессианистически-эсхатологической сектой людей, объединившихся в ожидании близкого конца света и возникновения нового мирового устройства,

соответствующих нормам царства небесного на земле. Они решительно не приемлют существующего порядка вещей, преисполнены ненависти к нему и ждут его неминуемой гибели в ближайшее время.

Социальной базой такого движения могли быть лишь поработанные, обездоленные люди, а источником — национальный и социальный гнет. Конечно, и состоятельные слои еврейства более или менее болезненно переживали римское владычество, но им все же легче было находить общий язык с угнетателями, тем более что это во многом делалось за счет совместной эксплуатации социальных низов еврейской диаспоры. А наиболее революционно были настроены низы. Идеями ненависти и жажды мести проникнут Апокалипсис. Другое дело, что революционно-демократический дух низов нашел в первоначальном христианстве не только выражение, но и разрядку. В то время как на территории Палестины шла национально-освободительная война, христианско-эсхатологические общины диаспоры с нетерпением взирали на небо, дожидаясь апокалипсических всадников, которые возвестят приход мессии и гибель Римской «вавилонской блудницы» без особых усилий со стороны угнетенных и поработанных.

Период актуальной эсхатологии представлял собой революционный и демократический этап в существовании христианства, правда, лишь по духу, а не по реальной общественно-исторической роли. Ненависть поработанных к своим эксплуататорам и жажда мести находили свое выражение и разрядку не в революционных действиях, а в ожидании той расправы, которая вскоре будет учинена грядущим мессией над Антихристом и его присными.

### **СТАДИЯ ПРИСПОСОБЛЕНИЯ**

На эсхатологическом этапе своего развития христианство было не в состоянии прочно завоевать широкие массы. Ожидание близкого конца света, решительное неприятие существующих порядков, враждебность ко всему окружающему — все это могло заинтересовать массы лишь на короткий срок, а на более продолжительное время — только замкнутые группы экзальтированных фанатиков. Светопреставление не наступило, а наоборот, вторая половина II в. принесла

в условиях общего кризиса рабовладельческой системы некую относительную стабилизацию римского общества. В такой ситуации надежда на светопреставление в ближайшем будущем постепенно сменяется в настроениях христиан более жизненной установкой на определенный способ существования в реальном мире и на приспособление к его порядкам. Это нашло свое выражение в новозаветных книгах, появившихся после Апокалипсиса <sup>16</sup>.

Здесь не было отказа от учения о неизбежном конце света, оно осталось неотъемлемым компонентом христианской догматики. Не только Евангелия продолжают ориентировать верующих на ожидание конца света, притом близкого — «не преидет род сей...» (Мф., XXIV, 34; Марк., XIII, 30; Лк., XXI, 32), но и во всех позднейших вероисповедных документах христианства эта установка сохраняется на всем протяжении его развития, вплоть до наших дней. Тем не менее есть существенное различие между эсхатологией апокалипсического периода и позднейшей. Первая была актуальной эсхатологией, т. е. учением о том, что конца света надо ждать в «наши дни», в самое ближайшее время, и поэтому вся жизнь и поведение верующих должны быть подчинены этой перспективе. Актуально-эсхатологические движения неоднократно возникали и в средние века, и в новое время, но для магистральных направлений христианства эсхатология перестала быть актуальной. Конец света мыслился как неизбежная перспектива, но ее осуществление оказывалось отодвинутым на неопределенное время. Такого рода эсхатология не определяет общественное и личное поведение верующего, он не соотносится с ней в своем жизненном поведении.

Для характеристики процесса деактуализации эсхатологических чаяний, которым было ознаменовано приспособление христианства к существующему миру, интересно сопоставить отношение такого идеолога христианства конца II — начала III в., как Тертуллиан, к перспективе светопреставления в сравнении с положениями Апокалипсиса. Автор последнего горит нетерпением в ожидании грядущего вожделенного события, он предъявляет претензии богу по поводу того, что тот медлит со своим приходом. «Ей, гряди...» — требует он от него (Откр., XXII, 20). А через сто с лишним лет Тертуллиан заявляет, что христиане молятся «об императорах, о их министрах, о всех



властях... об удалении окончательного переворота вселенной»<sup>17</sup>. Трудно предположить более яркую иллюстрацию перехода от отрицания к приятию окружающего мира.

Отказ от установки на скорое светопреставление компенсировался разработкой учения о бессмертии души и загробной жизни. Если уж не следует ожидать в ближайшем будущем решительного изменения земных порядков для всего человечества, то можно утешиться хотя бы тем, что воздаяние будет получено каждым индивидуумом в потустороннем бытии. Место эсхатологии общественной занимает эсхатология индивидуальная.

Переход христианства от стадии актуальной эсхатологии к стадии приспособления был связан с изменениями в социальном и национальном составе общин. Процесс этот был двусторонним: с одной стороны, перерождение самого движения облегчало для представителей средних и верхних слоев общества, а также для многонациональных масс Римской империи присоединение к нему, с другой — менявшийся состав участников движения обуславливал дальнейшее изменение его идеологии.

Еще в середине II в. социальная база христианских общин оставалась в основном той же, что и во второй половине I в.: рабы, вольноотпущенники, ремесленники, люмпен-пролетарии составляли преобладающее большинство их членов. Но уже во второй половине века христианские писатели, не отрицая того, что основную массу членов общин составляют бедные и незнатные, все же подчеркивают наличие в их составе «благородных» и состоятельных людей. В Деяниях сообщается о каждом случае обращения таких людей, как проконсул Кипра Сергей Павел (Деян., XIII, 7—12).

Представители состоятельных слоев общества, примыкавшие к христианству, вскоре завоевали господствующее или по меньшей мере влиятельное положение в общинах. При этом немалую роль играло не только их богатство, которое, будучи частично используется в филантропических целях, ставило в материальную зависимость от них массы рядовых и бедных членов общины. Дело еще и в том, что богатые христиане во многих случаях были образованными людьми. Они брали на себя функцию идеологического и литературного оформления христианского учения. Рели-

гиозно-догматические идеи, получившие распространение в широких массах, оформлялись и выражались богословами, авторами различных посланий, апологетических сочинений, комментариев к новозаветным книгам. Проходя через сознание и литературное оформление образованных идеологов, принадлежавших к более высоким слоям общества, эти идеи утрачивали дух протеста и те элементы революционно-демократического неприятия действительности, которые были им присущи. Неофитам из состоятельных и привилегированных слоев общества его порядки представлялись не такими уж плохими. И здесь имело значение то обстоятельство, что, чем дальше, тем больше формированием вероучения христианства занимались профессиональные идеологи, пополнявшие свой состав в основном из имущих.

Неизменными оставались в Новом завете выражения сочувствия и симпатии к беднякам, к трудящимся и обремененным. Общеизвестны соответствующие евангельские обращения и притчи. Они позволяют составить довольно цельную картину, в соответствии с которой именно бедняки должны считаться солью земли, а обладание богатством — факт весьма сомнительный с точки зрения его соответствия этическим нормам новой религии. Состояние бедности блаженно и почтенно, богатство же нуждается в оправдании.

Расчет же по всем требованиям, которые могут быть предъявлены господствующим классам трудящимися и обремененными, будет произведен лишь в загробном существовании. В какой-то мере перспектива загробной расплаты может омрачать богатому верующему радости пользования обильными земными благами. Но приверженность к истинной вере, связанная с исполнением соответствующих актов покаяния, с филантропической практикой, с пожертвованиями на церковь, с тщательным исполнением всех требуемых обрядов, может до некоторой степени смягчить и ослабить неизбежные в будущем неприятности. С другой стороны, распространение этой веры среди социальных низов облегчает возможность сохранения того общественного порядка, при котором обеспечивается использование пусть суетных и даже греховных, но реальных земных благ.

Восхваление бедности и осуждение богатства постепенно принимают все более условный характер. Появляется гибкая софистическая формула о духовной

бедности, подставляемой вместо обычной, материальной: «Блаженны нищие духом...» (Мф., V, 3). Лишь в Евангелии от Луки сохраняется материальный смысл той бедности, которая обеспечивает человеку потустороннее блаженство (там идет речь о нищих, алчущих и плачущих в собственном смысле этих слов) (Лк., VI, 20—21)<sup>18</sup>. Любопытно, однако, что в XIX в. переводчики Евангелия на русский язык сочли невозможным сохранить этот смысл и, совершив подлог, перевели соответствующее место: «...нищие духом...» В чем-то этот подлог выразил действительную эволюцию христианства II в. — от демократической и революционной позиции к установке на юродство, «простоту», непротивленчество. Это знаменовало один из основных моментов приспособления христианства к господствовавшим социальным условиям.

Христианство переходит на позиции своеобразного нейтралитета по отношению к богатству. Книга «Пастырь» Ерма (вероятно, относится к середине II в.) уже не обрекает богачей на безусловную гибель в потустороннем царстве, она считает возможным спасение для них. Условием последнего является употребление части их богатства на нужды благотворительности, а особенно большое значение должны иметь те молитвы за спасение души богачей, которые возносятся бедными.

Былая ненависть к эксплуататорам, с такой яркостью отразившаяся в Апокалипсисе, уступает место призывам любить их. Как Евангелия, так и послания апостолов предупреждают рабов о необходимости безропотного повиновения рабовладельцам не за страх, а за совесть.

Социальное учение раннего христианства отразило в себе сложность классовых взаимоотношений того времени. Недовольство угнетенных своим положением не могло в идеологическом отношении подняться до осуждения самого строя, при котором одни люди были собственностью других. Ни христианство и никакая другая религия того времени не могли подняться над своей эпохой, не могли принципиально осудить институт рабства и вообще порядки, присущие эксплуататорскому обществу.

В Евангелиях изречения Христа, его притчи, отдельные афоризмы и поучения, принадлежащие евангелистам, соответствуют представлениям и нормам социального поведения, типичным для римского общества

II в. Речь идет о ростовщичестве, о меняльных операциях, о жестком взыскании долгов, о деятельности рабов и других подневольных людей на службе у богатых; при этом формы экономического взаимоотношения людей, составляющие норму, не подвергаются осуждению, а принимаются как должное.

Социальный протест угнетенных заключался в том, что рабы и рабовладельцы, как и остальные люди, объявлялись равными друг другу, но не в реальном, а в идеальном плане. Ф. Энгельс писал: «Христианство знало только *одно* равенство для всех людей, а именно — равенство первородного греха, что вполне соответствовало его характеру религии рабов и угнетенных»<sup>19</sup>.

Равенство перед богом не отменяло вопиющего неравенства в реальной жизни, а, наоборот, в какой-то мере оправдывало и укрепляло его. Сознание того, что человек получит в полной мере воздаяние на том свете за невзгоды здесь, на земле, делало эти невзгоды даже желанными. Блаженны нищие, алчущие и жаждущие, потому что их есть царствие небесное!

В рассматриваемый период приспособления христианства к существовавшему миру возникла и церковь как система учреждений и совокупность профессионалов — служителей этой церкви.

На предыдущем этапе функция общения верующих со сверхъестественными силами осуществлялась любым из верующих, способным воспринять харизму — благодать, сошествие святого духа. Собравшиеся на молитву доводили себя до такого состояния экстаза и нервного возбуждения, что начинали «ощущать» присутствие вселившегося в них «духа». Соответствующим образом они и действовали (в некоторых случаях не без притворства, а в других — под влиянием самовнушения): прыгали, плакали, «говорили на языках» и т. д. Те, кто выделялся своей активностью из общей массы, признавались особо отмеченными святым духом. Это были харизматики, игравшие ведущую роль в отправлении христианского культа на протяжении того периода, когда клир еще не отделился от массы мирян.

Еще до конца II в. не вывелись бродячие харизматики-миссионеры, именовавшиеся апостолами, пророками. У Оригена имеется ссылка на апостолов его времени<sup>20</sup>, он знал также и учителей-дидаскалов. Тем не менее культовые и организационно-хозяйственные

интересы общин требовали выделения и профессиональных руководителей. Помимо председателей молитвенных собраний нужны были и распорядители хозяйственной жизнью общины, выполнявшие обязанности казначеев, распределителей «милостыни», закупщиков и хранителей продовольствия для общих трапез. Они получили название епископов — наблюдателей, надзирателей. Это наименование было широко распространено для обозначения соответствующих не только духовных, но и светских должностей. Вероятно, вначале должности и звания епископов и пресвитеров смешивались, так что одни и те же лица носили и то и другое звание. Но доступ к распоряжению имущественными благами общины делал все значительнее именно должность епископа. В итоге он стал полновластным руководителем общины, а пресвитеры заняли при нем подчиненное положение. И еще раньше выделилась низшая ступень клира — диаконы, выполнявшие технические обязанности на молитвенных собраниях и трапезах. Известно, что к исполнению этих обязанностей допускались и женщины.

Для характеристики положения христианства в государственно-политической системе Римской империи нельзя начертать такой почти однолинейный график эволюции, как можно это сделать в отношении изменения его социального учения и социального состава его приверженцев. И в течение II в., и на протяжении еще более ста лет государственно-политическое положение христианских общин и церкви все время колебалось, менялось и отношение к ним властей — от почти полной терпимости к политике преследований и обратно. И это зависело не только от занимавшего престол императора, к чему нередко сводится в церковной литературе объяснение данного явления: дескать, Антонин Пий был человек гуманный, а Деций — жестокий. Это неправильно хотя бы потому, что такой, например, гуманист, как «император-философ» Марк Аврелий, не отличался мягким отношением к христианам. Гонения возникали обычно в тех случаях, когда внешнеполитические или внутренние осложнения делали преследование христиан выгодным государству. В первые десятилетия II в. христиане подвергались преследованиям, после чего наступал период относительного спокойствия для них.

Одним из важных элементов перехода христианства

на новые позиции был его окончательный разрыв с иудаизмом во II в.

Иудейство не погибло в результате своего сокрушительного поражения 66—73 гг. и не превратилось в христианство. Родственные последнему боковые ветви иудейской религии, такие, как ессеиство, вскоре отмерли. Христианство же вышло за пределы еврейской диаспоры и получило широкое распространение среди многонационального населения Римской империи. Вероятно, уже в конце I в. христианские общины в значительной части состояли из неевреев, а со II в. процесс растворения иудео-христианского ядра в массе прозелитов из язычников стал разворачиваться более быстрыми темпами.

История не сохранила данных о национальном составе христианских общин II в. Однако несомненно, что процент евреев в этих общинах неуклонно уменьшался, а число прозелитов из язычников возрастало. Можно судить об этом процессе по той борьбе, которая велась на протяжении II в. в христианской литературе между консервативной тенденцией к сохранению связи с иудаизмом и противоположным стремлением к полному отрыву от него.

Эта борьба имела не только доктринально-догматическое, но и практически-культовое значение. Основная проблема сводилась к тому, должен ли христианин выполнять ветхозаветный закон — соблюдать субботу, придерживаться пищевых и прочих ограничений и запретов, а главное — подвергаться обрезанию. Проблема обрезания возникла не в отношении христиан, происходивших из евреев, а в отношении прозелитов из других народов. Надо было решать сложный вопрос: подвергать ли нового христианина неприятной и болезненной операции обрезания и является ли ее свершение непременным условием его приема?

Помимо отказа христианства от обязательного соблюдения обременительных требований ветхозаветного закона, включая обрезание, важную роль сыграло и то, что новая религия постепенно порывала связи с иудаизмом и по ритуально-бытовой линии. Еженедельное празднование субботы было перенесено на воскресенье и связывалось с личностью Христа, якобы воскресшего в этот день после распятия. Главный иудейский годовой праздник пасхи перешел в христианство под этим же названием, но был наполнен другим мифологическим содержанием. Велась длительная борьба по вопросу



о дне его празднования. Консерваторы, требовавшие, чтобы пасха праздновалась, как у евреев, 14 нисана, были побеждены, и пасха стала праздноваться в воскресенье после первого весеннего полнолуния. И по этой линии связь с иудейством была порвана. Подобного же рода борьба с тем же исходом проходила и по поводу празднования пятидесятницы; ее мифологическим содержанием стало вместо «истории» обретения Торы Моисеем предание о сошествии святого духа на апостолов.

При помощи такой гибкости в обращении с мифологическим обоснованием праздников христианство добивалось того, что прозелиты из язычников получили возможность не расставаться с привычными для них, исторически сложившимися формами религиозного культа и быта, более того, со многими сюжетами своей мифологии. По мере того как к христианству примыкали другие народы Римской империи, оно приобретало новые черты, вносившиеся этой пестрой, разноплеменной массой. На первоначальную основу слой за слоем накладывался ут́ок разнообразных по своему происхождению мифологических сюжетов и представлений, обрядно-культовых церемониалов, особенностей организации жречества и церкви.

Основная трудность процесса приспособления к исторической обстановке заключалась в обострении внутренней борьбы в самом христианстве. Внешнее выражение это получило в распространении так называемых ересей и в той ожесточенной борьбе между различными направлениями христианства, которая велась в течение первых веков его существования, и в частности в рассматриваемый период.

В историографии христианства его развитие обычно рассматривается как процесс непрерывного роста основного ствола — церкви, преодолевавшей, хотя и в ожесточенной борьбе, все побочные, уклонявшиеся от правоверия ответвления. Ни для эсхатологического первоначального христианства, ни для периода приспособления такая картина не соответствует действительности. Не было в это время главного ствола и побочных ответвлений, а было огромное количество разных направлений, группировок, богословских школ, каждая из которых претендовала на единospасающую истинность. Положение еще больше усложнилось во II в. Общее количество ересей, существовавших в первые века христианства, церковный историк конца

IV в. Филастрий определяет цифрой «156»<sup>21</sup>, немалая их доля относится ко II в.

По существу та из этих «ересей», которая превратилась в христианскую ортодоксию, лучше других сумела приспособиться к обстановке, она оказалась более гибкой и беспринципной. Именно поэтому она не только выжила, но и осталась в истории как церковь, оттеснив и в реальном ходе истории, и в памяти последующих поколений всех своих конкурентов на положение ересей и сект.

Одним из важных путей приспособления христианства к условиям борьбы за успешное распространение в массах была своеобразная конкретизация этого учения. Абстрактные сентенции насчет Слова, которое было богом, мало что говорили верующему, а для его разума были недоступны, они годились лишь для изощренного в философских спекуляциях ума ратора и софиста. Другое дело — живое, телесное воплощение духа: родившийся на земле, пусть и необычным способом, человек, ходивший и действовавший на реальной земле, страдавший физически и морально, погибший за грешных и нищих. Гностические секты превращали человеческий и потому близкий людям образ Христа в абстрактную философскую категорию. Наиболее вредное для христианства значение гностических спекуляций проявлялось в таком направлении гностицизма, как докетизм, учивший о призрачности телесной природы Христа, о ее кажимости (*dokeo* — кажусь). Чтобы бороться за массы, христианство должно было не только отмежеваться от гностической ереси, но и решительно осудить ее носителей — офитов и докетов, Карпократа и Василида, Валентина и Маркиона.

## РАЗВИТИЕ КУЛЬТА<sup>22</sup>

Для первоначальной стадии истории христианства Ф. Энгельс отмечает такую ее существенную особенность, как простота ритуала. Выше уже отмечалось, что в дальнейшем развитии христианства обряды иудаизма, в особенности такой обременительный и неприятный, как обрезание, должны были исчезнуть. Их место заняли новые.

Оставаться в положении религии без своих собственных специфических обрядов было для христианства связано с риском гибели. В борьбе за массы

оно имело дело с конкурентами, которые держали людей под своим влиянием именно благодаря разветвленной системе ярких и эмоционально насыщенных культово-магических действий. Нужно было создавать свою систему таких действий, причем жизнь подсказывала возможность их заимствования из тех религий, из которых пришли в христианство соответствующие группы верующих.

Материал, которым пользовалась христианская церковь для построения своей культовой системы, был достаточно богатым. Прозелиты из евреев знали сложившийся к тому времени синагогальный культ, более сложный, чем прежний храмовый. Наряду с жертвоприношениями, которые носили чисто символический характер, большую роль стали играть молитвенно-речевые формулы и песнопения, игра на музыкальных инструментах (трубы, рог) и т. д. Обстановка в синагогах была более пышной и внешне эффектной, чем в иерусалимском храме.

Но значительно больше материала, чем из иудаизма, могло черпать христианство при создании своего культа из религий эллинистического мира. Этот материал имел тем большее значение, чем большее место занимали в составе новообращенных христиан бывшие язычники. Поклонники Изиды и Митры, Диониса и Кибелы, Бахуса и Сераписа привносили в новую религию свои культовые привычки и склонности. Для вербовки неопитов из этих слоев было необходимо, чтобы они находили в новой религии знакомую обстановку и привычные обряды. Поэтому идеологи христианства не противились включению языческих обрядов в складывающийся христианский культ. Уже в начале V в. Августин не только признавал заимствование христианством языческих обрядов, но и обосновывал правомерность такого заимствования. «Христиане,— писал он,— меньше, чем кто бы то ни было, должны отвергать что-либо хорошее только потому, что оно принадлежит тому или другому... Поэтому продолжать хорошие обычаи, практиковавшиеся у идолопоклонников, сохранять предметы культа и здания, которыми они пользовались, не значит заимствовать у них; напротив, это значит отобрать у них то, что им не принадлежит, и вернуть истинному владельцу, богу, посвящая это ему непосредственно в его культе или косвенно в культе святых»<sup>23</sup>.

При такой готовности к ассимиляции обрядов, обы-

чаев и церковных порядков из других религий этот процесс шел весьма активно. В итоге возникло нечто вроде синтеза иудейской и языческой обрядности, причем в ходе развития новой религии первая быстро вытеснилась второй. Обрезание как символ приобщения к единоспасающей вере и к сонму ее приверженцев уступило место водному крещению<sup>24</sup>. Последнее стало одним из «таинств», важнейшим обрядом, исполнение которого связано, по верованию, с чудом.

Погружение в воду как акт приобщения к данной религии впервые появилось не в христианстве. Этот обряд был широко распространен в дохристианских религиях древности.

В первых поколениях христиан, когда к новой религии приобщались преимущественно взрослые люди, обряд крещения производился именно над ними. Но в дальнейшем принадлежность к этой религии становилась наследственной, и родители, естественно, стремились обратить в христианство своих детей с рождения. Вот почему в религиозный быт и в церковные узаконения вошло крещение новорожденных.

Вероятно, несколько ранее крещения в христианском культе занял свое место обряд причащения. Его распространение было облегчено тем, что ему не пришлось, как крещению, вытеснять соответствующий иудейский обряд.

Специфически христианское объяснение семантики причащения мы находим в евангельском предании о тайной вечере. Но действительные его истоки лежат в дохристианских культах. В христианство этот обряд проник из митраизма, из оргиастических мистерий Диониса, из культа Бахуса, из критских орфических мистерий и других древних культов<sup>25</sup>. Обряд вкушения плоти и крови бога по своему происхождению восходит к первобытным временам и к тотемистическим культам. В религиях первобытности и древности было широко распространено представление о том, что, принимая внутрь частицу тела своего божества, человек обретает его силы и мудрость, его доблесть и хитрость. Будучи центральным элементом христианского культа в ранний период его истории, обряд причащения сыграл большую роль в оформлении всего богослужения. Организация этого обряда в широких масштабах выливалась в общую трапезу для членов общины. Такие трапезы получили греческое название «агапе» — вечерь (или ужинов) любви. Дело не могло ограничить-

ся лишь коллективным вкушением пищи, и в частности съеданием «тела и крови господних». Обряд неминуемо должен был обрасти рядом речевых молитвенных и прочих формул, что в дальнейшем развитии христианского культа вылилось в литургию.

Обряды крещения и причащения послужили основой складывавшегося христианского культа. Тот факт, что они были заимствованы из других религий, создавал известные трудности в отношении их осмысления. Заимствуемым культовым формам требовалось иное объяснение, чем то, которое они имели в породивших их религиях.

Создание новой этиологии для заимствуемых обрядов обуславливало дополнительную нагрузку для фантазии религиозных идеологов, которые занимались формулированием догматики. Материал для новых объяснений старых обрядов выискивался в книгах Нового завета, а иногда просто измышлялся и фиксировался в сочинениях раннехристианских авторов.

Ряд деталей и эпизодов создававшейся в это время биографии Христа был продиктован нуждами мифологической этиологии складывавшейся обрядности.

## ИСТОРИЗАЦИЯ ОБРАЗА ХРИСТА

Христианство не могло возникнуть без людей, которые выполнили историческую миссию формирования и пропаганды его учения. Если с самого начала это была небольшая группа, то и среди них должен был быть некто, возглавлявший ее. Другое дело, звали ли его Иисусом, такова ли была его биография, как она изложена в Евангелиях, погиб ли он на кресте в начале 30-х годов I в. Решающего значения для судеб христианства этот вопрос не имел, ибо они определялись не характером деятельности того или иного человека или даже группы людей, а социально-исторической обстановкой, создавшей благоприятные условия для распространения нового учения. Тем не менее, поскольку вопрос об историчности или мифичности Христа вызывает и в настоящее время острые споры, необходимо остановиться на нем.

Несмотря на то что в последние годы ряд советских авторов выступил с критикой мифологической теории<sup>26</sup>, основные аргументы последней остались непоколебленными<sup>27</sup>. Они могут быть сформулированы

в следующих двух пунктах: 1) исторические источники, относящиеся к I в., хранят полное молчание о личности и деятельности Христа, притом даже в тех случаях, когда, казалось бы, фигура Христа и его судьба не могли не обратить на себя внимание авторов соответствующих исторических, философских и публицистических работ, не могли не фигурировать также в некоторых официальных и полуофициальных документах; 2) в раннехристианской литературе образ Христа эволюционирует по схеме «от бога к человеку» в соответствии с хронологической последовательностью появления того или иного произведения: чем оно древнее, тем меньше в нем конкретных черт человека, тем скуднее его земная биография, тем ближе его облик к образу бога<sup>28</sup>.

Остановимся кратко на каждом из этих аргументов.

Жившие в I в. н. э. Плутарх, Сенека, Плиний Старший, Ювенал, Марциал, Филон, Юст, Персий, Лукан не зафиксировали в своих сочинениях ни имени Иисуса Христа, ни какого бы то ни было события, связанного с этим именем. Впервые упоминают о нем Тацит, Светоний, Плиний Младший и Иосиф Флавий. О последнем нам придется вести особый разговор. Что же касается первых трех, то, хотя большое количество советских и зарубежных исследователей рассматривают соответствующие фрагменты в их сочинениях как позднейшие вставки, сделанные христианами переписчиками, мы считаем спор о подлинности этих фрагментов не имеющим значения для решения вопроса об историчности или мифичности Христа. Дело в том, что они относятся не к I, а к началу II в. н. э.; к этому времени христианская традиция уже сложилась, так что упомянутые авторы из нее могли брать свои сведения. Особо надо остановиться на свидетельстве еврейского историка второй половины I в. н. э. Иосифа Флавия.

До 70-х годов нашего века среди ученых не было разногласий по поводу этого свидетельства: все считали его неподлинным в том смысле, что оно либо целиком было вставлено в текст Флавия христианами переписчиками, либо было ими основательно переделано, ибо невозможно было допустить, чтобы правверный иудей фарисейского толка Иосиф мог всерьез, как это выглядит в его тексте, писать об Иисусе как Христе (т. е. мессии), воскресшем после своей смерти,

вознесемся на небо и т. д. Недавно, однако, появился новый материал.

Точнее сказать, материал этот был открыт еще в 1911 г., но лишь в начале 70-х годов на него обратили должное внимание. Существует, оказывается, цитата из интересующего нас текста, найденная в рукописи XI в., принадлежавшей арабскому монаху-христианину Агапию; в ней свидетельство Флавия звучит по-иному, чем это было известно до сих пор. Вот этот текст: «В это время жил мудрый человек, которого звали Иисус. Он вел безупречный образ жизни и был известен своей добродетельностью. Многие среди евреев и других народов стали его учениками. Пилат осудил его на распятие. Но его ученики не отказались от его учения. По их рассказам, он явился им через три дня после своей смерти живым; может быть, он был Мессия, чудесные деяния которого возвещались пророками»<sup>29</sup>.

Какие выводы следуют из факта наличия этого документа? Первый вывод заключается в том, что сам по себе он, безусловно, заслуживает большего доверия в отношении его подлинности, чем тот, который был известен до сих пор; в общем иудей Иосиф мог так написать. Но только «в общем», ибо и здесь есть штрих, вносящий элемент по меньшей мере сомнительности: «...может быть, он был Мессия...» Даже предположить такое Иосиф вряд ли мог! Но отвлечемся от этой последней фразы и обратим внимание на более важную сторону дела.

Автор рассматриваемого текста ссылается на то, что «рассказывают» ученики Христа, т. е. на христианское предание. Написано это было около 94 г., когда предание в общих чертах уже, безусловно, сложилось. И Иосиф был здесь отнюдь не в лучшем положении, чем Тацит и Светоний, хотя и писал лет на двадцать раньше их: современником и очевидцем событий, которые могли быть связаны с деятельностью Христа, с его жизнью и смертью, он не был, да и не мог быть (сам родился в 37 г., т. е. через четыре года после того времени, к которому относят смерть Христа). А когда дошло до него предание — через двадцать или семьдесят лет — неизвестно. Не исключено, что это произошло накануне того момента, когда он его записал. Ясно, что никакой гирей на чаше весов сторонников исторической школы фрагмент Иосифа даже в редакции Агапия не является. Аргумент отсутствия



свидетельств современников остается в полной силе.

До тех пор пока не найдено ни одно свидетельство о Христе, относящееся к первой трети или в крайнем случае к середине I в. и принадлежащее либо очевидцу и участнику евангельских событий, либо человеку, непосредственно передающему свидетельство очевидца, все утверждения об историчности Христа остаются голословными и покоящимися только на христианской традиции, сложившейся в конце I — начале II в.

Обратимся к аргументу эволюции образа Христа.

Нет никаких сомнений в том, что самым ранним по времени документом Нового завета является Апокалипсис: Ф. Энгельс неопровержимо доказал истинность его датировки второй половиной 68 или первой третью 69 г. Вряд ли могут быть сомнения в том, что относительная хронология остальных книг Нового завета ставит послания апостольские вслед за Апокалипсисом, а Евангелия — вслед за ними. Учтя эту относительно-хронологическую схему, примем во внимание нижеследующие обстоятельства.

В Апокалипсисе нет фигуры Христа-человека, нет его биографии, есть лишь некое абстрактно-божественное существо, именуемое Агнцем. Само имя Иисуса Христа упоминается в этом наиболее раннем христианском произведении только три раза, притом вне каких бы то ни было черт конкретно-личностной определенности. Короче говоря, в Апокалипсисе Христос — не человек, а бог.

В посланиях апостольских Христос уже изображался не только богом, но и человеком. Однако биографии его они не сообщают. И только на фактически последнем этапе формирования новозаветной литературы — в Евангелиях — фигура Христа предстает перед нами облеченной в конкретные человеческие черты. Дается и биография его, хотя и довольно путаная и противоречивая. Мы назвали выше этап формирования Евангелий «фактически последним» в истории Нового завета, имея в виду, что самым последним по времени его произведением явились Деяния апостольские. Но в интересующей нас связи это не имеет существенного значения, ибо Деяния охватывают период после гипотетической жизни Христа, так что в них не следует искать конкретных данных об этой жизни. А в общем история новозаветной литературы обнаруживает схему эволюции образа от бога к человеку.

Возможно, в будущем какие-нибудь новые открытия опрокинут все логические соображения, определявшие до сих пор решение вопроса в пользу мифологической теории: не исключено, что новые факты породят иные выводы, чем те, которым мы следовали до сих пор. Но лишь предвзятый и тенденциозный подход к вопросу способен побудить исходить из «возможных» будущих открытий, пренебрегая той ясной картиной, которая основана на уже установленных и не подлежащих сомнению фактах.

В свете современного этапа развития исторической науки проблему происхождения христианства следует решать, абстрагируясь от личности Христа и от его деятельности, которая с традиционно-церковной точки зрения явилась исходным пунктом истории христианства. В этой связи представляет интерес лишь то, как шла его историзация, его превращение из мистически-туманного Агнца и Слова в реального человека с определенной биографией.

Для оформления христианского вероучения большое значение имели послания Павла. В протестантской историографии даже утвердилось мнение, согласно которому именно Павел, а не Христос является основателем христианства как религиозно-догматической системы<sup>30</sup>. Для этого есть немало оснований. Из поучений, афоризмов, притч, проповедей Христа, приводимых в Евангелиях, невозможно сконструировать то догматическое учение, которое легло в основу Символа веры и всех последующих богословских построений христианства. Из посланий же Павла такие основоположения извлечь можно.

Одно из них заключается в том, что Христос явился для устройства судьбы не только израильского народа, а всего человечества. Тот космополитический характер, который приобрело христианство уже в первой половине II в., предопределял необходимость решительного изменения в его основной догматической установке — оно означало разрыв с учением об исключительности «избранного народа» и с иудейско-националистическим характером учения о мессии. А если мессия должен был явиться для спасения всего человечества от страданий и бедствий, то должна была получить новое освещение и проблема источника этих страданий. Дело было уже не в прегрешениях евреев против избравшего их бога Яхве, не в том, что они стали «служить чужим богам», а в каких-то факторах общечеловечес-

кого масштаба и значения. Главным из таких факторов явился в догматике паулинизма ветхозаветный миф о грехопадении Адама — для его искупления и должен был сын божий пострадать на кресте (Римл., V, 12—19). Трудно изложить в логически-последовательной форме концепцию, связанную с этим основоположением христианства. С точки зрения здравого рассудка здесь все нелогично, начиная с учения о грехопадении Адама и Евы и кончая историей его искупления. Тем не менее послания Павла оформили и закрепили эту концепцию в христианстве II в. и на последующие времена.

Колоссальная литература посвящена вопросу о подлинности посланий Павла и его историчности. Наиболее радикальное крыло мифологической школы причисляет Павла, как и Христа со всеми его апостолами, к фигурам мифологическим<sup>31</sup>. Нам представляется это недостаточно обоснованным. Правда, цифра «12», несомненно, носит на себе отпечаток символа, весьма распространенного в древних религиях, и особенно в иудаизме,— вспомним хотя бы о двенадцати сыновьях Иакова и соответственно двенадцати коленах израилевых. Не вызывает, однако, сомнений тот факт, что в распространении первоначального христианства сыграли важную роль бродячие проповедники, вербовавшие прозелитов и основывавшие общины. Были ли среди них лица, носившие «те самые» имена, или впоследствии были эти имена присвоены для авторитетности, существенного значения не имеет. В тех случаях, когда нет прямых противопоказаний к признанию аутентичности того или другого имени, нет оснований ее отрицать. Что же касается Павла, то, пожалуй, из всех апостолов он имеет наибольшее право претендовать на историчность.

Нет ничего неправдоподобного и в том, что Павел был автором посланий, с которыми он обращался к христианским общинам или к их руководителям.

Другой вопрос: принадлежат ли все новозаветные послания Павла одному автору? Тюбингенская критико-экзегетическая школа из 14, приписываемых Павлу, выделила и признала подлинными лишь 4: к римлянам, к галатам и два — к коринфянам. Действительно, и по содержанию и по ряду языковых и стилистических особенностей перечисленные послания могут быть признаны принадлежащими одному автору. Ничто не мешает нам называть его Павлом.

## СТАДИЯ БОРЬБЫ ЗА ГОСПОДСТВО В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

В III — начале IV в. христианство вело борьбу за господство в Римской империи, завершившуюся его победой. Для империи это был период упадка. Кризис охватил все стороны экономической, политической и культурно-бытовой жизни, идеологии и религии. А усилившиеся внешние нападения в этих условиях могли иметь роковые последствия. Картина дополнялась ярко выраженными центробежными тенденциями в самой структуре империи. Неустойчивое и тревожное положение почти всех слоев римского общества, обострявшееся такими явлениями, как эпидемии и другие стихийные бедствия, не могло не найти своего выражения в области идеологии. III век ознаменован бурным ростом мистицизма среди населения империи.

Идеологическая атмосфера в Римской империи III в. была благоприятна как для христианства, так и для других религий. Все дело было только в том, какая из них окажется более жизнеспособной.

Государственно-политическая обстановка в империи рассматриваемого периода оказалась тоже весьма благоприятной для христианства. Империя нуждалась в средствах, которые способствовали бы ее объединению и противодействовали тенденции к распаду. Назрела необходимость в общеимперской религии, которая служила бы центральной власти идеологическим костяком, скрепляющим империю. А среди культов, заполнявших религиозную арену Римской империи, не было таких, которые могли бы успешно конкурировать с христианством.

Христианство обладало качествами, чрезвычайно важными в этом отношении. Его космополитическая направленность, выработавшаяся в предыдущем веке («ни еллина, ни иудея» — Колосс., III, 11), его демократичность и нарочитая любовь к социальным низам, реально не угрожающая состоятельным и правящим слоям общества, создавали условия для наилучшего распространения в многонациональной массе населения, притом независимо от его классового состава. Его верноподданническая позиция в отношении властей, связанная с проповедью непротивления и полного подчинения (I Петр., II, 18; Еф., VI, 5; Тит., III, 1; Колосс., III, 22), как нельзя лучше под-

ходила для государства, одной из главных забот которого было добиться безропотного повиновения со стороны всех слоев общества и со стороны всех провинций империи. И если в христианстве начала II в. было еще много такого, что исключало возможность его «огосударствления» (актуальная эсхатология, узконациональная иудейская ограниченность, оппозиция в отношении богатых и в отношении «вавилонской блудницы» — Рима, неприятие античной культуры, в том числе и философии), то к началу III в. во всех этих отношениях веки были решительно сменены и христианство стало единственной религией, способной стать государственной в Римской империи. Понадобилось длительное время, чтобы эта возможность стала реальностью.

Конечно, порой те или иные мероприятия империи в отношении христианства определялись случайными обстоятельствами — личными симпатиями и антипатиями императоров, ситуациями, складывавшимися в их борьбе между собой, и т. д. В некоторых случаях могли действовать и корыстные побуждения, направленные к тому, чтобы попользоваться церковно-христианским имуществом. Главная же причина «зигзагообразной» политики императоров в отношении христианства заключалась, видимо, в том, что на всем протяжении рассматриваемого периода они нащупывали идеологические средства сплочения империи и с неуверенностью относились к тому, что таким средством может явиться именно признание христианства государственной религией. Только в начале IV в., когда стала очевидной безрезультатность диоклетиановых репрессий, императоры пришли к решению, которое и было осуществлено сначала Галерием (293—311), а потом Константином (306—337).

Если бы репрессии в отношении христиан приводили к успеху, то, может быть, политика Римской империи и осталась в этом вопросе неизменной. Но добиться решительной победы не удавалось ни одному императору. И дело вовсе не в том, что, как утверждают церковные историки, христиане проявили удивительную силу духа и доказали неистребимость их религии постоянной готовностью к мученичеству.

Многотомная эпопея житий «святомуучеников» явилась для церкви, по выражению одного из ее деятелей, Якова Ворагина (XIII в.), «золотой легендой», принесшей ей не только огромные богатства, но и

морально-идеологический капитал<sup>32</sup>. Тем не менее и церковная историография не может скрыть того факта, что гонения вызывали массовое отступничество среди христиан. Люди часто под страхом казни, пыток, конфискации имущества соглашались на то, чтобы, принеся жертву статуе императора или языческого бога или отведав жертвенного мяса, доказать тем самым свой отказ от христианства и готовность примкнуть к общепринятой религии. Правда, известны случаи, когда тот или иной христианин во время очередного гонения спасался от ренегатства бегством или взяткой: покупал у соответствующего чиновника *libellus* — справку о выполнении им предписанного властями языческого обряда. Вряд ли можно считать такое поведение соответствующим нормам христианского подвижничества. Но оно, безусловно, помогало христианам переносить репрессии и гонения.

Гибкость христианства проявлялась и в том, что после окончания очередных преследований массы отпавших вновь возвращались к прежнему. Это стимулировалось не только идейно-религиозными побуждениями. Христианские общины были коллективами, в какой-то мере опекавшими своих членов во многих отношениях, в том числе и материальном: если «общность имуществ» в основном не соответствует исторической действительности, то взаимопомощь и благотворительность были поставлены в общинах достаточно хорошо. Каждая из них являлась своего рода «обществом взаимного кредита», притом не только в материальном, но и в ряде других отношений, и это помогало человеку чувствовать себя увереннее и безопаснее в том беспокойном мире. Общины, вышедшие из подполья после гонений, обычно быстро восстанавливали свою былую численность и силу.

Если вначале епископ был лишь первым пресвитером и председателем совета пресвитеров, избираемым довольно демократическим способом, то в дальнейшем он становится высоким и властным сановником, не избираемым, а «рукополагаемым» своим предшественником и стоящим высоко не только над мирянами, но и над рядовыми клириками. Его решения безапелляционны, он единолично распоряжается всеми делами своей епархии. Иначе говоря, наступает эпоха «монархического епископата».

Возвышение значения епископов нашло выражение в специальной титулатуре церковных сановников (пре-

освященство, высокопреосвященство, блаженство, святейшество), в роскошном облачении, ставшем их привилегией, в шикарной «архиерейской» форме выездов. Об апостолах и их преемниках, бродивших по стране пешком и живших скудными подавниями, остались только новозаветные легенды и смутные предания.

Епископы вели борьбу не только за укрепление и возвышение епископата как церковного института, но и между собой — за видные места, за влияние, за богатство и власть. Евсевий с огорчением констатирует: «...зависть не упускала из виду наших благ: она... поссорила епископов и, под предлогом (защиты) божественных догматов, возбудила между ними несогласия и раздоры. Вслед за этим, будто от искры, воспламенился великий пожар и, начавшись как бы с главы, с церкви Александрийской, распространился по всему Египту, Ливии и за пределы Фиваиды... Вид этих событий доведен был до такого неприличия, что досточтимое божественное учение подверглось самым оскорбительным насмешкам даже на языческих зрелищах»<sup>33</sup>.

В этой борьбе святые отцы использовали все средства: взаимные обвинения в безнравственности, присвоении церковных средств и в других преступлениях, подстрекательство мирян чужой епархии против их епископа. Наиболее часто во внутренней борьбе использовались обвинения в ереси, в схизме или в частном нарушении какого-нибудь канонического предписания, возводимом в степень ереси. В результате таких обвинений и нередко следовавших за ними отлучений возникали «расколы» и еретические движения, в которых участвовали приверженцы обвиненного епископа. Конечно, не всегда источники этих движений были именно таковы, но то, что это имело место, засвидетельствовано Тертуллианом: «Соперничество в епископате — мать расколов»<sup>34</sup>.

Епископам было из-за чего драться. Чем дальше, тем все больше становилось благ, которые приносила епископская должность. Скромное хозяйство первоначальных христианских общин, рассчитанное на обслуживание совместных трапез и на материальное обеспечение богослужения, в особенности обряда причащения, в дальнейшем возросло до колоссальных размеров. Нужды построения и содержания храмов ставили ряд сложных материально-экономических проблем. Таким образом, каждый приход превращался в

учреждение не только богослужебно-культовое, но и экономическое. Тем более это относится к объединявшим приходы епархиям.

Во второй половине III в. шел процесс дальнейшей централизации церкви, и к началу IV в. из существовавших епархий выделилось несколько митрополий, каждая из которых объединяла группу епархий. Митрополии создавались в порядке своего рода естественного отбора — наиболее многочисленные, богатые и, следовательно, влиятельные епархии имели в этой борьбе особо прочные позиции. Понятно, что такие церковные центры создавались в наиболее важных политических пунктах империи, и прежде всего в столицах. На Никейском соборе (325) уже в качестве авторитетнейших епархий фигурировали Римская, Александрийская и Антиохийская. Они были перечислены в шестом правиле Собора в качестве имеющих «преимущества, принадлежащие известным церквам». В седьмом правиле было выделено, кроме того, особое положение иерусалимского епископа. Но здесь решающее значение имела не реальная сила этой кафедры, а необходимость поддержать традиционную честь «матери христианства»<sup>35</sup>.

В ходе дальнейшей истории в связи с распадом Римской империи на Западную и Восточную римская митрополия стала центром для большей части христианского мира, а помимо нее выделилась константинопольская митрополия, объединившая другую его часть.

Установление твердого канона священных книг затянулось до второй половины IV в. Ветхий завет считался Священным писанием христианства с момента возникновения последнего, поскольку оно базировалось на иудаизме. Канонизация же Нового завета вызвала долгие споры.

Не сохранилось документов, освещающих историю борьбы вокруг включения тех или иных новозаветных произведений в состав канона. Возникает вопрос, почему не было принято во внимание то обстоятельство, что включаются в него, например, различные Евангелия, содержащие по конкретным фактическим и доктринальным вопросам противоречивые данные; остается также непонятным, почему включенные в канон произведения были предпочтены соответствующим им апокрифическим, в ряде случаев не уступавшим им как по вероисповедным, так и по литературным



достоинствам. Можно лишь догадываться, что в каждом случае вопрос решался в зависимости от соотношения сил тех общин и церквей, в которых данное произведение пользовалось почитанием.

## ГОСУДАРСТВЕННАЯ ЦЕРКОВЬ

В церковно-исторической литературе превращение христианства в государственную религию связывается с именем не только причисленного к лику святых, но и названного равноапостольным императора Константина (285—337). В основе такой концепции лежат сообщения Евсевия, состоявшего в придворных у Константина и написавшего «Церковную историю» в наиболее выгодном для своего принципала свете<sup>36</sup>.

Легализация христианства в Римской империи была осуществлена императором Галерием в 311 г. В изданном им эдикте христианам разрешалось исповедовать свою веру, однако «с тем, чтобы они не делали ничего противного общественному порядку». Вместе с тем Галерий предписал христианам «молить своего бога о нашем (Галерия.— *И. К.*) здравии, о благосостоянии общественном и о своем собственном, чтобы и государство во всех отношениях благоденствовало, и сами они спокойно обитали в своих жилищах»<sup>37</sup>.

Побудительным мотивом эдикта Галерия было стремление заручиться поддержкой христиан в обстановке сложных взаимоотношений между императорами, то и дело переходивших в вооруженную борьбу. Но христианство представляло собой в то время уже такую большую силу, что и другие властители Римской империи — августы и цезари — тоже понимали политическую и военную целесообразность привлечения на свою сторону его приверженцев.

Главная роль в событиях, приведших к победе христианства, обычно отводится «Миланскому эдикту», по преданию опубликованному в 313 г. за совместной подписью императоров-союзников Константина и Лициния.

Текст «Миланского эдикта» приводит помимо Евсевия и Лактанций (христианский писатель-апологет (250—325)). Но у него этот документ фигурирует не в качестве эдикта, адресованного всей империи, а как указ на имя Никомидийского градоначальника о восстановлении церкви<sup>38</sup>. Многие данные свидетельству-

ют о том, что в исторической действительности был не эдикт Константина, а рескрипт Лициния. Значение этого документа заключалось в том, что он шел несколько дальше эдикта Галерия в предоставлении христианству права на существование. Тем не менее и в нем христианство лишь уравнивалось в правах со всеми другими культами.

Никейский собор 325 г. вошел в историю как Первый Вселенский. Он был созван по инициативе императора Константина. «Равноапостольный» организовал оповещение епископов разных стран, предоставил им средства передвижения, выделил материальные средства для проведения Собора. Он же открыл его заседание, произнес торжественную речь в честь христианства, дал делегатам парадный обед, провел в их честь блестящий парад своей гвардии. Церковные деятели преклонялись перед императором, который, кстати сказать, сам и не собирался переходить в новую веру.

Низкопоклонство церкви перед Константином нашло яркое выражение в описании Евсевием внешнего вида императора, заседавшего вместе с епископами на Соборе в царском дворце. Евсевий просто не находил слов, достаточных для возвеличения императора: «То был будто небесный ангел божий... по душе он, очевидно, украшен был благоговением и страхом Божиим: это выражалось поникшим его взором, румянцем на его лице и движениями его походки»<sup>39</sup>. Император находился, по Евсевию, в довольно близких отношениях с самим богом: ему «бог дивно, посредством видений, открывал умыслы всех их (врагов.— *И. К.*), да и вообще многократно удостаивал его богоявлений, позволяя ему чудесным образом созерцать свое лицо и даруя предвидение различных будущих событий»<sup>40</sup>. И все это говорилось о многократном убийце, свирепом мстителе, циничном и бессовестном политике, лишенном каких бы то ни было моральных принципов!

Константин принял живейшее участие во всех соборных дискуссиях, причем, конечно, его мнение по каждому вопросу оказывалось решающим. Правда, по арианскому спору\*, вызвавшему наиболее острую борьбу на Соборе, единство, несмотря на все старания императора, так и не было достигнуто<sup>41</sup>. А после Собора Константин еще более безапелляционно управ-

---

\* Об этом см. подробнее с. 54—55 наст. изд.

лял церковь. Он писал, например, «отцу церкви» Афанасию, архиепископу Александрийскому, когда тот проявлял некоторое своеволие, ставя препоны приему в церковные общины недостаточно ортодоксально верующих: «Итак, имея указание моей воли, всем, желающим вступить в церковь, давай невозбранный вход. Если же узнаю, что кому-либо, желающему принадлежать к церкви, возбранил или преградил ты вход в нее, то немедленно пошлю, кто бы, по моему повелению, низложил и удалил тебя с места»<sup>42</sup>.

В 335 г. император писал Тирскому собору: «...определениям самодержца, направленным к защите истины, противиться не должно»<sup>43</sup>. При всем этом Константин до конца жизни исправно выполнял обряды римской религии и носил звание ее верховного жреца. При нем чеканились деньги, на которых рядом с ним изображалось солнце в виде бога или какое-нибудь другое языческое божество. Он давал разрешения на строительство храмов, посвященных ему же как божеству. Немало знаков внимания, принимавшихся Константином, оказывалось ему такой религией, как митраизм. На протяжении всего царствования Константин старался активно использовать в интересах империи и христианство, и языческие культы<sup>44</sup>.

Как уже говорилось, он был властным и жестоким человеком, не останавливавшимся перед убийством даже своих близких родственников (зятя Лициния и его одиннадцатилетнего сына, своего тестя Максимиана, своего сына Криспа, своей жены Фавсты). Возведение его в ранг святого и равноапостольного лишь подчеркивает ту степень моральной неразборчивости, какой достигла уже в те времена христианская церковь.

Ближайшие преемники Константина завершили дело основания христианства как государственной религии. С перерывом в два года (361—363), падающим на время правления Юлиана Отступника, в течение IV в. происходило последовательное укрепление позиций христианства в качестве официально-монополюсной религии в Римской империи. Эдиктами 341, 346 и 456 гг. было запрещено языческое богослужение и в особенности жертвоприношения, приказано закрывать языческие храмы, предписано сжигать все сочинения языческих авторов, направленные против христианства, установлена система уголовных наказаний вплоть до смертной казни за переход из христиан-

ства в другую религию<sup>45</sup>. Признание христианства единственной дозволенной религией было окончательно оформлено узаконениями Феодосия I (346—395). Против язычников начались такие же гонения, но иногда в еще больших масштабах, чем прежние преследования христиан.

Преемники Константина, как и он, полновластно распоряжались во всех областях церковной жизни, решая по своему произволу даже проблемы вероучения<sup>46</sup>. А по своему моральному облику они тоже не отличались от «равноапостольного».

Империю Константин завещал своим сыновьям и племяннику. После его смерти племянник был тут же убит сыновьями, которые затем предприняли планомерное истребление всех своих родственников по мужской линии, с тем чтобы устранить возможность появления новых претендентов на трон. Потом они принялись друг за друга. После ряда войн и убийств на престоле остался один Констанций. Он собрался уничтожить и последнего оставшегося в живых отпрыска императорской фамилии — Юлиана, но вскоре сам умер, и в результате Юлиан занял императорский трон.

Это знаменовало в религиозной практике императоров некоторый поворот, длившийся, правда, недолго<sup>47</sup>. Юлиан был убежденным приверженцем старой римской религии, причем связывал ее, как и большинство образованных соотечественников-язычников того времени, с философией неоплатонизма. В течение двух лет, когда Юлиан занимал императорский трон, он проводил последовательную политику дехристианизации государства и возврата к язычеству. При этом он не применял насильственных действий, не подвергал преследованиям ни руководителей церкви, ни верующих-христиан, а сам вел литературную полемику против ложной, по его убеждениям, религии. Смерть Юлиана на поле сражения с персами положила конец политике реставрации язычества, и хотя его преемники — Иовиан, Валентиниан I сами были равнодушны к религиозным вопросам, но христианство при них вновь стало государственной религией. Императоры Валент, Грациан и Феодосий I активнейшим образом продолжали использовать свое «право» командовать в церкви, как в воинской части.

## БОРЬБА НАПРАВЛЕНИЙ В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ОФИЦИАЛЬНОЙ ДОГМАТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ

Пестрота направлений в христианстве III в. была не меньшей, чем за столетие до этого.

Еще в конце II в. стали появляться группировки, отстаивавшие такие вероисповедные взгляды, которые расходились с установленным «апостольским» Символом веры. Главными мотивами разногласий были трактовка личности Христа и связанное с ней толкование догмата Троицы. Обилие таких названий ересей, как алоги, монархиане, динамисты, адоптиане, модалисты, савеллиане, скрывает общую вероисповедную тенденцию всех этих движений — антитринитаризм.

Все эти группировки признавали лишь бога-Отца, отвергая учение о божестве-Логосе (алоги), считая остальные лица Троицы, кроме Отца, лишь его «силами» (*dinameis*) или «формами» (*modus*). отождествление бога-Отца с богом-Сыном вело к допущению, что на кресте страдал сам Отец, а это позволяло именовать сторонников соответствующих взглядов патрипассианцами («отцестрадателями»). По имени одного из своих руководителей эта ересь называлась савеллианской. Наряду с Савелием большую популярность в качестве ересиарха приобрел Павел Самосатский, стоявший на позициях антитринитаризма.

В начале IV в. доктринальное содержание всех споров вокруг вопроса о соотношении Отца и Сына выразилось в борьбе между арианством и афанасианством (от имен Ария и Афанасия — деятелей египетской церкви). Арий попытался внести какую-то видимость логической последовательности в учение церкви об отношении Христа как Сына божия к богу-Отцу. Он отстаивал монотеистическую трактовку понятия трансцендентного бога. Сын, рассуждал Арий, не может быть своим же отцом, понятие сыновства связано с рождением, т. е. с возникновением во времени. Правда, это возникновение в данном случае домировое и даже довременное, но нельзя признавать существование Сына вечным. Поэтому недопустимо его считать единосущным Отцу и равным ему, он только подобен ему. Это учение, связанное с антитринитарными ересями предшествовавшего века, вызвало отпор со сто-

роны наиболее влиятельных христианских современников Ария.

Властолюбие и честолюбие, алчность, стремление распространить свою власть на возможно большие территории, желание сделать ее все более нераздельной — вот что толкало епископов, митрополитов, патриархов на внутренние свары под знаменем наиболее благочестивого и «точнейшего» толкования вероучения. Александрийские епископы видели своих соперников в антиохийских, и наоборот. И те и другие настроенно и неприязненно смотрели на руководителей константинопольского диоцеза, сила которого заключалась в территориальной близости к императорскому дворцу и в возможности непосредственного влияния на придворные круги и на самого императора.

Особняком от этой борьбы стояли римские епископы, которые после падения Западной Римской империи оказались как бы вне сферы досягаемости верховной светской власти. Особое положение римских епископов нередко давало им возможность выступать арбитрами в спорах между восточными церковными иерархами.

Сфера распространения вероисповедных споров не ограничивалась духовенством и монашеством, она охватывала и широкие народные массы. Самые различные интересы — социально-классовые, этнические, политические, территориально-географические — побуждали разные общественные и национальные группы примыкать к тому или иному из борющихся лагерей, выступавших под знаменем доктрин веры. А высшей инстанцией во всех богословских спорах, в частности на территории Византийской империи, выступали императоры.

Константин ставил своей задачей использовать в интересах имперской государственности и своей власти все, что могло дать для этого христианство. Но максимальной эффективностью в этом отношении оно могло обладать лишь при условии своего внутреннего единства. Поэтому император заботился о сохранении единства церкви, что было чрезвычайно трудной задачей в условиях постоянных расколов и борьбы различных направлений и группировок. В этой обстановке он немедленно откликался на все просьбы представителей различных церковных группировок рассмотреть их разногласия и вынести свое решение.

Когда в Александрии разгорелся спор между ари-

анами и афанасианами, Константин отправил его организаторам письмо с требованием прекратить распри по пустякам и прийти к единству. Императора не интересовало религиозное содержание спора, как и не занимала богооткровенная истина, ему была важна церковь, не раздираемая внутренними противоречиями, ибо именно таковой она могла служить его политическим целям.

Примирения не получилось. Тогда Константин приказал собрать недалеко от столицы, в Никее, Собор епископов, вошедший в историю под названием I Вселенского. Взгляды Ария были на Соборе решительно осуждены как еретические. Но даже церковные историки признают, что на исход голосования решающее влияние оказало давление со стороны Константина, неоднократно властно вмешивавшегося в ход прений на стороне афанасиан.

В дальнейшем на двух Эфесских и Халкидонском соборах, а также за их кулисами и в периоды между Соборами шла ожесточенная борьба между различными группами церковников. Возникла новая разновидность арианства — учение Константинопольского патриарха Нестория (428—431), учившего тому, что Христос был не бог, а человек, лишь в ходе своей деятельности ставший мессией.

На Эфесский собор 431 г. Александрийский патриарх Кирилл привез с собой не только десятки епископов в качестве делегатов (от других епархий было по нескольку человек), но и команду фанатичных и буйных монахов, которые физически терроризовали всех, кто как-то сопротивлялся ему. Осуждение и анафематствование Нестория были приняты почти автоматически. Однако в это же время под руководством Иоанна Антиохийского заседал антисобор, вошедший в историю под названием соборика (*conciliabulum*). «Соборик» признал Кирилла виновным во всяких ересьх и отлучил его от церкви<sup>48</sup>. То же самое сделал и Эфесский собор в отношении делегатов «соборика».

Император Феодосий II колебался между двумя лагерями. Ему нельзя было ссориться с приверженцами близкого к арианству патриарха Нестория, которые составляли большинство в Константинопольской и Антиохийской епархиях. С другой стороны, Кирилл оказывал на императора давление чрезвычайно умело. В одних случаях он организовывал затруднения с доставкой хлеба из Египта в Константинополь, ре-

зультатом чего обычно бывали народные волнения. В других, наоборот, он снаряжал целые флотилии с богатыми «подарками» Феодосию и его придворным. Историк-византинолог Ю. А. Кулаковский говорит по этому поводу: «Огромные средства, которыми располагал Александрийский патриарх, давали возможность Кириллу прибегнуть к воздействию на настроенные двора путем подкупа евнухов»<sup>49</sup>. Церковный историк В. В. Болотов отмечал, что подношения одним лишь придворным обошлись Кириллу не меньше, чем в миллион рублей золотом<sup>50</sup>. Немецкий историк Вселенских соборов К. Хефеле, сообщая об этих фактах, находит для них объяснение лишь в том, что они соответствуют «восточным обычаям»<sup>51</sup>.

Преемник Кирилла Диоскор еще решительнее продолжал его линию на завоевание египетской церковью господства в «христианском мире». Он обличал в несторианской ереси всех, кто ему мешал. Воспользовавшись незначительным поводом, Диоскор добился от императора Феодосия II созыва в 449 г. еще одного Эфесского собора. Там были осуждены и прокляты не только действительные приверженцы Нестория, но и не имевшие отношения к нему Константинопольский архиепископ Флавиан и некоторые другие иерархи. Они обвинялись в том, что отделяют одну от другой человеческую и божественную природу Христа. На Соборе господствовал девиз: «Рубите надвое разделяющих естество Христово надвое»<sup>52</sup>. Этот Собор занял в истории церкви особое положение. Через короткое время после его окончания он был признан незаконным, «разбойничьим». Против Диоскора выступили большие силы, среди которых был и римский папа Лев I. Он созвал специальный Собор в Риме для осуждения Диоскора и его Собора. Главное же, что сыграло роль в дальнейшем разворачивании событий,— смерть Феодосия II (450).

После смерти Феодосия II хозяевами положения оказались его сестра Пульхерия и ее муж Маркиан, ставший императором. Новые правители решили сломить могущество церковного руководства Египта в лице Диоскора. В этих целях надо было объявить его еретическим. Маркиан привлек к себе в качестве союзника в этом деле римского папу Льва I.

Папы уже давно с неудовольствием смотрели на возвышение Александрийской патриархии. Конечно, им было не по душе выдвижение на авансцену и Констан-



тинопольской кафедры. Но бороться против той и другой они могли, лишь применяя принцип «разделяй и властвуй». В данном случае появлялась возможность нанести удар Александрии при помощи Константинополя. И папа Лев I не упустил ее. Он с готовностью откликнулся на антиегипетские настроения Маркиана и самым резким образом выступил против Диоскора и решений «разбойничьего» Собора, объявив заодно Диоскора низложенным; в ответ тот, конечно, провозгласил то же самое в отношении папы. Но дело решилось не словесными низложениями, а соотношением сил. Маркиан объявил «разбойничий» Собор и его решения недействительными и распорядился о созыве нового Собора.

Папу Льва I больше устраивало бы решение всех проблем на основе его собственных указаний и разъяснений. Поэтому он весьма прохладно отнесся к предложению Маркиана о созыве нового Вселенского собора. В крайнем случае папа мог согласиться, чтобы местом Собора стал один из итальянских городов. Но Маркиан на это не пошел и распорядился созвать Собор в Халкидоне — недалеко от Константинополя. Правда, он предложил папе председательствовать. Тот счел, однако, более выгодным для своего престижа не принимать личного участия, а ограничиться представительством своих легатов.

Собор прежде всего планировал нанести удар по Египетской церкви и низложить Диоскора. Для этого нужно было найти такую формулу, которая позволила бы дезавуировать и Антиохийскую церковь, отстаивавшую несторианский дуализм человеческой и божественной природы Христа, и Александрийскую церковь, проповедовавшую его единую природу. Принятое по этому поводу вероопределение явилось путаным и противоречивым продолжением такого же по содержанию Символа веры, вошедшего в историю под названием Никео-Цареградского.

На Никейском соборе были приняты семь статей, легших в основу Символа. Только первая из них касается единого бога и выражает сущность христианства как религии, претендующей на монотеистический характер; остальные направлены к утверждению веры в Христа<sup>53</sup>. Трудность заключается в том, чтобы максимально поднять достоинство той личности, именем которой называлась религия и которая служила знаменем последней, ее специфическим символом, и в то

же время не преуменьшить и статус верховного божества — при всех условиях надо было признавать его отцом всего. Христос должен был, следовательно, довольствоваться званием Сына божьего, порожденного своим Отцом. Но до арианской последовательности в принятом Символе дело не дошло: Иисус рожден, но не сотворен, он сидит на небесах рядом с отцом, но в то же время составляет одну сущность с ним. Удовлетворены, таким образом, оба крайних и несовместимых требования. Жестоко страдают лишь смысл и логика.

В дальнейшем оказалось, что семь Никейских статей не исчерпывают полностью ту систему верований, которая вошла в религиозный обиход христианских общин и проповедовалась духовенством. В них умалчивалось о третьем объекте поклонения христиан — Святом духе. Между тем среди верующих этот малопонятный персонаж издавна пользовался почитанием, тем более что по укоренившейся в античных религиях традиции божеству полагалось скорее быть троичным, чем двоичным, и христианам из язычников это было ближе. Для христианских богословов стало предметом серьезной заботы найти Духу подобающее место в божественном комплексе.

Считается, что дополнение Никейского символа последними пятью членами, первый из которых касается Святого духа, явилось делом II Вселенского собора. Это представляется сомнительным, ибо в материалах Собора текста дополнительных пяти статей не содержится и впервые полный текст Никео-Цареградского символа обнаруживается лишь в Деяниях Халкидонского собора 451 г.<sup>54</sup>

Две статьи из добавленных пяти обращают на себя внимание некоторой двусмысленностью. Статья о Духе устанавливает вопреки всем декларациям о единосущности и полном равенстве всех лиц Троицы явное неравенство между ними: Дух существует не сам по себе и не в единстве с другими лицами Троицы, он исходит от одного из них; с другой стороны, Сын оказывается неравным Отцу, ибо от него не исходит Дух. Известно, что в дальнейшем католическая церковь внесла в эту статью Символа существенную поправку, согласно которой Дух исходит не только от Отца, но и от Сына. Этим, однако, не достигается равенство Духа с остальными ипостасями, ибо он все же остается «исходящим». Принципиально но-

вым для христианства явилось требование веры в церковь. Здесь нашел свое отражение рост ее претензий на контроль над всей духовной жизнью масс, прикнувших к христианству.

Как уже говорилось, важным делом Халкидонского собора было принятие вероопределения относительно природы Христа. Необходимость найти место между двумя стульями вызвала к жизни противоречивую формулу, совмещавшую в себе несовместимые предикаты. В лице Христа соединены две природы, но как их совместить, чтобы не получилось ни несторианства, ни монофизитства, признающего в Христе только одну — божественную — природу? На это в принятой Халкидонским собором формуле<sup>55</sup> был дан ответ при помощи четырех негативных понятий: неслитность, неизменность, нераздельность, неразлучность. Два последних понятия несовместимы с первым. Чтобы скрыть это, нужно нагромоздить ряд невразумительных умствований, способных затемнить их смысл. Так, говорилось, что «соединением несколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась, — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же сына и едиnorodного, бога Слова, господа Иисуса Христа...»<sup>56</sup>. Может быть, именно туманность предложенного определения и вызвала восторги всех «соборных отцов». Тем не менее, когда дело дошло до подписания протокола, это оказалось сложным.

Ни Антиохийская, ни Египетская церкви, ни менее влиятельная Армянская церковь не приняли халкидонского вероопределения. В Египте началось восстание против назначенного преемником Диоскора халкидонца Протерия; лишь ценой большого кровопролития оно было на время подавлено. В Палестине несколько лет шла вооруженная борьба между константинопольскими войсками, силой оружия насаждавшими халкидонскую благочестивую истину, и повстанцами-монофизитами под руководством монаха Феодосия, действовавшими теми же методами во имя единой природы бога.

Было бы, однако, и здесь ошибкой полагать, что борьба велась лишь во имя богословских формул. Православный историк церкви М. Э. Поснов вынужден признать, что в «религиозной распре из-за Халкидонского собора» нашел свое выражение «националь-

ный и политический сепаратизм туземного населения в диоцезах восточных и египетском»<sup>57</sup>. В этих условиях императорской власти не оставалось ничего другого, как насаждать халкидонскую формулу силой. Поснов пишет по этому поводу: «...признавать или не признавать Халкидонский собор — это значило для государя в сущности, крепко ли на его главе надета диадема, твердо ли он держится на троне против внутренних врагов и насколько мощные силы он может противопоставить внешнему неприятелю»<sup>58</sup>. А неопределенное положение халкидонского вероопределения — между монофизитством и несторианством — давало императорской власти догматические основания к тому, чтобы в одинаковой мере громить по обвинению в ереси и держать в руках и Египет и Сирию.

Так было завершено создание того учения церкви об Иисусе Христе, которое до сих пор исповедует, в согласии с ее авторитетом, подавляющее большинство верующих-христиан. В церковной литературе немногочисленные по количеству своих приверженцев церкви, которые не разделяют этого учения, — армяно-грегорианская, коптская, несторианская — именуются нехалкидонскими.

Канонизация Никео-Цареградского символа веры окончательно закрепила центральное место учения о Троице в догматике христианства. Таким образом, последнее сделало существенную уступку политеизму. Тем более это относится к прочно вошедшим в христианство ангелологии, демонологии и культу святых.

Ангелология и демонология были унаследованы христианством как из иудаизма, так и из всех без исключения других религий древности, к которым принадлежали неопиты. Ангелы и бесы обильно представлены в книгах Ветхого завета, и эти сверхъестественные существа без всяких затруднений нашли себе место во всех книгах Нового завета (Мф., I, 20; XXVIII, 2; Марк., VIII, 38; Лк., I, 11; IX, 1 и др.).

«Отцам церкви» пришлось давать верующим ответ на вопрос о том, как следует относиться к языческим богам; для этого им надо было высказаться о степени их реальности. Монотеистической последовательности для ее отрицания у идеологов новой религии не оказалось. Тертуллиан писал: «Мы поклоняемся единому Богу... Относительно других существ, которых вы именуете богами, мы знаем, что они не иное что, как демоны»<sup>59</sup>. Аналогичные заявления можно найти почти

у всех христианских писателей рассматриваемого периода. Христианский пандемониум обогатился за счет античных пантеонов, что также свидетельствовало о приспособлении новой религии к существующим условиям и к интересам ее распространения среди язычников: проще было не отрицать существование других богов, а признавать, делая при этом «небольшую» поправку в их статусе.

Еще большие возможности для приспособления христианства к представлениям людей, воспитанных на античном политеизме, представлял культ святых. Церковь активно использовала эти представления. М. Э. Поснов вынужден признать политеистический источник культа святых: «Некоторые, обращавшиеся в христианскую церковь, чувствовали неудовлетворенность при христианском монотеизме, и вот для этих-то людей христианские святые заполнили в их воображении оставшиеся праздными места многочисленных языческих богов». Историк-богослов рассматривает, правда, этот культ как «религию преимущественно простых народных масс», как «христианство второго разряда» в отличие от «христианского высокого служения богу в духе и истине»<sup>60</sup>. Но не может быть сомнений в искусственности такого разделения христианства на «классы». К тому же церковь никогда не отмежевывалась от культа святых, наоборот, она активно использовала все открывавшиеся в связи с этим возможности, как религиозно-культовые, так и меркантильные: культ святых был всегда источником наживы для церкви и духовенства.

Святых можно было выдумывать, подбирая для них имена и сочиняя биографии. Но помимо фантазии был еще богатый материал, из которого можно было черпать по меньшей мере имена святых, — древнеязыческие пантеоны. Дионис превратился в св. Дионисия, Деметрий — в св. Дмитрия, Минерва-Паллада — в св. Палладию, Гермес стал св. Гермесом, а Никон — св. Никанором, нимфа Аура Плацида раздвоилась и породила св. Ауру и св. Пласиду, Гелиос стал св. Ильей. В некоторых случаях имена святых возникали из латинских и греческих глаголов и существительных. Формула «*rogare et donare*» (просить и давать) предоставила материал для имен святых Рогациана и Донациана, «*flore et lux*» (цветок и свет) стали святыми Флором и Люцией, пожелание «*perpetuum felicitate*» (постоянного счастья) послужило

основой для имен святых Перепетуи и Фелицитаты.

Так, христианство, не остановившись на дуализме Бога и Сатаны, на догмате Троицы, приняло вид политеистической религии обычного супрематеистического типа, при котором один из богов является верховным и в качестве такового возглавляет весь пантеон.

### ХРИСТИАНСТВО И АНТИЧНАЯ КУЛЬТУРА. ФИЛОСОФСТВУЮЩЕЕ БОГОСЛОВИЕ

С момента своего возникновения христианство заняло позицию резко отрицательного отношения к существующему строю культурно-философского мышления. И в посланиях, и в Евангелиях господствуют дух презрения к мудрости мира сего, атмосфера возвеличения духовного нищенства и неразумия. Иисус в Евангелиях рекомендует всем уподобляться детям (Мф., XVIII, 3). Послания Павла требуют от людей лишь слепой веры (Римл., X, 17). Апологеты тоже выступают с позиций резкого отрицания античной культуры и философии. Тертуллиан, Арнобий, Лактанций третируют философию как язычницу<sup>61</sup>. Даже впоследствии, когда общее отношение христианства и церкви к античной науке и культуре изменилось в благоприятную сторону, рецидивы резкого отрицания ее встречаются неоднократно<sup>62</sup>.

И все же последовательно выдерживать свое отрицательное отношение к античной культуре, и в особенности к философии, христианство не могло. Уже некоторые апологеты второй половины II в. ищут точки соприкосновения христианства с античной философией и делают все для того, чтобы находить в последней аргументы и основания для христианской проповеди. Это было невозможно без реабилитации философии.

Юстин (ум. ок. 262) не только оправдывает античную философию, но и отводит ее деятелям, в том числе Сократу и Гераклиту, место в царстве небесном<sup>63</sup>. Недаром он вошел в историю под именем мученика и философа. Климент Александрийский (ок. 150 — ок. 215) утверждал полную совместимость языческой философии с христианством; он считал, что в философии истина заключается в учении не какой-нибудь одной из школ, а всех, вместе взятых. Ориген (ок. 185—254) усматривал именно в христианстве завер-

шение древней философии: последняя, по его мнению, подготовила христианство. В античной философии Ориген рекомендовал искать теоретические основания и доказательства истинности христианской веры<sup>64</sup>. Наконец, Августин (354—430) провозгласил положение о том, что истинная философия и истинная религия тождественны. Правда, в акте познания вера предшествует разуму, и, чтобы понимать, надо предварительно верить (знаменитая формула — *credo, ut intelligam*), но вера возможна только в том существе, которое одарено разумом.

Интересы христианства как мощной и богатой религии со сложной системой церковных учреждений и с миллионами верующих требовали и всесторонней разработки доктрины, и философско-теологического обоснования той системы догматов, которую руководство церкви признает единственно истинной. Должно было развиваться богословие в качестве наукоподобной дисциплины. III и последующие века явились ареной бурного развития христианской теологии, представители которой овладели арсеналом античной философии и применяли его для разработки и обоснования христианской догматики. Философски образованными людьми были и те перечисленные выше «отцы церкви», которые на словах отрицали языческую философию. В известной мере обращение христианства к античной философии было вынужденным.

Чтобы совмещать утонченные идеи античной философии с христианством, нужно было толковать последнее в рафинированном и облагороженном виде. И здесь как нельзя кстати пригодились филоновское аллегорическое толкование Ветхого завета, которое оказалось приемлемым и в отношении Нового завета. Оно явилось основным экзегетическим приемом, принятым христианами богословами александрийской школы — Оригеном и Климентом Александрийским. Этот прием не разделялся церковью, но сыграл все же немалую роль в приобщении к христианству образованных кругов общества<sup>65</sup>.

Утончение христианства шло и по другой линии — в отношении понятия о боге. Еще в неоплатонизме возникла концепция отрицательного (апофатического) богословия, оперирующая тем, чего нельзя сказать о боге. В полном согласии с Платоном Юстин отказывает богу даже в определенном названии. «Никакое название, — говорит он, — не приличествует высшему

принципу вселенной. Бог, Отец, Творец, Господь не суть названия, определяющие Его сущность, но простые квалификации, заимствованные из его благодеяний и его созданий»<sup>66</sup>. И у Климента, и у Оригена имеются заявления о невыразимости, непостижимости, несказуемости понятия бога и того, что на несовершенном человеческом языке обозначается этим понятием. Наиболее ярко выраженной формы, доведенной, можно сказать, до абсурда, апофатическое богословие достигает в сочинениях некоего автора второй половины V в., скрывшегося под псевдонимом Дионисий Ареопагит. Для него бог не только несказуем и непознаваем, но и супранесказуем и супранепознаваем. Он даже не бог, а архибог, он «супрасущественная неопределенность»<sup>67</sup>.

Помимо апофатического христианство сохранило и катафатическое богословие, которое призвано наделять бога какими-то позитивными свойствами. Но эта доктрина в конечном счете опять-таки сводится к перефразированным негативным характеристикам типа бес-конечности, без-грешности (святость!) и т. д. Платоники и неоплатоники не нуждались в таких уступках воображению людей — философия может позволить себе такую неуступчивость; религия же не может, ибо она черпает материал для своих построений из фантазии, связанной с чувственно воспринимаемыми образами.

У Филона и в неоплатонизме христианское богословие заимствовало не только общую идею бога и его негативной трактовки, но и учение о троичности божества. Там Троица принимала вид: бог — разум — дух. Больше того, Плотин даже именовал первое лицо Троицы Отцом, а второе — Логосом и Сыном. Таким образом, теология в узком смысле этого слова, как учение о боге, в платонизме и в христианском богословии во многом тождественна. Но богословие в целом не совпало с философией, оно пришло ей на смену, оно ее подавило и вытеснило. Неудивительно поэтому, что через тысячелетие понадобилось ее «возрождение».

Христианство нанесло огромный ущерб античной культуре. Не только прямые погромные действия против нее, но и ассимиляции ее достижений, в особенности философии, нанесли вред поступательному движению европейской культуры в целом.

Эта ассимиляция касалась только идеалистической философии. Античный материализм в форме эпикуреиз-



ма стал символом нечестия и богохульного мудрствования; что же касается античного идеализма, то и он мог быть воспринят христианством лишь в вульгаризированном виде, ибо его надо было приспособить к требованиям слепой и безоговорочной веры.

Настроения революционной ненависти к существующему строю, в начальный период христианства игравшие в нем большую роль, теперь полностью выветрились. Даже революционная фразеология, оставшаяся от тех времен, стала приобретать противоположный смысл. Нет ни раба, ни свободного, все равны, но это равенство лишь во Христе, ибо за всех пострадал Христос, в греховности, ибо на всех распространяется первородный грех. В этом «равенстве» полностью растворяется реальное классовое неравенство, теряет свое значение и тот факт, что одни люди порабащают других. «Бог сотворил всех людей равными друг другу...— говорит Лактанций.— У него никто не раб и не господин... Он общий отец всех, и мы пользуемся равными у него правами свободы. Нет у него бедных, кроме не имеющих правосудия; нет богатых, кроме обилующих добродетелью...» Августин писал: «Богатыми мы называем людей добродетельных, справедливых, для которых деньги не имеют никакого значения... Бедными же мы называем людей жадных, которые вечно стремятся к приобретению»<sup>68</sup>. Таким способом реальная противоположность между богатыми и бедными и существующее классовое деление замаскировывались, а несправедливость общественного устройства приукрашивалась. Рассчитывать же на устранение несправедливости можно, по Августину, имея в виду полное осуществление «града божия» лишь в конце «шестого периода» мировой истории, т. е. после светопреставления.

Такая социальная концепция христианского богословия была приемлема для господствующих классов не только отживавшего рабовладельческого, но и нарождавшегося феодального общества.

Этические представления и моральные нормы, имевшие хождение в христианских общинах, вначале опирались на предписания посланий апостольских и на сентенции, приписывавшиеся Иисусу Христу Преданием и Евангелиями. Построить, однако, на этом последовательную этическую систему было невозможно, ибо слишком сбивчивы и противоречивы те нравственные предписания, которые вытекают из проповеди Христа

и апостолов. Не нарушай ветхозаветный закон и в то же время вместо «око за око» (Лев., XXIV, 20) плати добром за зло (Мтф., V, 38—39). Накопление земного достояния — греховное дело, но, с другой стороны, ни Христос, ни апостолы не имеют ничего против реальных богачей — конкретных рабовладельцев, мытарей и савновников. Учение о любви к ближнему довольно причудливо совмещалось с надеждой на то, что этот ближний, если он причинил тебе обиду, будет вечно гореть в геенне. Нет ни одного этического предписания в Новом завете, которое не имело бы там же своего антипода. Проповедь такой этики открывала поэтому возможности для гибкого маневрирования и для приспособления к любой обстановке.

### АНТИХРИСТИАНСКАЯ ОППОЗИЦИЯ

Даже превратившись в государственную религию, христианство в течение долгого времени вызывало в современном ему обществе довольно упорную оппозицию, нашедшую свое выражение и в литературе. Авторы, выступавшие против христианства, по основному направлению своей критики могут быть разделены на следующие группы: 1) отстаивавшие дохристианские эллинистические культы; 2) стоявшие на позициях античной идеалистической философии, и прежде всего неоплатонизма, но отказывавшиеся приспособлять эту философию к нуждам христианского богословия; 3) близкие к материализму и атеизму.

Типичным представителем первой группы можно считать автора второй половины II в. Цельса. Его произведения не сохранились, будучи, очевидно, уничтожены ревнителями христианского благочестия. Но полемизировавший с Цельсом христианский богослов Ориген сделал много выписок из его работ, и по ним можно составить представление о взглядах античного вольнодумца.

В христианском учении Цельс находит много такого, что роднит его с эллинистическими религиями. И здесь, и там — вера в бога или богов. Правда, в христианстве говорится о едином боге, а в языческих религиях почитают многих богов. Но разница не так уж велика. «Совершенно безразлично: называть ли Бога, сущего над всеми, Зевсом, как это делают греки, или же каким-нибудь иным именем, как это

мы встречаем — ну хотя бы — у индийцев или же у египтян»<sup>69</sup>, — писал Цельс. К тому же христиане верят в «демонов», которые по существу являются приближенными главного бога и могут именоваться младшими богами, «сатрапами и служителями» главного бога. Вы называете, обращался Цельс к христианам, своих «демонов» по-иному, чем называют их эллинисты, но суть дела от этого не меняется: «Или, может быть, если их называть варварскими именами, они имеют силу, а если по-гречески и по-латыни, то они уже не (имеют силы)?»<sup>70</sup> Таким образом, Цельс раскрывает объективный факт родства христианства с предшествовавшими ему религиями, заключающийся в том, что оно, несмотря на монотеистические претензии, является столь же супрематеистическим, как и они. Родство христианства с другими религиями Цельс усматривает также в том, что оно требует веры в вечные загробные муки.

По содержанию своих учений христианство заключает в себе много такого, что вызывает острую рационалистическую критику со стороны Цельса, причем он оставлял в тени то обстоятельство, что эта критика в равной мере затрагивает и другие религии.

Ветхозаветная мифология, лежащая в основе новозаветной, также служит объектом рационалистической критики Цельса. При этом он отвергает возможность аллегорического толкования мифов.

В той критике, которой Цельс подвергает христианство, было много меткого, сохранившего свое значение и для последующих поколений. Но было в ней и искусственное, ограниченное кругозором того времени, иногда основанное на слухах. Так, когда Цельс утверждает, что бог не вступил бы в связь с бедной простолюдиной, а предпочел бы знатную аристократку<sup>71</sup>, то в этом проявляются узкословные предрасудки, не позволявшие ему даже приблизиться к пониманию идеологии рабов и бедноты современного ему общества. В ряде случаев та логическая критика, которой он подвергает христианское учение, страдает некоторой натянутостью. Следует также отметить ту нескритичность, с которой Цельс воспринимает распространенные тогда легенды о гнусностях христианского культа — свальном грехе во время богослужений, неистовых пиршествах, причащении мясом и кровью младенцев и т. д.

Наиболее развернутую критику христианства с пози-

ций неоплатонизма дал в конце III в. Порфирий (ок. 233 — ок. 304), написавший полемическое сочинение «Против христиан» в 15 книгах. Оно также было полностью уничтожено церковниками, так что о его содержании можно судить лишь по прямым и большей частью косвенным цитатам, приводимым в сочинениях опровергателей. А последних было более чем достаточно: известно, что один лишь Евсевий оставил 20 книг, направленных против Порфирия, Аполлинарий — 30, а кроме них трудились в этой области Филосторгий, Мефодий Тирский и др. Имя Порфирия было одно время таким же символом антихристианства, как символом атеизма на протяжении долгих столетий являлось имя Эпикура.

Исходя из платоновских представлений о закономерности явлений, Порфирий критикует не только христианские догматы о боге, но и (более осторожно, видимо боясь обвинения в абсолютном атеизме) вообще религиозное представление о богах. Он высказывает недоумение по поводу того, как можно приписывать кому бы то ни было, а следовательно, и богам, всемогущество. «Ты скажешь мне,— обращается Порфирий к своему оппоненту,— что для бога это (речь идет о чуде.— *И. К.*) возможно; но это неправда; бог не все может. Он никак не может сделать так, чтоб Гомер не был поэтом и чтоб Троя не была взята; когда мы складываем дважды два и получаем четыре, он не может сделать, чтобы получилось сто... Бог, даже если бы пожелал, не может стать злым и, будучи благим по природе, не мог бы согрешить»<sup>72</sup>. Здесь Порфирий предвосхищает известные средневековые схоластические споры, в которых обнаруживалась невозможность самой идеи всемогущества: может ли бог создать камень, который он был бы не в силах поднять, и т. д.

Претензии христианства на монотеизм, с точки зрения Порфирия, необоснованны. «Ведь если вы говорите,— обращается он к христианам,— что при боге состоят ангелы, недоступные страстям, бессмертные и по природе своей нетленные, которых мы называем богами вследствие их близости к божеству, то стоит ли спорить об имени, и не приходится ли думать, что разница только в названии?»<sup>73</sup> Это вполне резонное соображение, как и аналогичные рассуждения Цельса, подчеркивает, что христианская догматика является не столь монотеистической, сколь супремо-

теистической, как и языческие культы той же эпохи.

В христианском учении Порфирий обнаруживает странные несообразности. Вот явился Христос на землю спасти человечество. А «почему же так называемый спаситель в течение стольких веков скрывался?» Как шла история человечества до его прихода? «Что же делали люди столько веков до Христа?»<sup>74</sup> Да и не видно какой-либо разницы в ходе этой истории до и после христианского богоявления! Вопреки своим обещаниям Христос не наделил своих последователей той сверхъестественной мощью, которую он неоднократно сулил им и с помощью которой они могли бы оказать какое-либо серьезное влияние на ход истории. Порфирий напоминает о христовых посулах: уверовавшие «возложат руки на больных, и они будут здоровы; и, если выпьют смертоносный яд, не повредит им»; «если будете иметь веру в горчичное зерно, то, истинно вам говорю, скажете горе сей: встань и кинься в море, и ничего не будет невозможного для вас»<sup>75</sup>. Одно из двух: либо ни у кого из христиан нет веры даже с горчичное зерно, либо Христос обманул их. Ехидно-доброжелательно советует Порфирий христианам применять такой метод избрания епископов и вообще духовных лиц: «...предложить (претендентам.— *И. К.*) смертельный яд — с тем, чтоб тот, кому яд не повредит, был предпочтен другим. Если же они не рискнут согласиться на этот способ, они тем самым признают, что не верят сказанному Иисусом»<sup>76</sup>.

Порфирия поражает то обстоятельство, что христианство легко прощает все грехи и безнравственные поступки. Он цитирует текст из одного послания Павла, гласящий, что некоторые дурные и грешные люди «омылись» и тем самым «осветились» и «оправдались именем господина нашего Иисуса Христа и духом бога нашего». Это вызывает возмущение Порфирия. «Неужели,— спрашивает он,— запятанный в жизни такой грязью — блудом, любодеением, пьянством, воровством, мужеложеством, отравлениями и тысячами дурных и позорных дел,— тем только, что крестился и призвал имя Христа, легко освобождается и сбрасывает с себя преступления, как змея старую кожу?» Порфирий предвидит пагубное влияние такой проповеди на нравственность людей: «Кто после этого не решится на выразимые и невыразимые преступления... раз он знает, что будет оправдан после таких гнуснейших дел,— стоит только уверовать и креститься... Такие

речи зовут слушателя грешить, они учат совершать при всяком случае беззаконие... Вот какова нарядная личина этой догмы!»<sup>77</sup> Нельзя отказать этим рассуждениям Порфирия в убедительности, тем более что дальнейшая история народов, у которых христианство было господствующей религией, подтвердила правоту критических выпадов Порфирия.

Литературная деятельность Юлиана проходила в годы его кратковременного царствования (361—363), но была довольно значительной по содержанию.

Христианской картине мира Юлиан противопоставляет платоновскую. Во всем существующем он усматривает гармонию и порядок. Творцом, вокруг которого вращается небо, Юлиан считает Солнце.

Платоновское и неоплатоновское мудрствование предстает в изложении Юлиана более разумным и правдоподобным, чем библейская мифология. Он цитирует наиболее примитивные антропоморфные тексты Ветхого завета, касающиеся бога, и сопоставляет их с высказываниями Платона по принципу: «А вот послушай, что говорит о мире Платон»<sup>78</sup>. Сравнения оказываются отнюдь не в пользу Ветхого завета.

Представляет интерес критика Юлианом догматов богоизбранности евреев. В саркастическом тоне излагает он историю того, как «бог с самого начала заботился только о евреях...», относясь безразлично ко всем остальным людям (такие взгляды Юлиан обнаруживает не только у Моисея и Иисуса, но и у Павла). И резонно задается вопрос: если он бог всех нас и творец всего, почему он на нас «не обращал внимания» в течение многих тысяч лет, а занимался только небольшим племенем, живущим «даже еще неполных 2000 лет в уголке Палестины»<sup>79</sup>. К тому же и бог, которому поклоняются евреи, не вызывает уважения. Юлиан говорит о таких странных для бога качествах ума и характера, как раздутое до крайности самолюбие, тщеславие, ревность, склонность к вспышкам необузданной, иногда совершенно необоснованной ярости.

Критикуя христианство, Юлиан отмечает и его способность к маневрированию и демагогическому изменению своей позиции в зависимости от обстоятельств. Так, он пишет об апостоле Павле: «Как полипы в соответствии со скалами меняют окраску, так он в зависимости от случая меняет свое учение о боге...»<sup>80</sup>. Аналогично изменяются и остальные элементы хрис-

тианского учения, в том числе и этика, и социальная проповедь.

В отношении последней Юлиан ограничивается тем, что мимоходом, но очень метко показывает утопичность одного из лозунгов христианской проповеди: «Продайте имения ваши и давайте милостыню». И здесь он ставит саркастические вопросы: «Можно ли придумать что-либо мудрее этой заповеди? Ведь если все тебя послушают, кто будет покупателем?»<sup>81</sup>

Из сочинений критиков христианства, стоявших на материалистических и атеистических позициях, до нас дошли только работы Лукиана Самосатского (ок. 125 — ок. 190). Лукиан опровергал и высмеивал христианство, так же как и все другие религии, которые ему были известны. Критика эллинистических религий занимала в его произведениях даже значительно больше места, чем критика христианства. Последней посвящено лишь одно из произведений — «О смерти Перегринна». Для истории атеизма, конечно, представляют огромный интерес и те произведения Лукиана, которые направлены против язычества.

Основная идея религии — идея бога — опровергается Лукианом на основании факта наличия в мире массы нецелесообразного и злого. Сравнивая существующий мир с кораблем, он критикует устройство его так, как критиковал бы неумело и неудачно построенный корабль, притом плохо управляемый. Что хорошего в корабле, у которого «носовой канат протянут к корме, а оба шкота — к носу; якоря иной раз бывают из золота, а украшения на корме — из свинца; подводная часть судна расписана, а та, что над водой, безобразна»<sup>82</sup>. Возмущает Лукиана и распорядок на корабле, который по аналогии дает возможность судить о несправедливости социального устройства в обществе. В самом деле, куда это годится, когда «какой-нибудь прохвост сидит на почетном месте, рядом с кормчим, и все ему прислуживают. Другой — развратник, отцеубийца или святотатец — окружен чрезвычайным почетом и захватил почти всю палубу. А множество порядочных людей загнано в трюм, в тесный угол, и те, кто на самом деле гораздо хуже их, попирают их ногами». Выходит, что на таком корабле нет хозяина: «Уж если бы стоял во главе судна какой-нибудь кормчий, который бы все замечал и всеми распоряжался...»<sup>83</sup>, то, конечно, он навел бы на нем порядок.

Эллинистические религии были в основном терпи-

мыми, они, в частности, не запрещали одному и тому же человеку поклоняться богам разного происхождения, приносить жертвы богам различных религий, не мешали их сосуществованию в культе. Христианство же предъявило претензию на исключительность и монополию. Став государственной религией, оно поставило задачу искоренения всех нехристианских религий, чего никогда не делала ни одна из последних. Нехристианские религии были вынуждены перейти к обороне в весьма неблагоприятных условиях. Их идеологи и адепты добились, правда, лишь того, чтобы им было разрешено существовать наряду с христианством.

## РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

Причины, способствовавшие быстрому распространению христианства, весьма многообразны.

Эллинизация Востока, начавшаяся со времен Александра и непрерывно продолжавшаяся в дальнейшем, выработала относительное единство языка и склада мышления на огромной территории. Римская империя создала политическое единство и относительно одинаковые внешние жизненные условия. Существование земной мировой монархии создало почву для возникновения представления о небесной монархии, а также условия для организации всемирной церкви. Широкому распространению религии способствовали безопасные внутригосударственные пути сообщения, смешение населения, оживленный обмен товарами и идеями. В римском праве утвердилась идея единства человеческого рода. С постепенным уравниванием в правах римских граждан и провинциалов, греков и варваров общество в значительной мере демократизировалось. Терпимость римской религиозной политики обеспечила в известных пределах христианским общинам условия для выживания. Существовавшие в империи коммунальные и провинциальные организации и союзы подготовили организационную форму для христианских общин и их объединений.

Победа христианства была подготовлена и теми процессами рафинирования, которые шли в эллинистических религиях и ко времени возникновения христианства достигли значительного развития. Разделение души и тела, бога и мира, сублимация понятия божества и принижение значения мира и плоти, стрем-



ление к спасению, рассматриваемому как избавление от низменной материи,— все это подготовило восприятие христианского вероучения широкими массами. В ходе синкретистского смешения дохристианских религий образовался, как отмечал Гарнак, осадок, в котором сплелись понятия «души, бога, познания, искупления, аскезы, спасения, вечной жизни, соответственно индивидуализм и человечность на смену национализму»<sup>84</sup>. Эта смесь и составила совокупность внутренних условий развития и распространения христианства, она явилась его тайным союзником. Само собой разумеется, что перечисленные идеологические и собственно религиозные обстоятельства могут рассматриваться лишь как действовавшие в определенной обстановке социально-классовой, и в частности политической, борьбы, в ряде случаев породившей их и определявшей формы и границы их влияния.

Крах античных мировых порядков, рассматриваемый Ф. Энгельсом в качестве основной причины победы христианства, в IV — V вв. обозначился еще более ярко. Постоянные нападения варваров, военные поражения как Запада, так и Востока, неустойчивость императорской власти, резкое снижение жизненного уровня всех классов населения, эпидемии, атмосфера всеобщей сумятицы — все это создавало в массах ощущение краха старого мира, основным устоем которого было привычно считать незыблемость Рима как столицы мира и его символа, как гарантии устойчивости всего существующего. После того как Аларих в 410 г. легко овладел «вечным городом» и варварски разрушил его, казалось, что вообще наступает конец мира.

Для населения империи объединение в общей вере было важным условием успешной борьбы, не только военной, но и морально-идеологической, против наседавших варваров. В общественном сознании объяснение происходящих бедствий недостаточностью темпов христианизации выглядело убедительно, ибо оно увязывалось с фактом, казавшимся очевидным: старые боги оказались бессильными. В условиях безвременья обычно получают распространение поиски новых богов и богоискательские движения оказываются сильнее, чем охранительно-консервативные тенденции.

В средние века прежняя Римская империя, воплотившая в себе итоги и результаты развития западной ветви древней цивилизации, вступила в основном христианизированной.

## Примечания и ссылки на источники

<sup>1</sup> Псевдонимность большинства, если не всех произведений Нового завета признают теперь и многие представители либерального крыла буржуазных церковных историков. Вот, например, что пишет профессор библейских исследований Мичиганского университета Р. И. Гофманн: «Новый завет есть коллекция псевдонимных писаний — под именами авторов, чья репутация и престиж, основанные на близости к Иисусу, могли бы способствовать легитимизации материала» (*Hofmann R. Y. The Origins of Christianity // Free Inquiry. Vol. 5. 1985. № 2. P. 53*). Это, вероятно, правильно.

<sup>2</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 8—13; Т. 22. С. 475—476.

<sup>3</sup> См.: *Виппер Р. Ю.* Возникновение христианской литературы. М.; Л., 1946. С. 103—107.

<sup>4</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 479.

<sup>5</sup> В советской исторической литературе последнего времени появились работы, авторы которых придерживаются другой хронологической схемы датировки новозаветных произведений. Таковую схему предложила, например, И. Свенцицкая. К началу второй половины I в. она относит не только Апокалипсис, но и ряд других произведений Нового завета, и прежде всего часть посланий Павла (см.: *Свенцицкая И. С.* От общины к церкви: О формировании христианской церкви. М., 1985. С. 64 и др.). Примерно на такой же позиции стоит и А. Ч. Козаржевский (см.: *Козаржевский А. Ч.* Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М., 1985. С. 6, 55 и др.). Серьезной аргументации в пользу такого удревнения датировки новозаветных книг оба автора не дают.

<sup>6</sup> *Hofmann R. Y.* Op cit. P. 51.

<sup>7</sup> См. материал о плащанице: *Кривельов Й.* Та сама плащаниця? // *Людина и Світ.* 1982. № 8. С. 53—58; *Арутюнов С., Жуковская Н.* Туринская плащаница: отпечаток тела или творение художника? // *Наука и религия.* 1984. № 8. С. 18—24.

<sup>8</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 306—314; Т. 22. С. 465—492.

<sup>9</sup> Там же. Т. 21. С. 13.

<sup>10</sup> См.: *Филон Александрийский.* О созерцательной жизни // *Тексты Кумрана.* Вып. I. М., 1971. С. 376—391.

<sup>11</sup> *Ренан Э.* История израильского народа. Т. II. Вып. V. СПб., 1912. С. 458.

<sup>12</sup> Материалы по этому вопросу и их обстоятельный анализ см.: *Амусин И. Д.* Рукописи Мертвого моря. М., 1960. С. 217—258; *Лившиц Г. М.* Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Минск, 1967. С. 187—196; *Тексты Кумрана.* Вып. I. М., 1971; *Старкова К. Б.* Литературные памятники Кумранской общины // *Палестинский сборник.* Вып. 24 (87). Л., 1973.

<sup>13</sup> Современный исследователь Ф. Фильсон в специальной работе разобрал ряд возможных точек соприкосновения между кумранской литературой и Новым заветом и выяснил, в какой мере совпадали позиции кумранитов и первохристиан. Для характеристики первых он взял такие показатели: сознание греховности и покорность божьей воле; уход от мира в пустыню; замкнутость («эзотерический» характер); нетерпимость к чужим верованиям и взглядам; эсхатологические чаяния; дуализм и признание доброго и злого начал в мире; отношение к ветхозаветному «закону», к храму, ритуалу, храмовому календарю, к общности имуществ. Из восемнадцати

сопоставленных таким способом признаков автор признал совпадающими только три, по пяти он установил наличие частичного соответствия, а в отношении десяти признал решительное расхождение (*Filson F. V. The Dead Sea Scrolls and the New Testament // New Directions in Biblical Archaeology. N. Y., 1971*).

<sup>14</sup> См.: *Лившиц Г. М.* Указ. соч. С. 195.

<sup>15</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 8.

<sup>16</sup> В вопросе об абсолютной и даже относительной датировке разных книг Нового завета между историками христианства нет единства. Приведем схему, которая представляется наиболее правдоподобной. Вслед за Апокалипсисом появились в конце I — начале II в. ранние послания Павла (два к коринфянам, к римлянам и к галатам); затем во второй четверти II в. — все остальные послания Павла и Евангелия. Наконец, к середине и второй половине II в. относятся Деяния апостолов и некоторые сборные послания (см.: *Ковалев С. И.* Основные вопросы происхождения христианства. М.; Л., 1964. С. 58—60).

<sup>17</sup> Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века (далее: Творения Тертуллиана). Ч. I. СПб., 1847. С. 79—80.

<sup>18</sup> Показательна в рассматриваемом вопросе знаменитая притча о богаче и нищем Лазаре (Лк., XVI, 19—31).

<sup>19</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 105.

<sup>20</sup> Против Цельса: Апология христианства Оригена, учителя александрийского, в восьми книгах (далее: Против Цельса). Ч. I. Казань, 1912. С. 240.

<sup>21</sup> См.: *Иванцов-Платонов А. М.* Ереси и расколы первых трех веков христианства: Исследование. Ч. I. М., 1877. С. 330.

<sup>22</sup> См.: *Ранович А.* Происхождение христианских таинств. М.; Л., 1931; *Емелях Л. И.* Происхождение христианских таинств. Л., 1978.

<sup>23</sup> Цит. по: *Ранович А. Б.* О раннем христианстве. М., 1959. С. 382.

<sup>24</sup> Термин «крещение» только в русском языке связывает ритуальное омовение с понятием креста — орудия казни Иисуса; во всех других языках используется термин, имеющий корнем греческое «баптидзейн», что означает «погружение».

<sup>25</sup> *Ранович А.* Происхождение христианских таинств. С. 31—69.

<sup>26</sup> См. редакционную статью «Жил ли Христос?» в журнале «Наука и религия» (1966. № 5), заключавшую предшествующую ей дискуссию. Идею историчности Христа проводят в своих работах М. Кубланов и И. Свенцицкая (см., например: *Кубланов М. М.* Иисус Христос — бог, человек, миф? М., 1964; *Свенцицкая И. С.* Указ. соч.). Если автор первой из указанных книг не высказывается категорически в утверждении историчности Христа, то И. Свенцицкая просто исходит в своей книге из этой историчности как факта, хотя никаких серьезных доказательств в пользу этого «факта» привести не может.

<sup>27</sup> Перечислим некоторые основные сочинения, в которых излагается концепция мифологической школы: *Robertson Y.* Pagan Christs. L., 1911; *Idem.* The Historical Jesus. L., 1916; *Smith W.* Der vorschristliche Jesus. Jena, 1911; *Немоевский А.* Философия жизни Иисуса: (Об основной ошибке исторической школы). М., 1923; *Он же.* Отрицание историчности Иисуса в прошлом и настоящем. М., 1930; *Гертлейн Э.* Что мы знаем об Иисусе? М., 1925; *Древс А.* Миф о Христе. Т. I, II. М., 1924; *Кушу П.* Загадка Иисуса. М., 1930; *Брандес Г.* Легенда о Христе. Л.; М., Б. г.

<sup>28</sup> Вот что говорят об источниках земной биографии Иисуса некоторые современные богословы: «Наши знания об этом человеке до странности недостаточны. Нет документов, которые восходили бы непосредственно к нему или к его жизненному кругу (биография, Lebenskreis). Нехристианские сообщения о нем (у Светония, Тацита, Иосифа) исключительно скудны и неточны и означают лишь, что эти авторы не ставят под сомнение существование Христа. Более точные и надежные сообщения встречаются в христианских источниках, но они даны под знаком веры в него, в убеждении о его безусловном авторитете и в его последующем действии с намерением вовлечь в эту веру стоящих вовне» (*Moeller B. Geschichte des Christenthums in Grundzügen. Göttingen, 1965. S. 13*). По поводу евангельских исторических свидетельств: «Писать «Жизнь Иисуса» на основе этих свидетельств — рискованное предприятие» (*Dodd C. H. History and the Gospel. L., 1964. P. 78*).

<sup>29</sup> См.: Вестник древней истории. 1973. № 2. С. 180.

<sup>30</sup> Приведем в этой связи несколько характерных высказываний историка христианства В. Вреде: «...Павла надо рассматривать как второго основателя христианства»; «...настоящим творцом христианского богословия является Павел»; «Павел не имел никаких точек соприкосновения с Иисусом, стоял от него гораздо дальше, чем это кажется при их хронологической близости...»; «В сравнении с Иисусом Павел является по существу новым явлением...» (*Вреде В. Павел. М., 1907. С. 90, 89, 83, 82*).

<sup>31</sup> Этот взгляд обосновал в XIX в. глава Тюбингенской критико-эзегетической школы Ф.-Х. Баур (см.: *Жебелев С. А. Апостол Павел и его послания: Общий очерк. Пг., 1922. С. 60*).

<sup>32</sup> См.: *Рожицын В. Золотая легенда: Книга о святых мучениках. М., 1925*.

<sup>33</sup> Сочинения Евсевия Памфила. Т. II. СПб., 1860. С. 151—152.

<sup>34</sup> Цит. по: *Ранович А. Б. О раннем христианстве. С. 407*.

<sup>35</sup> См.: Деяния вселенских соборов. Т. I. Казань, 1887. С. 69.

<sup>36</sup> Вероятно, был прав немецкий историк XIX в. Буркхард, когда писал в этой связи, что Евсевий был «первым совершенно нечестным историком древности» (*Burkhardt. Die Zeit Constantinus des Großen. 2. Aufl. S. I., 1880. S. 334*).

<sup>37</sup> Цит. по: Сочинения Евсевия Памфила Т. I. С. 464.

<sup>38</sup> Творения Лактанция, писателя начала четвертого века, прозванного христианским Цицероном (далее: Творения Лактанция). Ч. 2. СПб., 1848. С. 203—205.

<sup>39</sup> Сочинения Евсевия Памфила. Т. II. С. 174.

<sup>40</sup> Там же. С. 94.

<sup>41</sup> Еще до Собора языческий император был озабочен тем, чтобы не допустить раскола в христианской церкви по вопросу о природе Христа. Он писал лидерам борющихся сторон: «Я внимательно рассуждал о начале и предмете вашего спора; повод к нему мне показался вовсе не таким, чтобы по нему надобно было начинать спор. Поэтому я решился написать вашему общему благоразумию настоящее послание и... объявляю себя посредником в вашем разногласии и желаю, чтобы водворился мир между вами» (Деяния вселенских соборов. Т. I. С. 29). Далее Константин объясняет мотивы своей заинтересованности в этом деле: «Когда вы спорите между собою касательно неважных предметов, тогда самое несогласие ваших мыслей не позволяет вам управлять таким множеством народа божия.» (Там же. С. 30). Важно, чтобы церковь могла помогать власти управлять народом, а уж если ей так важно разбираться в догматических тонкостях, то пусть

она это делает втихомолку: «Впредь о подобных вещах ни вопрошать, ни отвечать на вопросы, потому что подобные вопросы, не предписанные законом, а предлагаемые одним любословием, хотя и можно задавать для упражнения ума, но мы должны держать их в тайне, а не вносить легкомысленно в общественные собрания и не допускать необдуманно до слуха простого народа» (Там же).

<sup>42</sup> Цит. по: Творения Афанасия, архиепископа Александрийского. Ч. I. М., 1851. С. 269.

<sup>43</sup> Цит. по: Сочинения Евсевия Памфила. Т. II. С. 260.

<sup>44</sup> См.: *Ранович А. Б.* О раннем христианстве. С. 444.

<sup>45</sup> См.: *Поснов М. Э.* История христианской церкви: (до разделения церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 260—261.

<sup>46</sup> Интересно в этой связи, что решения Вселенских соборов вступали в силу только после их утверждения императорами. «Так, император Константин Великий утвердил постановления собора Никейского, Феодосий I — Константинопольского собора 381 г. ... Феодосий II — Эфесского собора 431 г., Маркиан — Халкидонского собора 451 г., Юстиниан I — Константинопольского собора 533 г., Константин Погонат — Константинопольского собора 680—681 гг. и императрица Ирина — решения II-го Никейского собора 787 г.» (*Поснов М. Э.* Указ. соч. С. 312—313).

<sup>47</sup> См.: *Розенталь Н. Н.* Юлиан-Отступник: (Трагедия религиозной личности). Пг., 1923; *Он же.* Социальные основы языческой реакции императора Юлиана // Известия Академии наук СССР. Сер. истории и философии. 1945. Т. II. № 5.

<sup>48</sup> См.: Деяния вселенских соборов. Т. I. С. 256—265.

<sup>49</sup> *Кулаковский Ю.* История Византии. Т. I (395—518). Киев, 1910. С. 288.

<sup>50</sup> См.: *Бологов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV. Пг., 1918. С. 223.

<sup>51</sup> *Hefele H. J.* Op. cit. Bd II. Freiburg im Breisgau, 1856. S. 247, 266.

<sup>52</sup> См.: *Поснов М. Э.* Указ. соч. С. 410.

<sup>53</sup> См.: Деяния вселенских соборов. Т. I. С. 65—66; Т. III. С. 229—230.

<sup>54</sup> «Веруем во единого бога, отца, вседержителя, творца неба и земли, всего видимого и невидимого; — и во единого господина Иисуса Христа, сына божия едиnorodного, рожденного от отца прежде всех веков, света от света, бога истинного от бога истинного, рожденного, не сотворенного, единосущного отцу, — чрез которого все произошло, ради нас человеков и ради нашего спасения низшедшего с небес и воплотившегося от духа святого и Марии девы и вочеловечившегося, распятого за нас при Понтии Пилате, страдавшего, и погребенного, и воскресшего в третий день по писаниям, и возшедшего на небеса, и сидящего одесную отца, и опять грядущего со славою судить живых и мертвых, которого царству не будет конца; — и в духа святого, господина животворящего, от отца исходящего, со отцом и сыном поклоняемого и сославимого, глаголавшего чрез пророков; — в единую святую, кафолическую и апостольскую церковь; — исповедуем единое крещение во оставление грехов; — чаем воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь» (Там же. Т. III. С. 230).

<sup>55</sup> См.: Деяния вселенских соборов. Т. IV. Казань, 1878. С. 49—52.

<sup>56</sup> Там же. С. 52. Непротиворечивость найденной формулы выглядела настолько удобной, что привела делегатов Собора в полный восторг. «Это вера отцов... — выкрикивали они. — Это вера

апостолов. С нею все мы согласны; все так мудруемся» (Там же).

<sup>57</sup> *Поснов М. Э.* Указ. соч. С. 424.

<sup>58</sup> Там же. С. 423.

<sup>59</sup> Творения Тертуллиана. Ч. I. С. 107.

<sup>60</sup> См.: *Поснов М. Э.* Указ. соч. С. 473.

<sup>61</sup> Тертуллиан, например, писал: «Возможно ли же сравнивать философа с христианином, ученика Греции с учеником самого неба?..» (Творения Тертуллиана. Ч. I. С. 94).

<sup>62</sup> Около 600 г. папа Григорий I (Великий) писал одному из епископов: «...дошло до нас, и о чем мы не можем вспомнить без стыда, а именно, что ты... обучаешь кого-то грамматике. Известие об этом поступке, к которому мы чувствуем великое презрение, произвело на нас впечатление очень тяжелое... если вы докажете ясно, что все рассказанное о вас ложно, что вы не занимаетесь вздорными светскими науками, тогда мы будем прославлять господа нашего...» (цит. по: *Стасюлевич М.* История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Ч. I. СПб., 1863. С. 398—399).

<sup>63</sup> См.: *Фуллье А.* История философии. М., 1894. С. 178.

<sup>64</sup> См.: *Ранович А. Б.* О раннем христианстве. С. 111—112.

<sup>65</sup> Характеристику аллегорического богословствования Александрийской школы см.: *Гэтч Э.* Эллинизм и христианство // Общая история европейской культуры. Т. VI. С. 35—39.

<sup>66</sup> Цит. по: *Фуллье А.* Указ. соч. С. 178.

<sup>67</sup> См. там же. С. 179—180.

<sup>68</sup> Творения Лактанция. Ч. I. СПб., 1848. С. 376; Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Кн. 10. Ч. 3. Киев, 1880. С. 356. Вся благочестивая словесность о несущественности деления людей на рабов и господ только помогала сохранять это разделение в практической жизни. Очень интересную характеристику этой стороны дела дает известный протестантский богослов Е. фон Добшитц: «...при всем старании христианства поднять личность раба, в особенности в религиозном отношении, мы повсюду встречаемся с фактом: идти на рынок и покупать рабов считалось таким же безупречным делом для христианина, как и всякое другое занятие» (*Добшитц Е. фон.* Греческий мир и христианство // Христианство в освещении протестантских теологов: Сборник статей. СПб., 1914. С. 67).

<sup>69</sup> Цит. по: Против Цельса. Ч. I. С. 42.

<sup>70</sup> Цит. по: *Ранович А.* Античные критики христианства: (Фрагменты из Лукиана, Цельса, Порфирия и др.). М., 1935. С. 95.

<sup>71</sup> См.: Против Цельса. Ч. I. С. 66—67.

<sup>72</sup> Цит. по: *Ранович А. Б.* Античные критики христианства. С. 169.

<sup>73</sup> Цит. по: Там же. С. 166.

<sup>74</sup> Цит. по: Там же. С. 139.

<sup>75</sup> Цит. по: Там же. С. 152, 153.

<sup>76</sup> Цит. по: Там же. С. 152.

<sup>77</sup> Цит. по: Там же. С. 165, 166.

<sup>78</sup> Цит. по: Там же. С. 189.

<sup>79</sup> Цит. по: Там же. С. 191.

<sup>80</sup> Цит. по: Там же. С. 192.

<sup>81</sup> Цит. по: Там же. С. 221.

<sup>82</sup> *Лукиан.* Избр. атенстические произв. М., 1955. С. 139.

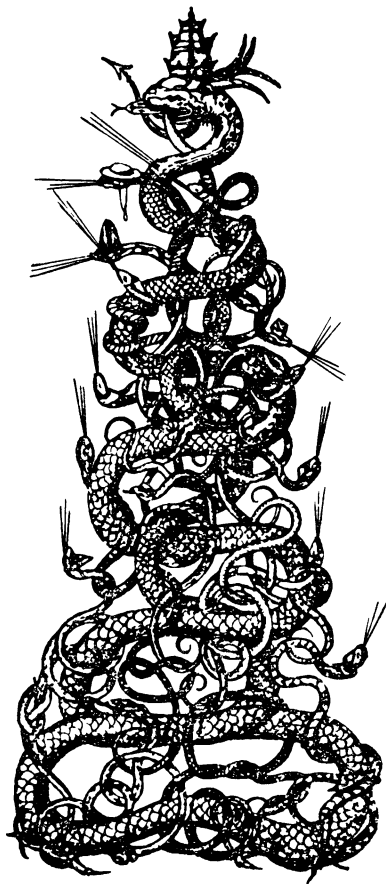
<sup>83</sup> Там же. С. 139—140.

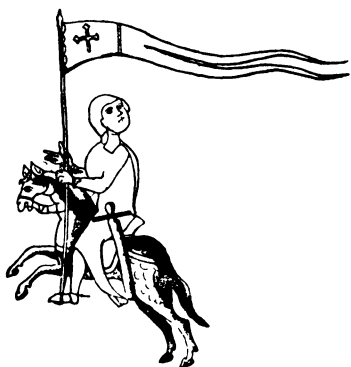
<sup>84</sup> *Harnack A.* Mission und Ausbreitung des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten. Bd 1—2. Leipzig, 1906. S. 29.

*Глава вторая*

## **СРЕДНЕВЕКОВОЕ ХРИСТИАНСТВО. РИМ И ВИЗАНТИЯ**

**ДВЕ ВСЕЛЕНСКИЕ ЦЕРКВИ.  
БОГОСЛОВСКИЕ СПОРЫ И ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ  
БОРЬБА VI—VIII вв.  
ПАПСТВО В VIII—XI вв.  
РАЗДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ.  
КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ.  
ЦЕРКОВЬ И СВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ.  
СХОЛАСТИКА И МИСТИКА. ВЕРА БОГОСЛОВСКАЯ  
И НАРОДНАЯ.  
МИСТИКА, ЕРЕСЬ, ВООРУЖЕННОЕ ВОССТАНИЕ.  
УСТАНОВЛЕНИЕ ИНКВИЗИЦИИ.  
МЕЖДОУСОБИЦА XV в.**





## ДВЕ ВСЕЛЕНСКИЕ ЦЕРКВИ

В самом начале средних веков сложились два христианско-церковных центра: Византия и Рим. Остальные патриархии — Иерусалимская, Антиохийская и Александрийская — вскоре утратили самостоятельное значение и оказались каждая в сфере влияния одного из указанных выше центров.

Положение Константинопольского патриарха и римского папы было неодинаковым. Восточная Римская империя, как известно, сохраняла свою независимость и некоторую целостность еще на протяжении тысячелетия, а Западная прекратила свое существование уже в конце V в. Патриарх осуществлял церковную юрисдикцию в государстве с централизованным управлением, а на обширной территории, где над населением осуществлял свое духовное руководство римский папа, как правило, был ряд сравнительно мелких государств, светским руководителям которых папа формально не подчинялся, но должен был с ними уживаться и ладить.

Патриарший престол был надежно защищен императорской властью от внешних врагов, но это означало полную зависимость церкви от императоров. Папы были сравнительно свободны от прямого воздействия со стороны светской власти, зато им приходилось постоянно лавировать между властителями варварских государств, обосновавшихся на территории бывшей Западной Римской империи.

За содействие, которое папа Стефан III оказал в середине VIII в. Пипину Короткому в завоевании им франкской короны, тот отдал папскому престолу Равеннский экзархат, Пентаполис и другие земли на Апеннинском полуострове. С этого времени папа считался и светским государем.



Владельцем большого количества земель папство было и до этого. И по всему полуострову, и на Сицилии существовало множество принадлежащих церкви громадных поместий, составлявших папскую вотчину, патримоний св. Петра. Для управления хозяйством церковь создала мощный административный аппарат, который по своей численности мог конкурировать с кадрами священнослужителей, занятых спасением порученных им попечением душ мирян.

Со временем византийские императоры «передали» папству ряд своих непосредственных государственных полномочий на Апеннинском полуострове, и прежде всего взимание с населения податей в натуральном и денежном виде, а также наем военных отрядов для помощи имперским властям в отражении внешних нападений на Италию. Таким образом, римская церковь к рассматриваемому времени уже превратилась в некое подобие государства, сила которого возрастала за счет того, что верующие приписывали ему «святость», считали его хранителем божественной истины, посредником между людьми и богом.

### **БОГОСЛОВСКИЕ СПОРЫ И ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ БОРЬБА VI—VIII вв.**

При первом же взгляде на собственно религиозную жизнь эпохи раннего средневековья обращает на себя внимание интенсивность борьбы вокруг отдельных догматических мнений и оттенков этих мнений. Непрестанно возникают новые толкования отдельных христианских догматов, вокруг которых ведутся ожесточенные споры. Авторитетнейшими инстанциями церкви и государства выносятся богословские решения и контррешения, созываются поместные и вселенские соборы, где одни решения одобряются, другие отвергаются. Без конца раздаются анафемы в адрес тех, кто «инако мудрствует», мобилизуются реальные силы для расправы с ними. В городах огромной империи идут кровавые столкновения между сторонниками и противниками анафематствованных. То или иное богословское решение становится боевым кличем воюющих армий, истинность или ложность этого решения выясняется в кровопролитных битвах. И конечно, было бы грубой ошибкой относить всю остроту и интенсивность борьбы

только на счет религиозного фанатизма. Все дело в том, что конфликты социальные и национальные находили свое знамя и идеологическое выражение в столкновении религиозных идей, и, чем острее были эти конфликты, тем сильнее разгоралось пламя религиозного фанатизма, дававшего им свое выражение и даже разрядку.

Христологическая проблема, казалось бы решенная на Халкидонском соборе, в течение рассматриваемого периода не переставала быть поводом к острой идеологической и политической борьбе.

Монофизитство продолжало занимать сильные позиции. В Египте, Армении и значительной части Сирии оно господствовало, а в других частях империи тоже имело большое количество приверженцев как в народных массах, так и среди светских и церковных правящих кругов. Интересы достижения внутреннего единства побуждали императоров идти на уступки монофизитству. В конце V в. император Зенон с согласия патриарха Акакия предпринял ряд шагов к примирению с монофизитами<sup>1</sup>. Но попытка компромисса не удалась. Императоры и по их приказанию патриархи несколько раз переходили к тем или иным формам монофизитства и вновь возвращались к признанию двойственной природы Христа.

В начале VII в. император Ираклий совместно с патриархом Сергием провозгласили новую доктрину, являвшуюся по сути дела несколько подновленным монофизитством. Признавая в Христе две природы — божескую и человеческую, они заявляли, что его деятельность вдохновлялась «одной энергией»<sup>2</sup>. Такая концепция именовалась «монэргистской» — «одноэнергийной». Вскоре она приобрела новую форму: вместо одной «энергии» стали говорить об одной «воле» (*felīta*), откуда и пошло название монофелитства, «одноволия». Эта богословская доктрина стала для ближайшего столетия предметом острой борьбы между разными социальными, национальными и церковными группировками обеих частей империи, причем папство безоговорочно выступало против монофелитства.

Обстановка середины VII в. позволяла императору Константу II проявлять некоторую самостоятельность в своих богословских мнениях. Он направил в Рим с крупным вооруженным отрядом своего уполномоченного Каллиопу, который арестовал папу Мартина I и доставил его в Константинополь, где после пыток

его приговорили к ссылке в Херсонес; там этот искалеченный человек через несколько месяцев умер. Еще круче разделались с другим противником монофелитства — Максимом Исповедником. Уже в начале 662 г. он был в Константинополе после официальной процедуры суда подвергнут бичеванию, после чего ему отрезали язык и отрубили руку. Истинность монофелитства была таким способом убедительно доказана.

Однако вскоре церковно-богословская борьба возобновилась по новому поводу. Теперь она была сопряжена с еще большими жестокостями, в ходе ее было пролито еще больше крови, проявлено еще больше беспринципности, вероломства и лицемерия, чем на предыдущем этапе. Мы имеем в виду эпопею борьбы иконоборцев с иконопочитателями, начавшуюся в 726 г. и завершившуюся в 843 г.<sup>3</sup>

По своему смыслу и содержанию поклонение иконам было совершенно магическим. Иконы стали амулетами, оберегами, инструментом для производства чудес, даже просто фетишами. Практически не осталось никакой разницы между иконопочитанием и обычным идолопоклонством, давно известным в религиозном обиходе. Тем не менее для христианской церкви святость икон и необходимость их культа были непреложной истиной, сомнение в которой должно было признаваться кощунственным.

И все же такое кощунство не только совершилось, но и послужило началом последовательной политики, осуществлявшейся византийскими императорами при поддержке той части духовенства, на которую они опирались. Вступивший в 717 г. на престол Лев III Исавр примерно через десятилетие начал борьбу против иконопочитания. Поводом для специального указа послужило извержение вулкана на одном из островов Средиземного моря — нетрудно было объявить это явление знамением господнего гнева за практику иконопочитания. Началось систематическое разрушение в церквах и других публичных местах икон и статуй, изображающих священные сюжеты.

Иконоборческая политика Льва III и его сына Константина V Копронима вызвала ожесточенное сопротивление: против нее выступало многочисленное во всей империи монашество, открыто выражала свое возмущение часть духовенства вплоть до высшего, негодовало папство. Под знамена защиты иконопочитания становились все, кто был недоволен положением

дел в империи и политикой властей. В отношении своих внутренних византийских противников императоры-иконоборцы применяли испытанные методы: их бичевали, ослепляли, топили, вешали, им обрубили руки и ноги.

Смерть Льва III Исавра послужила поводом к попытке иконопочитателей изменить ход борьбы. Выступил зять покойного императора Артавазд, занимавший до этого положение стратига одной провинции, и захватил было престол, причем первым делом приказным порядком восстановил иконопочитание. Шестнадцать месяцев длилась война, кончившаяся поражением Артавазда и победой сына Льва III Константина V, активного иконоборца. Артавазда ослепили, а перешедшего при нем на сторону иконопочитателей патриарха Анастасия подвергли жестокой публичной порке, заставили участвовать в позорной уличной процессии верхом на осле лицом к хвосту, после чего ему предоставили возможность вернуться к исполнению патриаршей должности. Иконопочитание было опять отменено и запрещено. А константинопольская знать, поддерживавшая Артавазда в его борьбе за трон и за восстановление иконопочитания, была подвергнута разгрому и ограблению.

После смерти Константина V и пятилетнего царствования Льва IV правительницей государства на положении регента при малолетнем императоре Константине VI стала императрица Ирина. Главной заботой этой свирепой и очень благочестивой женщины было удержание трона и отстранение от него собственного сына. Когда он достиг совершеннолетия, разгорелась борьба между матерью и сыном. Императрица опиралась на константинопольскую знать, выступавшую за иконопочитание; этим определялась и ее позиция в острейшем религиозном конфликте эпохи. Иконоборческого патриарха Павла она сместила и сослала в монастырь, а на его место поставила богатого константинопольского купца Тарасия, не облеченного даже духовным званием, но зато усердного иконопочитателя. Был созван новый Собор, объявивший себя VII Вселенским (786—787). Он отменил решения Собора 754 г. и восстановил иконопочитание<sup>4</sup>. В борьбе с собственным сыном императрица Ирина ослепила его, после этого он уже не был опасен для нее как претендент на трон, а для церковного благочестия — как противник иконопочитания<sup>5</sup>.

В 843 г. VIII Вселенский собор подтвердил восстановление иконопочитания и анафематствование иконоборчества, что явилось окончательной победой культа икон<sup>6</sup>. Православная церковь до сих пор рассматривает это событие как «торжество православия», она посвятила ему специальный праздник. Магический и фетишистский культ икон был, таким образом, навсегда связан с укладом жизни православной церкви.

Как и в подавляющем большинстве богословских споров, аргументация обеих сторон в одинаковой мере характеризуется чертами казуистики и софистики<sup>7</sup>.

Позиция иконоборцев все же выглядит более последовательной, особенно в отношении икон, изображающих Христа. Если, рассуждали они, в нем слились нераздельно божеское и человеческое естества, то нельзя представить себе второе отдельно от первого, которое вообще в принципе неизобразимо. Что же касается того видимого человеческого образа, в котором было воплощено второе лицо Троицы в его кратковременной земной жизни, то этот образ преходящ и несуществен, поэтому следует признать неправильным само стремление приковывать к нему внимание верующих.

Иконопочитатели отвечали на это тем, что сама божественная сущность до некоторой степени выражается в чувственно воспринимаемых материальных явлениях. В качестве духовно-телесного существа человек может воспринимать любые истины и идеи только через посредничество неких чувственных образов, могущих служить символами духовного и божественного. Что же касается Христа, то он сохранял человеческий образ не только до своей смерти, но и после воскресения, ибо, как известно, воскресший являлся своим ученикам в том же образе, в каком они знали его при жизни. Помимо этого почитание икон нужно для того, чтобы дать «малым сим» — простонародью — легко усваиваемую духовную пищу. На это иконоборцы отвечали, что как раз для массы почитание икон представляет соблазн идолопоклонства и что задача христианского воспитания заключается именно в поднятии религиозного сознания масс от чувственно воспринимаемых образов к божественной истине во всей ее возвышенности.

Как уже говорилось, вся эта тонкая и благопристойная богословская аргументация выражала вполне житейские мотивы различных участвовавших в борьбе политических и социальных сил.

Довольно ясны мотивы, побудившие «солдатских

императоров», начиная с Льва III Исавра, поднять знамя иконоборчества. К VIII в. почти половина всех обрабатываемых площадей находилась в руках церквей и в особенности монастырей. Огромное количество монахов, буквально наводнивших империю, к началу VIII в. еще выросло за счет иммигрантов из стран, завоеванных арабами. Экономическому могуществу церкви соответствовали все возраставшие ее претензии на политическое влияние в государстве и на независимость от императорской власти. Последняя поставила себе цель — сломить могущество церкви любыми средствами. Оправдание применения самых решительных средств вплоть до кровавых репрессий в отношении духовенства и монашества, до ликвидации монастырей и превращения их в казармы могло быть достигнуто идеологической компрометацией того, чему до сих пор учила народные массы церковь. Не могло быть речи о нанесении удара в самую сердцевину христианского вероучения — в уже прошедшие горнило христологических споров истины сложившейся догматики; оказался уязвимым такой пункт церковной практики, как иконопочитание. Удар по нему должен был поколебать в глазах всех слоев византийского общества авторитет церкви и монашества. Помимо того этот удар провоцировал такое сопротивление церковно-монашеских кругов, которое оправдывало самые жестокие карательные меры против них. В итоге большое количество церковно-монастырских ценностей — не только земли, но и масса церковной утвари в золоте, серебре и драгоценных камнях — перешло во владение государства.

Подрыв экономической и идейно-политической мощи церквей и монастырей соответствовал интересам многих социальных группировок Византии. Прежде всего выигрывала военная знать, получившая церковно-монастырские земли. Ликвидация церковно-монастырских поместий встречала одобрение в массах зависимых крестьян, трудившихся в этих поместьях. Другое дело, что они тут же попадали в зависимость от новых господ; возникала, однако, надежда на то, что при новых владельцах жизнь станет легче. Для характеристики того многообразия интересов, которые задевались ударом по монастырям, показательны хотя бы сочувствие городских ремесленников иконоборчеству: монастырские мастерские конкурировали с ремесленными цехами.

Восстановление иконопочитания произошло с неожиданной легкостью. Причина этого заключалась в

том, что цели, преследовавшиеся светской властью Византийской империи, были достигнуты: церковь уже оказалась полностью подчиненной государству, монастырские земли так и не были возвращены прежним хозяевам, подавляющее большинство ликвидированных монастырей не было восстановлено. С другой стороны, народные низы не прекращали своей борьбы против эксплуататоров, так что в дальнейшем могли с новой силой вспыхнуть массовые движения против феодализма. Перед лицом этой опасности господствующие классы были заинтересованы в сплочении. Иконоборческий мавр сделал свое дело и должен был удалиться.

### ПАПСТВО В VIII—XI вв.

Возвышение папства в течение VIII в. имело и свою оборотную сторону, довольно быстро приведшую его к упадку.

Папский престол стал игрушкой в руках влиятельных римских группировок, ставивших на него свои креатуры, причем, как правило, незначительных и не пользовавшихся авторитетом людей, которых можно было в любой момент устранить и заменить другими, такими же; нередко подлежавшего устранению папу просто убивали.

Трудно представить себе более гнусную картину морального разложения и деградации, чем та, что демонстрирует папство конца IX — середины XI в. Было бы слишком долго описывать всю запутанную эпопею смены пап в течение указанного периода — их низложений, заточений, убийств, захватов и утрат папского трона. Приведем лишь несколько фактов.

С 872 по 888 г. папский престол занимал Иоанн VIII<sup>8</sup>. В течение этого времени он свергался и восстанавливался, подвергался публичному покаянию и порке, вел политическую и военную борьбу с различными церковными и светско-феодальными группировками, заключая соглашения с другими такими же группировками и цинично нарушая их. Когда герцог неаполитанский Сергей заключил соглашение с арабами, Иоанн VIII приказал его брату, епископу Афанасию, вероломно захватить Сергия и выколоть ему глаза, что было аргументировано папой с помощью Евангелия: «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его...» (Мф., V, 29). А самого Афанасия, тоже подозревавшегося в симпа-

тиях к арабам, папа отлучил от церкви и снял наказание лишь после того, как епископ распорядился уничтожить большую группу арабов, что должно было быть засвидетельствовано присутствовавшими папскими легатами.

Папа Иоанн VIII отлучил от церкви епископа Формоза. Через несколько лет после смерти Иоанна VIII Формоз сам стал папой. Занимал он престол пять лет и умер своей смертью, что было тогда не таким уж частым явлением для пап. Но уж после этого ему пришлось «пострадать». Преемник Формоза папа Стефан VI (885 — 891) решил подвергнуть своего предшественника посмертному суду. Через несколько месяцев после захоронения Формоза его труп был вырыт из могилы, облачен в папские одеяния, посажен на трон и подвергнут судебному разбирательству. У покойника обнаружили грехи, за которые он был лишен папского престола и подвергнут соответствующему обращению: у него отрубили три пальца («которыми он благословлял народ»), труп выволокли за ноги и, протащив по улицам Рима, бросили в Тибр<sup>9</sup>. Очевидно, этот спектакль соответствовал каким-то религиозно-политическим видам папы Стефана VI. Впрочем, через некоторое время папа Теодор II (несколько месяцев 898 г.) реабилитировал Формоза и признал его истинным папой.

Лев V занимал папский престол всего 40 дней, после чего был свергнут Христофором и умер в тюрьме (вряд ли своей смертью); с Христофором таким же образом разделался Сергей III. Восшествие последнего на престол св. Петра открыло целую эпоху в истории папства, длившуюся около 50 лет и получившую наименование «эры блудниц»<sup>10</sup>. Вот что пишет о ней Бароний: «На престоле Петра, которого даже ангелы боятся, восседали не папы, а настоящие чудовища, которые были посажены туда развратными, бесстыжими проститутками. Они полновластно распоряжались епископскими кафедрами, они попирали ногами все старые обычаи, все каноны и декреты. Христос глубоким сном заснул в лодке Петра, и не было апостолов, которые разбудили бы его»<sup>11</sup>.

Внук Мароции, одной из упомянутых выше блудниц, ставший папой Иоанном XII (955—964), охарактеризован тем же Баронием как самый распутный из всех наместников апостола Петра<sup>12</sup>. Он был очень активен и на политическом, и на военном поприще. Долгое время продолжалась его борьба с немецким королем Оттоном,



которого он же короновал императорской короной, но неоднократно потом делал объектом своих интриг и заговоров. Сражения между войсками Оттона и наемниками папы сменялись церковными соборами, на которых в зависимости от того, кто в данный момент брал верх, отлучали от церкви и проклинали его противника<sup>13</sup>.

Папская чехарда, сопровождающаяся убийствами, продолжалась. Бенедикт VI (973—974) был свергнут Бонифацием VII (974—980) и по его приказанию удушен в тюрьме. Последний был низложен Бенедиктом VII (980—983), после которого престол был занят Иоанном XIV (983—984). Но ни тот, ни другой вовремя не обезвредили Бонифация, который после десятилетнего перерыва сумел низвергнуть Иоанна XIV и уж не остановился перед тем, чтобы убить его. Через некоторое время и Бонифация постигла та же участь, а его труп толпа протащила по улицам Рима и бросила в Тибр. Положение следующего папы, Григория VI (996—999), осложнялось тем, что у него был антипапа Иоанн XVI. Но судьба антипапы оказалась весьма тяжелой: император Оттон III приказал выколоть ему глаза, отрезать уши, нос и язык, после чего Иоанн был посажен на осла задом наперед и торжественно провезен по улицам Рима.

С именем Оттона III связана попытка открыть новую страницу в истории папства: он возвел на престол самого, вероятно, образованного человека того времени, ученого и изобретателя Герберта под именем Сильвестра II. Это был своего рода антракт в истории папского аморализма. Оттон III был обуреваем честолюбивыми и благочестивыми замыслами о воссоединении Восточной и Западной империй, о высокой миссии, выпавшей в этой связи на долю папства, и чуть ли не об освобождении гроба господня. Его учитель Герберт представлялся ему подходящим кандидатом на роль папы — исполнителя этой миссии. Ранняя смерть Оттона III произошла как раз в обстановке обозначившегося крушения его замыслов. Когда через год после его смерти умер и папа Сильвестр II, все опять встало на свои места, а покойный папа был общим мнением признан колдуном и агентом дьявола. Историк М. С. Корелин писал по этому поводу: «Но настоящие дьявольские папы появляются только после его (Сильвестра II.—И. К.) смерти... На престоле св. Петра появляется целый ряд воров и разбойников, который заканчивается невероятною фигурой Бенедикта IX»<sup>14</sup>. Действительно, она весьма примечательна.

В роли папы Бенедикт IX оказался впервые в 1032 г. в возрасте 10—12 лет — престол для него купил его отец. В 1038 г. восставшие римляне прогнали недоросля-папу, успевшего прославить себя беспутной жизнью и дебошами; тут же, однако, император Конрад II вернул его обратно. В 1045 г. история повторилась, но на этот раз восставшие возвели на престол нового папу под именем Сильвестра III. Бенедикт не сдавался, он набрал банду наемных разбойников, во главе которых неистовствовал в окрестностях Рима и совершал нападения на церкви в городе. Не совсем ясны обстоятельства, при которых Сильвестр через три месяца вернул трон Бенедикту. Вскоре, однако, Бенедикт решил, что папский престол для него слишком беспокойное место, и продал тиару человеку, который стал папой под именем Иоанна XX. Новый папа вместе с двумя старыми составили своеобразный триумvirат, распорядившись наследством апостола Петра. Совместно они продали папство новому покупателю — им становится Григорий VI. Потом его свергают, и папой становится Климент II. Но когда он через девять месяцев умер, Бенедикт вновь предъявил свои претензии на папский престол и занял его. Этим, однако, дело не кончилось. Трон был продан в третий раз. После очередной комедии с отречением, на этот раз даже с публичным покаянием, Бенедикт с отрядом солдат напал на Латеранский дворец и, овладев им, опять провозгласил себя папой. Наконец, император Генрих Черный принял решительные меры к окончанию затянувшегося фарса. Он назначил папой своего родственника Бруно, принявшего имя Льва IX, и отправил его в Рим в сопровождении вооруженного отряда. На этот раз Бенедикту IX пришлось окончательно распрощаться с должностью наместника Христа. В перерывах между периодами его пребывания в этой должности папская тиара побывала в течение того или иного времени на головах Сильвестра III, Иоанна XX, Григория VI, Климента II, Дамасия II.

С середины XI в. в судьбах папства происходит удивительный поворот: начиная со Льва IX на престоле оказываются не бандиты, вымогатели, убийцы и авантюристы, а государственные люди, озабоченные судьбой церкви, стремящиеся к достижению определенных религиозно-политических целей. Чем был вызван перелом, знаменовавший временное преодоление папством разьедавшего его кризиса?

Было бы наивно приписывать этот перелом тем лич-

ностям, которые случайно оказались в данный момент в центре событий, даже такой незаурядной личности, как Григорий VII (1073—1085). Это тем более существенно отметить, что сам Григорий VII в конечном счете потерпел тяжелое поражение. Нужно искать причины поворота в изменении общественных условий и общей идеологической атмосферы, в тех интересах господствовавших классов, которые потребовали от них перестройки церкви.

«Порча» церкви, достигшая своей высшей точки к середине XI в., распространилась не только на папство, но и на весь ее организм снизу доверху. Существенным признаком состояния церкви в то время было явление, известное под названием симонии; это слово происходит от имени Симона — волхва, который, по сообщению Деяний апостолов (VIII, 18—20), выражал желание купить за деньги способность творить чудеса. В католической церкви всего раннего средневековья симония была чрезвычайно распространенным, а к XI в. — универсальным явлением. Объектом купли-продажи не была, конечно, способность к чудотворству — продавались должности дьяконов, священников, епископов, да и сам папский престол.

За возведение в ту или иную должность взималась определенная сумма в золоте, причем нередко это делалось официально, с выдачей расписки или квитанции. Но были и формы более или менее скрытой симонии. По существу вся система построения церковной иерархии была симонической. В ее основе лежал возобладавший к тому времени во всей общественной структуре феодальный принцип бенефициата. Если светский вассал платил своему сюзерену за бенефиций военной службой, то священник должен был прежде всего делиться со своим епископом натуральными и денежными доходами: постоянно — во время пребывания в должности и единовременно — при вступлении в нее. Епископ находился в таких же отношениях с вышестоящим епископом или самим папой. А в XI в. прямой вассальной обязанностью духовенства стала и военная служба. По этому поводу бельгийский историк прошлого века Ф. Лоран сказал: «Сами папы призывали епископов в лагеря как на соборы. Епископы и аббаты участвовали в сражениях, они командовали войсками как генералы; для них составляло одинаковую славу быть хорошим воином и хорошим пастырем»<sup>15</sup>.

Назначение на духовные должности требовало и

светской инвеституры (поставления). Чтобы очередной претендент мог занять епископскую кафедру, он должен был получить от короля посох и перстень как знаки того, что король пожаловал ему в качестве бенефиция епископский пост. Получивший инвеституру фактически и даже формально оказывался в том же положении относительно королевской власти, как рыцарь, получивший от нее же достоинство и права барона или графа. Поэтому не вызывали удивления случаи, когда епископом провозглашался несовершеннолетний или даже ребенок. Так, в 926 г. епископом Реймса был назначен пятилетний сын графа Вермандуа. Приведя этот случай, тот же Ф. Лоран комментирует его: «Ребенок мог быть графом, почему же ему не быть епископом?» Он описывает также и процедуру поставления малолетних прелатов, зафиксированную хронистом X в. Оттоном Верчельским: «Бедному ребенку предлагались вопросы, на которые ответ был им заучен предварительно, и он читал его, дрожа от страха не столько потерять епископство, сколько получить розги от своего наставника»<sup>16</sup>. Понятно, что такой порядок мог установиться только при полном господстве симонии в церкви. В этих условиях значение церкви и духовенства как религиозного института просто обесмысливалось.

Духовенство по своей имущественной обеспеченности и положению в обществе было неоднородным. И среди приходского духовенства, и среди монашества были многочисленные категории бедных и даже нищих, живших полуголодной жизнью. Настоятели монастырей, как правило покупавшие должность в порядке симонии, вместе с группой приближенных к ним хозяйственных руководителей вели роскошный образ жизни и сколачивали большие состояния за счет трудов нищей монастырской братии. Это не могло не вызвать недовольства, которое находило выражение не только в элементарных требованиях улучшения материального положения низов духовенства и монашества, но и в лозунгах реформы церкви в целом, изменения всех церковных порядков. Уже в середине X в. началось знаменитое движение, связанное с названием Ключийского монастыря во Франции<sup>17</sup>. Оно сыграло большую роль в тех изменениях, которые претерпела католическая церковь в ближайшие столетия.

Ключийцы требовали возрождения в церкви «апостольских» порядков, возврата к аскетическим идеалам и соответствующему образу жизни, исполненному труда,

благочестивых упражнений и подвигов милосердия. Призывы клюнийцев имели успех. Появилось много новых монастырей того же направления, которые во Франции объявили себя подчиненными Клюнийской обители. Аналогичное движение развернулось в Италии. В XI в. оно стало уже серьезной церковно-общественной силой. Из рядов клюнийцев вышли в это время многие крупные деятели церкви, в том числе папа Григорий VII.

Движение низов за церковную реформу не имело бы успеха и было бы подавлено, если бы оно не соответствовало нуждам церкви, осознанным и многими ее руководителями и даже императорской властью. И те и другие со все большей отчетливостью стали понимать, что церкви грозит гибель, ибо ее растворение среди светских институтов феодального общества («обмирщение») означает ее конец как специфически религиозного института, а это грозит гибелью самой религии.

Такие деятели папства, как кардинал Гильдебранд, впоследствии папа Григорий VII, и такие императоры, как Генрих III, сходились в том, что папству следует вернуть его былой авторитет святого престола, основанного апостолом Петром, его обаяние наивысшей нравственной инстанции, его репутацию непогрешимого судьи в вопросах вероучения. Но императоры считали, что эту роль кафедра апостола Петра может и должна играть, будучи подчинена им, — именно они должны утверждать или даже назначать очередного папу, контролировать его деятельность.

Далеко не сразу реформаторам папства удалось добиться временной стабилизации положения на папском троне. После смерти Льва IX и кратковременных понтификатов Виктора II и Стефана IX папе Николаю II (1059—1062) противостоял антипапа Бенедикт X, а потом папе Александру II (1062—1073) — антипапа Гонорий II. Все шло, как и прежде. Наконец в 1073 г. на папский престол взошел Григорий VII и в течение тринадцати лет занимал его, но это были годы такой ожесточенной борьбы, которая по своей напряженности и значению оставила далеко за собой все, что ранее происходило в истории папства. В центре борьбы стоял вопрос о порядке замещения папского трона, ибо до тех пор, пока кандидатура очередного папы зависела от императорского утверждения, церковь фактически находилась в руках государства.

В 1075 г. папа Григорий VII (1073—1075) созвал Собор в Латеране, который вынес решение, запрещавшее

светскую инвеституру епископов<sup>18</sup>. Их назначение становилось отныне чисто церковным делом, к которому имперские власти не имели никакого отношения. Генрих IV (1056—1116) не посчитался с этим решением и продолжал прежнюю практику поставления и смещения епископов по собственной воле. Папа направил ему полное угрозы ультимативное послание. Тогда Генрих IV созвал княжеский сейм в Вормсе и провел постановление о низложении Григория VII<sup>19</sup>. В ответ на это папа заявил об отлучении Генриха от церкви, о его низложении с королевского престола и об освобождении всех его подданных от присяги. Состоялся обмен посланиями, содержащими проклятия и угрозы. Вопрос решился, однако, реальным соотношением сил.

Для папы момент был благоприятен тем, что в это время против Генриха выступили саксонские князья, отказавшие ему в подданстве, а также другие группировки немецкого рыцарства. Генрих был вынужден пойти на формальную капитуляцию. Он совершил путешествие зимой 1077 г. через заснеженные Альпы в ломбардский замок Каноссу, где в это время папа Григорий находился в гостях у графини Матильды. Пройдя унижительную процедуру покаяния — босиком по снегу в одежде кающегося грешника, король добился папского прощения. Но когда он вернулся в Германию, то нашел обстановку благоприятной для очередного поворота.

Тогда он вновь выступил против Григория VII, объявив о его низложении и о возведении на папский престол Климента III. Вместе с этим антипапой Генрих двинулся во главе войска в Италию. Вступив в Рим, он был немедленно коронован Климентом III, после чего стал именоваться императором. На улицах Рима шли кровопролитные бои, в ходе которых Григорий попал в тяжелое положение и вынужден был бежать; он умер в изгнании в 1085 г.

В лице Григория VII папство выдвинуло претензию не только на независимость от светской власти, но и на господство над нею, на мировое верховенство. В дальнейшем она ставилась в порядок дня преемниками апостола Петра в любой момент, когда тому благоприятствовала историческая обстановка.

В своей деятельности Григорий VII руководствовался концепцией, заимствованной им в учении Августина о граде божием, по самой своей сущности стоящем неизмеримо выше земного града<sup>20</sup>. Для определения соотношения между духовной и светской властями исполь-

зовалось их сравнение с двумя главными светилами физического мира — Солнцем и Луной.

Для обоснования этой претензии папы использовали не только богословско-вероисповедную аргументацию, но и фальшивые исторические документы.

Еще в середине VIII в., при папе Стефане II, была изготовлена подложная грамота, в которой содержалось обращение императора Константина I (Великого) к папе Сильвестру I<sup>21</sup>. Основав Константинополь и перенеся туда в начале IV в. свою резиденцию, император в благодарность за духовное наставление и за исцеление от проказы якобы подарил римской епископской кафедре всю Италию и прилегающие к ней острова. В соответствии с этой грамотой папы должны были считаться светскими государями, власть которых распространяется фактически чуть ли не на всю Западную Римскую империю. Подложность Константинова дара была в XV в. неоспоримо доказана Лоренцо Валлой, но до того времени эта фальшивка находилась на вооружении папства и пускалась в ход всякий раз, когда это было выгодно. Наряду с ней в ходу была еще одна — сборник Лжеисидоровых декреталий.

Приписанное знаменитому писателю VI в. Исидору Севильскому составление сборника 90 декреталий различных древних пап на самом деле относится к периоду около середины IX в.<sup>22</sup> Основная идея декреталий заключалась в утверждении полной зависимости всех местных епископов от папской власти. Ни один епископ, в какой бы стране ни находилась его кафедра, не может быть смещен без согласия папы. Таким образом, все духовенство выводилось из-под власти королей и князей местных государств.

Подложность декреталий была установлена лишь в XVI в., а до того времени они принимались всерьез и лежали в основе церковного права католицизма.

В своей борьбе за мировое господство папский Рим сталкивался не только с противодействием светской власти, но и с тем обстоятельством, что половина христианского мира находилась под юрисдикцией Византийской патриархии. Здесь также шла непрерывная борьба, в которой обе стороны, возглавляемые смиреннейшими служителями распятого Христа, применяли все меры дипломатической игры и военного разбоя, экономического давления и военно-политического шпионажа, клевету и грозные анафемы. Столетия напряженной борьбы завершились наконец окончательным расколом.

## РАЗДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ

Одна из статей Никео-Цареградского символа веры провозглашает веру «во единую, святую, соборную и апостольскую церковь». Однако уже в те времена, когда принимался Символ, эта единая церковь раздиралась непрерывными раздорами и разделениями. Скоро выяснилась основная линия, по которой единство в силу складывавшихся исторических условий неминуемо должно было лопнуть, — противоречие между Константинопольской и Римской церквами. В своих официальных документах каждая из церквей именovala себя вселенской. Однако при любом удобном случае папы заявляли протест против того, чтобы на это звание претендовали патриархи.

В середине IX в. произошел конфликт между папством и патриархией, положивший начало расколу. Он связан с именами патриарха Фотия, с одной стороны, и папы Николая I — с другой.

В 857 г. император Михаил III низложил патриарха Игнатия и возвел на патриарший престол угодного ему Фотия<sup>23</sup>. Папа Николай счел это поводом для вмешательства и для укрепления своего верховенства над восточной церковью. Он потребовал восстановления Игнатия, а заодно воспользовался случаем для того, чтобы предъявить ряд территориальных претензий: хорошо бы, мол, если бы христоролюбивый император отдал престолу св. Петра собственно Иллирию, Эпир, Македонию, Фессалию, Ахаию, Мизию, Дакию, Дарданию, еще вернул бы ему патримонии калабрийскую и сицилийскую — все это было отнято у пап в свое время нечестивым иконоборцем Львом III Исавром<sup>24</sup>.

Император не пожелал потворствовать папским территориальным и иным притязаниям. Папа пришел в ярость, признал Константинопольский собор 861 г., избравший Фотия патриархом, разбойничьим и созвал в Риме новый Собор (863), на основе решений которого объявил Фотия низложенным, а Игнатия — истинным патриархом<sup>25</sup>. Конечно, никаких изменений в реальном положении того и другого это не произвело, а конфликтная ситуация обострилась еще спором о том, в чью юрисдикцию должна быть отдана только что крещенная Болгария.

Вопрос, разумеется, касался все того же пресловутого «динария св. Петра»: два крупных и хищных феодала грызлись из-за доходов, которые можно извлекать из за-



воеванной «духовным» способом территории. Была, однако, найдена вполне благовидная и благочестивая религиозная оболочка для взаимного предъявления претензий.

Так как в то время Риму удалось более прочно укорениться в Болгарии, чем Константинополю, то словесные протесты выпали на долю Фотия. Он обратился к другим восточным патриархам с письмом, в котором приглашал их на Собор в Константинополь для суда над папой. Главная беда, оказывается, не в том, что Рим присваивает доходы от болгарской епархии, а в том, что он сеет среди новохристиан вероисповедные и культовые ереси, в частности распространяет Символ веры с дополнительным словом *filioque* (и сына), которого там раньше не было и которого не должно быть. Именно данное слово придает тексту тот смысл, что Дух святой исходит не только от бога-Отца, но и от бога-Сына, а это уже ересь! Римские священники учат болгар поститься в субботу, есть молоко и сыр во все дни великого поста, кроме последней недели его, и другим возмутительным деяниям, увлекающим болгарских христиан в бездну нечестия. Исходя из таких «страшных» обвинений, нужно было осудить и предать анафеме папу Николая I и всех, кто его поддерживает. Это и было сделано на церковном Соборе в Константинополе летом 867 г.<sup>26</sup>

Фотию не пришлось воспользоваться плодами Константинопольского собора — помешали серьезные события в политической жизни Византии.

После очередной серии убийств императоров место на троне занял Василий Македонянин. На следующий же день он низложил Фотия и восстановил на патриаршем престоле Игнатия. Таким способом он становился в позу борца за поправленную справедливость, поскольку с патриаршего престола устранялся человек, который в свое время появился на нем как креатура не пользовавшегося популярностью императора Михаила III; с другой стороны, Василий стремился устранением анафематствованного Римом Фотия обеспечить себе поддержку папского престола. Оставалось провести это через Собор, что не представляло особых трудностей. В конце 869 г. в Константинополе был открыт новый Собор, который под председательством набожного убийцы Василия I утвердил низложение Фотия и восстановление Игнатия. Свергнутый патриарх был анафематствован в таких «изысканных» выражениях: «Фотию придворному и узурпатору анафема! Фотию мирскому и пло-

шадному анафема! Фотию неопиту и тирану анафема! Схизматику и осужденному анафема! Прелюбодее и отцеубийце анафема! Изобретателю лжей и сплетателю новых догматов анафема! Фотию новому Максиму Цинику, новому Диоскору, новому Иуде анафема!»<sup>27</sup> Прелюбодеем Фотий именовался на том основании, что посягнул на невесту Христову — церковь, а отцеубийцей — за то, что выступил против своего духовного отца Игнатия. Чтобы придать анафеме против Фотия особую убедительность, соборные отцы подписали ее текст евхаристической «кровью», т. е. освященным вином причастия<sup>28</sup>.

Вскоре, однако, Рим опять стал проявлять признаки недовольства. Он собирался сразу после того, как восторжествовал «духовно», немедленно начать переводить эту победу на язык динария. Опять были предъявлены требования относительно Болгарии, а когда патриарх Игнатий, поддерживаемый императором, не выразил желаний подчиниться в этом вопросе, папа стал бомбардировать Константинополь угрозами и приказами. «Уже дважды,— пишет папа Иоанн VIII патриарху в одном из посланий,— я письмами увещевал тебя, чтобы ты довольствовался Константинопольским диоцезом, который дан тебе в силу авторитета Римской кафедры... и пределов этого диоцеза не должна переступить твоя нога». Дальше следует ультиматум: в течение 30 дней убрать из Болгарии всех греческих клириков, чтобы «ни одного епископа, ни одного духовного, посвященного тобою или тебе подчиненными епископами, не оставалось уже в стране Болгарской»<sup>29</sup>. Невыполнение ультиматума грозило лишением евхаристии, низложением с престола и лишением прав священства. Назревал новый конфликт. Но вскоре умер Игнатий, и на патриаршем престоле вновь оказался не кто иной, как многожды анафематствованный, отождествленный с Иудой и с Сатаной Фотий.

За истекший период император Василий I успел укрепиться на троне, никто уже не ставил под сомнение его права, в международных отношениях он также чувствовал себя прочно. С папством заигрывать нужды не было. По своим личным качествам для новой линии подходил энергичный и образованный Фотий. Как и раньше, никаких «канонических» или религиозных соображений искать здесь не приходится.

Такой же политикой руководствовался и папа Иоанн VIII, когда, получив послания Фотия и импера-

тора Василия I с извещением о том, что Фотий возведен в патриархи и очередной Собор должен утвердить данное назначение, он немедленно согласился с этим и направил на Собор своих легатов с наказом безоговорочно присоединиться к его решениям. В своем ответе императору папа писал: «Достопочтеннейшего Фотия мы признаем в патриаршем достоинстве и объявляем ему наше общение с ним». Больше того, он предлагал свою помощь в подавлении всякого сопротивления кандидатуре Фотия: «Те, кто не захочет вступить в общение с Фотием, должны быть два или три раза увещиваемы, если же и после того пребудут упорными, в таком случае чрез папских легатов на Соборе они лишены будут общения, пока не возвратятся к своему патриарху»<sup>30</sup>. Тем не менее тут же поднимался вопрос о Болгарии; по сути дела ее присоединение к Риму рассматривалось как цена, которую Фотий должен заплатить за патриаршую кафедру.

Но почему папа так решительно сменил вехи в отношении Фотия? К этому его обязывало тяжелое военно-политическое положение из-за нападений сарацин, усугублявшееся тем, что с Запада, раздираемого феодальными междоусобиями, ждать помощи не приходилось. Папа решил, что в сложившейся обстановке лучше сохранить мир с византийским императором.

Вскоре он понял, что его обошли. Восстановление Фотия не принесло папству никаких выгод, наоборот, восточная церковь укрепилась в своей независимости и авторитетности, а Болгарию отдавать и не собиралась. Тогда Фотий опять оказался прелюбодеем и исчадием ада. При огромном стечении народа в церкви св. Петра, подняв над головой Евангелие, папа в 881 г. снова анафематствовал Фотия<sup>31</sup>.

В середине XI в. возник кризис, который привел к окончательному расколу христианских церквей. Все началось с послания патриарха Михаила Керулария, адресованного греческому епископу Иоанну Транийскому, занимавшему кафедру в Южной Италии. В своем послании патриарх говорил об «отступлениях» западной церкви от догматической и культовой ортодоксии, призывая епископа к бдительности в отношении того, как бы эта зловредная теория и практика не нашла распространения и в греческой епархии, расположенной поблизости от сферы господства Римской церкви<sup>32</sup>. И опять дело было не в вероисповедных расхождениях, а в более осязаемых земных факторах.

К этому времени папству в союзе с норманнами и

немцами удалось добиться некоторых успехов в борьбе за вытеснение греков из Южной Италии. Папа Лев IX назначил в Сицилию своего архиепископа, что грозило патриархии опасностью потери целой епархии. Михаил Керуларий перешел в наступление. Помимо указанного послания он распорядился, чтобы в латинских церквях Константинополя было введено богослужение по греческому образцу. В ответ на это папа Лев IX отправил патриарху грозное послание, означавшее, что Рим принял вызов Константинополя.

Основным предметом обличения латинской ереси было в послании Михаила Керулария практиковавшееся в западной церкви причащение не квасным хлебом, а пресным. В ответном послании папа не вдавался в богословско-литургическую полемику, он перевел вопрос в другую плоскость: кто смеет учить римского первосвященника чину причащения или чему-либо другому? «Никто не может отрицать, что как крюком (*cardo*) управляется вся дверь, так Петром и его преемниками определяется порядок и устройство всей церкви. И как крюк водит и отводит дверь, сам оставаясь неподвижным, так и Петр и его преемники имеют право свободно произносить суд о всякой церкви, и никто отнюдь не должен возмущать или колебать их состояния; ибо высшая кафедра ни от кого не судится...»<sup>33</sup> Риму должны подчиняться все остальные христианские церкви, он единственный полновластный хозяин и распорядитель во всем мировом христианстве. В подкрепление своей претензии папа приводит цитату из пресловутой грамоты Константинова дара: «...определяем, чтобы кафедра Петра имела главенство над четырьмя кафедрами — Александрийскою, Антиохийскою, Иерусалимскою и Константинопольскою (на последнем месте! — *И. К.*) и также над всеми церквями во вселенной; первосвященник этой Римской кафедры во все времена должен считаться выше и славнее всех священников всего мира и в отношении к вопросам богослужения и веры суд его да господствует над всеми»<sup>34</sup>. Константинопольская же церковь всегда была преисполнена ересями, так что не ей поучать преемников апостола Петра.

Перечисляя ереси и нестроения, имевшие место в истории патриархата, папа соединяет действительность с вымыслом, а в том, что относится к действительности, не прочь отнести за счет патриархии грехи самой папской церкви, мнимые или действительные. Так, Лев IX

упрекает патриархию в том, что в истории был скандальный случай, когда престол занимала женщина. Известна легенда о том, что на папском престоле одно время сидела «папесса Иоанна»; по всей видимости, она представляет собой личность мифическую<sup>35</sup>. Папа же Лев IX воспользовался этой легендой и переадресовал ее своему противнику.

Упреки, увещания, предостережения перемежались в папском послании с угрозами, причем приходилось довольствоваться лишь теми из них, которые связаны с религиозными карами, ибо более реальными средствами воздействия в отношении Византии Рим не располагал. Внушительно звучала такая перспектива: «Если вы не образумитесь, то будете на том хвосте дракона (апокалипсического), которым этот дракон третью часть звезд небесных отторг и поверг на землю»<sup>36</sup>. Но ни эти, ни другие угрозы не оказали на патриарха никакого действия.

Тогда папа прислал в Константинополь своих легатов во главе с кардиналом Гумбертом. Патриарх Михаил отказался вступать с ними в переговоры по существу папских обвинений. Легаты явились в церковь, где при большом стечении народа в присутствии патриарха возложили на алтарь папскую буллу, в которой содержалось отлучение от церкви патриарха и всех его приверженцев. Булла содержала обвинение руководства восточной церкви во всех мыслимых ересьях: здесь и симонианство, и какое-то неведомое валезианство, и арианство, и донатизм, и николаитство, и северианство, и манихейство, и назорейство. «...Властию святой и нераздельной троицы и апостольской кафедры всех св. отцов, бывших на седми вселенских соборах, произносим анафему на Михаила и его сообщников ... Михаилу и сообщникам его, пребывающим в вышеуказанных заблуждениях и продерзостях,— анафема маранафа вместе с симонианами, валезианами... и со всеми еретиками, купно же с диаволом и аггелами его. Аминь, аминь»<sup>37</sup>.

Михаилу Керуларию, который именовался в булле «неправо называемым патриархом», не оставалось ничего другого, как ответить тем же в адрес папских легатов и церкви, стоявшей за ними. Был созван Собор, в решении которого легаты характеризовались как «нечестивые люди», которые «пришли из тьмы запада в царство благочестия... как гром, или буря, или глад, или, лучше, как дикие кабаны, чтобы низвергнуть истину»<sup>38</sup>.

На Соборе папские легаты были преданы анафеме вместе с теми, кто их послал.

Так в 1054 г. произошел раскол, который остается в силе до сих пор. Правда, более чем через 900 лет, в 1965 г., римский папа Павел VI и Константинопольский патриарх Афинагор I сняли взаимные анафемы с обеих церквей. Но соединения церквей не произошло, не предвидится оно и в ближайшем будущем: слишком сильны те мирские интересы, которые стоят за разногласиями по догматическим и культовым вопросам.

### КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ <sup>39</sup>

Крестовые походы составили эпоху не только и даже не столько в истории религии, сколько в общегражданской истории. Будучи формально религиозными войнами, целью которых считалось овладение главной святыней христианства — «гробом господним», на самом деле они являлись грандиозными военно-колониальными экспедициями. Тем не менее общеидеологическое обоснование этого движения было дано церковью, и периодически, когда, казалось, его идея исчезала, она вновь подхватывалась руководителями христианства, что приводило к новому оживлению движения. Несомненно, что и в истории религии крестовые походы сыграли значительную роль.

Экономический подтекст крестовых походов был сформулирован в знаменитой речи папы Урбана II (1080—1099) в 1096 г., после окончания заседаний Клермонского собора, которой и началась история этих походов.

Папа констатировал, что европейская земля не в состоянии прокормить ее обитателей. Это было положение относительного перенаселения, вызывавшего сильнейшее обеднение прежде всего крестьянства, а также ряда слоев дворянства и рыцарства. Церковь усмотрела реальную возможность исправления положения за счет внешних военных авантур, которые могли бы принести новые земли, миллионы новых подданных и крепостных. Она заботилась о сохранении социального равновесия в том обществе, которое она «духовно», и не только духовно, возглавляла, об интересах прежде всего господствующего класса. Но, само собой разумеется, она имела в виду и собственные интересы, ибо затеянное предприятие сулило ей огромные выгоды.

В речи Урбана II после окончания заседаний Клермонского собора сформулирована и религиозная аргументация необходимости походов. В ее основе лежит положение о недопустимости того, чтобы гробом господним и вообще святыми местами владел «народ персидского царства, народ проклятый, чужеземный, далекий от Бога, отродье, сердце и ум которого не верит в Господа...»<sup>40</sup>.

В сознании людей земные мотивы — стремление к наживе — не только сочетались, но до неотделимости объединялись с религиозными, «небесными», взаимно усиливая и интенсифицируя друг друга. Захват и грабеж освящался той высокой религиозной целью, ради которой они предприняты; это оправдывало самые алчные стремления, самую разнузданную, хищническую практику. С другой стороны, та же практика и связанная с нею «теория» усиливали религиозность, особенно до тех пор, пока практика была успешной.

На Клермонском соборе было принято решение о том, чтобы 15 августа 1096 г. всему воинству христову выступить в поход за завоевание гроба господня.

Можно представить себе идиллическую картину движения христианских рыцарей по христианским же странам, вызывающего энтузиазм и поддержку со стороны населения этих стран: ведь христово воинство шло на битву с неверными для освобождения гроба господня! Все, однако, было совсем не так. Продвижение шло аналогично тому, как это происходило бы на вражеской территории: население, оказывая отпор творившимся крестоносцами грабегам и насилиям, нападало на отдельные их отряды, восставало в городах, захватывавшихся крестоносцами по ходу их движения, а христово воинство расправлялось с христианами не менее свирепо, чем в дальнейшем оно это делало в отношении нехристей-мусульман. Так, войско Раймунда Тулузского в Далмации систематически применяло к непокорному местному населению испытанные методы выкалывания глаз и отрубания рук и ног. Религиозно-христианские цели движения отнюдь не способствовали единству христиан, поскольку на первом плане была добыча.

К весне 1097 г. крестоносные ополчения оказались в Малой Азии. Вначале движение шло достаточно быстро; были захвачены такие пункты, как Тарс и Эдесса, которые тут же были разграблены. И здесь обнаружилось, что религиозное единство христиан представляет собой нечто эфемерное. Христианское армянское насе-

ление Эдессы восстало против завоевателей и обратилось за помощью к мусульманам-сельджукам. Потопив восстание в крови, крестоносцы двинулись дальше.

Серьезным препятствием на пути дальнейшего продвижения к Иерусалиму было то, что у ряда вождей движения, которые уже награбили достаточно военной добычи, желание продолжать поход остывало. Поэтому к Иерусалиму подошла небольшая армия в составе около 12 тыс. человек. После длительной осады город в июле 1099 г. был взят штурмом. Хронисты описывают то страшное кровопролитие, которое учинило христово воинство<sup>41</sup>.

Во всех новых христианских государствах порядки были организованы в соответствии с социально-экономическими и политическими принципами феодализма, сложившегося к тому времени в Западной Европе. Та часть туземного населения, которая уцелела в период военных действий, попала в крепостную зависимость.

Святой престол получил от первого крестового похода и громадные экономические выгоды. Участвовавшим в походе крестьянам и рыцарям рекомендовалось отдавать свое имущество на попечение церкви, что многие и делали. Церковь получила, таким образом, огромное количество новых земель и замков. Обогатилась она и за счет завоеванных территорий. К ней отошли владения прежних восточных патриархов Иерусалимского и Антиохийского, а также другие земли, которые раньше находились в руках «неверных», возросли доходы и от десятины и от других повинностей, за счет которых жила и богатела церковь.

Одним из способов организации церковных сил в условиях христианского Иерусалима было учреждение духовно-рыцарских орденов тамплиеров и госпитальеров. Фактически это были армии, сплоченные железной внутренней дисциплиной, подчиненные лишь папе и наделенные им особыми полномочиями. Первоначальная цель, ради которой были организованы ордена, — защита гроба господня и помощь паломникам — вскоре забылась, и они превратились в мощную военно-политическую силу, которой побаивалось даже папство. Идея духовно-рыцарских орденов имела большую будущность; по их образцу были впоследствии организованы аналогичные ордена в Европе, перед которыми папство ставило особые задачи.

Сил крестоносцев оказывалось, однако, недостаточно для отражения сопротивления мусульманского мира.



Одно за другим падали их государства и княжества. В 1187 г. египетский султан Салах-ад-Дин отвоевал у крестоносцев Иерусалим со всей «святой землей». В дальнейшем был организован еще ряд крестовых походов, но все они закончились полным поражением. Гроб господень остался во владении неверных.

Одна страница эпопеи крестовых походов выглядит почти фантастично, но в ней рельефно сказалась важнейшая характерная черта всего этого исторического явления — соединение граничащего с психозом религиозного фанатизма и грубой, бесчеловечно-жестоким корыстности. Мы имеем в виду крестовый поход детей<sup>42</sup>.

Эта невероятная история произошла около 1212—1213 гг. Она была подготовлена распространившейся в Европе идеей, по которой гроб господень может быть освобожден только безгрешными детскими руками. Началась пропаганда крестового похода детей, в которой участвовали не только религиозные фанатики, но и мошенники, дельцы, привлеченные перспективой наживы. На дорогах Германии и Франции появились толпы мальчиков и девочек в возрасте 12 лет и старше, бредущих на юг. Германские «крестоносцы» добрались до Генуи, французские — до Марселя. Большинство детей, пришедших в Геную, погибло от голода и болезней, остальные разбрелись в разные стороны или устремились назад на родину. Судьба марсельского отряда была еще более трагичной. Купцы-авантюристы Феррей и Порк согласились «ради спасения своих душ» перевезти детей-крестоносцев в Африку и отплыли с ними на семи кораблях. Шторм потопил два судна вместе со всеми его пассажирами, остальных благочестивые предприниматели высадили в Александрии, где и продали в рабство. Так закончилась еще одна, может быть самая жуткая, страница истории человеческих страданий, связанная с почти двухсотлетней эпопеей крестовых походов<sup>43</sup>.

Особое место в истории крестовых походов занимает четвертый (1204). Его своеобразие и даже некоторая курьезность заключались в том, что в результате этого похода была «освобождена» не Палестина, а христианская Византия. Клубок алчных, хищнических группировок, принимавших участие в этом необычном даже для средневековья историческом эпизоде, объединил вместе папу Иннокентия III, венецианского дожа Дандоло, германских императоров Гогенштауфенов, крупных фео-

дальних властителей Западной Европы. У каждого из них отсутствовали какие-либо моральные принципы, каждый был в сущности врагом остальных и стремился извлечь максимальные выгоды для себя независимо от того, как это сказывается на интересах других и конечно же на успехе самой цели крестовых походов — завоевания Иерусалима и всей Палестины.

В апреле 1204 г. западные рыцари-христиане захватили Константинополь и предали его страшному опустошению. Набожные победители захватили столько «золота, серебра, драгоценных камней, золотых и серебряных сосудов, шелковых одежд, мехов и всего, что есть прекрасного в этом мире» (слова хрониста Виллардуэна), сколько никогда еще никому не удавалось, по уверениям того же Виллардуэна, со дня сотворения мира. Участники этой операции помимо общего грабежа занимались еще и специальным: бегали по церквям и монастырям Константинополя, хватая всюду реликвии и мощи, которые на родине могли потом составить источник интенсивного обогащения. Возможность нажиться за счет единоверцев оказалась не менее приемлемой, чем та же возможность в отношении неверных, богопротивных мусульман.

Основанная на месте Византии католическая Латинская империя оказалась недолговечной. В 1261 г. она перестала существовать, и Константинополь снова стал столицей Византии.

Не имела успеха попытка пап использовать создавшееся положение для «унии», для присоединения восточной церкви. Ставившиеся ими патриархи были не в состоянии навязать грекам капитуляцию в вероисповедных и культовых вопросах. Папы применяли все меры воздействия — от публичных диспутов между римскими и византийскими богословами до заключения в тюрьму, пыток и казней в отношении тех, кто, по мнению католических миссионеров, препятствовал успеху их пропаганды. В итоге папству пришлось пойти на компромисс и на Латеранском соборе 1215 г. вынести решение, которым легализовались особенности культовой практики восточной церкви<sup>44</sup>. А после восстановления Византийской империи патриархия опять обрела независимость от Рима и прежнюю полную зависимость от императоров.

Последствия крестовых походов были весьма многообразны, они не укладываются в рамки истории религий. Это движение, религиозное по форме, оказало су-

щественное влияние на ход исторического, и прежде всего экономического, развития. Были проложены новые пути международного общения, установлены связи с народами Востока от Византии до Сирии и Египта, расширился кругозор населения Европы. При желании можно сделать заключение о прогрессивности даже самой идеи крестовых походов, приведшей к таким последствиям. Но это заключение было бы субъективным и поверхностным. Сама религиозная идея, приведшая в попытках своего осуществления к неожиданным результатам, не имеющим отношения к религии, не может быть отождествляема с этими результатами, тем более что ее претворение в жизнь было связано с побочными факторами, не связанными с религией.

В каждом значительном явлении истории религии светские и религиозные обстоятельства так перемешиваются и сплетаются, что невозможно разделить их самих и то влияние, которое они оказывают на ход исторического развития. Поэтому нет оснований относить все последствия крестовых походов лишь на счет той религиозной идеи, которая формально лежала в их основе.

## ЦЕРКОВЬ И СВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ

Для Византии вопрос о взаимоотношениях церкви и светской власти был решен в период иконоборчества, когда, несмотря на формальную капитуляцию императоров в вопросе об иконопочитании, экономические и политические позиции церкви были подорваны. Установился режим цезарепапизма, при котором патриарх был полностью зависим от императора, а последний был верховным главой церкви и воплощал в своем лице власть одновременно «цезаря» и «папы».

Иными были эти взаимоотношения на Западе. Папа не стоял здесь лицом к лицу с мощной и централизованной монархической властью, перед ним была настоящая мозаика крупных и мелких феодальных владений, объединенных зыбкими отношениями вассалитета. В раздробленном феодальном обществе единая и централизованная католическая церковь представляла собой и в экономическом и в политическом отношениях колоссальное сосредоточение мощи. И нет ничего удивительного в том, что она выдвинула требование предоставления ей абсолютного господства над миром и в течение нескольких столетий боролась с переменным успехом за осуществ-

вление этого требования. В течение XII и XIII вв. католическая церковь находилась в апогее своей мощи и была близка к тому, чтобы завоевать верховенство над светской властью.

Доходы и богатства церкви достигли колоссальных размеров. Большое количество рыцарей и крестьян, оставивших на ее «попечении» свои земли, не вернулись из крестовых походов, так что попечение превратилось во владение. В ряде случаев возвращавшиеся из походов тоже не могли получить обратно свое имущество — им его не отдавали на том основании, что церковь сохранила их своими молитвами и должна быть за это вознаграждена. Важным источником обогащения церкви являлись регулярно взимавшиеся с населения подати на крестовые походы, поскольку львиная доля этих податей присваивалась церковью. Пламенные филиппики церковных деятелей и идеологов против симонии лишь прикрывали практику беззастенчивого вымогательства в процессе замещения епископских и прочих церковных должностей сверху донизу. Достаточно указать на так называемые аннаты — платежи, которые были обязаны делать в папскую казну вновь назначаемые епископы и аббаты: они составляли от полугодового до годового дохода с данной епархии, монастыря или прихода. Велики были доходы, представлявшие собой фактически налог на грехи и преступления, — за каждый грех, будь то убийство или ограбление, прелюбодеяние или кровосмешение, полагался определенный взнос в церковную казну. Церковь являлась соучастником и издольщиком прежде всего в тех преступлениях, целью которых была нажива, ибо в виде штрафа она получала с преступника часть его добычи.

Трудно перечислить все источники, служившие обогащению католической церкви. Ф. Энгельс писал: «Для того чтобы вырвать у подданных последний грош или увеличить долю наследства, завещаемую церкви, пускались в ход наряду с грубым насилием все ухищрения религии, наряду с ужасами пытки все ужасы анафемы и отказа в отпущении грехов, все интриги исповедальни. Подделка документов являлась у этих достойных мужей обычным и излюбленным мошенническим приемом. Однако, хотя помимо обычных феодальных повинностей и оброков они собирали также и десятину, всех этих доходов оказывалось еще недостаточно. Чтобы выжать у народа еще больше средств, они пользовались — и долгое время весьма успешно — изготовлением чудо-

творных икон и мощей, устройством благочестивых паломничеств, торговлей индульгенциями»<sup>45</sup>.

Экономическое могущество являлось той основой, на которой зиждилось стремление средневекового папства к всевластию не только идеологическому, но и политическому. Борьба Григория VII с Генрихом IV была отнюдь не последним актом эпопеи, связанной с претензиями пап на мировое господство.

Несколько раз вспыхивали конфликты между папами и императором Фридрихом Барбароссой (1152—1190), пока наконец в сражении при Леньяно в 1176 г. войска императора не были разгромлены коалицией папы Александра III (1159—1181) и ломбардских городов. На этом этапе папство в своей борьбе за мировую гегемонию одержало победу.

Все претензии, когда бы то ни было предъявлявшиеся папами относительно их положения в мире, воспроизвел в наивысшей степени Иннокентий III (1198—1216). Он признал недостаточной и умаляющей достоинство пап формулу «преемник апостола Петра», ибо Петр при всем своем величии был все же человеком. «Римский первосвященник, — заявил Иннокентий III, — поистине называется наместником не простого человека, а истинного Бога. Ибо хотя мы и преемники главы апостолов, однако мы не его и не какого-либо апостола или человека, но самого Иисуса Христа наместники»<sup>46</sup>.

В переводе на государственно-политический язык это означало, что папа претендовал на роль самодержца Вселенной и все светские владыки должны были зависеть от него.

За 18 лет своего понтификата Иннокентий III добился в этом отношении разительных успехов. Английский король Иоанн Безземельный (1199—1216) признал свою ленную зависимость от Рима и в знак этого положил к ногам первосвященника свою корону, которая тут же была возложена на его голову уже от имени Святого престола; это было не только символическим актом, ибо означало, что Англия должна в дальнейшем регулярно вносить папе большие вассальные платежи. Свою ленную зависимость от папы вынуждены были признать христианские короли Пиринейского полуострова — леонский Альфонс IX, португальский Санчо I, арагонский Педро II, а также болгарский царь Калоян. В конце своего понтификата папа Иннокентий III вступил в борьбу с сопротивлявшимся ему императором Фридрихом II Гогенштауфеном (1212—1250).

Император Фридрих II представлял собой одну из самых противоречивых фигур средневековой истории. Широкообразованный человек, знавший ряд языков, в частности арабский, Фридрих II в религиозных вопросах занимал позицию терпимости, связанную с тем, что сам он был настроен скептически в отношении к истинам веры. Его репутация в данном вопросе была настолько широко известна, что в дальнейшем именно ему приписывали авторство популярного в последующие века трактата «О трех обманщиках» — этими обманщиками признавались Моисей, Христос и Мухаммед<sup>47</sup>. С иерархами католической церкви Фридрих обращался весьма бесцеремонно. Когда в 1241 г. папа Григорий IX созвал церковный Собор в Риме для торжественного вторичного отлучения Фридриха II от церкви, то он не состоялся потому, что Фридрих захватил большую часть кораблей, на которых соборные отцы плыли из Генуи, и увел их в Неаполь, так что в плену у него оказался целый синклит епископов — французских, английских, испанских и итальянских. При всем этом Фридрих II был одним из инициаторов инквизиции.

В начале XIV в. разгорелась острая борьба между папой Бонифацием VIII (1294—1303) и французским королем Филиппом IV Красивым (1285—1314). В ряде опубликованных документов папа сформулировал положение о том, что все земные власти должны подчиняться его указаниям как распоряжениям бога. Он писал: «Мы объявляем, говорим, постановляем и провозглашаем, что подчинение всех людей римскому епископу безусловно необходимо для их блага». Король Филипп отвечал более лаконично и менее красноречиво. «Пусть знает,— писал он «наместнику бога на земле»,— твоя почтеннейшая глупость, что мы никому не подчинены в светских делах»<sup>48</sup>. Категоричность заявления была подтверждена делом.

В Рим явился посланный Филиппом придворный Ногаре, который захватил папу в его дворце и обошелся с ним настолько неделикатно, что через месяц тот умер. Началась борьба между кандидатами на папский престол, но под давлением Филиппа был избран французский кардинал, ставший папой под именем Климента V (1305—1314). С одобрения, а может быть, и по распоряжению короля новый папа решил не расставаться с Францией. До 1377 г. резиденцией папства стал город Авиньон на юге Франции (период «авиньонского пленения» пап). Так как все папы авиньонского периода

были французами и фактически назначались королем, то особых противоречий между ними и светской властью по поводу их плененного состояния не возникало. Вмешательство пап в жизнь других государств продолжалось, но уже при поддержке и по указанию французских королей.

Прислужничество авиньонских пап французским королям нашло яркое выражение в той расправе, которая была ими учинена над орденом тамплиеров<sup>49</sup>.

Во время Столетней войны между Англией и Францией (1337—1453) папа Григорий XI (1370—1378) использовал подходящий момент, когда французский король находился в затруднении, и в 1377 г. вернул папский престол из Авиньона в Рим. Но теперь уже церковь не была серьезным конкурентом светской власти. Главной причиной изменения в соотношении сил явились социально-экономические и политические процессы, связанные с развитием капитализма и буржуазных отношений, с разложением феодализма, с централизацией государственной власти и возникновением абсолютных монархий.

#### **СХОЛАСТИКА И МИСТИКА. ВЕРА БОГОСЛОВСКАЯ И НАРОДНАЯ**

Догматика христианства и его католической разновидности не претерпела в рассматриваемый период серьезных изменений. Тем не менее деятельность богословов вызывала немалые волнения, выражавшиеся в дискуссиях и спорах, в возникновении разных школ и группировок, нередко ведших между собой ожесточенную борьбу. Арбитром в спорах такого рода выступала церковь, но ей не всегда удавалось добиваться того, чтобы спорящие стороны приняли ее решение.

Стремясь сохранить свое монопольное положение в вопросах идеологии и вообще духовной культуры, католическая церковь была вынуждена предоставлять известный простор развитию богословско-философской теории, в противном случае этот процесс, стимулируемый развитием производительных сил и культуры в целом, складывавшимися социально-экономическими и политическими отношениями и ходом классовой борьбы, вышел бы из-под контроля церкви. В дальнейшем оно так и произошло, но церковь сопротивлялась этой неизбежности всеми силами, имевшимися в ее распоряже-

нии, в частности тем, что сама культивировала и поощряла богословские «исследования», держа, таким образом, в своих руках и эту сторону развития общественной мысли.

Необходимость для церкви культивировать философско-богословские «исследования» влекла за собой, однако, неизбежные трудности и противоречия, подтачивавшие ее могущество. Богословие, будучи по своему содержанию лженаукой, вынуждено все же пользоваться методами логического мышления, каковые мстят ему тем, что наталкивают мысль на противоречия, несуразности, софизмы и прямые бессмыслицы в догматической системе религии. В средневековом христианском богословии это особенно сказывалось, поскольку оно ориентировалось на философию.

Связь между философией и богословием выражалась для средневековья в том, что философия была поставлена в положение служанки по отношению к богословию и к церкви. Философская мысль не укладывалась в прокрустово ложе догматики и то и дело взрывала отдельные элементы ее системы, ставя под удар всю конструкцию христианского вероучения.

Важное место в средневековом богословии занимал вопрос о соотношении авторитета и разума в вере христианина. Впервые он был поставлен довольно резко в сочинениях Иоанна Скота Эриугены (ок. 810—ок. 877)<sup>50</sup>, который стоял на той позиции, что хотя следует подходить к писаниям авторитетов с высоким почтением и даже благоговением, но рассматривать их мнения надо в свете разума. Этот взгляд вызвал такое негодование у ортодоксально мыслящих христиан, что, по преданию, Эриугена был убит собственными слушателями. Церковь тоже высказалась против построений Эриугены; его книга «О разделении природы» была дважды осуждена церковными соборами — в 1050 и 1225 гг.<sup>51</sup>

В дальнейшем проблема приобрела форму генеральной контраверсы между рационализмом (схоластикой) и мистицизмом. Наиболее ярко выраженными представителями двух лагерей в данном вопросе были в Европе, с одной стороны, Пьер Абеляр (1079—1142), с другой — Ансельм Кентерберийский (1033—1109) и Бернард Клервоский (1091—1153). Такое же разделение имело место и в византийском богословии, где рационалистическую концепцию выражал Георгий Гемист Плифон (ок. 1355—1452), а мистическую отстаивали Симеон



Новый Богослов (949—1022) и Григорий Палама (1295/96—1359)<sup>52</sup>. Содержание всего спора формулируется противопоставлением установок Абеяра и Ансельма: первый утверждал, что «мы познаем для того, чтобы верить»; второй, наоборот, настаивал на том, что условием познания является вера.

Цель и при том и при другом решении остается одинаковой — укрепление веры. Но путь, предлагавшийся Абеяром, создавал опасность того, что в процессе осуществления этой цели разум может не только отклониться от нее, но и прийти к выводам, разрушающим санкционируемое церковью вероучение. В своих сочинениях Абеяр продемонстрировал всю реальность опасности. Показательна в этом плане его работа «Да и нет» (*Sic et non*)<sup>53</sup>. В ней собрано 159 каверзных вопросов христианской догматики, на которые тут же даны ответы, заимствованные из наиболее авторитетных, церковных писаний; на каждый из вопросов оказывался в распоряжении богослова и утвердительный и отрицательный ответ. Хотя тут же Абеяр выражал благочестивую надежду на то, что истинное решение поставленных им вопросов доступно церкви и инспирирующему ее Святому духу, впечатление от противоречивости и по существу произвольности решения важных вероисповедных проблем было слишком сильным и в качестве дополнения к оценке других еретических взглядов Абеяра достаточным для того, чтобы навлечь на него церковное преследование.

Ярким показателем того, к каким затруднениям приводила богословскую мысль ставка на логическое мышление, является пользовавшаяся большим распространением в средние века книга «Сентенции» Петра Ломбардского (нач. XII в.—1164)<sup>54</sup>. Он пытался, используя средства логического мышления, осветить такие, например, вопросы: мог ли бог сотворить вещи лучше, чем он их сотворил? Как можно согласовать божественное предвидение со свободным творением мира — если бог всегда заранее знал, что он создаст мир, то ему уж пришлось его создавать и, значит, творение не было свободным актом? Где находился бог до сотворения мира — ведь небо было тоже лишь тогда сотворено? Почему именно Сын божий воплотился в человеческом образе, а не бог-Отец и не бог-Дух? Наряду с этими достаточно серьезными вопросами Петр Ломбардский мудрствовал и над такими: каким способом демоны проникают в людей? Какого роста был Адам в

момент его сотворения? Почему бог воспользовался именно ребром Адама для сотворения Евы, а не другой частью тела? Можно было бы в ответах на поставленные вопросы ограничиваться приведением соответствующих «авторитетных» цитат, но, во-первых, такие ответы оказывались противоречивыми, а во-вторых, нельзя было не делать уступок стремлению к осмыслению религиозных «истин» при помощи логического мышления. А христианская догма терпела от этого немалый ущерб.

Какие неразрешимые трудности ставил богословский рационализм перед церковной ортодоксией, показывает борьба между *номинализмом* и *реализмом* как важнейшими философскими направлениями средневековья. Вопрос касался существа общих понятий («универсалий»): соответствуют ли им объективно существующие реальности, или они суть только слова, имена («*nomina*»). Приверженцы первой позиции именовались реалистами, второй — номиналистами.

Если бы эта проблема оставалась в рамках чистой философии, то она не могла бы вызвать такой острой борьбы, которая кипела вокруг нее в течение столетий. Но философское решение вопроса должно было давать материал для обоснования истин веры; в данном случае оно прилагалось к догмату святой Троицы. Если существуют лишь единичные вещи, а их совокупность может быть лишь «звук», то Троица оказывается простым соединением трех богов. Руководствуясь такой логикой, можно было без особого труда обвинить богослова-номиналиста Иоанна Росцелина в тритеизме (троебожии), в каковой злостной ереси он и был изобличен и осужден на церковном соборе 1092 г. в Суассоне<sup>55</sup>.

Реализм (Вильгельм из Шампо, Ансельм Кентерберийский), при всех благих намерениях его приверженцев, тоже некоторыми своими аспектами приводил на стезю ереси. Рассматривая Троицу лишь как нечто общее и отрицая реальность каждой из ее ипостасей, следовало трактовать, например, страдания Иисуса на кресте как переживания всей Троицы, что означало ересь патрипасианства, давно осужденную церковь. Из двух зол приходилось выбирать меньшее; все это свидетельствовало о той опасности для христианского благочестия, с которой связана работа разума.

Выход обнаруживался в том, чтобы подчинить разум и логическое мышление чистой вере, основанной на безоговорочном преклонении перед ее авторитетом и на проникновении человека в ее истины без размышлений и

критики. Главная роль отводилась «слиянию души» с божественной истиной, эмоциональным переживаниям, целью которых является не познание, а уверование. Это был путь мистики, противопоставляемой деятельности логического разума.

В Византии такое направление получило распространение и развитие в теории и практике так называемого исихазма, идеологом которого был Григорий Палама<sup>56</sup>. Исихасты усматривали возможность спасения и, следовательно, познания не в богословствовании, подчиненном правилам логики, а в молчаливой медитации, в стремлении воли к слиянию души с божеством, недоступным разуму.

Своей вершины схоластическое богословие достигло в работах Альберта Великого (ок. 1193—1280) и Фомы Аквинского (1225/26—1274), основанных на логике и онтологии (метафизике) Аристотеля.

Вначале распространение идей Аристотеля насторожило католическую церковь<sup>57</sup>. Понадобилось, однако, немного времени, чтобы ее неблагоприятное отношение к Аристотелю сменилось его официальным признанием в качестве высочайшего авторитета для церкви, «предшественника Христа в вопросах природы» (*precursor dei in rebus naturae*). При этом, по словам В. И. Ленина, было убито в нем живое и увековечено мертвое<sup>58</sup>.

Ключевой мировоззренческий вопрос об отношении веры и разума был решен схоластикой не в соответствии со взглядами величайшего философа древности, а так, как было нужно для укрепления церковной ортодоксии.

Фома Аквинский различал истины двух родов: разумные и сверхразумные. Первые могут быть постигнуты знанием и доказаны при помощи строгих логических рассуждений. Вторые недоступны для разума и могут быть постигнуты только при помощи божественного откровения. Различие этих истин касается не только их содержания, но и источника и в некоторой мере формы. В конечном итоге, однако, оба разряда истин имеют свое высшее основание и происхождение в боге и его премудрости, следовательно, противоречия между ними не может быть. Если же таковое противоречие обнаруживается, то погрешность следует искать не в вере, а в разуме: его возражения против истин веры могут быть не логически-принудительными, а только вероятностными или даже софистическими; дальнейшая-де работа мышления приведет к тому,

что его выводы окажутся вполне согласуемыми с истинами откровения.

Главную истину религии — о бытии божием — можно, по Фоме Аквинскому, познавать тремя способами: через интуицию, через веру и через естественный разум. Первые два пути имеют сверхъестественный источник, третий связан с естественными силами человеческого существа. В интересах веры необходимо использовать все три пути познания бога, следовательно, нельзя отказываться и от логических доказательств его бытия. Фома сформулировал пять таких доказательств: необходимость первопричины движения; необходимость самобытности этой причины; неизбежность существования высшей ступени в иерархии ценностей — совершенства; целесообразность всего существующего и неизбежность существования разумной и волевой причины, предопределившей ее<sup>59</sup>.

Конечно, все эти «необходимости» вовсе не являются таковыми и основаны на предпосылках, истинность которых сама по себе нуждается в доказательстве.

В сочинениях Фомы Аквинского содержится действительная «сумма теологии», как и называется его главный труд. Это итог и наиболее полное выражение всего, что католическая церковь и в то время, и впоследствии могла выдвинуть для обоснования своей системы вероучения.

Хотя богословские умствования в общем находились на несколько ином уровне, чем верования, распространенные в широких народных массах, между ними было много общего. В основе суеверий того и другого порядка лежал тот же страх, который пронизывает сознание религиозного человека на всех ступенях истории, тот самый страх, который породил богов. Средневековый человек всегда ждал неприятностей, источником которых являются злокозненные действия бесов. Мир кишит демонами, которые только и озабочены тем, как бы причинить какую-нибудь беду любому из живущих на земле людей, а самое главное — похитить человеческую душу и увеличить тем число подданных Сатаны.

С помощью бога, его ангелов и святых человек не беззащитен перед бесовскими кознями: есть ряд способов и процедур, при помощи которых можно отразить любое нападение Нечистого: крестное знамение, срочное прочтение молитвы, показ облатки из святых даров или креста, иконы или другого святого фетиша.

В вопросе о дьяволе и его присных народные верования не расходились с официальным вероучением церкви и с описаниями богословов. О структуре пандемониума и действиях его обитателей сообщают многие средневековые богословы. Эта тематика богато представлена и в церковных документах, в частности в буллах и энцикликах пап. Так, в 1233 г. Григорий IX опубликовал буллу, известную под названием «Голос в Раме» (*Vox in Rama*) и посвященную борьбе с дьяволом и его ратью. Особое внимание в ней уделялось необходимости истреблять тех людей, которые «спутались» с бесами и в той или иной форме служат ему. В данном случае имелись в виду жители прибалтийского округа Штединг, отказывавшиеся платить церкви дань. Все фантастические измышления о царстве бесов в этом официальном документе выдавались за истину<sup>60</sup>.

Церковь не только признавала существование демонов, но и рассматривала веру в дьявола и его подручных как обязательную для христианина, а неверие в дьявола считала равносильным неверию в бога. Как мы увидим дальше, адиаболанизм был таким же «законным» поводом для инквизиционных расправ, как и атеизм.

Жить в средние века было рядовому человеку тяжело и страшно по причинам, связанным с постоянными войнами, классовой эксплуатацией, с господствовавшим беззаконием и властью грубой силы, с постоянными эпидемиями, против которых человек был беззащитен. Это побуждало обращаться к потусторонним силам.

Первым адресатом таких обращений, казалось бы, должен был быть бог или та его ипостась, которая воплощена в Иисусе Христе. Но средневековый христианин редко обращался со своими молитвами и просьбами к богу. Вседержитель представлялся ему слишком далеким, к тому же грозным и страшным. Ближе были разные святые угодники, ангелы и, главное, Богородица.

Женщина в роли «почти бога» представлялась более мягкой, милосердной и доступной, чем даже ее сын. Богородица не только могла предстательствовать перед Троицей и каждой ее ипостасью в отдельности, но и сама обладала достаточной силой, чтобы решить любой земной конфликт собственным вмешательством.

Почитание, которым пользовалась Богородица в народной массе, находило отклик и у церкви: последняя была достаточно гибка, чтобы видеть, какие верования

прихожан можно наилучшим способом использовать в своих интересах. Церковь всеми средствами стала раздувать культ девы Марии. В иконах и статуях, заполнявших здания церквей, вообще в изобразительном искусстве, в проповедях, в практике богослужений Мадонна заняла центральное место.

В обращении за помощью к святым, Богородице и самому богу было немало элементов, не имевших ничего общего с почитанием, поклонением, благоговением. Чаще всего люди пользовались механическими магическими средствами воздействия на сверхъестественное существо. Трехсоткратное прочтение молитвы «Ave Maria» ставило Богородицу в положение, при котором она оказывалась «вынужденной» вмешаться в ход событий на стороне того, кто совершил сей магический акт. Преподнесение в дар церкви серебряной модели, например серебряной ноги или руки Богородицы, должно было автоматически принести исцеление. Сложился широко распространенный культ мощей, реликвий, облаток из святых даров, святой воды и т. д. Во многих случаях количество образцов одной и той же реликвии было неправдоподобно велико, например у Иоанна Крестителя оказывалось больше десятка голов. Для религиозного культа не существует в таких случаях особых затруднений — можно сослаться на великую тайну, непостижимую для ограниченного человеческого ума.

У церкви были все основания, чтобы не возражать против распространения самых грубых форм фетишизма, наоборот, она была заинтересована в этом. Здесь открывались перед ней неиссякаемые возможности обогащения. Для каждого монастыря и церковного прихода обладание той или иной реликвией являлось условием процветания, обеспечивающим духовным наставникам возможность богатой жизни. Неудивительно, что между разными монастырями и церквями часто шла борьба за ту или иную реликвию, за мощи святых, за чудотворные иконы и т. д. Известны случаи, когда монахи одного монастыря похищали эти святыни в другом монастыре или соборе или вступали из-за них в вооруженную борьбу.

В тяжелые времена вспыхивали эсхатологические ожидания. Кровопролитные войны, вспышки чумы или других эпидемий, стихийные бедствия вызывали в экзальтированном воображении людей призрак скорого конца света. В этих случаях умелое сопоставление дат,

астрологические выкладки и другие подобные манипуляции подтверждали грозную перспективу. Светопреставление ожидалось по всей Европе в 1000 г. Затем конец света был назначен на 1260 г., а в дальнейшем он еще много раз назначался и передвигался.

Поскольку коллективная, так сказать, эсхатология все не находила реального подтверждения, верующему следовало думать о собственной судьбе, нужно было принимать меры для личного загробного спасения. Церковь пугала его постоянными напоминаниями об ожидающих его после смерти физических и духовных мучениях. Одно время в богословской литературе обсуждался вопрос о сравнительной тяжести тех и других. Фома был склонен признать, что духовные мучения будут страшнее физических. Бонавентура раскритиковал эту позицию<sup>61</sup>, и утвердилась точка зрения, по которой именно физические адские муки, преимущественно от огня, явят собой венец палаческого искусства Сатаны и его присных, которые, впрочем, действуют в аду по поручению бога и во исполнение его праведных приговоров.

Церковь предлагала верующему арсенал средств потустороннего спасения. При этом он мог хлопотать не только о себе, но и о своих усопших близких и родственниках. Можно было жертвовать в ее пользу любые средства, заказывать за плату большое количество панихид и других заупокойных служб, что облегчало положение души умершего и приносило церкви доход.

Товар благодати, дающей спасение, надо у церкви покупать. И торговля отпускающей грехи благодатью была развернута в широких масштабах. За товар благодати церковь требовала прежде всего, чтобы поведение человека полностью подчинялось ее планам и предначертаниям. Отпущение грехов предлагалось всем, кто примет участие в крестовом походе, причем особенно активно церковь навязывала отпущение за участие в частных крестовых походах, направленных против отдельных противников папства: еретиков, строптивых императоров, в частности против Фридриха II, Людовика Баварского. Можно было очиститься от грехов при помощи выполнения религиозных обрядов, и прежде всего при помощи поста. Имелись и более простые средства достижения той же цели — присутствие при освящении храма, участие в празднике в честь того или иного святого, посещение «святых мест» и т. д.

При этом церковь обнаруживала удивительную щедрость: во многих случаях отпущение предлагалось на огромные сроки за исполнение пустяковых действий. Исследователь германской Реформации Ф. фон Бецольд сообщает: «Когда в этой церкви (св. Иоанна Латерана.— *И. К.*) выносят напоказ главы обоих апостолов (Петра и Павла.— *И. К.*) или когда то же делают в соборе Петра с плащаницею св. Вероники, то римляне получают отпущение на 7000 лет, поселяне на 10 000, а иноземцы на 14 000... Того же результата достигнет всякий, кто станет исповедоваться у известного алтаря в соборе Петра, произнесет, стоя на коленях, пять раз «Отче наш» и подержит палец в дыре, которая находится в камне, из коего сделан алтарь... В одном аугсбургском издании хроники Кёнигсгофена за 1476 год мы находим изображение Христа и орудий его страданий с припиской: «Кто почитит этот лик и прочтет «Отче наш», тот получит отпущение на 14 000 лет и сверх того отпущение от 43 пап, от каждого на 6 лет, и от 40 епископов, от каждого на 40 дней». И это было еще пустяком в сравнении с той молитвой, которую ангел сообщил одной девице, а Христос снабдил отпущением на 50 000 лет. Когда это дошло до сведения папы, он от себя прибавил еще столько лет, сколько дождевых капель могут выпасть в один день»<sup>62</sup>. При такой дешевизне можно было творить бесчисленное множество преступлений, не опасаясь за свою загробную будущность.

Формальность всей процедуры отпущения грехов особенно ярко подчеркивается тем обстоятельством, что исполнять ее мог не только сам кающийся, но и по его поручению любой другой человек, важно только, чтобы он был христианином. Вместо себя можно было подставить другого участника крестового похода, заплатив ему или использовав в отношении его свои права сеньора, и получить отпущение грехов. Можно было нанять человека или даже группу людей для соблюдения поста. Документ, известный под названием пенитенциала короля Эдгара, содержал специальный раздел «О покаянии для богачей», где, в частности, говорилось: «Семилетнее покаяние может отбыть такой богач в три дня, призвав себе на помощь, во-первых, 12 человек, которые должны три дня поститься на хлебе, воде и зеленых овощах, и затем еще 7 × 120 человек, которые подобным же образом должны поститься в течение трех дней, итак, в итоге получится столько дней



поста, сколько суток в семи годах». Церковный документ вносит ясность и в вопрос об участи бедного человека: «...бедному не предоставляется права проходить таким образом покаяние, но он сам за самого себя все это должен самым тщательным образом выполнить»<sup>63</sup>.

Одной из форм церковной торговли грехами была продажа индульгенций — специальных грамот, удостоверявших, что обладатель данной бумаги освобождается от наказания или от вины за все свои грехи или за какой-нибудь конкретный, особо тяжелый грех.

Отпущение за те или иные грехи продавалось по разным ценам, в зависимости от тяжести совершенного греха. Существовали таксы, указывавшие цену каждого преступления. Очевидно, древнейшим из этих прейскурантов был не дошедший до нас сборник такс папы Иоанна XXII (1316—1334), затем появился сборник, изданный его преемником Бенедиктом XII (1334—1342). С появлением книгопечатания такие сборники стали издаваться типографским способом; известны некоторые из них, изданные в период с 1470 по 1520 г. Приведем лишь отдельные колоритные выдержки: «Если кто убьет отца, мать, брата, сестру, жену или вообще родственника,— очистится от греха и преступлений, если уплатит пять или семь турецких монет»; «Если один человек участвует в нескольких убийствах в одно и то же время и по одному и тому же случаю, он может очиститься от всякого рода наказания, если уплатит 131 ливр, 14 су и 6 денье»; «Кто убил свою жену и хочет жениться на другой, может получить разрешение, уплатив восемь турецких ливров и два дуката»; «Отпущение кровосмешения даруется за 4 турецких ливра»; «Содомский грех и скотоложество оцениваются в 131 или 219 ливров».

Такая алчность церкви могла иметь успех только потому, что в сознании масс господствовал мистический туман и соответствующие верования сохранялись в нем исключительно прочно, хотя в отдельные моменты и подвергались колебаниям и даже потрясениям.

### **МИСТИКА, ЕРЕСЬ, ВООРУЖЕННОЕ ВОССТАНИЕ**

Идеологическая жизнь средневековья протекала почти полностью в религиозной форме. «Чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пи-

щей...»<sup>64</sup> — писал Ф. Энгельс. Философия и юриспруденция, политическая мысль и естествознание, все «семь свободных искусств» (*septem artes liberales*) — все было облечено в религиозные одежды и в конечном счете подчинялось богословию. Социально-экономическая и политическая система тоже была освящена авторитетом вероучения. В этих условиях любое движение мысли и чувства, любое проявление политического или вообще классового сознания должно было приобретать религиозную форму. То же относится и к революционным движениям как в политической области, так и в области духовной культуры.

Революционная оппозиция феодализму, которая, по словам Ф. Энгельса, проходит через все средневековье, выступает «то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»<sup>65</sup>. Будучи распространена в массах, тенденция к мистическому «соединению души с божеством» давала не только эмоциональную разрядку в тяжелых условиях жизни того времени, но и возможность удовлетворять свои религиозные потребности без посредничества духовенства.

Мистика, таким образом, выходила из церковных рамок и становилась ересью, нетерпимой для католической церкви.

В своем обстоятельном и глубоком анализе еретических движений средневековья Ф. Энгельс делит их по классовому признаку на две группы: бюргерскую и крестьянско-плебейскую. По мере развития городов и классового самосознания их обитателей различие, а потом и противоположность этих двух направлений в еретическом движении делаются все более явственными, так что если в XII в., пишет Ф. Энгельс, существовали лишь «предвестники» такой противоположности, то в определенном виде она «продолжает существовать в течение всего позднего средневековья»<sup>66</sup>.

Социальное содержание бюргерской ереси заключалось в борьбе против духовенства как части господствующего класса феодалов. Но чтобы выбить почву из-под ног церкви, надо было скомпрометировать проповедуемое ею учение, противопоставив ему другое религиозное же учение как более истинное или даже единственно истинное.

Удобным способом осуществления этого было обличение церкви в том, что она порвала с принципами первоначального христианства и со строем ранне-

христианской церкви; сам по себе данный факт был очевиден и констатация его — абсолютно правильной. И хотя требование возврата к порядкам начала нашей эры было утопическим и по форме реакционным, оно содержало в себе взрывчатый революционный заряд. Его антицерковная направленность объединяла в рамках одних и тех же движений не только горожан, но и некоторые слои низшего и среднего дворянства, плебейскую часть духовенства. Что же касается народных масс, то они были наиболее податливы к антицерковной и антифеодальной пропаганде и легко втягивались в любое движение подобного рода. Для бюргерской руководящей верхушки еретических движений всегда существовала опасность того, что крестьянско-плебейская масса перехлестнет достаточные для имущих классов пределы и выйдет из-под контроля, преследуя более далеко идущие революционные цели. Но помимо участия в общих еретических движениях, руководимых политиками и идеологами бюргерства, в XIV и XV вв. крестьянско-плебейское движение, по словам Ф. Энгельса, «выступает, как правило, уже совершенно самостоятельно рядом с бюргерской ересью».

Ф. Энгельс характеризует крестьянско-плебейскую ересь следующим образом: она «являлась прямым выражением потребностей крестьян и плебеев и почти всегда сочеталась с восстанием. Хотя она и разделяла все требования бюргерской ереси относительно попов, папства и восстановления раннехристианского церковного строя, она в то же время шла неизмеримо дальше. Она требовала восстановления раннехристианского равенства в отношениях между членами религиозной общины, а также признания этого равенства в качестве нормы и для гражданских отношений. Из «равенства сынов божиих» она выводила гражданское равенство и уже тогда отчасти даже равенство имуществ»<sup>67</sup>.

История еретических движений средневековья изобилует названиями ересей и представляет собой в этом смысле большую пестроту. Если не считать таких малоизвестных, как эвхиты, петробрусианцы, генрихиане, оливиты и т. д., то следует во всяком случае перечислить наименования ересей, сыгравших важную роль в средневековой истории: павликиане, богомилы, катары и альбигойцы, вальденсы, фратичелли, апостольские братья, беггарды, иоахимиты и особенно движение, связанное с именем Дольчино, лолларды и виклифиты в

Англии второй половины XIV в., гуситы (табориты и калликстинцы) в Чехии в XV в. Остановимся кратко на том общем, что характеризует социальные и вероисповедные позиции этих видов средневековой ереси.

Большое место в идеологии почти всех ересей занимает обличение зла, царящего в мире. Прежде всего их мишенью выступало духовенство — его алчность, награбленные им огромные богатства, непрекращавшаяся практика дальнейшего безжалостного грабежа народа, роскошная жизнь, которую вели прелаты разных чинов и категорий, разврат, царивший среди духовенства, высокомерие и надменность служителей божиих. Все это противопоставлялось евангельским образам Христа и апостолов, не имевших имущества, проповедовавших скромность и презрение к жизненным благам, милосердие и всепрощение и конечно же всеобщую любовь. Еретики отрицали право духовенства на монополию в делах веры. Вальденсы, например, утверждали, что проповедовать слово божие имеют право все, в том числе и миряне, что месса, которую служат священники, не имеет никакого значения, а молитва, произнесенная в любом месте, не хуже той, которая прочитана в церкви<sup>68</sup>.

Разделение людей на богатых и бедных еретики считали не единственным злом, царящим в мире. В более широком плане они рассматривали весь земной мир как воплощение зла и нечистоты. Здесь коренился дуализм доброго и злого начала в мире, заимствованный ранними ересями из манихейства и пронизывавший в дальнейшем вероучения многих средневековых сект. Богомилы считали творцом Вселенной не бога, а Сатану, который, по их представлениям, был сыном бога, притом старшим, в то время как Христос признавался его младшим сыном; на долю бога с этой точки зрения выпало сотворение только невидимого мира — духовного и вечного. Таких же взглядов придерживались и павликиане, а в дальнейшем — катары.

Культовая сторона религии во всех ересях была значительно упрощена по сравнению с католицизмом. Отвергая священство и духовенство в том смысле, в каком они составляли католическую церковь, некоторые ереси все же имели свою духовную иерархию. Катары делились на верующих и совершенных, последние по существу составляли духовенство. Фактически была основана новая церковь. Она созывала свои соборы, характер которых постепенно все больше прибли-

жался к тем, которые проводились восточной и западной церквями. Наибольшую известность получил проведенный в 1167 г. Собор в Сан-Феликс де Караман на юге Франции<sup>69</sup>.

XII век был периодом разгара движения катаров. Оно охватило Северную и Южную Италию, а затем и всю Францию, Фландрию, проникло в Швейцарию, Германию и Англию. К концу XII в. папство усмотрело настолько серьезную опасность для себя в существовании катарской и примыкавших к ней ересей, что приняло решительные меры для ее искоренения, не остановившись перед истреблением десятков тысяч как несомненных катаров, так и всех подозревавшихся в принадлежности к этой ереси.

После того как Латеранский собор 1179 г. не только подтвердил все прежние анафемы против еретиков, но и объявил крестовый поход против них<sup>70</sup>, начались войны против одной из основных цитаделей катаризма — области Альбижуа на юге Франции с центром в городе Альби. Хотя участникам крестового похода против еретиков были предложены все привилегии крестоносцев с отпущением грехов и с отсрочкой платежа долгов и податей, дело шло туго, пока в начале XIII в. за него не взялся со всей присущей ему энергией папа Иннокентий III. С 1209 по 1229 г. длились кровавые войны, в которых крестоносное ополчение действовало в соответствии с воззванием папы: «Истребляйте нечестие всеми средствами, которые откроет вам Бог!.. Бейтесь бодро с распространителями ереси; поступайте с ними хуже, чем с сарацинами...»<sup>71</sup>

Борьба церкви с ересью сводилась к одному — полному истреблению всех причастных к ней, а для наведения страха — вообще возможно большего количества людей, пусть даже и непрichастных. Общеизвестна реплика папского легата Арнольда Амальрика в ответ на вопрос одного из крестоносцев при взятии города Безье в 1209 г.: как отличать еретиков от католиков? Служитель милосердного Христа, ссылаясь на новозаветный текст (II Тим., II, 19), ответил: «Убивайте всех, господь отличит потом своих от чужих»<sup>72</sup>. Неудивительно, что после такого инструктажа были истреблены все жители Безье, вероятно около 20 тыс. человек. Альбигойские войны привели к тому, что ранее цветущий край был превращен в безлюдную пустыню. Дальнейшее искоренение катаризма, как и других ересей, было уже делом инквизиции, которую папство

не замедлило учредить после того, как ему удалось нанести решающий удар по альбигойцам.

В XIII в. оппозиционное к церкви и феодализму движение вступило в новую фазу, когда значительно большую роль стали играть мистические настроения и массовое эмоциональное возбуждение, достигавшее иногда силы религиозного психоза.

Помимо поста и других форм аскетического подвига большое распространение получило самобичевание. Старые формы этого испытанного средства религиозного спасения оказывались недостаточными. Мало было того, чтобы практиковать его в уединении монастырской келии, получая «духовную дисциплину» от своего исповедника; действие благочестивого переживания многократно усиливалось, когда кающиеся собирались большими группами и производили экзекуцию над собой коллективно, заражаясь общим настроением и соревнуясь друг с другом в самоистязательном рвении. Так возникло движение флагеллантов — бичующихся.

Многолюдными процессиями двигались по улицам городов и селений толпы доведенных почти до помешательства людей, предававших себя нещадному бичеванию. В середине XIV в. движение охватило почти всю Германию, Венгрию, часть Польши, Швейцарию<sup>73</sup>.

Папство не сразу усмотрело в этом движении ту опасность, которая грозила ему. Вначале оно даже поощряло его, считая, что такое публичное изъявление религиозных настроений будет на пользу католицизму и интересам церкви. Немного времени понадобилось для того, чтобы увидеть, с какими неприятностями для церкви все это может быть связано. Людям, которые с такой страстью и так активно расправлялись со своими грехами, не нужны были для этого священнослужители, они не покупали индульгенций, не обогащали церковь своими взносами, считая, что достаточно щедро расплачиваются с богом собственными ранами и страданиями. Вместо того чтобы пользоваться в целях своего спасения пролитой когда-то кровью Христа и мучеников, они во имя этого спасения проливали собственную кровь. Здесь была уже ересь, которая своей практикой наносила материальный ущерб церкви. И церковь резко осудила теорию и практику флагеллантов в особой папской булле 1349 г.<sup>74</sup>

Начались массовые казни и инквизиционные процессы с применением пыток. Вскоре с движением флагеллантов было покончено.

Известно, как жестоко преследовала средневековая церковь мужчин и в особенности женщин по обвинению в контактах с дьяволом и в служении ему: процессы ведьм и колдунов составляли один из важных разделов теории и практики инквизиции. Есть основания полагать, что далеко не во всех случаях этого рода обвинение было ложным: поклонение Сатане и его нечестивому воинству, безусловно, имело место в средневековой Европе <sup>75</sup>.

Дьяволопоклонники не могли так открыто, как приверженцы других ересей и сект, демонстрировать свои взгляды и культовую практику, ибо отрицательная реакция подавляющего большинства верующих в отношении такого ужасающего безбожия должна была быть особенно сильной. Поэтому прямых свидетельств о данном культе сохранилось очень мало, так что о многом можно лишь догадываться. И все же культ дьявола бытовал в значительно более широких масштабах, чем об этом свидетельствуют источники. В условиях, когда поклонение христианскому богу было тесно связано с освящением существующего эксплуататорского строя со всеми его потрясающими воображение гнусностями, было совершенно естественно обращение людей к той силе, которая противопоставлялась благословенному богом царству феодализма.

### УСТАНОВЛЕНИЕ ИНКВИЗИЦИИ

Идеологическая подготовка палаческой деятельности церкви во имя насаждения религии любви и милосердия началась давно: весьма существенные соображения по этому поводу содержатся еще в писаниях Августина. В XIII в., уже после того, как папская инквизиция развернула свою деятельность, Фома Аквинский писал: «Что касается церкви, она исполнена милосердия и стремится обратить заблуждающихся; оттого она не тотчас осуждает, но после первого и второго увещания, как учит апостол. Если же еретик и после этого продолжает упорствовать, церковь, не надеясь на его обращение, заботится о спасении других, устраняет его из церкви посредством отлучения, а затем передает его светскому судье, чтобы он устранил его из мира посредством смерти... Если бы и все еретики были истреблены подобным образом, это не было бы противно велениям Божиим...» <sup>76</sup>

Само понятие ереси было чрезвычайно зыбким и неопределенным, так что любое высказывание и настроение можно было при желании истолковать как еретическое, а помимо того при недостатке таких высказываний их нередко просто и выдумывали. Фактически каждый человек был беззащитен перед опасностью возможного обвинения в ереси. Если это не входило в намерения и планы инквизиторов, он не мог ни оправдаться, ни избежать страшных пыток и мучительной казни.

До 30-х годов XIII в. практика инквизиционной борьбы с ересями осуществлялась церковными властями на местах — это была так называемая епископская инквизиция. Здесь много зависело от обстановки в данной епархии, от соотношения сил епископа и светских властей, от его взаимоотношений с местным населением. В этих условиях беспощадное преследование «еретиков» было далеко не таким систематическим и неуклонным, как позже.

В начале 30-х годов XIII в. папа Григорий IX обнародовал ряд документов, которыми учреждалась централизованная папская инквизиция, порученная попечению ордена доминиканцев<sup>77</sup>. Само слово «инквизиция» имело довольно невинный смысл — «розыск». На знамени ордена был изображен его символ — собака, а в подписи под ним использовалась игра слов: «*Domini canes*», что означает помимо названия ордена «господни псы». Точнее было бы назвать их папскими псами, ибо именно в этом качестве они выступали и во всей своей деятельности, и в делах инквизиции.

Организационный статус был дан инквизиции в булле «*Ad extirpanda*», обнародованной Иннокентием IV в 1252 г.<sup>78</sup> Из ее установлений особо примечательна официальная санкция применения пыток при инквизиционном допросе. Булла преисполнена наставлений в адрес светской власти, требующих непреклонности и абсолютной решительности в деле инквизиционного преследования; наставления сопровождалась угрозами.

Сразу после начала работы инквизиционного трибунала в данной местности развевалась вакханалия доносов. Трепещущие от страха люди возводили всевозможные обвинения на своих знакомых, друзей, родных, на родителей, детей, мужей и жен. При этом часто сводились личные счеты. В принципе все доносы должны были расследоваться инквизиционным трибуналом, но нередко это оказывалось невозможным по причине их колоссального количества. Инквизиторы могли отби-



рать из всей массы заподозренных лишь тех, преследование которых входило в их планы и в нужды церкви. Сюда попадал любой, имевший несчастье когда-либо навлечь на себя неудовольствие церковных властей, а тем более папского престола. Играла роль и возможность для церкви обогатиться за счет имущества еретика: так как его осуждение влекло за собой конфискацию всего имущества, то нередко преследование обращалось специально против богатых людей с намерением пополнить церковное достояние.

Заподозренный арестовывался и заключался в тюремный каземат на все время следствия, причем срок его содержания не был лимитирован — несчастный мог годами в тяжелейших условиях дожидаться решения своей судьбы. А самое страшное начиналось на допросах.

Применение изуверских пыток, сопровождавших допрос подследственного, делало его положение безнадежным. Тонко разработанная система физического и морального увечия человека приводила к тому, что он соглашался возводить на себя любые обвинения. Пытка могла длиться неограниченное время и повторяться много раз, хотя по действовавшим установлениям можно было пытаться подследственного только один раз; затруднение легко преодолевалось — очередная пытка не завершалась, а лишь прерывалась, так что последующая представляла собой не новый акт, а продолжение начатого. Страдания обвиняемого не кончались его признанием собственной виновности и его личным покаянием. Он обязан был указывать «сообщников» и единомышленников, доказывать искренность своего раскаяния максимально большим числом оговоренных. А после того как окончательно сломленный обвиняемый признавал все, чего требовали от него инквизиторы, ему давали подписать протокол, в котором помимо всего говорилось, что обвиняемый дал свои показания, не подвергаясь никакому насилию или угрозам, добровольно и чистосердечно.

Признавшийся в ереси и отказавшийся от нее мог получить сравнительно легкое наказание: различные сроки тюремного заключения, эпитимью в виде паломничества к святым местам, выполнение определенного количества обрядов. В более тяжелых случаях полагались пожизненное тюремное заключение или смертная казнь. Последняя производилась двумя способами: если осужденный раскаивался, его предвари-

тельно душили, после чего сжигали; в случае же нераскаянности еретика полагалось сжечь заживо. Причем и здесь иногда процедура осложнялась: сожжение происходило на медленном огне или ему предшествовало увечение приговоренного.

Даже в изобилующей парадоксальными противоречиями всемирной истории религии выглядит почти непостижимым, что инквизиция осуществлялась во имя Иисуса Христа и его учения. Ф. М. Достоевский вполне логично предположил, что для инквизиции евангельский Христос должен был выглядеть как махровый еретик, подлежащий гибели на костре, хотя, с другой стороны, инквизиторы находили и в Евангелиях оправдание своей деятельности. Софистическая гибкость религиозного мышления настолько велика, что любой тезис можно превратить в свою противоположность. Христос учил милосердию и любви к ближнему? Конечно, потому-то инквизиция, следуя ему, пытается и увечит этого ближнего, умерщвляет его самыми мучительными способами; в этом и проявляется любовь к человеку и милосердие, ибо таким способом он избавляется от несравненно более страшных адских мук, запланированных для него тем же милосердным богом.

Учреждением инквизиции церковь добивалась установления своей безраздельной власти над умами людей, укрепления своего верховенства в политической и государственной жизни, приумножения своих богатств. Преуспела она только в последнем. Меньше чем через столетие после того, как папство пережило кульминацию своего могущества при Иннокентии III и Григории IX, наступил период упадка, связанный с авиньонским пленением и в еще большей мере с тем состоянием разброда, в котором находилась католическая церковь в течение двух столетий с конца XIV в. Причиной упадка были глубокие социально-экономические процессы, происходившие в Европе того времени и нашедшие в дальнейшем свое идеологическое выражение в предреформационных движениях и в Реформации. Инквизиция при всем могуществе ее средств и при всей изощренности ее гнусной методики оказалась бесильной против закономерного хода истории.

#### МЕЖДОУСОБИЦА XV в.

В течение последних десятилетий XIV и всего XV в. папство являло собой печальную картину всесторон-

него разложения. Когда в 1378 г. умер Григорий XI, впервые после 75-летнего перерыва новые выборы состоялись в Риме; папой стал итальянец Урбан VI. Но сильная авиньонская группа кардиналов при поддержке французского короля выбрала своего папу, обосновавшегося опять-таки в Авиньоне. Это был профессиональный бандит, известный под кличкой Роберт Женевский, а в папском звании принявший имя Климент VII. Каждая из группировок, поддерживающих одного из пап, именовала другого анти-папой.

Методы борьбы между папами были радикальными. Когда папе Урбану пришлось под угрозой насильственного свержения бежать из Рима в Геную, он захватил с собой семерых кардиналов и в пути распорядился о том, чтобы пятерых из них зашить в мешки и выбросить в море: этих людей он подозревал в симпатиях к своему сопернику<sup>79</sup>. По характеру своей деятельности папа Урбан соответствовал папе-бандиту Клименту. Двоепапство, длившееся с 1378 по 1417 г., вошло в историю под названием Великого раскола<sup>80</sup>.

Смерть папы Александра V в 1410 г. позволила вступить на папский престол морскому пирату Балтазару Коссе, который стал именоваться Иоанном XXIII<sup>81</sup>. Пират-папа затеял войну с неаполитанским королем. Но потерпев поражение в войне, он вынужден был обратиться за помощью к германскому императору Сигизмунду, согласившись на его условия созыва Собора с целью ликвидации троепапства. Этот Собор был созван в 1414 г. в Констанце. Однако он вошел в историю не столько тем, что положил конец троепапству, сколько жестокой расправой над Яном Гусом и Иеронимом Пражским. Констанцкий собор избрал папу Мартина V.

Основная масса духовенства и наиболее крупные из светских государей оказывали сильное давление на папский престол, требуя регулярного проведения соборов. Феодалы, видя упадок католической церкви и чувствуя нарастание народных движений, требовали реформ «в главе и членах». И папам, больше всего интересовавшимся своими выгодами и властью, было трудно противостоять этому напору, который мотивировался тем, что «терпение народов, ожидающих столь давно обещанных коренных преобразований церкви, начинает истощаться, и можно опасаться глубокого потрясения церкви, в случае если ожидаемый вселен-

ский собор не состоится и справедливые ожидания будут обмануты»<sup>82</sup>. Наконец Мартин V распорядился о созыве Собора в имперском городе Базеле. За несколько месяцев до начала Собора папа умер, а его преемник Евгений IV поставил своей целью срыв Собора и подавление «мятежных» настроений в рядах духовенства. Но это ему не удалось<sup>83</sup>.

Собор вынес решение об отмене аннатов и об ограничении некоторых других источников папских доходов. Но к этому времени Евгений IV вышел из критического положения. Он решил опять вступить в борьбу с Собором и распорядился перенести его в Феррару, что должно было якобы создать бóльшие удобства для переговоров с Византийской церковью об объединении. Большинство соборных отцов отказалось повиноваться этому и осталось в Базеле. В начале 1438 г. было вынесено следующее решение: «Временно отстранить от исполнения папской должности названного Евгением IV как отъявленного упряма, упорного бунтовщика и несправедливого сеятеля соблазна в церкви божией»<sup>84</sup>.

Однако в Ферраре начал свои заседания Собор, созданный Евгением IV; вскоре он был перенесен во Флоренцию. Каждый Собор в своих обращениях именовал другой антисобором, проклинал и отлучал его от церкви, аттестовывал его участников схизматиками, дьяволами, бесноватыми, олухами. Базельцы приняли специальное постановление, в котором папа Евгений IV объявлялся отрешенным от папского сана; вместо него был провозглашен новый папа — Феликс V. Папе Евгению IV не оставалось ничего другого, как сообщить всему христианскому миру, что «дьяволы всей вселенной собрались в разбойничьем вертепе в Базеле...»<sup>85</sup>. Опять на двух папских престолах сидели двое пап, они же — антипапы.

Из заслуживающих внимания деяний Флорентинского собора надо отметить заключенную им с византийской церковью в 1439 г. унию, которая вошла в историю под названием Флорентинской.

В то время от Византии оставался по существу один только Константинополь, а почти вся остальная территория была занята турками. Воссоединение Византийской патриархии с Римом могло бы дать ей надежду на военную помощь со стороны западных государств и, может быть, на провозглашение крестового похода против турок. Это побудило византийских императоров и патриархов вести переговоры с като-

лической церковью о возможности и условиях воссоединения.

Византийский император Иоанн VIII (1425—1448) сначала вступил в сношения с Базельским собором, а позднее переметнулся на сторону Евгения IV и в 1438 г. во главе делегации светских и духовных сановников явился на Феррарско-Флорентинский собор<sup>86</sup>.

Долго и бесплодно шли переговоры, в которых каждая сторона упорно торговалась из-за условий соглашения. Наконец унию заключили на условиях полного подчинения Византийской церкви Риму и признания его правоты во всех прежних догматических и литургических разногласиях. Но уния эта осталась на бумаге. Когда подписавшие ее византийцы вернулись в Константинополь, их встретило всеобщее негодование народа и духовенства, исключавшее возможность ее реализации на деле.

В историческом «порядке дня» было созревание идеологии формирующегося класса буржуазии, с одной стороны, и выступление плебейско-крестьянских масс на историческую арену со своими революционными требованиями — с другой.

### Примечания и ссылки на источники

<sup>1</sup> Зеноном был обнародован так называемый Энотикон, вызвавший негодование всех противников монофизитства (см.: *Поснов М. Э.* История христианских церквей: (до разделения церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 286—297, 427—428).

<sup>2</sup> См.: *Кулаковский Ю.* История Византии. Т. III. Киев, 1910. С. 471—474.

<sup>3</sup> Обзор литературы об иконоборчестве см.: *Сюзюмов М. Я.* Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // *Византийский временник*. Т. XXII. М., 1963.

<sup>4</sup> См.: *Деяния вселенских соборов*. Т. VII. С. 589—594.

<sup>5</sup> Церковный историк так характеризует эту зловещую фигуру: «...женщина, славившаяся своей приверженностью к католической вере и своим благочестием; для нее ничто не было так важно, как то, чтобы пробудить засыпавшее религиозное чувство...» (*Деяния вселенских соборов*. Т. VII. С. 17).

<sup>6</sup> *Hefele K. J.* Conciliengeschichte. Bd IV. Freiburg im Breisgau, 1860. S. 134—135.

<sup>7</sup> См.: *Деяния вселенских соборов*. Т. VII. С. 530—531; *Преображенский В.* Борьба за иконопочитание в Византийской империи. М., 1890.

<sup>8</sup> Биография папы Иоанна VIII подробно освещена у Барония (*Annales ecclesiastici*. Т. X. Antuerpiae, 1603. P. 506—586). Двенадцатитомный труд кардинала Барония «*Annales ecclesiastici*», выпущенный первым изданием в 1588—1607 гг. (*Baronio C., card.* *Annales ecclesiastici*: 12 v. Antuerpiae, 1588—1607), явился ответом

на изданную протестантами в 1559—1574 гг. историю католической церкви «Магдебургские центурии» (*Flacius M. Centuriones, Historia ecclesiae Christi*. I—VII. Basel, 1559—1574). Если в протестантском издании наряду с достоверными историческими сведениями содержались натяжки и даже фальсификации, то Бароний, наоборот, стремился подкрасить репутацию церкви. Тем не менее во многих случаях он вынужден сообщать данные, дающие в общем довольно достоверную картину.

<sup>9</sup> *Baronio C.* Op. cit. Т. X. P. 640; *Gregorovius F.* Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Bd III. Stuttgart, 1870. S. 236—237.

<sup>10</sup> *Baronio C.* Op. cit. Т. X. P. 668—706. К. Хефеле называет это время в истории папства периодом порнокрации. Историк церкви аббат К. Флери эпически-бесстрастно характеризует сложившуюся тогда обстановку: «Феодора, римская дама, мать Мароции и Феодоры, овладела властью в Риме. Мароция была любовницей папы Сергия, от которого она имела сына по имени Иоанн, ставшего папой (Иоанн X.—И. К.), как и его отец. Эта Мароция была женой маркиза Альберта» (*Fleury C.* Abrégé de l'histoire ecclesiastique. Vol. I. Berne, 1766. P. 245).

<sup>11</sup> *Baronio C.* Op. cit. Т. X. P. 679.

<sup>12</sup> Ibid. P. 782.

<sup>13</sup> Ibid. Т. XI. Antuerpiae, 1608. P. 983.

<sup>14</sup> *Корелин М. С.* Важнейшие моменты в истории средневекового папства. СПб., 1901. С. 83.

<sup>15</sup> *Laurant F.* La rapauté et l'empire. P., 1865. P. 75.

<sup>16</sup> Ibid. P. 68—69.

<sup>17</sup> См.: *Чайковская О. Г.* Ключиное движение X—XI вв., его социальный и политический характер // Вопросы истории религии и атеизма: Сборник статей VIII. М., 1960.

<sup>18</sup> *Mirbt C.* Quellen zur Geschichte des Papsttums und des gömischen Katholizismus. Tübingen, 1911, S. 118.

<sup>19</sup> Эпопея борьбы папы Григория VII и Генриха IV подробно освещена у Барония: *Baronio C.* Op. cit. Т. XI. P. 411—581. Программа Григория VII недвусмысленно выражена в следующем его заявлении: «Римская церковь создана единым богом. Только римский епископ имеет право называться вселенским... Только он может распоряжаться знаками императорского сана. Лишь к его ноге прикладываются все светские владыки... Он может низвергать императоров... Подданных он может освобождать от присяги плохим господам» (*Labbe Ph.* Bibliotheca regum germanicarum. Т. II. Berolini, 1864. Reg. 11, 55a).

<sup>20</sup> См.: Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Ч. 5. Киев, 1907. С. 63—64.

<sup>21</sup> *Hefele K. J.* Op. cit. Bd VI. Freiburg im Breisgau, 1867. S. 387; *Лоренцо Валла.* Рассуждение о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина // Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. М., 1963.

<sup>22</sup> *Isidorus Mercator.* Collectio decretalium // *Migne J.* Patrologiae cursus completus: Seria latina. Т. 130; Corpus juris canonici. Lipsiae, 1879; *Владимир, епископ.* Лжеисидоровские декреталии, или Подложное каноническое право латино-папской церкви. Варшава, 1887.

<sup>23</sup> *Hefele K. J.* Op. cit. Bd IV. S. 278. Личности Фотия и борьбе, связанной с ним, посвящена монография: *Hergenröther Y.* Fotius Patriarch von Constantinopel. Bd 1—3. Regensburg, 1867—1869.

<sup>24</sup> См.: *Лебедев А. П.* История разделения церквей в IX, X и XI веках. СПб., 1905. С. 51—52.

<sup>25</sup> Hefele K. J. Op. cit. Bd IV. S. 327.

<sup>26</sup> Ibid. P. 435—436.

<sup>27</sup> Цит. по: Лебедев А. История константинопольских соборов IX века (861—880 гг.). М., 1888. С. 108.

<sup>28</sup> Baronio C. Op. cit. T. X. P. 465.

<sup>29</sup> Цит. по: Лебедев А. П. История разделения церквей в IX, X и XI веках. С. 219.

<sup>30</sup> Цит. по: Там же. С. 235, 236; Hefele K. J. Op. cit. Bd IV. S. 556. К. Хефеле утверждает, что подлинный текст письма папы Иоанна VIII не соответствует приведенному выше и что в нем более сдержанно и осторожно одобрялась новая интронизация Фотия, а текст был фальсифицирован самим Фотием. Это не исключено, но картина всей беспринципной грызни, происходившей вокруг патриаршего престола, и в этом случае остается достаточно яркой.

<sup>31</sup> См.: Лебедев А. П. История разделения церквей в IX, X и XI веках. С. 304—305; Hefele K. J. Op. cit. Bd IV. S. 468.

<sup>32</sup> Migne J. Op. cit. T. 143. Col. 929.

<sup>33</sup> Цит. по: Лебедев А. П. История разделения церквей в IX, X и XI веках. С. 332—333; Migne J. Op. cit. T. 143. Col. 765.

<sup>34</sup> Цит. по: Лебедев А. П. История разделения церквей в IX, X и XI веках. С. 334; Migne J. Op. cit. T. 143. Col. 753.

<sup>35</sup> См.: Бильбасов В. Папесса Иоанна // Труды Киевской духовной академии (Киев). 1871. № 1.

<sup>36</sup> Цит. по: Лебедев А. П. История разделения церквей в IX, X и XI веках. С. 331; Migne J. Op. cit. T. 143. Col. 747.

<sup>37</sup> Цит. по: Лебедев А. П. История разделения церквей в IX, X и XI веках. С. 346; Migne J. Op. cit. T. 143. Col. 1003—1004.

<sup>38</sup> Цит. по: Лебедев А. П. История разделения церквей в IX, X и XI веках. С. 347.

Ожесточенность взаимных ругательств с обеих сторон объяснялась не столько заботами о чистоте вероучения, сколько более земными причинами. В этой связи представляет интерес высказывание современного православного историка церкви: «Мы лично... склоняемся на сторону тех, кто видит причину великого церковного раскола в конце концов в области каноническо-административной организации церкви, именно в борьбе за власть между папой римским и патриархом константинопольским. Конечно, для широких верующих масс, уже разделенных этнографически, географически и политически между собою,— все это прикрывалось религиозными мотивами — борьбою за чистоту веры, обряд и тому подобное. Даже больше можно сказать: эти массы — а к ним принадлежало и духовенство и многие епископы, в особенности впоследствии, — в своем расхождении с римской церковью руководились и психологически отталкивались от нее именно их религиозными мотивами, от души считая ее, в своей *sancta simplicitatis*, «еретической»» (Поснов М. Э. Указ. соч. С. 557).

<sup>39</sup> Setton K. M. (ed.). A History of the Crusades. Vol. II. Philadelphia, 1962; Заборов М. А. Крестовые походы. М., 1956; Он же. Папство и крестовые походы. М., 1960; Он же. Историография крестовых походов (XV—XIX вв.). М., 1971.

<sup>40</sup> Цит. по: Стасюлевич М. История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. III. СПб., 1865. С. 86.

<sup>41</sup> Там же. С. 253, 254.

<sup>42</sup> Mischaud A. F. Histoire de croisades. Vol. I. P., 1857. P. 409—410.

<sup>43</sup> Fleury C. Abrégé de l'histoire ecclésiastique. Vol. II. Berne, 1776. P. 57; Zacour N. P. Children's Crusade // Setton K. M. (ed.)

- Op. cit. Vol. II. P. 325—343. Папа Григорий IX одобрил крестовый поход детей (см.: *Лу Г.-Ч.* История инквизиции в средние века. Т. I. СПб., 1911. С. 171).
- <sup>44</sup> *Hefele K. J.* Op. cit. Bd V. Freiburg im Breisgau, 1863. S. 882—883.
- <sup>45</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 7. С. 351.
- <sup>46</sup> Цит. по: Папа Иннокентий III (По статье В. И. Герье, «Вестник Европы», 1892 г., № 1—2) // Книга для чтения по истории средних веков. Вып. 2. М., 1897. С. 394.
- <sup>47</sup> Существует несколько вариантов этого произведения. Один из них см.: О трех обманщиках. 1598 // Анонимные атеистические трактаты. М., 1969.
- <sup>48</sup> Документы, связанные с конфликтом Бонифация VIII и Филиппа Красивого, подробно освещаются в кн.: *Hergenröther J.* Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Bd IV. Freiburg, 1872. S. 292.
- <sup>49</sup> О процессе тамплиеров см.: *Лу Г.-Ч.* История инквизиции в средние века. Т. II. СПб., 1912. С. 323—383.
- <sup>50</sup> Сочинения Эриугены см.: *Migne J.* Op. cit. Т. 122. Col. 126—1023; немецкий перевод «О разделении природы» см.: *Eriugena J. S.* Über die Einteilung der Natur. Leipzig, 1870. Подробное изложение взглядов Эриугены и их интерпретацию с православной точки зрения см.: *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эриугены. СПб., 1898.
- <sup>51</sup> *Hefele K. J.* Op. cit. Bd IV. S. 902; Bd V. S. 933.
- <sup>52</sup> См.: История Византии: В 3 т. Т. 3. М., 1967. С. 244—256.
- <sup>53</sup> Сочинение П. Абеляра «Да и нет» см.: *Migne J.* Op. cit. Т. 178. Col. 1329—1610.
- <sup>54</sup> Сочинение Петра Ломбардского «Сентенции» см.: *Ibid.* Т. 191—192.
- <sup>55</sup> *Hefele K. J.* Op. cit. Bd V. S. 202.
- <sup>56</sup> См.: *Арсений, епископ.* Святого Григория Паламы, митрополита Солунского, три творения, доселе не бывшие изданными... Новгород, 1895; *Migne J.* Op. cit. Т. 150.
- <sup>57</sup> «В 1210 году парижский собор запретил физические сочинения Аристотеля (на три года); в 1215 г. папский легат Роберт из Курсона разрешил изучение аристотелевской диалектики; напротив, изучение метафизики и физических сочинений Аристотеля не было дозволено. Наконец, в 1231 г. Григорий IX издает буллу, запрещающую парижским профессорам комментировать libri naturales Аристотеля до тех пор, пока они не будут «пересмотрены и очищены от всего подозрительного» (*Штёкль А.* История средневековой философии. М., 1912. С. 171).
- <sup>58</sup> См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 325.
- <sup>59</sup> См.: *Штёкль А.* Указ. соч. С. 211.
- <sup>60</sup> *Monumenta Germaniae Historica.* Т. 1. Berolini, 1883. P. 432—434; *Шпренгер Я., Институтис Г.* Молот ведьм. М., 1930. С. 23—24.
- <sup>61</sup> См.: *Гидулянов П. В.* Загробная жизнь как предмет спекуляции, или Индульгенции в римско-католической и греко-православной церкви: (Фактические материалы). М., 1930. С. 67.
- <sup>62</sup> *Бецольд Ф. фон.* История реформации в Германии. Т. I. СПб., 1900. С. 104.
- <sup>63</sup> Цит. по: *Гидулянов П. В.* Указ. соч. С. 75.
- <sup>64</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 314.
- <sup>65</sup> Там же. Т. 7. С. 361.
- <sup>66</sup> Там же.
- <sup>67</sup> Там же. С. 363, 362.



<sup>68</sup> См.: *Вульфийс А. Ф.* Вальденское движение в развитии религиозного индивидуализма: Критическое исследование. Пг., 1916. С. 132—196.

<sup>69</sup> См.: *Покровский М.* Средневековые ереси и инквизиция // Книга для чтения по истории средних веков. Вып. 2. С. 650—668, 659, 666—667.

<sup>70</sup> *Hefele K. J.* Op. cit. Bd VI. S. 716—717; *Fleury C.* Histoire ecclésiastique. Vol. 15. Bruxelles, 1722.

<sup>71</sup> Цит. по: *Покровский М.* Указ. соч. С. 670.

<sup>72</sup> *Mirbt C.* Op. cit. S. 141.

<sup>73</sup> *Fleury C.* Histoire ecclésiastique. Vol. 17. Bruxelles, 1723. P. 603—604.

<sup>74</sup> Ibid. Vol. 20. Bruxelles, 1721. P. 87.

<sup>75</sup> *Hansen J.* Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und Hexenverfolgung. Bonn, 1901; *Мишлэ Ж.* Ведьма. Б. м., Б. г. (есть несколько изданий на русском языке); исключительное значение как исторический источник, характеризующий деятельность церкви по преследованию заподозренных в ведовстве, имеет книга-наставление инквизиторов Я. Шпренгера и Инститориаса (см.: *Шпренгер Я., Инститориас Г.* Молот ведьм. М., 1930).

<sup>76</sup> Цит. по: *Покровский М.* Указ. соч. С. 678.

<sup>77</sup> См.: *Ли Г.-Ч.* Указ. соч. Т. I. С. 207—209. Вместе с папой усердствовал по той же линии его противник в борьбе за верховенство «вольнодумный» император Фридрих II (см.: *Григулевич И. Р.* История инквизиции (XIII—XX вв.). М., 1970. С. 92 и др.).

<sup>78</sup> См.: *Григулевич И. Р.* Указ. соч. С. 95.

<sup>79</sup> *Fleury C.* Abrégé de l'histoire ecclésiastique. Vol. II. Bruxelles, 1722. P. 142—143.

<sup>80</sup> См.: *Лозинский С. Г.* История папства. М., 1961. С. 214—219.

<sup>81</sup> Аббат К. Флери рассказывает о карьере папы Иоанна XXIII в свойственном ему спокойном тоне, как о вполне обыкновенном явлении: сначала-де он был диаконом, потом «стал корсаром и, занимаясь этим, заработал громкую репутацию (une grande réputation) и огромные богатства... И оставил занятие пирата после того, как сильно разбогател» (*Fleury C.* Abrégé de l'histoire ecclésiastique. Vol. II. P. 159—160). См. также: *Парадисус А.* Жизнь и деятельность Балтазара Коссы: Папа Иоанн XXIII. М., 1961.

<sup>82</sup> Цит. по: *Ардашев П.* Базельский собор (1431—1448) // Книга для чтения по истории средних веков. Вып. 4. М., 1899. С. 103.

<sup>83</sup> *Hefele K. J.* Op. cit. Bd VII. Freiburg im Breisgau, 1874. S. 426—649.

<sup>84</sup> Цит. по: Ibid. P. 779.

<sup>85</sup> Цит. по: *Ардашев П.* Указ. соч. С. 109.

<sup>86</sup> *Hefele K. J.* Op. cit. Bd VII. S. 664—753.

*Глава третья*

## **ЗАПАДНОЕ ХРИСТИАНСТВО В ПОЗДНЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ**

**ПРЕРЕФОРМАЦИОННЫЕ ДВИЖЕНИЯ.  
ЛЮТЕРОВА РЕФОРМАЦИЯ.  
РЕФОРМАЦИЯ В ШВЕЙЦАРИИ, АНГЛИИ, ФРАНЦИИ  
И НИДЕРЛАНДАХ.  
СОБСТВЕННО РЕЛИГИОЗНОЕ СОДЕРЖАНИЕ  
ПРОТЕСТАНТИЗМА.  
КОНТРЕФОРМАЦИЯ.  
КАТОЛИЧЕСКАЯ И ПРОТЕСТАНТСКАЯ ИНКВИЗИЦИЯ  
XVI—XVIII вв.  
РАЗВИТИЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И ЦЕРКОВЬ**





## ПРЕДРЕФОРМАЦИОННЫЕ ДВИЖЕНИЯ

Средневековая католическая церковь была частью феодальной общественной пирамиды и ее идеологической опорой. Интересы новых социальных слоев эпохи зарождения и развития капиталистических отношений требовали лишения католической церкви ее монопольного положения в области идеологии, ее политических позиций международного центра феодальной системы. Поводом к борьбе за осуществление этих целей служили факты несоответствия церковной практики христианской догматике и теории.

По мере того как росли антифеодальные настроения в крестьянско-плебейской среде, они находили свое выражение не только в соответствующих еретических движениях, но и в революционных действиях, разросшихся в 1381 г. в вооруженное восстание под руководством Уота Тайлера (? — 1381) <sup>1</sup>.

Вместе с Тайлером выступал священник Джон Болл, а духовным отцом этого антикатолического и антифеодального движения был священник и крупный богослов Джон Уиклиф (между 1320—30—1381) <sup>2</sup>. В своих памфлетах он фактически предвосхитил всю программу Реформации <sup>3</sup>.

Идеи Уиклифа уже в начале XV в. стали распространяться на континенте, и прежде всего в наиболее передовой тогда в технико-экономическом отношении стране Европы — Чехии. Их пропагандистом стал священник и богослов Ян Гус (1371—1415) <sup>4</sup>.

В согласии с Уиклифом и другими ереснархами Гус учил, что церковь представляет собой совокупность не только духовенства, но и всех верующих. Обособленность и привилегированное положение духовенства он считал не соответствующим христианскому учению и требовал уравнивания всех христиан перед богом. В культе это должно было найти выражение в требовании причащения мирян тем же способом, как и духов-

ных, — «под обоими видами», и телом и кровью христовыми. Это на первый взгляд чисто культовое требование приобрело важное социальное значение, ибо его осуществление означало бы ликвидацию одной из сторон привилегированного положения духовенства как класса феодального общества. После смерти Гуса требование причащения под обоими видами сыграло важную роль в развернувшейся гражданской войне.

Требование секуляризации церковных земель, выдвинутое Гусом, разделялось не только крестьянством, но и дворянством. Почти столь же единодушной поддержкой населения пользовались и выступления против продажи индульгенций, при помощи которых папство грабило страну. Когда в 1412 г. в Праге появился папский уполномоченный по торговле индульгенциями, Гус и его последователи организовали кампанию полемических проповедей, в которых они разоблачали политику и поведение пап как нехристианские, а практику отпущения грехов за деньги — как кощунственный обман верующих<sup>5</sup>.

На Гуса последовательно обрушились три отлучения<sup>6</sup>; папскими буллами предписывалось всем христианам прекратить общение с ним, не давать ему ни пищи, ни воды, ни крова; в том городе, где проживает отлученный, не будет богослужения до тех пор, пока Гус не будет выдан церковным властям или не покинет данную местность. Когда в Праге закрылись чуть ли не все церкви, прекратилось отпевание умерших, как и прочие церковные службы, король Вацлав решил выслать Гуса в провинцию. Около полутора лет провел Гус в изгнании, где занимался литературным трудом, в частности работал над переводом Библии на чешский язык. Этим он нанес еще один удар по идеологической монополии католического духовенства. Перевод, осуществленный Гусом, имел помимо всего прочего и важное историческое значение для чешской культуры — он много дал для формирования чешского литературного языка.

Когда в Констанце в 1414 г. собрался Вселенский собор, папство сочло момент благоприятным для расправы с Гусом, тем более что Иоанн XXIII надеялся рассмотрением этого дела отвлечь внимание от вопроса о своей собственной пригодности для роли папы: было известно его прошлое в роли пирата под именем Балтазар Коса. Гусу был направлен вызов на Собор с тем, чтобы его учение подверглось там обстоятельному

обсуждению. Император Сигизмунд дал ему по согласованию с папой гарантию личной безопасности. Будучи далеко не уверен в действительности такой гарантии и в честности намерений императора, Гус все же отправился в Констанцу, где, как он и ожидал, был немедленно взят под стражу. По постановлению Собора, к которому присоединился и давший охранную грамоту император, Гус был сожжен на костре<sup>7</sup>. Через несколько месяцев та же участь постигла прибывшего в Констанцу сподвижника Гуса Иеронима Пражского.

Гибель Яна Гуса и Иеронима Пражского явилась сигналом к развертыванию мощного революционного движения, которое в течение двух ближайших десятилетий потрясло не только Чехию, но и всю Центральную Европу. В нем нераздельно слились три стороны: религиозная, социально-политическая и национальная, причем две последние тоже облекались в религиозно-идеологическую оболочку.

Национальное содержание движения заключалось в борьбе чешского народа против засилья немецкой императорской власти и господства немецких дворян. В классовом отношении движение было пестрым и противоречивым, что привело его в конечном счете к поражению; интересы городских ремесленников, горняков-рабочих и крестьянства не совпадали с интересами землевладельцев и крупных купцов, находивших общий язык не только с католической церковью, но и с немецкими властями. До тех пределов, в которых сохранялось чешское национальное единство, действовала и антикатолическая религиозная форма движения. В прокламациях гуситского полководца Яна Жижки (ок. 1360—1424), призывавших к истреблению немцев, последние рассматривались как порождение и воплощение Антихриста. Себя гуситы называли народом Божиим, Чехию — обетованной землей, а противников — моавитянами, эдомитянами, филистимлянами и именами других ветхозаветных врагов евреев. Как уже говорилось, главным религиозным лозунгом, объединявшим все группировки движения, было требование причащения под обоими видами.

По религиозному признаку формировались и различные группировки внутри движения. Табориты (от названия г. Табора) составляли левое крыло движения — плебейский фланг, выразивший стремление масс к бескомпромиссному осуществлению социальной справедливости и уничтожению социального нера-

венства. Дворянско-бюргерский фланг занимала партия, именовавшая своих приверженцев калликстинцами, или чашниками. В религиозном отношении они удовлетворялись требованием причащения мирян под обоими видами, включая и «чашу», т. е. кровь христову, в которую якобы превращается вино, употребляющееся при причащении. Их социальные требования не шли дальше участия чешских эксплуататорских классов в совместном с немцами угнетении чешского народа.

Церковь объявила крестовый поход против гуситов. Такие походы ей пришлось после этого объявлять еще четыре раза, ибо каждый из них кончался поражением крестоносцев.

Потерпев неудачу в попытках «убедить» гуситских еретиков огнем и мечом, церковь стала на путь маневрирования. Отцы Базельского собора (1431—1449) вступили в переговоры с руководителями гуситского движения. В начале 1433 г. на Соборе происходил богословский спор, длившийся 50 дней<sup>8</sup>. Пункты, отстаивавшиеся гуситами, составляли умеренную программу: причащение под обоими видами, подсудность духовенства светской власти, непричастность церкви к светской власти, право мирян проповедовать Евангелие. Путем согласия с этими требованиями базельские отцы сумели отколоть от движения дворянско-бюргерские элементы. Было достигнуто соглашение, оформленное в так называемых Пражских компактатах, причем в неприкосновенном виде остался только пункт о «чаше», остальные же были сильно смягчены.

В мае 1434 г. решающая битва под Липанами, где чашники в союзе с католиками выступали против таборитов, принесла окончательное поражение левому флангу гуситов<sup>9</sup>.

Католическая церковь вышла из этих событий достаточно потрепанной. Но трудности, ею переживавшиеся, были связаны не только с массовым антицерковным движением в Англии и Чехии. Назревал общий кризис. Его проявлением явилось идеологическое движение гуманизма, широко распространившееся в эпоху Реформации в странах Европы. Эразм Роттердамский (1469—1536), Иоганн Рейхлин (1455—1522), Ульрих фон Гуттен (1488—1523) и их единомышленники опубликовали ряд вошедших в мировую историю культуры памфлетов, сатирических сочинений, публицистических выступлений<sup>10</sup>, в которых остро высмеивали всю догматико-схоластическую систему католицизма, разоблача-

ли и клеймили духовенство вплоть до пап как невежд и обманщиков. В какой-то мере выступления гуманистов подготовили тот взрыв Реформации, который разразился в начале XVI столетия.

Первый акт развернулся в Германии.

## ЛЮТЕРОВА РЕФОРМАЦИЯ

Еще в 1512 г. монах августинского ордена, священник и профессор богословия Мартин Лютер (1483—1546) стал высказывать взгляды, не полностью совпадавшие с нормами ортодоксальной католической догматики. Он был склонен, в частности, противопоставлять идеям Альберта Великого и Фомы Аквинского взгляды Августина (354—430) по вопросу о свободе воли и по некоторым другим теологическим проблемам. Это, однако, укладывалось в рамки нормальных разногласий внутри католического богословия, не вызывавших ни подозрений, ни преследований со стороны церкви. Но через несколько лет возникла ситуация, имевшая далеко идущие последствия.

В Риме строился собор св. Петра, и под предлогом больших расходов на стройку папа-сибарит Лев X разослал по всей Европе своих уполномоченных для продажи индульгенций. Недалеко от Виттенберга, где находился Лютер, обосновал свою резиденцию один из таких уполномоченных, доминиканский монах Иоанн Тетцель, вместе с представителем банкирского дома Фуггеров развернувший бойкую торговлю отпущением грехов.

В соответствии с предприимчивым характером Тетцеля приемы этой торговли были даже для того времени весьма циничными. Так, рекламируя свой товар в проповедях, Тетцель уверял слушателей, что в то самое мгновение, когда уплачиваемая за индульгенцию монета звякнет о дно денежного ящика, душа грешника, о котором заботится покупатель, выскочит из ада или чистилища и направится в рай. Для Лютера деятельность Тетцеля явилась поводом к выступлению, которое, видимо, уже ранее созрело в его намерениях. 31 октября 1517 г. он прибил к дверям виттенбергской дворцовой церкви свои 95 тезисов, содержание которых выдвигалось на обсуждение, и вызвал на диспут всех желающих принять в нем участие<sup>11</sup>.

Основным в тезисах было опровержение теории сверхдолжных заслуг церкви и критика связанной

с этой теорией практики отпущения грехов при помощи продажи индульгенций. Здесь еще не было развернутого учения протестантизма в полном его объеме, а по вопросам, связанным с властью папы и с его прерогативами, Лютер высказывался осторожно.

Тем не менее уже в следующем году церковь приняла процесс по обвинению Лютера в ереси. Еще раньше Лютер получил «приглашение» папы явиться в течение 60 дней в Рим для ответа по выдвинутым против него обвинениям. При поддержке саксонского курфюрста Фридриха III он сумел уклониться от этой поездки. Обсуждение его дела состоялось в Аугсбурге, откуда Лютер счел благоразумным после трех «собеседований» с кардиналом Каэтани скрыться, с тем чтобы продолжать свою деятельность в Виттенберге, где его безопасность была обеспечена всеобщей поддержкой населения.

Логика борьбы вела к ее непрерывному обострению. В апреле 1521 г. на имперском рейхстаге в Вормсе произошло окончательное выяснение позиций обеих сторон, показавшее, что примирение невозможно.

К этому времени Лютер уже имел мощную поддержку народных масс, бюргерства, дворянства, многих князей, а в особенности саксонского курфюрста. Даже император Карл V был склонен к тому, чтобы, не применяя к нему насильственных мер и в общем не присоединяясь к его учению, использовать создавшееся положение для давления на папский престол в своих политических целях. Сущность учения Лютера разворачивалась вначале постепенно, но на каждом этапе всплывали и такие его возможности, которые возбуждали экономические аппетиты различных кругов немецкого населения. Его выступление против Тетцеля отвечало распространенным в народе настроениям, выраженным в формуле: «Если надо строить собор св. Петра, то почему это надо делать за счет немецких бедняков, а не на средства папы, который богаче Креза?» Особую силу учению Лютера придавало то, что оно оправдывало секуляризацию огромной массы церковных и монастырских земель и замков.

Лютер чувствовал себя все увереннее. В Вормсе он уже занимал позицию, выразившуюся в ставшем знаменитым его ответе на предложение отречься от своих учений: «На этом я стою, иначе — не могу»<sup>12</sup>. На всякий случай по пути с рейхстага Лютер с помощью своих приверженцев скрылся в Вартбурге под Эйзена-



хом, откуда меньше чем через год вернулся в свою виттенбергскую цитадель, где в качестве признанного главы партии и новой церкви беспрепятственно продолжал свою деятельность.

В Вормсе после отъезда Лютера его учение было осуждено как еретическое, а он охарактеризован «не как человек, а как сам дьявол в образе человека, на погибель рода человеческого он надел монашескую рясу и собрал в одну вонючую кучу давно уже погребенные предосудительнейшие ереси многих еретиков, а некоторые даже придумал от себя...» Далее шло решение о конфискации имущества не только самого ересиарха, но и его единомышленников, об уничтожении его сочинений и т. д.<sup>13</sup> Все эти сильные слова не имели, однако, большого реального значения, ибо к ним в атмосфере Германии того времени мало кто прислушивался. А формирование вероучения лютеранства шло бурными темпами, и отдельные элементы его, возникавшие в порядке реакции против тех или иных сторон католицизма, складывались в довольно разностороннюю и цельную систему.

Еще в начале века среди немецкого крестьянства происходило сильное антикрепостническое брожение, особенно выразившееся в выступлениях «Башмака» и «Бедного Конрада». С началом Реформации крестьянское движение получило новые стимулы и разгорелось ярким пламенем, вылившись в Великую крестьянскую войну. С 1524 г. многочисленные отряды восставших крестьян — как крепостных, так и свободных — громили не только церковные, но и помещичьи и княжеские имения, расправляясь со своими эксплуататорами и устанавливая всюду «царство божие», основным признаком которого было отсутствие господ, не только церковных, но и светских.

Свою программу движение находило в Библии, толкуемой в достаточной мере односторонне, впрочем не менее произвольно, чем она истолковывается католицизмом или любым другим христианским исповеданием. Многие отряды восставших называли себя «евангельскими братствами». Главариями движения часто выступали бывшие и настоящие священники и монахи, вождем его крайнего левого крыла был священник Томас Мюнцер (ок. 1490—1525). Важную роль сыграли распространившиеся по всей стране «Двенадцать крестьянских статей», которые по-новому именовались «Евангельским протестом». При помощи библейской,

и в частности евангельской, терминологии формулировались лозунги, направленные против крепостнической эксплуатации.

Крестьянская война произвела на Лютера отрезвляющее воздействие, ибо он вовсе не собирался восстанавливать народ против князей и дворянства. Немедленно с началом крестьянской войны он однозначно выступил против революционного крыла.

Выяснилось, что Лютер способствовал возбуждению общественного движения не только своими выступлениями против папства, но и своим переводом Библии. Восставшие крестьяне и их идеологи нашли в ставшем доступным для них Священном писании материал для осуждения богатых и для призывов к их истреблению. Там же, правда, содержатся и лозунги всеобщего братства, прощения обид и безграничного милосердия. Но, как это всегда бывало, все, обращающиеся к Библии, находили в ней то, что соответствовало их интересам и стремлениям в данный момент. Так же действовал и Лютер. Ф. Энгельс приводит разительные по своей противоречивости цитаты из его писаний.

На этом этапе реформатор так формулировал свою позицию: «Я не хотел бы, чтобы евангелие *отстаивалось* *насилием и пролитием крови*. Слово победило мир, благодаря слову сохранилась церковь, словом же она и возродится, а антихрист, как он добился своего без насилия, без насилия и падет»<sup>14</sup>. Стоило, однако, разразиться крестьянскому восстанию, как маска евангельского миротворчества была сброшена, и открылся лик карателя и инквизитора. Лютер опубликовал памфлет под заглавием «Против кровожадных и разбойничьих шаек крестьян», в котором содержались такие «христианские» воззвания: «Каждый, кто может, должен *рубить* их (крестьян.— *И. К.*), *душить* и *колоть*, *тайно* и *явно*, так же, как убивают *бешеную собаку*», «...возлюбленные господа, придите на помощь, спасайте; коли, бей, дави их, кто только может, и если кого постигнет при этом смерть, то благо ему, ибо более блаженной смерти и быть не может»<sup>15</sup>. Вряд ли можно найти в истории не только религии, но и общественной мысли в целом более яркий пример абсолютной беспринципности и циничного лицемерия!

Идейное перевооружение Лютера под влиянием крестьянской войны коснулось не только форм борьбы за те или иные общественные идеи, но и характера этих идей. На основании той же Библии, как писал

Ф: Энгельс, Лютер составил «настоящий дифирамб установленной богом власти, дифирамб, лучше которого не в состоянии был когда-либо изготовить ни один блюдолиз абсолютной монархии. С помощью библии были санкционированы и княжеская власть божьей милостью, и безропотное повиновение, и даже крепостное право»<sup>16</sup>. Новая социальная платформа Лютера оказалась слишком консервативной и для бюргерства, которое не было заинтересовано в сохранении крепостного права и всевластия князей. Тем не менее те сдвиги, которые произошли в общественной жизни Германии в ходе лютеровой Реформации, были направлены к тому, чтобы лишить феодальную церковь ее командных позиций, дать буржуазии и народным массам дешевую церковь, снять с сословного деления общества его религиозное освящение и открыть этим буржуазии путь к власти в обществе и государстве.

Крестьянская война укрепила новые позиции Лютера. Эксплуататорские классы убедились, что в острые моменты социальных потрясений они могут полностью положиться не только на католическую церковь, но и на ее новоявленного конфессионального противника, и, может быть, в большей мере на последнего, поскольку он не успел скомпрометировать себя в глазах масс так сильно, как католическая церковь. Тем не менее борьба Лютера и лютеранства за официальный статус в Германии заняла еще длительное время, в течение которого происходили указанные выше «торги и переторжки». Находившиеся у власти группировки искали, каждая для себя, такого решения вопроса, при котором они получили бы максимум выгод от сохранения или упорочения тех или иных общественных институтов и религиозных догматов.

После Вормского рейхстага 1521 г., осудившего, правда без особых последствий, лютеранство как ересь, проблема вероучения обсуждалась еще на ряде рейхстагов. Первый Шпейерский рейхстаг 1526 г. принял либеральное решение о предоставлении имперским чинам выбора вероисповедания для населения их территории<sup>17</sup>. Через три года в том же Шпейере борьба влияний привела к отмене этого решения и к возобновлению вормского осуждения лютеранства. На этом рейхстаге приверженцы Лютера выступили с «протестом», отчего и получили вошедшее потом в историю и распространившееся также на другие ответвления реформированной церкви наименование протестантов. В 1530 г.

состоялся Аугсбургский рейхстаг, имевший в истории лютеранства особое значение, ибо на нем впервые в общем виде было сформулировано вероучение новой церкви.

Наконец, в 1555 г. был заключен Аугсбургский религиозный мир, которым устанавливалась в империи свобода вероисповедания<sup>18</sup>. Это была, однако, своеобразная свобода: получил окончательное закрепление принцип «чья земля, того и религия» (*cuius regio, ejus religio*), по которому веру для населения своих владений выбирает их князь, а подданные обязаны следовать его выбору.

Все же еще долго в Германии политическая и военная борьба происходила в религиозной форме и взаимное истребление людей за экономические выгоды и за власть освящалось лозунгами борьбы за истинную веру, за правильное понимание причащения и других таинств, за единственно истинное толкование тех или иных мест Священного писания. В 1618 г. началась Тридцатилетняя война, длившаяся до 1648 г. и охватившая почти всю Европу. Она завершилась Вестфальским миром, по существу легализовавшим завоевания Реформации<sup>19</sup>.

Почти одновременно с Германией ареной реформационного процесса стала Швейцария. Быстро этот процесс распространился и в ряде других стран Европы.

### **РЕФОРМАЦИЯ В ШВЕЙЦАРИИ, АНГЛИИ, ФРАНЦИИ И НИДЕРЛАНДАХ**

В государственно-политическом отношении Швейцария представляла собой конфедерацию кантонов, независимую от германских князей и даже от империи Габсбургов. В экономическом отношении разные кантоны Конфедерации представляли собой пеструю картину и в основном делились на две группы: отсталые крестьянские лесные кантоны (Швиц, Ури, Унтервальден) и более передовые городские (Цюрих, Берн, Женева) с развитым ремеслом, ремесленными цехами и нарождавшейся буржуазией. Экономически развитые кантоны были заинтересованы в политической и государственной централизации страны, лесные стремились сохранять свою относительную экономическую и политическую изолированность. С возникновением Реформации население лесных кантонов сохранило свою приверженность католицизму, городские же кантоны

явились основной сферой распространения реформационного движения.

По церковно-религиозной линии отдельные кантоны были подчинены епископам различных католических диоцезов — австрийских, германских или итальянских. Поэтому в Швейцарии Реформация решила помимо прочих еще и задачу завершения национально-государственной консолидации страны, ликвидации ее зависимости от иноземной для нее католической церкви. Основными гнездами движения были Цюрих и Женева, а его главными фигурами — Ульрих Цвингли и Жан Кальвин.

Цюрихский священник Цвингли выступил в 1523 г. с 67 тезисами, противопоставлявшими католическому вероучению новую систему взглядов, расходившуюся с католицизмом еще более радикально, чем лютеранство<sup>20</sup>.

Городские власти Цюриха согласились с Цвингли и приняли его программу церковной реформы. Официально было объявлено о прекращении церковно-вассальной зависимости от епископа констанцкого, церковную общину возглавил городской магистрат. Целибат духовенства был отменен, распущены монастыри, а их имущества вместе с землями употреблены на благотворительные цели, церкви очищены от мощей, алтарей, колоколов, а также от икон и других священных изображений, упразднена месса католического чина и введено богослужение протестантского типа — проповедь, пение псалмов, простая молитва. Из Цюриха брожение перешло в другие города и кантоны, причем плебейско-крестьянские элементы не удовлетворились церковной реформой, они требовали таких серьезных социальных изменений, как полная отмена крепостного права, раздел имущества между богатыми и бедными, свобода охоты и рыболовства. Отсталые же в социально-экономическом отношении лесные кантоны были настроены против протестантских нововведений и готовы были с оружием в руках отстаивать католицизм.

Обстановкой диктовался союз с Лютером и его последователями, а условием реализации этого союза было согласие по вопросам вероучения. В 1529 г. оба вождя Реформации встретились в Марбурге для установления общей вероисповедной позиции<sup>21</sup>. Формально переговоры привели к соглашению почти по всем вопросам, кроме одного, по которому мнения сторон разо-

шлись настолько, что общее соглашение оказалось фактически сорванным. Это была пресловутая проблема пресуществления. И Лютер, и Цвингли являлись противниками того, как она решалась католицизмом, но расходились между собой в ее позитивном решении: первый настаивал на том, что при евхаристии тело и кровь Христовы реально присутствуют в хлебе и вине, а второй считал таковое присутствие только символическим. Напомним, что католическая церковь не удовлетворяется признанием одного лишь «присутствия», она имеет в виду «пресуществление», «трансубстанциацию», т. е. полное превращение хлеба в тело, а вина — в кровь. В общем соглашение между Лютером и Цвингли не состоялось, и в глазах первого второй остался еретиком, церковное общение с которым опасно для верующей души.

Между тем обстановка в Швейцарии накалялась. Дело кончилось войной с католическими лесными кантонами, в которой Цвингли потерпел поражение в битве под Каппелем в 1531 г., где и погиб. Доказать на поле боя темным католикам истинность своей веры Цвингли не удалось. А его последователи меньше чем через два десятилетия пришли к соглашению с Кальвином, и цвинглианство как самостоятельное течение перестало существовать<sup>22</sup>.

Более серьезную роль в жизни ряда народов и государств история приуготовила для кальвинизма.

В 1536 г. французский юрист и богослов Жан Кальвин (1509—1564) появился в Женеве. С 1541 г. он прочно занял там положение духовного и светского диктатора, в каковом пребывал до смерти в 1564 г. Более решительно, чем Лютер, разделавшись с католицизмом, Кальвин создал из Женевы образец церковной общины нового типа, своего рода монастырь с самым строгим аскетическим уставом, допускающим из всех жизненных удовольствий лишь семейную жизнь. Все граждане были подчинены придиричливой повседневной опеке в общественной и личной жизни. Нельзя было петь светские песни, танцевать, вволю есть, а тем более пить, ходить в светлых костюмах, за непосещение церкви полагался штраф, сомнение в той или иной христианской истине, как ее трактовал Кальвин, каралось смертью на костре<sup>23</sup>. Община — одновременно светская и духовная — возглавлялась пастором и советом пресвитеров.

Это была теократия, о которой папство могло лишь

мечтать. Ее социальным содержанием являлось господство не феодалов, а богачей-бюргеров, при помощи дешевой церкви и жестокой экономии в средствах жизни своей, а в особенности народа добывавшихся накопления богатств, достаточных для развертывания капиталистического способа производства. Изуверская строгость Кальвина сохранялась в Женеве до его смерти, после которой нравы и требования новой церкви несколько смягчились, что было необходимым условием распространения кальвинизма как во всей Швейцарии, так и в других странах.

В кальвинистско-реформатской форме протестантизм утвердился и в Англии. В отличие от других стран, где Реформация начиналась с народного движения, направленного против феодальной католической церкви, и лишь в дальнейшем находила организационное и идеологическое оформление в богословских и политических документах, в Англии ее инициатором была королевская власть.

С возникновением Реформации на континенте король Генрих VIII выступил в роли богослова на стороне католицизма. В 1521 г. он опубликовал трактат против лютеранства и был удостоен за это высокой награды от Рима — золотой розы и звания «защитник веры» (*defensor fidei*)<sup>24</sup>. Но более убедительной, чем богословская теория, оказалась политическая и экономическая практика лютеранства, прежде всего в части конфискации церковно-монастырских земель. С начала 30-х годов английская корона осуществляет ряд актов, означающих постепенное отпадение Англии от церковного подчинения папству. В 1532 г. прекращается уплата аннатов, в 1533 г. отменяется папская юрисдикция в отношении англиканской церкви и под страхом смертной казни запрещается апелляция к папе на решения английских духовных судов, наконец, в 1534 г. совершается основное событие английской Реформации — публикуется Акт о супрематии<sup>25</sup>, по которому главой англиканской церкви провозглашается король, чем окончательно оформляется разрыв англиканской церкви с католицизмом. Одним из поводов, стимулировавших бунт Генриха VIII против папы, явился отказ последнего санкционировать несколько его разводов со своими женами; некоторых из них король с присущей благочестивому христианину кротостью отправил на эшафот.

Папа Павел III не замедлил отлучить Генриха VIII

от церкви<sup>26</sup>, а тот в свою очередь объявил, что непризнание Акта о супрематии карается смертью. И это не осталось лишь обещанием, так как костры с горящими на них людьми стали в протестантской Англии таким же бытовым явлением, как и в любой католической стране.

Для королевской власти и для сконцентрировавшегося вокруг нее дворянства представлялось весьма соблазнительным присвоение земель и прочего имущества церквей и монастырей с сохранением централизованного устройства церкви и многих других особенностей католицизма. Буржуазные же и мелкобуржуазные элементы были заинтересованы в развитии более радикальных форм Реформации. Помимо того некоторые группировки королевско-дворянского лагеря считали для себя более выгодным сохранение связи с католической церковью. Все это определило остроту и многообразие форм развернувшейся реформационной борьбы.

Когда после смерти в 1553 г. Эдуарда VI королевой стала одна из дочерей Генриха VIII — Мария Тюдор, она с первого же дня показала, что собирается вернуть страну к католицизму: коронация была совершена по католическому образцу. Королева развернула такую кампанию террора, которая дала ей заслуженную кличку Кровавой. По всей Англии горели люди на кострах, скатывались отрубленные на эшафотах головы. Впрочем, не первой и не последней в этом отношении была королева-католичка. К. Маркс признает, что она «по своей природе была *подлая тварь*», но тут же перечисляет имена восьми английских королей и одной королевы, которые заслужили наименования кровавых не в меньшей мере, чем Мария<sup>27</sup>. При этом мотивировка их палаческой деятельности в большинстве случаев тоже услужливо предоставлялась религией. А новая королева Елизавета, воцарившаяся после смерти Марии, вернулась к протестантизму и принялась испытанными средствами огня и меча восстанавливать в стране этот вариант христианства.

К. Маркс так характеризует эволюцию религиозных взглядов Елизаветы: «Она была *протестанткой* в царствование Эдуарда VI, *католичкой* — в царствование Марии; когда Мария лежала на смертном одре, Елизавета на вопрос, католичка ли она, «стала просить бога, чтобы земля разверзлась и поглотила ее, если она не правая римская католичка», такое же заявление она сделала герцогу Фериа, посланцу Филиппа II; при своем



*короновании* она поклялась, что твердо верит в истину католической религии»<sup>28</sup>. Это не помешало ей почти немедленно начать реставрацию протестантизма. Про королеву Елизавету немецкий историк А. Тилле пишет: «...у нее самой не было никаких религиозных убеждений... Достигается ли спасение души преданностью церковному вероучению или нравственным поведением — это было для нее безразлично, так как она вовсе не хлопотала о том, чтобы возвеличить Англию в царстве небесном»<sup>29</sup>. Но в благах и делах царства земного королева разбиралась умело и проводила государственную церковную политику ловко и цинично.

Все принятые при Генрихе VIII и Эдуарде VI законодательные акты, знаменовавшие разрыв с папством и самостоятельность англиканской церкви, были вновь подтверждены. В 1571 г. парламент под руководством королевы принял «39 статей»<sup>30</sup> — новое исповедание веры, которое следовало признавать каждому жителю острова во избежание жестокого судебного преследования. Общий характер того вероучения, который был продиктован англичанам, в какой-то мере приближался к кальвинизму. Организация же самой церкви решительно расходилась с кальвинистской: оставалась в силе епископальная система при главенстве короля над всей церковью.

При той половинчатости в вероисповедных и культовых вопросах, которой отличалась королевская Реформация в Англии, обнаруживались и более радикальные тенденции, тяготевшие к кальвинизму и находившие свое воплощение в движении пуритан. Центром этого движения являлась Шотландия, где в конце 60-х годов развернул кальвинистскую пропаганду прошедший обучение в Женеве Джон Нокс. Она была настолько успешна, что шотландский парламент специальным актом объявил пуританство государственной религией<sup>31</sup>. Но когда в 1561 г. шотландской королевой стала католичка Мария Стюарт, развернулась скоро перешедшая в гражданскую войну острая борьба между группировками, выступавшими под религиозными знаменами католицизма и кальвинизма. Елизавета втайне поддерживала пуритан, в моменты их поражений отмежевывалась от них, а когда католическая партия Марии потерпела поражение, английская королева «оказала гостеприимство» своей незадачливой противнице, но тут же распорядилась арестовать ее; продержав Марию более полутора десятилетий в заключении разных сте-

пеней строгости, королева Елизавета приказала потом своим юристам скомпоновать такой букет обвинений против нее, который делал неизбежным смертный приговор. В 1587 г. Мария Стюарт погибла на плахе.

В последней трети XVI в. пуританское движение развернулось с особой силой, поскольку к этому времени у действительных сторонников Реформации пропали все надежды на то, что королева Елизавета прекратит лавирование между католицизмом и протестантизмом. Конец XVI и начало XVII в. ознаменовались репрессиями, обрушившимися на пуритан. Одним из последствий этих репрессий явилась эмиграция их в другие страны, и особенно в Северную Америку. Первые поселенцы в Новой Англии — отцы-пилигримы — и были теми пуританами, которые рискнули пересечь океан в поисках религиозной свободы и лучшей жизни.

В самой же Англии пуританство не исчезло. Наоборот, через несколько десятилетий оно стало знаменем буржуазной революции.

Борьба английской буржуазии и связанного с ней «нового дворянства», крестьянства, ремесленников и городского плебса против власти «старого дворянства» и опиравшегося на него абсолютизма приняла идеологическую форму борьбы пуритан против линии монархии на постепенное сближение с католицизмом. К началу XVII в. англиканская церковь целиком стала служанкой короля и частью государственного бюрократического аппарата. В этих условиях политический протест, как и в средние века, мог проявляться только в виде религиозной оппозиции, как «диссентерство», раскольническая деятельность в религиозном смысле. В борьбе против короля противники абсолютизма выступали с цитатами из Библии, а другими цитатами из того же источника пользовались роялисты. Основные группировки внутри революционного лагеря обозначались наименованиями религиозной ориентации — пресвитериане и индепенденты.

Во Франции классовая борьба и гражданские войны второй половины XVI в. также протекали в форме религиозной борьбы между католиками и протестантами-кальвинистами. Так как Реформация проникла во Францию из Швейцарии, то обозначением ее приверженцев стало испорченное немецко-швейцарское слово «Eidgenosse», сотоварищи — гугеноты.

Руководство обоих лагерей не обнаруживало особого религиозного фанатизма. Немецкий историк А. Тил-

ле пишет по этому поводу: «...политические цели, по крайней мере у руководителей партий, имели преобладающее значение; религиозными несогласиями они пользовались для того только, чтобы иметь больше оснований для насильственных предприятий»<sup>32</sup>. Даже буржуазный автор вынужден признать то положение, которое в обобщенном виде сформулировано Ф. Энгельсом: «И во времена так называемых религиозных войн XVI столетия речь шла прежде всего о весьма определенных материальных классовых интересах...»<sup>33</sup> Трудно лишь сказать, что именно сообщало этой борьбе ее изуверски-кровавый и вероломный до крайних степеней безнравственности характер: ее социально-политическое содержание или религиозно-идеологическая форма. Впрочем, оба этих элемента так тесно переплетались между собой, что разделить их невозможно.

Обострение борьбы началось с 1559 г., когда был обнародован эдикт, запрещающий под страхом смертной казни гугенотское богослужение. Свыше 30 лет продолжались после этого кровопролитные войны, в ходе которых заключались отдельные перемирия и соглашения, вскоре опять нарушавшиеся очередной военной бурей.

Страшные жестокости творились обеими сторонами. Тем не менее наиболее демонстративными и вошедшими в историю оказались исключительные образцы этого рода, сотворенные деятелями и руководителями католического лагеря. Знаменитым актом религиозного варварства вошла в историю Варфоломеевская ночь 24 августа 1572 г., как и последовавшая за ней резня по всей Франции<sup>34</sup>. Папа Григорий XIII распорядился выбить специальную памятную медаль по поводу этого христолюбивого события, зажечь иллюминацию в Риме и в других центрах своей области, звонить во все колокола и служить благодарственные молебны; в Париж он послал специального легата с поручением принести горячие поздравления «христианнейшему королю и его матери» — Карлу IX и Екатерине Медичи. Откликнулся на великий акт «христианского» милосердия и испанский король-изувер Филипп II, восторгавшийся «сыном (королем Карлом IX.— *И. К.*), что у него такая мать, и матью (Екатериной Медичи.— *И. К.*), что у нее такой сын»<sup>35</sup>.

В ходе дальнейшей борьбы на авансцену истории Франции выдвинулся наваррский король Генрих Бурбон. В религиозных вопросах он проявил чрезвычайную

гибкость. Так же как и Елизавета Английская, Генрих четыре раза менял веру. В отличие, однако, от нее он не сопровождал каждую такую смену вех преследованиями и казнями своих прежних единомышленников. Генрих вообще представляет собой одну из самых интересных фигур рассматриваемой эпохи; своими терпимостью, гуманностью, юмором и свободомыслием он выделяется на фоне всех извергов рода человеческого, выступавших в то время в качестве идеологов и руководителей политических и религиозных партий<sup>36</sup>.

Став королем, Генрих IV в 1598 г. обнародовал Нантский эдикт<sup>37</sup>, которым, при признании католицизма господствующей в стране религией, протестантизму все же предоставлялась относительная свобода вероисповедания. Вся политика Генриха IV была настолько несовместима с принципами католической нетерпимости, что в 1610 г. католический монах Равальяк по заданию церковных кругов убил его. Веротерпимость во Франции восторжествовала лишь на время. В 1685 г. Людовик XIV отменил Нантский эдикт.

В Нидерландской буржуазной революции второй половины XVI в. распределение борющихся социальных и национальных сил по религиозным лагерям было более определенным: на стороне феодальной реакции и национального угнетения (со стороны Испании Филиппа II) был католицизм, знаменем же буржуазно-революционной и национально-освободительной борьбы являлся протестантизм в его кальвинистской разновидности.

После ряда кровопролитных сражений, бесчисленных актов изуверства и вандализма, совершавшихся во имя Христа, страна оказалась разделенной по государственно-политическому, географическому и религиозному принципам. В 1579 г. Утрехтской унией было оформлено создание протестантского государства Соединенных провинций.

На плебейско-крестьянском фланге Реформации заняло видное место возникшее в Швейцарии и Германии движение, вошедшее в историю под названием анабаптизма. Само это слово означает «перекрещенство»: анабаптисты практиковали повторное крещение своих приверженцев, крещенных в младенчестве. Социальной базой анабаптизма явилась главным образом городская беднота — ткачи и прочие ремесленники, горнорабочие, мелкие торговцы. К основному ядру движения примыкали и некоторые слои крепостного и сво-

бодного крестьянства. Таким образом, анабаптизм явился ранней формой рабочего движения, поддержан он был и непролетарскими демократическими элементами. Социальные цели его приближались к коммунизму утопического характера. И, само собой разумеется, цели и характер движения идеологически обосновывались религиозной формой «истинного» христианства, противопоставлявшегося как католицизму, так и той умеренной, половинчатой оппозиции против него, которая была представлена княжеской и бюргерской Реформацией.

Первый крупный акт анабаптистского движения связан с саксонским городом Цвиккау, в котором к 1520 г. община анабаптистов, состоявшая из рудокопов и ткачей, под руководством Николая Шторха стала господствующей силой. Особые успехи движение одержало, когда в город прибыл Томас Мюнцер, занявший в одной из его церквей место проповедника. Слушать Мюнцера собирались рудокопы и крестьяне и из других областей и городов. Цвиккау все больше превращался в центр всего анабаптистского движения.

Томас Мюнцер выражал в своей деятельности идеи крайне вольнодумные в отношении религии и утопически-коммунистические в социальной области. Он доводил до логического завершения евангельское осуждение богатых, требуя беспощадной расправы с ними. Ф. Энгельс пишет, что политическая программа Мюнцера была «близка к коммунизму» и что она «представляла собой не столько сводку требований тогдашних плебеев, сколько гениальное предвосхищение условий освобождения едва начинавших тогда развиваться среди этих плебеев пролетарских элементов...»<sup>38</sup>. Требование немедленного установления царства божьего на земле практически означало лозунг установления такого общественного строя, «в котором больше не будет существовать ни классовых различий, ни частной собственности, ни обособленной, противостоящей членам общества и чуждой им государственной власти»<sup>39</sup>. Если князья и дворяне будут препятствовать установлению такого порядка, их надо силой оружия свергнуть и в случае сопротивления уничтожить. Не было недостатка в цитатах из Библии, которыми обосновывалась эта революционная программа.

Подвергавшийся постоянным преследованиям и изгонявшийся из разных мест, в которых он вел свою пропаганду, Мюнцер вынужденно бродил по всей стране. Последним его оплотом был город Мюльгаузен, откуда

он выступил в мае 1525 г. во главе восьмитысячного крестьянского войска. В сражении под Франкенгаузеном оно было разгромлено объединившимися дворянами и князьями. Мюнцер и его ближайший соратник Пфейффер оказались в плену и после ужасных пыток были казнены.

К началу 30-х годов центр тяжести движения переместился в Северную Германию, куда устремились массы беженцев из Нидерландов. Когда в Мюнстере собралось такое количество анабаптистов, которое сделало их там серьезной силой, этот город стал пользоваться репутацией «Нового Иерусалима». Епископ осадил город, в его распоряжении были войска, по численности значительно превышавшие количество анабаптистов, способных носить оружие. Около 16 месяцев продолжалась осада Мюнстера. Попытки руководителей осажденного города добиться помощи извне, со стороны протестантских князей и городов, не увенчались успехом. Деятели княжеско-бюргерской реформации, наоборот, вступали в союз с «папистами», чтобы помочь им раздавить протестантов-анабаптистов. Так, ландграф Филипп Гессенский в ответ на просьбу протестантов-анабаптистов о помощи послал несколько отрядов на помощь не им, а епископу. И здесь взяли верх классовые интересы.

Борясь в одиночестве против многократно превосходящих сил противника, анабаптистский Мюнстер непоколебимо держался до тех пор, пока не пал жертвою предательства: один из участников обороны, столяр Гребсек, ночью 25 июня 1535 г. провел войска в город. Не поддаются описанию те жестокости, с которыми было «водворено спокойствие» в мятежном городе. Под непосредственным руководством епископа вожди анабаптистов, в том числе Ян Лейденский и Книппердолинг, в течение полугода подвергались публичным пыткам, после чего были казнены на площади Мюнстера. А католические и протестантские «историки» принялись в своих хрониках возводить на мюнстерских анабаптистов всевозможные клеветнические обвинения<sup>40</sup>.

В Германии анабаптизм после разгрома Мюнстерской коммуны вскоре исчез. Оставшиеся верными ему переселились в Чехию, где господствовала относительная веротерпимость. Нидерландский анабаптизм сохранился, но претерпел существенные изменения. В 1536 г. на конгрессе в Бокхольте обнаружилось, что большинство его участников стоит на позициях мирного

ожидания того времени, когда без усилий со стороны верующих придет тысячелетнее царство<sup>41</sup>. Вскоре во главе этого мирного направления в анабаптизме стал бывший священник Менно Симонс, под руководством которого анабаптизм окончательно выродился в лишенную всякого революционного значения секту меннонитов.

### **СОБСТВЕННО РЕЛИГИОЗНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ПРОТЕСТАНТИЗМА**

В соответствии с общим учением христианства протестантизм всех разновидностей стоит на той позиции, что знание религиозной истины дается человеку божественным откровением. Возникает, однако, существенный вопрос о критерии того, что из человеческих знаний относится к богооткровенной истине и что не соответствует ей или даже противоречит, где гарантия богооткровенности того или иного религиозно-богословского тезиса.

В христианстве не вызывает сомнений положение о том, что основным источником откровения является Библия. Но в Библии есть много противоречивого (для сознания верующего это мнимые противоречия, но тем более они нуждаются в разъяснении), иногда «соблазнительного», т. е. по видимости неблагочестивого и даже неприличного, много даже непонятного. Все это подлежит истолкованию и разъяснению.

Для католицизма право такого истолкования принадлежит только церкви, причем настолько непреложно, что мирянам даже запрещается без руководства со стороны духовенства читать Библию. В порядке толкования последней написали огромное количество произведений «отцы церкви» и богословы-схоласты, вынесли множество определений и решений церковные соборы, а римские папы обнародовали целую библиотеку булл, энциклик, аллокуций и всяких непогрешимо истинных посланий. Вся эта литература вместе с тем, чему учат в проповедях и устных наставлениях служители церкви, именуется Священным преданием. Таким образом, Священное писание можно правильно понимать только в свете Священного предания, иначе говоря, в Библии можно усматривать только то, что позволяет видеть в ней церковь.

Вполне понятно, какую силу давало папству такое

решение вопроса. В каждом случае, касавшемся вероисповедного, политического или этического сюжета, любое выгодное ей решение церковь могла выдавать за диктуемое Библией, конечно в специально-церковной интерпретации. Чтобы сбить папство с этой позиции, протестантизму было необходимо лишить его монопольного права толкования Библии при помощи Священного предания и собственного произвола. Для этого он провозгласил право каждого верующего не только самостоятельно читать, но и толковать Библию. Что же касается Священного предания, то протестантизм полностью отказал ему в значении источника откровения. «Только Библия» (*Sola Scriptura*) — стало его основным девизом. Не Библия получает свою достоверность от церкви, а, наоборот, любая церковная организация, группа верующих или отдельный верующий могут претендовать на истинность такой интерпретации. Здесь протестантизм сам оказывается в тупике неразрешимого противоречия.

Протестантизм выступает против идеи, что при истолковании Библии следует руководиться разумом, он рассматривает эту идею как зловредно-еретическую. Хотя и в католическом богословии нельзя найти ясно сформулированного положения о том, что в Священном предании действует разум «отцов церкви» и других авторитетов, но практически схоластическая теология вся построена на мнимологических рассуждениях и силлогизмах, с XIII в. базирующихся даже не столько на христианских источниках, сколько на трудах Аристотеля. Если философия рассматривается как служанка богословия, то этим признается необходимость ее использования при решении теологических проблем, а отсюда недалеко и до признания того, что она может влиять на характер их решения; выходит, что разум, представленный философией, имеет значение своего рода контрольной инстанции в отношении истин веры. Этого протестантизм допустить не мог. Ему нужно было полностью развенчать всю схоластическую теологию в ее исходных позициях. Поэтому протестантизм, и прежде всего лютеранство, решительно отвергает философию и даже связанную с ней теологию в качестве средств познания христианской истины. Для Лютера разум есть «блудница Сатаны». Самые ругательные слова он находит для того, чтобы заклеить Аристотеля: «Поистине дьявол, страшный клеветник, злой сикофант, князь тьмы, настоящий Аполлион, зверь, ужасающий обман-



щик человечества, в котором едва ли есть какая-нибудь философия, публичный и явный лжец, козел, полный эпикуреец, этот дважды проклятый Аристотель». А схоласты, базирующиеся на Аристотеле, суть не кто иные, как «саранча, гусеницы, лягушки, вши»<sup>42</sup>. Ясно, что не на их литературной продукции, как и вообще не на теологии и не на философии, должно основываться истолкование Писания.

По отношению к Аристотелю лютеранский теолог Ф. Меланхтон занимал другую позицию. Он считал необходимым использовать его логические труды, а также те метафизические положения, которые не противоречат откровению. В конце концов и Лютер был вынужден признать, что без Аристотеля не обойтись, как и вообще без философии, нужно только очистить их от католической схоластики. И на ее место в дальнейшем была поставлена схоластика нового, лютеранского богословия.

Допуская философское мышление в качестве своего рода приправы к вере, протестантизм считал все же лишь последнюю единственным критерием истинности восприятия библейского откровения.

В позднейшей историко-религиозной и философской литературе протестантизм рассматривается как рационалистическое учение в сравнении с католицизмом. Доходило даже до утверждения о том, что «Лютер был близок к совершеннейшему рационализму»<sup>43</sup>. Мы видели, насколько неосновательна такая трактовка. Тем не менее нельзя игнорировать того, что в основе протестантского вероучения заключается элемент, из которого мог вырасти рационалистический подход к проблемам теологии, чреватый возможностью критического отношения к догматам христианства и даже к религии вообще. Вера, которую протестантизм поставил в центр своего учения, есть личное переживание, по существу не поддающееся разъяснению и контролю со стороны. Каждый человек может вкладывать в свою веру различное содержание. При такой индивидуализации веры предоставляется широкое поле для отклонения от общепринятой догматики и даже для критики ее. Неудивительно, что протестантское богословие дало в дальнейшем ростки научной, в особенности исторической, критики христианства и его догматов. На рассматриваемом же этапе об этом не могло быть и речи.

Протестантское учение наносило удар католическому духовенству и в той области, которая касалась

влияния его молитв на земные судьбы людей. Если верующий-католик считал достаточным помолиться с помощью священника Богородице либо какому-нибудь святому, чтобы избавиться от той или иной неприятности или, наоборот, добиться жизненного успеха, то протестантизм под корень подрубал это представление своим учением о предопределении, доведенным до крайней степени у Кальвина. Каждому человеку, утверждал он, еще до его рождения приурочена богом определенная судьба, и не только человеку: «...бог промышляет не вообще, а специально о всякой созданной им твари до ничтожного воробья включительно, так что ни дождевые капли не падают без ясно выраженной воли божией, ни ветер не дует без его специального повеления». Человеческая судьба не зависит ни от молитв, ни от деятельности человека, так что вся тяжеловесная машина католического культа не имеет по существу никакого жизненного смысла.

Учение Кальвина о предопределении заключало в себе еще одну важную общественную сторону. Оно полностью оправдывало неравенство состояний и классовое деление общества. «Каждому,— писал Кальвин,— указывается божеством его положение и его состояние. Соломон поэтому... призывает бедных к терпению, ибо те, что недовольны своим жребием, пытаются сбросить с себя бремя, возложенное на них богом». Эта установка в одинаковой мере годится для оправдания как феодалного, так и буржуазного порядка, но в той исторической обстановке, когда жил и действовал Кальвин, она отвечала преимущественно интересам зарождавшегося класса буржуазии.

Культовые нововведения протестантизма шли в основном по линии «удешевления» церкви и церковного ритуала, хотя их мотивировка, как правило, была связана с догматическими принципами, противопоставлявшимися католицизму. Почитание библейских праведников оставалось незыблемым, но было лишено тех фетишистских и по существу политеистических форм, какие принял вообще культ святых в католицизме. Протестантизм отказался и от ряда других, столь же примитивно-фетишистских, элементов культа — поклонение мощам, реликвиям, кресту, статуям и иконам — не только потому, что они были достаточно сильно скомпрометированы в общественном мнении, но и потому, что они являлись одним из главных источников дохода папства и основой его экономического могущества. Отказ от пок-

лонения видимым изображениям базировался в догматическом отношении на ветхозаветном Пятикнижии, рассматривающем такое почитание как идолопоклонство.

Среди разных ответвлений протестантизма не было единства в некоторых вопросах, связанных с культом, с внешней обстановкой церкви и т. д. Лютеране, например, сохранили в своих церквях распятие, алтарь, свечи, органную музыку, кальвинисты же от всего этого отказались.

Месса, как раз и навсегда установленная совокупность ритуальных церемоний с закрепленными стандартными молитвенными формулами на латинском языке, была отвергнута протестантами почти всех направлений. Богослужение стало вестись ими на народных языках, оно состояло из проповеди, пения молитвенных гимнов и чтения тех или иных глав Библии, преимущественно Нового завета. Библия переводилась на народные языки, и ее регулярное чтение вошло в быт каждого набожного протестанта. В библейском каноне протестантизм произвел некоторые изменения. Он признал апокрифическими те ветхозаветные произведения, которые сохранились не в древнееврейском или арамейском оригиналах, а лишь в греческом переводе Септуагинты; католическая церковь рассматривает их как дветероканонические (канонические второго ряда).

Наиболее важные обряды, считавшиеся в католицизме ядром богослужения, — таинства подверглись в протестантизме решительному пересмотру. Лютеранство оставило из семи таинств лишь два — крещение и причащение, кальвинизм — одно лишь крещение. При этом трактовка таинства как обряда, при совершении которого происходит чудо, была в протестантизме приглушена. Лютеранство сохранило некоторый элемент чудесного в истолковании причащения. Оно заняло среднюю позицию между католицизмом, с одной стороны, и цвинглианством и кальвинизмом — с другой, в решении вопроса о том, происходит ли при свершении обряда чудо превращения хлеба и вина в плоть и кровь Спасителя. Что касается крещения, то протестантизм не принял позицию анабаптистов, оставив в силе крещение младенцев. В виде компромисса он ввел «второе крещение» — конфирмацию подростков.

Особое значение имел отказ протестантизма от таинства священства. Исходя из положения о не-

нужности посредников между богом и людьми, протестантизм отверг деление общества на духовенство и мирян, следствием чего должен был явиться и отказ от того таинства, которым духовенство возводилось в положение особого общественного слоя. Учение о том, что любой человек может непосредственно общаться с богом, давало основание к утверждению «всеобщего священства». Каждый мирянин может быть выбран своей общиной на должность пастора и отправлять эту должность до тех пор, пока община будет считать его достойным ее. Практически, правда, эти выборы сводятся к простой формальности: прихожане при помощи «аккламации» (возгласов одобрения) выражают свое согласие с предложенной кандидатурой.

В общем и собственно-религиозное содержание протестантизма выразило его социально-историческую сущность как идеологии и института раннебуржуазного общества, пришедшего на смену феодализму.

### КОНТРЕФОРМАЦИЯ

Реформация нанесла чувствительный удар католицизму, но не сокрушила его. Экономическая, политическая и даже военная машина церкви была достаточно сильна, чтобы выдержать этот удар и в некоторой мере оправиться после него. А самое главное — феодальная система была еще достаточно прочной, чтобы в течение столетий оказывать сопротивление перестройке общества на буржуазных началах. В качестве феодального института церковь тоже имела резервы для борьбы не только за свое существование, но и за господствующее положение в обществе.

Уже через несколько лет после того, как началось наступление протестантизма, католическая церковь предприняла ответное наступление, вошедшее в историю под названием контрреформации. Первым его актом явилась организация монашеского ордена иезуитов под руководством испанского дворянина Игнатия Лойолы (1491—1556).

Главное обязательство, которое брали на себя иезуиты, заключалось в том, чтобы «всегда, немедленно и беззаветно повиноваться всему, что прикажут нам нынешний и будущие папы»<sup>44</sup>. Повиноваться непосредственно папе могли и должны были лишь руководители ордена, а все остальные его члены имели дело со

своими начальниками, каждый из которых занимал определенную ступень в орденской иерархической лестнице. Лойола требовал от каждого иезуита «смотреть на старшего, как на самого Христа... повиноваться старшему, как труп, который можно переворачивать во всех направлениях, как палка, которая повинуется всякому движению, как шар из воска, который можно видоизменять и растягивать во всех направлениях...»<sup>45</sup>.

Важной задачей иезуитского ордена была политическая деятельность в том смысле, какой тогда вкладывался в это понятие. Главную роль здесь играли интриги при дворах королей и князей, шпионаж, выполнение дипломатических поручений, особенно деликатных заданий по «устранению» того или иного неудобного деятеля. Во всех подобных делах иезуиты показали себя великими мастерами, причем эффективность их деятельности определялась не только ловкостью и той выучкой, которую они получали в ордене, но и абсолютной несвязанностью какими бы то ни было моральными ограничениями и нормами. Лицемерие и безнравственность иезуитов вошли в поговорку.

Услуги иезуитов понадобились папе уже вскоре после того, как он в 1540 г. утвердил устав их ордена. На очереди был созыв Тридентского собора, который должен был дать возможность папству перевооружиться для генерального наступления против Реформации и протестантизма. На Соборе, продолжавшемся с перерывами 18 лет (1545—1563), иезуиты неизменно оказывали папам самую активную помощь.

Хотя участниками Собора были только католики, он с самого начала раздирался противоречиями и ожесточенными спорами. Основное разногласие наметилось между непримиримым католицизмом, с одной стороны, и требованиями его реформирования, направленными к компромиссу с протестантизмом, — с другой. Дважды Собор прерывался и возобновлял свою работу лишь через ряд лет, а сама эта работа находилась в непосредственной зависимости от военной конъюнктуры, от игры экономических и политических интересов и от тех ситуаций, которые складывались в этой игре.

Папство стремилось и к военному подавлению протестантизма. Павел III убеждал императора Карла V беспощадно применять оружие против протестантов и обещал ему помогать в военных действиях против них, «хотя бы пришлось даже для этого продать свою тиа-

ру»<sup>46</sup>. И в то же время глава католицизма не желал решительной победы своего союзника над их общим врагом, ибо усиление императорской власти не входило в его интересы. Религиозные соображения отступали на задний план перед отрадной перспективой разрозненной и слабой Германии, пусть даже и с неподавленной протестантской ересью.

В сложившейся обстановке папе представилось целесообразным в целях увода Собора из-под имперского влияния перевести его из тироляско-германского Триента в Болонью. Германские епископы не пошли туда и остались заседать в Триенте, так что по примеру прошлого образовалось двусоборье. Оба Собора, однако, бездействовали. И лишь в 1562 г. заседания объединенного Собора возобновились в Триенте.

И в догматических, и в культовых вопросах католическая церковь осталась на прежних позициях. Оправдание делами, Священное предание как равноправный с Писанием источник откровения, верховенство папы в церкви и его первенство даже перед Собором, теория сверхдолжных заслуг, месса на латинском языке, культ Марии, все прочее, вызвавшее нападки протестантов, было категорически подтверждено в качестве незыблемой совокупности устоев истинного христианства, каковым является лишь католицизм<sup>47</sup>. Библия в ее латинском переводе, выполненном в VI в. Блаженным Иеронимом (Вульгата), признавалась столь же богодухновенной, как и древнееврейский и греческий ее оригиналы. Это решение мотивировалось тем, что в католической церкви всегда пребывал Святой дух, который предохранил ее от заблуждений и в таком важном деле, как библейское изложение божественного откровения. Таким же образом мотивировалась и богодухновенность Священного предания<sup>48</sup>.

С существованием протестантизма и с его господствующим положением в ряде стран приходилось мириться, но там, где сохранилось господство католической церкви, — в Италии, Испании, Франции, Южной Германии — надо было силой заставлять людей верить так, как учит церковь.

В этих целях папство в начале 40-х годов XVI в. предприняло некоторые важные шаги. В 1543 г. кардинал Караффа от имени папы объявил, что в дальнейшем ни одна книга какого бы то ни было содержания не может публиковаться без разрешения инквизиции<sup>49</sup>. Вскоре стали появляться списки запрещенных церковью

книг. Первый «Индекс» в той форме, в которой он впоследствии издавался до 1948 г., был опубликован в 1559 г. Более решительным мероприятием, направленным к подавлению всех ересей, включая протестантизм, и к истреблению их носителей, явилось учреждение в 1542 г. инквизиции в ее новой форме, заставившей померкнуть все те ужасы и злодеяния, которыми и до этого запятнал себя католицизм. А насквозь еретический протестантизм в этом отношении подражал своей матери — католической церкви. Лежавшие в основе протестантской инквизиции принципы были полностью аналогичны тем, которые вдохновляли наиболее яростных инквизиторов-католиков.

### КАТОЛИЧЕСКАЯ И ПРОТЕСТАНТСКАЯ ИНКВИЗИЦИИ XVI—XVIII вв.

В начале XVI в. папство стало изыскивать для инквизиции новые организационные формы, которые могли бы соответствовать ее усложнившимся задачам. Руководство новым учреждением папа взял на себя, а заместителем назначил кардинала Караффу, ставшего впоследствии папой под именем Павла IV.

Сосредоточение руководства инквизицией в руках римской курии затрагивало многие интересы, и прежде всего прерогативы светской власти на местах. Во-первых, конфискация имущества осужденных составляла богатый источник доходов, соблазнительный как для духовных, так и для светских властей. Во-вторых, при помощи обвинения в ереси можно было расправиться с любым противником независимо от действительного источника враждебных отношений с ним. Неудивительно, что в некоторых местах папам пришлось бороться за обладание инквизицией с местными властями.

В Испании Святому престолу не пришлось даже предпринимать эту борьбу. С конца XV в. там действовала королевская инквизиция, к участию в которой на некоторых основаниях был допущен и Рим; в частности, доходы от конфискации имущества делились в известной пропорции между королевской казной, римской курией и инквизиционным трибуналом<sup>50</sup>.

В документах, обнародованных Священным престолом в связи с реорганизацией инквизиции, подтверждался принцип, лежавший в основе этого учреж-

дения: беспощадность, бескомпромиссная и жестокая непримиримость в отношении носителя любого мнения, в чем-либо расходящегося с тем, которое считает истинным церковь. Правда, не было недостатка и в самых елейных изъявлениях необходимости милосердия, кротости, доброты и терпения в обращении с еретиками. Интерес в этом отношении представляет постановление Тридентского собора, вошедшее потом в католический «Кодекс канонического права»: «Да помнят епископы и прочие прелаты, что они пастыри, а не палачи, и да управляют они своими подданными, не властвуя над ними, а любя их, подобно детям и братьям...»<sup>51</sup> Все это было, однако, лишь благоприличным пустословием, долженствовавшим замаскировать нечеловеческую методику и практику деятельности инквизиции как до ее реорганизации, так и после.

Применение пыток официально узаконивалось многочисленными указами и инструкциями папского престола. Не будем останавливаться на общеизвестных фактах применения инквизицией самых ужасающих пыток, ограничимся лишь выдержкой из опубликованного в 1646 г. руководства инквизиторам, составленного Антонио Панормитой: «Инквизиторы вынуждены особенно часто прибегать к пыткам... сознание в ереси приносит пользу не только государству, но и самому еретiku. Поэтому пытка полезнее всех других средств, помогающих довести следствие до конца и вырвать истину у обвиняемого»<sup>52</sup>. По существу дело заключалось в том, чтобы добыть не истину, а признание обвиняемого в возводимых на него обвинениях. Как правило, такое признание достигалось, ибо почти все обвиняемые предпочитали ужасный конец ужасу без конца.

Методы казни также не подверглись в новой инквизиции особому гуманизированию. Сожжение заживо, сожжение после предварительного удушения, вырывание языка и ноздрей перед казнью, отрубание рук и ног, колесование — все это инквизиция XVI в. приняла на вооружение. Были, правда, и некоторые местные особенности. Венецианская инквизиция топила свои жертвы в лагунах, что, может быть, определялось условиями местности, так как жечь костры в Венеции негде. В Севилье возвели специальное сооружение — «кемадеро»; по четырем углам его стояли каменные статуи библейских пророков, к которым привязывали осужденного на сожжение. Вообще в Испании ритуал инквизиционной казни был разработан весьма обстоятельно. Аутода-



фе («Дело веры») инсценировалось как торжественное и яркое шествие, наиболее красочными фигурами которого были осужденные, одетые в специальные костюмы (сан-бенито), разрисованные изображениями чертей и языками пламени. Тут же несли чучела или изображения тех осужденных, которым удалось избежать личного участия в этой великолепной церемонии — либо бежали, либо успели вовремя умереть. Их изображения сжигались, причем церковь получала не только моральное, но и материальное удовлетворение: имущество грешников конфисковывалось.

Особое место в фантазмагорически мрачной инквизиционной эпопее занимает история испанской «новой инквизиции», учрежденной в 1478—1483 гг.

Кровавая деятельность испанской инквизиции развернулась в особенно больших масштабах, когда одним из главных инквизиторов был назначен Т. Торквемада, в скором времени облеченный полномочиями генерального инквизитора. Испанская инквизиция получила стройную организацию. Во главе ее стояла Супрема — Верховный трибунал инквизиции, в провинции были назначены местные трибуналы<sup>53</sup>.

Почти на всем протяжении XVI в. инквизиция свирепствовала в Нидерландах. Известный интерес представляет изданный в 1550 г. указ инквизиции о преследовании еретиков в Нидерландах: в нем дан длинный перечень того, что инквизиция считает преступлением. Среди многочисленных пунктов, начинающихся словом «воспрещается», фигурировали и следующие: «Воспрещаем, сверх того, всем мирянам открыто и тайно рассуждать и спорить о Святом Писании, особенно о вопросах сомнительных или необъяснимых, а также читать, учить и объяснять Писание, за исключением тех, кто основательно изучал богословие и имеет аттестат от университетов». После перечисления большого количества других запрещений, связанных с возможным сочувствием протестантизму, следует предостережение: «...в случае нарушения одного из этих пунктов виновные подвергаются наказанию как мятежники и нарушители общественного спокойствия и государственного порядка. Такие нарушители общественного спокойствия наказываются: мужчины — мечом, а женщины — зарытием заживо в землю, если не будут упорствовать в своих заблуждениях; если же упорствуют, то предаются огню; собственность их в обоих случаях конфискуется в пользу казны»<sup>54</sup>. Содержание указа, названного в Нидерлан-

дах «кровавым», характеризует деятельность инквизиции и в Испании.

Точных данных о количестве жертв испанской инквизиции не существует, хотя ее историк Х.-А. Льоренте на основе архивов пытался дать такую статистику. За 18 лет деятельности Торквемады, как считает Льоренте, живыми было сожжено 8800 человек, 6500 человек сожжено фигурально после их смерти или бегства, 90 004 человека присуждены к другим наказаниям. Таким образом, общий итог жертв превысил 100 тыс. человек. Ссылаясь на историка Мариана, Льоренте сообщает, что в 1481 г. в одной лишь Севилье было заживо сожжено 2 тыс. человек.

Не менее свирепо действовала инквизиция и в Португалии. На Пиренейском полуострове она существовала большее время, чем во всех других странах Европы. Последнее аутодафе в Испании было совершено в 1826 г. И только в 1834 г. была ликвидирована в этой стране инквизиция<sup>55</sup>.

Лютеранская и англиканская церкви, возглавлявшиеся государственной властью, в ее лице имели и инквизиционное учреждение для борьбы с инаковерующими. В Германии протестантские князья выступали в качестве наиболее рьяных борцов за истинно лютеранскую веру. Меланхтон подвел теоретическое обоснование под тезис о том, что государство обязано наказывать смертью не только за политическую оппозицию, но и за религиозную. Шпейерский рейхстаг 1529 г., на котором приверженцы Лютера заявили свой знаменитый «протест», принял следующее постановление относительно анабаптистов: «Каждый, совершивший вторичное крещение или принявший оное в сознательном возрасте, будет ли это мужчина или женщина, повинен в смерти при помощи огня, меча или другого рода казни, смотря по обстоятельствам, без всякого предварительного расследования в духовном суде»<sup>56</sup>. За это решение, кстати сказать, голосовали и католики, и «протестовавшие» против подавления их духовной свободы лютеране.

Сохранилось страшное свидетельство того, как решение Шпейерского рейхстага об истреблении анабаптистов осуществлялось на деле. Современник событий сообщает: «Некоторых (анабаптистов.— *И. К.*) разорвали и растерзали, некоторых сожгли в пепел и изжарили на столбах, искалечили раскаленными щипцами, иных запирали в домах и сжигали всех вместе, других вешали на деревьях, казнили мечом, топили в воде»<sup>57</sup>.

Пощады анабаптистам не было и в том случае, если они отказывались от своей веры. Известно распоряжение по этому поводу герцога Вильгельма Баварского: «Кто отречется, тому голову долой, а кто не отречется, того на костер»<sup>58</sup>. Количество казненных анабаптистов только в Южной Германии исчислялось тысячами. Протестантские инквизиторы считали своей задачей не уничтожение ереси, а истребление еретиков.

Аналогичной была и практика англиканской инквизиции. Ересь, в особенности католическая, была там приравнена к государственной измене. К. Маркс пишет об этом: «В 1582 г. было объявлено, что тот, кто обращает протестанта или присутствует при обращении его в католичество, виновен в *государственной измене...*» Каждый, упорно отказывающийся признать верховенство короля в вопросах религии, объявлялся «рекузантом» (отвергающим: от *to recuse* — отвергать) и автоматически подлежал смертной казни. «Служить *мессу, присутствовать* при этом, *исповедываться, наставлять* в католической религии или *быть наставляемым* в ней, *уклоняться* от присутствия при богослужении в церкви *Бесс* — все это были великие преступления»<sup>59</sup>. В конце XVI в. те католические священники, которые не покинули Англию, были физически истреблены, а в отношении возможной иммиграции их были приняты довольно решительные меры: «...священнику, приехавшему из-за границы, грозила смерть, за укрывательство его — *смерть*, за отправление им богослужения в Англии — *смерть*, за исповедь у него — *смерть*»<sup>60</sup>. В некоторых случаях по отношению к «рекузантам» проявлялось трогательное «милосердие»: их «подвергали *всенародному бичеванию* или *отрывали им уши раскаленным железом* и потом отпускали»<sup>61</sup>. «Христианская кротость» такого обращения с ближним имеет точные аналогии в практике католической инквизиции.

Известно, с какой свирепостью Кальвин подчинил инквизиционному режиму всю жизнь Женевы. Отнюдь не единственной, хотя и выдающейся по своему изуверству была его расправа с Мигелем Серветом. Можно было бы приписать такую нечеловеческую жестокость характеру самого Кальвина — мрачного и злобного мизантропа. Но его обхождение с Серветом не только не выделялось из всей религиозно-инквизиторской практики того времени, но даже было расценено коллегами Кальвина как в своем роде образцовое. Тихий и елейно-благостный Меланхтон назвал сожжение Сервета «бла-

гочестивым и достопамятным для всего потомства примером»<sup>62</sup>.

Опубликование папой Иннокентием VIII в 1484 г. буллы «*Summis desiderantis*»<sup>63</sup> послужило толчком к разгулу инквизиционного террора в отношении огромного количества людей, преимущественно женщин, по обвинению в колдовстве.

Размах и масштабы ведовских процессов, развернувшихся в XVI—XVII вв. в Западной Европе, превысили все, что творилось ранее. Преследование ведьм по своим масштабам и ожесточенности превзошло даже гонения, которым подвергались ереси и еретики. Поощряемые инквизиторами доносчики составляли списки сотен и тысяч женщин, повинных в ведовских деяниях, и трибуналы инквизиции привлекали к ответственности далеко не всех обвиняемых, а лишь то количество, с которым могла справиться их техника пыток и казней, а также соответствующее пропускной способности тюрем. Известно, например, что некто Труа-Эшель в 1576 г. заявил инквизиции, что он может сообщить ей имена 300 тыс. колдунов и ведьм. Полностью использовать благочестивое рвение доносчика инквизиция не смогла<sup>64</sup>.

Были случаи, когда обвиняемые выдерживали все мучения до конца и погибали «нераскаянными». Но, как правило, «сознавались» все, причем не только вводили на себя дичайшие обвинения, но и оговаривали других людей. Вероятно, при этом играли роль не только пытки. В ряде случаев данные «ведьмами» показания наводят на мысль о том, что обвиняемая находилась в состоянии умопомешательства, так что в некотором смысле и сама верила в истинность своего нелепого бреда. Одни сходили с ума от пыток, другие были сумасшедшими уже к моменту их привлечения к следствию. В господствовавшей тогда духовной атмосфере всеобъемлющей фантастики, удивительного легковерия и религиозной истеричности психическое состояние многих людей обычно находилось в какой-то мере на грани патологии; особенно среди женщин было много истеричек, кликуш, одержимых, которые могли вообразить себя союзницами дьявола. А возможные в этом состоянии галлюцинации и даже сновидения подкрепляли несчастных в «воспоминаниях» о том, как они совершали путешествие на шабаш. Таким образом, не всегда признания были не «чистосердечными». Но это не снимает вопроса о той омерзительной роли, которую игра-

ла церковь в трагической эпохее ведовских преследований.

## РАЗВИТИЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И ЦЕРКОВЬ

В раннее и среднее средневековье развитие естествознания не доставляло католической церкви особых хлопот. Относительно застойный характер феодальных производительных сил не выдвигал перед естествознанием тех задач, решение которых могло бы наталкивать мысль на антихристианские и антирелигиозные идеи. Наука располагала, как писал Ф. Энгельс, гениальными натурфилософскими догадками древних и весьма важными, но лишь спорадическими и по большей части безрезультатно исчезнувшими открытиями арабов<sup>65</sup>, причем все это по своему содержанию не выходило за рамки христианско-католической догматики; метод же, который применялся отдельными мыслителями в их почти случайных и почти интуитивных прорывах к научному знанию, был столь же схоластическим, как и метод богословия и подчиненной ему философии. Это являлось дополнительной гарантией безопасности для христианского вероучения и для духовного господства церкви. А такие опередившие свой век мыслители, как Альберт Великий и Винцент из Бове, немедленно отступали от своих позиций и становились в позу католической благонадежности, как только оказывалось, что мышление ведет их в сторону от догматической ортодоксии.

И все же довольно рано церкви пришлось насторожиться в отношении тех методов, которые применялись алхимиками и астрологами. Истинной наукой ей представлялась лишь та, которая была основана на священных авторитетах и оперировала лишь словесно-схоластическими методами. Пока ученые занимались сопоставлением силлогизмов и сравнением своих умозаключений с тем, что говорят Писание и Предание, устои вероучения казались незыблемыми. Экспериментальная же наука даже в ее зачаточном виде и в тех парадоксальных формах, которые она приняла в астрологии и алхимии, выглядела как подозрительная новация, способная привести к неизвестным и, может быть, еретическим последствиям. Поэтому периодически на алхимиков и астрологов обрушивались гонения как на колдунов, находящихся в союзе с дьяволом.

В 1163 г. папа Александр III издал буллу, в которой

лицам духовного звания запрещалось «изучение химии или законов природы»<sup>66</sup>. Так как к такого рода деятельности тогда могли быть причастны только духовные лица, то запрещение оказывалось абсолютным. Меньше чем через столетие испытал на себе действие этой буллы Роджер Бэкон, отсидевший в тюрьме инквизиции более десяти лет и выпущенный из нее незадолго до смерти. В 1317 г. папа Иоанн XXII издал буллу, которой запрещалась алхимия<sup>67</sup>. Фактически этой буллой признавались вне закона занятия и химией как одним из «семи дьявольских искусств», и всякой наукой, связанной не со схоластической словесностью, а с изучением природы. Все они рассматривались как колдовство и беспощадно подавлялись.

Такое положение могло продолжаться лишь до поры до времени. Развитие производительных сил города и деревни и вытекавшие из него социально-экономические и политические процессы обусловили революцию как в строе общественных отношений, так и в ходе развития духовной культуры. Здесь и началось, по Ф. Энгельсу, современное исследование природы. Оно вело «свое летосчисление с той великой эпохи, которую мы, немцы, — пишет Энгельс, — называем... Реформацией, французы — Ренессансом, а итальянцы — Чинквеченто и содержание которой не исчерпывается ни одним из этих наименований»<sup>68</sup>. Начало этой эпохи Энгельс датирует второй половиной XV в. Он имеет в виду те предвестники коперниканского переворота, которые уже стали довольно явственно обозначаться. Началом же революционного процесса освобождения науки от оков теологии он считает опубликование в 1543 г. знаменитого труда Коперника «Об обращении небесных кругов». Развитие независимого от церкви естествознания пошло с этого времени гигантскими шагами, оно «усиливалось, если можно так выразиться, пропорционально квадрату расстояния (во времени) от своего исходного пункта»<sup>69</sup>.

На первых этапах этого пути христианское вероучение в том виде, в каком его отстаивала церковь, стало давать трещины. Вопрос о форме Земли, о ее месте в солнечной системе, как и другие космологические проблемы, и на предыдущем этапе доставлял церкви некоторые хлопоты, с которыми она, однако, довольно легко справлялась. Когда в начале XVI в. Петр Д'Абано и Чекко Д'Асколи выступили в защиту учения о шарообразности Земли, то второй из них был сожжен на костре инквизиции, а первый избежал такой участи только в ре-

зультате естественной смерти. Вокруг гениальных одиночек образовывался вакуум, и церковь неизменно торжествовала.

И все же закономерный процесс исторического развития сделал победу передовых тогда идей естествознания неизбежной, а поражение церкви неотвратимым.

Предложенный Колумбом проект поисков морского пути в Индию, основанный на представлении о шарообразной форме Земли, был забракован португальскими церковниками и на этом основании отклонен королем. Затем его высмеял и отверг теологический факультет Саламанкского университета<sup>70</sup>. Аргументация такого решения была неопровержимой: Августин в свое время признал полностью противоречащим Писанию представление об антиподах: если, мол, исходить из учения о шарообразности Земли, то придется признать, что люди, живущие на противоположной от нас ее стороне, ходят книзу головами; в Библии же о таких людях (антиподах) ничего не сказано. Однако Колумб все же совершил свое путешествие, а затем Магеллан объехал вокруг Земли, чем практически доказал истинность еретического взгляда. И хотя применить репрессии в отношении нарушителей догматического спокойствия церковь не могла, ее идеологи еще в течение долгого времени либо замалчивали вопрос о форме Земли и об антиподах, либо отстаивали давно опровергнутую концепцию Августина. Так, еще в начале XVI в. Григорий Рейш в своей «Маргарита Философика» повторял старые бредни о невозможности существования антиподов и о вытекающих отсюда научных последствиях<sup>71</sup>.

Большую опасность усмотрела церковь в гелиоцентрической системе, нашедшей впервые свое развернутое выражение в книге Коперника. Эта теория наносила удар по основам христианского учения. Ею отрицалась система Птолемея, находившаяся в согласии с библейским мифом об Иисусе Навине, остановившем Солнце (Иис. Нав., X, 12—13).

Терял свое значение весь мифологический фундамент христианства — учение о человеке, который совершил вселенского значения грехопадение, искупленное в дальнейшем столь же вселенским явлением на Земле самого бога, принесшего себя именно на этой Земле в жертву. Если наша планета оказывается не центром мироздания, а одним из бесчисленных миров, то все указанное построение рухнет, ибо божественное открове-

ние ничего не сообщает о судьбе остальных миров и населяющих их существ.

Выход книги Коперника не вызвал вмешательства церкви. Причины этого были многообразны. То, что на ней красовалось посвящение папе Павлу III, что Оссандер в предисловии создал дымовую завесу в виде заявления о гипотетичности всего построения и его формально-математическом характере, в какой-то мере усыпляло бдительность церковников. К тому же время было слишком горячее, чтобы отвлекаться по таким, более или менее академическим, поводам: шел Тридентский собор, шла борьба с протестантизмом, и церкви было не до космологических или астрономических споров.

Вероятно, если бы протестантизм взял на вооружение новую космологическую теорию, то католическая церковь немедленно использовала бы это в борьбе против него, и тогда ей пришлось бы сразу обрушиться на новое учение. Но идеологи протестантизма сами реагировали на книгу Коперника отборными ругательствами. Так, Лютер писал: «Публика прислушивается к голосу нового астролога, который старается доказать, что вращается Земля, а не небеса или небосвод, не Солнце и не Луна... Этот глупец хочет перевернуть все наши знания по астрономии; но в Священном Писании сказано, что Иисус приказал остановиться Солнцу, а не Земле»<sup>72</sup>.

Все развернулось в начале следующего столетия, когда учение Коперника оказалось поднятым на щит такими выдающимися мыслителями, как Джордано Бруно и Галилео Галилей. Стало ясно, что коперниканская ересь представляет собой не преходящий эпизод, а учение, завоевывающее все большее количество последователей и представляющее в силу этого непосредственную опасность для христианской догматики и, стало быть, для церкви.

История расправ католической церкви с указанными мучениками науки широко освещена в литературе<sup>73</sup>. Поэтому не будем останавливаться на ней и осветим лишь некоторые вопросы, связанные с ходом изложения.

Хронологически первой жертвой инквизиции из поборников коперниканского учения стал Джордано Бруно, который был сожжен в 1600 г. Причиной его преследования явилось не одно лишь коперниканство. Против Бруно был выдвинут набор всех обвинений в ереси, которые могли быть вменены любому врагу католической церкви и которые обычно предъявлялись всем образо-



ванным и ученым обвиняемым: осуждение церкви и ее служителей, отрицание христианской веры, неверие в святую Троицу, хула на Христа и Богородицу, отрицание пресуществления в таинстве евхаристии, отрицание вечности адских мук и т. д. Но среди всех обвинений фигурировали и такие, как признание множественности миров и вращения Земли <sup>74</sup>.

Вскоре началась эпопея борьбы церкви против Галилея, длившаяся с 1616 г. до его смерти в 1642 г.

Вначале были предприняты компромиссные маневры, имевшие целью заставить Галилея признать Коперниково учение математической фикцией, не могущей претендовать на реальное, физическое значение, хотя и бесполезной в методическом отношении, т. е. повторить прием, использованный Оссиандером.

Так как Галилей продолжал во Флоренции проповедовать свое учение в его реальном, физическом, а не в методико-математическом значении, то церковь перешла в наступление. Она поручила «квалификаторам» инквизиции дать свое заключение об основном пункте Коперникова учения. Заключение гласило, что это учение «глупо и абсурдно в философском и еретично в формальном отношении, так как оно явно противоречит изречениям Святого Писания во многих его местах как по смыслу слов Писания, так и по общему истолкованию святых отцов и ученых богословов» <sup>75</sup>. Тут же конгрегация приняла решение, которым осуждалось учение о движении Земли и неподвижности Солнца и запрещались книги, в которых оно излагалось: к тому времени были опубликованы работы испанского монаха Дидака а Стуники <sup>76</sup> и Паоло Фоскарини <sup>77</sup>. Был вызван в Рим для инквизиционного допроса и Галилей.

Там он получил решительное предупреждение: «Учение, приписываемое Копернику, что Земля движется вокруг Солнца, Солнце же стоит в центре мира, не двигаясь с востока на запад, противно Святому Писанию, и потому его нельзя ни защищать, ни придерживать» <sup>78</sup>. Для инквизиции оно явилось основанием к тому, чтобы в следующем акте преследования, в 1632—1633 гг., рассматривать ученого как еретика-рецидивиста, что давало неограниченные юридические возможности к применению в отношении его самых страшных кар.

Вернувшись во Флоренцию, Галилей продолжал свою деятельность, но применял уже некоторые маскировочные приемы: он излагал учение Коперника с

оговорками о его ложности и еретичности, но оговорки эти были в достаточной мере неубедительны. В итоге в 1633 г. по распоряжению папы Урбана VIII Галилей вновь предстал в Риме перед трибуналом.

Характер и тон допросов показали ученому, что ему грозит участь Джордано Бруно. Неизвестно, подвергался ли он пыткам, или дело ограничилось предупреждением, что они будут применены, если он будет упорствовать в отказе от признания своих взглядов еретическими. Во всяком случае семидесятилетний Галилей не счел нужным принять мученический венец. В приговоре инквизиционного трибунала ему был предъявлен ультиматум — либо погибнуть на костре (это было сказано в принятых инквизицией уклончиво-обтекаемых выражениях), либо произнести следующую формулу: «От чистого сердца и с непритворной верою отрекаюсь, проклиная, объявляю ненавистными вышеуказанные заблуждения и ереси и вообще всякие противные вышеуказанные святой церковью заблуждения и сектантские мнения»<sup>79</sup>.

После этого Галилей прожил еще около десяти лет, причем был освобожден незадолго до смерти. Конечно, его научные занятия были в это время невозможны.

Современные идеологи и апологеты католицизма делают все, чтобы приглушить в исторической памяти человечества воспоминание о позорной для церкви истории гонений на авторов и популяризаторов Коперниковой системы мироздания. На II Ватиканском Вселенском соборе многократно раздавались голоса в пользу того, что церковь должна пересмотреть «дело Галилея». И после Собора ряд высокопоставленных церковных деятелей, в частности кардинал Кениг, сделали публичные заявления в этом духе. В конце 1979 г. сам папа Иоанн-Павел II высказался по этому вопросу на заседании папской Академии наук, посвященной столетию со дня рождения Эйнштейна. Показателен уже сам повод такого заседания — папство демонстрировало отказ от вмешательства в развитие естествознания и от навязывания ему религиозно-догматических учений. Но как разделаться с прошлым?

В потоке статей и книг, появившихся в католической печати после выступления папы<sup>80</sup>, авторы стараются сделать все для того, чтобы дать возможность церкви «и капитал приобрести, и невинность соблюсти». Вопрос-то вообще ясен: в деле Галилея нашли свое яркое выражение коренная антинаучная позиция церкви, ее

диктаторская нетерпимость в отношении всего того, что раскрывает перед человечеством новые пути познания. Но признаться в этом церковники теперь не могут. В выступлениях папы и других представителей церкви господствуют «средние» мотивы: дескать, и папство средневековое — не без вины, но и Галилей и Бруно кое в чем виноваты. Их «неблагоразумное поведение» якобы вызвало церковь на суровое с ними обращение. Гелиоцентризм, мол, представлял собой лишь гипотезу, которую ее авторы в то время были не в состоянии доказать. Ищут смягчающие для церкви обстоятельства в том, что ее деятели стояли на уровне естественнонаучных достижений их эпохи и разделяли ее заблуждения.

Инквизиторы понимали в естествознании не больше, чем другие невежественные монахи того времени. Но оправдывается ли этим то, что они взяли на себя миссию безапелляционного суждения об истинном и ложном? К тому же с точки зрения католицизма уж один-то человек должен быть во всех случаях изъят из общей массы людей, имеющих моральное право в качестве сынов своего времени разделять его заблуждения! Имеется в виду непогрешимый папа. Не меньше, чем сегодня, он должен был быть непогрешим в «вопросах вероучения и нравственности» и в те времена, когда санкционировал казнь Бруно и преследование Галилея. При любом подходе к вопросу остается незыблемым, что церковь шла в арьергарде своего века, трудами и страданиями пробивавшегося к знанию. Она не просто двигалась в обозе, она висела гирей сверхъестественной тяжести на ногах человечества.

Церковь позаботилась о том, чтобы лишить сторонников коперниканства возможности выступать не только в печати, но и с кафедр университетов. До конца XVII в. профессора многих европейских университетов, не только католических, но и протестантских, должны были при вступлении в должность давать специальную «антипифагорейскую» присягу. На счету церкви имеется ряд позорных актов преследования ученых, пытавшихся, исходя из общих установок новой науки, основанной Коперником и Галилеем, дать теорию строения и геологической эволюции Земли. В начале XVII в. теологический факультет Парижского университета вынес тут же приведенное в действие постановление об изгнании из Парижа геологов де Клава, Бито и де Вильона и об уничтожении их сочинений<sup>81</sup>. В середине XVIII в. репрессии обрушились на великого Бюффона. Ему не осталось ни-

чего другого, как публично провозгласить: «Я объявляю, что не имел никакого намерения противоречить тексту Священного Писания, что я самым твердым образом верю во все то, что говорится в Библии о сотворении мира в отношении как времени, так и самого факта; я отказываюсь от всего, что сказано в моей книге относительно образования Земли, и вообще от всего, что может оказаться противоречащим повествованию Моисея»<sup>82</sup>. Еще в середине XVIII в. математик и астроном Боскович должен был прибегать к таким уловкам: «...преисполненный уважения к Священному Писанию и декрету святой инквизиции, я считаю Землю неподвижной; тем не менее для простоты изложения я буду рассуждать так, как будто бы она движется»<sup>83</sup>. Можно не сомневаться в том, что «уважение к святой инквизиции» Боскович, как и все его коллеги, испытывал в полной мере.

В преследовании науки и ученых протестантизм не отставал от католицизма. Ф. Энгельс писал, что «протестанты перещеголяли католиков в преследовании свободного изучения природы. Кальвин сжег Сервета, когда тот вплотную подошел к открытию кровообращения, и при этом заставил жарить его живым два часа...»<sup>84</sup>. Основное обвинение, предъявленное Сервету, заключалось в антитринитаризме, но немалую роль сыграли и его естественнонаучные, в частности географические, взгляды.

В атмосфере постоянных преследований провел свою жизнь Иоганн Кеплер. Э. Д. Уайт пишет по этому поводу: «Борьба вокруг него была жестокая. Штутгартская протестантская консистория торжественно предупреждает его, чтобы он не «вносил смуту в царство Христа своими глупыми фантазиями», и столь же торжественно ему рекомендует «привести свою теорию мира в соответствие со Священным Писанием». Против него все пушено в ход: и насилие, и насмешки, и тюрьма. Протестанты в Штирии и Вюртемберге, католики в Австрии и Богемии нажимают на него всеми силами»<sup>85</sup>. Когда работавшие в Виттенбергском университете астрономы Ретикус и Рейнгольд пришли к убеждению в истинности Коперниковой теории, им решительно запретили защищать ее с кафедры и предписывали, упоминая о ней, противопоставлять в качестве единственно правильной теорию Птолемея. В итоге первый из ученых был вынужден бежать из Виттенберга, а второго лишили права преподавания<sup>86</sup>.

Не только над астрологами и алхимиками, но и вооб-

ще над естествоиспытателями постоянно тяготело подозрение в колдовстве. Оно влекло за собой и соответствующие меры со стороны блюстителей благочестия. Инквизиция учинила расправу с анатомом А. Везалием<sup>87</sup> и разносторонним ученым Д. Ванини. Поводом к травле Везалия явилось то, что он в исследовательских целях занимался анатомированием трупов, а это было запрещено католической церковью со времен папы Бонифация VIII. Некоторое время великому ученому, по праву считающемуся отцом современной анатомии, удавалось преодолевать все трудности, воздвигнутые мракобесами на пути развития анатомической науки; ему приходилось, например, красть с виселиц трупы казненных и анатомировать их втайне под страхом попасть в руки инквизиции. До поры до времени он спасался от преследований благодаря тому, что в его услугах медика нуждался испанский король Карл V, но, когда того сменил на престоле фанатичный Филипп II, научной активности Везалия пришел конец. В 1564 г. церковь заставила его покаяться и отправиться для искупления своих прегрешений в палестинское паломничество. Во время этого путешествия ученый погиб при кораблекрушении.

Биография Джулио Ванини<sup>88</sup> также показательна для характеристики тех условий, в которых приходилось свободомыслящим философам жить и умирать в период господства церкви. Для выражения своих взглядов Ванини прибегал к эзоповскому языку. К. Маркс говорит по этому поводу, что, провозглашая атеизм, он «весьма старательно и красноречиво развивает при этом все аргументы, говорящие против атеизма...»<sup>89</sup>. Это, однако, не помогло ему. В 1619 г. тридцатитрехлетний философ был «обвинен и признан виновным в атеизме, кощунстве, нечестии и других преступлениях» и приговорен к смерти с соблюдением такой истинно христианской процедуры: «Палач должен будет протащить его в одной рубахе на циновочной подстилке, с рогаткой на шее и доской на плечах, на которой должны быть написаны следующие слова: «Атеист и богохульник». Палач должен доставить его к главным воротам городского собора Сент-Этьен и там поставить на колени босым, с обнаженной головой. В руках он должен держать зажженную восковую свечу и должен будет умолять о прощении бога, короля и суд. Затем палач отведет его на площадь Сален, привяжет к воздвигнутому там столбу, вырвет язык и задушит его. После этого его тело будет сожжено на подготовленном для этого костре и пепел

развеван по ветру»<sup>90</sup>. Эта благочестивая процедура была, кажется, выполнена неточно: есть сведения о том, что Ванини не был предварительно задушен, а после того, как у него был вырван язык, предан сожжению заживо. Приговоренный вел себя перед смертными муками в высшей степени мужественно и ни у кого не просил прощения.

Варварским преследованиям церковники подвергали не только людей науки, но и их труды. Сожжение книг было распространенным приемом деятельности инквизиции и вообще всей церковной реакции. Сжигались не только новые издания, признававшиеся еретическими, но и книжные ценности прежних поколений, составлявшие культурное достояние человечества. Испанские конкистадоры в Мексике под руководством духовенства сожгли массу пиктографических письмен ее аборигенов<sup>91</sup>. Кардинал Хименес уничтожил в Гренаде огромное количество арабских книг и рукописей, многие из которых были переводами работ древнегреческих авторов<sup>92</sup>. Торквемада в 1490 г. приказал сжечь несколько еврейских Библий, а впоследствии в Саламанке он сжег более 6 тыс. книг под предлогом, что они были «заражены заблуждениями юдаизма или пропитаны колдовством, магией, волшебством и другими суевериями»<sup>93</sup>.

В целом, однако, церковь была бессильна остановить прогрессивное развитие науки. Вот как характеризует сложившуюся обстановку Дж. В. Дрэпер: «...скипетр перешел в другие руки. Природа исследовалась во всех направлениях, и повсюду новые методы исследования приносили неожиданные и блестящие результаты. На развалинах поросших мхом соборов клерикалы, испуганные и ослепленные наступающим днем, торжественно восседали, закрывая глаза при виде окружающей их жизни и блеска, и погружались в воспоминания о прошедшей ночи, мечтая о возвращении прежних видений и заблуждений и злобно ударяя ногами всех нападающих, осмелившихся слишком близко подойти к ним»<sup>94</sup>. Следует, правда, отметить, что, увлекшись картинностью своего описания, автор несколько сгустил краски в изображении катастрофы, постигшей церковь. Во всяком случае о «развалинах поросших мхом соборов» даже в настоящее время можно говорить лишь фигурально и аллегорически, а для того периода — тем более: церковь не только продолжала существовать, но и в ближайшие столетия занимала свои бастионы и с ожесточением защищала их.

## Примечания и ссылки на источники

<sup>1</sup> См.: *Петрушевский Д. М.* Восстание Уота Тайлера: Очерки из истории разложения феодального строя в Англии. М., 1937; *Ley H.* Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Bd 2/2. Berlin, 1971. S. 320—332.

<sup>2</sup> *Ley H.* Op. cit. Bd 2/2. S. 333—352; *Илларионова Е. В.* Жизнь и литературная деятельность Джона Виклефа // Из истории западноевропейского средневековья: Сборник статей. М., 1972.

<sup>3</sup> *Wiclif J.* Lateinische Streitschriften. Leipzig, 1883; The English Works of Wyclif, Hitherto Inprinted. L., 1902.

<sup>4</sup> *Loserth J.* Hus und Wiclif. Praga, 1884; Послания магистра Иоанна Гуса, сожженного курию в Констанце 6-го июля 1415 года. М., 1903; *Mahistri Johannis Hus opera omnia.* Praga, 1966.

<sup>5</sup> *Fleury C.* Histoire ecclésiastique. Vol. 21. Bruxelles, 1726. P. 202.

<sup>6</sup> *Hefele K. J.* Conciliengeschichte. Bd VII. Freiburg im Breisgau, 1874. S. 48, 50, 52.

<sup>7</sup> Ibid. S. 193—211.

<sup>8</sup> Ibid. S. 504.

<sup>9</sup> См.: *Мацек Й.* Гуситское революционное движение. М., 1954. С. 171—173.

<sup>10</sup> *Reuchlin J.* Augenspiegel. S. 1., 1511; *Reuchlin J.* Briefwechsel. Hildesheim, 1962; Письма темных людей. 1515—1517. М.; Л., 1935; *Гуттен У. фон.* Диалоги, публицистика, письма. М., 1959; *Эразм Роттердамский.* Похвала глупости. М., 1960; *Он же.* Разговоры запросто. М., 1969.

<sup>11</sup> Текст 95 тезисов см.: *Бецольд Ф. фон.* История реформации в Германии. Т. I. СПб., 1900. С. 276—277; *Mirbt C.* Quellen zur Geschichte der Papsttums und des römischen Katholizismus. Tübingen, 1911. S. 188—191.

<sup>12</sup> К. Хефеле считает произнесение Лютером этих слов, составляющих для протестантизма предмет гордости, позднейшим измышлением и дает многочисленные ссылки на авторов, придерживающихся той же позиции (*Hefele K. J.* Op. cit. Bd IX. Freiburg im Breisgau, 1890. S. 232—233).

<sup>13</sup> Ibid. S. 233.

<sup>14</sup> Цит. по: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 7. С. 366.

<sup>15</sup> Цит. по: Там же. С. 367.

<sup>16</sup> Там же. С. 368.

<sup>17</sup> *Hefele K. J.* Op. cit. Bd IX. S. 456.

<sup>18</sup> *Mirbt C.* Op. cit. S. 206.

<sup>19</sup> Ibid. S. 291—293.

<sup>20</sup> *Порозовская Б. Д.* Ульрих Цвингли: Его жизнь и реформаторская деятельность. СПб., 1892.

<sup>21</sup> См.: *Бецольд Ф. фон.* Указ. соч. Т. II. СПб., 1900. С. 103 и сл.

<sup>22</sup> См.: *Вуннер Р.* Церковь и государство в Женеве XVI века. М., 1894; *Капелюш Ф.* Религия раннего капитализма. М., 1931; *Поршнев Б. Ф.* Кальвин и кальвинизм // Вопросы истории религии и атеизма: Сборник статей VI. М., 1958.

<sup>23</sup> См.: *Vunner R.* Указ. соч. С. 327—334.

<sup>24</sup> *Pastor L.* Geschichte der Päpste seit der Ausgang des Mittelalters. Bd IV. Tl. 2. Freiburg im Breisgau, 1906. S. 484.

<sup>25</sup> Documents Illustrative of English History. Oxford, 1921. P. 234—244; *Maskie J. D.* The Earliest Tudors. Oxford, 1966. P. 359—360.

<sup>26</sup> Bullarium Romanum. T. VII. P. 195—196; *Mirbt C.* Op. cit. S. 199—200.

<sup>27</sup> Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Т. VII. С. 371.

<sup>28</sup> Там же. С. 378—379.

<sup>29</sup> История человечества. Всемирная история / Под общей редакцией Г. Гельмольта. Т. VI. СПб., Б. г. С. 640.

<sup>30</sup> Текст «39 статей» см.: *The Canons of 1571 in English and Latin*. L., 1899.

<sup>31</sup> См.: *Бокль Г. Т.* История цивилизации в Англии. СПб., 1895. С. 473. В одном из документов, принятых по этому поводу, «постановлялось, что всякий, кто станет служить мессу или будет присутствовать при ее служении, должен быть подвержен: за первый раз — лишению имени, за второй — ссылке в изгнание, а за третий — смертной казни» (Там же). Пуританизм явно не уступал католицизму в свирепой и кровожадной нетерпимости.

<sup>32</sup> История человечества. Всемирная история / Под общей редакцией Г. Гельмольта. Т. VII. Ч. I. СПб., Б. г. С. 290.

<sup>33</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 7. С. 360.

<sup>34</sup> *Pastor L.* Op. cit. Bd IX. Freiburg im Breisgau, 1925. S. 352—357. Фанатично настроенный католик-автор дает в общем верное в фактически отношении изображение событий Варфоломеевской ночи, но всячески старается выгородить церковь и папство в этом гнусном акте человекоистребления. Папа Григорий-де не участвовал в подготовке Варфоломеевской ночи и вообще узнал обо всем деле только тогда, когда оно уже совершилось. Но Пастор не может скрыть того, что, когда папа получил известие о событиях, он выразил свое полное одобрение христолюбивым деяниям зачинщиков и участников бойни и распорядился провести грандиозные торжества «по поводу подавления политического мятежа и сокрушения ереси». Дальше расписывается проведенная по сему поводу торжественная процессия, в которой папа шествовал во главе 32 кардиналов, рассказывается о фреске с изображением Варфоломеевской ночи, заказанной знаменитому Вазари для одного из ватиканских залов, благодарственной (богу!) булле, памятной медали и т. д. (см. там же. С. 370—371).

<sup>35</sup> Цит. по: *Лозинский С. Г.* История папства. М., 1961. С. 306.

<sup>36</sup> *Ritter R.* Henri IV, lui-même. P., 1944. В художественной литературе образ Генриха IV запечатлен Генрихом Манном в романах (в русском переводе) «Юность короля Генриха IV» и «Зрелые годы короля Генриха IV».

<sup>37</sup> См.: *Всеобщая история: С IV столетия до нашего времени / Составлена под руководством Э. Лависса, А. Рамбо.* Т. 5. М., 1898. С. 290—293.

<sup>38</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 7. С. 371.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Много примеров такого рода клеветы приводит К. Каутский (см.: *Каутский К.* Предшественники новейшего социализма. Ч. I. М., 1919. С. 404—428). Особенно выделяется в этом отношении Л. Келлер (*Keller L.* Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster. Münster, 1880).

<sup>41</sup> См.: *Каутский К.* Указ. соч. Ч. I. С. 438.

<sup>42</sup> Цит. по: *Дрэпер Д. У.* История отношений между католицизмом и наукой. СПб., 1876. С. 206.

<sup>43</sup> *Bretschneider K. G.* Lütber an unsere Zeit. Erfurt, 1817. S. 187

<sup>44</sup> Цит. по: *Михневич Д. Е.* Очерки из истории католической реакции (Иезуиты). М., 1955. С. 53.

<sup>45</sup> Цит. по: Там же. С. 54.

<sup>46</sup> Цит. по: *Ранке Л.* Римские папы в последние четыре столетия. Т. I. СПб., 1874. С. 202.

<sup>47</sup> *Pastor L.* Op. cit. Bd V. S. 546—547.



- <sup>48</sup> *Mirbt C.* Op. cit. S. 211.
- <sup>49</sup> См.: *Ранке Л.* Указ. соч. Т. I. С. 169.
- <sup>50</sup> См.: *Лозинский С. Г.* История инквизиции в Испании. СПб., 1914. С. 96—98.
- <sup>51</sup> Цит. по: *Григулевич И. Р.* История инквизиции (XIII — XX вв.). М., 1970. С. 129.
- <sup>52</sup> Цит. по: Там же. С. 354.
- <sup>53</sup> См.: *Лозинский С. Г.* История инквизиции в Испании. С. 62—64; *Льоренте Х.-А.* Критическая история испанской инквизиции. Т. I. М., 1936. С. 119—128, 136—144.
- <sup>54</sup> Цит. по: *Григулевич И. Р.* Указ. соч. С. 258—259.
- <sup>55</sup> См.: *Лозинский С. Г.* История инквизиции в Испании. С. 460—463.
- <sup>56</sup> *Mirbt C.* Op. cit. S. 198—199.
- <sup>57</sup> *Rosenow E.* Kulturbilder. Wieder die Pfaffenherrschaft. Bd II. Berlin, S. a. S. 459—460.
- <sup>58</sup> *Ibid.* S. 463.
- <sup>59</sup> Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Т. VII. С. 395—396.
- <sup>60</sup> Там же. С. 397.
- <sup>61</sup> Там же. С. 396.
- <sup>62</sup> Цит. по: *Ибервег-Гейнце.* История новой философии в сжатом очерке. СПб., 1890. С. 21.
- <sup>63</sup> Текст буллы см.: *Bullarium Romanum.* Т. V. P. 296; *Шпренгер Я., Инститорис Г.* Молот ведьм. С. 46—47.
- <sup>64</sup> См.: *Григулевич И. Р.* Указ. соч. С. 179.
- <sup>65</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 345.
- <sup>66</sup> *White A. D.* A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom. Vol. I. N. Y.; L., 1910. P. 386.
- <sup>67</sup> *Ibid.* P. 384.
- <sup>68</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 345.
- <sup>69</sup> Там же. С. 347.
- <sup>70</sup> *White A. D.* Op. cit. Vol. I. P. 108.
- <sup>71</sup> *Ibid.* P. 109.
- <sup>72</sup> *Ibid.* P. 126.
- <sup>73</sup> Укажем на некоторые основные издания на русском языке: *Выгодский М. Я.* Галилей и инквизиция. Ч. I. М.; Л., 1934; Галилео Галилей: 1564—1642: Сборник, посвященный 300-летней годовщине со дня смерти Галилео Галилея. М.; Л., 1943; *Рожицын В. С.* Джордано Бруно и инквизиция. М., 1955; Джордано Бруно перед судом инквизиции: (Краткое изложение следственного дела Джордано Бруно) / Публикация, перевод, вступительная статья и комментарии А. Х. Горфункеля // Вопросы истории религии и атеизма: Сборник статей VI. М., 1958; *Гурев Г. А.* Учение Коперника и религия: Из истории борьбы за научную истину в астрономии. М., 1961; *Кузнецов Б. Г.* Галилей. М., 1964; *Штекли А.* Галилей. М., 1972. обстоятельный обзор материалов и освещение проблемы с привлечением новых материалов см. в статье И. Кантерова и М. Скибицкого «Все ли ясно в «деле Галилея?»» // Наука и религия. 1982. № 5—6.
- <sup>74</sup> См.: *Рожицын В. С.* Указ. соч. С. 369.
- <sup>75</sup> Цит. по: *Выгодский М. Я.* Указ. соч. Ч. I. С. 267.
- <sup>76</sup> *Didacus a Stunica.* Commentaria in Jov. Toledo, 1584.
- <sup>77</sup> См.: *Выгодский М. Я.* Указ. соч. Ч. I. С. 170—171.
- <sup>78</sup> Цит. по: Там же. С. 198.
- <sup>79</sup> Цит. по: *Гурев Г. А.* Указ. соч. С. 100—101.
- <sup>80</sup> См. об этом в упомянутой выше статье И. Кантерова и М. Скибицкого.
- <sup>81</sup> *White A. D.* Op. cit. P. 214.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 347.

<sup>85</sup> White A. D. Op. cit. P. 154.

<sup>86</sup> Ibid. P. 129.

<sup>87</sup> Ibid. P. 50—54.

<sup>88</sup> Подробнее о Ванيني см.: Рутенбург В. И. Великий итальянский атеист Ванيني. М., 1959.

<sup>89</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. I. С. 178.

<sup>90</sup> Цит. по: Рутенбург В. И. Указ. соч. С. 97—98.

<sup>91</sup> См.: Дизго де Ланда. Сообщение о делах в Юкатане. 1566 г М.; Л., 1955. С. 32, 241 (прим. 80).

<sup>92</sup> См.: Лозинский С. Г. История инквизиции в Испании. С. 168, 298.

<sup>93</sup> Льоренте Х.-А. Указ. соч. С. 201.

<sup>94</sup> Дрэпер Дж. История умственного развития Европы: В 2 т Киев, 1896. С. 545.

## ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН. РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ В СРЕДНИЕ ВЕКА

«КРЕЩЕНИЕ» РУСИ.

СИНКРЕТИЗАЦИЯ ДОХРИСТИАНСКИХ КУЛЬТОВ  
И ХРИСТИАНСТВА.

РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ В XI — XII вв.

ЦЕРКОВЬ В ФЕОДАЛЬНО-КНЯЖЕСКИХ МЕЖДОУСОБИЯХ.

ПРАВЫ ЭПОХИ И ВЛИЯНИЕ ЦЕРКВИ.

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ РУСИ.

ЦЕРКОВЬ И ЗОЛОТООРДЫНСКОЕ ИГО.

ЦЕНТРАЛИЗАЦИЯ РУССКОГО ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКОВЬ.

ЦЕРКОВНАЯ ИЕРАРХИЯ, ДУХОВЕНСТВО, МОНАСТЫРИ.

АНТИЦЕРКОВНЫЕ ДВИЖЕНИЯ И ВНУТРИЦЕРКОВНАЯ БОРЬБА.

ЦЕРКОВЬ В ПЕРИОД ЗАВЕРШЕНИЯ ЦЕНТРАЛИЗАЦИИ

РУССКОГО ГОСУДАРСТВА (XVI — начало XVII в.)



ОУЪМНЪ ГРЪ  
ШЪНИКОУ





## «КРЕЩЕНИЕ» РУСИ <sup>1</sup>

Не следует полностью связывать христианизацию восточных славян с тем единовременным актом, который был осуществлен киевским князем Владимиром около 988 г. Христианизация Руси представляла собой длительный и постепенный процесс, начало которого относится к более ранним временам, чем княжение Владимира, а конец датируется несколькими столетиями позже его княжения. «Крещение Руси» Владимиром являлось лишь одним из эпизодов этой эпопеи.

Наивному представлению об одноактном крещении, якобы начавшем христианизацию Руси, противостоит тоже имеющая распространение концепция, по которой христианство было известно славянам с незапамятных времен. Здесь сказывается тенденция к изображению славян в ореоле не только интенсивного, но и давнишнего, традиционного христианского благочестия — не хуже, мол, и не позже других народов они были просвещены светом христианской истины. В угоду этой тенденции в свое время в «Начальный свод» летописи 1116 г. была сделана вставка об апостоле Андрее, который совершил-де в свое время путешествие на север вплоть до Киева и Новгорода, проповедуя христианство <sup>2</sup>. Царь Иван Грозный с гордостью заявлял: «...мы получили христианскую веру при начале христианской церкви, когда Андрей, брат апостола Петра, пришел в эти страны, чтобы пройти в Рим...» <sup>3</sup> Легенда о проповеди Андреем христианства среди славян и их предков, конечно, совершенно безосновательна. Достаточно сказать, что апостол вынужден был в соответствии с ней «заходить» на тысячеверстные расстояния в Киев и Новгород по пути из Греции в Рим.

Отвергая такое безудержное удревнение начала христианизации Руси, нельзя, однако, не видеть того, что этот процесс начался задолго до Владимира. Систематические набеги славян на Византию, происходившие начиная с VI в., должны были неминуемо знакомить их с господствовавшей в этом государстве верой и с нра-

вами его обитателей. В том же направлении и, конечно, еще более эффективно должны были действовать торговые связи славян с Византией и с оставшимися в Крыму после Великого переселения народов христианизированными готскими племенами, а также сношения с частично христианизированными хазарами.

Существует предание о том, что в 60-е годы IX в. приняли христианство в Константинополе киевские князья Аскольд и Дир. Однако свидетельства об этом весьма ненадежны, и с большей долей вероятности можно предположить, что первой русской христианкой на княжеском троне была княгиня Ольга. Приняла она христианство уже в зрелом возрасте, каковому событию предшествовала сложная дипломатическая игра с византийским императором Константином Багрянородным. Как бы ни старались церковные и близкие к ним историки изобразить княгиню Ольгу благочестивой и убежденной поборницей христианской веры, эпопея ее обращения выглядит как откровенный торг из-за вполне земных благ и интересов.

«Крещение», проведенное киевским князем Владимиром около 988 г.<sup>4</sup>, явилось все же серьезным качественным сдвигом в процессе христианизации Руси.

После смерти князя Святослава один из его сыновей — Владимир одержал победу в междоусобной борьбе с братьями, убил восседавшего на киевском княжеском престоле своего брата Ярополка и стал единоличным главой большого славянского государства с центром в Киеве. Одним из первых актов его деятельности на новом посту было установление на холме близ собственного дворца святилища в честь группы древнеславянских божеств. Летопись так сообщает об этом событии: «И стал Владимир княжить в Киеве один, и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, затем Хорса, Дажьдбога, Стрибога, Симаргла и Мокошь. И приносили им жертвы, называя их богами, и приводили к ним своих сыновей и дочерей...»<sup>5</sup>

Чтобы понять смысл культового рвеня молодого князя, надо обратить внимание на то, что рядом с идолом центрального киевского бога Перуна были поставлены и периферийные боги: предполагалось учреждение синкретического культа, призванного завершить религиозным объединением то политико-государственное единство Руси, которого Владимиру удалось добиться. Для иллюстрации этого замысла можно привести еще

одно сообщение летописца: «Владимир посадил Добрыню, своего дядю, в Новгороде. И придя в Новгород, Добрыня поставил кумира над рекою Волховом, и приносили ему жертвы новгородцы как богу»<sup>6</sup>. До этого Перун явно не пользовался общим почитанием, Владимир же решил, что он должен сделать культ этого киевского бога общегосударственным, не исключая культов местных богов, а подчиняя их центральному. Перед нами пример проводимого сверху планомерного перехода от стихийно сложившегося энотеизма к организованному государственному супремотеизму. Вскоре, однако, Владимир соблазнился возможностью более эффективной реализации идеи единого общегосударственного культа. В конце концов эта идея была осуществлена насаждением христианства.

Источники рассказывают о данном событии весьма пространно, но достаточно запутанно и противоречиво. Следует, правда, отметить, что русских источников, современных описываемым событиям, не существует. Самый ранний из них — «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона — написан между 1037 и 1050 гг., следующий по времени — «Память и похвала князю русскому Володимеру» Иакова Мниха — датируется 1070 г., летописное же сообщение, как и современные ему «Сказания о святых Борисе и Глебе» Нестора Печерского, появилось не раньше 1113 г.<sup>7</sup> Напомним, что крещение Владимира и все, связанное с этим событием, относится к концу 80-х годов X в. Несколько ближе по времени к этим событиям стоят иностранные источники: сообщения Титмара Мерзебургского, ряда византийских и арабских авторов, даже одного армянского<sup>8</sup>. Попытаемся воспроизвести ту противоречивую картину, которую дают указанные источники.

Летопись сообщает о том, что к Владимиру являлись послы от народов, исповедующих различные веры, и убеждали его каждый в превосходстве именно своей религии<sup>9</sup>. Е. Е. Голубинский, а за ним и большинство историков считают все повествование о соревновании послов неисторичным, основываясь на том, что в более ранних по сравнению с летописью источниках никаких сведений о приходе миссионеров разных вер к Владимиру не имеется<sup>10</sup>.

Историки по существу единодушно пришли к тому, что установить точную картину крещения Владимира невозможно. С. В. Бахрушин говорит о четырех вариантах этой картины<sup>11</sup>. Е. Е. Голубинский писал еще более

категорично: «Кто любит занимательные и замысловатые повести, не заботясь ни о чем другом, для кого сказка предпочтительнее всякой действительной истории, лишь бы имела указанное качество, того сейчас переданная повесть о крещении Владимира должна удовлетворить вполне, ибо достоинство замысловатости ей принадлежит бесспорно. Но немного критики, немного просто некоторой меры в вере — и с пространную повестью тотчас же должно случиться такое чудо, что от нее останется только голый остов, а потом и от этого голого остова останется только одна половина»<sup>12</sup>.

Ясно, что в конце 80-х годов X в. князь Владимир принял христианскую веру в ее византийской разновидности от византийского же духовенства, выполнявшего поручения светских властей империи. Понятны и мотивы, которые побуждали обе стороны действовать в указанном направлении. Византия стремилась привязать к себе религиозными узами своего сильного и беспокойного северного соседа, обретя в нем если не вассала, то во всяком случае союзника в борьбе с другими, не менее беспокойными соседями. Киеву же было нужно получить религиозно-идеологическое оружие для укрепления начал государственности в формирувавшемся феодальном порядке.

Для Владимира собственное крещение явилось лишь вступлением к решению огромной задачи, которую он поставил перед собой, — христианизации населения всего княжества. Речь могла идти прежде всего о совершении внешнего акта, которым символизировалось принятие новой веры, т. е. о водном крещении. Поворот в религиозном сознании людей, связанный с убеждением в ложности старой веры и в истинности новой, притом такой поворот, который был бы основан на знании содержания христианского вероучения, мог быть для подавляющего большинства населения лишь делом отдаленного будущего. Изменения в быту, связанные с отказом от старых культов и их праздников и обрядов, с распространением специфически христианских форм культа и быта, могли происходить чрезвычайно медленно, по существу, как увидим ниже, на протяжении ряда столетий. Но формально акт перехода в новую веру символизировался простым и единственным обрядом, свершение которого давало право властям считать данного подданного христианином. В этом плане киевский князь развил бурную активность сразу после собственного крещения.

Прежде всего перед ним стояла задача обращения самих киевлян. Летопись содержит довольно красочный рассказ об этом событии. Вернувшись из Корсуни с новоявленной княгиней Анной — сестрой византийских императоров и с группой «священников корсунских с мощами святого Климента и Фива», а также с иконами и с «сосудами церковными», Владимир сразу распорядился ниспровергнуть всех идолов — «одних изрубить, а других сжечь». Досталось и Перуну: его привязали к хвосту коня и поволокли к реке, причем двенадцать человек были к нему приставлены «колотить его жезлами». Сочувствие населения было, видимо, на стороне преданного поруганию бога: «...оплакивали его неверные, так как не приняли еще они святого крещения». Бывшего бога сбросили в Днепр, а Владимир приказал, чтобы за его маршрутом вниз по реке непрерывно следили с тем, чтобы отпихивать его от берега, если он будет приставать к нему, и чтобы он был оставлен в покое только после того, как минует пороги.

Тут же было отдано распоряжение всему населению Киева собраться в определенный день и час к берегу Днепра и его притока Почайны для крещения: «Если не придет кто завтра на реку — будь то богатый или бедный, или нищий, или раб — да будет мне враг». Люди повиновались этому приказу, причем летописец утверждает, что они «с радостью пошли». На реке же ничего больше не оставалось, как делать то, что приказано: «Вошли в воду и стояли там одни до шеи, другие по грудь, молодые же у берега по грудь, некоторые держали младенцев, а уже взрослые бродили, попы же совершали молитвы, стоя на месте. И была видна радость на небе и на земле по поводу стольких спасаемых душ; а дьявол говорил, стаяя: «Увы мне! Прогоняют меня отсюда!..»<sup>13</sup> С Днепра и Почайны толпа, заключавшая в себе «людей без числа», разошлась по домам христианской.

Масштабы мероприятия, проведенного Владимиром в Киеве, сильно преувеличены летописцем, так что в указанный день и час крестились не «без числа», а всего несколько сот человек, но это событие, видимо, имело место и послужило началом систематической и последовательной христианизации населения всей Киевской Руси.

После киевлян Владимиру надо было крестить новгородцев. Эта задача имела большое государственное значение, так как Новгород был вторым центром восточного



славянства, конкурировавшим с Киевом и постоянно проявлявшим сепаратистские тенденции. Незадолго до крещения Владимир поручил своему дяде Добрыне установить в Новгороде киевский культ Перуна, что шло по той же линии политического и идеологического подчинения Новгорода Киеву. Христианизация Новгорода была еще более сложной задачей, чем его «перунизация»; она решалась на протяжении длительного времени, притом с немалыми трудностями.

Дальше предстояло распространить новую веру на периферию государства. Естественными каналами ее распространения были водные пути — по Днепру и Волхову и их притокам. Особые трудности вызывала христианизация неславянских племен и народностей, населявших Киевское княжество, — угро-финских и тюркских. Ведь помимо географических и этнических факторов имели значение и признаки социальной принадлежности. Историк литературы Е. В. Аничков говорит в этой связи о распространении «от сословия к сословию, вниз и вширь по скале (шкале. — И. К.) социальных отношений». Он утверждает, что «крестилась знать, сначала киевская, потом новгородская; только позднее христианство захватывает более широкие слои населения и все более отдаленные от Киева области»<sup>14</sup>. Формально, может быть, и простой народ в Киеве под страхом наказаний от князя и его дружины крестился сразу, но по существу заинтересованной в христианизации была именно знать, которая многое выигрывала в результате того политико-идеологического переворота, с которым было связано установление христианства на Руси. Что же касается социальных низов, то христианство завоевывало их постепенно, подавляя их временами упорное сопротивление, в основе которого лежали не только и даже не столько религиозные факторы, сколько причины социально-политического порядка.

Е. Е. Голубинский пишет по поводу методов «крещения Руси»: «Совершенная покорность русских в деле перемены веры воле князя и так называемое мирное распространение христианства на Руси есть не что иное, как невозможная выдумка наших неумеренных патриотов... Нет сомнения, что введение новой веры сопровождалось немалым волнением в народе, что были открытые сопротивления и бунты, хотя мы и не знаем о них никаких подробностей. О крещении новгородцев сохранилась пословица, что «Путьята крестил их мечем, а Добрыня огнем». Это, очевидно, значит, что в Новгороде

новая вера была встречена открытым возмущением и что для подавления последнего потребовались и были употреблены самые энергические меры<sup>15</sup>. Непонятно, как оказались вне поля зрения такого осведомленного историка, каким был Е. Е. Голубинский, имеющиеся фактические данные о насильственной христианизации Новгорода, но его «догадка» на основании «пословицы» была правильной. Историк XVIII в. В. Н. Татищев имел возможность использовать не дошедшую до нашего времени Иоакимовскую летопись, в которой христианизация Новгорода была описана в весьма драматических красках<sup>16</sup>.

С новым деликатным поручением Владимир послал в Новгород опять своего дядю Добрыню вместе с епископом Иоанном. Новгородцы на вече решили не пускать в город ни Добрыню, ни епископа и организовали вооруженное сопротивление. Уличные бои продолжались до тех пор, пока киевляне не подожгли кварталы, в которых жили основные массы повстанцев. Те бросились тушить свои дома, и это позволило дружине Добрыни одержать верх. Деревянные боги были сожжены, а каменные брошены в Волхов. Всем новгородцам приказали креститься, а уклоняющихся приволокли к реке силой.

Сопротивление христианизации на севере государства было упорнее и ожесточеннее, чем на юге, ибо север больше тяготел к Новгороду, чем к Киеву.

В течение XI в. в разных пунктах Киевской Руси имели место акты сопротивления народа христианизации.

В 1024 г., как свидетельствует «Повесть временных лет», вспыхнуло восстание в Суздале<sup>17</sup>.

В 1071 г. произошло крупное восстание и в Новгороде. Через 80 лет после того, как Добрыня окрестил новгородцев, они не испытывали симпатий к христианству и все стали на сторону апологета старой, языческой веры!

Особый интерес представляет летописное повествование о движении, поднятом двумя волхвами на Волге и Шексне<sup>18</sup>. В условиях очередной голодовки они обвиняли «лучших жен», т. е. представительниц наиболее зажиточных домов, в том, что они в собственном теле — очевидно, магическим способом — прячут запасы продовольствия и предметы первой необходимости. В сопровождении 300 примкнувших к ним людей они двигались по указанным рекам и, останавливаясь в населенных пунктах, чинили суд и расправу над женщинами, «говоря, что эта жито прячет, а эта — мед, а эта — ры-

бу, а эта — меха». Много женщин было убито без сопротивления со стороны их родственников, причем имущество казненных, по свидетельству летописца, волхвы присваивали.

## СИНКРЕТИЗАЦИЯ ДОХРИСТИАНСКИХ КУЛЬТОВ И ХРИСТИАНСТВА

Христианство несло древним славянам новую для них систему взглядов на естественный и сверхъестественный миры, новый пантеон, новую мифологию, иные в сравнении с прежними формы отправления культа, другие религиозно-бытовые формы, новую организацию жречества. Было во всем этом и общее со старым, но нельзя отрицать, что наряду с этим общим появилось много отличного и нового. То обстоятельство, что в сознании людей тесно переплетались элементы старого и нового, в исторической литературе обозначается термином «двоеверие». Как и лежащее в основе его понятие, он в данном случае недостаточно точен, ибо речь должна идти не об установлении двух параллельных рядов религиозных явлений, а об их синкретизации. Соединение произошло «естественно» и стихийно, причем основной сложившейся синкретической религии были скорее дохристианские верования и обряды, чем христианские.

В ряде произведений литературы Древней Руси содержится обличение русских людей в том, что они, приняв христианство, не отказываются от поклонения языческим богам. Особенно выразительно в этом отношении датируемое XIV в. «Слово некоего христолюбца, ревнителя по правой вере». Ссылаясь на Илью-пророка, который якобы беспощадно истребил сотни жрецов Вала, автор «Слова некоего христолюбца, ревнителя по правой вере» намекает на то, что неплохо было бы так же разделаться и с современными ему «двоеверно-живущими, верующими в Перуна, Хорса, Мокошь, Сима и Регла, в вилы, род и рожаниц»<sup>19</sup>. Обличители двоеверия пользовались любым случаем для того, чтобы, переписывая труды древних авторов, включать туда вставки, содержавшие обличение современных язычествующих христиан. Так, в «Слове Григория о поклонении идолам» интерполяция XIII в. гласит: как первые язычники веровали в идолов и приносили им жертвы и имена им нарекали, то же и теперь многие так делают; состоящие

в христианстве, они не ведают, что такое христианство<sup>20</sup>. Такие же вставки содержатся и в «Слове» Иоанна Златоуста<sup>21</sup>. Здесь добавляется еще мотив обвинения христианского духовенства, которое, по мнению автора интерполяции, не желает или не умеет правильно наставлять свою паству. Церковный историк Н. М. Гальковский делает такой вывод из этих документов: «Русские люди, будучи уже крещены, кланялись и приносили жертвы грому и молнии, солнцу и луне, Перуну, Хорсу, Стрибогу, Дажьбогу, вилам, Переплуту, Мокоши, упырям и берегиням. Кланялись огню-сварожичу, камням, рекам, источникам, деревьям...»<sup>22</sup>

Единство язычества и христианства было в сознании не только внешним, в смысле параллельного существования обоих начал, но и внутренним, в смысле их переплетения и взаимопроникновения. Вначале был, вероятно, этап такого внешнего рядоположения, когда давлением извне христианское противопоставлялось языческому, но последнее не вытеснялось, а продолжало существовать наряду с первым. Очень быстро, однако, начался процесс взаимопроникновения, чему в решающей степени способствовало родство обеих религий.

Как и язычеству, христианству фактически не был противопоказан политеизм. Троичный бог не без оснований воспринимался обращаемыми в христианскую веру как форма сожителства трех богов. К ним еще присоединилась Богородица в качестве четвертого. Далее шли ангелы и святые угодники, иногда замещавшие некоторых старых языческих богов, а иногда сливавшиеся с ними. Многочисленные христианские святые совпали как в сознании, так и в быту людей с языческими божеествами, причем приобрели прежние функции последних. Особенно это оказывалось удобным в случаях созвучия имен. Так, святой Власий слился с богом Велесом и стал покровителем животных. Георгий Победоносец в качестве Юрия слился с Ярилой и приобрел его функции покровителя животных и вообще плодородия. Были и другие поводы, способствовавшие такой идентификации. Иоанн Креститель совпал с Купалой на том основании, что он и сам был «купальщиком». Многие другие христианские святые, не имевшие предшественников в языческом пантеоне или пандемониуме, просто обогатили их своей личностью и функциями: святая Варвара сделалась оберегательницей от внезапной смерти, святой Николай — покровителем невест, Кузьма и Демьян переняли кузнечную специальность от Сварога.

Могли меняться имена богов, которых следовало почитать, но здесь происходил тот же процесс, который выше отмечался и в истории древних религий. Новые боги не вытесняли старых, а низводили их на другое положение, предоставляя им новый, как правило, низший статус. Как христианство в первые века своего существования превратило греческих и римских богов в демонов, так и на Руси древнеславянские языческие боги оказались бесами.

По этому разряду зачислялись все прежние боги. Ни один из них не был признан несуществующим, мертвым, мниможивым. Летописец передает стенания и жалобы низвергнутого Перуна, не выражая сомнений в том, что этот идол действительно переживал, страдал и горько жаловался на перемены в своей судьбе. Идеологи и проповедники новой веры признавали, таким образом, реальное существование старых богов, они только требовали отказа от их почитания. Основания к такому отказу могли обнаруживаться только в том, что старые боги чем-то хуже новых, слабее их и, может быть, не так благонамеренны в отношении к людям.

Христианство сходилось с язычеством и в дуализме злого и доброго начал, и в представлении огромной мощи, которой обладают злые боги.

Большой разряд этих существ («чернобоги») играл в языческом пандемониуме ту же роль, что в христианском пантеоне бесы. Христианство обогатило языческий пандемониум не только массой рядовых бесов, но и такой исключительной по своему значению фигурой, как Сатана. Черная рать получила главнокомандующего, подчинившего себе, как пишет историк и этнограф Е. Г. Кагаров, «всех бесов и демонов первобытной религии»<sup>23</sup>. Наряду с супремодемоническим пантеоном стал, если можно так выразиться, супремодемонический пандемониум, безболезненно уложившийся в рамки той синкретической религии, которую исповедовала основная масса населения Руси, по меньшей мере в первую половину второго тысячелетия нашей эры.

Синкретизм охватывал область не только верований, но и культа. Вначале это было внешнее и механическое сочетание. Новокрещенному славянину не составляло особого труда и было даже любопытно побывать на богослужении в церкви, тем более что этого от него требовали власти. Но тут же после молебствия он, как пишет Б. В. Титлинов, «отправлялся в священную дуброву, к озеру, реке, студенцу, к старому дуплистому дубу,

к священному камню или под овин и творил тут молитву по обычаю отцов и дедов»<sup>24</sup>. При этом поминались и Хорс, и Дажьбог, и Перун, и Мокошь.

Прочное место занимали те обряды, которые бывали в семье. В жилищах, вдали от надзирающего ока церковных и светских властей, очень долгое время после «крещения» Руси стояли статуэтки языческих божков и демонов. И даже после того, как в домашний быт вошли иконы, рядом с ними на протяжении, может быть, столетий занимали свое место домашние идолы. Фактически религиозным сознанием русского человека того времени разница между этими рядами фетишей не улавливалась, несмотря даже на различие их художественно-изобразительных жанров; одни фетиши были рельефными, другие — живописно-плоскостными. Можно было совершать магические действия и перед теми, и перед другими, а успех этих действий и в том и в другом случае было одинаково трудно проверить.

В семье совершались и старинные языческие богослужения. Роду и рожаницам клались требы, ставились яства и пития для навий (душ умерших). Среди семейных праздников и обрядов христианские нововведения прививались с большим трудом. Отмечается, в частности, что христианское таинство брака не проникало в быт в течение целых столетий; браки заключались по старинному — хождением вокруг ракитового куста, а то и просто де-факто, при помощи умыкания. Вероятно, несколько легче вошел в быт обряд христианских похорон.

С помощью Византии светские и церковные власти Киевской Руси заботились о том, чтобы насытить духовный обиход крещеных магическим инвентарем новой религии. Уже Владимир Святославич, по Ипатьевской летописи, вывез из Корсуни такую драгоценность, как мощи св. Климента, епископа Римского, — кажется, это был череп. В дальнейшем святыни потекли из Византии на Русь широким потоком. В 1134 г. была доставлена «доска оконечная гроба господня». В 1211 г. из Византии пришел прямо-таки «гроб господень» (Е. Е. Голубинский высказывает предположение, что это была, «как нужно думать, модель гроба господня...»). Далее пошли аксессуары страстей господних — терновые венцы, трости, «губы» и т. д. Не заставили себя ждать мощи новозаветных деятелей — Марии Магдалины, сотника Логгина и др.<sup>25</sup> Это доставляло обильный материал для фетишистского поклонения, по своей сущности

не ушедшего далеко от магической практики славяноязычников.

Новые фетиши оказались более содержательными по своему смыслу и больше давали работы воображению, чем бесформенные идолы и обереги. Они были и лучше исполнены, что усиливало их эмоциональное воздействие.

Популярность новых фетишей достигалась тем легче, что они успешно совмещались со старыми. Раскопки дали большое количество икон, на одной стороне которых имеется образ того или иного христианского святого, а на другой — явно языческое изображение, например, той или иной олицетворенной болезни. Как правило, такие иконы носились на шее и представляли собой христианско-языческий оберег от нечистой силы и других напастей. Вскоре эта форма амулета была вытеснена получившим всеобщее распространение нательным крестом.

Для синкретизации обеих религий в быту имели большое значение праздники. Новые христианские праздники не только дали свою внешнюю форму и название ряду древних славянско-языческих праздников, но и переплелись с ними, во многом впитали в себя их содержание. Этому способствовало то, что возникшие в древности на территории Римской империи христианские праздники были связаны с земледельческими языческими культами и в календарном отношении приурочивались к тем же сезонам, в какие праздновались соответствующие знаменательные дни у славян. Получилось поэтому совпадение в сроках ряда праздников языческого и христианского календарей, облегчившее слияние этих праздников воедино. По форме они стали христианскими.

## РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ В XI—XII ВВ.

Несмотря на то что значение «крестителя Руси» и прозвание нового равноапостольного Константина приписывается князю Владимиру, действительным основателем русской церкви был его преемник Ярослав Мудрый (1015—1054). Его роль в этом отношении так охарактеризована летописцем: «При нем начала вера христианская плодиться и распространяться, и черноризцы стали множиться, и монастыри появляться... Как бывает, что один землю распашет, другой же засеет,

а третьи пожинают и едят пищу неоскудевающую, так и здесь»<sup>26</sup>. Дальше аналогия разъясняется таким образом, что Владимир землю вспахал и размягчил, а Ярослав ее засеял.

Шел к концу дофеодалный период, и доживала последние десятилетия огромная «империя Рюриковичей». При жизни Ярослава она сохраняла свое единство, но уже давали себя знать те центробежные тенденции, основой которых является феодальная раздробленность. Ярослав понимал, что церковь может оказать ему большую помощь в деле сохранения единства государства и реальной мощи центральной власти в нем. Сама собой церковь возникнуть не могла, ее должна была создавать княжеская власть, причем в сложившихся условиях она вынуждена была пользоваться помощью и руководством Византии.

В 1037 г. Русь получила из Византии первого митрополита — грека Феопемпта. Киевская митрополия являлась богатейшей в составе Византийской патриархии, так что последней приходилось ею особенно дорожить.

Через назначаемых и поставляемых ею митрополитов патриархия могла оказывать известное влияние и на политические отношения в древнерусском государстве, на взаимоотношения между князьями, на ход и исход борьбы между ними за владения и столы.

Отсюда вытекало настороженное отношение князей, в том числе и Ярослава, к Византийской патриархии. Ярослав делал все, чтобы избавиться в церковном отношении от установившейся вначале зависимости. Он даже воспользовался удобным случаем и собственной властью в 1047 г. поставил митрополитом русского священника Илариона, человека, кстати сказать, выдающихся дарований и большой по тому времени образованности. Ярослав понимал, что фундаментом церкви являются кадры низшего духовенства — приходские священники, и считал своей задачей подготовку возможно большего их количества из русских людей. Летописец сообщает, что в 1030 г. только в Новгороде Ярослав собрал «от старост и поповских детей» 300 человек для «учения книжного»<sup>27</sup>.

Важным делом для князей было замещение епископских кафедр. Понятно, что среди епископов должно было со временем оказываться все больше русских. Но это были такие командные посты, которые не могли доверяться князьями «выдвиженцам» из священников, выходцам из крестьян и поповых детей. Для комплекто-



вания кадров высшего духовенства требовался другой социальный источник. К рассматриваемому периоду оформились, как своеобразные узлы православной церковной жизни, монастыри. И если вступление в ряды приходского духовенства было «невозможно» для боярина, знатного дружинника или княжеского отпрыска, то пострижение в монахи представлялось делом не таким уж недостойным; среди монастырской братии было немало представителей высших слоев населения. Здесь-то и открывалась возможность для князей черпать кадры епископов, причем претендент на кафедру должен был соответствовать не только требованиям принадлежности к господствующему классу, но и специфическим интересам данного князя, которому требовался преданный ему епископ.

Уже Ярослав основал два первых на Руси монастыря, мужской и женский: святого Георгия и святой Ирины. Оба они были воздвигнуты поблизости от княжеского дворца и являлись по существу придворными духовными учреждениями. В XI в. возник еще ряд монастырей, в том числе знаменитый Киево-Печерский, сыгравший в дальнейшем большую роль как в церковной, так и в общекультурной жизни страны.

Вскоре после своего возникновения русская церковь превратилась в мощный хозяйственный организм. Источники ее доходов были многообразны. Здесь и десятина от всех доходов населения, и пожалования от князей и бояр — землями «с челядью» и со всякими угодьями, золотом и серебром, целыми селами и даже городами. Известную роль в обогащении духовенства играла и плата за требы. Церковь умела извлекать доход даже из такого источника, как безнравственность населения и совершаемые кем бы то ни было преступления.

В документе, именуемом «Церковным уставом Ярослава» и относящемся, может быть, к более позднему времени, чем рассматриваемый период, перечисляются те наказания, которым подлежат преступники разных родов. В большинстве случаев каждое из наказаний сводится к штрафу в пользу митрополита. Несколько примеров: «Аще кто с двѣма сестрами в блуд впадетъ, митрополиту 30 гривен»; «Аще кум с кумою блуд творить, митрополиту — 12 гривен, а про опитимию по закону указано от бога»; «Аще мужь крадетъ белыи порты и полотна и портища, митрополиту 3 гривны»; «А свекровь сноху бьетъ или деверь ятровь, святителю 6 гривен»<sup>28</sup>.

Не так легко представить себе логику мышления тех людей, которым подобное положение представлялось не только нормальным, но и угодным богу. Почему, собственно, если один человек побил или обидел другого, он должен вознаграждать митрополита? Какая связь между преступлением или проступком, с одной стороны, и обогащением митрополичьей казны — с другой? Нельзя к тому же не заметить, что в этой обстановке церковь должна была быть заинтересована не в уменьшении преступности, а в ее росте, не в повышении нравственного уровня людей, а в его падении. И людям не бросалось в глаза то очевидное обстоятельство, что церковь делала безнравственность объектом наживы!

Стяжательство церкви находило нередко в проповеди и в публицистике благовидное оправдание в том, что она-де накапливает имущество не для своих нужд, а для милостыни. Использовалась византийская формула, по которой богатства церкви принадлежат нищим. Это являлось, конечно, самым низкопробным обманом. Даже церковный историк Е. Е. Голубинский писал по этому поводу: «Когда нужно было, у нас твердилось, что «церковное богатство — нищих богатство», но это были одни простые слова»<sup>29</sup>.

Вместе с христианством из Византии на Русь пришла идея божественного происхождения власти. Пропаганда этой идеи занимала во всей церковной проповеди еще большее место, чем популяризация основных догматических истин христианства.

В своих проповедях и публицистических выступлениях церковные идеологи активно пропагандировали ее. Примером может служить знаменитое «Слово о законе и благодати», принадлежащее первому русскому митрополиту Илариону. Он безудержно превозносит, в частности, князя Владимира и возводит его чуть ли не в божественное достоинство. Митрополит ставит Владимира в один ряд с императором Константином. Вскоре киевскому князю было и официально присвоено то же звание равноапостольного, которое раболепная Византийская церковь преподнесла своему императору. Не только Владимира, но и Ольгу русская церковь возвела во святые.

Вся церковная проповедь рассматриваемого периода была направлена на то, чтобы окружить княжескую власть в глазах верующих ореолом святости и божественности. Типичны в этом отношении настойчивые требования к княжеским подданным, содержащиеся в Поу-

чении Луки Жидяты: «...бога ся бойте, князя чтите...»; к этой цитате из Нового завета Лука от себя добавляет обоснование: «...раби первое бога, также господоу (господина, государя.— *И. К.*)»<sup>30</sup>. Изборник Святослава 1076 г. таким образом наставляет читателя: «Князя бойся вьсею силою своею... паче научишися от того и бога боятися. Небрежение же о властьях — небрежение о самом бозе»; «...бояйся бога, боиться и князя... князь бо есть божий слуга к человеком». Особенно настаивает Изборник на том, что от князя у верующего-христианина не должно быть никаких тайн, а тем более нельзя говорить князю неправду: «Пред князьмь же бойся лъжю глаголати... нъ с покорением истиньно отъвештавай ему акы к самому господу»<sup>31</sup>.

### ЦЕРКОВЬ В ФЕОДАЛЬНО-КНЯЖЕСКИХ МЕЖДОУСОБИЯХ

Пока государство было единым, церковная пропаганда направляла верноподданнические чувства верующих в адрес той центральной инстанции, которая его возглавляла; божественным происхождением наделялся киевский великий князь. Но в период феодальной раздробленности церковь оказалась в довольно сложном положении. Она должна была поспевать за жизнью и, конечно, не могла оставаться на старой позиции, выделявшей единовластного князя из всей массы феодальных властителей. Если такая позиция могла быть в какой-то степени мыслима для митрополита, то епископы, находившиеся в непосредственной связи со своими князьями и даже в прямой зависимости от них, должны были поддерживать их притязания на власть и даже на божественность.

В этот период каждый из епископов был религиозно-идеологическим гарантом власти своего князя. В церковной литературе появился новый пропагандистский мотив — о необходимости для каждого мирянина и священнослужителя подчиняться своему князю. Это является центральной идеей такого документа, как «Слово похвальное на перенесение мощей святых Бориса и Глеба», относящегося к XII в.<sup>32</sup> Религиозным долгом каждого христианина там признается служба князю головой и мечом, а переход к другому князю считается нарушением божественных предписаний. Вместе с тем церковь претендовала и на роль своего рода регулятора

междукняжеских отношений. В причудливой кутерьме этих взаимоотношений, в междоусобиях, войнах, мирных договорах, актах вероломства и братоубийства, заполнявших историю удельной Руси, церковь проявляла полную терпимость не только к тому, что могло в какой-то мере способствовать единству государства, но и к тому, что это единство подрывало и разлагало.

Основной юридической формой, в которой закреплялось любое соглашение между князьями, было крестоцелование, т. е. клятва в верности заключенному соглашению, скрепленная апелляцией к высшему религиозному символу христианства — кресту. Принимавший участие в этой церемонии как бы говорил: так же как я верен христианской религии и Иисусу Христу, я буду верен и данному мною слову. Духовенство выступало в этом случае как арбитр между договаривающимися сторонами. Казалось бы, именно здесь религия и должна была играть роль стабилизирующего фактора, улучшающего нравы, укрепляющего значение данного человеком слова. Ничего этого, однако, не было, ибо крестоцелование нарушалось в значительно большем количестве случаев, чем соблюдалось.

Наиболее вопиющий эпизод подобного рода касается истории ослепления князя Теребовльского. Собравшись в Любече в 1097 г. на своего рода мирную конференцию, князья Святополк, Владимир, Давыд Игоревич, Василько Ростиславич и другие «говорили друг другу: «Зачем губим Русскую землю, сами на себя ссоры навлекая?.. с этих пор объединимся чистосердечно и будем охранять Русскую землю, и пусть каждый владеет отчиной своей...» И на том целовали крест: «Если теперь кто на кого покусится, против того будем мы все и кресть честной...» И, попрощавшись, пошли восвояси»<sup>33</sup>. Единственным, кто остался недоволен принятым решением, был дьявол. Но «в результате интриг дьявола» Давыд Игоревич замыслил злодеяние в отношении Василька. Летопись обстоятельно рассказывает историю того, как Давыд с помощью Святополка заманил к себе Василька и произвел над ним варварскую операцию выкалывания глаз<sup>34</sup>.

Для восхваления «своих» князей церковь находила самые высокопарные и красноречивые фразы, применявшиеся даже в том случае, если объекты восхваления были известны кроваво-преступными деяниями.

В 1169 г. Андрей Боголюбский напал на Киев и взял его. В течение двух дней войска, предводительствуемые

сыном Андрея — Мстиславом, расправлялись с мирными жителями города: «...и не бысть помилования никому же ни откуда же церквам горящим, крестьяном оубиваемом другим вяжемым, жены ведомы быша в плен, разлучаемы нужею от мужий своих, младенци рыдаху, зряще материи своих»<sup>35</sup>. Можно подумать, что это страшное описание разгрома русского же города и истребления русско-христианского населения делается для того, чтобы осудить руководителей и вдохновителей столь страшных дел. Но такого осуждения летописное сообщение, принадлежащее церковному автору, не содержит. Киевляне, оказывается, сами виноваты, ибо нагрешили много: «Си же вся сдеяшаси грех ради наших». А Мстиславу с его дружиной сам бог помогал расправляться с киевлянами: «И поможе бог Мстиславу Андреевичу с братьею своею, взяша Киев»<sup>36</sup>. Не только бог вмешался в это, помогла еще и Богородица, сыграли свою роль и молитвы, возносившиеся «благочестивыми» отцами и дедами.

Каждый князь стремился иметь в своем распоряжении послушного ему епископа, служащего для него оружием во внешней и во внутренней политике. Нередко оказывалось, что вражда между князьями находила свое внешнее выражение в борьбе между различными претендентами на занятие высших постов церковной иерархии. Так, в 1147 г. князь Изяслав Мстиславич захотел поставить на митрополичью кафедру Климента Смолятича, но в таких центрах, как Новгород, Суздаль, Псков, выдвигались другие кандидатуры, наиболее сильной из которых была кандидатура новгородского епископа Нифонта. Изяслав не нашел более убедительного довода, как арест Нифонта и заточение его в Киево-Печерский монастырь. Через два года в ходе межкняжеской борьбы Киев был захвачен Юрием Долгоруким, и тогда Клименту не осталось ничего другого, как бежать вместе с поставившим его князем Изяславом<sup>37</sup>.

Князья распоряжались не только епископскими должностями, но и такими сугубо религиозными делами, как канонизация того или иного персонажа. Когда в 1108 г. игумену Печерского монастыря Феоктисту пришла в голову такая идея в отношении Феодосия Печерского, он, как сообщает летопись, обратился по этому вопросу к князю Святополку, а тот «повелел митрополиту вписать его (Феодосия.— *И. К.*) в синодик. И повелел вписывать его по всем епископиям, и все епископы с радостью вписали, и повелел поминать его на

всех соборах (богослужениях.— *И. К.*)»<sup>38</sup>. Такие взаимоотношения светской власти и церкви соответствовали порядкам, существовавшим на всем протяжении средневековья в Византии.

Большие политико-идеологические перспективы открывала перед князьями канонизация святых. Как известно, первыми были канонизированы на Руси убитые Святополком князья Борис и Глеб, которые, кстати сказать, вовсе не были мучениками за веру.

Култ святых стал в руках светских властей Русского государства важным политико-идеологическим оружием: канонизировались не только церковные деятели, но и князья, бояре, княжеские придворные, возвеличение памяти которых было по тем или иным причинам выгодно власти имущим. Что же касается святых из духовного звания, то и они подбирались в соответствии с тем, как они при жизни вели себя в отношении к тому князю, который в данный момент был господином положения.

### НРАВЫ ЭПОХИ И ВЛИЯНИЕ ЦЕРКВИ

Нравы эпохи были жесточайшими и по современным представлениям бесчеловечными. Во взаимоотношениях князей самым употребительным и распространенным понятием было «мечь». Как пишет историк Б. А. Романов, «выжечь, разорить, пограбить, попленить, изъехать, избыть и тому подобные бедствия постигают население и территорию князя, которому «мстят»»<sup>39</sup>. Самого князя могут при этом сразу убить, а могут искалечить, заморить голодом, ослепить или посадить в «поруб» — глубокую яму, заделанную сверху деревянными брусьями. В порубах узники быстро погибали от холода и недостатка воздуха. Известны случаи, когда в знак особой милости из поруба выпускали, но, прежде чем предоставить узнику возможность жить на воле, его лишали зрения: рязанского князя Ярополка и оставшегося безымянным зятя князя Глеба вывели из поруба и, ослепивши, отпустили<sup>40</sup>.

Мы далеки от того, чтобы считать именно принятие христианства причиной таких страшных нравов. Не религия формирует общество, его институты, быт и обычаи; наоборот, она сама является, по выражению К. Маркса, «священным ореолом» общества<sup>41</sup>. Тем не менее представляет большой интерес выяснение того,

какую позицию в отношении соответствующих общественных нравов и понятий занимают религия и церковь в лице ее учреждений и должностных лиц, проповедников и публицистов.

В документах русской церкви рассматриваемого периода, в публицистических выступлениях ее идеологов, в летописях, которые тоже представляют собой в некоторой мере выражение церковной точки зрения, нет недостатка в призывах к братской любви, к миру и человечности. Редкие примеры подобного поведения князей летопись изображает как образцы, достойные подражания.

Выступая в роли примирителя, церковь исходила не столько из смысла евангельской проповеди, призывающей ко всеобщей любви, сколько из тех интересов общества, от которых зависела ее собственная судьба. Сама по себе эта проповедь в ее привычных и примелькавшихся формах звучала всегда, но она оказывалась действительной лишь в тех случаях, когда приобретала общественное значение в конкретной исторической ситуации.

Постоянная борьба между князьями так ослабляла все государство, так разоряла гражданское население, открывала такие возможности перед внешним врагом, что церковь не могла не видеть жизненной необходимости всемерного смягчения и ограничения междоусобий. Угроза гибели государства была одновременно и угрозой существованию церкви. И ее руководители это понимали.

Другой серьезной угрозой церкви были массовые антифеодалные выступления. Для нее положение осложнялось еще и тем, что эти оппозиционные движения нередко принимали форму антихристианской, языческой реакции. В глазах масс феодализация общественных отношений и связанное с ней усиление классовой эксплуатации ассоциировались с новой идеологией и новой духовной жизнью, пришедшими на смену старому доброму язычеству. В такой обстановке церковь могла выбрать один из двух возможных путей: либо последовательное кровавое подавление всякого сопротивления, либо постепенное сглаживание и примирение наиболее острых противоречий, не исключавшее, конечно, и жестоких репрессий для острастки в отдельных случаях. Она выбрала второй путь и сделала многое для того, чтобы навязать светским владыкам такую же линию. Отсюда постоянные призывы авторов XI—XIII вв., обращенные к светским да и духовным феодалам: отно-

ситься к смердам милосердно, взыскивать с них умеренно, бить их только «про дело», но не спьяну и не «без вины». Изборник Святослава 1076 г. поучает феодала не озлоблять раба, добросовестно делающего свое дело («делающта в истину»), он советует сильному человеку вообще быть скромным и умеренным, не быть «яко лъв в дому своемъ и величаяся в рабех своих». Таким духом проникнуто и все Поучение Владимира Мономаха и некоторые другие современные ему произведения. Так, сборник «Златая цепь (чепь)», составленный в XIV в., но содержащий ряд более ранних статей, советует боярам и вотчинникам: «Сирот домашних не обидите, но паче милуйте, гладом не морите, ни наготовою; то бо суть домашнии твои убозии...»; «...челядь свою кормите якоже досыта им, одевайте, обувайте». Это мотивируется, в частности, тем, что если голодный холоп пойдет грабить и будет убит, то за его кровь придется отвечать хозяину (очевидно, перед богом). Призыв к добрым взаимоотношениям не является односторонним: «... и вы убо, добрыя слуги, на се взирайте яко не человеку работайте, но богу самому...»<sup>42</sup> Перед нами, таким образом, в общем заурядная христианская проповедь о взаимоотношениях рабов и господ, нашедшая свое выражение еще в Новом завете. Известное смягчающее влияние на характер общественного переустройства, вызывавшего сильное ухудшение положения масс, она, конечно, должна была оказывать. Но это относилось только к частным формам данного процесса, а не к его принципиальному содержанию: церковь ничего не имела против закрепощения смердов, против резкого усиления классовой дифференциации, распространения все более бесчисленных форм эксплуатации людей. Больше того, она сама являлась одним из главных элементов этого складывающегося механизма эксплуатации, богатейшим помещиком, эксплуатировавшим массы зависимых крестьян.

Церковный историк Б. В. Титлинов писал: «Не изменились нисколько, с введением христианства, и наши сословные отношения. Рабство на Руси как существовало в языческое время, так и осталось. Раб не считался по-прежнему как бы за человека: он был собственностью господина, который мог убить его безнаказанно. И опять мы не знаем, чтобы церковь становилась на защиту личности раба и восставала против рабства. Напротив, сами церковные учреждения владели у нас холопами»<sup>43</sup>.



Классовая структура общества, или, как выражается Титлинов, сословные отношения, не меняется с появлением новой религии. Христианство не отменило рабства, оно и не могло его отменить. Но существенно, как, впрочем, и указывает Титлинов, что христианство и церковь даже идеологически не оказывали никакого влияния на общественный порядок, они не осуждали его; наоборот, собственным примером церковь, владевшая холопами и эксплуатирующая их, демонстрировала свое полное приятие рабовладельческого порядка.

Не совершила христианизация Руси переворота и в области нравственного мира человека, в области семейных отношений. «С принятием христианства,— пишет Е. Е. Голубинский,— должны были измениться взгляды, но мало изменились нравы»<sup>44</sup>. Многоженство в Древней Руси не было сразу изжито, оно существовало еще ряд столетий после христианизации. Не изменилось и положение рабынь: как при язычестве сожительство рабовладельцев и работорговцев со своими рабынями было общепринятым, так оно осталось и при новой религии. «Русская Правда» оговаривает лишь для тех случаев, когда у рабыни рождается ребенок от ее владельца, право на получение свободы для себя и для ребенка после смерти хозяина<sup>45</sup>.

Нравственность в быту христианского духовенства не подавала возвышенных примеров мирянам. Целомудренное и трезвое поведение монахов в монастырях было не правилом, а скорее исключением. Некоторые штрихи для характеристики быта черного и белого духовенства вносят те статьи «Церковного устава» Ярослава, которые устанавливают меры наказания для нарушителей норм нравственности. Говорится о случаях, когда «чернец с черницею сдеють блуд...», либо «поп с нею или попадья с чернецемь или проскурница...», либо «поп или чернець или черница упиетс без времени (I — И. К.) в посты...», и об аналогичных, очевидно довольно обычных, казусах. Центр тяжести всей проблемы переносится фактически на то, чтобы не выносить в таких случаях сор из избы: судить митрополиту без мирян, а каково будет решение — его дело («судити митрополиту, опрочи мирян, а в что их осудить, волен»<sup>46</sup>).

## ХРИСТИАНИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ РУСИ

Современные церковные публицисты и историки склонны сильнее всего образом преувеличивать значение христианизации Руси для развития культуры древних славян. Дело доходит до заявлений о том, что именно в церкви «родилась русская национальная культура»<sup>47</sup>. Для обоснования такой позиции идут в ход утверждения о том, что до принятия христианства восточные славяне стояли на чрезвычайно низком уровне культурного развития, что они, как утверждают белоэмигрантские церковники, «не имели совершенно ничего, ни государственных представлений, ни национального сознания, ни самобытной культуры»<sup>48</sup>, ни даже своей письменности. Отсюда недалеко и до утверждений о том, что «Россия создана христианством, православием»<sup>49</sup>. Тенденциозный и апологетический в отношении религии характер таких заявлений очевиден.

Отвергая приведенные выше искусственные церковно-апологетические установки, мы в то же время не собираемся отрицать того, что христианизация восточнославянских княжеств внесла серьезные изменения как в характер, так и в направление развития их культуры.

В отношении материальной культуры дело касается прежде всего архитектуры и строительства.

О языческих капищах и требищах в этой связи мало известно, а то, что известно, не дает оснований приписывать им большую архитектурную ценность. С появлением христианства стали воздвигаться церкви по образцу византийских. Количество их было достаточно велико уже в XI в., хотя число церквей (указываемых для Киева Титмаром Мерзебургским — 400, а тем более летописями — до 700<sup>50</sup>), несомненно, сильно преувеличено. Церкви были не только роскошными и великолепными для тех условий сооружениями, но и, что не менее важно, доступными для посещения народными массами. Эстетические вкусы народа обогащались и за счет внутреннего убранства и украшения церквей — икон, фресок, скульптур, и за счет богатого облачения совершавшего богослужение духовенства. Надо полагать, что и на развитие мирской одежды пышные облачения духовенства тоже должны были оказывать некоторое влияние.

Распространение христианства не могло не оказать влияния на развитие духовной культуры.

Прежде всего возникает вопрос о письменности и грамотности. Раньше появление на Руси этого важного элемента духовной культуры приурочивалось именно к христианизации. Но известно, что когда около 860 г. Южную Русь посетил создатель славянской письменности Константин (Кирилл) Философ, он нашел там некоторые библейские книги, написанные русскими буквами («русьскими письмены»). Известно также, что уже в начале X в. богатыми людьми на Руси составлялись письменные завещания; похоже на то, что в это время тексты договоров, заключавшихся с Византией, записывались не только на греческом, но и на русском языке<sup>51</sup>. Открытия советских археологов дают все основания считать, что в X—XII вв. были грамотные люди среди ремесленников и крестьян. Сохранились сделанные мастерами надписи на глиняных сосудах, на ювелирных изделиях, на пряслицах, сапожных колодках и других предметах обихода. Открытия этого рода были сделаны в Киеве, Старой Рязани и других пунктах Юга и Юго-Востока, а в Новгороде найдены знаменитые берестяные грамоты, древнейшие из которых относятся к XI в.<sup>52</sup> Эти факты лишают всяких оснований прежние взгляды, по которым грамотность и письменность были на Руси достоянием только духовенства и монашества. Интересно отметить, что церковные историки Е. Е. Голубинский и Б. В. Титлинов немало сокрушались по поводу слабого распространения грамотности среди духовенства того времени, по поводу фактической безграмотности низшего духовенства<sup>53</sup>.

Христианизация Руси способствовала распространению грамотности. Христианское богослужение должно было вестись по книгам. Если бы русская церковь могла заимствовать из Византии богослужебные книги только на греческом языке (для русского населения мертвом), то культурное значение их появления было бы ничтожным. Но за 120 лет до этого христианство приняли балканские болгары, которые создали за это время богослужебную литературу на своем языке. Русская церковь унаследовала именно эту литературу, и хотя болгарский язык не был русским, но как славянский он был в какой-то мере доступен русским людям.

Вместе с богослужебной литературой на Русь проникло довольно большое количество переведенных на славянский или, точнее, на болгарский язык богословских сочинений — экзегетических, догматических, нравоучительных, исторических. Здесь и произведения

Иоанна Дамаскина, Кирилла Иерусалимского, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, и хронографы Георгия Амартола и Иоанна Малалы и др. Следует, однако, иметь в виду чрезвычайно ограниченный круг читателей этих книг на Руси того времени. Их списки приходили в немногих, а то и в одном экземпляре, так что практически были доступны лишь одиночкам из церковно-монашеской верхушки.

Наряду с переводной литературой должна была появляться и оригинальная. Отметим здесь жанр «поучения», т. е. по существу проповеди, представленный произведениями митрополита Илариона, епископа Луки Жидяты, Кирилла Туровского и др. По мере того как получал распространение культ святых, появлялись их Жития; такие произведения были посвящены князьям Борису и Глебу, Феодосию Печерскому и другим печерским монахам — «чудотворцам». Наиболее важное культурно-историческое значение получил новый литературный жанр, стоявший в той мере, в какой это было возможно в то время, вне непосредственного церковного обихода — летописи.

Книги, как правило, хранились при церквях и монастырях, там создавались библиотеки рукописных книг.

Не следует преувеличивать ту связь, которая существовала между отправлением церковной службы и распространением книжного просвещения. Даже в городах не все церкви располагали богослужебными книгами, в сельских же местностях они вообще были редкостью. Сельские священники, будучи в большинстве случаев неграмотными или малограмотными, совершали службу наизусть, выучив ее предварительно со слов какого-нибудь наставника из бродячих монахов или просто странников.

Таким образом, стимулирующее воздействие на культуру, оказанное христианизацией Руси и деятельностью древней русской церкви, было не таким уж решающим. Церковь, правда, явилась одним из каналов, по которым шла в Древнюю Русь культура Византии. Но вместе с тем были и другие каналы — политические, экономические и военные.

Будучи проводником византийско-христианских влияний и стимулируя развитие духовной культуры в этом направлении, церковь вместе с тем оказала отрицательное влияние на многие исконно славянские формы духовной культуры. Словесно-речевой и песенный фольклор, в котором, конечно, не могли не отразиться

древнеязыческие верования, подвергся сильным преследованиям и оказался по существу в запрете. Церковь преследовала не только исполнение былин и сказок, но и в особенности практику древних народных зрелищ, народную музыку, пение, пляски и хороводы. Гусли, флейты, свирели, разные «сопелки» и «дуделки» рассматривались церковными моралистами как снаряжение дьявола, которым он увлекает и губит души людские. К скоморохам и бродячим актерам церковь относилась примерно так же, как и к волхвам, при малейшей возможности она подвергала их преследованиям вплоть до физического уничтожения<sup>54</sup>.

Если большинство жанров народного творчества не исчезло окончательно и в той или иной форме дошло до нас, то это могло произойти лишь вопреки тому террору, который на протяжении столетий практиковался церковью в отношении этого направления духовной культуры.

## ЦЕРКОВЬ И ЗОЛОТООРДЫНСКОЕ ИГО

С конца 30-х годов XIII в. все русские земли оказались под игмом татаро-монгольских поработителей; около 240 лет продолжалась зависимость русских княжеств от Золотой Орды. Это было порабощение как экономическое, так и политическое.

В этой связи большой интерес представляет вопрос о том, какова была роль православной церкви в организации сопротивления поработителям и в его идеологическом обслуживании. Е. Е. Голубинский пишет: «Если полагать, что обязанность высшего духовенства — епископов с соборами игуменов, долженствовала при данных обстоятельствах состоять в том, чтобы одушевлять князей и всех граждан к мужественному сопротивлению врагам для защиты своей земли, то летописи не дают нам права сказать, чтобы епископы наши оказались на высоте своего призвания, — они не говорят нам, чтобы, при всеобщей панике и растерянности, раздавался по стране этот одушевляющий святительский голос»<sup>55</sup>. Сказано мягко, но для профессора Духовной академии достаточно определено. По существу русская церковь не только не призывала народ к сопротивлению, она всячески саботировала это сопротивление.

Глава русской церкви митрополит Иосиф, по национальности грек, в период татаро-монгольского нашествия

вия бежал из страны — надо полагать, в Византию. После этого в течение нескольких десятков лет греческое духовенство, которое раньше охотно приезжало занимать хлебные и почетные церковные должности, не появлялось на Руси; оно стало опять претендовать на руководство русской церковью только тогда, когда страна стала несколько оправляться от первоначального опустошения и когда появились признаки того, что устанавливаются некие устойчивые нормы взаимоотношений с завоевателями, гарантирующие безопасность и материальное благосостояние духовенства.

Русским священникам и епископам некуда было спастись от нашествия, а вскоре стало ясно, что им и незачем искать убежища: завоеватели вели себя лояльно в отношении к церкви и духовенству. Они поставили духовенство в особое положение по сравнению со всем остальным населением. Представление об этом можно получить из известной грамоты хана Менгу-Темира русской митрополии<sup>56</sup>; в ней фиксировались те льготы, которые предоставлялись русской церкви. Духовенство освобождалось от всех видов дани, пошлин и повинностей. Все роды недвижимого имущества церкви — «земля, вода, огород, виноград, мельницы, зимовища, летовища» — объявлялись неприкосновенными, причем если эта неприкосновенность была нарушена до ее провозглашения, то ее надлежало немедленно восстановить. Духовенство освобождалось от всякой трудовой повинности, ограждалось от оскорблений и посягательств с чьей бы то ни было стороны. Все привилегии распространялись не только на самих священнослужителей, но и на всех членов их семей и на всех, кто ведет с этими семьями общее хозяйство.

После бегства митрополита Иосифа его кафедра оставалась незамещенной до 1250 г., когда ее занял новый митрополит Кирилл, с самого начала противопоставивший попыткам князя Даниила Романовича Галицкого организовать сопротивление свою проордынскую ориентацию. Князь пытался заручиться помощью римского папы для борьбы против татар, что было связано с перспективой заключения в будущем вероисповедной унии. Митрополит решительно отказался от участия в этих планах и перенес свою резиденцию в Северо-Восточную Русь, где стал вести последовательную линию покорности в отношении золотоордынских властей, призывая к покорности и население.

Епископы и митрополиты были частыми гостями

в столице Орды. Там их встречали с почетом и нередко не только принимали от них подарки, но и одаривали самих. Поводом к этим путешествиям бывало, как правило, получение ярлыка на утверждение в должности; помимо того епископские поездки иногда имели целью заручиться поддержкой «неверных» во внутрицерковной борьбе за должности и доходы и за закрепление позиций церкви в ее отношениях с княжеской властью. Иногда церковные иерархи ездили в Орду добиваться того, чтобы она оказывала на князей давление в интересах церкви.

Причины лояльности, проявлявшейся Золотой Ордой в отношении православной церкви и ее духовенства, довольно многообразны.

Основной причиной было стремление использовать идеологические услуги церкви и духовенства. Ханы показали себя здесь ловкими и расчетливыми политиками. Церковные деятели убеждали народ не противиться поработителям, покорно сносить их ярмо и безропотно платить любую дань и пошлины. Официальным церковно-православным объяснением того странного обстоятельства, что святая Русь оказалась под властью язычников, стала теория, по которой последние выступают в роли «божьего батога», наказывающего православных за их недостаточную последовательность в благочестии. Правда, при несколько более критическом подходе к вопросу можно было бы заинтересоваться тем, почему бог поручил выполнение такой миссии еще более греховным и уж абсолютно неверным язычникам. Но, как известно, логика никогда не играла существенной роли в религиозной проповеди. Давалась какая-то видимость объяснения, и из нее делался вывод, относившийся к практическому поведению людей.

До татаро-монгольского нашествия церковь не была свободна от государственных податей и повинностей, она и в политическом отношении не была так независима. Свой православный князь был всегда рядом, и нужно было считаться с его намерениями и планами, которые иногда существенно затрагивали интересы церкви. При татарах же на него можно было найти управу в Орде, причем, как правило, в спорах между князьями и епископами ордынские власти оказывались на стороне последних. Непосредственного же повседневного давления на церковь Орда производить не могла хотя бы вследствие отдаленности ее расположения. Короче говоря, татаро-монгольское иго при всем

страшном бремени, которое оно обрушивало на народ, для церкви и для духовенства было выгодным.

## ЦЕНТРАЛИЗАЦИЯ РУССКОГО ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКОВЬ

По мере того как центр тяжести политической силы и власти перемещался на Руси с юго-запада на северо-восток, где возникали новые сильные государственные образования — княжества Костромское, Тверское, Московское, Рязанское и другие, верхушка русской церкви также все больше начинала в географическом плане ориентироваться в этом направлении. В 1299 г. киевский митрополит Максим перенес свою резиденцию во Владимир, причем в дальнейшем митрополия еще продолжала именоваться киевской в течение более полутора столетий. Во Владимире ее центр оставался недолго. После смерти Максима в 1305 г. началась борьба за митрополичью кафедру между ставленником тверского князя Михаила Геронтием и кандидатом, которого выдвинул на этот пост галицкий князь Юрий Львович, — Петром<sup>57</sup>. Оба претендента отправились за утверждением своих кандидатур в Константинополь. Патриарх отдал предпочтение Петру, но когда тот явился во Владимир, то тверской князь, во владениях которого находился город, встретил нового митрополита враждебно. Этим воспользовался хитроумный московский князь Иван Калита и предложил митрополиту обосноваться у него.

К этому времени Москва приобретала все большее значение потенциального центра Русского государства. Установление в 1326 г. митрополичьей кафедры в Москве придало московскому княжеству значение духовного центра Руси и сильно подкрепило притязания ее князей на главенство над всей Русью. Уже через два года после перенесения в Москву кафедры митрополита Иван Калита присвоил себе титул великого князя.

За годы княжения Дмитрия Донского (1362—1389) митрополиты сменялись несколько раз — он назначал и прогонял их, как любого своего подчиненного. Явившись из Константинополя с патриаршим постановлением, Пимен был прогнан великим князем, позвавшим на московскую кафедру литовского митрополита Киприана. Затем, когда Киприан во время набега на Москву Тохтамыша бежал из города, Дмитрий сместил его и сделал митрополитом Пимена. Потом и Пимен навлек



на себя великокняжескую немилость, и был призван Дионисий, но по дороге в Москву он был захвачен в Киеве сторонниками Киприана и, вероятно, отравлен, во всяком случае там он скоро умер; митрополитом наконец стал Киприан, который теперь уже сидел на престоле до смерти в 1408 г.<sup>58</sup>

По мере укрепления и централизации Московского государства церковь все более лишалась возможности играть на противоречиях между удельными князьями. Епископы местных епархий в ходе централизации так же теряли свою самостоятельность в отношении к митрополиту, как удельные князья — в отношении к великому князю московскому. Митрополиты именно поэтому были особенно заинтересованы в укреплении единства страны. Отсюда понятна поддержка, которую оказывала верхушка церкви делу объединения государства, и, наоборот, оппозиция ей со стороны некоторых местных епископов.

Сложность той картины, которую представляет собой поведение церковников в борьбе вокруг централизации государства, довольно наглядно видна из некоторых эпизодов борьбы между великим князем московским Василием II Темным (1415—1462) и князем звенигородским и галицким Дмитрием Шемякой (1420—1453). Василий II, подавляя сопротивление удельно-княжеской оппозиции, сумел захватить одного из ее вождей — брата Шемяки Василия Косого и ослепил его. Дмитрий Шемяка продолжал борьбу, причем его поддерживали церковники. Когда Василию II пришлось укрыться в 1446 г. от преследования в Троице-Сергиевом монастыре, он был выдан монахами и ослеплен. Под конвоем монахов же низложенный князь был отправлен в ссылку, а Шемяка воссел на его престоле в Москве<sup>59</sup>. За то, что рязанский епископ Иона помогал ему в борьбе против Василия, новый великий князь назначил его митрополитом. Правда, когда в дальнейшем Василию все же удалось одержать верх и Шемяка был изгнан из Москвы, митрополит пришел «на помощь победителю» и удержал таким способом свою кафедру<sup>60</sup>.

Нельзя не признать поэтому извращающей историческую действительность концепцию, согласно которой русская православная церковь сыграла чуть ли не ведущую роль в прогрессивном процессе объединения Руси и создания централизованного Русского государства. На самом деле все было значительно сложнее — различные группы церковников действовали, исходя из

своих интересов, которые в разное время и в разных условиях диктовали им поддержку либо централизаторских, либо сепаратистских тенденций. Но конечно, когда победа первых стала бесспорной, церковь начала поддерживать центральную власть.

Все же и в сложившейся обстановке митрополиты старались сохранять какие-то элементы своей независимости от великокняжеских властей. Когда после ликвидации татарского ига исчезла такая возможность, как апелляция к Золотой Орде, у них оставалась лишь одна лазейка, при помощи которой можно было оказывать какое-то давление со стороны на великих князей, — зависимость Московской митрополии от византийских патриархов. Право патриархии назначать митрополитов, как и возможность выступать в некоторых случаях в роли третейского судьи между митрополитом и князем, давало возможность высшей церковной власти на Руси чувствовать себя хоть в какой-то степени независимой. Неудивительно, что уже в XV в. великие князья стали добиваться отделения Московской митрополии от Константинополя, что не вызывало сочувствия у церкви. А условия сложились для этого отделения весьма благоприятные.

В первой половине XV в. Византийская империя была в тяжелом положении. В материальном и политическом отношении патриархия быстро теряла все свои ресурсы. Заключение Флорентийской унии не помогло ни империи, ни патриархии.

В заключившем унию Флорентийском соборе 1439 г. участвовал и московский митрополит Исидор, грек по происхождению. Он безоговорочно высказался за унию и с готовностью подписал соответствующий документ. Но когда в 1441 г. он вернулся в Москву и сообщил великому князю о соединении православной церкви с католической, то был назван «латынским злым прелестником» и заточен в монастырь. Великий князь Василий Васильевич произнес все благочестивые фразы относительно чистоты православной веры и полной невозможности ее засорения латинской ересью, но, конечно, подошел к вопросу с точки зрения тех политических выгод, которые он мог извлечь из обстановки. Это был хороший повод к разрыву с терявшей свою самостоятельность Константинопольской патриархией. Посвященный ею митрополит Исидор был смещен и на его место назначен в 1442 г. собором русского духовенства Иона<sup>61</sup>. Зависимость русской церкви от Констан-

тинопольской патриархии на этом закончилась.

Новое положение окончательно закрепилось после того, как Византийская империя пала и исчез мировой центр православия. Более того, возникли условия, все определеннее возводившие в этот ранг Московское государство.

Идеологи русской православной церкви быстро сориентировались в новой обстановке и выдвинули теорию «третьего Рима». В развернутом виде ее сформулировал псковский игумен Филофей в своих посланиях Ивану III. Первый Рим, писал он, погиб из-за тех ересей, которым он позволил укорениться в раннехристианской церкви, второй (Византия) пал потому, что заключил унию с безбожными латинами, теперь историческая эстафета перешла к Московскому государству, каковое является третьим Римом и последним, ибо четвертому не бывать. Залогом этого служит непоколебимая верность московского государя православной вере. «...Да ведает твоя держава, благочестивый царь, — писал Филофей великому князю, — что... один ты во всей поднебесной христианам царь»<sup>62</sup>. Такая установка была выгодна церкви в том отношении, что незыблемость «третьего Рима» ставилась в зависимость от сохранения его верности православию, а оценка степени этой верности входила, конечно, в компетенцию церкви. Возвеличение великокняжеской власти имело своей оборотной стороной огромные выгоды для церкви.

Но в истории бывало и так, что руководители церкви выступали в союзе с боярско-феодальной фрондой против великокняжеской власти. Примером может служить борьба митрополита Геронтия с Иваном III. Внешние поводы этой борьбы оказывались различными. Наиболее известным из них был обрядовый спор по вопросу о том, как следует совершать крестный ход при освящении новых церквей: «посолонь» или «противу солнца». Князь отстаивал первый способ, митрополит — второй. Надо полагать, что характер решения этого вопроса ни в какой степени не интересовал ни того, ни другого. Но нужно было основание для того, чтобы обвинять противную сторону в таком тяжком преступлении, как ересь.

## ЦЕРКОВНАЯ ИЕРАРХИЯ, ДУХОВЕНСТВО, МОНАСТЫРИ

В период феодальной раздробленности центральная власть митрополита в отношении местных епархий была столь же условной и непрочной, как и власть великих князей в отношении удельных,— церковь тоже была феодальной.

Функции архиереев по существу мало отличались от функций светских феодалов. Они были «владыками». Такое наименование сохранилось и в дальнейшем за православными епископами; хотя в позднейшие времена оно было лишь формой почетного титулования, но по своему происхождению это слово отражает реальные отношения, ибо епископы были в действительности феодальными владыками.

Главной функцией архиерейского управления была финансовая. Помимо пошлин, податей, даней, оброков, которые взимались в пользу епископов непосредственно с населения церковных земель, владыки в финансовом отношении опирались на доходы с приходского духовенства своей епархии. Священник был для архиерея прежде всего податной единицей; в официальных документах приходское духовенство именовалось «тяглыми попами»<sup>63</sup>, что составляло и по форме, и по существу аналогию с зависимым крепостным крестьянством. Помимо регулярно взыскиваемых платежей архиереи эпизодически грабили подчиненное им духовенство при помощи единовременных мероприятий, среди которых большую роль играли периодически предпринимаемые разъезды по епархии. Каждый приезд архиерея, как правило, с большой свитой в тот или иной населенный пункт означал для местного духовенства обязанность обильного кормления всех приехавших, а также снабжения их продовольствием и различными ценностями на дорогу. Нередко после отъезда архиерея с его свитой не только жилища, но и закрома, и кладовые священнослужителей оказывались опустошенными, а самим им приходилось долгое время оправляться от такого разорения при помощи усиленных поборов с прихожан.

Помимо финансовой функции епископские кафедры выполняли также и судебную. Последняя имела большое финансовое значение, ибо была связана с многосложной системой пошлин и штрафов, да и налагавшиеся судом наказания чаще всего сводились именно к взносам в архиерейскую казну.

Для выполнения таких многотрудных, хотя и довольно однородных, функций епархиям нужно было создать большой и разветвленный аппарат. Лишь на ранних стадиях своего формирования он замещался лицами духовного звания, но уже с XIV в. они вытесняются светскими чиновниками. Их номенклатура довольно многообразна: десятильники, дворецкие, дьяки, тиуны, праветчики, волостели, приказчики составляли многочисленный чиновничий аппарат епархий, имевший по существу отдаленное отношение к вероисповедным и вообще духовным делам. Как и аппарат светской власти князей, он весь стоял «на мзде». Царившие в нем взяточничество, продажность, самодурство порождались и обеспечивались господствующей бесконтрольностью и равнодушием архиереев к собственно религиозной стороне их функций и деятельности.

Все сказанное относится и к высшему звену церковной иерархии — митрополитам и их аппарату, к сфере интересов митрополита и его окружения, к их образу жизни. Митрополит был самым богатым из церковных иерархов. По писцовым книгам 1492—1508 гг., владения митрополита составляли около 100 тыс. десятин земли и около 4 тыс. дворов крепостных крестьян. Его денежные доходы составляли сотни тысяч рублей<sup>64</sup>. При митрополите состоял многочисленный двор, включавший духовенство и светских чиновников в количестве нескольких сот человек, — вероятно, он не уступал по численности и по богатству функций великокняжескому<sup>65</sup>. Образ жизни иерархов церкви был роскошным. Обжорство и пьянство при митрополичьем дворе достигали исключительных масштабов.

Сказанное в полной мере относится и к монастырям.

В рассматриваемый период состав монастырской братии сильно изменился в сравнении с первыми столетиями христианства на Руси. Люди поступали в монастыри далеко не всегда в целях перехода к аскетическому образу жизни. Часто постригались бояре и богатые дворяне, приходившие в монастырь с большими деньгами и продолжавшие здесь прежний образ жизни. Чем дальше, тем все больше становилось среди монахов и монахинь «штрафных», постриженных подчас насильно их родными или властями. Нередко бояре или князья заставляли постригаться не угодивших им жен или своих политических соперников и противников. Помимо того многие монастыри стали каторжными тюрьмами, где в ужасных условиях содержались люди,

признанные преступниками великокняжеским или митрополичьим судом. Соловецкая и Спасо-Евфимьевская (в Суздале) монастырские тюрьмы служили могилами для заключенных — людей, которых оставляли заживо гнить в монастырских казематах и ямах<sup>66</sup>. В самих же монастырях наряду с богатыми постриженниками были и «богорадь» — чернь, бедняки, принятые без вклада или с бедным вкладом, отработывавшие свое содержание тяжелым трудом.

Монастыри на Руси были к концу XV в. самыми крупными и богатыми землевладельцами. По данным иностранцев, посещавших Русь в середине XVI в., монастырское владение распространялось на одну треть всех земель государства. Такую цифру сообщил англичанин Адам Климент, побывавший на Руси в 1553 г.<sup>67</sup> Иван Грозный, по свидетельству англичанина Горсея, говорил, что монастыри «захватили себе в собственность третью часть... городов, посадов и деревень нашего государства...»<sup>68</sup>. Когда Иван III отобрал у новгородских монастырей в 1478 г. половину принадлежавших им земель, это составило: по Юрьевскому монастырю — 10 800 десятин, по Аркадьевскому — около 4995, по Благовещенскому — 3795, по Никольскому — 3765 десятин. Кирилло-Белозерский монастырь владел в середине XVI в. только одной пашенной землею до 43 800 десятин, во владении Троице-Сергиевой лавры в конце XVI в. было лишь пожертвованных на помин души до 113 040 десятин<sup>69</sup>. Все эти земли были заселены крестьянами разных степеней зависимости, трудившимися на прокормление иноков, «спасавшихся» в святых обителях.

Идея монашеского «пустынничества» образа жизни давно превратилась на Руси в свою противоположность. В XI в., как свидетельствует Житие Феодосия Печерского, человек мог стать монахом, лишь внося в монастырь немалый денежный и натуральный вклад. Феодосий обошел возникшее здесь затруднение тем, что пристроился к пещерному монастырю игумена Антония. Показательно, однако, что уже тогда отшельнический быт пещерных монахов вызывал благочестивое изумление. Вскоре Киево-Печерский монастырь перестал выделяться из остальных. Уже в Житии Феодосия Печерского, написанном Нестором, сообщается о селах, которые дарились его монастырю богомольными князьями и боярами. «...Так что Печерская обитель,— сообщает Б. В. Титлинов,— уже в то древнее время была богатым

земельным владением»<sup>70</sup>. И тогда, и в дальнейшем аскет, уходивший в «пустынь» и ведший там подвижническую жизнь, независимо от того, было ли это проявлением неподдельного фанатизма или «благочестивым обманом», выделялся среди огромной массы бездельников, пользовавшихся в монастырях условиями привольной и даже роскошной жизни. Слово «монах», буквально означающее «один, одинокий», утратило свой смысл.

По мере того как монастыри богатели, монашеская жизнь теряла свой аскетический смысл для все большей части монастырской братии. Это выражалось не только в практиковавшихся «безмерном упивании» и «блудном объядении», но и в той свободе, которой фактически пользовались «плотское похотение» и «содомская пагуба»<sup>71</sup>. Во многих монастырях, как засвидетельствовано в ряде документов, процветали всевозможные извращения, как позаимствованные из «мира», так и культивировавшиеся специально в монастырях. Б. В. Титлинов пишет: «...не было, кажется, принципа в монашеских уставах и правила в церковных постановлениях о монашестве, которые бы не подверглись нарушению»<sup>72</sup>. Русская православная церковь не отличалась в данном случае от католической, а ее обители — от тех западных монастырей, жизнь которых была объектом сатирических описаний литераторов эпохи Возрождения.

Роль монастырей в экономической и политической жизни Московского государства не сводилась к их хозяйственным функциям. Они играли и важную военно-стратегическую роль как в обороне государства от внешних нашествий, так и в междоусобной борьбе князей. Многие монастыри представляли собой сильные крепости, огражденные высокими и толстыми стенами с башнями, рвами, палисадами. Такой крепостью, как Кирилло-Белозерский монастырь, обладали тогда многие города: крепостная стена его была высотой в 46 аршин, причем внутренняя стена была деревянная, а внешняя — каменная. По периметру стен были расположены 33 башни с бойницами и амбразурами, а вокруг внешней стены шел глубокий ров. Сильными крепостями были Соловецкий монастырь и Троице-Сергиева лавра, выдержавшие не одну длительную осаду.

## АНТИЦЕРКОВНЫЕ ДВИЖЕНИЯ И ВНУТРИЦЕРКОВНАЯ БОРЬБА

Оставившие заметные следы в литературе и других источниках еретические движения относятся к середине XIV в. Прежде всего они развернулись в тверской и новгородской землях.

Гнездом еретических настроений в Твери являлась церковная верхушка в лице епископов, последовательно появлявшихся на архиерейской кафедре: Андрея, Федора Доброго и Евфимия Висленя. О первом мало что известно, взгляды и деятельность второго нашли отражение в той полемике, которую вел против него новгородский архиепископ Василий Калика<sup>73</sup>. Предметом спора был вопрос о рае — существует ли он на земле или на небе, надо ли его считать реально-вещественным или «мысленным». Федор занимал по этому вопросу позицию, которая легко трактуется как еретическая: он рассматривал рай не только как небесный, но и как мысленный.

Вероисповедное значение вопроса о рае не подлежит сомнению, тем более что в спорах по этому вопросу проглядывала и проблема более существенного мировоззренческого значения — о возможности сверхъестественных явлений и их сущности. Тем не менее представляется правдоподобным, что спор в данном случае явился поводом к обострению борьбы двух политических ориентаций. Новгородский архиепископ выражал сепаратистскую в отношении Москвы тенденцию своей земли, тверской же епископ воплощал стремление к централизации страны вокруг Москвы. Борьба этих тенденций выражалась в данном случае опосредованно, через любой повод, который давал возможность ее обострения.

Если религиозная оппозиция Федора Доброго непосредственно распространялась на один догматический вопрос — о рае, то у Евфимия Висленя была более развернутая еретическая программа. В 1374 г. он стал в Твери епископом, а в 1390 г. был осужден церковным собором в Москве и извергнут из сана. О взглядах его можно судить по их характеристике в Житии его преемника на епископской кафедре Арсения. Там говорится, что Евфимий «всяку в себе ересь носяща», что он держал себя на соборе весьма агрессивно: «...яко стрелу поостри язык свой против всего собора, якоже древний Арий, и Ориген и Севир и прочие еретици».



Основное обвинение против Евфимия, сформулированное в Житии Арсения, заключается в том, что он «не приемлет божественной и апостольской церкви», «воздвигает мятеж и бурю на церковь...»<sup>74</sup>. Приходится только догадываться о характере той аргументации, которой обосновывал еретик свои антицерковные нападки. Ссылка на Ария, Оригена и Севира не дает основания к каким-либо конкретным умозаключениям, ибо известно, что в подобных случаях обличители не скупались на отождествление взглядов осуждаемого со всеми мыслимыми и когда бы то ни было существовавшими ересями.

Одновременно с борьбой, которая развернулась в Твери вокруг взглядов и деятельности Евфимия, происходила «пря о вере» в Ростове Великом, где в роли еретика выступал неизвестного происхождения и рода занятий некий Маркиан, а главным борцом против его зловредных взглядов — епископ Иаков, впоследствии возведенный в святые. В Житии Иакова Маркиан характеризуется как «армяновер, который учил иконам святым не поклоняться, называя их идолами, и рассеивал много других зловредных мыслей, так что поколебал князя, бояр и народ...»<sup>75</sup>. Вряд ли квалификация Маркиана как армяновера должна приниматься во всем ее значении, но некоторые другие штрихи из дошедших до нас сведений о нем свидетельствуют все же о характерном для его взглядов отрицании двойственной природы Христа и об антитринитаризме. Помимо того довольно явно проглядывают в них черты иконоборчества. Хотя по приведенной выдержке из Жития Иакова можно сделать вывод, что Маркиан опирался на широкие социальные слои, включая князя и бояр, верхи ростовского общества все же не решились идти до конца в поддержке его. После трехлетней борьбы — 1386—1389 гг. — Маркиан был изгнан из города. Такой по существу компромиссный исход всего столкновения свидетельствует о том, что еретика поддерживали достаточно мощные силы, с которыми охранителям было опасно вступать в борьбу.

Описанные выше еретические явления имели в основном лишь местное распространение. Значительно шире по своему размаху было движение стригольников, появившееся в середине XIV в. в Пскове и распространившееся оттуда на Новгород и Тверь, а затем перебросившееся и в Москву. Происхождение наименования этого движения остается до сих пор неясным.

Имеются косвенные свидетельства в пользу того, что в 40-х годах XIV в. еретическая идеология стригольников нашла в Новгороде массовое выражение и распространение. Известны большие пожары, происходившие в Новгороде в 1340 и 1342 гг. Они были вызваны поджогами и сопровождались массовыми волнениями, по всей видимости, антицерковного характера. Летопись сообщает о бурной деятельности, которую развернули тогда некие «злии человеци». Они вторгались в церкви, похищали там «товар», а иконы и книги предавали огню<sup>76</sup>. Под «товаром» следует, очевидно, понимать не только драгоценную утварь и облачение, но и те ценности, которые хранились в церковных подвалах, использовавшихся в качестве торговых складов<sup>77</sup>. Что же касается икон и книг, то летописец подчеркивает, что злые люди не только не спасали их из огня, а нарочно обрекали на уничтожение. По поводу таких людей говорится, что они «бога не боятся, ни чают въскресения мертвым, ни суда божиа, ни въздания по делом». Академик Л. В. Черепнин высказывает предположение о том, что люди, так действовавшие во время новгородских пожаров, — возможные поджигатели и что они были не простыми разбойниками, а носителями некоей антицерковной идеологии, с которой было в той или иной мере преемственно связано стригольничество<sup>78</sup>.

В третьей четверти XIV в. в Новгороде развернулась яростная классовая и религиозная борьба, выражавшаяся в вооруженных побоищах, пожарах, расправах. Борющиеся силы оказались сложным образом переплетенными. Основной рубеж пролегал между феодальной аристократией, с одной стороны, и «черными людьми» — с другой; отдельные группировки бояр не упускали, однако, возможности при удобном случае опереться на городские низы. Поскольку боярско-феодальная партия была заинтересована в сохранении независимости от Москвы, демократические массы горожан в своей борьбе против бояр пытались снискать поддержку московских великих князей и находившихся с ними в союзе московских митрополитов. С другой стороны, новгородские церковники поддерживали феодально-сепаратистские тенденции, так что борьба против них объективно ставила стригольничество, как и всякое другое антицерковное движение, в благоприятное положение по отношению к Москве. В этих сложных условиях и происходили столкновения, доходившие до настоящих сражений между жителями разных «концов» го-

рода, в которых обе стороны, как пишет летописец, «биле и лупиле» друг друга. К середине 70-х годов верх взяла боярско-церковная партия, что выразилось в расправе с тремя вождями стригольничества и в последовавшей затем кампании террора против его приверженцев.

Московские власти, не без злорадства в отношении к новгородским правящим кругам следившие за событиями, не могли все же открыто стать на сторону еретиков, тем более что их идеология в какой-то мере наносила удар и по всей русской церкви. Двойственная позиция митрополии сказалась и в нескольких посланиях митрополита Фотия, направленных против ереси: осуждая ее в принципе, Фотий все же не призывал к истреблению еретиков, а больше говорил об их взумлении и примирении с церковью<sup>79</sup>. Похоже на то, что Москва хотела обезоружить новгородско-псковские власти в их борьбе против стригольничества: она ориентировала их на заведомо недейственные в тех условиях методы идеологической борьбы. Видя их неэффективность, власти шли по пути террора. В конце 20-х годов XV в. псковские руководители похвалялись тем, что они переловили у себя всех без исключения еретиков и засадили их в тюрьмы<sup>80</sup>.

Во второй половине XV в. антицерковная борьба развернулась с новой силой, и ее размах превзошел масштабы прежнего стригольнического движения. Новая идеология, продолжавшая традиции стригольничества, получила название ереси жидовствующих. Это было, конечно, не самоназванием, а ругательной кличкой, данной противниками.

Центром формирования новой ереси в последней трети XV в. был опять-таки Новгород. Церковные летописцы и обличители жидовствующих связывают их появление с приездом в Новгород в 1471 г. еврея Схарии, прибывшего в свите литовского князя Михаила Олельковича, приглашенного «на кормление» новгородцами. Согласно этой версии, Схария совратил в свою веру новгородских попов Дениса и Алексея, в свою очередь развернувших широкую пропаганду, откуда и пошло все движение<sup>81</sup>. В этой версии содержится кое-что неправдоподобное. О Схарии больше не сохранилось никаких достоверных известий, и эта фигура выглядит почти мифологически. С другой стороны, при анализе источников всплывает реальная фигура некоего чернеца Захара, возглавлявшего монастырь в Немчи-

нове. Похоже на то, что подлинное имя основателя движения — Захара полемисты-разоблачители превратили в еврейское имя Схария, чтобы сделать новую ересь более одиозной в глазах православных. К тому же она оказывается не такой уж новой: через Захара протягивается прямая нить к стригольничеству.

Приверженцами ереси вскоре стали не только беглецы из Новгорода и Пскова, но и прозелиты-москвичи, среди которых были и такие знатные люди, как думный дьяк Федор Курицын, бояре Василий Иванович Патрикеев и Семен Ряполовский; в сильном подозрении на этот счет находились у московских церковников даже сноха Ивана III Елена Волошанка и архимандрит Симонского монастыря Зосима, ставший впоследствии митрополитом. Не преследуя их, Иван III не решал в то же время вопроса о том, какому из направлений отдать первенство. Это было делом политического расчета.

Взяли верх соображения, связанные с необходимостью сохранения устоявшейся церковной организации, пользовавшейся в массах все еще большим влиянием, значительно большим, чем то, которое имели идеологи ереси. Пожертвовать последними оказалось для Ивана III тем легче, что в самой церкви он в это время нашел опору для своих секуляризаторских стремлений; мы имеем в виду нестяжателей, или заволжских старцев.

Основателем этого направления был монах Нил Сорский, который во время пребывания в Афонском монастыре проникся модными в то время среди византийского монашества аскетическими идеями и, вернувшись домой, основал в Заволжье скит, в котором и поселился, ведя жизнь монашескую в полном смысле этого слова. У него нашлись последователи и подражатели, и в результате здесь образовалась целая группа «заволжских старцев», своим образом жизни и идеологией противостоявшая официальной доктрине православной церкви. Проповедь «нестяжательской» жизни автоматически включала в себя отрицательное отношение к монастырскому землевладению и ко всей «суетной» торговой-промышленной деятельности церкви и монастырей.

Идеологию и программу нестяжателей поддерживали такие видные представители православной общественной мысли, как бывший боярин Василий Патрикеев, ставший после заточения в монастырь иноком Вассианом Патрикеевым, а также известный церковный публицист Максим Грек. Против нестяжателей активно

выступила группа церковников, возглавлявшаяся игуменом Волоколамского монастыря Иосифом Волоцким и получившая по имени своего руководителя наименование иосифлян. Poleмика между этими двумя течениями происходила в форме обмена поучениями и другими публицистическими произведениями<sup>82</sup>, но в действительности вопрос решался за кулисами — на совещаниях у великого князя и митрополита, в тайных сговорах и интригах. Он выносился и на церковные соборы, среди которых в этом отношении выделяется Собор 1503 г.

Великий князь имел возможность лавировать между тремя силами — иосифлянством, нестяжательством и ересью жидовствующих, выторговывая у каждой максимально выгодную цену за поддержку и покровительство. Какие взгляды могли быть объявлены истинно православными и какие еретическими, зависело от того, кто сможет в наибольшей степени угодить экономическим и политическим требованиям великого князя.

Союз Ивана III с наиболее консервативным крылом церковников вел к необходимости разрыва с еретиками и к началу их массовых преследований. До этого вопрос о борьбе с ересью жидовствующих в общецерковном масштабе стоял на Соборе 1490 г.<sup>83</sup> Ересь была осуждена Собором, но в той части его решения, которая касалась конкретных наказаний для ее носителей, все выглядело необычайно мягко для тех времен. Хотя новгородский архиепископ Геннадий, ссылаясь на политику католической инквизиции, требовал беспощадных казней всех еретиков, было принято лишь общее проклятие в отношении ереси в целом, а отдельные ее носители были приговорены лишь к заточению, епитимьям, ссылке. Такой мягкостью жидовствующие были обязаны нестяжателям, которые, осуждая ересь в целом, все же видели в еретиках своих союзников в борьбе против церковного стяжания.

На Соборе 1504 г. были наконец приняты решения о беспощадном искоренении ереси. В соответствии с ними подверглись сожжению в клетке Иван-Волк Курицын (брат его, глава московских жидовствующих Федор Курицын, видимо, умер до этого), Дмитрий Коноплев, Иван Максимов; в Новгороде такая же расправа была учинена с более многочисленной группой еретиков, среди которых следует отметить архимандрита Кассиана и Некраса Рукавова; последнему в подлинно инквизиционном стиле перед сожжением вырвали язык<sup>84</sup>. Пронесшиеся по стране казни, анафемы и угро-

зы побудили многих приверженцев ереси покончить самоубийством. На время, как показали дальнейшие события, антицерковное движение было уничтожено.

Логика борьбы новгородских правящих кругов против притязаний московского великого князя привела их в свое время к выводу о том, что оный князь есть не кто иной, как Антихрист, а его существование и деятельность свидетельствуют о приближении последних времен. Приняв византийское летосчисление и 5508 год до рождения Христова за дату сотворения мира и считая, что вообще этому миру следует существовать 7000 лет (неделя — «тысяча лет, как день единый»), можно было подсчитать, что конец света должен наступить в 1492 г. Такой расчет подтверждался и тем, что пасхалии, разработанные византийской церковью, кончались именно этим годом: имелось в виду, что после конца света пасха праздноваться не будет. В своей оппозиции новгородскому феодальному режиму жидовствующие должны были выступить и против этого учения. Их проповедь поэтому была антиэсхатологической.

Если данная обличителями характеристика взглядов жидовствующих соответствует исторической действительности, то эти взгляды были реформационными в более радикальном плане, чем вероучение почти современных им протестантских систем Запада, и приближались к учениям плебейской ереси Томаса Мюнцера и других идеологов крайне левой Реформации. Социальная основа движения жидовствующих соответствует этой характеристике<sup>85</sup>.

После разгрома ереси жидовствующих внутрицерковная борьба между иосифлянами и нестяжателями возобновилась с новой силой. Занявший престол после смерти Ивана III в 1505 г. Василий III оказался перед теми же проблемами, что и его отец: нестяжатели сулили ему монастырские земли, а господствовавшая в церкви группировка иосифлян могла оказать неоценимую поддержку в политическом возвышении, в закреплении за великим князем статуса и титула царя (Василий III уже неоднократно пользовался этим титулом во внешнеполитических сношениях). До начала 30-х годов Василий III продолжал маневрировать между церковными группировками, опираясь то на ту, то на другую.

Вскоре развернулась литературная полемика между ними, длившаяся более двух десятилетий. С одной стороны, выступали глава направления Иосиф Волоцкий,

митрополит Симон, его преемник митрополит Даниил, с другой — Нил Сорский, Вассиан Патрикеев, а также богослов и публицист Максим Грек<sup>86</sup>. Одна сторона настаивала на том, что церковные земли и имущества принадлежат богу и что всякий, покушающийся на них, нанесет обиду не кому иному, как ему самому; делались также ссылки на то, что и византийская церковь владела недвижимым имуществом и что даже нечестивые татары не посягали на земли церквей и монастырей, указывалось на Константинов дар, по которому католическая церковь тоже владеет немалым достоянием. Другая сторона взывала к нормам монашеского аскетизма, требовала питания монашествующих плодами их собственного труда, апеллировала к евангельским идеалам бедности. Вопрос решался, конечно, не аргументацией и соображениями наибольшего благочестия, а соотношением сил при великокняжеском дворе. Несмотря на эпизодические колебания, оно в конечном счете сложилось в пользу иосифлян. Их противники — Вассиан, Артемий и Максим Грек подверглись монастырскому заключению, последний провел в нем около 26 лет. Собор 1531 г. решительно осудил нестяжательство. Проходивший в 1551 г. Стоглавый собор окончательно закрепил имущественное положение церкви в качестве величайшего помещика-крепостника феодальной России<sup>87</sup>. Это относится, однако, уже к царствованию Ивана IV Грозного, составившему новую страницу и в истории русской церкви.

### **ЦЕРКОВЬ В ПЕРИОД ЗАВЕРШЕНИЯ ЦЕНТРАЛИЗАЦИИ РУССКОГО ГОСУДАРСТВА (XVI— начало XVII в.)**

Великие князья московские Иван III и Василий III сделали, кажется, все, чтобы полностью подчинить церковь сформировавшемуся самодержавному государству. Но после смерти Василия III борьба боярских группировок в детские годы Ивана IV создала для правящей верхушки церкви сложные проблемы и вместе с тем новые возможности влияния на государство.

Каждая из борющихся группировок — Бельские, Глинские, Шуйские — опиралась на «собственные» церковные круги и старалась занять митрополичий престол своим кандидатом. С победой Шуйских над Бельскими был низложен митрополит Даниил и возведен

в митрополиты Иоасаф. Но последний потом переметнулся к Бельским и в 1540 г. уговорил десятилетнего Ивана IV вернуть их к власти. В 1542 г. Шуйские подняли мятеж и свергли Бельских, а Иоасафа низложили и заточили в монастырь. Митрополитом был поставлен Макарий, оказавшийся достаточно гибким для того, чтобы уцелеть и после следующего переворота, совершенного Глинскими. Он приобрел большое влияние на великого князя и пользовался этим влиянием в течение некоторого времени после достижения последним совершеннолетия.

Именно Макарий провел в 1547 г. церемонию венчания на царство молодого Ивана IV по специально составленному им же сценарию («чину»), копировавшему в общих чертах церемониал коронации византийских императоров. Впервые великий князь московский официально получил статус «царя и великого князя всея Руси», что было узаконено и освящено церковью, непрестанно подчеркивавшей божественное происхождение царской власти. Одним из элементов чина венчания было Поучение митрополита царю; его главным мотивом было то, что царь должен помнить о божественной сущности своей власти. «Се отныне, — вещал митрополит, — от бога поставлен еси князь великий и боговенчаный царь правити хоругви и содержати скипетр... и венчан еси сим царским венцем по благодати св. духа и по милости пресвятыя богородицы... Слышите, царие, и разумеите, яко от бога дана бысть держава вам и сила от вышнего; вас бо господь бог в себе место избра на земли, и на свой престол вознес посади»<sup>88</sup>.

В соответствии с «Просветителем» Иосифа Волоцкого фактически получалось признание царей не кем иным, как земными богами. Удручающее впечатление производят эти исступленные панегирики, которые, кстати сказать, не иссякали и в последующие столетия вплоть до свержения самодержавия в 1917 г. Автор теории «третьего Рима» старец Филофей обращался к Василию III как «браздодержателю святых божиих престолов святой вселенской и апостольской церкви»<sup>89</sup>. Новгородский архиепископ Феодосий именует Ивана IV «вседержителем созданным, божественной властью осеняемым, богом почтенным, богом направляемым»<sup>90</sup>. Пользовавшийся одно время большим влиянием на молодого царя протопоп Сильвестр в послании к нему от 1549 г. писал: ты, царь, «предобр и умилителен все-



му...»<sup>91</sup>. Правда, в это время Иван IV не успел еще проявить себя на поприще доброты и умильности, но уже продемонстрировал кое-какие образцы жестокости (в тринадцатилетнем возрасте он затравил собаками насмерть князя Андрея Шуйского).

Следует все же сказать, что, когда развернулась во всей своей иступленной жестокости репрессивная деятельность Ивана Грозного, она встретила сопротивление со стороны высшего звена церковной иерархии. Из митрополитов, кажется, один лишь Макарий покрывал царский террор. Митрополит Филипп II за свою оппозицию подвергся преследованию, заточению в монастырь и, наконец, по приказанию царя был задушен Малютой Скуратовым. Нельзя отказать этому церковному иерарху в последовательности поведения и в личном мужестве — он бескомпромиссно обличал Грозного в совершаемых им злодеяниях<sup>92</sup>. Вместе с тем надо полагать, что религиозные и человеческие мотивы переплетались в поведении митрополита с заботой о классовых интересах той социальной группы, к которой он принадлежал: он был боярин из знатного рода Колычевых. Политика же Ивана Грозного была направлена на подавление боярства и лишение его тех экономических и политических позиций, которые оно занимало в течение столетий.

Несмотря на то что царь обращался с церковью и духовенством не менее самовластно и жестоко, чем с боярством, ей удалось оказать ему довольно эффективное сопротивление в наиболее остром для нее вопросе — о церковном землевладении. По существу именно ради решения этого вопроса царь созвал Стоглавый собор, но добиться нужных ему результатов так и не удалось. Большинство соборных отцов во главе с митрополитом Макарием заняло иосифлянскую позицию, а нестяжательское крыло, возглавляемое Сильвестром, осталось в незначительном меньшинстве. Молодой царь не осмелился вступить в конфликт со всей церковью.

Стоглавый собор стал важным событием в истории русской церкви. Собранные в «ста главах» (отсюда и название Собора) его решения содержат большой материал, характеризующий жизнь русской церкви середины XVI в. Дебаты Собора и его решения были сконцентрированы вокруг вопросов, сформулированных самим царем и охватывавших все «церковное строение». Мотивируя в своей речи их постановку, Иван Грозный

давал резкую и по тону грубую критику существующего в церкви положения.

Одни вопросы касались жизни и быта духовенства, в особенности низшего и монашеского. Царь изобличал его в нравственных пороках, в небрежении к своим духовным обязанностям, в неподобающем духовному сану поведении на людях и даже в церкви. В Стоглаве записано: «...попы и церковные причетники в церкви всегда (! — *И. К.*) пьяни и без страха стоят, и бранятся, и всякие речи неподобные всегда исходят из уст их, и миряне, зря на их бесчиние, гибнут, также творят...»<sup>93</sup> Для ликвидации этого Собор решил усилить контроль за поведением духовенства через вновь созданный институт протопопов. В частности, обращалось внимание на то, чтобы священники и дьяконы «не бранилися и не сквернословили бы и пияными бы в церковь и во святой олтарь не входили, и до кровопролития не билися бы»<sup>94</sup>. Очевидно, именно такие черты характеризовали поведение православных клириков того времени.

В некоторых своих решениях Стоглавый собор предусмотрел установление надзора за нравственностью и вообще поведением мирян. Им запрещалось играть на музыкальных инструментах, брить бороды, играть в шахматы, читать книги недостаточно благочестивого содержания, устраивать и смотреть «скоморошеские» представления<sup>95</sup>, общаться с иностранцами, как еретиками и безбожниками. Понятна та реакционная роль, которую должна была играть такая позиция в культурном развитии страны.

К сожалению для позднейших руководителей православной церкви, по некоторым культовым вопросам здесь были приняты такие решения, которые впоследствии отстаивались старообрядцами в борьбе против религии. Собор признал соответствующими требованиям обрядового благочестия двуперстное крестное знамение, а не троеперстное, направление крестного хода посолонь, а не противу солнца, наконец, сугубую аллилуйю, а не трегубую. Церковные историки православия в своих описаниях Стоглавого собора всячески стараются обойти это конфузное обстоятельство, ибо в свете его оказывается, что против церковных установлений пошли со второй половины XVII в. не старообрядцы, а иерархи церкви под руководством православных властей.

Вопрос об аллилуйе представляет известный инте-

рес, поскольку он уже и до Собора, а тем более после него был предметом ожесточенной борьбы. В. О. Ключевский посвятил ему специальное исследование<sup>96</sup>.

В середине XV в. игумен одного из монастырей под Псковом Евфросин усомнился в том, что в богослужении возглас «аллилуйя» следует произносить трижды («трегубо»), и счел, что истинной вере больше соответствует двукратное произнесение этого возгласа с присовокуплением формулы «слава тебе, боже». Чтобы проверить себя в данном вопросе первостепенной важности, он предпринял путешествие в Константинополь, где беседовал с патриархом Иосифом. Тот благословил его «двоить святую аллилуйю». Для верности Евфросин обошел ряд константинопольских церквей и, прослушав там богослужение, убедился в том, что аллилуйю в Константинополе двоят. Вернувшись домой, он решил установить такой же порядок в своем монастыре. Об этом узнал некий псковский священник Иов и решил, что здесь можно впасть в ересь. Начались бурные словесные столкновения и дискуссии. Каждая из сторон предъявляла аргументы, производившие впечатление полной неопровержимости. Трегубая аллилуйя, заявляли сторонники господствующей точки зрения, означает указание на Святую Троицу, а двоение есть неслыханное умаление и даже поношение последней. Евфросин отвечал на это, что умалить славу Пресвятой Троицы никто и ничто не может, а двоение аллилуйи соответствует указаниям патриарха и практике Византийской церкви. В ходе спора обе стороны давали одна другой выразительные и конкретные характеристики. Иов заявил, что Евфросин — «один из безумных, в суету живот живет, всеу все труды его, как мерзость, негодная богу». Евфросин в свою очередь сообщил, что Иов отныне «не столп благочестия, а столп, смрада исполненный». Когда Евфросин умер, Иов заявил, что «старец тот всю жизнь прожил в ереси и прогневал господа». После смерти обоих участников полемики борьба между «троегласниками» и «двоегласниками» не утихла. И на Стоглавом соборе одержала верх позиция вторых, а в дальнейшем вопрос влился в тот комплекс, который разделил никоновский и старообрядческий лагеря.

Аллилуйная и подобные ей как будто бы пустые проблемы на самом деле были причиной жестоких столкновений между людьми. В. О. Ключевский заключил описание аллилуйной эпопеи грустной сентенцией: «В та-

кие темные уголки холодной диалектики пряталась русская мысль, волей или неволей покинув просторное, согреваемое солнцем жизни поприще насущных нравственных потребностей»<sup>97</sup>. А чем лучше проблема причастия под одним или двумя видами, сыгравшая такую важную роль в гуситских войнах?! А знаменитая проблема «филиокве», до сих пор горячо дебатлируемая в богословских собеседованиях православных и «инославных» теологов! Такова уже религия, загоняющая в «темные уголки» пустопорожних споров о словах и магических манипуляциях действительные потребности человеческого бытия и духа.

Вопрос об аллилуйе фигурировал на Стоглавом соборе в комплексе, связанном с унификацией богослужения во всей церкви. А это в свою очередь было связано с централизацией церкви не только по административно-иерархической, но и по обрядовой и вероисповедной линиям. В последнем плане приобрел важное значение в середине XVI в. вопрос о культе святых и об их канонизации.

К началу XVI в. русская церковь насчитывала 22 святых, почитавшихся в общегосударственном масштабе; было еще около 45 «местночтимых» угодников. Для державы с такими претензиями, которые предъявлялись царем Иваном IV, этого было, конечно, обидно мало. Царь указал на это митрополиту Макарию, и тот развернул активную деятельность по канонизации новых святых.

На специально созванных церковных соборах 1547 и 1549 гг. были причислены к лику святых еще около 40 человек. Этого показалось мало, и уже после соборов до конца царствования Ивана Грозного был канонизирован еще 31 человек. «Так, — пишет В. О. Ключевский, — два собора установили всецерковное чествование или канонизировали целый сонм русских святых. Такое предприятие — небывалое в истории русской церкви»<sup>98</sup>. Чтобы его выполнить, понадобилось дать распоряжение всем епархиальным архиереям заняться «обыском» (розыском) живших на их территориях людей преимущественно духовного и боярско-княжеского звания, могущих быть выдвинутыми в святые. В спешном порядке сочинялись их Жития, материалом для которых служили в первую очередь легенды о чудесах, творимых их мощами. Легенды эти сочинять было нетрудно, так что обнаружение чудотворных мощей не было связано с серьезными препятствия-

ми. Если почему-либо было трудно представить даже скудные вещественные останки святого тела, то мощи объявлялись находящимися «под спудом», от чего репутация святого ничуть не проигрывала, а может быть, наоборот, приобретала дозу дополнительной святости.

Как известно, фетишизм и магия не только не противоречат христианству, но свободно вписываются в его вероисповедную и культовую систему. Так было и в рассматриваемый период.

После страшного пожара, поразившего Москву летом 1547 г., противники Глинских обвинили в поджоге бабушку царя Ивана IV Анну Глинскую, причем способ поджога предполагался довольно своеобразный: злоумышленница якобы настаивала воду на человеческих сердцах и этой водой кропила московские дома, отчего они немедленно загорались<sup>99</sup>. Такое объяснение молчаливо поддерживал и митрополит Макарий, в интересы которого входило ниспровержение Глинских. Цель была достигнута: восставшие посадские люди разгромили уцелевшие от пожара усадьбы Глинских и перебили всех, кому не удалось спастись бегством. Обвинение в колдовстве явилось средством политической расправы, как это вообще нередко бывало в средние века. Иван Грозный тоже прибегал к нему, чтобы придать своей кровавой практике видимость обоснованности.

В такой удушливой атмосфере не угасала, однако, искра вольнодумства и свободомыслия, находившая свое выражение в «еретических» взглядах, противопоставлявшихся идеологии официальной церкви. Для середины XVI в. характерно распространение ересей, проповедовавшихся Матвеем Башкиным и Феодосием Косым. И тот, и другой выражали интересы оппозиционных в отношении существующего строя слоев и классовых группировок, второй — более решительно и радикально, чем первый. В какой-то мере это, видимо, определялось и различием их социального происхождения: Башкин был родом из боярской семьи, Феодосий — из холопов. Во взглядах того и другого сказывалась преемственность с еретическими системами прошлого — стригольников и жидовствующих<sup>100</sup>.

Основываясь на Евангелиях, оба еретика отвергли господство крепостников над холопами как антихристианское. На исповеди у московского священника Симеона Башкин заявил, что кабальное и крепостное состояние противоречит христианской заповеди любви

к ближнему, поэтому он разорвал принадлежавшие ему, «похолоплавшие» людей, записи и держал у себя крестьян на добровольных началах<sup>101</sup>. Духовник счел необходимым немедленно донести властям о подозрительном исповеднике и о его взглядах, сообщенных на тайной исповеди. Допросы под пыткой вынудили Башкина покаяться в ереси, после чего он был подвергнут суду на Соборе 1553 г. и заточен навеки в Волоколамский монастырь, где следы его скоро затерялись. О взглядах Башкина свидетельствуют некоторые данные, сообщаемые в соборной грамоте, посланной митрополитом Макарием в Соловецкий монастырь в связи с делом игумена Артемия, и в одном послании Ивана Грозного. Там, правда, они характеризуются фактически лишь с негативной стороны — чего не признавал Башкин, что он отрицал<sup>102</sup>. Он отвергал божественность Иисуса и Святого духа, стало быть, и троичность божества в целом; рассматривал хлеб и вино причащения как обычные хлеб и вино, не превращающиеся в тело и кровь господни; иконы именовал идолами; отрицал божественное значение церкви, рассматривая ее только как собрание верующих; отрицал значение покаяния, считая, что грех смывается лишь дальнейшей безупречной жизнью человека; отвергал авторитет писаний «отцов церкви» и определений Вселенских соборов. Перед нами рационалистически-критическое учение, направленное против основ христианства.

О еретических взглядах Феодосия можно судить по полемическим произведениям церковного публициста Зиновия Отенского «Истины показание к вопросившим о новом учении» и «Послание многословное»<sup>103</sup>. Обличитель ереси был так усерден и обстоятелен в своем благочестивом рвении, что помимо своей воли дал хорошее изложение взглядов Феодосия.

В освещении Зиновия Отенского Феодосий Косой предстает как один из наиболее радикальных антицерковных мыслителей и проповедников. Его выступления против церкви не ограничивались разоблачением религиозной несостоятельности этого феодального института — Феодосий клеймил ее эксплуататорскую роль на службе у крепостников и их государства. «В церквах же,— писал он,— попы... повелевают себе послушати, и земских властей бояться и дани даяти им». Больше того, монастыри сами пользуются подневольным трудом: «...заповеди преступающи нестяжания, имеют села...» По справедливости же не должно быть угнетения

человека человеком: «...несть требы быти начальством в христианстве»; «Не подобаесть же повиноватися властем...»; «Не подобаесть же в христианах властем быти и воевати». Наряду с социальным неравенством Феодосий осуждал и национальное угнетение и обосновывающие его церковные проповеди о святости русского православного народа и о поганстве других: «Вси людие едино суть у бога и татарове и немцы, и прочии языцы»<sup>104</sup>. По существу здесь провозглашалось равенство не только народов, но и вер, отвергалась, таким образом, претензия христианства на монополию истины.

В вероисповедных вопросах Феодосий полностью примыкал к Башкину в наиболее радикальной интерпретации взглядов последнего. Догмат Троицы он рассматривал как многобожеский и настаивал на том, что «богу единым быти, а не многим». Идею искупительной жертвы бога-Сына, догмат его земного воплощения и рождения от женщины Феодосий рассматривал как унижающие достоинство бога. Обрядовую сторону церковно-религиозной жизни он трактовал как «человеческие предания», установления самих церковников, не имеющие никакого отношения к божим заповедям. Сюда он относил и все таинства, и «пение, тропари, пост, поклоны, молитвы, церкви здати и прочая». Сами по себе церкви суть «кумирницы и златокузницы»; крест — «древо есть, яко же и всякое древо, и яко столпы не имеют святости»; «иконы суть идоли, очи им писаны, и уши, и ноздри, и уста, и руки, и ноги и ничто же ими действуют, ни могут двигнути». Возмущение Феодосия вызывают культы святых и мощей: «В ковчеггах положиша мертвецов назвавши их преподобными, праведными и святыми; божию честь на мертвых возложиша... и молятся мертвым аки богу и просят от них помощи, написали жития их, нарисовали иконы, установили им каноны и пения, свечи перед ними зажигают, кадила приносят». Вольнодумец подчеркивает при этом, что среди названных святыми многие не вели святой жизни, были крепостниками, «стяжавшими села», — он указывает в этой связи на «преподобных Кирилла, Пафнутия, Никона и прочих».

Взгляды и деятельность Феодосия Косого были ярким проявлением на Руси плебейской ереси, не только направленной против феодализма и феодальной церкви, но и, как писал Ф. Энгельс, выходящей, «по крайней мере в мечтах... даже за пределы едва только нарождавшегося тогда современного буржуазного обще-

ства...»<sup>105</sup>. Это было в те времена утопическим движением, фантастичность которого подчеркивалась его религиозной формой. Тем не менее в истории религии такие движения должны быть отмечаемы как проявление диалектической противоречивости и сложности процесса развития религиозной идеологии, отразившегося в данном случае в ходе истории русского православия.

Башкин и Косой не были в религиозно-общественной жизни середины XVI в. одиночками. Их пропаганда привлекала на путь ереси многочисленные социальные группировки сельской и посадской бедноты, а также всех обездоленных. Обстановка того времени благоприятствовала распространению взглядов, оппозиционных в отношении существующего строя и его официальной идеологии.

Среди трудового народа росло недовольство сложившимися порядками и его положением. Недороды 1548—1549 гг. вызвали голодовки в ряде местностей России, разразилась эпидемия чумы, все усиливавшийся крепостной гнет доводил бедственное положение народа до крайних степеней. Люди в таких условиях все больше разочаровывались в той идеологии, которая рассматривала существующий порядок как богоустановленный. Еретическое движение широко распространилось поэтому во многих местностях России, в частности в Заволжье, на Севере, в Рязанщине, в районах, граничащих с Литвой. После суда над Башкиным и Феодосием многочисленные аресты были произведены по всей стране, и, как пишет А. Курбский, «где елико аще обретено их, везде имано и провожено до места главного Московского» — в Москве чинили главную расправу с еретиками. Самому Феодосию удалось бежать в Литву, где он, видимо, и провел остаток своей жизни.

Иван Грозный принял все меры для того, чтобы подавить антицерковное движение, но в последнее десятилетие своего царствования он организовал новое наступление и на церковь, имевшее целью лишить ее последних остатков самостоятельности и еще раз урезать ее материальное могущество. Во время карательной экспедиции в Новгород в 1570 г. были разгромлены и ограблены новгородские монастыри, архиепископ Пимен заключен в темницу<sup>106</sup>. В ходе идеологической подготовки секуляризации монастырских земель Иван Грозный направил получившее широкую огласку пос-



ление монахам Кирилло-Белозерского монастыря, в нем он обвинял их во всех мыслимых грехах, начиная с пьянства и кончая содомией<sup>107</sup>. Может быть, краски здесь были несколько сгущены, но доля истины во всех этих обвинениях явно наличествовала. Царь нашел поводы и к тому, чтобы подвергнуть преследованиям и казням многих крупных деятелей церкви: новгородского архиепископа Леонида по испытанному способу зашили в медвежью шкуру и затравили собаками, многие были обезглавлены, причем их головы «страха ради» подбрасывались к воротам митрополичьего двора<sup>108</sup>. Все же на полную секуляризацию монастырских и церковных имуществ Иван IV не решился.

В царствование его сына Федора, слабоумного, но весьма набожного человека, у руля правления стоял фактически его шурин Борис Годунов, поведший в отношении церкви гибкую и дальновидную политику. Он разогнал ее верхушку во главе с митрополитом Дионисием, поддерживавшую Шуйских, и отдал митрополичий престол Ростовскому архиепископу Иову, своему верному клевету; тот в свою очередь заместил главные должности в церкви сторонниками Годунова. Покушения на церковно-монастырское имущество приобрели значительно более умеренные формы. Борис повел политику всемерного использования услуг церкви в интересах самодержавия и придворных правящих кругов. Важным актом в этом отношении явилось учреждение в 1589 г. самостоятельной Московской патриархии.

Иван Грозный не предпринял в течение всего своего царствования никаких шагов к учреждению патриаршества; это можно объяснить лишь тем, что он опасался создания своего рода двоецентриа власти. При той степени приниженности, на которой оказалась церковь в отношении светской власти к 80-м годам XVI в., такой опасности уже не было. Достаточно сказать, что вопрос об учреждении патриаршества был в принципе решен без участия духовенства — царем Федором, царицей Ириной и ее братом Борисом Годуновым; их решение было одобрено Боярской думой. Историк Н. Ф. Каптерев писал: «На участие в этом церковном деле какого-либо духовного лица, а тем более целого собора иерархов нет и намека»<sup>109</sup> в каких-либо источниках того времени.

К рассматриваемому времени русский царь приобрел для всех восточных патриархов значение богатого ме-

цената. Периодически они присылали в Москву своих уполномоченных за «милостыней», нередко приезжали и сами. Это ставило их в известную зависимость от московских властей. Однако учреждение новой патриархии было таким ответственным шагом, на который они могли решиться не сразу, притом за большую цену. Четыре патриарха должны были признать равным себе пятое лицо и поделиться с ним, таким образом, своим религиозным авторитетом в православном мире. Но обильная «милостыня», с одной стороны, и учет создавшейся обстановки — с другой, помогли патриархам стать на путь согласия с возведением Московской митрополии в ранг патриархии.

Созванный в январе 1589 г. Собор избрал в соответствии с желанием Бориса Годунова на патриарший престол митрополита Иова. Константинопольскому патриарху Иеремии предложили подписать соответствующую грамоту, что он и сделал незамедлительно, не понимая даже, что в ней написано, так как русского языка не знал. Грамота же была весьма многозначительная. Там говорилось, в частности, о Москве как о «третьем Риме», как православном царстве, превосходящем своим благочестием все ранее существовавшие. Неизвестно, знал ли вселенский патриарх, что в подписанной им грамоте говорится об участии во всем деле не только его самого, но и остальных трех вселенских патриархов и «всего собора греческого», но он эту фальсификацию скрепил своим именем. Б. В. Титлинов так комментирует данный факт: «Патриарху Иеремии, разумеется, едва ли подобало подписываться под документом, содержащим заведомую неправду о поставлении Иова с соборного согласия всех патриархов. Но Иеремия, с одной стороны, запутанный московскими хитростями, а с другой стороны, обязанный благодарностью за большие милости (в золотых червонцах.— *И. К.*), ему оказанные, видимо, махнул на все рукою...»<sup>110</sup> Прибыв в свою патриархию, Иеремия задним числом созвал других патриархов и добился их согласия на то, что уже было от их имени санкционировано. Это оказалось ему не особенно трудно, так как все восточные патриархи, по словам Титлинова, не меньше, чем константинопольский, нуждались в «московских милостях»<sup>111</sup>.

Новопоставленный патриарх Иов сделал все возможное, чтобы отплатить Борису Годунову за его благодеяния. Он поддерживал и прославлял его, пока

тот управлял государством в царствование Федора Ивановича, а после смерти последнего всячески способствовал возведению Бориса на царский трон. И во время царствования Бориса Годунова патриарх Иов был его преданным слугой.

В течение Смутного времени руководители церкви играли видную политическую роль во всех перипетиях борьбы вокруг престола. Они искусно лавировали между различными претендентами и поддерживавшими их группировками. В условиях обострившейся в стране классовой борьбы, когда народные массы выступали в поддержку Болотникова, Хлопка и других крестьянских вождей, когда колебались основы крепостническо-самодержавного государства, церковь делала все, чтобы сохранить его и подавить народное движение. Некоторые из ее представителей проявляли незаурядное мужество и большую настойчивость в борьбе против угрозы польского завоевания. Следует отметить в этом отношении преемника Иова на патриаршем престоле Гермогена. Вошла в историю эпопея длительной обороны Троице-Сергиевой лавры против польских войск; вопреки традиционному взгляду о роли монастырской братии в этом подвиге надо сказать, что она составляла ничтожное меньшинство гарнизона осажденной монастырской крепости, а основная его масса состояла из крепостных крестьян и работных людей<sup>112</sup>.

При избрании Земским собором 1613 г. на царский трон Михаила Романова его отец Филарет, получивший сан патриарха из рук «тушинского вора» Лжедмитрия II, находился в польском плену. Московский митрополит заявил на Соборе, что ему было откровение насчет кандидата в цари, каковым в соответствии с этим откровением является Михаил Романов.

Вернувшись в 1619 г. из польского плена, Филарет взял в свои руки управление государством; последнюю функцию он присвоил по праву отца-опекуна (хотя Михаил был уже совершеннолетним). Отец и сын именовались «великими государями». Так как семейно-родственные основания права Филарета именоваться государем наряду с царем не были формально нигде зафиксированы, то в общественном мнении это право связывалось и с положением Филарета как главы церкви. В дальнейшем это создало серьезные осложнения для царя Алексея Михайловича, которому пришлось уже силой подавлять такие претензии со стороны патриарха Никона.

## Примечания и ссылки на источники

<sup>1</sup> Исторической характеристике тех верований и культов, которые были распространены среди восточных славян до их христианизации, посвящен капитальный труд академика Б. А. Рыбакова «Язычество древних славян» (М., 1981). Из работ, дающих общее описание процесса христианизации Руси и анализ тех проблем, которые возникают в ходе этого описания, укажем на следующие: *Гордиенко Н. С.* Крещение Руси: Факты против легенд и мифов. Л., 1984; *Будовниц И. У.* К вопросу о крещении Руси//Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 3. М., 1955; *Бахрушин С. В.* К вопросу о крещении Киевской Руси//Историк-марксист. Кн. 2. М., 1937; *Глушак А. С.* Критика религиозной интерпретации введения христианства на Руси//Вопросы атеизма. Вып. 22. Киев, 1986.

<sup>2</sup> См.: Повесть временных лет по Лаврентьевской летописи 1377 г. Ч. I. М.; Л., 1950. С. 208 (далее: ПВЛ). Подробный разбор этой легенды см.: *Голубинский Е.* История русской церкви. Т. I. I половина тома. М., 1901. С. 19—34.

<sup>3</sup> Цит. по: *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. I. I половина тома. С. 27.

<sup>4</sup> Наиболее принятая дата крещения Владимира и киевлян по его приказанию — 988 г. — не бесспорна. Возможные варианты датировки этих событий рассмотрены в статье О. М. Рапова «О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами» (Вопросы истории. 1984. № 6) и в его главе в книге «Введение христианства на Руси» (М., 1987. С. 92—123).

<sup>5</sup> ПВЛ. Ч. I. С. 254.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> С двумя первыми из указанных источников можно ознакомиться в публикации: Чтения в Историческом Обществе Нестора летописца. Кн. 2. Отд. II. Киев, 1888. С. 45—58, 17—24; третий источник см.: Сказание о святых Борисе и Глебе. Сильвестровский список XIV века. СПб., 1860.

<sup>8</sup> Обзор этих источников см.: *Фортинский Ф.* Крещение князя Владимира и Руси по западным известиям//Чтения в Историческом Обществе Нестора летописца. Кн. 2. Отд. II. С. 95—128.

<sup>9</sup> См.: ПВЛ. Ч. I. С. 257—273.

<sup>10</sup> «Если бы существовали факты, во-первых — прихода к Владимиру послов от народов, во-вторых — его обращения в православное христианство проповедью посла или миссионера греческого, то эти писатели (митрополит Илларион, монах Иаков и Нестор Печерский.— *И. К.*) должны были бы знать и должны были бы сказать о них. Но все трое не только ничего не говорят о них, а напротив того — положительно, прямо и ясно дают знать, что дело было совершенно иначе, именно — что Владимир решил принять христианство сам собой, без всякого чьего-нибудь посредства, участия и содействия» (*Голубинский Е.* Указ. соч. Т. I. I половина тома. С. 120).

<sup>11</sup> См.: *Бахрушин С. В.* Указ. соч. С. 46—48.

<sup>12</sup> См.: *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. I. I половина тома. С. 110—111.

<sup>13</sup> ПВЛ. Ч. I. С. 275—276, 279—280

<sup>14</sup> *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 169.

<sup>15</sup> *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. I. I половина тома. С. 175—176.

<sup>16</sup> См.: *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Кн. I (тома 1—2). М., 1959. С. 175—176, 185—187

<sup>17</sup> См.: ПВЛ. С. 299.

<sup>18</sup> См. там же. С. 321, 317.

<sup>19</sup> См.: Слово некоего христолюбца, ревнителя по правой вере (реконструкция Е. Аничкова)//*Яцимирский А. И.* Хрестоматия по славянским древностям: Верования. Ростов-на-Дону, 1916 (литографированное издание). С. 64 и сл.

<sup>20</sup> См.: Слово Григория о поклонении идолам (реконструкция Е. Аничкова)//Там же. С. 73 и сл.

<sup>21</sup> См.: *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. I. 2 половина тома. М., 1904. С. 729—730.

<sup>22</sup> *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. I. Харьков, 1916. С. 126

<sup>23</sup> *Кагаров Е. Г.* Религия древних славян//*Культурно-бытовые очерки по мировой истории.* Сер. А. Русская история. № 4. М., 1918. С. 27.

<sup>24</sup> Лекции по истории русской церкви, читанные профессором Б. В. Титлиновым студентам III (XXI) курса С.-Петербургской духовной академии в 1912/13 учебном году. СПб., 1913 (литографированное издание) (далее: *Титлинов Б. В.* Лекции по истории русской церкви). С. 570.

<sup>25</sup> См.: *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. I. 2 половина тома. С. 417—420.

<sup>26</sup> ПВЛ. Ч. I. С. 302.

<sup>27</sup> См.: *Титлинов Б. В.* Лекции по истории русской церкви. С. 168.

<sup>28</sup> Цит. по: *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. I. 1 половина тома. С. 634, 633, 635, 637

<sup>29</sup> Там же. С. 552.

<sup>30</sup> Поучение архиепископа Лоуки к братии//*Памятники древнерусской церковно-учительной литературы.* Вып. I. СПб., 1894. С. 16.

<sup>31</sup> Цит. по: *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль древней Руси (XI—XIV вв.). М., 1960. С. 120—121.

<sup>32</sup> См.: Слово похвальное на перенесение мощей св. Бориса и Глеба. Незданный памятник литературы XII в. Сообщение Хрисанфа Лопарева//*Памятники древней письменности и искусства.* [Вып.] XCVIII [98]. СПб., 1984.

<sup>33</sup> ПВЛ. Ч. I. С. 372.

<sup>34</sup> Там же. С. 374—375.

<sup>35</sup> Полное собрание русских летописей. Т. II. М., 1962. С. 545 (далее: ПСРЛ)

<sup>36</sup> Там же. С. 545, 544.

<sup>37</sup> См. там же. С. 383.

<sup>38</sup> ПВЛ Ч. I. С. 389.

<sup>39</sup> *Романов Б. А.* Люди и нравы древней Руси: (Историко-бытовые очерки XI—XIII вв.). Л., 1947. С. 184.

<sup>40</sup> ПСРЛ. Т. II. С. 606.

<sup>41</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. I. С. 415.

<sup>42</sup> См.: Будовниц И. У. Указ. соч. С. 141—146.

<sup>43</sup> *Титлинов Б. В.* Лекции по русской истории. С. 597.

<sup>44</sup> *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. I. 1 половина тома. С. 866.

<sup>45</sup> См.: Правда русская. Т. I: Тексты. М.; Л., 1940. С. 386; *Греков Б. Д.* Киевская Русь. М., 1953. С. 185.

<sup>46</sup> См.: *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. I. 1 половина тома. С. 637.

<sup>47</sup> Журнал Московской патриархии. 1983. № 9. С. 79.

<sup>48</sup> Цит. по: *Гордиенко Н. С.* Указ. соч. С. 17.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> По уверению Никоновской летописи, не особенно, впрочем, надежному, в пожар 1017 г. в Киеве сгорело церковью «яко до семисот»; по уверению Титмара Мерзебургского (Chronica Lib. VIII

- С. 16), относящемуся к 1019 г. и по своему качеству таковому же, «их было в Киеве четыре ста...» (*Голубинский Е.* Указ. соч. Т. I. 2 половина тома. С. 4—5).
- <sup>51</sup> См.: Краткий очерк истории русской культуры: С древнейших времен до 1917 года. Л., 1967. С. 18.
- <sup>52</sup> См.: *Черепнин Л. В.* Новгородские берестяные грамоты как исторический источник. М., 1969.
- <sup>53</sup> См.: *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. I. 1 половина тома. С. 474—482; *Титлинов Б. В.* Лекции по истории русской церкви. С. 172 и сл.
- <sup>54</sup> См.: Домострой. СПб., 1867. С. 73; Стоглав. СПб., 1863. С. 135—136 и сл.
- <sup>55</sup> *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. II. 2 половина тома. М., 1911. С. 14.
- <sup>56</sup> См.: Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. Ч. II. М., 1819. С. 5—6.
- <sup>57</sup> См.: *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. II. 2 половина тома. С. 99—113.
- <sup>58</sup> См.: *Титлинов Б. В.* Лекции по истории русской церкви. С. 37—40.
- <sup>59</sup> См.: ПСРЛ. Т. IV. СПб., 1848. С. 125—126; *Соловьев С. М.* Указ. соч. Кн. II (тома 3—4). М., 1960. С. 389—406.
- <sup>60</sup> См.: *Соловьев С. М.* Указ. соч. Кн. II (тома 3—4). С. 407—410, 413 и сл.
- <sup>61</sup> См.: *Покровский М. Н.* Избранные произведения в четырех книгах. Кн. I (тома I и II). М., 1966. С. 241—242. Подробно об участии Исидора в заключении Флорентийской унии и о последствиях этой его деятельности см.: *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. II. 1 половина тома. С. 433—459.
- <sup>62</sup> Цит. по: *Милюков П.* Очерки по истории русской культуры. Ч. II. СПб., 1905. С. 23. Архиепископ Макарий вскоре после вступления на архиепископский престол Новгорода и Пскова писал Василию III: «...тебя, государя, Бог в Себе место избра на земли и на свой престол вознес...» (цит. по: *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. Киев, 1901. С. 600).
- <sup>63</sup> См.: *Титлинов Б. В.* Лекции по истории русской церкви. С. 202.
- <sup>64</sup> См. там же. С. 280—281.
- <sup>65</sup> См. там же. С. 282.
- <sup>66</sup> См.: *Пругавин А. С.* Монастырские тюрьмы в борьбе с сектанством: (К вопросу о веротерпимости). М., 1906.
- <sup>67</sup> См.: *Павлов А.* Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Ч. I. Одесса, 1871. С. 23.
- <sup>68</sup> Цит. по: Там же. С. 146.
- <sup>69</sup> См.: *Титлинов Б. В.* Лекции по истории русской церкви. С. 362.
- <sup>70</sup> Там же. С. 326.
- <sup>71</sup> Богатый материал на эту тему приведен в кн.: *Грекулов Е.* Нравы русского духовенства. М., 1929.
- <sup>72</sup> *Титлинов Б. В.* Лекции по истории русской церкви. С. 302.
- <sup>73</sup> См.: *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI в. М., 1960. С. 140—146.
- <sup>74</sup> Цит. по: Там же. С. 155.
- <sup>75</sup> Цит. по: Там же. С. 164.
- <sup>76</sup> См.: *Черепнин Л. В.* Из истории еретических движений на Руси в XIV—XV вв. // Вопросы истории религии и атеизма: Сборник статей XVII. М., 1959. С. 258.

<sup>77</sup> См. там же. С. 259.

<sup>78</sup> См. там же. С. 258—259.

<sup>79</sup> См.: *Титлинов Б. В.* Лекции по истории русской церкви. С. 649.

<sup>80</sup> См. там же.

<sup>81</sup> «Проблема Схарии» обстоятельно рассмотрена в кн.: *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. С. 127—135, 159—160. Е. Е. Голубинский с необычной для него не критичностью принимает традиционно-церковную версию как «жидовина Схарии», так и вероисповедного содержания «ереси жидовствующих» (см.: *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. II. I половина тома. С. 560—605).

<sup>82</sup> См.: *Послания Иосифа Волоцкого.* М.; Л., 1959; *Нила Сорского Предание и Устав//Памятники древней письменности и искусства.* [Вып.] CLXXIX [179]. Б. м., 1912.

<sup>83</sup> См.: *Титлинов Б. В.* Лекции по истории русской церкви. С. 653—654; ПСРЛ. Т. IV. С. 158.

<sup>84</sup> См.: ПСРЛ. Т. VI. С. 49—50; Т. VIII. СПб., 1859. С. 244.

<sup>85</sup> См.: *Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссиею.* Т. I. СПб., 1841. № 285 (С. 521—522); *Клибанов А. И.* Указ. соч. С. 178—180.

<sup>86</sup> Подробнее см.: *Будовниц И. У.* Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1947. С. 66—166.

<sup>87</sup> См.: *Титлинов Б. В.* Лекции по истории русской церкви. С. 405—406; *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. II. I половина тома. С. 773—785.

<sup>88</sup> Цит. по: *Титлинов Б. В.* Православие на службе самодержавия в Русском государстве. Л., 1924. С. 45.

<sup>89</sup> Цит. по: Там же. С. 37.

<sup>90</sup> Цит. по: Там же. С. 41.

<sup>91</sup> Цит. по: *Смирнов И. И.* Очерки политической истории Русского государства 30—50-х годов XVI века. М.; Л., 1958. С. 235; Вопрос о Сильвестре как авторе цитируемого «Послания царю Ивану Васильевичу» является в исторической литературе дискуссионным.

<sup>92</sup> См.: ПСРЛ. Т. III. СПб., 1841. С. 162, 253.

<sup>93</sup> Стоглав. С. 51.

<sup>94</sup> Там же. С. 99.

<sup>95</sup> См.: *Фаминцын А. С.* Скоморохи на Руси: Исследование. СПб., Б. г. С. 159—163.

<sup>96</sup> См.: *Ключевский В. О.* Соч.: В 8 т. Т. VII. М., 1959. С. 33—105; *Житие преподобного Евфросина Псковского: (Первоначальная редакция)//Памятники древней письменности и искусства.* [Вып.] CLXXIII [173]. Б. м., 1909. С. 22—23.

<sup>97</sup> Цит. по: *Ключевский В. О.* Соч.: В 8 т. Т. VII. С. 88, 93, 95, 105.

<sup>98</sup> *Ключевский В. О.* Соч.: В 8 т. Т. VI. М., 1959. С. 66.

<sup>99</sup> ПСРЛ. Т. XIII. М., 1965. С. 455—456.

<sup>100</sup> См.: *Казиков Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955.

<sup>101</sup> В изложении исповедовавшего Башкина священника Симеона взгляды Башкина по этому вопросу выглядят так: «Во Апостоле, де написано: «Весь закон в словеси скончается: возлюбилши искреннего своего, яко сам себе...», а мы, де, Христовых же рабов у себя держим. Христос всех братиею нарицает, а у нас, де, на иных и кабалы, на иных беглые, а на иных нарядные, а на иных полные; а я, де, благодарю бога моего, а у меня, де, что было кобал и полных, то, де, есми все изодрал...» (Жалобница благовещенского попа Симео-

на//Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. № 3. Отд. II. М., 1847. С. 22).

<sup>102</sup> См.: Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею императорской Академии наук. Т. I. СПб., 1836. № 239 (С. 249—256); Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. I. № 161 (С. 296—198).

<sup>103</sup> См.: *Зиновий, инок*. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863; *Он же*. Послание многословное//Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 2. М., 1880. Е. Е. Голубинский оспаривает принадлежность «Послания многословного» Зиновию Отенскому, приписывая его авторство некоему анонимному монаху (см.: *Голубинский Е.* Указ. соч. Т. II. 1 половина тома. С. 827).

<sup>104</sup> *Зиновий, инок*. Послание многословное//Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 2. М., 1880. С. 144, 284, 145, 144, 143.

<sup>105</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 7. С. 363.

<sup>106</sup> Сказания князя Курбского. Ч. I: История Иоанна Грозного. СПб., 1833. С. 162—163, 177, 191—192 (прим. 192—207). К. Маркс говорит в связи с этим о «кровавой бане», устроенной Иваном IV в Новгороде, Пскове, Твери и Москве (см.: *Архив К. Маркса и Ф. Энгельса*. Т. VIII. С. 165).

<sup>107</sup> См.: *Послания Ивана Грозного*. М.; Л., 1951. С. 162—192 (351—369).

<sup>108</sup> См.: *Соловьев С. М.* Указ. соч. Кн. 2 Т VI—X. СПб., Б. г . С. 416.

<sup>109</sup> *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. II. Сергиев Посад, 1912. С. 57.

<sup>110</sup> *Титлинов Б. В.* Лекции по истории русской церкви. С. 85

<sup>111</sup> См. там же. С. 86.

<sup>112</sup> См.: *Николаева Т. В.* Народная защита крепости Троице-Сергиева монастыря в 1608—1610 годах. М., 1954. С. 20.



*Глава пятая*

## **ХРИСТИАНСТВО НА ЗАПАДЕ В XVII—XIX вв.**

**ПАПСТВО В БОРЬБЕ ЗА СОХРАНЕНИЕ СВОИХ  
ФЕОДАЛЬНЫХ ПОЗИЦИЙ.**

**СКЕПТИЦИЗМ, ДЕИЗМ, АТЕИЗМ.**

**ВЕЛИКАЯ ФРАНЦУЗСКАЯ БУРЖУАЗНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ  
1789—1794 гг. И РЕЛИГИЯ.**

**ПАПСТВО В XIX в. БУРЖУАЗНАЯ ПЕРЕСТРОЙКА  
ЦЕРКВИ.**

**ВАТИКАН ПРОТИВ СОЦИАЛИЗМА.**

**ПРОТЕСТАНТИЗМ И ПРОТЕСТАНТСКИЕ СЕКТЫ**





## ПАПСТВО В БОРЬБЕ ЗА СОХРАНЕНИЕ СВОИХ ФЕОДАЛЬНЫХ ПОЗИЦИЙ

В период борьбы буржуазии за господство в западноевропейском обществе католическая церковь столкнулась с рядом трудных проблем.

Колоссальным образом раскрылись географические горизонты: Ост-Индия и Вест-Индия, Китай и Австралия, безграничные территории Южной Америки. Сотни миллионов населявших эти земли язычников могли при условии их «духовного» подчинения стать для церкви неисчерпаемым источником новых богатств и власти, но осуществление этого было весьма трудной задачей. Прогрессировавший распад феодально-крепостнических отношений ставил в новые условия монастырское землевладение, основанное главным образом на крепостном труде. Упрочение абсолютизма в странах Западной Европы превратило светскую власть из разрозненной и постоянно разъедаемой внутренними противоречиями в совокупность нескольких мощных монархий, по отношению к которым претензии церкви на главенство выглядели беспредметными.

Революционная борьба буржуазии против феодализма обрушивалась и на такой его устой, как церковь: во французской буржуазной революции это проявилось в полной мере. Свободомыслие и атеизм стимулировались как успехами естествознания, так и классовыми интересами революционной в то время буржуазии и следовавших за ней народных масс. Как раз на рассматриваемые три века падает возникновение и развитие таких ярких явлений истории атеизма, как английский, а затем французский деизм, как французский материализм и атеизм XVIII века, вошедшего в историю под названием века Просвещения. Все эти факторы оказали существенное влияние на внутренние дела церкви, на взаимоотношения и борьбу внутри церковной иерархии.

Папство не могло согласиться с тем, что невозврат-

но ушли времена, когда его одобрение или осуждение играло решающую роль в исходе международных споров. По поводу заключения Вестфальского мира 1648 г., провозгласившего среди прочих своих решений узаконение секуляризации церковных земель и уравнивание кальвинистов в правах с католиками и лютеранами, папа Иннокентий X опубликовал буллу, в которой объявил заключенный мир «недействительным, неправильным, греховным, ничтожным, навсегда лишенным силы и последствий»<sup>1</sup>. Но никто в Европе не обратил на папские громы никакого внимания, а в Германской империи булла даже не была опубликована — этого не разрешил император Фердинанд III.

Тактику церкви в борьбе за сохранение ее средневековых позиций в мире можно охарактеризовать как упорную оборону с постоянно повторяющимися попытками перехода в контрнаступление. При малейшей возможности она предпринимала кампании, целью которых было заставить то или иное правительство признать ее верховенство, причем каждый раз дело не сводилось к одному лишь моральному удовлетворению церкви; последнее всегда имело ощутимый материальный эквивалент в виде тех или иных недвижимых ценностей, единовременных или периодических платежей и налогов, территориальных приобретений. Это, однако, бывали пирровы победы, ибо достигались ценой все большего развенчания папства как религиозного учреждения, все большего разоблачения его корыстных целей. Если в средние века такой эффект не влек за собой далеко идущих последствий, то в рассматриваемый период он был губителен для авторитета церкви.

В XVII и XVIII вв. между папством и светскими государствами происходили многочисленные конфликты по ярко выраженным корыстным мотивам: обложение налогами церквей, монастырей и духовных орденов, претензии папства на монополию в некоторых областях торгово-промышленной и ростовщической деятельности и т. д. На этой почве церковь вступала в конфликты с Венецианской республикой, с французским королем Людовиком XIV, даже с таким вроде бы благонадежным католическим государством, как Австрия<sup>2</sup>. Пускавшиеся папами в ход средневековые средства борьбы — проклятия, отлучения и интердикты, угрозы потусторонним возмездием и реальные земные попытки кровавой расправы при помощи навербованных Святым пре-

столом орд ландскнехтов — не помогли церкви отстоять ее прежние феодальные позиции.

Одним из самых мощных орудий, которыми располагало папство в своей борьбе против политических противников, был орден иезуитов. Он достиг к XVIII в. апогея своего могущества. Его влияние и деятельность распространились на весь известный тогда мир: иезуиты проникли в заморские страны. Еще в 40-х годах XVI в. орден разослал своих людей в Индию, Южную Америку, Японию, в конце века они появились в Китае и даже в Конго. В 1607 г. они уже действовали на Мадагаскаре, в 1624 г. — в Тибете, в 1625 г. — в Северной Америке<sup>3</sup>. Всюду иезуиты проводили настойчивую миссионерскую пропаганду, причем формальное обращение в христианство обычно тут же влекло за собой превращение жителей в объект экономической эксплуатации. Иезуиты вели колоссальных масштабов торговлю, ее характер, как правило, был грабительский. Там, где это оказывалось возможным, они основывали сельскохозяйственные и торговые предприятия, превращая таким образом орден в богатейшего в мире помещика и купца. Особое место в системе созданных иезуитами предприятий заняло своего рода государство, учрежденное в Парагвае<sup>4</sup>. На территории индейцев гуарани иезуитские миссии организовали систему так называемых редукций, т. е. поселений, жители которых фактически являлись рабами. Хотя формально территория принадлежала Португалии, но всю власть осуществляли иезуиты.

К рассматриваемому периоду сложилось этическое учение иезуитов, сформулированное в сочинениях их теоретиков Г. Бузенбаума, А. Эскобарри-и-Мендоса, А.-М. Лигуори и др. как аморальное, нигилистическое в отношении каких бы то ни было норм поведения людей. Было признано учение так называемого пробабилизма — «вероятности», «возможности». Суть его заключалась в том, что при решении любого морального казуса надо исходить не из каких-либо абсолютных и категорических моральных законов, а из того, что в данных условиях и применительно к конкретному случаю может быть признано «возможным» (*probabile*). Как правило, во всех таких случаях допускалось неправильное и аморальное решение. Обычно говорилось, что «вообще» надо действовать, как учит христианство, но в данном случае можно поступать и противоположным порядком<sup>5</sup>. Как известно, этой «мораль-

ной» теории, в которой религиозный аморализм нашел свое наиболее яркое и доведенное до логического конца выражение, полностью соответствовала и практика деятельности иезуитского ордена.

С начала второй половины XVIII в. орден иезуитов оказывается под ударами страшной волны всеобщего негодования и возмущения, от которой папству уже не удается его спасти. Против него выступают почти все королевские и княжеские дворы Западной Европы, растет количество выступлений в печати, требующих его безоговорочного роспуска и запрещения. Все силы, которые борются против папского абсолютизма, сосредоточивают свой огонь против иезуитов как самого мощного и реакционного оружия папства. Выступают против них и те купеческие компании, которым орден составляет конкуренцию в их международной торговле, в особенности с заморскими странами.

В 1773 г. папа Климент XIV был вынужден специальной буллой объявить о роспуске и запрещении ордена на «вечные времена». Мотивировка этого решения была довольно глухой: говорилось о невозможности при условии сохранения ордена соблюсти мир в церкви, сообщалось, что расследование подтвердило правильность выдвигавшихся против иезуитов обвинений. Наконец, формулировалось положение о том, что «общество Иисуса не может уже приносить пользы, для которой оно было основано...»<sup>6</sup>, и делался намек на другие внушения разума и правительственной мудрости<sup>7</sup>. На время (а не на «вечные времена», как провозгласил Климент XIV) орден прекратил свое существование.

### СКЕПТИЦИЗМ, ДЕИЗМ, АТЕИЗМ

Приход буржуазии к власти знаменовал собою радикальные перемены во всей производственной и общественной жизни.

Развитие производительных сил и производства в последние столетия средневековья было связано с развитием естествознания. Последнее же в своей практической и теоретической части подошло к таким высотам, с которых стали раскрываться одна за другой тайны природы, создававшие, по выражению И. Дицгена, «вшивые ямы»<sup>8</sup> человеческого сознания, удобные для религии. Открытия естествознания нанесли ряд сокру-

шительных ударов по религиозному, и в частности христианскому, мировоззрению. Буржуазия, заинтересованная в развитии производительных сил и техники, поощряла успехи естествознания и снимала те препоны с его пути, которые ставились религиозной догматикой, церковью с ее инквизицией, богословием и схоластикой. В дальнейшем буржуазия усмотрит в тех выводах, которые можно сделать из естественнонаучных открытий, серьезные опасности и для себя, но в рассматриваемый период эти опасности перед ней еще не возникли с достаточно ощутимой силой.

Не все взгляды, противопоставлявшиеся религиозной идеологии, были атеистическими и вообще достаточно последовательными. Нужно к тому же иметь в виду и те опасные обстоятельства, при которых они провозглашались: как известно, печальный опыт Джордано Бруно и преследование церковью Галилея заставили Декарта воздержаться от публикации некоторых своих работ и всячески маскировать свое вольнодумство<sup>9</sup>. Из опасения инквизиционного костра многие атеисты высказывали свои взгляды в форме сомнений, предположений, половинчатых и робких замечаний. Тем не менее нельзя не видеть того, что и само по себе развитие атеистической мысли было не прямым, а извилистым и противоречивым, так что некоторые проявления этого развития были лишь ступенями к последовательному атеизму.

В XVI в. получили яркое выражение и сравнительно большое распространение идеи философского скептицизма. Его острие направлялось тогда не против возможностей человеческого познания в целом, а против религии, претендовавшей на то, что именно в ее веровании сконцентрирована вся доступная человеку мудрость. Это был скептицизм именно в отношении религии. Видными представителями такого скептицизма были во Франции М. Монтень (1533—1592) и его ученик П. Шаррон (1541—1603), а несколько позже — П. Бейль (1647—1706). Своим принципом универсального сомнения отдал должное скептицизму Р. Декарт (1596—1650).

Ни Монтень, ни другие скептики не могли открыто заявлять о своем неверии в бога и в чудодейственность церковных таинств. Наоборот, они даже декларировали свое согласие с соответствующими догматами, чтобы можно было по проблемам, менее лобовым образом сформулированным, высказывать свои сокровенные

идеи. Они позволяли себе даже отрицание бессмертия души, критику христианской морали, решительную критику методов схоластического богословствования. Монтень, например, утверждал, что вся схоластическая теология представляет собой лишь совокупность «писаний о писаниях», не обогащающих человеческого знания<sup>10</sup>, а лишь запутывающих его. Скептики решительно осуждали религиозные войны, они проповедовали полную веротерпимость и открывали этим дорогу не только для религиозных, но и для философских исканий, в том числе и тех, которые были направлены прямо против религии.

В той мере, в какой скептицизм совпадает с агностицизмом, можно упомянуть в данной связи таких философов XVIII в., как Д. Юм и И. Кант. Отрицание ими права человека судить о том, что лежит за пределами наших ощущений, распространяло скептический подход и на вопросы, связанные с существованием бога. Юм отрицал правомерность каких бы то ни было рационально-логических доказательств бытия бога, а Кант, последовательно рассмотрев приводившиеся в свое время теологами доказательства, раскритиковал их логическую структуру; бытие бога он признал лишь постулатом практического разума и сделал его признание в какой-то мере произвольным актом<sup>11</sup>.

С этой точки зрения теряла всякие основания церковно-богословская теория божественного откровения. Юм утверждал, что религиозные представления являются продуктом человеческой фантазии, побуждаемой такими эмоциями, как страх и потребность в утешении<sup>12</sup>. И хотя оба указанных философа считали необходимым существование религии в интересах сохранения морали, их скепсис в отношении основных онтологических построений религии, их отрицание христианской догматики и культа, так же как и проповедь религиозной терпимости, наносили серьезный удар по христианству и в католической и в протестантской его разновидностях.

Англия XVII в. явилась родиной философского направления, сыгравшего большую роль в освобождении общественного сознания от пут христианской догматики: имеется в виду деизм. Крупными его представителями были в Англии Х. Чербери (1583—1648), Д. Локк (1632—1704), Д. Толанд (1670—1722). В XVIII в. деизм нашел своих приверженцев во Франции в лице Ж.-Ж. Руссо (1712—1778) и Вольтера (1694—1778); к

нему примыкали в Северной Америке Б. Франклин (1706—1790) и Т. Джефферсон (1743—1826).

В отдельных своих проявлениях деизм многообразен у разных авторов, и различные оттенки мнений у них нередко противоречат один другому. Общая точка зрения, объединяющая всех представителей деизма, заключается в том, что бог признается в качестве существа или силы, сотворившего или сотворившей мир, в качестве первопричины мира, давшей ему «первый толчок». Дальнейшая судьба этого сотворенного мира, согласно взглядам деистов, осуществляется без вмешательства извне, все происходит в соответствии с присущими миру внутренними закономерностями и свойствами. У Вольтера такая концепция нашла образное выражение в сравнении мира с часами, которые впервые были навсегда заведены неким часовщиком, причем его роль этим и ограничилась. Что представляет собой сам «часовщик»? На этот вопрос у деистов не было общего мнения; и вообще они мало касались данного вопроса, поэтому трудно понять, считали ли они бога личным существом или некоей безличной силой. Сочинения наиболее близких к атеизму деистов, например Д. Толанда, можно понимать даже так, что их авторы вообще говорят о боге лишь для того, чтобы не приобрести одиозной репутации атеистов и не подвергнуться преследованиям.

Сильный удар христианско-догматическим, как и вообще религиозным, представлениям о боге был нанесен философией Б. Спинозы. Этот великий голландский мыслитель, подвергшийся ожесточенным преследованиям со стороны иудейского духовенства Нидерландов, постоянно оперировал в своих произведениях понятием бога и формально не признавал себя атеистом. Но синонимом для термина «бог» у него было слово «природа»<sup>13</sup>. Его философская система была последовательно пантеистической в том смысле, что она полностью растворяла бога в природе и упраздняла его в качестве личного существа. Фактически, следовательно, это был атеизм, который к тому же непосредственно связан с отрицанием учения о сотворении мира: природа была в системе Спинозы «причиной самой себя» и, следовательно, не могла быть сотворена никакой внешней силой, будь это даже только «первый толчок». Произведение Спинозы «Богословско-политический трактат» положило кроме того основание современной



рационалистической и в известной степени исторической критике Ветхого завета.

Другая из основных религиозных идей — бессмертие души — также подверглась решительным атакам в произведениях деистов, в частности Д. Пристли и Д. Толанда. На уровне достижений естествознания того времени они утверждали единство телесного и духовного начал в организме человека и зависимость второго начала от первого. Отсюда делался вывод о невозможности посмертного существования. Таким образом, отвергалось все религиозное учение о загробной жизни, об аде, рае и чистилище, признавалась излишней и бессмысленной вся практика заупокойного культа, которая являлась одним из важных источников церковных доходов.

Вольнодумные идеи английского деизма нашли свое дальнейшее развитие на почве предреволюционной Франции — в сочинениях Вольтера и Руссо. П. Гассенди (1592—1655) начал своими произведениями материалистическую и атеистическую линию в идеологии буржуазно-революционной Франции, с блеском развернутую в дальнейшем Ж. Мелье (1644—1729), Ж. Ламетри (1709—1751), Д. Дидро (1713—1784), П. Гольбахом (1723—1789), К. Гельвецием (1715—1771) и всей великолепной плеядой энциклопедистов. В созданной ими богатой философской и религиозно-критической литературе были подведены теоретические и идеологические итоги всей предшествовавшей истории антиклерикальной и атеистической мысли. По ряду вопросов среди энциклопедистов были и внутренние разногласия. Но несравненно сильней было то, что их объединяло, — смелая и свободная мысль, не останавливающаяся перед фетишизмом авторитетов, подвергающая все и вся суду разума и здравого смысла. «...Все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него»<sup>14</sup>, — писал о них Ф. Энгельс.

Перед судом разума религия в целом и христианство в частности оказались решительно осужденными.

Догматическое учение христианства подверглось обстоятельному разбору в сочинениях Мелье, Вольтера, Гольбаха и других деятелей Просвещения. Скрупулезному логическому анализу была подвергнута Библия, и результатом его оказалось ее полное развенчание не только как божественно-непогрешимой книги, но и как человеческого произведения. Бесчисленное коли-

чество внутренних противоречий, логических несуразностей и бессмыслиц было обнаружено в ней. Выводом из всего этого было признание того, что ее авторами были не просто люди, а весьма ограниченные, отсталые, необразованные, а в некоторых случаях, как считал Мелье, даже умственно ненормальные люди<sup>15</sup>. Искать в такой книге истину нет никаких оснований.

Вольтер попытался применить и исторический подход к критике Библии<sup>16</sup>. Он указал на ряд заимствований, сделанных авторами библейских книг из литературы других древних народов. Но конечно, на том уровне, на котором находились исторические науки того времени, раскрыть действительную историю библейских книг было невозможно. Важный шаг в этом направлении сделал человек, по праву считающийся одним из основателей исторической библейской критики, — придворный врач Людовика XV Ж. Астриук. Он установил сложный состав Пятикнижия и наличие в нем ряда источников, смонтированных воедино неизвестными редакторами<sup>17</sup>. Многие из реконструкции Ветхого завета, произведенной Астриуком, впоследствии вошло в общепринятую библейской критикой историческую схему происхождения Ветхого завета. В общем критика, которой подверглась Библия в сочинениях просветителей XVIII в., была рационалистической, что на той стадии истории общественной мысли имело большое прогрессивное значение.

Все просветители были едины в том, что христианское учение, как и учения других догматических религий, не выдерживает критики разума. Они резко, гневно и остроумно громили догматы троичности божества, первородного греха и его искупления кровью Христовой, учение о рае и аде, о грядущем светопреставлении и Страшном суде. Культ святых, поклонение иконам и мощам, мифы о чудесах, творимых иконами и реликвиями, — все это служило мишенью для жгучих сарказмов, для великолепной разоблачительной публицистики. Просветители критиковали и самую организацию церкви, ее практику в прошлом и настоящем, бесчестность, развращенность и алчность духовенства. Нетерпимость церковников, варварство религиозных войн, потрясающая кровожадность инквизиции — все это выносилось просветителями на суд разума.

Конечно, они не могли вскрыть классовый механизм эксплуататорского общества, а тем более указать массам путь к освобождению. Но в том анализе социаль-

ной роли религии и церкви, который содержится у некоторых из них, правильно и метко вскрыта та сторона этого механизма, которая показывает действительную эксплуататорскую сущность религии и церкви.

Этот анализ имел актуальное политическое значение в предреволюционной Франции. Вольтер провозгласил лозунг «Раздавите гадину!», направленный против католической церкви. Осуществить его ни он, ни его соратники были не в силах — «гадина» была еще в то время слишком сильна. Однако события французской революции, последовавшие через несколько десятилетий после выступления энциклопедистов против церковного мракобесия, действительно нанесли сильный удар не только идеологическому, но и экономическому и политическому могуществу церкви.

Разумеется, церковь не могла оставаться равнодушной к распространению нечестивых учений, непосредственно направленных против ее господства. Хотя случаев прямой расправы с деятелями Просвещения не было, все же они не могли работать беспрепятственно.

Вольтер до того, как стал изгнанником, дважды заключался в Бастилию и выходил оттуда лишь благодаря заступничеству влиятельных покровителей. Дидро также подвергался тюремному заключению, поводом к которому послужило его «Письмо о слепых в назидание зрячим»<sup>18</sup>. Другие его книги по приговору парижского парламента публично сжигались на костре. Такая же участь постигла и многие другие атеистические произведения. Иногда их публиковали, используя различные обходные маневры, с ложными выходными данными. Мелье так и не решился до конца своей жизни опубликовать «Завещание» — оно увидело свет через ряд десятилетий после смерти автора. В 1770 и 1771 гг. папа Климент XIV издал последовательно два специальных декрета, осуждающих произведения Ламетри и Вольтера. Собор французской церкви принял в 1770 г. решение, осуждавшее «Систему природы» Гольбаха, причем в мотивировке этого осуждения главное место занимал аргумент, по которому концепция Гольбаха приводит к тому, что «вся власть короля переносится на народ и... в конечном счете такие учения приводят к пропасти полного беззакония»<sup>19</sup>.

В 1775 г. папа Пий VI опубликовал специальную энциклику, направленную против вольнодумной литературы. Он объяснил влиянием последней «нынешнее состояние христианского народа, в котором столь охладе-

ло милосердие, соединяющее нас с богом...», распространились развращение нравов, распушенность языка, разнuzданность поведения, несправедливость и преступность<sup>20</sup>.

Однако не только папские энциклики, но и весь феодальный порядок, господствовавший во Франции, не мог остановить хода истории. Разразилась Великая французская буржуазная революция 1789—1794 гг., открывшая новые перспективы политического и идеологического прогресса. Она явилась также одной из важных страниц истории борьбы между религией и атеизмом.

### **ВЕЛИКАЯ ФРАНЦУЗСКАЯ БУРЖУАЗНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ 1789—1794 гг. И РЕЛИГИЯ**

Политика французской буржуазной революции конца XVIII в. и созданных ею учреждений в отношении религии и церкви не была единой ни на разных этапах развития революции, ни даже в одни и те же периоды. Как и во всех других областях политики и идеологии, здесь сказывались глубокие классовые противоречия внутри революционного лагеря, борьба между различными политическими партиями и группировками, влияние разных фракций и направлений свободомыслия. Но враждебное отношение к церкви и стремление освободить народные массы от ее материального и духовного господства объединяло все эти направления.

Папа Пий VI устремился в бой против революции. В речи от 20 марта 1790 г., произнесенной в тайной консистории, которую он инструктировал для предстоящей борьбы, папа перечислял те деяния победившей революции, которые заслуживали, с его точки зрения, решительного церковного осуждения. «...Один из первых декретов этого собрания,— возмущался папа деятельностью Генеральных штатов,— обеспечивает за каждым свободу мыслить, как ему угодно, даже в вопросах религии, и безнаказанно распространять эти мысли среди общества... Все не-католики были объявлены имеющими право занимать любые муниципальные, гражданские и военные должности... членам всех религиозных организаций обоого пола было разрешено уйти из монастырей»<sup>21</sup>. Вскоре последовал ряд пропагандистских, дипломатических и прочих действий Святого престола, рассчитанных на то, чтобы запугать ре-

волюцию, мобилизовать против нее всю внешнюю и внутреннюю реакцию и добиться в итоге ее сокрушения.

После ареста Людовика XVI папа Пий VI опубликовал обращение ко всем французам, в котором угрожал им: «...вы, французы, враги трона, тираны, к которым вся земля питает отвращение,— дрожите! Наши силы объединятся против вас... Нужно, чтобы вы узнали, что есть еще защитники, есть мстители за религию наших отцов, которую вы искореняете в своей среде»<sup>22</sup>. В послании к русской императрице Екатерине II от 25 февраля 1792 г. папа обращался с призывом организовать нашествие на революционную Францию, ибо тогда «жестоковейность Национального собрания во Франции будет сокрушена соединенными силами европейских держав...» и управление в этом государстве «будет восстановлено на его старых основах...»<sup>23</sup>. В речи, произнесенной в тайной консистории 17 июня 1793 г. по случаю казни Людовика XVI, Пий VI подверг критике идеи революции и те философские учения, которыми они были вдохновлены. Свобода, с его точки зрения, есть лживая приманка для людей; равенство — химера, которая «отвергает все основы гражданского общества»; конституция — «святотатственная»; Людовик XVI должен рассматриваться как мученик веры<sup>24</sup>. Французскому и международному католическому духовенству папа предлагал последовательную контрреволюционную программу, осуществление которой должно было привести к реставрации старых, феодальных порядков.

Французское католическое духовенство было далеко не единодушно в решимости следовать этим наставлениям. Не меньше половины его присягнуло республике и, следовательно, формально отказалось признавать папские анафемы. Больше того, некоторые представители как низшего духовенства, так и епископата заявили об осознании ими ложности религии и о снятии с себя сана. Обычно это делалось в торжественной обстановке на заседании Конвента или Генерального совета Парижской и других коммун, так что в протоколах этих заседаний сохранились интересные отчеты о таких актах. Священник Паран писал Конвенту: «Я — священник, я — приходский священник, т. е. я — шарлатан. До настоящего времени я был шарлатаном добросовестным, я обманывал только потому, что я сам обманывался. Теперь, когда я просветился,— я признаюсь вам,— не хотел бы быть добросовестным шар-

латаном»<sup>25</sup>. Аналогичным образом выступали и некоторые представители иудейского духовенства, например «гражданин Якоб Бенжамен, исповедовавший раньше религию Моисея, Авраама и Иакова». Вместе со своими священническими грамотами и другими церковными документами отрекавшиеся приносили для сдачи республиканским властям находившиеся в их распоряжении материальные ценности, в частности золотую и серебряную утварь из церквей и синагог<sup>26</sup>.

И все же основная масса французского духовенства занимала контрреволюционные позиции и вела упорную борьбу с революционной властью. Чем дальше развивалась революция, тем более активно выступало против нее духовенство. Когда вспыхнуло контрреволюционное восстание в Вандее, духовенство стало его главной силой. Весной 1793 г. в одном донесении из охваченных восстанием департаментов говорилось: объединяющими мятежников символами являются «белые знамена и белые кокарды, все носят наплечники и четки; король и их попы — вот их лозунг»<sup>27</sup>. Осенью 1793 г. в докладе Законодательного комитета было заявлено: «Все попы стремятся к контрреволюции, и человечество изнемогает от проливаемых ими рек крови»<sup>28</sup>. В этих условиях революция должна была не просто обороняться от наступления контрреволюционного духовенства, но найти какую-то линию поведения в отношении церкви и даже религии в целом.

В сложившейся обстановке необходимо было сформулировать и отстаивать какие-то новые мировоззренческие позиции, противопоставлявшиеся церковному христианству. Здесь-то и возникали затруднения, вытекавшие из того, что в революционном лагере в этих вопросах, как и во многих других, не было единого мнения. Разногласия обуславливались классовой природой тех группировок, которые составляли третье сословие, и философско-политической ориентацией их идеологов.

Основное разногласие проходило по линии «деизм — материализм». Первый не отвергал веру в бога и проповедовал «естественную религию». Второй требовал отказа от веры в какие бы то ни было сверхъестественные силы и признавал возможным поклонение лишь разуму и философии. Особенно остро выявилось разногласие между этими двумя ориентациями в тех горячих дискуссиях, которые происходили по данному вопросу в Конвенте и в Якобинском клубе в 1793 г.

Атеистические позиции наиболее активно отстаива-

ли руководители Парижской коммуны 1789—1794 гг. Ж. Эбер, П. Шометт, А. Клоотс. Деистические идеи под-держивал Робеспьер. По отдельным вопросам Конвент оказывался не в состоянии отразить напор эбертистов, или, как их называли, бешеных, и принимал предложенные ими мероприятия, носившие, как правило, декларативно-символический характер. Так, по предложению Клоотса было принято решение о сооружении памятника Ж. Мелье — «первому священнику, отрекшемуся от сана и религии»<sup>29</sup>. В остальном же политика и официально провозглашавшаяся идеология оставались двойственными.

С одной стороны, совет Коммуны осуждал и запрещал все религиозные культы. В решении Генерального совета от 23 ноября 1793 г. было записано: «Все существующие в Париже церкви или храмы всех без исключения культов будут немедленно закрыты»<sup>30</sup>. Один из главных деятелей Коммуны, Жак Эбер, издавал и редактировал газету «Отец Дюшен», систематически высмеивавшую и разоблачавшую все религиозные суеверия. Вместе с тем специальным декретом учрежден был культ Разума<sup>31</sup>. Атеисты, руководившие Коммуной, считали, что народным массам необходим объект поклонения, их воображению и эмоциональным переживаниям нужны внешние впечатления и образы, которые до сих пор доставлялись им религией и религиозными обрядами, проводимыми в торжественной обстановке храмов. В культ Разума был включен ряд символических церемоний, христианские церкви переименовывались в храмы Разума и обставлялись вместо икон и статуй святых бюстами деятелей революции. 20 брюмера (10 ноября) 1793 г. в соборе Парижской богородицы впервые проводился торжественный театрализованный праздник Разума<sup>32</sup>.

С другой стороны, деистическое крыло идеологов революции, персонифицированное и, пожалуй, возглавлявшееся Робеспьером, не соглашалось на отказ от веры в бога и на провозглашение атеизма философской программой революции. В выступлениях Робеспьера в Конвенте и в Якобинском клубе пропагандировалась новая религия — культ Верховного Существа. В отличие от культа Разума, который вряд ли может считаться религиозным, здесь было нечто, имевшее прямое отношение к религии.

Робеспьер решительно высказывался против атеизма как мировоззрения, по его мнению, аристократичес-

кого. Он отстаивал не только бытие бога как создателя мира, но и его деятельность в качестве управителя мира, субъекта «провидения». 7 мая 1794 г. Конвент по предложению Робеспьера принял декрет об учреждении культа Верховного Существа. Первый пункт этого декрета гласил: «Французский народ признает Верховное Существо и бессмертие души»<sup>33</sup>.

Буржуазная революция не нашла и не могла найти научно-последовательного пути своей борьбы с церковной контрреволюцией и с религией. Причиной этого было двойственное положение буржуазии в ходе революции. Ее идеологи и руководители предполагали, что в ходе исторического развития церковь и религия станут союзниками буржуазии в расстановке классовых сил капиталистического общества, ее оружием в борьбе за увековечение буржуазных порядков. Этим и определялась их позиция в рассматриваемом вопросе.

### **ПАПСТВО В XIX в. БУРЖУАЗНАЯ ПЕРЕСТРОЙКА ЦЕРКВИ**

В начале XIX в. судьбы католической церкви оказались тесно связанными с деятельностью Наполеона и его претензиями на мировое господство.

Покончив с вольнодумными и атеистическими традициями Великой французской революции, Наполеон решил поставить католическую церковь себе на службу, для чего он должен был примириться с папством. Поэтому после завоевания Италии он повел переговоры с папой о заключении конкордата. В 1801 г. этот конкордат был заключен. Однако в последующие годы отношения между Наполеоном и папой оставались напряженными; в 1809 г. мир сменился открытой ссорой. Наполеон объявил Рим «свободным имперским городом», а папские владения — частью Французской империи. Тут же папа издал буллу, в которой отлучал от церкви Наполеона и всех, кто поддерживал его антицерковную деятельность. Император публично заявил, что из-за отлучения вряд ли выпадет оружие из рук его солдат, и приказал вывезти папу во Францию. После краха Наполеона Пий VII вернулся в Рим, и история папства как международной церковной силы была продолжена.

Первые полтора десятилетия дальнейшей его исто-



рии были периодом реставрации и укрепления папства после тех потрясений, которые ему пришлось пережить в наполеоновскую эпоху. Реакционный «Священный союз» делал все возможное, чтобы помочь католической церкви, и прежде всего он восстановил папское государство. В дальнейшем папы развернули активную деятельность, целью которой было поднять католическую церковь на средневековый уровень, позволявший ей претендовать на роль всемирного владыки. Апогеем этой деятельности явился созыв Пием IX в 1869 г. I Ватиканского Вселенского собора<sup>34</sup>. Разразившаяся вскоре франко-прусская война не дала Собору завершить свою деятельность, но он все же успел принять «Догматическую конституцию», в которой был провозглашен новый догмат о непогрешимости пап<sup>35</sup>. Принятие этого догмата вызвало оппозицию в рядах духовенства, хотя и представленную незначительным числом приверженцев. Под названием старокатоликов они откололись от папской церкви и в некоторых странах образовали свои независимые общины.

После того как войска Наполеона III, потерпевшего поражение в войне с Пруссией, оставили Италию, и в частности Рим, к стенам последнего подступила армия итальянского короля Виктора-Эммануила II. Папа собрался было выдерживать осаду, но несколько артиллерийских залпов по «священным воротам» заставили его капитулировать. Вскоре состоялся организованный властями Италии плебисцит среди населения папского государства по вопросу о том, сохранять ли его существование в дальнейшем. Чуть ли не единогласно население высказалось за его ликвидацию и за присоединение к Италии.

Светское государство католической церкви перестало существовать. «Заместитель Христа», заявивший, по Евангелиям, что «царство его не от мира сего», счел покушением на основы христианской веры то обстоятельство, что его лишили царства мира сего. Отказавшись вступать в какие бы то ни было переговоры с королем, предлагавшим ему в общем льготные условия соглашения, Пий IX объявил себя «ватиканским узником»<sup>36</sup>. Эта позиция была довольно удобна для пропаганды: можно было в массовых масштабах распространять лубочные картинки, на которых несчастный папа изображался в тюремной камере одетым в рубище и валяющимся на связке соломы. В действительности «узник» имел все для того, чтобы жить в роскоши и

неге; кстати сказать, он этими возможностями не пренебрегал.

Ликвидация папского светского государства зримо выражала, так сказать, переход католической церкви из одной социально-экономической формации в другую: от феодализма к капитализму. Конечно, это не было единовременным актом. В течение всего XIX в. католическая церковь постепенно приспосабливалась к новым социально-экономическим и политическим условиям, а ликвидация сложившегося еще в средние века папского государства явилась решающим моментом поворота.

Экономические позиции церкви не были подорваны. Она оставалась, в частности, владельцем почти полу-миллиона гектаров плодороднейших земель в Италии. Главное же заключалось в том, что хозяйственная деятельность Ватикана стала разворачиваться в этот период не только в колоссальных масштабах, но и в новых, капиталистических формах. В книге И. Р. Лаврецкого «Ватикан» содержатся конкретные данные о многих ватиканских предприятиях, число и могущество которых особенно возросло при папе Льве XIII. Здесь и трамвайные компании, крупные мельницы и хлебозаводы, строительные предприятия, кредитно-банковские учреждения, фирмы, спекулирующие строительными участками, и т. д. Не обходилось и без банкротств, скандалов, связанных с публичным разоблачением биржевых и прочих афер церкви. В области бизнеса церковь прибегала к тем же средствам, которые практикуются и светскими капиталистическими предпринимателями, а проблемы совести, морали и содержания евангельских наставлений ее не волновали.

Какое место в истории религии занимает такая совсем не религиозная деятельность? Да и для чего, казалось бы, наместнику бога на земле, посреднику между богом и людьми, заниматься подобными небожественными делами? Те, кто критикует католическую церковь с позиций более «чистого» христианства, ссылаются на евангельского Христа, который изгнал торговцев из храма и даже советовал людям не сеять и не собирать в житницы. Налицо разительное противоречие между делами церкви и тем учением, которое она проповедует. Недалеко ходить и за аргументами, разрешающими это противоречие. Для проповеди своего учения церковь должна иметь многочисленные кадры, располагать средствами для содержания своих учебных заведений, выпуска газет и журналов, для работы кни-

гоиздательств, для дорогостоящей миссионерской деятельности, для содержания посольств и дипломатических миссий в разных странах мира. Все дело, однако, в том, что «мирская» деятельность католической церкви давно превратилась в самоцель, имеющую отдаленное отношение к христианскому учению и к религии в целом.

Изменения, которые происходили в рассматриваемый период во внутренней организации церкви, шли преимущественно по линии реставрации тех форм церковной жизни, которые претерпели ущерб в век Просвещения и в наполеоновский период. После своего возвращения в Рим в 1814 г. папа Пий VII восстановил орден иезуитов, предоставив ему широкие права и полномочия. Помимо восстановления сети ранее существовавших монашеских орденов были основаны и новые. Особое внимание в тот период папство уделяло расширению сети женских монашеских орденов<sup>37</sup>. Кадры монахов и монахинь, собранные в них, должны были служить своего рода приводными ремнями от церкви к мирянам. Кроме того, папство стремилось использовать и организационные формы «непосредственного присутствия» в недуховной среде. Оно создало большое количество светских религиозных и благотворительных обществ. В дальнейшем многие из них превратились в политические союзы и партии, работавшие по заданию Ватикана и его эмиссаров в разных странах.

Происходивший в течение XIX в. раздел мира между капиталистическими державами побуждал и Ватикан все с большим вниманием устремлять свои взоры на неевропейские пространства, и прежде всего на Америку.

Новые горизонты открылись перед церковью в ее миссионерской деятельности.

Миссионеры не только активно помогали капиталистам извлекать огромные прибыли из эксплуатации туземного населения, из природных ресурсов колониальных стран, из работоторговли, но и сами не гнушались этой деятельностью. Зафиксированы, в частности, многие случаи, когда они участвовали в торговле рабами и в прибылях от этих «христианских» операций.

## ВАТИКАН ПРОТИВ СОЦИАЛИЗМА

Католицизм должен был, став религией буржуазного общества, определить свое отношение к основному классовому противоречию — между буржуазией и пролетариатом. Правящим классам было ясно, что на историческую арену вышел революционный пролетариат, в лице которого они имеют грозного противника. Появился марксизм, давший стихийному до этого времени рабочему движению определенную перспективу и осознанную цель. Выбор ориентации в обстановке борьбы двух ясно обозначившихся лагерей не представлял для церкви особых трудностей: он предопределен и ее собственным социальным бытием как крупного капиталиста, и исторически сложившимися социальными принципами христианства, освящавшими частную собственность, «порядок», подчинение властям. И уже в 40-х годах XIX в. католицизм активно вступает в бурно кипящую классовую борьбу на стороне буржуазии. Для священной травли призрака коммунизма, как писали в «Манифесте Коммунистической партии» К. Маркс и Ф. Энгельс, объединились все силы старой Европы — «папа и царь, Меттерних и Гизо, французские радикалы и немецкие полицейские»<sup>38</sup>.

Господствующие классы буржуазного общества, напуганные размахом и остротой революционных выступлений пролетариата в 1848 г., Парижской коммуной 1871 г., основанием социалистических партий в разных странах, деятельностью I Интернационала, возникновением и широким распространением марксизма, охотно принимают нового союзника. Прежнее буржуазное свободомыслие, доставившее столько тревог всем церквям, отходит в прошлое. Политические вожди буржуазии наперебой декларируют свою верность религии и свои надежды на то, что она поможет им держать рабочий класс в повиновении. Палач Парижской коммуны Тьер возлагал надежды на то, что только «церковь может учить бедных смирению, обещая им вечное спасение»<sup>39</sup>.

Главным в политике Ватикана начиная со второй половины XIX в. являлась борьба против социализма. И Пий IX (1846—1878) и Лев XIII (1878—1903) неустанно предлагали свою помощь в этой борьбе всем, кто был готов ее принять. Папство буквально ринулось в борьбу против социализма. В энциклике папы Пия IX «*Quanta cura*» (1864) и в сопровождавшем ее

знаменитом «Силлабусе»<sup>40</sup> были специальные пункты, осуждавшие социализм и коммунизм<sup>41</sup>, причем делалась ссылка на предыдущие папские документы, в которых содержалось то же осуждение. В «Силлабусе» подвергался осуждению и тезис, по которому «римский первосвященник может и должен примириться и согласоваться с прогрессом, либерализмом и современной цивилизацией»<sup>42</sup>, так что отрицательное отношение к социализму выглядит лишь как один из элементов общей беспросветно-обскурантистской программы. Тем не менее надо иметь в виду, что в этой программе осуждение социализма занимало центральное место.

В дальнейшем последовал ряд энциклик, в которых папа Лев XIII декларировал резко отрицательное отношение церкви к социализму и коммунизму: «*Quod apostoli muneris*» (1878), «*Diuturnum*» (1881) и др.<sup>43</sup> Мотивировка такого отношения была стандартной. Учение социалистов противоречит христианству в основной своей предпосылке, по которой люди от природы равны между собой, в то время как по учению церкви неравенство лежит в природе вещей сотворенного богом мира.

Ярую ненависть вызывала у католической церкви деятельность Интернационала. К. Маркс приводит гневные упреки, обращенные Пием IX к швейцарскому правительству, терпящему «у себя секту, называемую Интернационалом, которая хотела бы поступить со всей Европой так, как она поступила с Парижем (имеется в виду Парижская коммуна 1871 г. — *И. К.*). Этих господ из Интернационала, которые, кстати, отнюдь не господа, следует опасаться, ибо они действуют в интересах вечного врага бога и рода людского. Зачем защищать их? За них нужно молиться»<sup>44</sup>. Смысл этих слов К. Маркс истолковал следующим образом: «Сначала повесьте их, а потом уже молитесь за них!»<sup>45</sup> И примерно в это же время журнал иезуитов «Чивильта каттолика», пугая верующих Интернационалом, который-де вооружен «факелами и керосином», требовал от них: «Выбирайте: с папой или Интернационалом!»<sup>46</sup>

Но это была слишком примитивная постановка вопроса, чтобы она могла принести успех. Рабочее движение оказалось настолько неодолимым, а идея социализма — настолько жизненной, что церковь скоро поняла необходимость изменения своей тактики. На вооружение были взяты некоторые приемы и идеи христианского социализма.

Понятие «христианский социализм» весьма условно и по существу не имело бы права на существование, если бы оно не укоренилось так прочно в литературе. В. И. Ленин назвал христианский социализм худшим видом «социализма» и худшим извращением его. Церковные деятели прошлого и настоящего, называющие себя «христианскими социалистами», всегда отстаивали основы капитализма: частную собственность и классовое деление общества. Религиозные идеологи снискали репутацию «социалистов» своими частными критическими замечаниями в адрес капитализма. Они критиковали капитализм не в его основе, не за неискоренимые пороки, относящиеся к его природе, а за его «крайности», которые якобы осуждал и Христос. Тем не менее термин «христианский социализм» утвердился, и нам придется им пользоваться.

Основателем католического христианского социализма считается французский священник Г. Ф. Ламенне, выпустивший в 30-х годах XIX в. книгу «Слова верующего», а в дальнейшем — ряд других работ<sup>47</sup>, в которых призывал к исправлению пороков существующего строя и к установлению социальной справедливости. Красноречиво и темпераментно клеймил Ламенне бесправное положение рабочего, нищету народных масс, общественное неравенство. В позитивном же отношении он не мог предложить ничего серьезного. Была использована банальная религиозно-христианская фразеология относительно морального самоусовершенствования и взаимной любви всех людей, об уничтожении зла в самом себе и т. д. Применение революционного насилия Ламенне осуждал в принципе, ликвидацию частной собственности считал противоречащей природе человека и божественным установлениям. И все же церковь отнеслась к идеям Ламенне отрицательно: он был отлучен от церкви и лишен духовного сана, а его труды попали в Индекс запрещенных книг. Однако спустя несколько десятилетий католическая церковь была вынуждена сама в некоторой мере принять на вооружение идейное наследие Ламенне, хотя ее деятели в этом никогда не признавались.

Христианские социалисты заигрывали с рабочим вопросом, надеясь на то, что критика капитализма позволит им войти в доверие к рабочим и отвлечь их от тех подлинно социалистических идей, которые все сильней овладевали рабочим движением.

Такие методы представлялись папству настолько

многообещающими, что оно решило воспользоваться ими в общецерковном масштабе. В 1891 г. папа Лев XIII издал «социальную» энциклику «*Regum novarum*» («О новых вещах»), вошедшую в историю как документ, положивший начало новейшей социальной политике папства<sup>48</sup>.

В энциклике папа старался опровергнуть социализм в основных его исходных позициях. Установив во вступительной части энциклики наличие многих пороков и язв в современном ему обществе, он переходил к вопросу о возможной методике лечения этих болезней. И с самого начала папа отвергал то «фальшивое лекарство», которое, по его мнению, представляет собой социализм. Оказывается, что уничтожение частной собственности на средства производства повредило бы самим рабочим, ибо любой из них может при существующем положении когда-нибудь за счет своих сбережений приобрести земельный участок или другую собственность, а социализм лишает его этой возможности.

Причину всех социальных бедствий папа, в соответствии с основной догматической доктриной христианства, усматривал в первородном грехе Адама и Евы. Отсюда он выводил и неравенство между людьми — в условиях, когда приходится в поте лица добывать хлеб свой, успех в этом деле решается природным неравенством людей в их способностях. А если так, то борьба против существующего порядка неправильна и обречена на поражение, а классовая борьба греховна. В утешение трудящимся и обремененным папа напоминает им об ожидающих их после смерти «небесных радостях». Учитывая, однако, что очередной перепев евангельской притчи о богатом и Лазаре не является эффективным средством в борьбе против революционного движения, папа выдвигал некоторые элементы положительной программы, рассчитанной на «решение рабочего вопроса».

Во-первых, он обращался с поучением в адрес работодателей, что они должны хорошо обращаться со своими братьями-рабочими, заботясь об их нуждах и не перегружая непосильным трудом. Во-вторых, он возлагал ответственность за весь ход социального «урегулирования» на государство, которое должно, с одной стороны, охранять неприкосновенность собственности, а с другой — оказывать помощь рабочим — конечно, «без ущерба для прав и привилегий других». В-третьих, рабочие призывались к «самопомощи»: они должны ор-

ганизовывать союзы и прочие объединения, задачами которых явятся взаимная помощь в случае каких-либо несчастий, болезней и при наступлении старости, а также и обслуживание духовных потребностей людей, т. е. по существу их религиозное воспитание<sup>49</sup>.

Таким образом, социальное христианство сводилось к елейно-лицемерной болтовне, которая была призвана отвлекать рабочий класс от революционной борьбы против капитализма.

Наряду с понятием христианского социализма, или социального христианства, в этот период вошло в политический обиход и понятие христианской демократии. Католический клерикализм выступил с претензиями на руководство обществом и на его спасение от всех бед не только на поприще проповеди и политической публицистики, но и на арене политической борьбы в условиях буржуазной демократии. В различных странах стали организовываться политические партии, выступавшие на выборах в парламенты под лозунгом «христианской демократии» и боровшиеся за право возглавить буржуазное государство<sup>50</sup>. В Германии это была партия центра, игравшая в дальнейшем вплоть до прихода к власти фашистов важную роль во всем государственном механизме германского империализма. В Австро-Венгрии такой была Христианско-социальная партия, образовавшаяся в конце XIX в. и в течение нескольких десятилетий находившаяся на авансцене политической жизни этого государства.

При всей важности для господствующих классов той службы, которую нес Ватикан по защите их интересов, его отношения с основными буржуазными государствами все же далеко не всегда были безоблачными. В 70-х годах XIX в. возникли трения между Ватиканом и Германской империей, политика которой направлялась Бисмарком. Влияние церкви на католические массы немецкого населения, сосредоточенные преимущественно в южных районах объединенной Германии, представлялось опасным в отношении возможностей развития местного сепаратизма и оппозиции главенству Пруссии. Бисмарк поставил перед собой задачу подрыва влияния католической церкви в германском государстве и провел ряд ограничивавших права церкви мероприятий, получивших известность под названием культуркампфа — борьбы за культуру<sup>51</sup>.

Это звучавшее прогрессивно и благородно наименование отнюдь не соответствовало сути дела; по су-



шеству шла политическая борьба за политические же позиции в стране. Тем не менее культуркампф имел серьезный международный резонанс. Его отклики довольно сильно сказались в Австрии и Швейцарии, а особенно во Франции и Бельгии. В 80-х годах и французское правительство осуществило ряд мероприятий, серьезно ослабивших позиции католической церкви в стране.

В основе такой политики буржуазных правительств лежала имевшая глубокие социально-исторические причины линия перестройки религиозно-церковного механизма с феодального на буржуазный лад. Влияние церкви должно было базироваться не на том механизме, который сложился еще в средние века, а на новых основаниях, соответствующих положению и идеологии народных масс буржуазного общества.

### ПРОТЕСТАНТИЗМ И ПРОТЕСТАНТСКИЕ СЕКТЫ

В начале XIX в. протестантское ответвление христианства представляло собой пеструю и многообразную картину. В дальнейшем эта пестрота возросла в большой степени как в результате дробления основных подразделений данного вероисповедания (лютеранство, кальвинизм и англиканство), так и в ходе появления новых деноминаций, обычно именуемых сектами адвентистов, «армии спасения», «христианской науки», «свидетелей Иеговы» и т. д.<sup>52</sup>

Сохранились и получили дальнейшее развитие старые протестантские секты: баптизм, меннонитство, методизм, квакерство и др. Некоторые из них, в особенности баптизм, подверглись в XIX и начале XX в. дроблению и почкованию. В данном случае нет оснований к тому, чтобы все эти дочерние религиозные организации рассматривать как «сектантские» в отличие от «церковных», ибо нет принципиально отличающих эти две группы признаков, которые оправдывали бы такое разделение.

Размежевание и дробление происходило прежде всего путем организации объединений, боровшихся между собой, причем яблоком раздора чаще всего служил вопрос о степени «либерализма», который можно допустить в толковании основных христианских догматов. В 1848 г. в Германии было организовано «Евангельское объединение», ставившее своей задачей охра-

ну лютеранской ортодоксии. В противовес ему либералы основали «Союз протестантов», ориентирующийся на тактику маневрирования в вероисповедных вопросах. При всем этом проявлялись и объединительные тенденции. Проводились, например, общегерманские протестантские съезды-«синоды». Кальвинизм еще от прежних времен унаследовал разделение на реформатство, пресвитерианство и конгрегационализм. Вероисповедных разногласий между ними нет, есть разница в церковной организации, в частности конгрегационалистские общины автономны и не составляют общей церкви. Тем не менее в 1891 г. был образован «Международный конгрегационалистский союз», который, правда, имеет значение лишь консультативного органа. Реформатские и пресвитерианские церкви создали в 1875 г. «Альянс реформатских церквей мира, придерживающихся пресвитерианской структуры», куда вошли соответствующие церкви многих стран. В вероисповедном отношении кальвинизм в рассматриваемый период не претерпел особых изменений.

Англиканская церковь сохранила свое значение государственной. По мере того как Великобритания захватывала все новые колонии в разных странах света, там насаждалось христианство в форме англиканского протестантизма. «Установленной», т. е. официальной, оставалась, однако, лишь островная церковь. Для координации действий англиканского духовенства во всех странах примерно каждые десять лет, начиная с 1866 г., стали собираться так называемые Ламбетские конференции, названные по дворцу в Лондоне, где они происходят. Ими руководит примас Англии архиепископ кентерберийский; их решения имеют лишь консультативное, а не обязательное значение.

Баптизм в XIX в. достиг такого широкого распространения и стал такой мощной религиозной организацией, что термин «секта» в отношении к нему совсем не подходит. Особенно он распространился в рассматриваемый период в Соединенных Штатах Америки, о чем свидетельствует численность баптистских организаций в этой стране. С начала XIX в. до 1890 г. количество баптистов в США возросло с 56 345 до 3 717 969 человек, т. е. более чем в 65 раз; население же страны выросло за это время только немногим более чем в 16 раз<sup>53</sup>. Успеху баптизма в большой степени способствовало его щедрое финансирование американской буржуазией. Капиталисты предоставляли огромные

средства в распоряжение миссионерских организаций, занимавшихся проповедью баптизма. Особой щедростью отличался Джон Рокфеллер.

В течение XIX в. баптизм широко распространился по всему миру. Его приверженцами являлись видные политические деятели международной буржуазии. В 1905 г. в Лондоне был проведен Первый всемирный конгресс, положивший начало Всемирному союзу баптистов<sup>54</sup>. Небезынтересно, что главную роль в руководстве конгрессом играл английский политический деятель Д. Ллойд-Джордж.

Из старых протестантских деноминаций наряду с баптизмом сохранил свое значение в рассматриваемый период и методизм. Как и баптизм, он распространен преимущественно в Соединенных Штатах Америки и вообще в англосаксонских странах. В 1881 г. методизм создал свою международную организацию — Всемирный методистский совет. Продолжали существовать в рассматриваемый период и такие старые деноминации, как меннонитство, квакерство, униатство. Наряду с ними в XIX в. возник ряд новых религиозных деноминаций, связанных с протестантизмом.

Вероучение адвентизма было провозглашено в 1833 г. американским баптистом В. Миллером. Содержание его концепции определено названием выпущенной им в том же году книги «Свидетельства из писания и истории о втором пришествии Христовом около 1843 г. и о его личном царстве в продолжение 1000 лет»<sup>55</sup>. Второе пришествие Христа должно было состояться, как вычислил Миллер по библейской Книге Даниила, между 21 марта 1843 г. и 21 марта 1844 г. Десятки тысяч американских фермеров и городских мелких буржуа стали вместе с Миллером дожидаться осуществления его пророчества. После того как срок прошел, Миллер и его приближенные сделали уточнение, по которому он отодвигался на 22 октября 1844 г. В дальнейшем руководители движения стали отказываться от установления определенных сроков «пришествия», ограничиваясь лишь утверждением, что все произойдет в наше время, в близкие времена<sup>56</sup>.

В той или иной мере актуально-эсхатологические чаяния присущи и баптизму, и другим ответвлениям христианства. Неудивительно, что при своем возникновении адвентизм не отделялся от баптизма и сам Миллер считал себя не кем иным, как баптистским пресвитером и проповедником, а завербованные им верующие

подвергались крещению по баптистскому ритуалу и включались в состав баптистских общин.

Самодискредитация адвентистских пророчеств побудила баптистов отмежеваться от них и исключить адвентистов из своей среды. С 1845 г. стали существовать отдельные адвентистские общины, причем обнаружилось разногласие по вероисповедным вопросам, обусловившее быстрое распадение новой религиозной деноминации на ряд толков. В основном вероучение и культ адвентизма мало чем отличались от баптистских. Единственным отличием такого рода, если не считать актуальной эсхатологии, лежащей в основе всего движения, является признание субботы святым днем вместо воскресенья. Это относится лишь к одному, но главному ответвлению адвентизма — седьмого дня. Остальные толки данного протестантского вероисповедания составляют адвентизм первого дня и не отделяют себя по этому признаку от других христианских деноминаций.

В 60-х годах XIX в. адвентизм проник из Америки в Европу и, распространившись сначала в Швейцарии и Германии, вскоре обрел верующих во всех странах мира. Постепенно возникли объединения адвентистских общин в масштабе континентов, а потом и в глобальном масштабе. Объединения эти строятся лишь по отдельным толкам внутри адвентизма. Наиболее организованным подразделением является адвентизм седьмого дня: его «поля», «соединения» и «унионы» объединяются во всемирном масштабе в Генеральную конференцию адвентистов седьмого дня<sup>57</sup>.

В 1872 г. в США от адвентизма отделилась группа верующих и руководителей, называющих себя «исследователями Библии». Ее глава, Ч. Рассел, развернул активную проповедническую деятельность в печати и в 1879 г. стал издавать журнал «Сторожевая башня», после чего название новой деноминации было уже связано с названием этого журнала: «Библейское и трактатное общество «Сторожевая башня»». Лишь в 1931 г. это вероисповедание получило название, под которым оно известно и в настоящее время, — свидетели Иеговы<sup>58</sup>.

В отличие от католицизма протестантизм возник в качестве религии формировавшегося буржуазного общества. Поэтому ему не пришлось переживать процесс перехода от феодальных отношений к буржуазным. До середины XIX в. его социальные позиции практи-

чески оставались «спокойными». То, что капитализм развивался и завоевывал себе место под солнцем, протестантская религия рассматривала как угодный богу процесс.

В середине XIX в. положение резко изменилось. Почти одновременно возникло социально-христианское движение в немецком протестантизме и в англиканской церкви. Первыми его идеологами в Германии явились пастор Р. Тодт и придворный проповедник пастор А. Штеккер<sup>59</sup>.

Тодт занимал весьма радикальные позиции в критике капитализма. Он соглашался с социал-демократами в тех обвинениях, которые они выдвигали против капиталистического строя. Больше того, Тодт утверждал, что основные идеи и требования социал-демократии были впервые сформулированы в Евангелиях. Лишь два, правда немаловажных, расхождения находил пастор между социал-демократическими взглядами и тем, чему учит христианство: во-первых, тот атеистический дух, которым проникнута программа социал-демократии, конечно, не может разделяться христианством, и, во-вторых, последнее не приемлет и предлагаемые социал-демократами средства преобразования общества. Классовая борьба, особенно в ее насильственной форме, полностью отвергалась Тодтом. Единственный путь, на котором он усматривал возможность организации нового общества, состоит в том, что христианское монархическое государство «при помощи имущих и неимущих, а также и церкви» проведет соответствующие реформаторские мероприятия<sup>60</sup>.

Нужна немалая доза истинно религиозного лицемерия, чтобы убеждать людей в том, что император Вильгельм вместе с Бисмарком, да еще в сотрудничестве с «имущими» будут осуществлять программу социальных преобразований, рассчитанную на замену капитализма более прогрессивным общественным строем.

Примерно на тех же позициях «социальной монархии», или государственно-монархического «социализма», стоял и Штеккер. Красноречивый придворный проповедник стремился в своей пропаганде к улавливанию душ не только рабочих, но и мелких буржуа, лавочников. В расчете на них Штеккер прибегал к антисемитской агитации. Сплетение в один клубок националистически-шовинистических и социально-демагогических лозунгов, осуществлявшееся Штеккером, яви-

лось через полстолетия образчиком для соответствующих построений фашизма.

Социальное христианство в англиканской церкви возникло несколько раньше, чем в Германии, что объясняется началом классовой борьбы, связанной с чартистским движением. Проповедниками социального христианства в Англии явились священники Ч. Кингсли, Ф. Морис, Д. Ладлоу, опубликовавшие ряд работ, в которых не только капитализм подвергался критике, но и церковь осуждалась за то, что она забыла евангельские заветы и в своей деятельности на протяжении веков руководствовалась по существу противоположными им установками. Разоблачались в своем «безбожии» и эксплуататоры, которым, конечно, трудно войти в царствие небесное, ибо они извлекают выгоду из нужды своих братьев, обогащаются за счет массы бедствующих. Но имущественные отношения, сложившиеся при капитализме, не вызывали у Кингсли и его единомышленников решительных возражений, ибо собственник, владея своим имуществом, состоит на службе у бога и людей, рабочие же должны соблюдать верность по отношению к предпринимателю и друг к другу.

А каким же способом можно осуществить евангельский идеал? Основным средством для этого является «полное нравственное перерождение» людей, «изменение взглядов», «извлечение зла из нашего сердца». В дополнение к этим пустым благочестивым пожеланиям предлагалось создание производственных ассоциаций. Несколько таких ассоциаций возникло в отраслях хозяйства, связанных с мелким ремесленным производством; вскоре они распались, и поприщем, на котором продолжалась деятельность социальных христиан в Англии, осталась проповедь нравственного самосовершенствования...

Из Англии социальное христианство проникло в США.

После окончания гражданской войны развитие капитализма в США приняло бурный характер. Вместе с ним стали с большой силой обостряться классовые противоречия между трудом и капиталом. И социальное христианство было взято на вооружение буржуазией и введено в духовный обиход американского общества. Главную роль в церковной жизни США играли протестантские церкви, поэтому социальное христианство обрело себе почву прежде всего в протестантизме.

Унитарии, конгрегационалисты, баптисты и другие протестантские деноминации США начали проповедь христианской этики в качестве панацеи от всех социальных бед. В церквах читались воскресные циклы лекций на тему «Рабочие и работодатели», в которых тех и других убеждали в том, что соблюдение евангельских заповедей братства и любви является верным средством к преодолению безработицы и классовой борьбы. В 1874 г. в Бостоне организуется Христианский рабочий союз, к которому помимо протестантских его учредителей примкнули и некоторые католические деятели. Наряду с пропагандой «этики братства» Союз занимался и практической деятельностью — организовывал в церковных приходах общества взаимопомощи и взаимного страхования.

По мере проникновения в США марксистского учения перед идеологами социального христианства встала задача противопоставить научному социализму свои бесплодные «реформаторские» идеи, основанные на христианстве. Возникло и оформилось учение так называемого социального евангелизма, видным представителем которого явился баптист У. Раушенбуш. Под его руководством в 1892 г. было создано «Братство царства божьего», поставившее перед собой задачу содействия осуществлению «царства божия» на земле. В начале XX в. идеология социального евангелизма, сформулированная в документах «Братства» и в сочинениях Раушенбуша, была официально признана многими протестантскими деноминациями США, прежде всего баптистскими<sup>61</sup>.

Демократическая фразеология, которой оперировали проповедники социального христианства в США, не мешала протестантским, и в особенности баптистским, церквам заниматься штрейкбрехерством в рабочем движении. Во время забастовок баптистские проповедники, среди которых особую известность своей деятельностью такого рода приобрел Б. Сэндей, стекались чуть ли не со всей страны на «пораженный участок» и развертывали широкую штрейкбрехерскую агитацию, соединенную с погромной травлей руководителей движения<sup>62</sup>.

В общественной жизни США на протяжении всего рассматриваемого периода одним из самых острых был вопрос об отношениях между расами, связанный с проблемой рабства, а после отмены последнего — с проблемой расовой сегрегации. Баптистские церкви раз-

делились по этому вопросу на два лагеря<sup>63</sup>: одни выступали за сохранение рабства негров, другие — против, так же как в дальнейшем одни — за расовую дискриминацию, другие — против нее. В основном это разделение шло по той же географической линии Север — Юг, что и общеполитическое и военное разделение в стране. Религиозные доводы и соображения привлекались в подкрепление политических концепций, отношение к которым вытекало, конечно, вовсе не из смысла религиозного учения. При помощи Библии с одинаковым успехом доказывалась полная богоугодность рабства, при ее же помощи она убедительно и опровергалась.

Во всех своих ответвлениях американский протестантизм в XIX и начале XX в. стоял на страже интересов капитализма, чему ни в коей мере не мешало употребление социально-христианской фразеологии. Это же можно сказать и о различных направлениях протестантизма во всех капиталистических странах.

### Примечания и ссылки на источники

<sup>1</sup> *Mirbt C. Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. S. 244; Bullarium Romanum. T. XV. P. 603.*

<sup>2</sup> См.: *Ранке Л. Римские папы в последние четыре столетия. Т. II СПб., 1874. С. 120—130, 410—418, 442—444.*

<sup>3</sup> См.: *Михневич Д. Е. Очерки из истории католической реакции: (Иезуиты). М., 1955. С. 176.*

<sup>4</sup> См. там же. С. 188—223.

<sup>5</sup> Подробнее об этом см.: *Самарин Ю. Ф. Соч. Т. 6. М., 1887. С. 38—44, 49—51 и др.; Великович Л. Н. Черная гвардия Ватикана. М., 1985. С. 17—25.*

<sup>6</sup> Цит. по: *Ранке Л. Указ. соч. Т. II. С. 440.*

<sup>7</sup> См. там же. С. 440—441.

<sup>8</sup> Цит. по: *Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 361.*

<sup>9</sup> См.: *Асмус В. Ф. Декарт. М., 1956. С. 121—124.*

<sup>10</sup> См.: *История философии: В 4 т. Т. I. М., 1957. С. 313.*

<sup>11</sup> См.: *Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 511—543; Т. 4. Ч. I. М., 1965. С. 457—466.*

<sup>12</sup> См.: *Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1965. С. 429—431, 561.*

<sup>13</sup> См.: *Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. Т. I. М., 1957. С. 86, 89, 168, 522.*

<sup>14</sup> *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 189.*

<sup>15</sup> См.: *Мелье Ж. Завещание. Т. II. М., 1954. С. 41—52.*

<sup>16</sup> См.: *Вольтер. Бог и люди: Статьи, памфлеты, письма: В 2 т. Т. I. М., 1961. С. 113—162.*

<sup>17</sup> См.: *Астрик Ж. Предположения о первоначальных источниках, которыми, видимо, пользовался Моисей...//Пронхождение Библии: (Из истории библейской критики). Ветхий завет. М., 1964. С. 126—253.*

<sup>18</sup> См.: *Дидро Д. Избр. произв. М.; Л., 1951. С. 265—291.*



<sup>19</sup> *Pastor L.* Geschichte der Päpste seit der Ausgang des Mittelalters. Bd XVI. T. 2. Freiburg im Breisgau, 1932. S. 320—321.

<sup>20</sup> См.: Атеизм в борьбе с церковью в эпоху Великой французской революции: Сборник материалов. Ч. I М., 1933. С. 84.

<sup>21</sup> Атеизм в борьбе с церковью в эпоху Великой французской революции: Сборник материалов. Ч. I. С. 73.

<sup>22</sup> Там же. С. 68.

<sup>23</sup> Там же. С. 76—77.

<sup>24</sup> См. там же. С. 85, 86.

<sup>25</sup> Там же. С. 154.

<sup>26</sup> См. там же. С. 177.

<sup>27</sup> Там же. С. 110.

<sup>28</sup> Цит. по: Там же. С. 20.

<sup>29</sup> См. там же. С. 302, 218.

<sup>30</sup> Там же. С. 198.

<sup>31</sup> См.: *Попов М. С.* Французская революция и религия. Пг., 1919. С. 316.

<sup>32</sup> См.: *Михайлов (Захер) Я.* Великая французская революция и церковь. Т. I (1789—1793). Б. м., Б. г. С. 228—231.

<sup>33</sup> Цит. по: Там же. Т. II (1793—1801). М., Л., 1931. С. 29.

<sup>34</sup> Официальное издание постановлений Собора см.: *Acta et decreta sacrosancti oecumenici consilii Vaticani.* Roma, 1872; подробное освещение (с католических позиций) работы Собора см.: *Granderath T.* Geschichte des Vatikanischen Konzils. Bd I—3. Freiburg im Breisgau, 1903—1906.

<sup>35</sup> «Когда римский папа говорит *ex cathedra*, т. е. всякий раз, когда он... в силу своего верховного апостольского авторитета определяет учения о вере и нравственности как обязательные для всей церкви... он обладает непогрешимостью... поэтому такие определения папы не подлежат изменению — не через согласие церкви, а сами по себе. Если кто-нибудь осмелится, от чего боже сохрани, противоречить этому нашему постановлению, да будет анафема» (*Acta et decreta sacrosancti oecumenici consilii Vaticani.* P. 172).

<sup>36</sup> *Acta Sanctae Sedis.* Vol. VI. Roma, 1871. P. 142—147; *Mirbt C.* Op. cit. S. 367—368.

<sup>37</sup> См.: *Мэнхэттен А.* Ватикан: Католическая церковь — оплот мировой реакции. М., 1948. С. 66—70.

<sup>38</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 4. С. 423.

<sup>39</sup> Цит. по: *Лаврецкий И.* Ватикан: Религия, финансы, политика. М., 1957. С. 119.

<sup>40</sup> Текст Силлабуса см.: *Acta Sanctae Sedis.* Vol. 3. Roma, 1867 P. 161—167; русский перевод см.: *Гладстон В.* Рим и папа перед судом совести и истории. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1903. С. 215—235.

<sup>41</sup> Там же. С. 220.

<sup>42</sup> Цит. по: Там же. С. 173—174.

<sup>43</sup> *Sanctissimi Domini Nostri Leonis XIII. Allocutiones, Epistolae, Constitutiones.* Vol. 1. Brugis et Insulis, 1887. P. 46—55, 210—222.

<sup>44</sup> Цит. по: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 18. С. 129.

<sup>45</sup> Там же

<sup>46</sup> Цит. по: *Лаврецкий И.* Указ. соч. С. 118.

<sup>47</sup> *Lamennais H. F.* Paroles d'un croyant. P., 1834; *Lamennais H. F.* Oeuvres Completes. T. 1—12. P., 1836—1837.

<sup>48</sup> *Sanctissimi Domini Nostri Leonis XIII. Allocutiones, Epistolae, Constitutiones.* P. 176—209.

<sup>49</sup> См. там же. С. 184

<sup>50</sup> См.: *Шейнман М. М.* Ватикан и католицизм в конце XIX — начале XX века. С. 136—163.

- <sup>51</sup> См.: *Мэнхэттен А.* Указ. соч. С. 143—147.
- <sup>52</sup> Обзор этих деноминаций см.: *Чанышев А. Н.* Протестантизм. М., 1969. С. 132—177.
- <sup>53</sup> См.: *Кислова А. А.* Идеология и политика американской баптистской церкви: (1900—1917). М., 1969. С. 59.
- <sup>54</sup> См.: *Митрохин Л. Н.* Баптизм. М., 1974. С. 31—34.
- <sup>55</sup> См.: *Бондарь С. Д.* Адвентизм 7-го дня. СПб., 1911. С. 2—3.
- <sup>56</sup> См. там же. С. 4—5.
- <sup>57</sup> См. там же. С. 67.
- <sup>58</sup> См.: *Бартошевич Э., Борисоглебский Е.* Именем бога Иеговы. М., 1960. С. 6 и сл.; *Москаленко А. Т.* Секта иеговистов и ее реакционная сущность. М., 1961. С. 22—26.
- <sup>59</sup> См.: *Шейнман М. М.* Христианский социализм: История и идеология. М., 1969. С. 97—102.
- <sup>60</sup> См. там же. С. 98.
- <sup>61</sup> См.: *Кислова А. А.* Указ. соч. С. 89—91.
- <sup>62</sup> См. там же. С. 110.
- <sup>63</sup> См. там же. С. 56—57.

*Глава шестая*  
**ХРИСТИАНСТВО В РОССИИ**  
**В XVII—XIX вв.**

ПАТРИАРХ НИКОН. ОБРЯДОВО-КУЛЬТОВЫЕ РЕФОРМЫ.  
СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ОППОЗИЦИЯ.  
ЦЕРКОВЬ В ЦАРСТВОВАНИЕ ПЕТРА I.  
ПОРАЖЕНИЕ ЦЕРКОВНОГО РЕВАНШИЗМА.  
ЭВОЛЮЦИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА.  
СЕКТАНТСТВО XVIII в.  
«ПРАВОСЛАВИЕ, САМОДЕРЖАВИЕ И НАРОДНОСТЬ».  
ЦЕРКОВЬ И РЕВОЛЮЦИОННОЕ ДВИЖЕНИЕ.  
РУССКОЕ СЕКТАНТСТВО





**ПАТРИАРХ НИКОН.  
ОБРЯДОВО-КУЛЬТОВЫЕ  
РЕФОРМЫ**

С деятельностью Никона, занимавшего патриарший престол в 1652—1667 гг., в царствование Алексея Михайловича, связана важная страница в истории русской православной церкви.

За три года до того, как Никон стал патриархом, было обнародовано знаменитое Уложение царя Алексея Михайловича, содержавшее нечто вроде свода основных законов государства<sup>1</sup>. Им были ущемлены интересы православной церкви: ограничивались масштабы церковно-монастырского землевладения, учреждался Монастырский приказ, который ведал управлением церковных земель, причем само это учреждение не входило в систему церкви. Кроме того, Уложением предусматривалась подсудность духовенства гражданскому суду; это решение затрагивало не только юридические права, но и материальные интересы церкви, ибо в какой-то мере лишало ее судебных пошлин и всех поборов, связанных с отправлением своеобразного правосудия того времени.

Никон относился к Уложению и к его порядку с ненавистью. Он называл Уложение проклятой книгой, а его установление — бесовским и еретическим<sup>2</sup>.

Патриарх был весьма неравнодушен к мирским благам, он грабил страну в масштабах, до того времени неведомых. За сравнительно недолгие годы первого периода своего патриаршества (до удаления в Ново-Иерусалимский монастырь в 1658 г.) он сумел стать богатейшим после царя человеком в стране. Посетивший Россию в середине XVII в. сын Антиохийского патриарха Макария архидиакон Павел Алеппский писал: «...в то время как прежде было пожаловано от царя патриархии в угодье 10 000 крестьянских дворов, Никон

довел их число до 25 000, ибо всякий раз, как умирает кто-либо из бояр, патриарх является к царю и выпрашивает себе часть крестьян и имений умершего. Он взял также себе во владение много озер, кои приносят ему большой доход от соли и рыбы... Патриарх Никон взял себе половину дохода монахов...»<sup>3</sup>

Постепенно царь Алексей Михайлович начинал понимать, что обогащение и возвышение Никона грозят прямым подчинением самодержавия патриархии. Все ясней становились претензии Никона на превращение царя в простого исполнителя патриарших предначертаний. Развернулась борьба. Царь отстранил патриарха от участия в государственных делах, стал публично демонстрировать ему свое нерасположение и пренебрежение. Патриарх совершил демарш, который, как он, вероятно, считал, должен был заставить царя капитулировать. В 1658 г. он уехал из Москвы в свой Ново-Иерусалимский монастырь, оставив таким образом патриархию «вдовой». На царя это, однако, не оказало особого влияния. Ряд лет на патриаршем престоле фактически никого не было, хотя формально Никон продолжал сохранять свое патриаршее звание. В 1660 г. царь созвал Собор для низложения Никона, но, несмотря на то что подавляющее большинство высказалось за принятие такого решения, дело не было доведено до конца, так как требовалось мнение остальных православных патриархов. Только в 1666—1667 гг. новый Собор с участием этих патриархов или их представителей объявил Никона лишенным патриаршего сана и приговоренным к ссылке в отдаленную пустынь. Главным обвинителем Никона выступил на Соборе царь, который перечислил все причиненные ему обвиняемым обиды и все «беспокойства», доставленные им церкви<sup>4</sup>.

И все же след, оставленный Никоном в истории русской церкви, был весьма значителен. В первые годы своего патриаршества, еще пользуясь благосклонностью и поддержкой царя, он начал исправление богослужебных книг, послужившее исходным моментом для раскола и старообрядческого движения.

Назревшей задачей церковного «домостроительства» являлась унификация религиозной жизни в стране. Единому централизованному государству с одной государственной религией должны были соответствовать и общие внешние формы культа — одинаковый текст молитв, один и тот же чин богослужения, одни и

те же формы магических обрядов и манипуляций, составлявших самый культ.

За время, прошедшее с христианизации Руси и заимствования ею византийского ритуала богослужения, в нем произошли некоторые изменения. В частности, крестное знамение вначале практиковалось двуперстное, а с конца XII в. получило право гражданства троеперстное. На Руси же укоренилось двуперстное, так что, когда по никоновской реформе в богослужение стали внедрять троеперстное крестное знамение, это было воспринято как неслыханное новшество. Да и независимо от изменений, которые могли произойти в самой Византии, любое новшество в делах веры казалось русским православным людям нарушением основ благочестия, которое обязательно должно было быть древним.

Но московский патриарх все же предпринял такую ломку, преодолев сильное сопротивление церковных и светских кругов, отстаивавших старину. Основными нововведениями были следующие: крестное знамение надо было творить тремя пальцами, а не двумя; крестный ход вокруг церкви совершать не с востока на запад (посолонь), а с запада на восток (противу солнца); вместо земных поклонов надо делать во время богослужения поясные; почитать крест не только восьмиконечный и шестиконечный, но и четырехконечный; аллилуйю петь трегубую, а не сугубую; литургию слушать не над семью просфорами, а над пятью<sup>5</sup>.

В так называемую неделю православия 1656 г. на торжественной службе в московском Успенском соборе была провозглашена анафема всем придерживающимся двуперстного крестного знамения<sup>6</sup>. Мотивировка такого резкого осуждения этой формы обряда основывалась на нарушении догмата Троицы (пальцы, сложенные для крещения, символизировали ее ипостаси). Сторонники двуперстного крещения обвинялись в несторианстве, за которое полагалось отлучение от церкви. Искусственность такой мотивировки бросается в глаза. Но, как и в большинстве случаев, когда речь идет о разногласиях по обрядовым и даже по догматическим вопросам, в основе всей борьбы лежат не сами эти разногласия по их существу, а складывающиеся взаимоотношения между различными борющимися группировками. В данном случае царю и Никону надо было навязать церкви и верующим единую культовую систему, а обстановка сложилась так, что эту роль мог-

ла выполнить лишь система, базировавшаяся на греческих богослужебных книгах.

В. О. Ключевский считает, что ожесточенная борьба патриарха против старых обрядов вовсе не оправдывалась «убеждением Никона в их душевредности и в исключительной душеспасительности новых»<sup>7</sup>. Он приводит факты, свидетельствующие о том, что тот вообще равнодушно относился к вероисповедной основе самих разногласий со сторонниками старых обрядов. В разговоре, например, с раскаявшимся Иваном Нероновым Никон сказал о старых и новоисправленных богослужебных книгах: «И те, и другие добры; все равно, по коим хочешь, по тем и служишь». Из-за чего же тогда возникла борьба? Ключевский объяснял это следующим образом: «... церковная власть предписывала непривычный для паствы обряд; непокорявшиеся предписанию отлучались не за старый обряд, а за непокорность; но кто раскаивался, того воссоединяли с церковью и разрешали ему держаться старого обряда. Это похоже на пробную лагерную тревогу, приучающую людей быть всегда в боевой готовности». Очевидно, формула «разрешали держаться старого обряда» должна означать, что при условии публичного признания правоты церкви в ее нововведениях последняя смотрела сквозь пальцы на то, что практически их не всегда придерживались; главным было внешнее подчинение церкви. В. О. Ключевский с неодобрением пишет, что «такой искус церковного послушания — пастырская игра религиозной совестью пасомых»<sup>8</sup>. Но кому какое дело было тогда до религиозной совести?!

### СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ОППОЗИЦИЯ

Когда новые богослужебные книги начали рассылаться по стране и стало известно о проклятиях («клятвах»), налагаемых за исполнение старых обрядов, возникло всеобщее недоумение и недовольство. В тяжелом положении прежде всего оказалось сельское духовенство. Ему надо было переучиваться, а на это оно в массе своей не было способно. В большинстве своем оно было малограмотным, училось по слуху, а здесь следовало руководствоваться книжным текстом. Кто не мог переучиваться, должен был искать себе новое место. Понятно, что многие городские и особенно сельские священники ушли в раскол старообрядчества.

Реформы встретили сопротивление и в среде городского духовенства. Ломка, произведенная Никоном, вызвала здесь возмущение и протест, главными выразителями которого явились священники Аввакум и Иван Неронов. К ним примкнула довольно многочисленная группа «справщиков» (редакторов), среди которых выделялся своей активностью священник Никита (Пустосвят) из Суздаля; из «справщиков» известны также Лазарь из Романова и московский дьякон Федор. К оппозиции примкнули Коломенский архиепископ Павел, князь Львов и некоторые другие высокопоставленные миряне из бояр.

Первые же протесты Аввакума против новшеств навлекли на него преследования: он был сослан сначала в Тобольск, потом в Забайкалье. После Собора 1656 г. преследования ревнителей старины стали массовыми — они были разогнаны по отдельным монастырям, причем некоторые не без членовредительства: урезывание языков и кнутобойство должны были убедить их в правильности троеперстного знамения и трегубой аллилуйи.

Тем временем впал в царскую немилость и Никон. Его удаление от дел не изменило, однако, хода реформы. При поддержке царя церковные иерархи продолжали рассылать новопечатные книги, требовать неукоснительного служения по ним и жестоко карать всех сопротивляющихся. В 1666—1667 гг. был проведен церковный Собор, который, с одной стороны, низложил инициатора реформ с патриаршего престола, а с другой — подтвердил курс на последовательное проведение этих реформ<sup>9</sup>. Собор закончил свою работу в 1667 г. в присутствии и при участии некоторых восточных патриархов.

Аввакум и другие ревнители старой веры были расстрижены и отправлены в Пустозерский острог, где должны были до смерти отбывать заключение в сырой яме, в голоде и холоде. Его два соратника, Лазарь и Епифаний, перед отправлением в тот же Пустозерск подверглись операции «урезания языка»<sup>10</sup>. По всей стране ловили «стояльцев за старую веру», пытали, били, обезглавливали и жгли.

Аввакум и в условиях Пустозерского острога не прекращал литературную деятельность. В своем Житии, в посланиях, адресованных царю и своим последователям, он предстает перед нами как несгибаемый противник всего того, что внесли никоновские реформы в религиозный обиход православия. Трудно найти в выступлениях Аввакума какую-нибудь аргументацию, вы-



текающую из толкования Библии, из церковных документов, а тем более «от разума». Любопытно, что человек, переживавший невероятные страдания за «веру» (в конце концов вера ли это?) и с удивительной выразительностью описывавший их, ничего не имел против принципа жестокой физической расправы по поводу веры, а лишь желал сам расправляться, вместо того чтобы быть объектом такой деятельности. Особенно ему хотелось получить в свои руки самого Никона. В страстном вожделении взывал Аввакум к царю Федору Алексеевичу: «А что, государь-царь, как бы ты мне дал волю, я бы их, что Илия-пророк, всех перепластал во единый час... Перво бы Никона, собаку, и рассекли начетверо, а потом бы никониян»<sup>11</sup>. В Житии он протестует, что такие меры принимаются против него и его единомышленников: «...огнем, да кнутом, да виселицею хотят веру утвердить! Которые-то апостолы научили так? — не знаю. Мой Христос не приказал нашим апостолам так учить»<sup>12</sup>. Объяснить такую возможность применения здесь этой беспринципной морали можно только тем, что это не первый и не последний пример такого рода в истории религии.

Кончилось реальное, а не литературное житие протопopa Аввакума тем, что в 1682 г. он был сожжен заживо в Пустозерске.

Оборотной стороной мрачной истории жизни и смерти старообрядческого мученика надо признать то обогащение истории русской литературы, которое ознаменовано его произведениями. Житие явилось шедевром мировой классики в этом жанре.

В дальнейшем история борьбы церкви со старообрядческой оппозицией приняла тем более широкие масштабы, что последняя разрослась и охватила разнообразные социальные слои и группы. Они увидели в борьбе, которая завязалась между сторонниками и противниками обрядовых нововведений, идеологическое выражение своих интересов и требований. Низшее духовенство было недовольно не только тем, что ему приходилось переучиваться, но и своим материальным положением и тем систематическим ограблением, которому оно подвергалось со стороны церкви. Крестьянство волновалось из-за неуклонно шедшего процесса его все более жестокого закабаления дворянством и монастырями, окончательно узаконенного Уложением царя Алексея Михайловича. Посадские люди были недовольны все растущими поборами, которыми грабило их дворянское госу-

дарство. К тому же среди них было немало беглых из бывших холопов и их потомков, которых, в соответствии с укреплением крепостнических порядков, все активнее разыскивали с целью возвращения бывшим владельцам и нового закабаления. Недовольные были в верхах общества — среди бояр, мечтавших о восстановлении прежних феодальных вольностей, ущемленных окрепшей абсолютистской монархией. Вся эта разнородная среда находила оформление своего враждебного отношения к сложившимся порядкам в представлении о том, что эти порядки — нехристианские, неблагочестивые и неугодные богу, что царь и его окружение вместе с патриархом и церковью порвали с истинной верой и предали Антихристу. Доказательства обнаруживались очень легко: все исконное православное богослужение до неузнаваемости извращено, даже крестное знамение превращено в подобие какого-то бесовского кукиша, не говоря уже о всем прочем.

Важен был повод, который мог бы объединить в антиправительственной и антицерковной борьбе широкие массы, важен был аргумент, который придавал бы этой борьбе идеологически возвышенный и импозантный вид. И со второй половины XVII в. многие антиправительственные движения на Руси облекались в старообрядческую «раскольничью» форму.

На время притягательной силой для всех бунтарских элементов стал Соловецкий монастырь, поднявший мятеж во имя старой веры. Получив в 1658 г. новые богослужебные книги, монахи под руководством игумена Илии почти единодушно отказались принимать их во внимание<sup>13</sup>. После десяти лет безуспешного «мирного» давления на монастырскую братию в Соловки были направлены войска с приказом захватить этот очаг бунта и заставить монастырскую братию принять реформы. Началась осада, длившаяся около восьми лет.

Воспользовавшись изменой монаха Феоктиста, царские войска в 1676 г. сумели проникнуть в крепость и овладеть ею<sup>14</sup>. «...Мятежники,— как пишет церковный историк А. Лавров,— подверглись достойной (! — И. К.) казни»<sup>15</sup>.

В Москве политическая оппозиция в это время тоже облеклась в форму староверчества. Активной силой в борьбе за власть являлись стрельцы, среди которых были сильны старообрядческие влияния.

В порядке подготовки возврата к старой вере стрельцы под руководством Никиты Пустосвята явились в

Кремль и потребовали от царевны Софьи публичного диспута между никонианами и старообрядцами. Пришлось согласиться на такой диспут, и 5 июля 1682 г. он состоялся в Грановитой палате<sup>16</sup>. «Пря о вере», запечатленная впоследствии на известной картине В. Г. Перова, вылилась в беспорядочную перебранку со взаимными угрозами.

Иного нельзя было и ожидать, так как ничего разумительного в подкрепление своих взглядов ни та, ни другая сторона привести не могла.

Несмотря на это, старообрядческие участники диспута вышли из Грановитой палаты с торжествующими кликами: «Победихом, победихом!» По Москве они шли с возгласами: «Мы всех архиереев перепрехом и посрамимом!» — и, показывая двуперстное знамение, призывали всех встречных: «Тако слагайте персты». Победа оказалась, однако, иллюзорной.

Софья поняла, что стрельцы с раскольничьими попами, руководимые И. А. Хованским, слишком ненадежные союзники и что в этом отношении церковь, возглавляемая патриархом Иоакимом, представляет для нее больший интерес. На следующий же день после диспута в Грановитой палате Никита Пустосвят был схвачен и 11 июля 1682 г. казнен на Лобном месте<sup>17</sup>.

Приверженцы старой веры поняли, что надежд на победу в государственном плане у них не остается. Усилилось бегство на окраины страны: в лесное Поволжье, на Урал, в Сибирь, на Север и на Дон.

Обнаружившаяся безнадежность реального сопротивления существующему социально-политическому и церковному строю все более эффективно питала представления старообрядцев о том, что в мире царствует Антихрист, с которым средствами физической вооруженной борьбы невозможно справиться; остается лишь ждать дальнейшего хода событий, предреченного Апокалипсисом, и гибели Антихриста в результате вмешательства сверхъестественных сил. Доказательств того, что время сие приблизилось, оказывалось вполне достаточно. Нашелся материал и для установления даты грядущего светопреставления.

Еще в 1619 г. в Киеве вышла «Книга о вере»<sup>18</sup>, в которой датой явления Антихриста в мире указывался 1666 г. Знаменитое апокалипсическое звериное число «666» прикладывалось к тысячелетнему сроку, прошедшему после рождения Христа, и искомая дата оказывалась легко устанавливаемой. В дальнейшем подобные

толкования широко распространились<sup>19</sup>. Через три года после рождения Антихриста, т. е. в 1669 г., в соответствии с Книгой Даниила должно было произойти светопреставление. События 50-х годов — моровая язва, голод, реформа Никона — укрепили представление о том, что прогноз относительно срока правилен. Были, правда, варианты, в деталях менявшие общую картину: популярным, например, оказывалось отождествление Никона с Антихристом или с одним из рогов его, причем вторым рогом оказывался царь. Довольно соблазнительно выглядел вариант, согласно которому Антихрист представляет собой Троицу, в которую входит змий, зверь и «лживый патриарх»: последний — Никон, зверь — царь, а змий — дьявол, висящий на шее у Никона, что, кстати сказать, «собственными глазами» видел инок Елеазар Анзерский. Осложнение вносилось здесь лишь тем, что и царь и Никон родились не в 1666 г., а значительно раньше, но такие детали оставались в стороне, а главное сохранялось: в 1669 г. наступит конец света, Антихрист погибнет, восторжествует старая вера, и как ее приверженцам, так и ее противникам будет воздано по заслугам.

Но светопреставление все не наступало. Прошел 1669 год, прошли первый день пасхи и Троица (именно эти дни должны были быть критическими), а все оставалось по-старому. Между тем осенью 1668 г. поля на большой территории не были засеяны, многие люди отдали свое имущество тем, кто не ждал светопреставления. Все напрасно! Единственным объяснением, которое можно было представить себе взыскующим конца света, было то, что в расчеты вкралась какая-то ошибка. Найти ее оказалось нетрудно: 666 лет надо прибавить не к дате рождения Христа, а к дате его воскресения — тогда прибавляется еще 33 года и светопреставление отсрочивается до 1702 г. Ничего не поделаешь, надо ждать, задача лишь в том, чтобы в оставшееся время не соблазниться еретическими обрядами, не стать жертвой антихристовых слуг. А это очень трудно, ибо давление приходится выносить неимоверное. Среди средств сохранить чистоту своего православия распространилась добровольная мученическая гибель в огне. В 1675 г. началась эпидемия староверческих самоожжений. Считается, что за все время существования старообрядчества в общем количество сжегших себя старообрядцев дошло до 20 тыс.<sup>20</sup> «Гари» продолжались в течение

большей части XVIII в. и прекратились только в царствование Екатерины II.

Преследование старообрядцев правительством приняло ожесточенные формы после издания в 1685 г. специального указа<sup>21</sup>; в его двенадцати статьях раскол был совершенно запрещен в государстве; предусматривалась смертная казнь (сожжение в срубе) за «хулу на церковь» для тех, кто перекрещивал в старообрядчество, за «подговор к самосожжению»; тайная принадлежность к старообрядчеству и укрывательство раскольников карались мягче — кнутом, ссылкой, денежным штрафом. Лишь при Петре I были найдены формы сосуществования православной церкви и старообрядчества, разбившегося к тому времени на ряд толков и согласий.

### ЦЕРКОВЬ В ЦАРСТВОВАНИЕ ПЕТРА I

Личность Петра наложила отпечаток на все стороны жизни и деятельности русского общества и государства, на развитие духовной культуры в стране. Изменения, вызванные петровскими реформами во всех областях жизни, коснулись и религии во всех ее проявлениях, в частности состояния и структуры православной церкви, ее места в государстве и обществе, ее значения в культурной жизни. Разумеется, дело не сводится к одному лишь влиянию личности Петра — деятельность его нашла благоприятную почву в созревших общественных потребностях, в нуждах господствующих классов, в политике тех слоев, которые в данный период были в состоянии оказать наибольшее влияние на ход дел в государстве.

По многим данным, Петр был неверующим. Во всяком случае к духовным лицам любого вероисповедания он не питал особого почтения. Об этом свидетельствует организованный им фарс «сумасброднейшего, всешутейшего и всепьянейшего собора»<sup>22</sup>. Трудно представить себе зрелище, более издевательское в отношении церкви и ее иерархии. Вряд ли можно приписать эти и подобные действия такой выдающейся личности, как Петр I, простому озорству и стремлению к сильно действующим развлечениям. Некоторые историки склоняются к тому, чтобы видеть в них своего рода пробные шары, при помощи которых царь-реформатор хотел выяснить настроения народных масс в отношении церкви и уста-

новить, может ли он рассчитывать на то, что запроектированная им ликвидация патриаршества не вызовет отпора со стороны масс.

Показательна в этом отношении реакция Петра I на инсценированные церковниками в его царствование знамения и чудеса. Обновления икон, небесные видения, самопроизвольные колокольные звоны, проливание слез ликами на иконах не пугали Петра I, а тем более не заставляли отказываться от очередного мероприятия. Когда, например, в одной из петербургских церквей в 1720 г. «заплакала» икона Богородицы, Петр I распорядился немедленно привезти ее к нему во дворец, быстро разобрался в немудреном механизме «чуда» и сурово наказал организаторов его, а икона была поставлена в кунсткамеру<sup>23</sup>.

Известны случаи, подтверждающие, что Петр I понимал то значение, которое имеет религиозность народа для устойчивости существующих порядков и всего дворянско-монархического государства. Узнав однажды о том, что высокопоставленный чиновник и вольнодумный для своего времени мыслитель В. Н. Татищев иронически отзывается о некоторых книгах Библии, царь вызвал его к себе и задал ему трепку своей знаменитой дубинкой. Биограф и современник царя И. И. Голиков так передает нотацию, прочитанную при этом провинившемуся: «Как же ты осмеливаешься ослаблять такую струну, которая составляет гармонию всего тона?.. Я тебя научу, как должно почитать оное (Священное писание.— *И. К.*) и не разрывать цепи, все в устройстве содержащей... Не соблазняй верующих честных душ; не заводи вольнодумства, пагубного благоустройству; не на тот конец старался я тебя выучить, чтоб ты был врагом общества и церкви»<sup>24</sup>. Все же и в этой филиппике не чувствуется благоговения перед Священным писанием или веры в его истинность и богооткровенность — есть лишь определенный политический расчет, заключающийся в том, что религия и церковь способствуют сохранению существующего строя. Когда выяснились приверженность царя к иноземным влияниям, его склонность и решимость сломать весь бытовой уклад русской жизни, церковники насторожились и стали выискивать способы устранения Петра или по меньшей мере его укрощения при помощи систематического давления и запугивания. Во всех антипетровских группировках, создававшихся на протяжении его царствования, духовенство, как православное, так и старообряд-

ческое, занимало видное место и играло во многом организующую роль.

Подозрение в том, что Петр является Антихристом, упорно поддерживалось в народе защитниками старых порядков. Так, они утверждали, что звание «император» по числовому значению составляющих его букв дает почти ровно звериное число «666»: мешает лишняя буква «м», но ясно-де, что Антихрист добавил эту букву, чтобы запутать и обмануть людей, а на самом деле надо читать «иператор».

Петр понимал, что главной идеологической, а во многих отношениях и организационной силой, противостоящей ему, является духовенство. Репрессии, рассчитанные на то, чтобы нагнать страх на деятелей церкви, он применял активно и решительно. Но помимо того перед ним стояли две задачи: ликвидация экономического могущества церкви и ее полное подчинение государству по организационно-административной линии. Обе эти задачи царь решил смело и радикально.

Когда Петр наложил свою властную руку на церковно-монастырское имущество, он, разумеется, заботился вовсе не об избавлении крестьян от крепостничества: ему важно было, чтобы плодами этой эксплуатации пользовались он и возглавляемое им государство. В 1701 г. специальным царским указом был восстановлен ликвидированный в 1677 г. Монастырский приказ по управлению всеми церковными и монастырскими имуществами<sup>25</sup>. Он должен был по точной и подробной описи принять от церковных властей все их поместья, промыслы, села, здания и наличные капиталы, с тем чтобы в дальнейшем всеми этими богатствами управлять, не допуская какого-либо вмешательства духовенства.

Царь стоял на страже неуклонного выполнения православными их религиозных обязанностей. Так, указом, изданным в 1718 г., устанавливались строгие наказания за отсутствие на исповеди, за непосещение церкви в праздничные и воскресные дни, причем оговаривалось, что речь идет именно о хождении в церковь «к вечерни, к заутрени, а паче же ко всякой литургии»<sup>26</sup>. Вероятно, не последним побудительным стимулом в такой заботе государства об отправлении его подданными их религиозных обязанностей было то, что каждое такое нарушение каралось денежным штрафом, — в основном в пользу казны, а также «на церковное строение». Нарушение православными норм набожности было, может

быть, немаловажным источником доходов для петровской казны.

Разногласия по поводу аллилуйи и крестного знамения царь тоже сумел перевести в денежное исчисление. Вместо того чтобы преследовать старообрядцев и запрещать отправление ими еретического культа, Петр обложил их двойным подушным окладом.

В 1721 г. был опубликован и разослан по всей стране так называемый Духовный регламент<sup>27</sup>. Основным в этом документе было провозглашение того, что вместо единоличного управления церковью через патриарха учреждается коллективное — при помощи Духовного коллегиума. Совершенно откровенно в документе была изложена аргументация в пользу упразднения патриаршества, исходившая из того, что патриарх может представлять собой своего рода конкуренцию царю.

Проведенная Петром I в 1721—1724 гг. реформа окончательно установила порядок государственного управления церковью. В эти же годы вслед за Духовным регламентом царь обнародовал еще ряд распоряжений и указов по этому вопросу, главным из которых было Прибавление к Духовному регламенту, изданное в 1722 г.<sup>28</sup> Первоначальные установления Регламента подверглись некоторым изменениям, общее направление которых шло в сторону все большего подчинения церкви государственному аппарату.

Во главе церкви был поставлен «святейший правительствующий Синод» из нескольких высших церковных иерархов, находившихся в подчинении светского чиновника, который именовался обер-прокурором<sup>29</sup>. Пока был жив митрополит Стефан Яворский, он стоял рядом с обер-прокурором, нося звание президента Синода. Но после его смерти в 1722 г. президенты не назначались, и обер-прокурор остался единоличным начальником «синодальной команды», как именовался нередко святейший Синод даже в официальных документах. В указе о назначении первого обер-прокурора говорилось: «В Синод выбрать из офицеров доброго человека, кто бы имел смелость и мог управление синодского дела знать, и быть ему обер-прокурором...»<sup>30</sup> И действительно, такое назначение получил полковник И. В. Болтин, видимо проявивший до этого достаточную смелость на ратном поприще, каковое качество было признано необходимым в главе церкви. Любопытно, что и в дальнейшем должность обер-прокурора неоднократно занимали военные — почему-то именно такой путь прохождения



службы главой церкви представлялся царской администрации наиболее целесообразным.

Указ 1724 г. выразил особое внимание царя к монашеству. Нельзя, однако, сказать, чтобы это внимание было благосклонным. Петр I, который, по некоторым данным, сам был автором этого документа, именуется монашество «гангреной» и возлагает ответственность за развитие этой болезни на «единовластников церковных». В указе провозглашался тезис о бесполезности и ненужности монашеского сословия, ибо «что же прибыль обществу от сего?»; если все дело в том, что монахи молятся, «то и вси молятся». А в общем оправдывается «только старая пословица: ни богу ни людям; понеже большая часть бегут от податей и от лености, дабы даром хлеб есть»<sup>31</sup>. Из таких оценок, казалось, должен был следовать вывод о необходимости ликвидации всех монастырей, но на такой шаг даже Петр I не пошел, а лишь предписал превратить некоторые монастыри в богадельни для престарелых и отставных солдат.

Царь подчинил себе церковь не только в делах, ее касавшихся. Он заставил духовенство служить себе в разных областях общественной и государственной жизни.

Выше говорилось о том, как заботился петровский режим об исправном несении гражданами религиозно-культурных обязанностей, в частности о регулярном «бытии» на исповеди, ибо исповедь была поставлена Петром на службу сыску. В 1708 г. от имени местоблюстителя патриаршего престола Стефана Яворского по всем епархиям был распространен царский указ о том, чтобы исповедники добивались у исповедуемых сведений, «нет ли у кого из них бунту, злаго намерения и совету с кем какому бунту и на государство какова умышления...»<sup>32</sup>. Такие сведения надлежало передавать начальству. В Прибавлении к Духовному регламенту данная директива была повторена и развернута. При этом было специально оговорено, что священник не должен излагать в своем доносе всю вину «преступника», тот-де сам все расскажет, когда будет взят под стражу<sup>33</sup>.

Полицейские функции священников не исчерпывались сыскной работой, связанной с исповедью. В использовании кадров духовенства на мирские цели Петр I дошел до того, что заставлял попов и монахов стоять на карауле у рогаток и шлагбаумов, действовать на пожарах в качестве охранителей порядка, дежурить на

съезжих дворах и вообще «исполнять вкупе с гражданством по полицмейстерской инструкции все другие полицейские обязанности»<sup>34</sup>. В функции попов входило и участие в ревизиях крепостных душ вместе с переписчиками-чиновниками, причем на них возлагалась особая ответственность за случаи утаивания ревизских душ; виновный в этом священник наказывался каторгой и вырыванием ноздрей.

В чин православия по приказанию Петра было введено анафематствование Степана Разина. Этим должны были запугиваться все, кто мог попытаться последовать примеру вождя народного восстания, в свое время нагнавшего страх на господствующие слои Московского царства. И еще более общее значение имела «анафема трижды» по следующему адресу: «Помышляющим, яко православные государи возводятся на престолы не по особливому о них божию благоволению, и при помазании дарования святого духа к прохождению великого сего звания в них не изливаются: и тако дерзающим против их на бунт и измену, анафема»<sup>35</sup>.

Так была повержена православная церковь «под ноzi» самодержавных царей в царствование Петра I.

## ПОРАЖЕНИЕ ЦЕРКОВНОГО РЕВАНШИЗМА

Со смертью Петра I некоторые церковные деятели решили, что можно будет вновь восстановить патриаршество. Среди них своей активностью выделялся вице-президент Синода Новгородский архиепископ Феодосий Яновский. По своей епархии он распространил воззвание типа присяги, которую ему должно было принести духовенство Новгородской епархии. Однако власти круто расправились с ним: за свое «злоковарное воровство» он был сослан рядовым чернецом в Холмогоры<sup>36</sup>.

Церковные деятели рекламировали перед народом высочайшие духовные и прочие добродетели любого из царей. В частности, Елизавета аттестовывалась в церковных проповедях как единственный в мире образец всего самого выдающегося. «Она едина, аки солнце, — восклицал епископ Петр Гребневский, — которое темными облаками окружаемо бывает, но не омрачается. Она едина, аки корабль, который волнами обуреваем бывает, но не погружается, но паче от всех возносится. Она едина, аки кедр ливанский, который ветром не крушится, но паче крепчайший от того бывает. Она едина,

аки древо финиково, которое от тяжести не ломится, но паче процветает. Она едина, аки адамант претвердый, ничем сокрушится могущий»<sup>37</sup>. В историю русской церковной проповеди вошли столь же велеречивые творцы елизаветинских апофеозов: митрополит Новгородский Дмитрий Сеченов, архиепископ Новгородский Амвросий Юшкевич, епископ Гедеон Криновский, ректор Московской духовной академии Кирилл Флоринский.

После смерти Елизаветы в 1761 г. возникли затруднения. Императорский трон занял Петр III, через несколько месяцев свергнутый и убитый группой гвардейских офицеров под руководством его жены, ставшей императрицей под именем Екатерины II. Церковникам пришлось быстро ориентироваться в обстановке, почти молниеносно меняя свои позиции.

По поводу воцарения Петра III ректор Московской духовной академии Гавриил Петров благовестил в своей проповеди: «Ныне мы видим возведенного на всероссийский престол великого нашего государя императора Петра Федоровича, возведенного Богом... Бог прежде всех предвидел, сколь добродетельный, сколь милостивый, сколь великодушный, сколь справедливый, сколь храбрый сей муж будет; какой по благочестию христианскому ревнитель»<sup>38</sup>. Действительные качества этого малопривлекательного человека, снискавшего почти всеобщую ненависть еще до вступления на престол, были всем известны, но духовенство исправно несло свою службу превозношения очередного самодержца, каков бы он ни был.

Когда последовал переворот 28 июня 1762 г. и «благочестия христианского ревнитель» был задушен Алексеем Орловым, а на престол вступила Екатерина II, то в документах, которыми сообщалось о происшедших событиях, провозглашалось, что новая императрица вступила на престол для обороны православной веры. Почивший же в бозе «от желудочных коллик» недавний ревнитель благочестия не имел «в сердце своем следов веры православной греческой» и явно обнаруживал «богу неусердие и презрение закона его», так что даже «коснулся перво всего древнее православие в народе искоренять», а потом даже «начал помышлять о разорении и самих церквей»<sup>39</sup>. В самом манифесте Екатерины II, откуда взяты приведенные слова, бог поминался 19 раз. В общем борьба алчных придворных между собой была представлена в манифесте как благо-

честивейший поход за веру православную. Богоугодная же цель такого похода полностью оправдывала и убийство, и прикрытие этого акта веры благовидной ссылкой на желудочные колики.

Нелестный отзыв в манифесте о религиозных качествах усопшего царя был расценен духовенством как осуждение его намерения забрать церковные земли и вызвал прилив верноподданнических чувств в отношении Екатерины II<sup>40</sup>, тем более что относительно своей будущей политики она заверяла, что не имеет намерения и желания присвоить себе церковные имения. И все же, почувствовав себя на престоле достаточно прочно, царица заговорила по-другому.

Она выступила в Синоде с речью, в которой признала свое ранее отрицавшееся намерение и желание присвоить церковные имения и в самом грубом тоне предупредила церковных иерархов, чтобы они не вздумали отстаивать свое право на владение ценностями. «...Ваша обязанность,— напомнила она им,— состоит в управлении церквами, в совершении таинств, в проповедовании слова божия, в защищении веры, в молитвах и воздержании... Вы преемники апостолов, которым повелел бог внушать людям презрение к богатствам и которые были очень бедны. Царство их было не от мира сего: — вы меня понимаете? Я слышала эту истину из уст ваших. Как можете вы, как дерзаете, не нарушая должности звания своего и не терзаясь по совести, обладать бесчисленными богатствами, иметь беспредельные владения, которые делают вас в могуществе равными царям?.. Вы просвещены: вы не можете не видеть, что все сии имения похищены у государства... Естли вы повинуетесь законам, естли вы вернейшие мои подданные, то не умедлите возвратить государству все то, чем вы неправильным образом обладаете»<sup>41</sup>.

Будучи весьма образованным для своего времени человеком, Екатерина II знала историю всех христианских церквей, в частности то, что все они давно утратили связь с апостольскими традициями. Тем не менее напоминание об этих традициях оказалось очень кстати и было ловко использовано новой императрицей. Митрополит Гавриил в своих публичных проповедях представлял Екатерину II единственной по благочестию монархиней и утверждал, что у нее могли бы поучиться все законодатели мира и лишь Моисей мог бы занять место рядом с нею<sup>42</sup>. А благочестивейшая царица решила, что

земли и крепостные души меньше нужны монастырям, чем ее царедворцам и фаворитам.

Секуляризация не могла не вызвать недовольства в среде церковников. Они уже были, однако, достаточно вышколены для того, чтобы отказаться от мысли о каком-нибудь организованном сопротивлении царской власти. Церковь старалась лишь «верхним чутьем» улавливать идущие с высоты престола веяния, чтобы произносить очередные панегирики в честь их благочестивейшего источника.

Долголетнее царствование Екатерины II не ставило уже перед церковью проблем, связанных с ее положением в государстве, с отношением к тому или иному из самодержцев или претендентов на трон. Что бы ни делала императрица, церковь превозносила ее в самых лестных выражениях и требовала от подданных полной ей покорности. Почва для попыток проявления малейших претензий церкви на самостоятельность окончательно исчезла.

Когда после смерти Екатерины II в 1796 г. трон занял Павел, все оставалось по-прежнему, хотя царь недвусмысленно проявлял симпатии к католицизму и даже согласился возложить на себя сан гроссмейстера Мальтийского ордена, что никак не вязалось с его принадлежностью к православному вероисповеданию христианства. Церковные деятели прославляли благочестие и чуть ли не богоревность Павла I до тех пор, пока он не был свергнут с престола и задушен с ведома и согласия его сына Александра. Сразу же объектом превозношения стал новый помазанник, тоже получивший свою власть конечно же из рук самого господя.

### **ЭВОЛЮЦИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА. СЕКТАНТСТВО XVIII в.**

Классовая борьба в России продолжалась и частично находила свое идеологическое оформление в религиозных учениях, противопоставлявшихся учению официальной церкви, а организационные формы — в сектантских движениях. Наибольшее значение в этом отношении имело старообрядчество.

К 80-м годам XVII в. старообрядчество разделилось на ряд толков и согласий. Представление об этой картине может дать выдержка из такого документа, как введенная патриархом Иоакимом в правление царевны

Софьи присяга для возводимых в священнический сан. Присягавший возглашал проклятие по следующим адресатам: «...расколы, отступления разных их толков, иже святей божией церкви не покоряющихся... а именно: поповщина, беспоповщина, перекрещеванцы, диаконовщина, морильщики, ануфриевщина, софонтиевщина, спасовщина, феодосиевщина, нетовщина и лысковщина...»<sup>43</sup> Здесь же можно извлечь указание и на географическое распространение этих «богоотступных и разных толков... жительствовавших за границую в Польше, в Литве, в Волохах и иже зде внутрь России крыющихся в Брынских лесах, в пустынях, в слободах, в Поморье, на Керженце, в Чернораменских лесах, таже в градах, в селах на Дону, и в Астрахани, в Владимире, в Москве и в Новеграде, и всюду внутрь государства Российского крыющихся и неподчиняющихся православным нашим архиереом...»<sup>44</sup> Сведения о широком географическом распространении старообрядчества, приводимые выше, могут, видимо, претендовать на большую точность, чем классификация его по разным вероисповедным толкам, ибо различные наименования последних даны в беспорядочном виде.

В конце XVII в. в старообрядчестве оформились два основных направления — поповщина и беспоповщина, вокруг которых в дальнейшем сгруппировались многочисленные толки и согласия. Отделение беспоповщины имело вполне естественные исторические причины.

Возведение в сан священника производится епископами. Немногие, буквально единичные епископы, примкнувшие к расколу, не успели еще рукоположить других епископов, как были репрессированы или по естественным причинам вышли из строя. В течение некоторого времени служили еще прежние священники, оставшиеся на стороне старой веры, и было их довольно много, ибо никоновские реформы имели одним из своих последствий массовое смещение и расстрижение попов; им не оставалось ничего другого, как занимать соответствующие должности в старообрядческих общинах. Постепенно они вымирали, и замещать их оказывалось некому, ибо требовались попы дониконова посвящения, кадры которых, естественно, все уменьшались, пока совсем не иссякли. Старообрядческих же епископов, которые могли бы рукополагать новых священников, вообще уже не было.

Все трудные проблемы, стоявшие перед старообряд-

чеством, нашли выражение в их отношении к существующему миру. Ясно было, что он лежит во зле, что государственная церковь предалась Антихристу, что сам царь весьма сомнителен по этой части. Актуально-эсхатологическое учение решало проблему человеческого поведения легко и ясно: надо дождаться конца света, а если оказывается невозможным дожить до светопреставления, сохраняя благочестие, то уйти из мира, совершив самосожжение и сократив таким способом тягостное время ожидания. Но, как это постоянно бывало в истории религий, поскольку конец света не наступал, нужно было находить *modus vivendi* с теми же порядками, от которых при всем желании уйти некуда. И, пытаясь найти нормы этого модуса, различные группы и направления в старообрядчестве расходились в своих решениях чрезвычайно широко. Иметь попов и, стало быть, организованную церковь или отказаться от этого? Заключать ли браки, а если нет, практиковать ли сожителство вне брака или вообще отказаться от этого? Молиться ли по положенному чину или ограничиваться внутренней, «умной» молитвой? Сохранять ли общение с «миром», погрязающим в никонианской антихристовой ереси, или совершенно уйти от него, замкнувшись в кругу сохранивших благочестие? Платить ли подати антихристову государству и возносить ли молитвы за возглавляющего его царя? Последние вопросы оказывались особенно каверзными и опасными, ибо ответ на них давал властям основания положительно или отрицательно решать вопрос о терпимости в отношении той или иной общины или группировки старообрядцев.

Характер решения перечисленных выше вопросов был, конечно, связан со степенью радикальности той религиозной оппозиции, которую представляло собой учение данной общины. Но нет сомнений в том, что основное влияние на эти учения имели жизненные интересы тех социальных групп, которые участвовали в старообрядческом движении.

Вначале оно охватывало некоторые слои боярства, посадских людей и крестьянства. Каждая из этих групп имела свои социальные интересы, а соединявшее их общее недовольство существующим положением находило свое идеологическое выражение в общей борьбе против церкви и государства, стоящих якобы на неправильных религиозно-культурных позициях. Боярство быстро отпало от общего лагеря недовольных: последние элементы феодальных вольностей в стране были ликви-

рованы, причем боярство получило за них достаточную компенсацию, превратившись в крепостническое богатое дворянство, объединявшееся с существующим строем несравненно более существенными материальными и прочими интересами, чем те, какие могли объединять его с демократическими слоями общества. Последние же в довольно значительных своих массах остались верны старообрядчеству, но пестрота их социального состава оказывала существенное влияние и на степень радикальности того отрицания, которое было обращено разными группами старообрядчества на господствующие социально-политические и религиозные установления.

Не случайно беспоповщина оказалась наиболее распространенной среди государственного крестьянства, а поповщина (старообрядческие общины, возглавлявшиеся священниками) — среди крепостного крестьянства и посадских элементов. Поповщина старалась сохранять какие-то связи с обществом и государством, строя свои социальные и церковные порядки по образу и подобию исторически сложившихся, беспоповщина же проявляла тенденцию к коренному разрыву с ними. Последнее наиболее простым образом достигалось при помощи бегства на «украины», в незаселенные лесные и степные просторы Северного Поморья, Поволжья, Дона, Урала и Алтая. Принимала участие в переселенческом движении и поповщина, организовавшая ряд своих гнезд в местностях, принадлежавших тогда Польше (Ветка), а также в Керженских лесах и в других местах. Но если переселения поповцев обуславливались преимущественно преследованиями, которым они подвергались, то расселение беспоповщины было своего рода принципиальным бегством из мира, в котором воцарился Антихрист.

Два новых толка вышли за географические пределы старообрядческого Севера и распространились по ряду областей России. При Екатерине II, с ее специального разрешения, большое количество федосеевцев переселилось в центральные области России, основав свои общины даже в Москве и Петербурге. В Москве им удалось в 1771 г. создать общину, связанную и по названию с известным в дальнейшем Преображенским кладбищем; по существу это было не столько кладбище, сколько система таких учреждений, как часовня, богадельня, карантинная больница и т. д. Хотя в ряде вопросов преображенцы остались на более «левых» пози-



циях, чем поморское согласие (общины, поселившиеся на р. Выге в Поморье) в целом, в стремлении к легализации им все же пришлось согласиться на церемонию моления за царя.

В XVIII в. в составе беспоповщины появилось большое количество новых толков и согласий; некоторые из них были продуктом отпочкования от старых, другие представляли собой новообразования. Одно лишь перечисление их названий говорит о пестроте образовавшейся при этом мозаики: самокрещенцы, или бабушкино согласие; странники, или бегуны; нетовщина, или спасово согласие; из более мелких согласий известны рябиновцы, акулиновцы, подрешетники, средники, дырники, мелхиседеки, аароново согласие и др. Нетовщина разделилась на «глухую» и «поющую», последние назывались также отрицанцами. Как правило, все эти группировки различались в собственно религиозном отношении лишь деталями культа, иногда малосущественными. В отношении же их социальной позиции различия выражались в большем или меньшем радикализме отрицания существующего социального и политического уклада. Все они были согласны в том, что над миром господствует Антихрист. Но из этого «теоретического» тезиса следовала необходимость установления линии практического поведения, а этот вопрос решался по-разному. Нетовцы, например, ограничивались констатацией того, что в мире теперь нет ни праведной церкви, ни благочестивого царя, ни справляемых по истинному закону таинств; следовавшие из данной констатации практические выводы относились лишь к характеру богослужения и тоже, кстати сказать, вызывали разногласия — «петь» или «не петь» молитвы и т. д. Для странников же дело касалось не столько богослужения, сколько всего образа жизни: они отказывались нормально жить в антихристовом мире и признавали для себя возможным лишь постоянное странничество по земле.

Отношение к миру, лежащему вне старообрядчества, как нечестивому и поганому было связано у приверженцев этого движения с тем, что сами они оказывались замкнутыми в своем кругу, причем эта замкнутость касалась отношений не только религиозных, но и общественных, экономических, бытовых. Больше того, замыкались в себе не только старообрядчество в целом, но и отдельные толки и согласия. Так, для федосеевца поморец был не менее злостным еретиком, чем никонианин,

и он решительно отрекался от общения с ним: ни в сем веке, ни в будущем, как заявил сам Феодосий, причем отряс прах от ног своих, выйдя из Выговской поморской обители. Все это создавало для руководящей верхушки общин возможность усиленной экономической эксплуатации своих собратьев, которые не должны были наниматься на работу вне своей общины, покупать и продавать в миру и т. д. Неудивительно, что в старообрядческих скитах и общинах возник слой богатого купечества, имевшего более высокие конкурентные возможности, чем соответствующие социальные слои, оставшиеся верными православной церкви.

Как в социальном, так и в вероисповедно-культурном отношении поповщина стояла несколько ближе к руководству церкви и государства, чем беспоповщина. Она не была так раздроблена на толки и согласия, как последняя, но борьба внутри нее по постоянно возникавшим острым вопросам церковного устройства и культа была не менее ожесточенной.

В географическом распределении поповщины известную роль играло наличие в той или иной местности священников, примыкавших к старообрядчеству: община нередко организовывалась именно вокруг такого священнослужителя — вначале непререкаемым требованием было его дониконианское посвящение, в дальнейшем приходилось идти в этом отношении на уступки. А вообще решить проблему можно было, лишь найдя не зараженного никоновской ересью епископа, который мог бы посвятить в срочном порядке нужное количество не только старообрядческих священников, но и епископов, по возможности молодых, могущих в перспективе обеспечить непрерывность священничества. Для начала было бы достаточно найти хоть одного такого «правильного» епископа.

Искать такого на Руси было в конце XVII в. безнадежным делом. В течение почти всего XVIII в. старообрядческие ходяки совершали путешествия по странам Ближнего Востока, ища православные церкви, не подвергшиеся тлетворным новшествам. Кое-кто даже собирался отправиться в «опоньское» (японское) царство, но до этого дело не дошло. У московских старообрядцев в середине XVIII в. появился, пожалуй, единственный в своем роде проект: посвятить епископа рукою мощей митрополита Ионы<sup>45</sup>. Неизвестно, почему он не был осуществлен, скорее всего потому, что мощи находились в распоряжении православной церкви.

В первые десятилетия раскола основная масса старообрядцев-поповцев устремилась к расселению по двум направлениям: на Дон и в Черниговский край — в район Стародубья. Центром поповщины на Дону стала Чирская пустынь. Старообрядцы приняли там участие в крестьянско-казацком восстании Кондратия Булавина в 1707—1708 гг. После его поражения 2 тыс. старообрядцев во главе с И. Некрасовым переселились в Турцию. От стародубских старообрядцев часть отпочковалась и, перейдя польскую границу, основала свое поселение в местности Ветка на реке Сож.

И стародубские, и в особенности ветковские поповцы развернули активную промысловую и торговую деятельность. Вскоре ветковское поселение представляло собой 14 слобод с 30-тысячным населением. Царское самодержавие не могло примириться с существованием этого центра старообрядческой поповщины, тем более что большое количество его населения состояло из беглых крестьян, которые должны были во избежание соблазна для других быть возвращены их владельцам. В 1735 и 1764 гг. были предприняты военные походы против Ветки с целью разгона ее обитателей. После второй карательной экспедиции Ветка как центр старообрядчества перестала существовать.

После преследований и гонений, которые обрушили на старообрядчество государство и церковь, со второй половины 60-х годов XVIII в. установилась атмосфера относительной терпимости.

Старообрядчество было отнюдь не единственной религиозной формой, в которой выразился в рассматриваемый период социальный протест оппозиционных слоев русского общества. В XVII в. возникло на Руси сектантское движение, которое в последующие два столетия становится одним из примечательных явлений русской народной жизни. В общем его развитие выглядит примерно так. Сначала появилась секта, известная под именем хлыстовской, в дальнейшем от нее отделились скопчество и так называемое духовное христианство, последнее в свою очередь разделилось на духоборчество и молоканство. Наименование «хлысты» — это кличка, данная сектантам православным духовенством и основанная на том, что по их вероучению те или иные приверженцы секты являются «христами», живым воплощением Христа. Мы считаем возможным называть секту христовской, а ее членов — христами.

Основателем христовства считается костромской

крестьянин Даниил Филиппович, в «пречистую плоть» которого в 1645 г. вселился сам Саваоф, спустившийся для того с неба на огненной колеснице в сопровождении ангелов и архангелов. Саваоф остался незабываемым и единственным, а сын его Христос продолжает перевоплощаться из одной человеческой оболочки в другую; первым таким его воплощением явился муромский крестьянин Иван Суслов. Конечно, где Христос, должны быть и апостолы, и Богородица — все они пребывают в живых человеческих образах. Скопческим Христом явился некий Кондратий Селиванов, основание духоборчеству положили Силуан Колесников и Илларион Побирохин (первый — Предтеча, второй — Христос), наконец, в качестве основоположника молоканства выступил Семен Уклеин. Проповедь каждого из перечисленных сектантских идеологов во многом совпадала с общим догматическим содержанием всего движения, но одновременно заключала в себе и свои специфические идеи.

Все движение в целом, как и позднейшие его ответвления, выражало критическое отношение к Священному писанию — от прямого отрицания до такого «духовного» толкования, которое было фактически равносильно отрицанию<sup>46</sup>. Даниил Филиппович, по преданию, вообще выбросил все священные книги в Волгу, провозгласив истинность только одной «Книги голубиной», каковой является «сам сударь дух святой». Духоборы в одном из своих важных вероисповедных документов — в «Записке, поданной духоборцами Екатеринославской губернии в 1791 году губернатору Каховскому»<sup>47</sup> — не отрицали учения, изложенного в Библии, они лишь толковали его «духовно» (например, Отец-бог — память, Сын-бог — разум, Дух-бог — воля). Однако не все рассматриваемые секты придерживались такой «духовности» в своем вероучении. В христовских гимнах имеется, например, представление о том, как бог собственной персоной затирает и варит пиво, что ему помогает в этом «сама матушка» — Богородица, как херувимы и серафимы раздают угощение праведникам и т. д.; христовский Саваоф живет в небесном дворце, Христос на седьмом небе имеет «грады, зелены сады, троны», у Богородицы — терем, прислуживающие ей девушки подносят «царице-матушке» яблоки на золотом блюде.

Духовное толкование библейских сюжетов особенно активно использовалось сектантами в вопросах, имеющих острое социальное звучание. Так, в «Записке, по-

данной духоборцами Екатеринославской губернии в 1791 году губернатору Каховскому» миф о Каине и Авеле истолковывается как аллегория существующего в мире противоречия между злом и добром. Каин олицетворяет плотское начало, связанное с материальными ценностями, с имуществом и богатством; Авель, наоборот, есть образ безгрешно-духовного, не загрязненного материальным и плотским началом, свободного от мирских благ, т. е. в житейском смысле нищего и убогого. Перед нами гальванизированный и неоднократно фигурировавший ранее в истории христианских ересей мотив возврата к порядкам раннего христианства, к осуждению богатства и возвеличиванию бедности. Одного лишь наличия этого мотива достаточно для определения социальной основы сект, о которых идет речь. В их идеологии выразился протест угнетенных, и прежде всего крестьянства, против существующего строя и церкви, составляющей неотъемлемый его институт.

Социальная оппозиция господствующему порядку и освящающей его церкви находила свое выражение и в отрицании установленных ими внешних норм религиозной жизни. Сектанты отвергали православное духовенство, церковное богослужение, культ креста, иконы, мощи, таинства. Формы практиковавшегося ими культа были различными по степени их сложности — от немногословной индивидуальной молитвы до многочасовых христовских радений с ритуальными хороводами, пением гимнов и т. д. Вопрос о «свальном грехе», происходившем якобы во время радений, остается до сих пор открытым. Нет сомнения в том, что православное духовенство возвело на своих противников немало напраслины; ни одного заслуживающего доверия свидетельства очевидца или участника таких эксцессов в литературе не существует. Отдельные явления такого рода, однако, не исключены, хотя в целом христы и близкие к ним сектантские группировки рассматривали аскетический образ жизни как один из устоев своего морального учения. В теории и практике скопчества требование аскетизма выразилось в наиболее крайней форме.

Со стороны властей секты XVII—XVIII вв. подвергались обычным в то время преследованиям. Помимо репрессий, применявшихся в отношении отдельных их деятелей, практиковались и массовые высылки всех членов сектантских общин в Сибирь и Закавказье.

## «ПРАВОСЛАВИЕ, САМОДЕРЖАВИЕ И НАРОДНОСТЬ»

Со времен Петра церковью управлял Синод во главе с обер-прокурором — светским чиновником. В состав Синода входили некоторые местные епископы, созывавшиеся на заседания по специальному разрешению царя. Хотя все вопросы на этих заседаниях решались большинством голосов, однако последнее слово всегда принадлежало обер-прокурору, который в особо ответственных случаях передавал участникам обсуждения царское повеление, в соответствии с которым вопрос окончательно решался.

И формальным и фактическим главой церкви был царь. Первый том «Свода законов Российской империи», изданный в 30-х годах XIX в., содержал статью, которая гласила: «Император яко христианский государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры, и блюститель правоверия и всякого в церкви святой благочиния»<sup>48</sup>. Царь являлся, таким образом, высшим авторитетом в вопросах не только церковного устройства, но и самой веры. Для православного человека вера была своего рода государственной повинностью, а вопрос о том, во что и как ему верить, в последней инстанции решался царем. Это было продолжением традиций византийского цезарепапизма, воплощенных в специфических условиях новейшей истории России. Царь, по закону, должен был обязательно принадлежать к православной церкви, его благонадежность в этом отношении гарантировалась тем, что церемония коронации должна была начинаться с публичного прочтения им полного текста Символа веры<sup>49</sup>.

Сводом законов провозглашалось «первенствующее» и господствующее положение православной веры на территории Российской империи<sup>50</sup>. Вступление в эту веру всячески поощрялось, а выход из нее считался уголовным преступлением, причем карался не только отступивший от христианской веры православного или другого исповедания и вступивший в веру нехристианскую<sup>51</sup>, но и тот, кто способствовал такому отпадению<sup>52</sup>, а также «сворачиванию» из православного в иное христианское вероисповедание<sup>53</sup>. Монопольное положение православной церкви не поколебалось и после того, как по указу 17 апреля 1905 г. гражданам России

была предоставлена некоторая свобода в выборе религии.

Церковь располагала многочисленными кадрами белого и черного духовенства. В 1912 г. в Российской империи насчитывалось 110 472 человека приходского клира<sup>54</sup>; численность его обнаруживала тенденцию к росту — еще в 1905 г. она составляла 103 437 человек<sup>55</sup>. В составе черного духовенства в 1912 г. насчитывалось 91 660 монахов и послушников обоого пола<sup>56</sup>. Монастыри владели огромными земельными угодьями, причем размеры этих владений непрерывно росли: в 1890 г. 697 монастырям принадлежало 496 308 десятин земли, а в 1905 г. только лишь в Европейской России за монастырями числилось уже 739 777 десятин. Один только Соловецкий монастырь владел в конце XIX в. «земельным наделом» в 66 000 десятин<sup>57</sup>. Доходы церкви составлялись также из других многообразных источников: производство и продажа свечей, всевозможные сборы, плата за требы и т. п. Помимо доходов, которые церковь получала сама, она еще имела внушительные дотации от государства по смете Синода. В общем это было мощное экономическое и политико-идеологическое учреждение, покровительствуемое буржуазно-помещичьим государством и служившее ему.

Православная церковь обладала громадными, предоставленными ей самодержавием средствами для поддержания влияния проповедуемой ею религии в массах. В ее руках находилась сеть церковноприходских школ и епархиальных училищ. В высших учебных заведениях одним из обязательных предметов было православное богословие. В армии и на флоте религиозную проповедь обеспечивали кадры военного и военно-морского духовенства. Печать в значительной мере находилась в руках духовной цензуры. В общем царское правительство предоставляло церкви широкие полномочия и возможности.

При содействии со стороны властей церковь вела активную миссионерскую деятельность по двум разделам: внешнему и внутреннему (официальная терминология церкви). Внешнее миссионерство имело своей целью обращение в христианство «язычников» — мусульман, буддистов, шаманистов, а также евреев. Внутреннее миссионерство было направлено к вовлечению в лоно православной церкви приверженцев «инославных» христианских вероисповеданий, и в особенности сектантов, в том числе старообрядцев. В миссионерской

работе среди иноверцев широко применялись методы подкупа. Так, кавказские горцы в 20-х годах XIX в., принимая православное крещение, получали в «подарок» десять аршин холста на душу. Известны случаи, когда некоторые из них крестились в связи с этим несколько раз. Что касается «внутренней миссии», то здесь больше применялись методы принуждения — телесные наказания упорствовавших в своих «забуждениях», тюремное заключение и т. д.

На протяжении большей части XIX в. определяющими явлениями всей социальной жизни в России были существование крепостного права и та классовая борьба, которая кипела вокруг него. Главным же идеологическим оплотом крепостного права была православная церковь. Царизм и возлагал на нее эту функцию, время от времени напоминая Синоду, а через него всему духовенству об обязанности стоять на страже покорности крестьян своим хозяевам, на страже неприкосновенности устоев крепостного права. Указ Павла I, изданный в январе 1797 г., обязал духовенство «утверждать духовных чад своих в спокойствии, послушании и добрых поступках», а Синод в свою очередь обратился к духовенству с указанием о том, что оно должно «всемерно стараться предусматривать и упреждать возмущения крестьян»<sup>58</sup>.

Главный идеолог церкви XIX в. митрополит московский и коломенский Филарет, входящий в самые высокие правительственные сферы, вел активную борьбу против ликвидации крепостного права. В этих целях он мобилизовал авторитет святого Сергия Радонежского, приписывая последнему мнение о необходимости и богоугодности крепостнического строя; у раки Сергия в Троице-Сергиевой лавре по распоряжению митрополита служили молебны о предотвращении «поспешных» шагов в деле освобождения крестьян. И во всяком случае, настаивал Филарет, уж если никак нельзя обойтись без того — дать крепостным волю, а землю оставить в руках помещиков. Он пугал правительство: «При решительном отчуждении от помещиков земли, прежде их согласия... помещики не найдут ли себя стесненными в праве собственности?...»<sup>59</sup>

И все-таки Филарету пришлось принимать участие в деле, представлявшемся ему и церкви даже нехристианским. Царь Александр II счел, что никто лучше этого хитрого реакционного митрополита не сможет отредактировать манифест о ликвидации крепостного



права. Филарет забраковал представленный проект и написал свой, который с некоторыми несущественными изменениями был принят. Мероприятие, по которому крестьянство было ограблено и обмануто, церковный сановник облек в форму ханжеских лицемерных фраз, придавших ему видимость благочестивого христианского дела<sup>60</sup>.

Акт «освобождения» и ограбления крестьян получил религиозное освящение и тем, что он провозглашался в церквях представителями духовенства, а оглашение это сопровождалось торжественным богослужением и проповедью на тему о великом христианском значении освобождения крестьян, о благородстве и братолюбии помещиков, согласившихся дать своим рабам свободу, о великом милосердии и мудрости, проявленных благочестивейшим и самодержавнейшим царем.

По мере того как с конца XIX в. стало разворачиваться рабочее движение, революционная борьба в деревне соединялась с ним в общий поток.

Перед церковью возникли новые задачи небывалых ранее масштабов и особой сложности, вытекавших из самого характера рабочего движения, его мощи и организованности. Старых, испытанных средств митрополита Филарета было уже недостаточно.

Еще в XIX в. официальной идеологией были провозглашены в качестве незыблемых основ Российского государства три принципа: «православие, самодержавие и народность». Важнейшим из них, имевшим непосредственное практическое значение, был принцип самодержавия, и именно к верности самодержавию призывала церковь всех русских людей.

Главной заботой церкви в сложившейся обстановке было найти те формы и методы проповеднической и прочей деятельности, которые дали бы ей возможность с наибольшей эффективностью помогать самодержавию и буржуазно-помещичьему строю устоять во все более разгоравшейся в стране борьбе.

Прежде всего требовалась максимальная интенсификация всех специфически церковных средств борьбы против все более обострявшегося крестьянского, а тем более рабочего движения. Это понимали и руководители церкви, и царь, и те буржуазно-помещичьи круги, которые находили в охранительной деятельности духовенства своего рода идеологическую страховку от революционных потрясений.

Материальные средства отпускались на эту деятель-

ность во все более возрастающих масштабах. Было принято строительство большого количества новых церквей, оно продолжалось в последние годы XIX в. и в первые десятилетия XX в. Усилилась проповедническая деятельность духовенства, причем она была актуализирована и связана с происходившими событиями; с церковных амвонов произносились политические речи, направленные против «смутьянов», «инородцев», которые мутят православный народ и бунтуют против установленной богом власти.

Помимо богослужебных проповедей имело значение в указанном плане усиление преподавания закона божьего в школах, чтение специальных курсов богословия в высших учебных заведениях. Главным содержанием религиозно-православной пропаганды к этому времени стало опровержение социалистического учения. Чтобы духовенство могло выполнять эту задачу, в духовных семинариях и академиях было введено преподавание специального курса «Разбор и опровержение социализма»<sup>61</sup>.

Кроме проповедничества в церквях, а также в духовных и светских учебных заведениях церковь уже в начале века стала все более широко практиковать и другие формы воздействия на массы в контрреволюционном духе. Все большее распространение получали крестные ходы по различным случаям, сопровождавшиеся обычно оголтелой погромной агитацией, призывами к истреблению всех, выступающих против самодержавия. Нередко эти «благочестивые» мероприятия тут же переходили в массовые акты разнузданного насилия с убийствами и повальным грабежом.

Получил в это время новое и широкое распространение культ чудотворных икон и особенно культ святых, связанный с канонизацией новых, «воссиявших» на Руси угодников, с обретением и прославлением их мощей. Именно к этому времени относится канонизация Серафима Саровского, Феодосия Черниговского, Анны Кашинской, Дмитрия Ростовского, Иоасафа Белгородского. Не обходилось, правда, без скандальных провалов с мощами того или иного из вновь производимых в святые.

Когда была затеяна в 1903 г. канонизация Серафима Саровского, Тамбовский архиепископ Дмитрий доложил, что никаких нетленных мощей Серафима не обнаружено. Он был немедленно смещен, а на его место был назначен более покладистый архиерей Серафим, быв-

ший гвардейский полковник, по-солдатски дисциплинированно отрапортовавший начальству все, что было приказано. Митрополит Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский) разъяснил, что мощи не должны быть обязательно нетленными. Признаком, по которому можно отличить святой скелет или его часть от обыкновенной трупной трухи, следовало считать то, что при мощах происходят чудеса, в особенности исцеление болящих <sup>62</sup>. А сочинить любую басню о якобы происшедшем у того или иного гроба чуде было не так уж трудно.

Так, умерший в 1833 г. монах Саровской пустыни в Тамбовской губернии Серафим, в миру купец Прохор Мошнин, был канонизирован и фактически объявлен святым покровителем дома Романовых. С большой помпой, при непосредственном участии царя и царской семьи, в присутствии огромной массы войск, полиции и многотысячных толп «народа», согнанных из окрестных местностей, был разыгран спектакль с «прославлением» мощей новоявленного святого. Рекой лились проповеди о божественной сущности самодержавия, о благочестии их императорских величеств, о необходимости для простого народа беспрекословно повиноваться властям предержавшим.

Церковь активизировала еще одну старую форму религиозного влияния на массы — культ юродивых, «старцев», «блаженных». Среди них были и психически больные, но чаще это были люди, эксплуатировавшие в свою пользу легковверных людей, с одной стороны, и фактическое покровительство церкви — с другой. Матренка-босоножка, странник Александр, разные «братцы» и «сестрицы», наконец, проходимцы по существу того же типа, но более высокого ранга — протоиерей Иоанн Кронштадтский и Григорий Распутин. Далекое не во всем их подвиги соответствовали нормам православного благочестия, но церковь смотрела на это сквозь пальцы, ибо в услугах этих людей она нуждалась в интересах наиболее успешного обслуживания сил реакции и царизма. К тому же нередко по своей реальной силе в существовавшей политической системе они превосходили церковь. Наиболее ярким примером служит «старец» Григорий Распутин, который пользовался безраздельным влиянием на царскую семью. Высшие иерархи православной церкви не смели перечить этому проходимцу, поскольку он был в состоянии сместить любого из них с занимаемого им поста. В течение ряда лет Распутин был хозяином в православной церкви <sup>63</sup>.

## ЦЕРКОВЬ И РЕВОЛЮЦИОННОЕ ДВИЖЕНИЕ

В широчайших масштабах была развернута церковью пропаганда, направленная против революционного движения и социализма. Миллионными тиражами стали издаваться листовки и брошюры, характер которых виден уже из самих их заглавий: «Бога бойтесь, царя чтите», «Царское самодержавие, как создание русского государя и народа», «Против социал-демократии», «Кому нужно освободительное движение?», «О повинности властям», «Царское самодержавие по образцу божьего вседержительства», «За веру, царя и отечество», «Неприкосновенность собственности», «Не слушай бунтаря!».

В 1901 г. духовенство стало инициатором первой организованной в России монархической партии «Русское собрание». Среди ее организаторов были харьковский архиепископ Арсений, могилевский епископ Стефан, елисаветградский епископ Феодосий, священник Восторгов. В дальнейшем «Собрание» получило название, более ясно выражавшее истинный смысл его целей и деятельности — «Русская монархическая партия», в которой осталось в неприкосновенности церковное руководящее ядро.

На протяжении 900-х годов в ходе революционных событий одна за другой возникали и вели свою реакционно-погромную деятельность такие снискавшие себе печальную славу организации, как «Союз русского народа», «Союз Михаила Архангела», «Союз истинно русских людей», и подобные им. Вместе с представителями родовитого дворянства, толстосумами-купцами и фабрикантами руководили этими организациями епископы и протоиереи, митрополиты и архимандриты. Было бы долго перечислять всю плеяду благочестивых реакционеров. Укажем только на несколько наиболее ярких фигур: Московский митрополит Владимир, Киевский митрополит Флавиан, Волынский архиепископ Антоний, уже упоминавшийся протоиерей Восторгов. Особо следует отметить деятельность популярного в те времена и оставившего заметный след в истории церковной контрреволюции протоиерея Сергиева, больше известного под именем Иоанна Кронштадского. В качестве одного из главных руководителей черносотенного «Союза русского народа» Иоанн Кронштадский, пользовавшийся особым благоволением царя Николая II, обеспе-

чил «Союзу» непосредственное покровительство самого престола. А в 1905 г. свое благословение «Союзу русского народа» прислал не кто иной, как сам Константинопольский «Вселенский» патриарх Иоаким III.

Церковь была связана со всеми монархическими черносотенными партиями и союзами, но под ее непосредственным руководством действовала организация, именовавшаяся «Обществом хоругвеносцев»; она насчитывала около 8000 человек. Это была своего рода гвардия церковного черносотенства. В организовывавшихся союзах и партиях «хоругвеносцы» составляли наиболее активное отборное ядро.

Особое место в истории того времени заняло движение, известное по имени священника Георгия Гапона, — «Собрание русских фабрично-заводских рабочих г. Санкт-Петербурга». Его руководство в лице самого Гапона было связано непосредственно с департаментом полиции и не нуждалось в посредничестве церкви. Тем не менее весь дух гапоновской пропаганды, идеология движения, выражавшаяся в проповедях и других публичных выступлениях «отца Георгия», были окрашены церковно-религиозными тонами. История гапоновщины достаточно известна, так что мы можем здесь на ней подробно не останавливаться.

Накануне Кровавого воскресенья церковь выражала настороженность в отношении ожидавшихся событий и лишь предупреждала рабочих о необходимости во всех случаях оставаться верными царю. Еще 8 января орган Синода «Церковные ведомости» опубликовал передовую статью, в которой заклинали каждого: «Храни неизменно верность царю, зная, что на небе бог, а на земле царь — божий помазанник»<sup>64</sup>. А после того как по приказу божьего помазанника улицы Петербурга были залиты кровью рабочих, в широких масштабах развернулась церковная пропаганда, направленная к полному оправданию кровавой расправы царя с народом. Синод выпустил специальное «Послание по случаю беспорядков», которое было расклеено по всему Петербургу, а потом оглашалось во всех православных церквях Российской империи. В нем вся ответственность за происшедшее возлагалась на «домашних и иноземных злонамеренных врагов отечества» и выражалась скорбь по поводу того, какое тяжкое горе причинено венценосному вождю земли русской. Переживания и судьбы сотен семей, потерявших своих отцов и близких, не беспокоили руководителей церкви, больше всего их трогали предпо-

лагавшиеся «душевные страдания» Николая Кровавого<sup>65</sup>.

В дальнейшем церковь развернула бурную деятельность, направленную не только к словесной проповеднической защите существующего строя, но и к прямой организации кровавых расправ с революционными массами. Погромы обычно начинались крестным ходом, а во главе толп жаждавших крови черносотенцев духовные лица и «хоругвеносцы» несли иконы и хоругви, взятые из церквей специально для этого христианнейшего мероприятия. Может быть, наиболее крайним проявлением такой роли церковников была история того, как томский архиепископ Макарий с поднятым в руке крестом благословлял сожжение в городском театре запертых там нескольких сот рабочих, собравшихся на митинг.

После поражения революции 1905 г. церковь делала все от нее зависевшее, чтобы укрепить установившийся режим реакции, чтобы залечить морально-политические раны, которые были в ходе революции нанесены царизму. В эпоху реакции церковь оставалась столь же безраздельно преданной царизму и эксплуататорскому строю, какой была до революции.

Манифест 17 октября 1905 г. был встречен церковью неодобрительно. Повторялась, однако, история с манифестом об «освобождении» крестьян: как ни шла «царская милость» вразрез с тем, чему до сих пор учила церковь, теперь приходилось перестраиваться и превозносить новую царскую политику как не менее богоугодную, чем прежняя. Церковь полностью поддерживала политику виселиц и массовых расстрелов, практиковавшуюся царизмом в порядке компенсации за «дарованную» конституцию.

Духовенство не было, однако, полностью монолитным в своей реакционной политике. Некоторые разногласия тактического порядка существовали и в его верхушке. Они олицетворялись, в частности, фигурами «двух Антониев» — Петербургского митрополита Антония (Вадковского) и Волынского архиепископа Антония (Храповицкого). Второй в печати и в устных выступлениях призывал к физическому истреблению революционеров, а любое проявление либерализма признавал результатом действия сатанинского соблазна. Вадковский же, связанный с «просвещенным» крылом буржуазии и либеральными элементами чиновничества, придерживался более гибкой тактики и, хотя его подпись стояла под всеми охранительными документами, исхо-

дившими от Синода, а в проповедях он громил «гидру революции», все же позволял себе иногда либеральные жесты, которые должны были дать понять, что он допускает возможность демократических изменений в существующей политической системе.

В Петербурге возникла группа так называемого прогрессивного духовенства, объединявшая 32 священника<sup>66</sup>. Они требовали демократизации церковных порядков, предоставления бóльших прав приходскому духовенству и большей независимости церкви от самодержавия. Именно по этой линии шли их требования о предоставлении духовенству бóльшего права участия в государственном аппарате от низших до высших его звеньев, а также о восстановлении патриаршества.

Прогрессивные настроения распространились в низшем сельском духовенстве. В. И. Ленин отмечал, что в Государственной думе некоторые священники «пошли дальше кадетов в своем аграрном проекте». Он ставил вопрос: «Почему деревенский священник, этот урядник казенного православия, оказался *больше* на стороне мужика, чем буржуазный либерал?» — и отвечал: «Потому что деревенскому священнику приходится жить бок о бок с мужиком, зависеть от него в тысяче случаев, даже иногда — при мелком крестьянском земледелии попов на церковной земле — бывать в настоящей шкуре крестьянина. Деревенскому священнику из самой что ни на есть зубатовской Думы придется вернуться в деревню, а в деревню, как бы ее ни чистили карательные экспедиции и хронические военные постои Столыпина, *нельзя вернуться* тому, кто встал на сторону помещиков». В. И. Ленин и здесь называет такого священника-депутата «реакционнейшим попом», но указывает на то, что условия жизни не позволяют этому попу «предать мужика помещику», и ему предать даже «труднее, чем просвещенному адвокату или профессору»<sup>67</sup>. В. И. Ленин подчеркивает темноту и политическую наивность сельских священников, выступающих в Думе за интересы мужика, и показывает, что эта наивность отражает степень политической незрелости самого крестьянина и в то же время является выражением его стихийной революционности.

Выступления многих священников в пользу крестьянства по своему содержанию соприкасались с идеологией христианского социализма. Их лейтмотивом являлось положение о том, что земля — божия и должна поэтому принадлежать всем людям. Депутаты-крестьяне, требо-

вавшие с думской трибуны раздела помещичьих земель, также часто ссылались на христианское учение, запечатленное в Новом завете. В. И. Ленин приводит соответствующее высказывание крестьянского депутата П. С. Морозова и, отмечая его ссылку на Евангелие, комментирует: «...не первый уже раз в истории буржуазные революционеры черпают свои лозунги из Евангелия...»<sup>68</sup> Эти лозунги были ярко выражены в сочинениях и деятельности священника Г. Петрова, бывшего депутатом I Думы от партии кадетов. С позиций буржуазной же революционности он выступал против социализма<sup>69</sup>.

В своем последовательно консервативном курсе церковь получила поддержку даже с несколько неожиданной стороны. Часть интеллигенции, напуганная размахом революционного движения и ослепленная той мнимой полной победой, которую одержала реакция, переметнулась на позиции последней не только формально, но и, так сказать, принципиально. Эти настроения нашли свое выражение в печально знаменитом сборнике «Вехи»<sup>70</sup>, в котором П. Струве, С. Франк, С. Булгаков, М. Гершензон и другие объявили ложным революционное и атеистическое направление русской интеллигенции, призвав ее на защиту политической и идеологической реакции, в частности требуя от нее борьбы с атеизмом. Церковь благосклонно встретила это ренегатское выступление, Волынский архиепископ Антоний (Храповицкий) разразился восторженным панегириком в честь «Вех» и их авторов<sup>71</sup>. Несомненно, помогала православной церкви в укреплении ее позиций и развернувшаяся преимущественно среди художественной интеллигенции пропаганда группы «богоискателей» Д. Мережковского, З. Гиппиус, Д. Filosofova и др.

В целом православная церковь до самой революции оставалась на позициях полной и всемерной поддержки самодержавия и эксплуататорского строя в России. Новые социальные и политические проблемы, возникшие перед ней во второй половине XIX и особенно в начале XX в., лишь в малой степени осложнили ее положение, но не сбили с реакционных позиций.

## РУССКОЕ СЕКТАНТСТВО<sup>72</sup>

От прежних времен рассматриваемый период унаследовал ряд сектантских форм, претерпевших в дальнейшем многообразную эволюцию: духоборчество,



молоканство, субботничество, скопчество и, наконец, христовство («хлыстовство»). В XIX в. возникли секты иеговистов-ильинцев, еноховцев, малеванцев, иоаннитов, постников, трезвенников, толстовцев. Последние две могут считаться не столько религиозными сектами, сколько обществами этической пропаганды, хотя в основе этой пропаганды лежали религиозные мотивы.

Помимо перечисленных сект, возникших на русской почве, следует указать на ряд сект протестантского происхождения и характера, проникших в XIX в. в Россию с Запада: баптисты, евангелисты, адвентисты, пятидесятники и др.

Картина жизни и борьбы русских сект XIX—начала XX в. выглядит чрезвычайно многообразной и пестрой. Все время происходят разделения, возникают новые группировки под ранее неизвестными наименованиями, бурлят религиозные и общественные страсти. Духоборчество 80-х годов делится на большую и малую партии, затем появляется и средняя партия. Насколько это разделение представлялось существенным для его участников, видно из того, что были запрещены даже «смешанные» браки между ними. Молоканство уже в середине XIX в. было расколото на толки: донской, субботнический, прыгунский, общий, постоянный. В 80-х годах появилось новомолоканство, а в 90-х годах было организовано «Общество образованных молокан», по существу представлявшее собой новое сектантское образование. Среди христов появление новых ответвлений в XIX в. связывается с деятельностью отдельных руководителей (А. Копылов, А. Катасонов, В. Мокшин, В. Лубков); наименование группировок, основанных этими деятелями,— постничество, «Старый Израиль», «Новый Израиль». Во всех других разделениях тоже существенное значение имели интересы и деятельность тех или иных сектантских руководителей, но, конечно, эти интересы могли быть удовлетворены лишь в тех случаях, когда они соответствовали стремлениям отдельных группировок в массе сектантов.

На территории Российской империи протестантизм в основных своих формах, преимущественно в форме лютеранства, был распространен в прибалтийских губерниях, среди финских народностей северо-запада, среди немцев-колонистов на юге Украины и Поволжья. Здесь не произошло изменений, требующих особого анализа. Другое дело — те формы протестантизма, которые рассматриваются обычно как сектантские и

которые в условиях царской России действительно соответствовали этому наименованию, поскольку, как правило, были запрещены и подвергались гонениям, так что рассматривались как «отрезанные», отчужденные от господствующей церкви. Имеются в виду секты штундистов, баптистов, евангелистов, адвентистов. Многообразие названий не означает в данном случае множественности самих явлений, ими обозначаемых. В сущности все они — однопорядковые, а число их наименований можно еще увеличить за счет таких, например, как новоменнониты, пашковцы, редстокисты.

Одновременно шло распространение баптизма под собственным его названием. Определились четыре района его наиболее интенсивного распространения: Южная Украина, Поволжье, Закавказье и Петербург. Как уже говорилось, штундисты вливались в оформлявшиеся баптистские общины, и как самостоятельное религиозное ответвление штундизм вскоре вообще исчез.

Наряду с баптизмом в 70-х годах в Петербурге возникло родственное ему сектантское образование евангелизма; оно получило распространение в аристократических и даже придворных кругах. Пользуясь своими связями, руководители движения сумели первоначально легализовать его в форме «Общества поощрения духовно-нравственного чтения». В дальнейшем между баптистами и евангелистами шла почти непрерывная борьба, сопровождавшаяся взаимными обличениями, переманиванием отдельных деятелей и целых групп из одной секты в другую, интригами, и это несмотря на то, что больших различий ни в вероучении, ни в обрядовой стороне, ни в церковной организации между сектами не было. Только в 1944 г. произошло их объединение и образование общей церкви Евангельских христиан-баптистов (ЕХБ). В 1945 г. к этой церкви присоединились и пятидесятники. Все же некоторые общины как евангелистов, так и пятидесятников остались в стороне от объединения и сохранили свою самостоятельность.

Разногласия происходили и внутри каждой из сект. У баптистов не прекращалась борьба между группами, возглавлявшимися Д. Мазаевым и В. Павловым. Иногда дело доходило до откола отдельных группировок от основной организации. Так было с группой К. Малеванного, образовавшего в 900-х годах отдельную секту, которая, однако, в дальнейшем прекратила свое существование. Большее распространение и значение имела отколовшаяся в свое время от евангелистов, но завое-

вавшая приверженцев и среди баптистов секта пятидесятников.

Ключ к догматике и культуре своей секты пятидесятники нашли в сообщении Деяний апостольских о сошествии Святого духа на апостолов в праздник пятидесятницы. Оно истолковывается в том смысле, что каждый молящийся может при известных усилиях с его стороны добиться сошествия на него Святого духа, внешними проявлениями чего будут экстатическое состояние сподобившегося этой благодати человека и «глоссолалия», или «говорение на языках». На молитвенных собраниях пятидесятников такое единение со Святым духом стало одним из важных элементов всего обрядового комплекса.

Почти одновременно с баптистами и евангелистами стали вести свою пропаганду в России адвентисты. Первоначально проводниками этого влияния были немецкие колонисты, выселившиеся из России в Америку и переписывавшиеся с оставшимися здесь родными и знакомыми, сообщая о найденной ими в новом отечестве истинной вере. Некоторые из них специально вернулись в Россию для того, чтобы вести здесь адвентистскую проповедь. В 1907 г. состоялся первый Всероссийский съезд адвентистов и организовано так называемое Трактатное общество, означавшее по существу всероссийское объединение адвентистов седьмого дня<sup>73</sup>. До этого адвентистское движение в России было подчинено руководящим организациям секты в Германии.

Русское протестантское сектантство с самого начала было тесно связано с западным. В 1905 г. Союз русских баптистов и Союз евангельских христиан через своих представителей принимали участие в происходившем в Лондоне Всемирном конгрессе баптистов и по существу стали секциями Всемирного союза баптистов. Протестантские секты оказались более живучими и перспективными, чем старые русские секты христов, молокан и духоборов.

Социальной основой сектантского движения в России в XIX в., как и в прошлом, был протест социальных низов, и прежде всего крестьянства, против экономических и политических порядков дореформенной, а затем и пореформенной России<sup>74</sup>.

В рабочем классе сектам укорениться не удалось. При таком разнообразном социальном составе их общественно-политическая ориентация не могла быть определенной. Тем не менее основная ее тенденция была оппозиционно-демократической.

Русское сектантство, возникнув в качестве идеологической формы протеста против существующего строя, сулило своим adeptам осуществление некоей социальной утопии, притом не только на том свете, но и в реальной жизни. Характер этой утопии оставался неопределенным, но люди должны были понимать ее общее направление — в сторону большего равенства людей и их избавления от тех бед, которым они подвержены при существующих условиях.

С типичными для религиозной идеологии непоследовательностью и противоречивостью сектанты совмещали эсхатологические ожидания и земную деятельность — труд, стяжательство, стремление к обогащению. Душа мечтала о царстве божием, а тело жило в сфере земного. В средствах борьбы за обогащение не стеснялись, вся словесность о братстве людей, о любви и непротивлении оставалась в области неосуществимых благих пожеланий. Духоборы наводили порядок в своих поселениях при помощи плетей и розог, а переселившись в Закавказье, они предприняли вооруженные захваты пахотной земли и пастбищ у местных жителей. То же делали в этом районе и молокане.

Настроения социального и политического протеста, составлявшие содержание религиозной идеологии низов сектантства, иногда прорывались в открытых выступлениях. Наиболее ярким из них было восстание малеванцев в селе Павловки Сумского уезда Харьковской губернии в 1901 г.<sup>75</sup> Толпа сектантов почти из 300 человек разгромила православную церковь, потом двинулась к другой, в ограде которой произошла настоящая битва с полицией и собравшимися прихожанами православной церкви. Один из сектантов был убит, 68 человек арестованы, их потом судили и приговорили к многолетней каторге. Руководителем выступления малеванцев в селе Павловки был М. Тодосиенко, ученик и последователь К. Малеванного.

Хотя непосредственно это выступление было направлено против церкви, но по существу оно было лишь внешним выражением более глубоких и всесторонних оппозиционных настроений сектантской массы. Вот как излагает один из малеванцев, З. Е. Литвинов, содержание проповеди Тодосиенко: «...в скором времени земля будет отобрана от помещиков и разделена среди крестьян... в будущем году урожай будет собран не землевладельцами, а крестьянами... служить в экономиях — работать на панов — грех...» «С наступлением нового

года, — рассказывал он, — повинностей, налогов — не будет; вера сектантов будет господствовать и... земли будут разделены между крестьянами». Помимо того Тодосиенко учил людей «не курить табаку и не пить водки и говорил, что следует всех обращать в их веру, что церкви не от бога, что их нужно разрушать» и «что скоро наступит общее равенство, что земли будут разделены между всеми поровну и что верховной власти не будет», «...дом Романовых раскассируют»<sup>76</sup>. Перед нами революционное выступление в религиозной форме.

Царизм относился к сектантству как к опасному своему противнику, особенно выделяя в этом отношении баптизм и евангелизм. В отчете обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева царю за 1899 г. говорится о «штунде» как «наиболее опасной в религиозном и политическом отношениях секте». Обер-прокурор усматривает в ней не что иное, как лжеучение, которое, «дыша ненавистью к православному духовенству... идет и против установившегося строя русской жизни и проповедует принципы вредного социалистического характера»<sup>77</sup>. На самом деле разные группы сектантов неодинаково относились к существующему политическому порядку; все они стояли на позиции «закона бога», но по-разному понимали этот закон. Для демократических слоев он означал, что повиноваться христианин должен только богу, а для верхушки — совсем иное. Вот как сформулировал его идеолог баптизма В. Г. Павлов: «Пока мы живем в этой жизни, то мы имеем нужду во власти правительства, которое обуздывает злодеев и поощряет делающих добро». Конечно, «царство божие» как царство свободы этим не отменяется, оно только откладывается до второго пришествия Христа: «...в пришествие Христово не нужна будет никакая власть... тогда настанет конец всему, что в этом мире; тогда кончатся и законы, которые бог установил в этой жизни... Тогда Христос упразднит всякое начальство»<sup>78</sup>.

Исходя из таких установок, баптистские руководители наперебой выражали правительству и царю свои верноподданнические чувства. В своем докладе «Раскол и сектантство в России» на II съезде РСДРП в 1903 г. В. Д. Бонч-Бруевич указывал на то, что «баптисты... являются «верноподданными» своего государя: они отдают своих детей в солдаты, платят исправно подати, возносят молитвы за царя, ставят на своих посланиях «ко всем братьям» особые штемпеля о величии властей земных...»<sup>79</sup>. В одном лишь пункте, продолжал далее

Бонч-Бруевич, верноподданность баптизма дает трещину — они требуют конституцию<sup>80</sup>.

Сильное влияние на политическую ориентацию баптизма, как и других сектантских группировок в стране, оказало обострение политического положения, связанное с бурным разворачиванием революционного движения. Оно напугало руководителей сектантства в не меньшей мере, чем либеральную буржуазию, и заставило их занять более правые позиции. Верноподданнические заявления стали делать чуть ли не все руководители баптизма, меннонитства, адвентизма<sup>81</sup>.

Эволюционировала вправо и политическая ориентация сект русского происхождения. Одна за другой они на своих съездах и в печати, особенно во время революции 1905 г. и после нее, выражали свою лояльность и преданность самодержавию. Типичной в этом отношении была декларация «Отношение к государственному строю», принятая в мае 1905 г. на съезде новоизраильтян в Ростове-на-Дону: «Мы, верные сыны царя и отечества, отбываем все требы, установленные законом, а также и воинскую повинность, уважаем начальство, нуждаемся в покровительстве закона от насилия и несправедливости; мы не принадлежим ни к какой мятежной партии; по нашему вероучению всякое возмущение против государственного строя и крамолы — противны господу»<sup>82</sup>.

Значение русского сектантства как оппозиционной силы по отношению к самодержавию и к помещичье-капиталистическому строю в России иссякло задолго до революции 1917 г.

### Примечания и ссылки на источники

<sup>1</sup> Текст Уложения царя Алексея Михайловича 1649 г. см.: Памятники русского права. Вып. 6. М., 1957.

<sup>2</sup> Подробнее о выступлениях Никона против Уложения царя Алексея Михайловича в 1649 г. см.: *Кантгев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 2. Сергиев Посад, 1911. С. 196—199, 204—206.

<sup>3</sup> Путешествие Антиохийского патриарха Макария в России в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. Вып. 3. М., 1898. С. 161.

<sup>4</sup> См.: Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 2. М., 1876. С. 45—412. Это издание в целом содержит большой документальный материал по истории возникновения старообрядчества (см.: Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 1—8. М., 1875—1878).

<sup>5</sup> См. там же. Т. 4. М., 1878. С. 179—206.

<sup>6</sup> См.: *Кантгев Н. Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 180.

<sup>7</sup> *Ключевский В.* Курс русской истории. Ч. III. М., 1937. С. 330.

<sup>8</sup> Там же. С. 331.

<sup>9</sup> Нельзя признать обоснованным следующее заявление митрополита Никодима в его докладе на Поместном соборе русской православной церкви 1971 г.: «Большой Московский собор 1667 года занял по отношению к старообрядчеству совершенно иную позицию, чем собор русских иерархов 1666 года, и вынес свой окончательный приговор в отношении старообрядчества в духе клятвенных изречений (т. е. проклятий.— *И. К.*) патриарха Антиохийского Макария, возглавлявшего вместе с патриархом Александрийским Паисием заседания собора 1667 года, и клятвенных запретов Московского собора 1656 года...» (Поместный собор русской православной церкви 30 мая — 2 июня 1971 года: Документы, материалы, хроника. М., 1972. С. 106). Попытка изобразить нетерпимое отношение к старообрядчеству линии зарубежных патриархов, противопоставляемой позиции русской церкви, не выдерживает критики. Собор 1667 г. был продолжением Собора 1666 г.; перерыв был сделан для того, чтобы дожидаться приезда восточных патриархов и их участием придать больший авторитет произносимым проклятиям.

<sup>10</sup> См.: Русская историческая библиотека, издаваемая постоянной историко-археографической комиссией Академии наук СССР. Т. XXXIX. Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. I. Вып. I. Л., 1927. С. 705—708, 713—720.

<sup>11</sup> Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., Б. г. С. 206.

<sup>12</sup> Там же. С. 108.

<sup>13</sup> См.: Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 3. М., 1878. С. 3—6.

<sup>14</sup> См. там же. С. 409—411, 354.

<sup>15</sup> *Лавров А.* Очерк истории русской церкви. Ярославль, 1887. С. 226.

<sup>16</sup> См.: *Знаменский П.* Руководство к русской церковной истории. Казань, 1888. С. 236—237; *Филарет Гумилевский.* История русской церкви. СПб., 1894. С. 638—641.

<sup>17</sup> См.: Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. I. М., 1875. С. 394—396.

<sup>18</sup> «Книга о вере», или «Азариева вера» (по имени гипотетического автора), существует в нескольких рукописных экземплярах в разных хранилищах (см.: Православный собеседник (Казань), 1858. Кн. VI. С. 262; Заметка об одной старопечатной книге. М., 1888).

<sup>19</sup> Подробнее см.: *Нильский И. Ф.* Об антихристе против раскольников. СПб., 1899. С. 160—185.

<sup>20</sup> См.: Церковь в истории России (IX в.— 1917 г.): Критические очерки. М., 1967. С. 201; см. также: *Сапожников Д. И.* Самосожжение в русском расколе (со второй половины XVII века до конца XVIII в.): Исторический очерк по архивным документам // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 3. М., 1891. С. 1—161. Здесь же дан обширный Указатель печатных сведений о самосожжениях.

<sup>21</sup> См.: *Знаменский П.* Указ. соч. С. 237; *Миловидов В. Ф.* Старообрядчество в прошлом и настоящем. М., 1969, С. 12.

<sup>22</sup> См.: Церковь в истории России (IX в.— 1917 г.). С. 176—177; Дневник поездки в Московское государство Игнатия Христофора Гварриента, посла императора Леопольда I, к царю и великому князю московскому, Петру Первому, в 1698 году, веденный секретарем посольства Иоанном Георгом Корбом. М., 1867. С. 145—146.

<sup>23</sup> См.: Церковь в истории России (IX в.— 1917 г.). С. 175—176.

- <sup>24</sup> Голиков И. И. Деяния Петра Великого, мудрого преобразителя России, собранные из достоверных источников и расположенные по годам. Т. XV. М., 1843. С. 211.
- <sup>25</sup> См.: Дмитрёв А. Петр I и церковь. М.; Л., 1931. С. 37—38.
- <sup>26</sup> Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. V. СПб., 1830. С. 544—545.
- <sup>27</sup> См.: Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. I. СПб., 1869. С. 3—31.
- <sup>28</sup> См. там же. Т. II. СПб., 1872. С. 240—255.
- <sup>29</sup> О ликвидации патриаршества и об установлении синодального управления церковью архиепископ Филарет Гумилевский пишет: «В 1720 г. собран был собор пастырей церкви русской. Под председательством самого царя собор рассуждал о высшем духовном правительстве. Признано было полезным поручить управление церковью, вместо патриарха, постоянному собору пастырей» (Филарет Гумилевский. История русской церкви. С. 675). Дальше пространно излагаются те основания, которыми руководствовался Собор, принимая такое решение. И все это ложь от первого слова до последнего: ни Собора не было, ни решения пастырей — царь сам принял такое решение и осуществил его при помощи Феофана Прокоповича. В какой обстановке это происходило, свидетельствует современник событий А. К. Нартов: Петр, «присутствуя в собрании с архиереями, приметив некоторых усиленное желание к избранию патриарха, о чем неоднократно от духовенства предлагаемо было, вынув... Духовный регламент и отдав, сказал им грозно: «Вы просите патриарха; вот вам духовный патриарх, а противомыслящим сему (выдернув другою рукою из ножен кортик и ударя оным по столу) вот булатный патриарх!» Потом встав пошел вон» (см.: Майков Л. Н. Рассказы Нартова о Петре Великом // Записки императорской Академии наук. Т. 67. Кн. II. СПб., 1892. Приложение № 6. С. 71). Белоэмигрантский историк церкви А. В. Карташев сконфуженно объясняет «заведомую неправду», к которой прибег в данном случае историк-архиепископ, «условиями цензуры» (см.: Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. I. Париж, 1959. С. 24).
- <sup>30</sup> Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. VI. СПб., 1830. С. 676.
- <sup>31</sup> Цит. по: Чистович И. Феофан Прокопович и его время // Сборник статей, читанных в Отделении русского языка и словесности императорской Академии наук. Т. IV. СПб., 1868. С. 713, 714. Полный текст указа Петра I о монашестве и монастырях см. там же. С. 709—718.
- <sup>32</sup> Цит. по: К вопросу о роли духовенства в борьбе с антифеодальными восстаниями: (О неразысканном указе 1708 г.) // Исторический архив. 1955. № 4. С. 198.
- <sup>33</sup> См.: Сборник памятников по истории церковного права, преимущественно русского, кончая временем Петра Великого / Составил В. Н. Бенешевич. Вып. II. Пг., 1914. С. 164—165.
- <sup>34</sup> Цит. по: Дмитрёв А. Указ. соч. С. 48.
- <sup>35</sup> Никольский К. Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста: Историческое исследование. СПб., 1879. С. 263.
- <sup>36</sup> См.: Чистович И. Указ. соч. С. 174.
- <sup>37</sup> Цит. по: Титлинов Б. В. Православие на службе самодержавия в Русском государстве. Л., 1924. С. 131.
- <sup>38</sup> Цит. по: Там же. С. 133.
- <sup>39</sup> Текст манифеста Екатерины II цит. по: Бильбасов В. А. История Екатерины Второй. Т. 2. СПб., 1891. С. 75—82.



<sup>40</sup> См., например, речь архиепископа белорусского Георгия Кониского, произнесенную после коронации Екатерины II 29 сентября 1762 г. (см.: Собрание сочинений Георгия Кониского, архиепископа белорусского. Ч. I. СПб., 1861. С. 283—286).

<sup>41</sup> Речь государыни императрицы Екатерины II, говоренная ею к синоду, по случаю отчуждения от церкви имуществ в России // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 2. М., 1862. С. 187—188.

<sup>42</sup> См.: *Титлинов Б. В.* Указ. соч. С. 134.

<sup>43</sup> «Присяга хотящим взыти на степень священства, изданная по повелению патриарха Иоакима», 1690 (по факсимильному переизданию П. П. Рябушинского). М., 1910. С. 4.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> См.: *Никольский Н. М.* История русской церкви. М.; Л., 1931. С. 226—227.

<sup>46</sup> См.: Материалы к истории и изучению русского сектанства и раскола. Вып. 2: Животная книга духоборцев. СПб., 1909. С. 13—291.

<sup>47</sup> См.: Записка, поданная духоборцами Екатеринославской губернии в 1791 году губернатору Каховскому. Сообщил Н. С. Тихонравов // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 2. С. 26—79.

<sup>48</sup> Свод законов Российской империи. Свод учреждений государственных и губернских. Ч. I. СПб., 1832. С. 42.

<sup>49</sup> См. там же. Ст. 36. Прим. 2.

<sup>50</sup> См. там же. Ст. 40.

<sup>51</sup> См.: Свод законов уголовных. Ч. I. СПб., 1885. С. 185.

<sup>52</sup> «За отвлечение, чрез подговоры, обольщения или иными средствами, кого-либо от христианской веры православного или другого исповедания в веру магометанскую, еврейскую или иную не христианскую виновный приговаривается: к лишению всех прав состояния и к ссылке в каторжную работу на время от восьми до десяти лет» (Там же. Ст. 184).

<sup>53</sup> См. там же. Ст. 187.

<sup>54</sup> См.: Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1911—1912 годы. СПб., 1913. Приложения. С. 44—45.

<sup>55</sup> См.: Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1905—1907 годы. СПб., 1910. Приложения. С. 26, 28.

<sup>56</sup> См.: Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего синода по ведомству православного вероисповедания за 1911—1912 годы. Приложения. С. 4—7.

<sup>57</sup> См.: *Грекулов Е. Ф.* Русская церковь в роли помещика и капиталиста. М., Б.г. С. 16.

<sup>58</sup> Цит. по: *Титлинов Б. В.* Указ. соч. С. 164.

<sup>59</sup> Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. V. Ч. I. М., 1887. С. 17. Недвусмысленно высказался против отмены крепостного права и такой видный церковный иерарх, как епископ Кавказский и Черноморский Игнатий (в миру — Брянчанинов). Он стремился доказать, что «рабство, как крепостная зависимость крестьян от помещиков, вполне законно и, как богоучрежденное, должно быть всегда, хотя в различных формах» (см.: *Симеон Никольский, протоиерей.* Юбилейный очерк. Освобождение крестьян и духовенство // Труды Ставропольской ученой архивной комиссии, учрежденной в 1906 году. Вып. I. Ставрополь, 1911. Отдельное приложение. С. 10).

<sup>60</sup> См.: Собрание мнений и отзывов Филарета... Т. V. Ч. I. С. 5—15.

<sup>61</sup> См.: *Платонов Н. Ф.* Православная церковь в борьбе с революционным движением в России (1900—1917 гг.) // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. IV. С. 168; Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1908—1909 годы. СПб., 1911. С. 131—132, 165, 209—213.

<sup>62</sup> См.: *Антоний, митрополит.* Речи, слова и поучения. СПб., 1912. С. 521—522.

<sup>63</sup> См.: Последний временщик последнего царя: (Материалы Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства о Распутине и разложении самодержавия) // Вопросы истории. 1964. № 10, 12; 1965. № 1.

<sup>64</sup> Церковные ведомости. 1905. № 4 (8—23 янв.). С. 37—38.

<sup>65</sup> Московские церковные ведомости. 1905. № 4 (23 янв.). С. 38.

<sup>66</sup> Опубликованную платформу группы 32-х см.: О необходимости перемен в русском церковном управлении // Церковный вестник. 1905. № 11 (17 марта). С. 321—325.

<sup>67</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 17. С. 12.

<sup>68</sup> Там же. Т. 16. С. 365.

<sup>69</sup> См.: *Петров Г.* Евангелие как основа жизни. СПб., 1898.

<sup>70</sup> См.: Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909.

<sup>71</sup> См.: *Антоний, архиепископ.* Открытое письмо авторам сборника «Вехи» // Слово. 1909. 10 мая.

<sup>72</sup> Фактический материал об этом периоде истории русского сектантства см.: Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / Под ред. В. Бонч-Бруевича. Вып. 1—5. СПб., 1912; *Бонч-Бруевич В.* Из мира сектантов: Сборник статей. Б.м., 1922. Среди довольно многочисленных советских изданий по истории сектантства наиболее содержательной является книга: *Клибанов А. И.* История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в.— 1917 г.). М., 1965.

<sup>73</sup> См.: *Бондарь С. Д.* Адвентизм 7-го дня. С. 31.

<sup>74</sup> Этот вопрос освещен в докладе В. Д. Бонч-Бруевича «Раскол и сектантство в России» на II съезде РСДРП в 1903 г. (см.: *Бонч-Бруевич В. Д.* Избр. соч. Т. I. М., 1959. С. 162, 179—180).

<sup>75</sup> См.: Дело павловских крестьян: Официальные документы / С предисловием В. Д. Бонч-Бруевича. Лондон, 1902; см. также: Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Вып. I. С. 186—205.

<sup>76</sup> Цит. по: Дело павловских крестьян. С. V—VI.

<sup>77</sup> См.: Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1899 год. СПб., 1902. С. 119, 120—121. В 1894 г. было принято высочайше утвержденное положение комитета министров и циркуляр министерства внутренних дел о признании штунды особо вредной сектой и о воспрещении собраний штунды (см.: Законы о раскольниках и секантах. М., 1903. С. 161—163).

<sup>78</sup> Цит. по: *Клибанов А. И.* Указ. соч. С. 233.

<sup>79</sup> *Бонч-Бруевич В. Д.* Избр. соч. Т. I. С. 169.

<sup>80</sup> См. там же.

<sup>81</sup> См.: *Путинцев Ф. М.* Политическая роль и тактика сект. М., 1935. С. 23—25; *Клибанов А. И.* Указ. соч. С. 258—259, 315—316.

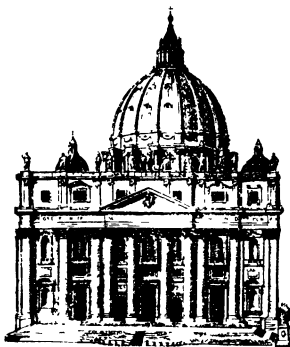
<sup>82</sup> Цит. по: *Клибанов А. И.* Указ. соч. С. 72.

*Глава седьмая*

## ХРИСТИАНСТВО В XX В.

КАТОЛИЦИЗМ.  
ПРОТЕСТАНТИЗМ.  
РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ.  
СМЯГЧЕНИЕ МЕЖВЕРОИСПОВЕДНОЙ ВРАЖДЫ.  
ЭКУМЕНИЗМ





## КАТОЛИЦИЗМ <sup>1</sup>

РЕШЕНИЕ «РИМСКОГО  
ВОПРОСА». ВНОВЬ —  
СВЕТСКОЕ  
ГОСУДАРСТВО

С начала XX в., убедившись в том, что ему не удастся вернуть себе позиции, которые он занимал до 1870 г. (до ликвидации самостоятельной Папской Области), Ватикан начинает искать пути соглашения с итальянским правительством. Эти поиски, однако, не увенчались успехом до тех пор, пока к власти не пришло фашистское правительство Муссолини. Либерально-буржуазный характер сменявших друг друга правительств обуславливал их отрицательное отношение к главному требованию папства — предоставить ему положение светского государства в Италии. Тем не менее папство уже не было так непримиримо в своей враждебности к светскому итальянскому государству, как это было в конце прошлого века.

Изменялось и его отношение к участию католиков и церкви в политической жизни королевства. Вначале действовало провозглашенное Львом XIII в 1886 г. запрещение всем католикам принимать участие в парламентских выборах и вообще в политической жизни. Но уже с начала века это запрещение постепенно ослаблялось, и в конце концов с благословения Ватикана в 1919 г. в Италии была даже создана католическая политическая партия «Popolaria» («Народная»), активно участвовавшая в избирательной борьбе и в парламенте. Положение определилось еще более решительно с момента фашистского переворота 1922 г.

Церковь увидела в фашизме значительно более действенную, благоприятную для нее силу, чем в своей собственной партии. Уже в первом правительстве Муссолини участвовало шесть католических деятелей. По существу чуть ли не с первого дня диктатуры фашизма папство выступало в союзе с ним и занималось повседневной пропагандой в его пользу. Папа Пий XI неодно-

кратно заявлял публично, что Муссолини является «человеком, посланным божественным провидением»<sup>2</sup>. В 1926 г. кардинал Мерри дель Валь заявил публично, что Муссолини, «пользуясь видимым покровительством Господа... своими мудрыми действиями улучшил положение страны и повысил свой авторитет во всем мире»<sup>3</sup>. Активная поддержка фашизма сопровождалась систематической враждебной кампанией в отношении всех его противников. В 1924 г. в связи с тем, что антифашисты получили несколько мест в парламенте, ватиканская печать открыла огонь по всем антифашистским высказываниям в прессе.

Дело шло к полной ликвидации конфликта между Ватиканом и итальянским государством. То, что было невозможно в период пребывания у власти обычных буржуазных правительств, оказалось реальным и даже неизбежным при господстве фашизма. В феврале 1929 г. Муссолини, с одной стороны, и кардинал Гаспари в качестве представителя папы Пия IX, с другой стороны, подписали три документа, известных под названием Латеранских договоров: политический договор, конкордат и финансовое соглашение<sup>4</sup>. В них был зафиксирован союз католической церкви с итальянским фашистским государством по всем вопросам, относящимся к статусу и условиям существования папства в Италии.

Так союз католической церкви с фашизмом дал ей возможность вернуть себе прежнее, по существу средневековое, положение светского государства. Территория этого государства равняется 44 га, а население лишь приближается по количеству к тысяче человек, но международно-политическое его значение не определяется этими мизерными цифрами. Несколько сот миллионов католиков в разных странах мира, около полумиллиона человек духовенства, разветвленный посольско-дипломатический аппарат, ореол исторических традиций и могущества, наконец, огромная экономическая мощь — все это сообщает городу-государству Ватикан незаурядную силу чисто светского политического характера.

При всем том неуклонно с каждым десятилетием все сильнее сказывались в католицизме черты и элементы всестороннего кризиса — вероисповедно-догматического, идеологического, политического, организационного. При понтификате Пия XII (1929—1958) его признаки заглушались и подавлялись господствовавшим в

церкви беспощадным диктаторским режимом. При папе Иоанне XXIII (1959—1963) Ватикан решил заняться радикальным всесторонним анализом создавшейся ситуации с целью найти выход из кризиса и открыть перед церковью дальнейшие пути и перспективы развития. В этой связи новый папа решил провести Вселенский собор.

#### ВТОРОЙ ВАТИКАНСКИЙ ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР

Уже через три месяца после своей интронизации, в феврале 1959 г., папа объявил о своем решении созвать Вселенский собор.

Существует своего рода эйфорическое объяснение тех причин, которые побудили Ватикан принять такое решение. Оно заключается в том, что в условиях того процветания, в котором якобы находится церковь, нужно продумать средства, при помощи которых можно закрепить это прекрасное состояние и раскрыть новые пути победоносного движения церкви к своему окончательному триумфу в граде божием. Кардинал Монтини (будущий папа Павел VI) в одном из своих публичных выступлений в сентябре 1960 г. сказал: «В отличие от многих предыдущих соборов II Ватиканский собирается в обстановке мира и расцвета в жизни церкви»<sup>5</sup>. А позднее в своем папском великопостном послании 1962 г. он заявлял: «Самое характерное для этого собора... состоит в том, что его созыв вызван скорее желанием блага, чем бегством от зла. Ныне, милостью Божией, в лоне церкви нет ошибок, скандалов, уклонов, злоупотреблений, ничего такого, что требовало бы столь исключительного мероприятия, как созыв собора...»<sup>6</sup> В устах видного церковного руководителя, вскоре ставшего папой, звучит довольно примечательно признание того, что в прошлом Вселенские (по сути дела лишь католические) соборы собирались в условиях ошибок, скандалов, уклонов и злоупотреблений, неисповедимым образом накопившихся в единоспасающей и непогрешимой церкви. Отвлечемся, однако, от этого пикантного признания и укажем на то, что, декларируя об обстановке процветания, монсеньор вынужден был все же признать наличие некоторых отрицательных явлений во «внешнем облике церкви», который, правда, «являет нам скорее вид ран, чем грехов, скорее нужд, чем неверия»<sup>7</sup>. Стыдливость этого признания идет, однако, вразрез с несравненно более правдо-

подобным объяснением причин созыва Собора, содержащимся в католической прессе.

В церковной литературе начала 60-х годов нет недостатка в признаниях того, что Вселенский собор созывается в условиях всестороннего тяжелого кризиса церкви и в целях преодоления этого кризиса. Вот, например, что было сказано в одном из документов специального собрания кардиналов и архиепископов Франции: «Некоторые из наших современников (одни с волнением, другие из чувства любопытства, третьи не без ехидства) задают очень серьезный вопрос: нужна ли еще в современном мире церковь? Не должна ли ныне церковь перед лицом прогресса науки и техники, быстро изменяющих условия человеческой жизни и ставящих под вопрос наши представления и наш образ мышления... не должна ли она изменить свои догматы или совсем отказаться от них и от своего толкования Библии? Разве, говорят они, перед лицом изменений, происшедших в отношениях между народами благодаря развитию цивилизации и в социально-экономической жизни человечества, церковь, тесно связанная с западной цивилизацией и определенной экономической системой, не оказалась превзойденной во всех областях: в области морали, структуры и ее юридического устройства?» Обрисовывая такую безрадостную картину, собрание кардиналов и архиепископов выражает надежду на то, что Вселенский собор «вновь возвратит церкви ее вечную молодость и актуальный характер ее миссии в нынешнем мире»<sup>8</sup>. Оправдались ли эти надежды, мы увидим в дальнейшем ходе изложения, а здесь ограничимся указанием на то, что авторитетная церковная инстанция признает: не от хорошей жизни католическая церковь предприняла столь хлопотливое и дорогостоящее предприятие, как Вселенский собор.

Был и еще один вариант объяснения, по которому целью созыва Вселенского собора объявлялось указание путей к преодолению действительно существующего кризиса, но не церковного, а общественного, охватившего, как декларировали приверженцы этой концепции, все стороны жизни человечества на современном этапе его развития. Это была позиция, выгодная для церкви и эффективная: Вселенский собор брал на себя функции глашатая путей спасения человеческого рода, церковь же оказывалась руководителем общества на этих путях. Заодно оставались в тени внутренние болячки самой церкви, отвлекалось внимание от накопившегося в ней

давно отжившего и устаревшего груза. Тем не менее приписывать проектируемому Собору только социально-реформаторскую роль папство не решилось, ибо слишком уж настоятельными были потребности реорганизации и обновления внутри самой церкви. Эти потребности нашли свое обозначение в ставшем модным к началу Собора итальянском слове «аджорнаменто» — обновление. Обозначенная этим словом модернизация должна была коснуться всех сторон внешней и внутренней жизни церкви.

Первоначально в основе замысла созыва Собора лежали цели, направленные вовне и адресованные к некатолическим христианским исповеданиям и церквям. Первое выступление Иоанна XXIII с провозглашением грядущего созыва Собора (26 января 1959 г.) переносило центр тяжести на вопрос о необходимости «единства христиан» во всем мире. Выдвигалась задача объединения всех христианских и даже, может быть, нехристианских религий. Положительного отзвука у деятелей и в прессе некатолических церквей лозунг объединения не вызвал. Всем было понятно, что речь идет не об объединении, а о присоединении остальных христианских церквей к католической и их подчинении папству.

В выступлении Иоанна XXIII, последовавшем через полгода, акцент в вопросе о целях Собора был перенесен уже на внутренние проблемы самой церкви. Больше уже не говорилось о «Соборе объединения», как он именовался вначале на страницах папского официоза «Осерваторе романо».

В каком направлении должно пойти аджорнаменто, было с самого начала весьма неясно. Церковным иерархам и другим идеологам католицизма были разосланы своего рода анкеты об их предложениях Собору. Поступило большое количество материалов этого рода, составивших 16 томов. Они не были опубликованы, но сведения о многих из них все же стали известны. Некоторые из предложений имели достаточно диковинный характер. Так, некий церковный идеолог предложил ввести в обиход молитву за обращение демонов, рассматривавшихся им на одинаковых началах с «отделенными братьями», то есть некатолическими христианами. Были предложения о канонизации сожженного церковью в 1498 г. Савонаролы. Сказывалось и наличие среди принявших участие в этом заочном обсуждении и крайне реакционного крыла церковников, всегда добивавшегося верховенства церкви над всякой светской властью на



земле. Было и такое требование: «Провозглашение догмата о власти Христа над всеми политическими и гражданскими установлениями». Вполне понятно, что «власть Христа» означала в данном случае не что иное, как власть церкви.

Собор открылся в октябре 1962 г. Он работал отдельными сессиями в среднем по два месяца каждая. Перерывы между сессиями составляли около девяти месяцев, в течение которых действовали подготовительные комиссии. Всего было четыре сессии, и Собор в целом занял немногим больше трех лет. В перерыве между первой и второй сессиями, 3 июня 1963 г., умер папа Иоанн XXIII и его место занял Павел VI, под руководством которого прошли все остальные сессии.

Собор принял 16 пространных документов, одни из них именуются конституциями, другие — декретами и декларациями. По своему содержанию эти документы касаются всех сторон церковной жизни и идеологии. В данном контексте мы коснемся лишь тех вопросов, которые связаны с внутрицерковными организационно-структурными делами.

Вселенский собор протекал в атмосфере повышенного интереса к вопросам внутренней структуры церкви и управления ею.

Речь шла в соответствии с Символом веры о единой, святой, всемирной (католической) и апостольской церкви. Эта емкая формула открывала возможности разнообразных и даже кое в чем противоположных толкований. В применении к данному вопросу решающее значение имело указание на апостольский характер церкви, поддающееся любому толкованию.

Оно означает, во-первых, указание на то, что Христос поручил свою церковь руководству апостола Петра. А так как преемником Петра является римский папа, который даже некоторым образом представляет самого апостола, то ясно, что именно папа олицетворяет собой церковь в целом. Можно, однако, истолковать вопрос и по-другому. Церковь возглавляется не апостолом, а апостолами. И если теперь папа воплощает в своем лице апостола Петра, то ту же роль в отношении других апостолов играют епископы. Получалась установка, фигурировавшая в соборных дебатах: коллегия епископов «составляет во главе с папой римским...неделимый субъект полной и суверенной власти над вселенской церковью». Многоточием в приведенной цитате у нас заменены слова: «...но ни в коем случае не без него»<sup>9</sup>, то есть

папы. Мы отделили это придаточное предложение, чтобы подчеркнуть главное в приведенной цитате: оно заключается в тезисе о правах епископов как непосредственных преемников христовых апостолов и в соответствующей ему толкованию формуле об апостольской церкви.

Как Иоанн XXIII, так за ним и Павел VI сочли необходимым поддержать вытекавшее из такой трактовки вопроса расширение власти епископов в церкви. Принятые Собором документы предусматривали ряд реформ в управлении ею, шедших в указанном направлении.

На четвертой сессии Собора Павел VI объявил о своем намерении создать при Святом престоле постоянно действующий Синод епископов. Это означало формальное признание принципа коллегиального управления церковью. В состав Синода должны входить, как установил папа, патриархи, епископы, представляющие духовенство отдельных стран и регионов, представители монашеских орденов и, само собою разумеется, кардиналы курии. Синод собирается каждый раз по специальному распоряжению папы, который и председательствует на его заседаниях, хотя он может в отдельных случаях уполномочивать на это своего представителя.

В соборных декретах принцип коллегиального управления церковью нашел свое выражение и в учреждении региональных епископских конференций по отдельным странам или группам стран. Этим нововведением осуществлялась не только некоторая демократизация управления церковью, но и его децентрализация. Центральные органы церкви, и прежде всего сам папа, передавали часть своих полномочий местам, давая им возможность вести более гибкую политику и тактику применительно к местным условиям. Все это было направлено к усилению маневроспособности и, значит, боеспособности церкви в целом.

Возникал, однако, весьма деликатный вопрос о непогрешимости папы. Несмотря на то что этот догмат, установленный I Ватиканским собором, с момента своего провозглашения до нашего времени не перестает быть одиозным в общественном мнении чуть ли не всего мира и даже в самом католическом духовенстве, расстаться с ним церковь не может: это означало бы отказаться от использования сильного идеологического и политического средства. Нужно было, таким образом, и Собору при общем курсе на демократизацию и децентрали-

цию управления церковью сохранить в неприкосновенности учение о непогрешимости. Об этом сильно беспокоились многие ораторы в ходе соборных обсуждений. Например, кардинал Руффини грозно осуждал даже мысль о попытке со стороны соборных отцов стереть грань между Петром и другими апостолами (т. е. папой и другими епископами) по их роли в основании церкви и руководстве ею<sup>10</sup>. С другой стороны, даже ораторы, выступавшие за возможное расширение прав епископов, не упускали возможности при любом удобном случае подчеркнуть, что такое расширение ни в коем случае не должно в какой бы то ни было мере умалять папскую непогрешимость и полновластие. В конце концов все соборные решения, касавшиеся новых прав епископата, оказались уснащенными многочисленными оговорками, подтверждавшими папскую непогрешимость и его всевластие не только в отношении вновь созданных «демократических» церковных институтов, но и в отношении самого Вселенского собора. Любое решение, какой бы то ни было церковной инстанции, включая Вселенский собор, лишалось силы, если с ним не согласен папа. Все решения Собора могли считаться принятыми только после их утверждения папой. Монархический режим остался, таким образом, в церкви непоколебленным.

Немалое место в соборных обсуждениях и принятых документах занял вопрос о низшем звене церковной иерархии — священниках. Руководителям и деятелям церкви нельзя было не задуматься хотя бы над тем тревожным фактом, что из года в год уменьшается число молодых людей, избирающих для себя карьеру священника, и что соответственно кадры приходского духовенства всё редееют. В литературе приводились такие цифры, относящиеся к этому вопросу: в 1948 г. один священник приходился во Франции на 962 жителя, в 1965 г. — на 1316; умирает больше священников, чем назначается новых, и эта тенденция стала в достаточной мере устойчивой. Она отмечается во всех странах распространения католицизма<sup>11</sup>. Видимо, основная причина этого заключается в прогрессирующем падении социальной престижности этой профессии из-за растущей секуляризации общественного сознания. Но есть и другие, более частные причины. Одна из них была усмотрена в том, что современное молодое поколение отталкивает от духовной карьеры обязательное безбрачие католического духовенства.

За полгода до Собора в Ватикане было проведено

специальное совещание по вопросу о тех причинах, по которым молодежь уклоняется от духовной карьеры. В ходе совещания занял важное место и вопрос о возможной целесообразности отмены celibата. На такую решительную меру католическая церковь не могла пойти — до сих пор остаются в силе те экономические и организационные преимущества, которыми она пользуется в сравнении с другими христианскими церквями благодаря большей внутренней сплоченности ее кадров, силы и интересы которых не распыляются на дела семейные и личные. На Соборе все же раздавались голоса в пользу отмены celibата. Они не были поддержаны мало-мальски значительным числом соборных отцов.

Имело успех компромиссное предложение, внесенное несколькими представителями «либерального» лагеря. Оно заключалось в восстановлении диаконата в католической церкви. Формально этот институт продолжал и до этого существовать в ней, но фактически он давно уже был сведен на нет. По решению Собора он вновь учреждался. Диаконы получают многие литургические права и полномочия священников: они могут отпевать покойников, отправлять (в ограниченной форме) таинства бракосочетания, крещения, причащения и другие, за исключением исповеди и, разумеется, рукоположения в священнический сан. В отличие от священников диаконы имеют право оставаться в браке, если они пребывали в нем к моменту своего возведения в сан, — таким образом появлялась в составе католического духовенства группа людей, для которых celibат терял свою силу. Этим в некоторой мере прокладывался путь и к известному сближению духовенства с мирянами. Впрочем, этот вопрос имеет самостоятельное, притом очень большое значение.

Собор попытался открыть новую эру в отношениях церкви к рядовым мирянам. Была поставлена задача проложить к ним мосты с тем, чтобы обеспечить для церкви способы наиболее действенного и эффективного воздействия на общество. В этой связи имели большое значение решения Собора о светском апостолате.

Одним из неперемennых элементов католической доктрины всегда являлось положение о том, что «народ божий» делится на две неравноценных части — духовенство и мирян, причем последние должны всегда находиться в полном повиновении у духовенства. Это положение осталось незыблемым и до сих пор. Практически, однако, оно могло полностью воплощаться в жизнь

лишь в средние века. В новое время для папства, теряющего возможность руководящего воздействия на мирян, приобретала все большую остроту задача такого «сотрудничества» с ними, которое позволяло бы всемерно использовать паству в интересах церкви. Возникло понятие «светского апостолата», которому церковью придавалось то значение, что миряне могут на своих местах, в своих жизненных позициях выполнять «апостольские» функции. Уже с середины XIX в. развернулась организация широкой сети светских союзов, объединений, комитетов, партий, состоявших из верующих-католиков или по меньшей мере из людей, признававших себя таковыми. Наиболее типичным из этих учреждений является широко распространенное в разных странах так называемое «Католическое действие».

Масштаб деятельности светского апостолата отнюдь не ограничивается пределами отдельных регионов или стран. Декрет «Об апостолате мирян» предусматривает по сути дела планетарный размах этой деятельности. Там сказано: «Всемирная миссия церкви, учитывая постепенные изменения структур и эволюцию современного общества, все более и более требует развития апостолических ассоциаций католиков в международном плане»<sup>12</sup>. Такую современную форму приобрело давнее стремление католической церкви к «духовному» руководству всем человечеством.

Это руководство должно заключаться прежде всего в том, чтобы указывать человечеству общественный порядок, который с точки зрения церкви наиболее угоден богу.

Не менее важное место в работах Собора наряду с социальными и экклезиологическими занимали вопросы вероучения. По ним неоднократно возникали ожесточенные споры между делегатами Собора. Примечательно, что те группировки, которые стояли на консервативных позициях в социальных вопросах, и здесь стремились по возможности тормозить аджорнаменто.

В центре вероисповедных вопросов оказалась проблема «божественного откровения», по которой предстояло принять специальную Конституцию. Мы рассмотрим ход обсуждения этого вопроса на Соборе позже и в иной связи.

Заслуживает внимания постановление Собора по поводу языка богослужения: по усмотрению местных епископов разрешалось и даже рекомендовалось

служить литургию не на латинском, как это раньше было обязательно, а на народных языках. В этом постановлении отразились поиски церковью новых путей проникновения в сознание широких масс, путей преодоления процесса их отхода от церкви. Особенное значение это решение имеет для миссионерской деятельности католической церкви в странах Африки и вообще в освободившихся странах, где богослужение на родных языках, конечно, несравненно более доходчиво для населения, чем на латинском.

В общем вопреки сопротивлению группы консерваторов во главе с кардиналом Оттавиани, оставшихся в незначительном меньшинстве, Собор прошел под знаком аджорнаменто. Это сказалось и в фактической реабилитации тех сынов и служителей церкви, которые раньше рассматривались Ватиканом как потенциальные или действительные еретики. Так, был снят запрет с публикации естественнонаучных и философских работ известного палеонтолога-иезуита Тейяра де Шардена.

В послесоборный период Ватикан ведет свою политику, применяясь к обстоятельствам и маневрируя в соответствии с динамикой этих обстоятельств. По существу Собор не внес каких-либо принципиальных изменений в общий курс церкви, а в ходе дальнейшей истории папы Павел VI и Иоанн Павел II фактически и не исходили из решений Собора. Основные моменты этой истории мы рассмотрим по ее отдельным важнейшим проблемам в дальнейшем изложении.

#### ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОРИЕНТАЦИИ ВАТИКАНА. СОЦИАЛЬНАЯ ДОКТРИНА

Конкордат 1929 г. не означал полного урегулирования взаимоотношений Ватикана с итальянским государством, в котором полновластно распоряжался фашизм. Муссолини вовсе не имел в виду заключением конкордата предоставить католической церкви полную независимость от государства, что он и высказал в ряде публичных выступлений, а также практически обнаружил в серии мероприятий, направленных против церковно-светской организации «Католическое действие» и против церковных школ. Папа Пий XI ответил на эти речи и действия опубликованной в 1931 г. энцикликой «*Non abiamo bisongo*» («Не испытываем ну-

жды». — *И. К.*), в которой обрушился на правительство с упреками в нарушении конкордата. Трения продолжались до тех пор, пока Ватикан не проявил свою полную лояльность к фашистскому режиму в связи с принятыми им внешнеполитическими авантюрами.

Нападение Италии на Абиссинию в 1935 г. было встречено церковью с энтузиазмом. Миланский архиепископ кардинал Шустер заявил, например, в специальной проповеди: «Мы, вдохновленные богом, поддерживаем эту национальную и подлинно католическую миссию (войну против Абиссинии. — *И. К.*), в особенности в этот момент, когда на полях Эфиопии итальянское знамя обеспечивает триумф христового креста, рвет цепи рабства (?) и открывает пути для миссионеров Европы»<sup>13</sup>. Не менее восторженно отнеслась церковь к тому, что Италия вместе с гитлеровской Германией всеми возможными силами и средствами поддерживала войну Франко против испанского народа.

Вполне положительно отнесся Ватикан к захвату власти в Германии гитлеровцами. И первым же международным договором, который Гитлеру довелось заключить после его прихода к власти, явился конкордат, заключенный им в 1933 г. с Ватиканом. Правда, и здесь, как и в случае с Латеранским конкордатом 1929 г., папе Пию XI скоро пришлось понять, что его контрагент и не собирается выполнять условия соглашения.

Известно, как нацисты относились к христианству и вообще к традиционным религиям. Они стремились к безраздельному господству не только над самими людьми, но и над их душами, их сознанием. В качестве религии им больше всего импонировал древнегерманский культ Тора и Бальдура, а на худой конец они терпели исповедование христианства и деятельность его служителей только в тех пределах и формах, которые укладывались в безудержное восхваление нацизма и в лозунг «Хайль Гитлер». Поскольку далеко не всегда священнослужители католицизма и протестантизма сводили свою культовую и проповедническую деятельность к этим формам, они подвергались в гитлеровской Германии ожесточенным репрессиям. Многие сотни священников были брошены в тюрьмы и концентрационные лагеря, немало их было казнено.

Конечно, это должно было вызвать соответствующую реакцию Ватикана. Он многократно обращался с нотами протеста к гитлеровскому правительству по

поводу случаев нарушения конкордата 1933 г., но оно в большинстве случаев даже не отвечало на них. В 1937 г. папа Пий XI даже опубликовал специальную энциклику на немецком языке, начинавшуюся выразительными словами «Mit brennende Sorge» («Со жгучей тревогой»). В ней он выражал тревогу и недовольство по поводу преследований церкви в гитлеровской Германии и призывал власти последней восстановить сотрудничество с Ватиканом.

В качестве «противовеса» была почти одновременно выпущена энциклика «Divini redemptoris» («Божественное искупление») с подзаголовком «Об атеистическом коммунизме». И конечно, категоричность осуждения, с одной стороны, нацизма и, с другой стороны, коммунизма была по своей степени совершенно неодинаковой, ибо фашизм был в одном решающем вопросе созвучен идеологии и устремлениям Ватикана: последний видел в нем силу, которая способна сокрушить и уничтожить коммунизм.

Это обстоятельство сказалось во всем значении, когда разгорелся пожар второй мировой войны, зажженный германским и итальянским фашизмом. К этому времени Пия XI сменил на папском престоле Пий XII. Нельзя считать в данном случае субъективный фактор решающим, но известную роль все же сыграло здесь то обстоятельство, что новый папа относился к фашизму в общем еще более благожелательно, а к коммунизму еще более враждебно, чем прежний. Это сказалось на всей позиции Ватикана в событиях второй мировой войны.

Уже захватнические акты, осуществленные Гитлером и Муссолини до начала войны по отношению к Австрии, Чехословакии, Югославии, Албании, могли бы вызвать публичное осуждение со стороны Ватикана. Но не вызвали! Ватикан хранил молчание. И молчание это осталось незабываемым, когда Германия напала на Польшу, с чего и началась вторая мировая война. И уж само собой разумеется, Ватикан молчал, когда она напала на СССР.

Можно понять противоречивость побуждений, совокупность которых определяла линию поведения Ватикана по отношению к войне. С одной стороны, его вполне устраивала казавшаяся ему реальной перспектива военного поражения и гибели Советского Союза. С другой стороны, капиталистические страны, участвовавшие в войне против Германии и Италии, а потом



и против Японии, были бы для Ватикана более приемлемыми партнерами в дальнейшей международной политической игре, чем гитлеровская Германия. Тем не менее, пока еще не была очевидной для Ватикана неизбежность победы Советской России, он занимал позицию нейтралитета и, больше того, неоднократно выступал с обличениями и поношениями по адресу коммунизма, революции, материалистического атеизма и т. д. Но когда стала ясной неизбежность победы антигитлеровской коалиции, Ватикану пришлось возложить свои надежды на осложнения во взаимоотношениях внутри коалиционного лагеря: может быть, коммунизм будет уничтожен уже не Германией и Италией, а Америкой и Англией? И мы видим, что с конца 1943 г. папство начинает все больше ориентироваться на западных участников антигитлеровской коалиции. Дело доходит до того, что при помощи своего нунция в Токио Ватикан собирает важнейшие шпионские сведения, касающиеся вооруженных сил Японии, и передает их командованию американских войск.

Если даже отвлечься от тех целей, которые преследовали в войне противостоящие стороны, и от того обстоятельства, что совершенно очевидным агрессором, вызвавшим войну, были фашистские государства, показательно, что Ватикан не счел нужным выступить с осуждением даже тех бесчеловечных, варварских методов, которые практиковались агрессором: ни лагеря истребления с их газовыми камерами и крематориями, ни массовое уничтожение мирного населения всякими другими способами не явились поводом для папского осуждения. Только крушение фашистских режимов в решающих пунктах мира нарушало нейтралитет Ватикана в борьбе фашизма и антифашистских сил, в основном благожелательный в отношении первого.

Такое отношение к фашизму имело другой своей стороной определенное враждебное отношение к коммунизму.

Будучи ярко выражено в «социальных» энцикликах пап, начиная с «*Regim novagim*» («О новых вещах»), оно воплощалось в их практической политике и особенно обострилось с момента победы Великой Октябрьской социалистической революции. В 1930 г. папа Пий XI объявил «крестовый поход молитв» против Советского Союза. В дальнейшем вплоть до конца понтификата Пия XII, выделявшегося даже в ряду римских пап,

предшествовавших ему на престоле, своим оголтелым антикоммунизмом, эта линия последовательно продолжалась, распространяясь не только на социалистические страны, но и на международное коммунистическое движение.

Некоторый поворот в политике папства произошел со вступлением на престол Иоанна XXIII. Правда, он дал себя знать не сразу. Еще в 1959 г. новый папа подтвердил отлучение коммунистов от церкви, провозглашенное за десять лет до этого, причем оно теперь распространялось на более широкий круг — на всех, кто контактирует с коммунистами в общественной жизни, голосует за них на выборах и т. д.

Похоже на то, что в это время политический тон в Ватикане еще задавала старая кардинальская клика во главе с фанатиком консерватизма Оттавиани. Но скоро обнаружилось, что новый папа подвержен другим настроениям и придерживается иной тактики в отношении к коммунизму, чем его предшественники.

Первым признаком такого поворота являлось то, что папа отказался осудить кубинскую революцию. Наоборот, дипломатические отношения между Ватиканом и Кубой после революции улучшились. Папа неоднократно принимал кубинские делегации и одобрительно отзывался о политике коммунистического правительства Кубы. Затем в энциклике «*Mater et magistra*» («Мать и наставница»), опубликованной в 1961 г., сказалось значительно более либеральное, чем раньше, отношение к коммунистической идеологии в целом. Приспосабливаясь к существующей и меняющейся международно-политической конъюнктуре, папство все же руководствуется определенной социальной доктриной, ведущей свое происхождение от «*Regim povagum*».

Формально «*Mater et magistra*» не порывала в вопросе об отношении к капитализму и социализму с позициями прежних пап; она даже ссылается неоднократно на воззрения и деятельность такого реакционера, как Пий XII, на «*Regim povagum*». Тем не менее дух энциклики представлял собой новое слово в социальных воззрениях Ватикана.

Энциклика дает понять, что условия жизни в настоящее время сильно изменились в сравнении с тем, что было тогда, когда в предшествовавших документах формулировались социальные позиции католической церкви. Из этой констатации неминуемо должен был следовать вывод о необходимости изменений в соответст-

ющих взглядах церкви. Формулируются эти изменения осторожно, но достаточно внятно. Допускается уже в какой-то мере общественная или государственная собственность на средства производства, хотя остается в силе прежнее положение о том, что частная собственность является «естественным правом». Подвергается осуждению не только колониализм, но и неоколониализм.

Впервые папская энциклика, посвященная животрепещущим общественным проблемам, не содержала открытых выпадов против коммунизма и ограничивалась туманными неодобрительными кивками по адресу «тоталитарных идеологий». Больше того, в ней говорилось о желательности контактов с «лицами, имеющими другие взгляды на жизнь». Специально, правда, следовало предупредить о недопустимости компромиссов в «вопросах религиозной истины», но тут же подчеркивалась необходимость «духа понимания» и доброжелательности во взаимоотношениях со всеми людьми доброй воли. Дальнейший курс понтификата Иоанна XXIII шел в том же направлении, что сказалось и в содержании второй социальной энциклики этого папы — «*Rerum in terris*» («Мира на земле»).

Его преемник Павел VI в общем продолжал линию своего предшественника, хотя и менее решительно и, если можно так выразиться, несколько зигзагообразно. При этом Павел VI имел возможность опираться на факт явной победы либерального крыла епископата на Соборе. Выражением общей политической ориентации Ватикана при папе Павле VI явилась изданная в 1967 г. энциклика «*Populorum progressio*» («Развитие народов»). Хотя в ней и осуждалась «материалистическая и атеистическая философия», говорилось и об опасности победы «тоталитарных идеологий», тем не менее общее направление энциклики было таково, что вызвало, с одной стороны, бурные протесты крайне реакционных кругов духовенства и политиков империализма, а с другой стороны, самые сочувственные отклики не только в прогрессивном духовенстве, но даже и в коммунистических партиях Запада. Так, например, Политбюро ЦК Французской коммунистической партии отмечало в особом постановлении, что энциклика открыла новые «возможности сотрудничества между коммунистами и христианами»<sup>14</sup>.

Особенно сочувственный резонанс встретили основные идеи «*Populorum progressio*» среди духовенства

стран Латинской Америки. Еще с начала 60-х годов в этих странах развернулось прогрессивное движение католического духовенства, открыто выступившее за решительные социальные преобразования, против империалистических и олигархических режимов, утвердившихся в ряде стран Латинской Америки. При этом некоторые программные документы, связанные с «мятежным» движением, оперировали такими формулами, как «самая радикальная революция», которой следует добиваться и в борьбе за которую признавались законными даже меры насильственной революции. Энциклику «*Populorum progressio*» латиноамериканское духовенство в своей основной массе не только восторженно приветствовало, но и превратило в своего рода программу политической и социальной деятельности; была даже создана специальная организация, избравшая своим названием заглавие указанной энциклики. Однако Ватикан и его руководитель решили, что они ушли слишком далеко «влево». Последовал ряд выступлений папы Павла VI, в которых он по существу пересматривал некоторые важнейшие положения «*Populorum progressio*».

Типичным в этом плане было выступление папы в 1968 г. в столице Колумбии Боготе. Он ополчился в своей речи на дух «ненависти и насилия», усматривавшийся им в революционном лагере. Оказалось, что «евангельская бедность» — не беда, а, наоборот, «блаженство», которое даровано людям богом. «То,— сообщал первосвященник беднякам,— что вы живете в условиях нужды, поможет вам легче достигнуть царствия небесного, то есть высших и вечных благ, если вы эти условия будете сносить с терпением и верой во Христа». Правда, без особой логической последовательности папа тут же заявлял, что церковь старается «всеми средствами обеспечить вам (беднякам.—И. К.) более легкий и обильный хлеб»,— такое заявление делало непонятным, зачем нужно лишать людей блаженства евангельской бедности? Но во всяком случае этому более обильному хлебу надо предпочитать, по его мнению, «хлеб духовный», то есть «религию, веру, божественное милосердие». Отсюда следует прямой политический призыв «не доверять ни насилию, ни революции», ибо «и насилие, и революция противоречат христианскому духу и могут задержать, а не ускорить социальный прогресс»<sup>15</sup>. Нельзя не вспомнить здесь о том, что к террористическим режимам Чили и Сальвадора Ватикан

не обращается с призывами воздерживаться от насилия...

После тридцатитрехдневного понтификата Иоанна Павла I, скончавшегося при несколько темных обстоятельствах, новый папа Иоанн Павел II повел политическую линию еще более консервативную, чем та, которую вел Павел VI.

Современный глава Ватикана развернул весьма активную деятельность во всех возможных направлениях и особенно в политической области. Правда, когда ему нужно сдерживать политическую активность либеральных кругов духовенства, он напоминает им: «Вы не общественные деятели, не политические лидеры и чиновники светской власти. Я повторяю вам: не питайте иллюзии, что, стараясь решить мирские проблемы, вы служите Евангелию»<sup>16</sup>. К себе он, однако, никак не относит эту установку отрешенности от мирской суеты. По любому минимально удобному случаю папа Иоанн Павел II вмешивается во взаимоотношения государств, в перипетии классовой и партийной борьбы чуть ли не всех стран и континентов. Он позволяет себе иногда жесты довольно «революционные», вроде приветственной телеграммы Фиделю Кастро с самолета, пролетающего над Кубой. Но общее направление, обнаруживающееся в политических выступлениях Иоанна Павла II, должно характеризоваться как откровенно консервативное.

Папа оказывает систематическое давление на католические церкви латиноамериканских стран, что надо признать особо существенным, имея в виду то обстоятельство, что на территории этих стран проживает около 40 % всех католиков земли. Характер этого давления обозначается довольно ясно. Показательны в этой связи многочисленные публичные выступления папы во время его путешествия в Мексику в январе 1979 г. — прямой целью поездки было участие в конференции латиноамериканских епископов в г. Пуэбло. На собрании мексиканских священников папа давал им такие наставления: «Поддерживайте бедняков, но не уступайте социально-политическому радикализму, который со временем оказывается несостоятельным...»<sup>17</sup> На самой же конференции в Пуэбло он сделал основной мишенью своих нападок работу предыдущей конференции латиноамериканских епископов, проходившей в 1968 г. в Медельине (Колумбия) и провозгласившей программу так называемой теологии освобождения.

Глава церкви решительно отверг получившую хождение трактовку личности Христа как революционера и предлагавшееся «новое прочтение» Библии в либерально-революционном духе. Он признал, что в мире существуют социальная несправедливость и политический гнет, что с этим злом надо бороться, но в качестве основного средства борьбы рекомендовал самосовершенствование христианина и особенно укрепление в вере.

В 1984 г. «теология освобождения» подверглась официальному осуждению в опубликованном специальном документе, подписанном руководителем ватиканской конгрегации вероучения кардиналом Ратцингером. Главный идеолог этой мятежной теологической школы Леонардо Бофф был вызван в Рим для внушения, но беседа, длившаяся несколько часов, не привела к какому-либо позитивному результату. Представитель latinoамериканских «мятежников» остался при своем мнении относительно того, что церковь должна занять революционную политическую позицию, а официальный представитель этой церкви подтвердил незыблемость ее реакционной политики.

Показательна такая особенность позиции папы в вопросе о политической деятельности католической церкви. Для тех стран — это относится прежде всего к Латинской Америке, — где значительная часть духовенства занимает относительно прогрессивные позиции, он проповедует воздержание от участия в политике, оперируя аргументами о чисто духовной сущности церкви, которая-де не от мира сего, и т. д. В других случаях папа поощряет и всячески стимулирует политическую активность католических церковников.

Активно вмешивается папа Иоанн Павел II в дела Польской Народной Республики, постоянно инструктируя католическое духовенство этой страны относительно методов поддержания деятельности диссидентских руководителей «Солидарности» и воздействия на правительство в целях ослабления его сопротивления давлению международного империализма. В каждом своем публичном выступлении, будь то очередная проповедь в храме св. Петра, рождественское или пасхальное послание, папа не упускает возможности враждебно отозваться о режимах, которые он именует тоталитарными, причем нередко упрекает их не в чем ином, как в «нетерпимости». Казалось бы, уж во всяком случае не церкви учить кого бы то ни было терпимости к чужим

убеждениям и взглядам, ибо более страшной нетерпимости, чем обнаруживала она в периоды ее господства, в истории человечества не бывало. Но очень уж нужно в наше время католической, как и всякой иной, церкви предавать забвению свое собственное прошлое!

Не оставил папа Иоанн Павел II без внимания и доктринальную разработку вопроса об отношении Ватикана к основной социальной контраверзе современности — капитализм или социализм. В 1981 г. к девяностолетней годовщине «Regim povagim» он опубликовал пространную энциклику «Laborem exegens» («Усердным трудом»), увенчавшую для современного этапа длинный ряд высказываний католической церкви по этому вопросу<sup>18</sup>.

Больше всего места в энциклике занимают словесия в честь труда. Немало и банальностей насчет того, что труд — это основа человеческой жизни и социального прогресса, человек — субъект труда, техника облегчает труд, но может и обездушивать его и т. д. То же — насчет величия труда, его благости и т. п. И, оказывается, своим трудом человек участвует в труде божием, вместе с богом он творит мир.

Проблематика, связанная с трудом, привлекает внимание автора энциклики не сама по себе, а как поле, на котором можно дать бой по вопросу о том, как церковь относится к стоящей перед человечеством дилемме: капитализм или социализм.

Некуда деться от неприятного факта: не очень хорош капитализм. Есть и «массы безработных, и неполная занятость, огромное множество голодающих» и т. д. В общем «есть нечто неладящееся, и касается это как раз самых критических и наиболее важных моментов с социальной точки зрения». Наличие «суровых» сторон капитализма энциклика признает, беря, кстати сказать, этот эпитет в кавычки. И тут же ставит вопрос: как с ними быть, как сделать общество не «суровым»? Ответ следует недвусмысленный: любым способом, только не «уничтожением частной собственности на средства производства». Папа идет на всякие уступки духу времени, он признает право профсоюзов на существование, право на забастовку, права женщин, инвалидов, но все это рассматривается как законное и угодное богу лишь в пределах капитализма.

Этот строй, признает энциклика, надо критиковать, но преимущественно за прошлое, когда господствовавшая «социально-политическая либеральная (?) система

в силу своих экономических принципов укрепляла и поощряла лишь инициативу капиталистов и не заботилась в достаточной мере о правах трудящихся, утверждая, что труд человека есть только средство производства, тогда как капитал — основание, фактор и цель производства». С того времени капитализм, оказывается, усвершенствовался, произошли «глубокие перемены. Были изобретены многочисленные новые системы. Развита новые формы неокapитализма и коллективизма. Нередко трудящиеся могут эффективно участвовать в управлении производством на предприятиях и в контроле над ним. Посредством соответствующих ассоциаций они оказывают влияние на условия труда, заработную плату, а также общественное законодательство». Все в общем идет хорошо, но... тут следуют туманные намеки на то, что благодетельному процессу совершенствования капитализма противопоставляются попытки построения новой социальной системы, не одобряемые церковью по той причине, что они «не отменяют вопиющей несправедливости и порождают новые ее формы». В этом плане осуждаются «экономизм» (исторический материализм), марксизм в целом и все, что так или иначе не соответствует социальной и всякой иной доктрине католической церкви.

В общем энциклика «*Laborem exercens*» органично вписалась в систему антимарксистских и антисоциалистических, апологетических в отношении капитализма и империализма выступлений папы Иоанна Павла II.

В непосредственной связи с вопросом об отношениях между двумя современными системами — капиталистической и социалистической — стоит проблема войны и мира.

В этом вопросе, как известно, за последнее время наметились определенные позитивные сдвиги. Тем не менее реакционные силы империализма во главе с крайне правыми продолжают угрожать планете смертоносным ядерным оружием. Миротлюбивые народные массы в разных странах ведут неустанную кампанию борьбы против ядерного вооружения. Советское государство поддерживает эту борьбу за мир и всеми силами стремится предотвратить угрозу катастрофической ядерной войны. Какую же позицию в этой борьбе сил войны и мира занимает католическая церковь?

Ряд группировок католического духовенства в разных странах открыто выступает за мир, против ядерного



вооружения. В частности, в 1983 г. конгресс североамериканских католических епископов опубликовал специальное обращение к верующим-католикам, осуждающее ядерное вооружение и призывающее к непрерывным усилиям в борьбе за мир; оно было подписано 289 епископами католических епархий США. Ватикан отнесся, однако, к этой инициативе американских епископов в достаточной мере сдержанно; во всяком случае он не поддержал ее.

Казалось бы, христианская церковь должна считать предотвращение опасности войны, особенно в условиях нашего времени, когда такая война может привести все человечество к гибели, прямым благочестивым долгом каждого верующего, в особенности священнослужителя. Однако Ватикан до сих пор ни разу не выступил с прямым осуждением тех деятелей, кто прилагает всяческие усилия к раздуванию опасности ядерной войны.

## ПРОТЕСТАНТИЗМ

Организационная и вероисповедно-доктринальная картина протестантского лагеря христианства осталась в XX в. примерно такой же, какой она была и в предыдущем столетии: шли те же бесконечные процессы дробления и слияния, разделения и соединения, те же поиски единственно истинного вероучения, выраженного в теологических формулах<sup>19</sup>.

Наиболее распространенным ответвлением протестантизма остается и в XX столетии лютеранство, охватывающее во всех странах около 80 млн человек. Несколько раз в первой половине века созывались мировые лютеранские конференции — в 1923 г. (Эйзенах, Германия), в 1929 г. (Копенгаген), в 1935 г. (Париж). Наконец, в 1947 г. в Лунде (Швеция) состоялся конгресс, на котором было положено основание Всемирной Лютеранской федерации, существующей и в настоящее время. В разных странах лютеранские церкви занимают неодинаковое положение в зависимости от существующих в данной стране конституционных установлений, касающихся религии: в Скандинавских странах, например, эти церкви являются государственными. Внутри отдельных государств лютеране, как правило, не составляют целостных деноминаций, во многих странах они раздроблены на ряд сравнительно мелких объединений.

Такое положение, кстати сказать, существует и в большинстве других протестантских деноминаций, в частности у пятидесятников, квакеров, в англиканской церкви. Идут, однако, и процессы объединения. К началу века в США, например, было 85 лютеранских объединений, теперь их существует около десятка.

На втором месте по численности приверженцев после лютеранства остается, как это было и раньше, кальвинизм, распадающийся в свою очередь на три ответвления: реформатство, пресвитерианство, конгрегационализм. Вместе взятые, они охватывают около 50 млн человек. Наблюдается тенденция к объединению многочисленных кальвинистских групп в масштабах отдельных государств. Так, в 1938 г. во Франции существовавшие до этого порознь деноминации «Реформатско-евангелическая церковь», «Реформатская церковь Франции» и другие объединились в общую «Реформатскую церковь», куда заодно влились и некоторые группировки лютеранского направления, как, например, «Союз евангельских свободных протестантских церквей» и «Евангелическо-лютеранская церковь Франции». В 1931 г. подобное же объединение кальвинистских деноминаций в национальном масштабе произошло в США, где образовался «Генеральный Совет конгрегационалистских и христианских церквей», который в 1957 г. соединился с «Евангелистско-реформатской церковью» и образовал «Объединенную церковь Христа».

В организационной структуре англиканской церкви особых изменений в течение рассматриваемого периода не произошло, если не считать того, что в 1920 г. церковь Уэльса стала самостоятельной, так что в самой английской церкви осталось два епископства: Кентерберийское и Йоркское. Сохранился основной признак, характеризующий общественный их статус,— подчиненное положение в отношении к государству. Следует, правда, отметить возникновение в наше время тенденции к выходу церкви из этого положения.

Большое место в системе протестантских церквей занял в XX в. баптизм. В мире насчитывается теперь свыше 40 млн приверженцев этой деноминации, из которых в США проживает около 25 млн. В 1905 г. в Лондоне состоялся Всемирный конгресс баптистов, основавший Всемирный союз баптистов. В дальнейшем его центр переместился из Лондона в Вашингтон, что вообще связано с тем большим значением, которое прио-

брел баптизм в религиозной и политической жизни США. Достаточно сказать, что после католической церкви он стоит на первом месте в США по числу приверженцев, опережая и англиканство, и лютеранство, и все другие протестантские деноминации.

Такие конфессии, по традиции именующиеся сектами, как адвентизм, меннонитство, методизм, квакерство, пятидесятничество, приостановились в своем распространении. Среди них продолжают процессы дробления и объединения. Типично в этом отношении пятидесятничество, существующее во многих вариантах и под разными названиями; некоторые из этих группировок претендуют на значение всемирных объединений, например «Международная церковь четырехстороннего евангелия (обращенного к четырем странам света.— *И. К.*)». Из адвентистских ответвлений в какой-то мере сохранил свое значение лишь адвентизм седьмого дня, остальные, например адвентизм первого дня, «Церковь бога адвента», фактически исчезли. Продолжает свое существование мировое объединение «Генеральная конференция адвентистов седьмого дня» с центром в Вашингтоне.

Своего рода ответвлением адвентизма может считаться церковь Свидетелей Иеговы — их роднит общая вера в близость второго пришествия Христа. Возникшая еще в конце прошлого века, церковь Свидетелей Иеговы раньше носила другие названия и только в 1931 г. на своем конгрессе в г. Колумбусе (США) приняла свое современное наименование. Она имеет строго централизованную организацию во главе с «Центральным бюро» и «президентом», пребывающим в предместье Нью-Йорка Бруклине, издает на многих языках газету большого формата «Сторожевая башня».

Политическая ориентация протестантских церквей весьма пестра и противоречива, особенно на разных этапах исторического развития. В нацистской Германии, например, один фланг лютеранской церкви всеми силами старался найти общий язык с гитлеровской идеологией и практикой; он существовал в виде так называемой «Признающей церкви» («*Bekeennende Kirche*»), его возглавлял отъявленный гитлеровец епископ Дибелиус. Издавался специальный церковно-нацистский журнал «Крест и свастика». Лютеранско-церковные авторы публиковали книги, в которых «доказывали» арийское происхождение Иисуса Христа. Были, с другой стороны, в лютеранском духовенстве и деятели, выступав-

шие против гитлеризма и преследовавшиеся за это нацистскими властями. Следует указать в этой связи на известного пастора Нимеллера и на казненного гитлеровскими палачами крупного богослова Бонхёффера.

Воинствующую реакционную роль играют протестантские церковники в Северной Ирландии, где католическое меньшинство населения на протяжении многих лет ведет борьбу за гражданское и социально-экономическое равноправие. Издавна британский правящий режим использует религиозные противоречия в Северной Ирландии, как это он делал в Индии и других своих прежних колониях, в интересах политики «разделяй и властвуй». Экстремистское же руководство протестантских церковников в Северной Ирландии направляет и поощряет всякие методы дискриминации и подавления католиков — вплоть до терроризма.

Протестантские конфессии в разных странах, стоящие на позициях актуальной эсхатологии, и прежде всего адвентисты и Свидетели Иеговы, нашли в современной международно-политической обстановке новый материал для своей пропаганды по вопросу о близости светопреставления. Грозящая человечеству ядерная катастрофа отождествляется ими с апокалипсическим Армагеддоном, а в пропаганде Свидетелей Иеговы фигурирует и утверждение того, что светопреставление уже началось, так как оно представляет собой не однократное явление, а длительный процесс, завершающим актом которого явится ядерная война. Само собой разумеется, что такого рода пропаганда носит оголтело-реакционный характер и служит самым экстремистским империалистическим целям.

С другой стороны, можно указать на многочисленные выступления деятелей и проповедников протестантских церквей, направленные в защиту мира, на ослабление международной напряженности. Даже такой деятель американского и международного баптизма, как Билли Грэм, на протяжении многих лет занимавший довольно воинственные антисоциалистические позиции, в последнее время стал активно выступать за разоружение и за устранение перспективы ядерного Армагеддона.

## РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

### НАКАНУНЕ И ВО ВРЕМЯ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Еще до вступления России в первую мировую войну церковь начала готовиться к ней. С 1 (14) по 12 (25) апреля 1914 г. с соизволения царя и по распоряжению Синода в Петербурге происходил I съезд военного и морского духовенства, которым руководил протопресвитер Шавельский, командовавший этим корпусом царской армии. Задачей съезда было подготовить духовенство к исполнению миссии религиозно-идеологического обслуживания вооруженных сил в предстоящих им военных действиях.

В своей вступительной речи на съезде Шавельский сказал о том «совершенно исключительном положении», в котором находится военное духовенство, — «ему вверены души всех защитников царя»<sup>20</sup>. Задача вооруженных сил России с этой точки зрения заключалась прежде всего в защите царя и соответственно самодержавия. В этом духе протекали все дебаты на съезде и были сформулированы все его решения. По окончании съезда делегаты его были представлены царю, и протопресвитер опять произнес речь, в которой он, между прочим, сказал: «Пастырь церкви, служа царю небесному, может и должен в то же время служить царю земному»<sup>21</sup>. В этом знаменательном высказывании видного представителя церкви даже не говорится, что царь небесный обязывает людей служить земному царю; вместо этого оба царя ставятся на одну доску и устанавливается своего рода двойственное служение: и тому царю и этому...

По случаю объявления войны Синод немедленно занялся обсуждением создавшегося положения и своих задач. Было принято определение, основная часть которого сформулирована таким образом: Синод «имел суждение по высочайшему манифесту, данному 20-го сего июля, о войне с Германией. Приказали: господь, содержащий в своей деснице судьбы царств и народов в мире и во брани, призывает ныне Россию ополчиться на брань», то есть вступить в войну<sup>22</sup>. Похоже на то, что не бог приказывает «ополчиться на брань», а Синод приказывает богу призвать к этому Россию. Довольно неуклюже формулировали свои идеи царские чиновники, командовавшие церковью!

Важнейшей задачей церковников в отношении оправдания и освящения империалистической войны

было по возможности благовидное и благочестивое изображение ее целей. За что, в самом деле, должен проливать свою кровь в этой войне русский человек? На страницах церковной печати, в бесчисленных проповедях в тылу и на фронте военное и «штатское» духовенство делало все для того, чтобы окутать туманом действительные грабительские цели войны и подставить вместо них абсолютно бескорыстные, благочестивые, богоугодные. Архиепископ Никон писал по этому поводу: «Настоящая война есть война Сатаны против Христа и Господа, война адовых врат против церкви Христовой, война предтеч антихристовых против служителей Христовых»<sup>23</sup>. Другой церковный автор вещал по этому поводу: «Не за землю, не за политическое преобладание воюют народы — это лишь предлог, видимость; а воюют одни за Христа и его божественную литургию, а другие против Христа и против литургии. Подлинный мотив современной войны — это борьба света с тьмой, любви и правды божией со злом и неправдой, борьба самого Христа с Велиаром»<sup>24</sup>.

Можно было бы еще понять эту идею, если бы дело шло о войне христианских государств против нехристианских или даже о войне православного государства пусть тоже с христианским, но не православным. Здесь же не было ни того, ни другого: обе воюющие стороны включали в себя христиан и нехристиан, православных и неправославных. Распределение воюющих сторон по принципу «лагерь Сатаны» и «лагерь Христа» выглядело в этих условиях совершенно произвольным. Но положение обязывало...

Оно облегчалось тем обстоятельством, что в войну вступила на стороне противников России мусульманская Турция. Было счастливым совпадением, что пламенную мечту русской буржуазии о захвате находившихся в руках Турции проливов (Босфор и Дарданеллы) можно было связать с вековечным лозунгом завоевания гроба Господня, то есть Иерусалима, а значит, и всей Палестины и, пожалуй, всего Ближнего Востока. Цитированный выше одесский автор довел выражение этой идеи до логического конца. «Гроб Господень, — писал он дальше, — вот в чем выявился главнейший смысл европейской войны. Завоевание Святой Земли — вот в чем, в конце концов, выявился истинный смысл нынешней войны»<sup>25</sup>. Официальный печатный орган русской церкви «Церковный вестник» буквально не находил слов, чтобы достойно расписать красоту и зна-

чение Царьграда — Константинополя: «Небо земное, престол славы божией, колесница херувимская, благопотребное радование всей земли, похвала херувимам и уничтожение варваров, второй рай...»<sup>26</sup> А если он такой прекрасный, то должен быть наш — логика простая и ясная. Правда, здесь могли бы возникнуть осложнения, вытекающие из того, что на драгоценную христианскую святыню могли с тем же успехом претендовать и христианские союзники царской России, но в отношении Константинополя и проливов можно было сослаться на то, что это святыни не общехристианские, а православные и они должны, следовательно, принадлежать не кому иному, как русскому царизму. Церковный журнал высказывался на этот счет еще более ясно: «...цель войны — крест Христов на храме св. Софии в Константинополе, взамен венчающего его теперь турецкого полумесяца. Константинополь — колыбель нашей православной веры, и он должен быть в наших руках... Царьград и Босфор должны быть наши, как колыбель веры нашей»<sup>27</sup>. Так благовидно облакались в религиозную форму хищнические цели русской буржуазии.

Некоторые из руководителей церкви совершенно откровенно утверждали в печати, что их не удовлетворяет захват святой Софии и, следовательно, проливов — они требовали завоевания всего Ближнего Востока, обосновывая это требование божественными интересами христианства. Так, например, писал печально знаменитый черносотенный митрополит (тогда еще архиепископ) Антоний Храповицкий: «Не Европе только надо очистить от турок, а весь православный Восток — Господень гроб, Голгофу, Вифлеем, Дамаск, Бейрут и вообще все православные епархии». Дальше уже без всякого благочестивого прикрытия развертывается программа империалистических захватов: «Россия должна овладеть широкой лентой земли от Южного Кавказа до Дамаска и Яффы и овладеть Сирией и Палестиной, открыв для себя берега Средиземного моря и соединив их с Кавказом железными дорогами»<sup>28</sup>. Эта деловая буржуазно-империалистическая программа в течение всей войны пропагандировалась и официальным церковным органом, предназначенным для военных церковников. Уже в семнадцатом году этот почтенный журнал уверял своих читателей, что «барыши (от военных захватов.—И. К.) пойдут на пользу»<sup>29</sup>. Кому на пользу — достаточно ясно: российской буржуазии, самодер-

жавию и усердно прислуживающей им церкви.

Практическая деятельность, при помощи которой православная церковь усердно обрабатывала сознание воевавших солдат и моряков, а также трудящихся тыла, проводилась самыми различными путями. Миллионами распространялись листовки и брошюры соответствующего содержания, устные проповеди на фронте, в тылу и в госпиталях для раненых, неустанная индивидуальная обработка людей — все это делалось под флагом священных целей грабительской войны, явного покровительства православной царской армии, оказываемого небесными силами, происходящих якобы чудес, наглядно демонстрирующих такое покровительство. Фабрикация этих чудес была организована в массовых масштабах. Точнее сказать, фабриковались не сами чудеса, а рассказы о них, распространявшиеся по всем возможным каналам.

На потребу военно-пропагандистским целям широко использовались чудотворные иконы. Целыми транспор-тами уже существовавшие к тому времени и вновь изготавливаемые иконы рассылались по фронтам для воодушевления «православных воинов». Руководила этим делом сама императрица Александра Федоровна. Отправлялись на фронт изготовлявшиеся в большом количестве походные палаточные церкви, в которых полковые священники для поднятия духа солдат служили молебны. Как известно, больших результатов в боевом и даже политическом отношении эти благочестивые мероприятия не приносили. В ходе войны солдатская масса все больше убеждалась в том, что ее заставляют воевать не за свои интересы и что бестолковое управление страной и бездарное командование боевыми действиями ведут не только государство к военному поражению, но и весь народ — к неслыханным и небывалым бедствиям. Широко распространялись революционные настроения в рабочем классе и среди крестьянства. Дело неминуемо шло к революции.

Высшие сферы церковной иерархии были единодушны в вопросе об основной стоявшей перед церковью политической и идеологической задаче — всеми доступными средствами и методами содействовать сохранению в России существующего политического и социально-экономического строя, во всяком случае не допустить крушения самодержавия. Что же касается путей достижения этого, то внутри правящей церковной верхушки все время шли споры и разногласия, нередко переходив-



шие в острую групповую борьбу. Водораздел между двумя борющимися группами шел по «распутинской» линии — кто согласен быть верным орудием в руках проходимца, полностью владевшего душами царя и царицы, и кто не согласен; то же самое происходило, кстати сказать, и в светской государственной иерархии. Прежде всего в зависимости от этого признака назначался обер-прокурор Синода <sup>30</sup>.

В декабре 1916 г. Распутин был убит, и это стало многозначительным событием в жизни не только церкви, но и царствующей династии, и политического режима в целом. Убийство Распутина было своего рода знамением грядущего крушения самодержавия. Через два месяца грянула Февральская революция. Она поставила перед церковью сложную задачу ориентации в новой политической обстановке.

#### НА РУБЕЖЕ НОВОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

Еще незадолго до вынужденного отречения царя церковь публиковала самые верноподданнические монархические заявления. 21 января 1917 г. Московский митрополит Макарий обратился с воззванием «К возлюбленной пастве Московской», опубликованным в «Московских церковных ведомостях» и тут же перепечатанным во всей церковной прессе. Там он писал: «Объединись, русский народ, около святой церкви... Сплотись около престола царского, под предводительством верных слуг царевых, в повиновении богом учрежденной власти» <sup>31</sup>. А Киевский митрополит Владимир уже в феврале 1917 г. писал так: «Мы, православные христиане, члены монархического государства, до глубины души любящие своих царей — помазанников божиих... Волны партийной борьбы не должны подыматься до царского престола. Последний должен быть священным и неприкосновенным для каждого направления» <sup>32</sup>. И только уже 27 февраля, когда стало ясно, что царю Николаю II удержаться на троне не удастся, церковники стали маневрировать.

В общем церковь отнеслась к происшедшему перевороту лояльно. У нее не было оснований связывать свою судьбу с явно отжившим и свергнутым самодержавием. Временное правительство, в котором главную роль играли фигуры, вполне импозантные в глазах церковников, внушало им доверие и своего рода верноподданнические чувства. В перспективе руководителями церкви предвиделся такой порядок, при котором собор-

ная, епископская, а может быть, и патриаршая церковь независима от государства, но пользуется экономической, политической и всякой иной поддержкой с его стороны и занимает в государстве первенствующее центральное положение. Такая перспектива была даже более соблазнительна, чем положение при царизме, когда церковь и формально и фактически находилась под пятой самодержца.

Временное правительство всеми своими действиями показывало, что оно не собирается господствовать над церковью, а права и привилегии предоставляет ей весьма широкие. Так, например, раньше любое важное постановление Синода получало силу только после утверждения его царем, а теперь это отпадало. Правда, формально, поскольку Синод все же возглавлялся обер-прокурором на правах министра Временного правительства, подчинение церкви государству как будто все-таки сохранялось. На деле, однако, Синод получил значительно большую самостоятельность от светской власти, чем он имел до революции. Об отделении церкви от государства Временное правительство не помышляло, но с готовностью в ряде своих документов декларировало «свободу церкви», подкрепляя в то же время эти дружественные декларации солидными финансовыми ассигнованиями. У Синода не было, таким образом, особых оснований выражать недовольство Временным правительством, тем более что он усматривал в установленном политическом режиме оплот против углубления революционного движения и гарантию сохранности существующего эксплуататорского строя.

Церковь не была однородной по своей политической ориентации. Некоторые ее группировки продолжали проповедовать неизбежность и необходимость возврата страны к самодержавию. Так, например, газета «Церковность» даже через месяц после революции взывала к «преданности святым заветам... русской государственности, основанной на вере в бога, на любви и почитании его помазанника — царя боговенчанного»<sup>33</sup>. Такой откровенный монархизм не был, однако, типичен в это время для основной массы православных церковников. В то же время появился и ряд «левых» группировок духовенства, требовавших демократизации управления церковью и ориентировавшихся в общеполитическом отношении на либерально-буржуазные и реформистские партии. Возобновили свою работу некоторые либеральные организации духовенства, существовавшие в 1905—

1907 гг. и заглушенные в годы реакции: «Союз прогрессивного петроградского духовенства», группа 32-х и др. Возникла организация, именовавшая себя «Всероссийским союзом демократического православного духовенства и мирян» и занявшая наиболее левые позиции; руководящую роль в этой организации играл получивший впоследствии большую известность и ставший обновленческим митрополитом священник А. И. Введенский. В церковной прессе мелькали заявления о том, что политические позиции православного духовенства близки к программе «партии народной свободы», то есть кадетов<sup>34</sup>. При всем этом через два-три месяца после февральского переворота руководящие инстанции православной церкви стали обнаруживать явные признаки поворота вправо.

В том сложном положении, в котором находилось Временное правительство, оно нередко шло на противоречивые шаги и мероприятия. При той относительной «свободе», которую оно предоставило церкви, ему пришлось все-таки уже в апреле распустить старый состав Синода, заполненного реакционерами и черносотенцами царских времен, заменив его новым. Но и новый состав, в котором главную роль играли митрополит Тихон Белавин и Антоний Храповицкий, отнюдь не гарантировал «левого» курса церковной политики. Буквально с каждой неделей направление церковной политики становилось все более и более реакционным. Народ шел к Октябрьской социалистической революции, а церковь двигалась назад, воплощая в своих проповедях и политической деятельности стремление эксплуататорских классов к сохранению своего господства и того политического строя, который обеспечивал бы это сохранение. Наиболее крайним проявлением таких стремлений была программа военной диктатуры и реставрации самодержавия. Фактически в ходе событий именно на такую программу все более определенно стала ориентироваться церковь.

В июне в Москве проходил Всесоюзный съезд духовенства и мирян, в котором участвовало около 1200 делегатов. Он принял декларацию, приветствовавшую существующий строй как форму «народоправия», признававшую, правда в несколько туманных выражениях, необходимость в будущем передачи «земли и водных пространств» народу и «установления справедливых отношений» между рабочими и капиталистами. Съезд решительно высказался за «недопустимость»

отделения церкви от государства, против передачи церковных школ Министерству народного просвещения, за необходимость преподавания закона божьего во всех школах. Свободу вероисповедания и культов съезд объявил обязательной с «маленькой» оговоркой — «для христианской православной церкви», причем ясно сказал, что православная христианская вера должна быть признана «первой между другими исповедуемыми в государстве религиями»<sup>35</sup>.

В практике политической борьбы лета и осени 1917 г. как «левые», так и правые церковники, и прежде всего синодальное руководство церкви, неуклонно поддерживали все реакционные силы и движения. После июньских дней церковная печать дружно подхватила кампанию клеветы на большевиков, поднятую всей контрреволюционной буржуазией с благословения и под руководством Временного правительства. В середине августа средоточием и штабом контрреволюционной политики православной церкви стал открывшийся в Москве Поместный собор.

Правящая верхушка церкви хотела выжать из создавшейся ситуации максимум выгод для себя. Собор открывал перспективу относительного освобождения церкви от опеки со стороны правительства при сохранении всех преимуществ, связанных с положением «первенствующей» и господствующей в стране. Эта перспектива оказалась бы еще более ярко выраженной в случае учреждения Собором патриаршества и избрания патриарха.

Большинство Собора, как его светский состав, так и духовенство, стояло на открыто реакционных, по сути дела монархистски-реставрационных позициях. С таких позиций выступали и известный черносотенец митрополит Антоний Храповицкий, и — еще более откровенно — не менее известные погромщики типа священника Востокова. Другие участники Собора были более сдержанны, а многие даже либеральны. Справа налево шел многообразный спектр оттенков политических и тактических взглядов и принципов. И это происходило в период, когда кругом клокотала социальная и политическая борьба.

Но конечно, центр тяжести работы Собора был сосредоточен именно на этой борьбе, решавшей судьбу страны. В обильном словоизвержении соборных заседаний главную роль играли актуальные вопросы политической борьбы. Церковь «не от мира сего» больше

всего была занята наиболее животрепещущими мирскими вопросами, она все время искала возможность преградить путь революционному потоку и повернуть историю вспять. На каждом этапе развития революции Собор делал все, от него зависящее, чтобы поддержать наиболее воинствующие силы реакции. Зависело, однако, от него не так уж много.

Это обнаружилось уже при первом политическом испытании, связанном с выступлением реакционного генерала Корнилова. Соборяне лихорадочно следили за развитием корниловских действий и жадно ловили всякие слухи об успехах корниловских войск, большей частью искажавшие действительность. После двухдневных колебаний наконец назначено было закрытое соборное заседание для общего обсуждения отношения Собора к корниловщине. Но пока Собор раздумывал, выступление Корнилова было ликвидировано<sup>36</sup>. Ничего другого не оставалось соборным отцам, как обратиться к Керенскому с воззванием о милосердном отношении к объявленному изменником Корнилову.

Взаимоотношения Собора с правительством Керенского не были безоблачными. Оно, правда, демонстрировало свое дружественное отношение к нему. На открытии Собора присутствовало несколько министров во главе с самим Керенским, министр исповеданий Карташев произнес красноречивое приветствие; но были и основания для трений и претензий.

Соборных отцов не устраивало то обстоятельство, что Временное правительство не в состоянии справиться с решением тех задач, которые представлялись церкви жизненно для нее важными. В стране со стихийной силой развертывалось крестьянское движение, в ходе которого ликвидировались помещичьи имения и земля делилась между теми, кто ее обрабатывал. Это само по себе вызывало негодование церковников, но их «переживания» во много раз усиливались оттого, что при этом страдало достояние церквей и монастырей, а колоссальные земельные богатства церкви оказывались в руках крестьянства. Обстановка складывалась так, что Собор должен был стремиться к установлению более «твердой» власти, а попросту говоря, к установлению военно-монархической диктатуры.

По другому вопросу Собор вступил в отношения прямого конфликта с правительством Керенского. Выполняя минимально-либеральную программу в области народного образования, оно собиралось передать

церковноприходские школы в ведение Министерства просвещения и лишить их таким образом специфически церковного характера. А в общегражданской школе предполагалось либо прекратить преподавание закона божьего, либо сделать это преподавание необязательным и перестать оплачивать его за счет государства. Здесь уже было прямое покушение на позиции церкви в школьном деле, вызвавшее настоящую ярость у членов Собора. В Петроград была послана делегация, которая должна была убедить правительство в пагубности его намерений. Вернувшись, она доложила Собору о своем разочаровании тем приемом, который оказал ей Керенский с его министрами<sup>37</sup>. Они не обещали церковникам никакого изменения своей политики в данном вопросе, а Керенский даже позволил себе совершенно еретически высказаться в том духе, что, мол, Россия теперь государство аконфессиональное. Это заявление было расценено и делегацией и всем Собором как совершенно недопустимое со стороны главы правительства.

Все это, однако, полностью отступало на задний план в условиях нарастания социалистической революции. Конечно, Керенский устраивал соборных отцов меньше, чем Корнилов или любой православный царь. Но в целом он был все же оплотом буржуазного государства, а следовательно, и церкви. А тут надвигались события Великой Октябрьской социалистической революции, которую церковь в силу своей классово-природы и своих традиций, сложившихся на протяжении столетий, не могла не встретить в штыки.

#### ЦЕРКОВЬ И ОКТЯБРЬСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

Многочисленные воззвания и послания, принимавшиеся Собором и распространявшиеся различными путями по Москве, где он происходил, и по мере возможности во всей стране, призывали «православный народ» к прекращению борьбы против Временного правительства, к «братскому единению» с помещиками и капиталистами, к капитуляции перед ними и церковью. Как известно, не помогла тут активнейшая проповедническая деятельность церкви и Собора, не помогло и бешеное сопротивление старой власти и стоявших за нею сил — все это было сметено неудержимым напором рабоче-крестьянских и солдатских масс, следовавших

за большевистской партией. Собор старался делать все возможное, чтобы затормозить движение и по меньшей мере спасти все, что еще было возможно.

Показательно его поведение в отношении борьбы между юнкерами и революционным лагерем в Москве. Пока юнкера занимали Кремль и некоторые другие командные позиции в Москве, Собор молча и с явной надеждой выжидал дальнейшего разворачивания событий. Как только силы контрреволюции стали терпеть явное поражение и юнкера оказались осажденными в Кремле, соборные отцы забеспокоились по поводу того, как бы при ликвидации очагов сопротивления не пострадали благоверные и православные контрреволюционеры. Когда эти «благоверные» десятками и сотнями расстреливали взятых в плен красногвардейцев и солдат, это не вызывало никаких протестов со стороны Собора. Не выражалось и опасений за целостность исторических, в том числе кремлевских, памятников. Но теперь вдруг возникла сильнейшая тревога, как бы не пострадали эти памятники. Истерические речи на заседаниях Собора, воззвания и прокламации, внушительные шествия членов Собора в направлении тех мест, где происходили военные действия, попытки проникновения в штаб революционных сил с целью уговорить их командование прекратить военные действия против засевших в Кремле юнкеров и во всяком случае не обстреливать Кремль во избежание ущерба для исторических ценностей — все было пущено в ход. А когда Кремль был взят красногвардейцами и солдатами, развернулась агитационная кампания по поводу вреда, нанесенного кремлевским святыням, и по поводу «зверств», чинившихся в отношении пленных юнкеров. И то, и другое было ложью: разрушения, причиненные кремлевским зданиям артиллерийским обстрелом, были минимальными, а с пленными юнкерами обошлись несравненно гуманнее, чем ранее те обращались с попавшими в их руки противниками.

Когда неизбежность победы социалистической революции стала очевидной, верхи Собора поставили перед собой задачу восстановления патриаршества. С середины октября 1917 г. начались дискуссии по этому вопросу, длившиеся без перерыва две недели. До этого ни предположений о том, что Собор совершит такое действие, ни конкретных предложений на этот счет ни с чьей стороны не было. В документах, подготовленных Предсоборным советом, ни звука о возможном восста-

новлении патриаршества не было. Теперь этот вопрос приобрел наивысшую актуальность.

Делегаты, отстаивавшие учреждение патриаршества, достаточно откровенно мотивировали необходимость этого в создавшихся исторических условиях. Докладчик по этому вопросу епископ астраханский Митрофан заявил: «Дело восстановления патриаршества нельзя откладывать — Россия горит, все гибнет... Когда идет война, нужен единый вождь, без которого воинство идет вразброд»<sup>38</sup>. Делегат Собора П. М. Граббе (казачий полковник по своей мирской специальности) вторил епископу: «Никакую войну нельзя вести без вождя. А ведь для церкви наступает именно такое время, когда ей придется вести войну»<sup>39</sup>. Много раз в выступлениях ораторов формулировались те требования, которые следует предъявлять к личности подлежащего избранию церковного полководца, причем чаще всего фигурировала характеристика, по которой это должен быть «муж подвига и дерзновения»<sup>40</sup>. Иначе говоря, это должен быть человек, который не побоялся возглавить открытую, всеми средствами ведущую борьбу с Советской властью.

Собор был, однако, далеко не единодушен в вопросе о необходимости избрания патриарха: многочисленная и сильная группа его делегатов выступала против того, чтобы в данный момент совершить это деяние. В оппозиции к нему находились главным образом не епископы, а рядовые клирики и миряне. Произносили пламенные речи против восстановления патриаршества протоиереи и профессора, юристы, историки и в недавнем прошлом государственные чиновники. Были пущены в ход самые разнообразные аргументы — исторические, догматические, канонические и, наконец, актуально-политические. Главную роль играли, конечно, последние: действовало вполне обоснованное опасение того, что народ поймет установление церковной монархии как попытку создать суррогат погибшей монархии светской. Представляет при этом известный интерес развивавшаяся оппозиционерами аргументация «академического», а особенно исторического порядка.

В доказательство того, что патриаршество не играло положительной роли в истории церкви, протоиерей Н. Г. Попов привел ряд выразительных примеров из истории Константинопольского патриархата, в которых патриархи выглядят как всесторонне развращенные личности, запятнанные всевозможными преступлениями



и грязными поступками. «Мы могли бы,— заключает протоиерей,— привести многие и многие другие имена из числа 130 (приблизительно) патриархов, которые были в Константинополе от учреждения патриаршества и до падения империи, в доказательство того, что патриаршество само по себе не предохраняет самих носителей этого высокого сана от падений и заблуждений». Да и при турках они вели себя не лучше: оратор приводит серию примеров позорного поведения патриархов в этот период. «Скажут,— продолжал он,— что наше патриаршество будет исключительным; но где основания для такой надежды?» А в общем «если бы у нас было восстановлено патриаршество в том виде, в каком наблюдаем его на Востоке, то оно было бы ненужной фольгой и мишурой, наростом на живом теле соборной церкви»<sup>41</sup>.

Весьма красноречивую речь против восстановления патриаршества произнес протоиерей Н. П. Добронравов. Он не постеснялся уличить русскую православную церковь и ее руководителей в лицемерии и низкопоклонстве, в отсутствии гражданского и религиозного мужества. По поводу многочисленных заявлений делегатов Собора о том, что синодальное управление церковью было неканоническим и даже еретическим, оратор поставил в упор вопрос: «Неужели мы можем допустить, что у нас в синодальном периоде найдется хоть один иерарх, у которого не дрогнула бы рука подписать клятву в том, что он будет повиноваться Синоду, который он, однако, не признает святейшим?» Иерархи православной церкви, продолжает далее оратор, постоянно прибегали ко лжи, услуживая монархии, но в этом, утверждает он, виноват не Синод. «Нет,— заявляет он,— виноваты низость человеческая, пресмыкательство. И до Синода, скажу словами Алексея Толстого, перед царями «землю мели бородой». Пока низость человеческая будет давать знать о себе, раболепство перед сильными мира сего не будет искоренено»<sup>42</sup>. Иначе говоря, Синод и патриархи и в прошлом постоянно погрязали в низости, так будет продолжаться и впредь; зачем же менять одно на другое. Так было, так будет. И оратор, и другие члены Собора, которые довольно вяло возражали ему, не замечали, какой сильный удар он наносит по учению о нравственной ценности и возвышенности православия, а значит, и христианства в целом.

Неизвестно, долго ли еще длилась бы полемика

на Соборе между сторонниками и противниками восстановления патриаршества, но после победы революции чаша весов немедленно склонилась в пользу первых. После многочисленных пертурбаций с подачей записок, содержащих имена кандидатов, таковыми оказались митрополит Харьковский Антоний Храповицкий, получивший наибольшее количество голосов, затем митрополит Московский Тихон Белавин и архиепископ Новгородский Арсений Стадницкий. Остается последний этап выборов — жеребьевка: престарелый иеромонах Алексей вытаскивает из трех записок одну, в которой оказывается имя Тихона. Многочисленные поклонники Антония Храповицкого разочарованы, ибо личность боевого, активного и особо популярного в черносотенных кругах Антония более подходила в этих условиях к должности патриарха, чем фигура сравнительно бесцветного и менее известного Тихона<sup>43</sup>. Дело, однако, было сделано. С 5 ноября 1917 г. русская церковь имела патриарха, а 21 ноября была проведена церемония его наставления (интронизации).

В промежутке между этими двумя событиями Собор развил бурную деятельность. В предвидении неизбежного в ближайшем будущем акта Советского правительства об отделении церкви от государства он занялся вопросом о правовом положении православной церкви; с докладом по этому вопросу выступил С. Булгаков. Основная идея доклада выражалась в следующей краткой формуле: «должно быть осуждено, отвергнуто и признано абсурдным то, что называется отделением церкви от государства»<sup>44</sup>. В этом вопросе Собор был единодушен.

В выступлениях ряда ораторов по указанному вопросу сквозило опасение того, что вся многословная дискуссия идет впустую, так как Советское правительство не собирается следовать соборным решениям о правах церкви в государстве. Но перевешивала здесь, как и во многих других случаях, надежда на скорое падение Советской власти. Епископ уфимский Андрей высказывался по этому поводу вполне недвусмысленно: «Долго ли они (большевики.— *И. К.*) удержат власть? Может быть, неделю, две, а там произойдет новое изменение». Кстати сказать, эта надежда была выражена архиепископом в связи с вопросом о неприкосновенности церковного имущества: «Мы должны иметь в виду, что принадлежащее церкви должно быть сохранено, и никто ее достояния без проклятия захва-

тить не может»<sup>45</sup>. Арсенал проклятий скоро понадобился церкви.

Каждое из мероприятий победившей в стране Советской власти вызывало резкое осуждение со стороны Собора, начиная с Декретов о земле и мире. Соборные воззвания и послания сопровождались демонстрациями и крестными ходами клириков и мобилизованных ими верующих мирян. Особую активность в организации антисоветского движения проявил Петроградский митрополит Вениамин. Он занялся и сочинением обращений-протестов к Советскому правительству по поводу тех или иных его предпринимаемых или предполагающихся мероприятий. В середине января 1918 г. Вениамин подал своего рода «ноту» в Совет Народных Комиссаров, в которой заранее протестовал против грядущего отделения церкви от государства, сведения о котором получили распространение в печати. Митрополит даже угрожал государственной власти тяжелыми последствиями, которые могут быть вызваны принятием соответствующего декрета; особенно предостерегал он революционное правительство, чтобы оно «не приводило в исполнение предполагаемого проекта декрета об отобрании церковного достояния»<sup>46</sup>. Как ни заботила церковников судьба помещичьей и буржуазной собственности, своя церковная рубашка была ближе к телу, и о ней-то особенно заботились князья церкви.

Заговорил наконец и сам новоявленный патриарх Тихон. Надо же было оправдывать те надежды, которые возлагались на него Собором как на «мужа дерзновения»! 19 января 1918 г. Тихон выступил со своим знаменитым посланием, направленным против победившей революции и ее правительства<sup>47</sup>. Не называя большевиков как подлинного адресата своих нападок, патриарх обвиняет их в самых страшных преступлениях, и прежде всего в беспричинных убийствах неисчислимого количества невинных людей, в оскорблении святыни, а главное — в том, что «имущества монастырей и церквей православных отбираются под предлогом, что это — народное достояние».

Сопrotивление, организованное по директивам патриарха и Собора, фактически всем без исключения мероприятиям революционной власти не могло не вызвать человеческих жертв как со стороны одурманенных и мобилизованных церковью верующих, так и среди революционных сил, взявших на себя осуществление революционных преобразований. В ряде документов,

исходивших от Собора, Синода, патриарха и других церковных инстанций, руководству приходов и монастырей рекомендовалось в подходящих для этого обстоятельствах созывать набатным звоном, «рассылкой гонцов» и всевозможными другими путями массы верующих и с их помощью организовывать физическое и, если «нужно», вооруженное сопротивление осуществлению мероприятий Советской власти. В одном из таких воззваний Собора говорилось: «Объединяйтесь же, православные! Объединяйтесь все, и мужчины и женщины, и старые и малые, для защиты наших заветных святынь... Лучше кровь свою пролить и удостоиться венца мученического, чем допустить веру православную врагам на поругание»<sup>48</sup>. На протяжении последующих четырех лет церковь говорила по политическим вопросам в таком же духе.

Опубликование Советом Народных Комиссаров 23 января 1918 г. декрета об отделении<sup>49</sup> церкви от государства и школы от церкви вызвало новый взрыв ярости со стороны Собора и патриарха. Было бы слишком долго перечислять постановления, воззвания, послания, которыми православные призывались оказывать сопротивление осуществлению на местах и в центре мероприятий, вытекающих из декрета. Еще одним объектом церковного негодования явилось заключение Брестского мира, ставшего поводом к нападкам на заключившее его Советское правительство. «Тот ли это мир, — вопрошал патриарх Тихон, — о котором молится церковь, которого жаждет народ? Заключение нынче мир... не даст народу желанного отдыха и успокоения. Церкви же православной принесет великий урон и горе, а отечеству неисчислимые потери»<sup>50</sup>. Блаженны, мол, миротворцы, как сказано в Евангелии, но к большевикам, творящим мир, сие не относится...

Призывы Собора и патриарха к сопротивлению мероприятиям Советской власти во многих случаях возымели свое действие. В Москве, Петрограде и ряде других городов по инициативе и под руководством духовенства организовывались «Братства приходских советов», «Советы объединенных приходов» и подобные им организации, провоцировавшие антисоветские крестные ходы, устраивавшие демонстрации и митинги, подпольные собрания и т. д. Нередко дело кончалось кровавыми эксцессами, дававшими потом повод церковникам вопить о большевистских зверствах и гонениях на православную веру. В литературе приводится

цифра вызванных тихоновскими выступлениями «инцидентов» — 1414<sup>51</sup>. Если она и не очень точна, то во всяком случае свидетельствует о размахе антисоветского движения, развернутого церковью в первые же месяцы после Октябрьской революции.

После знаменитого послания Тихона от 19 января с анафемой по адресу Советской власти 28 января, как по команде, состоялись крестные ходы в Москве и Петрограде с молебнами «об избавлении церкви от воздвигнутого на нее народными комиссарами гонения». Собор полностью одобрил весь дух этих антисоветских выступлений.

#### ГРАЖДАНСКАЯ ВОЙНА И ЦЕРКОВЬ

Началась гражданская война, и православная церковь, так же как и другие религиозные организации, тут же определила свое место по ту сторону баррикады. С Поместного собора потянулись различные его деятели в разные концы страны — туда, где концентрировались белогвардейские силы. У Каледина, Корнилова, Алексева, Колчака, Деникина, Врангеля, Бичерахова — у всех были свои подручные священники и епископы, протопресвитеры и архиереи. Архиепископ Уфимский Андрей (князь Ухтомский) возглавил церковное ведомство у Колчака. Неудачливый кандидат в патриархи Антоний Храповицкий сначала возглавил церковный штаб у гетмана Скоропадского, потом оказался в том же положении у Деникина. В разных группировках белых банд были на службе архиепископ Евлогий, один из руководителей Поместного собора, князь Г. Н. Трубецкой, протопресвитер Шавельский, архиепископы — Донской и Новочеркасский Митрофан, Таврический и Симферопольский Дмитрий, Ростовский и Таганрогский Арсений, Омский Сильвестр и многие другие.

В каком бы углу Советской России ни возникал белогвардейский заговор, где бы ни появлялась возможность антисоветской иностранной интервенции, где бы ни вспыхивало зарево антисоветского мятежа — всюду неизменными участниками, идеологами и пропагандистами белогвардейщины оказывалось местное духовенство. Ярославский мятеж летом 1918 г. был организован с предварительного благословения архиепископа Агафангела. Мятеж белочехов на Волге и на Урале был самым активным образом поддержан фактически всем духовенством тех территорий, на которых он разгорелся.

Церковная газета в Уфе писала: «Что осталось бы от России, если бы не пришли чехи для нашего спасения?» Далее выражалась надежда на то, что скоро явятся и другие народы спасать святую Русь и православную веру: «Теперь будут подходить союзники русских — англичане, французы, американцы и японцы». В роли спасителей православия «язычники» японцы выглядели несколько странно, но это не останавливало поборников единоспасающей веры. Особо красноречивые проповеди в честь белочехов произносил в кафедральном соборе Екатеринбургa епископ Григорий<sup>52</sup>. Интервенция войск Антанты на Севере тоже вызвала взрыв энтузиазма у тамошних церковников. Настоятель Архангельского кафедрального собора протоиерей Лемохин сказал в своей проповеди после торжественного молебна: «Радость перешла в восторг, когда на землю нашего города сошли с кораблей прибывшие к нам благородные союзники наши...»<sup>53</sup> Вторжение японских войск на советский Дальний Восток было так расценено в специальном воззвании епископа Забайкальского и Нерчинского Мелетия: «Доблестные войска дружественно верной Японии... помогают возрождению нашей государственности». Он призывал дальше «православных чад Забайкальской епархии» собраться «под святую сень креста господня» для «посильного служения доблестной армии, полагающей свою жизнь за веру и отечество»<sup>54</sup>.

Там, где завязывались узлы белогвардейского антисоветского сопротивления, они немедленно обрастали сетью церковных учреждений. Бежавшие с территории, где существовала Советская власть, клирики и епископы соединялись с местным духовенством, которое было тоже, как правило, антисоветски настроено, и совместными усилиями собирали «епархиальные совещания», «соборные совещания», «съезды духовенства и мирян», где конституировались учреждения, принимавшие на себя названия временных церковных управлений на соответствующей территории. Само собой разумеется, что это делалось каждый раз с соизволения, а иногда и по инициативе местных белогвардейских властей, и вновь созданное церковное учреждение немедленно брало на себя исполнение обязанностей «духовного ведомства» того белого воинства, на территории которого это происходило. Так, в ноябре 1918 г. в Томске было проведено Сибирское соборное церковное совещание, избравшее так называемое Высшее временное церковное управление. По церковной линии оно признало себя подчинен-

ным патриарху Тихону, а по светской («государственной»), конечно, Колчаку. В конце 1918 г. такого же типа сборище состоялось на Украине. «Всеукраинский церковный собор» тоже признал над собой «водительство святейшего патриарха Тихона» и пана гетмана Скоропадского.

В марте 1919 г. Деникин считал целесообразным создать церковный центр на оккупированной им территории. Он распорядился созвать для этого церковный Собор. По его заданию протопресвитер Шавельский, возглавлявший военно-морское духовенство еще при царе, организовал созыв этого Собора в Ставрополе. Открытие Собора почтил своим присутствием и речью сам Деникин, поставивший перед церковниками задачу — «поднять меч духовный» против Советской власти. В ответных речах соборные отцы заверили его в том, что отдадут все свои силы для решения этой богоугодной задачи, а потом дружно спели белогвардейскому генералу «много лета».

На основе решений ставропольского Собора деникинскими властями был принят ряд документов, которые должны были регулировать положение и деятельность церкви в России после того, как с божьей помощью будет свергнута в ней Советская власть. В одном из этих документов провозглашалось: «Первенствующая церковь в сих областях есть церковь русская, православная, возглавляемая святейшим патриархом Московским и всея России»<sup>55</sup>.

Функции церковных учреждений на оккупированных белогвардейцами территориях были разнообразны. Они заключались, прежде всего, в интенсивнейшей пропаганде, основным мотивом которой являлось освящение и оправдание антинародной войны, которую вела белогвардейщина. Нужно было разбойничьему делу придать видимость священного и богоугодного крестового похода. Пускался в ход весь театрально-действенный и декоративный арсенал, которым располагала церковь: торжественные молебны с многолетием очередному «спасителю Руси», крестные ходы, встречавшие белые войска после той или иной «победы», праздничный колокольный звон, постоянная демонстрация перед населением набожных чувств, обуревающих православное воинство и особенно его «вождей». Все это должно было быть направлено на возбуждение, разумеется, не религиозных, а контрреволюционных и антисоветских чувств. В том же направлении работали и проповедническая дея-

тельность духовенства, и обильная духовно-политическая публицистика.

Духовенство в белогвардейском лагере не гнушалось и тем, чтобы с оружием в руках участвовать в боях против Красной Армии. В войсках белых были специальные подразделения, состоявшие из попов и монахов. У Колчака были так называемые Дружины Святого Креста, полки, которым были присвоены имена Иисуса, Богородицы, Ильи-пророка. Под Царицыном у белых была воинская часть («Полк Христа Спасителя»), состоявшая из одного только духовенства. Все же, конечно, главная задача, возлагавшаяся белогвардейщиной на церковь, состояла не в непосредственной боевой деятельности, а в функциях пропагандистски-идеологических.

Патриарх Тихон, как это было впоследствии документально доказано и как это фигурировало в обвинительном заключении по его судебному делу, находился в непосредственной связи со всеми церковными деятелями, состоявшими при белогвардейских штабах. Была организована настоящая конспиративная служба связи и оповещения: с Антонием Храповицким и архиепископом Митрофаном — через некоего оставшегося неизвестным «Федю», с архангельскими белогвардейцами — через архиепископа Нафанаила и протоиерея Лемохина. Антонию патриарх писал: «Теперь многие из нас бегут к вам, но вы к нам погодите...» Патриарх был связан конспиративными путями с английским консулом Оливером, французским агентом Рене-Маршаном, с такими подпольными организациями, как «Тактический центр», «Национальный центр» и др. Тихоновская церковь оказалась, таким образом, связующим центром многих белогвардейских и антисоветских сил, действовавших на территории России.

Вместе с этой подспудной и подпольной деятельностью патриархат вел в течение 1918—1919 гг. открытую борьбу с Советской властью, публикуя воззвания-протесты фактически против всех ее начинаний и установлений, осаждая правительство (особенно с момента его переезда в Москву в марте 1918 г.) непрерывными петициями, посещениями делегаций от Собора и от самой патриархии. Всячески тормозились мероприятия по реализации Декрета об отделении церкви от государства, руководству епархий и монастырей давались соответствующие указания на этот счет, особенно касавшиеся церковного и монастырского землевладения и вообще имущества<sup>56</sup>.



Постепенно затухала деятельность Поместного собора. Последняя его сессия была открыта 15 июня 1918 г. с явным расчетом на то, чтобы раздуть ведущуюся церковью борьбу против Советской власти и дать как белогвардейцам, так и антисоветским элементам в целом новый материал для их подрывной деятельности. Показательно в этом отношении наименование основного постановления, принятого этой сессией: «О мероприятиях к прекращению нестроений в церковной жизни»<sup>57</sup>. Обстановка была, однако, такова, что Собор оказался по существу бессильным, его декларации и воззвания не вызвали того резонанса, на который они рассчитывались. После того как большинство делегатов разъехалось по местам и примкнуло к тем или иным белогвардейским группировкам, на заседания Собора собиралось меньше ста человек. Бесперспективность дальнейших пустых разговоров стала ясной, и 7 сентября под предлогом «отсутствия средств» было вынесено решение прекратить его работу.

Возглавлявшаяся Тихоном патриаршая церковь переживала нелегкие времена. Поражения белогвардейцев на фронтах гражданской войны делали все более эфемерными надежды на реставрацию того строя, при котором церковь была государственной и господствующей. Национализация церковно-монастырских земель и прочих имуществ лишила ее тех колоссальных богатств, которыми она владела. А громадный моральный ущерб был нанесен ей развернувшейся в 1918—1920 гг. массовой кампанией вскрытия мощей<sup>58</sup>.

К 1921 г. накал борьбы тихоновской церкви против Советского государства постепенно ослабевал. Патриархии воззвания и другие церковные выступления становились по своему тону более сдержанными. Даже понятие социализма в них звучало уже не с таким оттенком безоговорочного осуждения, как это было раньше. Так, например, еще 31 января 1918 г. в своем выступлении на Соборе один из его главных идеологов, князь Г. Трубецкой, выражая надежду на то, что «после большевистской власти придет новая власть, которую мы можем признать», категорически утверждал, что «над всякой другой, нехристианской, социалистической властью мы должны поставить крест, нам невозможно наладить отношения с такой властью»<sup>59</sup>. А уже в 1919 г. патриарх почти гласно объявлял себя покровителем организованной за год до этого некоторыми членами Собора «Христианско-социалистической рабоче-крестьянской пар-

тии», признавая, таким образом, принципиальную возможность согласования христианской веры с социализмом, пусть даже только на словах.

**ВНУТРИЦЕРКОВНАЯ БОРЬБА.  
КОНСОЛИДАЦИЯ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ**

В мае 1922 г. несколько человек во главе с Введенским явились к находившемуся под домашним арестом в Троицком подворье в Москве патриарху Тихону и предъявили ему ряд претензий и требований. Патриарху было сказано, что его антисоветская политика завела церковь в тупик и поставила ее на край гибели. Визитеры потребовали от Тихона снятия с себя сана патриарха и передачи церковной власти другим людям, пока новый Поместный собор не определит окончательно, каков будет церковный режим в дальнейшем.

Положение Тихона и всей патриархии было к этому времени весьма сложным. Белогвардейская контрреволюция окончательно провалилась. Советская власть утвердилась прочно, и никаких надежд на ее ниспровержение, по меньшей мере в ближайшее время, питать не приходилось. Предстоял ряд судебных процессов, в которых руководящие церковные группировки как в центре, так и в ряде случаев на местах должны были нести ответственность за кровавые столкновения, спровоцированные ими в связи с изъятием церковных ценностей, и вообще за многочисленные акты контрреволюционной деятельности. В этих условиях Тихону приходилось определить свое отношение к установившемуся советскому строю в более лояльных формах, чем когда бы то ни было ранее. И особенно побуждала его к этому обстановка, сложившаяся в связи с Карловацким собором ноября — декабря 1921 г. и деятельностью созданной на этом Соборе белоэмигрантской церковной иерархии.

В указанное время югославский город Сремские Карловцы дал убежище собранию наиболее реакционных и агрессивных элементов церковной и околоцерковной белогвардейщины, наименовавшему себя «Русским всезаграничным церковным собором». Его участниками явились 13 архиереев, бежавших за границу вместе с войсками белогвардейцев, и около полутора ста клириков и мирян, среди которых были деятели царского правительственного аппарата, колчаковские, врангелевские и прочие белогвардейские офицеры и т. д. Политическая физиономия Карловацкого собора определялась тем,

что им руководил пресловутый Антоний Храповицкий, а активными участниками являлись М. В. Родзянко, один из главных в дореволюционной России погромщиков Н. Марков II («Валяй-Марков»), известный уже нам казачий полковник П. Граббе и подобные им.

Без какой бы то ни было маскировки Карловацкий собор поставил в центр всей своей деятельности не столько церковно-религиозные, сколько политические вопросы. Речь шла о том, чтобы сконцентрировать всю деятельность белогвардейской эмиграции на задачах свержения Советской власти. Соборные отцы утверждали, что в условиях, когда политические и военные лидеры контрреволюции обнаружили свое полное бессилие в этом отношении, инициативу должна взять на себя церковь. Митрополит Антоний заявил в одной из своих речей: «Милюкову не восстановить монархию, за ним нет реальной силы, но есть иная организация, которая свергнет большевиков,— это православная русская церковь»<sup>60</sup>. В этом духе были выдержаны все принятые Собором документы, в частности обращение к Врангелю, к матери бывшего царя Марии Федоровне, к правительствам буржуазных государств и к главам православных церквей.

Тихоновская патриархия не могла не выразить своего отношения к этим церковным белогвардейцам.

Это было тем более существенно, что карловацкие деятели не упускали случая декларировать свою приверженность и подчиненность Тихону и его иерархии. Как в документах Собора, так и в указах созданного им Высшего верховного управления неизменно содержались ссылки на «благословение святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России». Митрополит Антоний официально именовался «наместником всероссийского патриарха». Тихон не был в состоянии открыто присоединиться к решениям Карловацкого собора и признать «заграничное ВЦУ» находящимся в его юрисдикции. Косвенно же он давал понять свое благорасположение к деятельности Собора. Показательна в этом отношении публично выраженная Тихоном благодарность сербскому патриарху Димитрию за то, что он предоставил возможность с санкции сербского правительства обосноваться карловчанам на территории Сербии. Остается несомненным фактом и то, что патриарх ни разу не дезавуировал заявления карловчан о том, что их деятельность ведется с его патриаршего благословения.

В дальнейшем все же Тихону пришлось отмежевать-

ся от них. В начале мая 1922 г. он объявил о ликвидации Карловацкого ВЦУ и возложил руководство православными приходами за границей на Евлогия, возведенного им немного раньше в сан митрополита. Хотя новый руководитель тоже был одним из главных деятелей карловацкой группы, его позиция была несколько более умеренной в сравнении с позицией Антония, так что жест патриарха выглядел имеющим некоторое в конечном счете все же символическое значение. Карловчане это поняли и изобразили видимость подчинения патриарху, упразднив свое ВЦУ и тут же заменив его «Временным священным архиерейским синодом». Председателем этого учреждения остался Антоний, хотя рядом с ним и стоял новый «управляющий приходами» митрополит Евлогий.

В этой обстановке Тихону пришлось реагировать на претензии и требования явившейся к нему группы Введенского. Он не мог их полностью отвергнуть, но и не был еще в состоянии в это время открыто порвать с белогвардейщиной и выразить свою лояльность Советской власти. После довольно активного маневрирования он согласился на то, чтобы передать управление церковью назначенным им лицам, каковые должны были подготовить новый Поместный собор, который окончательно решит «проклятые вопросы». Из этого ничего не получилось, ибо ярославский архиепископ Агафангел, которого предназначил для этой роли патриарх, уклонился от таковой чести и не приехал в Москву, а второй — петроградский митрополит Вениамин был как раз в эти дни арестован и предан суду за тяжелые политические преступления. В конце концов Тихону пришлось выдать группе Введенского документ о том, что он возлагает на нее обязанности Временного церковного управления, а сам устраняется от руководства церковными делами.

Наступила краткая эра главенства в церкви группы духовенства, настаивавшей на полном изменении отношения к Советской власти и на признании ее по меньшей мере столь же богоданной, как и другие власти, которые, как известно по Новому завету, все происходят от бога. Эта общая установка должна была найти свое организационное оформление в системе каких-то учреждений и группировок духовенства, возглавлявшихся определенными личностями. И началась групповая борьба, побудительными мотивами в которой далеко не всегда были идейно-религиозные соображения...

Еще в предшествовавшие два-три года в разных пунктах страны те или иные представители духовенства разными способами подавали свой голос в пользу пересмотра политической позиции православной церкви. Архиепископ Уфимский Андрей (князь Ухтомский), недавно формировавший у Колчака полки Иисуса, выступил в 1920 г. с публичным заявлением о том, что он раскаивается в своей прежней деятельности и готов активным сотрудничеством с Советской властью искупить свои политические прегрешения. Нижегородский митрополит Евдоким, до революции возглавлявший православные приходы в США, активно демонстрировал свои просоветские взгляды в проповедях и в статьях, публиковавшихся в прессе. Так же действовали и епископ Григорий в Екатеринбурге, епископ Виктор в Вятке и др. Большая группа «прогрессивного» духовенства образовалась в Петрограде, и одно время она включала в себя представителей различных сектантских общин. Организовалось было и межконфессиональное (вместе с православным духовенством) объединение под названием «Исполком-дух» (Исполнительный комитет духовенства).

В середине 1922 г. сторонники «обновленчества» в православной церкви создали специальную организацию с участием как духовенства, так и мирян под названием «Живая церковь». Состав ее был весьма пестрый и разнообразный. Из духовенства в ней участвовали помимо Введенского протоиерей Красницкий, в свое время состоявший в Союзе русского народа, архиепископ Антонин Грановский, уволенный Тихоном на покой, митрополит Евдоким, профессор церковной истории Б. В. Титлинов, бывший при Керенском прокурором Синода В. Н. Львов, ближайший сотрудник Введенского петроградский протоиерей А. Боярский и др. Было предпринято издание специального журнала «Живая церковь». В ряде городов организовались местные комитеты живоцерковников. Хотя все движение протекало в рамках и под началом ВЦУ, состав которого был назначен Тихоном, фактически оно противопоставляло себя тихоновской патриархии, причем разные группировки внутри «Живой церкви» распространяли это противопоставление на различные сферы церковной жизни. Объединяло же всех живоцерковников стремление к тому, чтобы увести патриархию и вообще старую церковь с ее воинствующих, реакционных политических позиций.

В вопросах же организации духовенства, церковного управления, а тем более литургии и догматики среди

участников движения было много разногласий. И что, может быть, имело еще более серьезные последствия — было много игры личных интересов, честолюбия, властолюбия, карьеризма. Очень скоро из общего движения стали выделяться различные группировки и направления со своими «вождями» и идеологами. Во второй половине 1922 г. в составе обновленцев существовали три основные группировки: 1) собственно «Живая церковь» во главе с протоиереем Красницким; 2) группа «Церковное возрождение», возглавляемая архиепископом Антонином, и 3) «Союз общин древлеапостольской церкви», во главе которого стоял Введенский. Каждая из групп составляла свою фракцию в ВЦУ, причем большинство мест занимала «Живая церковь». Поводов для разногласий обнаруживалось много: вводить ли брачный епископат, разрешать ли второбрачие священников, переходить ли на григорианский календарь, переводить ли богослужение с церковнославянского языка на русский, придерживаться ли строго основных догматических устоев православия, закрепленных в Никео-цареградском Символе веры и в Писаниях «отцов церкви», или, может быть, искать пути модернизации всего вероучения. По всем этим вопросам можно было бы без конца спорить, но жизнь выдвигала перед церковниками несравненно более актуальные темы, решением которых определялась судьба церкви и ее руководства на ближайшее время. История сложилась так, что обновленцы даже не успели более или менее обстоятельно разобраться во всех тех спорах, которые их разделяли.

Советским судом было предъявлено обвинение в антисоветской деятельности шестерым высокопоставленным церковным иерархам во главе с самим Тихоном («гражданином Белавиным») и архиепископом Никандром («гражданином Феноменовым»). Суд, однако, не состоялся по той причине, что обвиняемые публично заявили о полном признании ими своей тяжелой вины перед народом и дали обещание впредь полностью прекратить свою антинародную, контрреволюционную деятельность. Органы Советской власти не сочли нужным продолжать судебное преследование Тихона и его соратников. Он был освобожден «по частной амнистии» и возобновил свою деятельность в качестве патриарха русской православной церкви.

Вскоре Тихон новыми воззваниями и обращениями к верующим подтвердил бесповоротность изменения своих политических взглядов. Последний документ та-

кого порядка был датирован 7 апреля (25 марта) 1925 г., а на следующий день Тихон умер. Обновленцы было решили, что теперь они могут унаследовать руководство всей церковью, и стали обращаться с предложениями о воссоединении к иерархам, находившимся в тихоновской юрисдикции. Это, однако, не принесло желаемых результатов.

Как уже было сказано, Тихон сразу после своего амнистирования принялся за реставрацию патриархии. Он взял обратно свой отказ от управления церковью, объявил обновленцев отпавшими от церкви и принялся собирать вокруг себя кадры староцерковников. Немедленно к нему вернулся митрополит Сергей Страгородский, совсем недавно вместе с архиепископами Евдокимом и Серафимом публиковавший заявления о полной каноничности обновленческого ВЦУ и о своем подчинении ему. Вернулся с повинной головой и протоиерей Красницкий, один из основоположников обновленчества. Вскоре вокруг Тихона собралась авторитетная в глазах верующих группа церковных иерархов, из которых он создал руководящее учреждение православной церкви под внушительным названием «Полное присутствие Высшего Церковного Управления в составе обоих органов сего Управления, как св. Синода, так и Высшего Церковного Совета».

В лагере староцерковников царил тем временем порядочная неразбериха. После смерти Тихона одно время претендентами на верховную власть в церкви были 11 высокопреосвященных иерархов. Совещание епископов-староцерковников, признававших Временный Высший Церковный Совет (ВВЦС) и получивших наименование «григорьевцы», собралось в мае 1927 г. в московском Донском монастыре. В своей резолюции совещание зафиксировало: «Мы должны с ужасом и возмущением отметить невероятное явление, что теперь уже намечены одиннадцать Патриарших местоблюстителей... Это смешение языков может быть рассматриваемо как величайшее наказание божие»<sup>61</sup>.

Наряду со стремлениями отдельных иерархов захватить власть во всей православной церкви в этот период наблюдается и стремление к разделению на отдельные автокефалии.

Еще сразу после Февральской революции 1917 г. объявил себя автокефальной церковью грузинский экзархат. В 1922 г. объявила себя автокефальной Украинская православная церковь, пребывавшая самостоя-

тельной до 1934 г. То же было ряд лет и с Белорусской церковью. Претендовали на автокефалию и отдельные провинциальные епархии: Пензенская, Царицынская, Калужская, Томская и другие. Доходило до курьезов, когда, например, претензию на автокефалию заявляло, «объединенное совещание церковноприходских советов Дубровенских церквей» (местечко Дубровно, Белоруссия) или просто Спасская православная община г. Елабуги... Все эти разделения, совпадения, слияния и т. д. сопровождались борьбой среди верующих, иногда доходившей до кровопролитных драк и прочих эксцессов в церквях и на площадях вокруг церквей. Постепенно, однако, основная масса приходов и объединенных ими верующих спланивалась вокруг митрополита Сергия Страгородского. Консолидация церкви вокруг этого иерарха имела одной из своих главных причин ясную политическую линию, занятую им в отношении к Советскому государству. В 1927 г. возглавляемый Сергием Синод выступил с посланием к православным верующим, в котором призывал их к лояльности по отношению к Советскому государству. Там было, в частности, сказано: «Мы хотим быть православными и в то же время сознать Советский Союз нашей гражданской Родиной».

К началу 1928 г. осталась одна группа староцерковного духовенства, противостоявшая Сергию и объединившая вокруг себя все остатки наиболее реакционных последышей тихоновщины. Ее главарем был митрополит ленинградский Иосиф Петровых. Основным пунктом расхождения между ним и Сергием было отношение к Советской власти. Митрополит Иосиф открыто поднял знамя ее неприятия.

В условиях нэпа антисоветская проповедническая деятельность иосифлян находила отклик среди торговцев и кулачества и среди прочих слоев населения, ориентировавшихся на реставрацию монархии и буржуазно-помещичьего строя. Организовывались сектантские группы «истинно-православных христиан» и приверженцев «истинно-христианской церкви», федоровцев, имяславцев, краснодраконовцев и прочих осколков церковной белогвардейщины. Их дело было, однако, обречено.

К началу 30-х годов основная масса приходов русской православной церкви консолидировалась вокруг митрополита Сергия. Все большее количество обновленческих церквей отходило от возглавлявшегося Введенским Синода и переходило в юрисдикцию Сергия, который к это-



му времени тоже наименовал возглавлявшееся ими церковное управление Синодом. Оба обличали друг друга в неканоничности, в самочинности захвата церковной власти. Формально обе стороны были правы и не правы, но дело решалось не проформой, а соотношением сил, которое все больше клонилось в сторону Сергия и его церковной администрации.

В борьбе за церковную власть у обновленцев фактически «kozyрей» не оставалось. Предполагавшиеся ими нововведения литургического, догматического и канонического порядка не встречали сочувствия в массе верующих. Оставался лишь вопрос об отношении к социалистической революции и к Советской власти, по которому с момента своего возникновения обновленческая церковь выглядела в глазах верующих-трудящихся несравненно более привлекательно, чем старая тихоновская. Но поскольку сначала сам Тихон недвусмысленно объявил о смене своих политических вех, а потом Сергей в ряде документов закрепил эту позицию, обновленчество потеряло монополию на эту политическую линию.

За рубежом продолжалась антисоветская возня, в центре которой стоял пресловутый Антоний Храповицкий. Там тоже происходила борьба группировок и направлений, возглавляемых тем или иным архиепископом или митрополитом и непрестанно конкурировавших в борьбе за приходы, прихожан и доходы. Одни группы принимали юрисдикцию Сербского патриархата, другие — Константинопольского, третьи объявляли себя автокефальными; пребывая в Париже, митрополит Евлогий одно время считал себя экзархом Московской патриархии, и потому Антоний Храповицкий чуть было не запретил ему священнослужение. После смерти Антония в 1936 г. функции главы «зарубежной православной церкви» взял на себя еще более ярко выраженный черносотенец и монархист митрополит Анастасий. И когда в политической перспективе обнаружилась грядущая война немецкого фашизма против СССР, возглавляемая Анастасием церковь заняла резко выраженную профашистскую позицию. Так, в 1938 г. так называемый Архиерейский синод за границей направил Гитлеру верноподданнический адрес как «вождю в мировой борьбе за мир и правду»<sup>62</sup>.

Когда началась Великая Отечественная война, русская православная церковь под руководством местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергия заняла безоговорочно патриотическую позицию. Митро-

полит обратился ко всем православным верующим с посланием, в котором призывал их стойко защищать Родину, а в тылу прилагать максимум усилий для обеспечения фронта всем необходимым. Церковь собирала довольно значительные материальные средства на строительство самолетов и танков, на теплую одежду для фронтовиков, на содержание раненых, на воспитание детей-сирот. За время войны Сергей выпустил 23 воззвания к православным верующим с призывом отдавать все свои силы делу борьбы с врагом.

При всем этом на территориях, оккупированных гитлеровцами, православное духовенство нередко переходило на их сторону и вело религиозно-идеологическую пропаганду в пользу оккупантов. Наиболее ярким примером такой деятельности является активность, развернутая владими́ро-волы́нским епископом Поликарпом Сикорским на территории оккупированной немцами Украины. Он объявил Украинскую православную церковь автокефальной и полностью поставил ее на службу немецким оккупантам. Так же действовали некоторые православные иерархи в Белоруссии, Молдавии, Эстонии.

На стороне гитлеровцев во время войны была и основная масса белоэмигрантских церковников, несмотря даже на то, что многие эмигранты, ранее занимавшие антисоветские позиции, во время войны приняли участие в сопротивлении фашизму.

За годы Великой Отечественной войны русская православная церковь, возглавляемая Сергием, окрепла в организационном отношении. Вернувшись в 1943 г. из Ульяновска, куда она была эвакуирована из Москвы в период непосредственной военной опасности для столицы страны, патриархия провела в сентябре 1943 г. Собор епископов православной церкви, на котором митрополит Сергей был избран патриархом. В том же 1943 г. церковь предприняла издание ежемесячного «Журнала Московской Патриархии», продолжающееся и в наше время. Возобновилась подготовка кадров духовенства: открылся богословский институт, вскоре преобразованный в Духовную академию.

После своего избрания патриарх Сергей прожил недолго. В 1944 г., после его смерти, на новом Поместном соборе был избран патриархом митрополит ленинградский Алексей, занимавший потом патриарший престол до своей смерти в 1970 г.

За этот период Московская патриархия окончательно ликвидировала свои внутренние расколы и деления

на группировки. Прежде всего следует указать на полное преодоление обновленчества.

По существу ко времени после окончания войны оно окончательно изжило себя. Отказавшись от всех своих нововведений литургического и канонического порядка — от перехода на григорианский календарь, от попыток перевода богослужения на русский язык и т. д., оно еще некоторое время пыталось держаться на таком отличии от патриаршей церкви, как признание женатого епископата. Этого, однако, было совершенно недостаточно для того, чтобы можно было сохранять хотя бы видимость своеобразия по сравнению с патриархией. Важнейшее же в прошлом расхождение с нею по политическим позициям, как уже было сказано, потеряло свое значение после того, как патриархия безоговорочно стала на путь лояльности по отношению к Советскому государству. Среди верующих же обновленческое духовенство к рассматриваемому периоду потеряло почти всякую популярность. Ему ничего больше не оставалось, как просить патриархию принять его обратно в лоно единой православной церкви. Патриарх Алексей санкционировал такое принятие при двух условиях: 1) принесение обновленческими епископами и клириками публичного покаяния; 2) их возврат в тот сан, в котором они находились к моменту своего отпадения от тихоновской церкви. Оба этих условия были неукоснительно соблюдены эпигонами обновленчества, и последнее перестало существовать.

Патриархия одержала важную победу в юго-западных районах страны, где со дня заключения Брестской унии 1596 г. православная церковь в качестве униатской была подчинена Ватикану. В 1946 г. на Соборе униатской церкви во Львове было принято решение о ликвидации унии и о воссоединении униатской церкви с русской православной церковью. Вскоре к этому решению присоединилось и униатское духовенство Закарпатья.

В Западной Европе ряд православных приходов и приходских округов также признали над собой юрисдикцию Московской патриархии. Тот же процесс консолидации коснулся и американской и дальневосточной периферии православной церкви. В то же время последыши Карловацкого раскола в разных странах продолжали, как они это делают и теперь, стоять на оголтело-монархических, антисоветских позициях и, отказываясь воссоединиться с Московской патриархией, рассматривали себя как единственную каноническую православ-

ную церковь, именуемую «Русской православной церковью за границей».

Поместный собор 1945 г., избравший Алексия патриархом, разработал систему управления церковью и структуру органов этого управления. При патриархе был учрежден Синод, церковь была разделена на епархии, состоящие из отдельных приходов. В 1961 г. принятое Собором «Положение об управлении русской православной церкви» подверглось пересмотру на специально созванном патриархией Архиерейском соборе. Основное изменение коснулось при этом порядка хозяйственно-финансового руководства отдельными приходами. Раньше во главе приходского совета стоял священник-настоятель данной церкви. По положению 1961 г. руководство приходским советом осуществляет мирянин-староста церкви. Поскольку все финансовые и хозяйственные ее дела решаются приходским советом, функции настоятеля церкви сводятся к богослужению и чисто религиозной деятельности. Положение 1961 г. конституировало некоторые изменения и в центральных учреждениях патриархии.

Важное значение в деятельности Московской патриархии приобрел созданный в 1946 г. в составе Синода Отдел внешних сношений. Патриарх Пимен позже формулировал задачи этого отдела следующим образом: «Помимо сношений с зарубежными учреждениями московского патриархата на Отдел внешних церковных сношений возложено осуществление связи нашей церкви с поместными православными церквями, с инославными церквями и объединениями, с экуменическими организациями, с учреждениями нехристианских религий, с международными неправительственными и общественными организациями, занимающимися вопросами сохранения, упрочения и восстановления мира между народами»<sup>63</sup>.

На первом плане в этой программе стоит поддержание сношений с зарубежными православными патриархатами. Контакты с ними осуществляются Московской патриархией систематически. Имеется в виду в качестве цели этих контактов созыв «Всеpravославного» собора. Из-за наличия многих разногласий по актуальным политическим вопросам между разными патриархиями созыв этого Собора представляет большие трудности, что не дает возможности даже приблизительно установить его дату. В порядке его подготовки периодически проводятся совещания различных православных патриархий.

Основными вопросами, обсуждавшимися на этих совещаниях, были те, которые связаны с отношением к «инославным», то есть неправославным, христианским церквям и исповеданиям: католическому, протестантскому и др., в частности к нехалкидонским церквям. Значение этого вопроса отнюдь не ограничивается организационными рамками «внешних сношений», он связан с некоторыми фундаментальными установками вероучения.

Особо важное место в международной деятельности Московской патриархии занимает борьба за мир.

Нужно отдать в этом отношении должное современной русской православной церкви — она активно ведет пропаганду дела мира. Это отмечается не только общественностью, но и Советским государством, которое неоднократно награждало орденами и другими знаками отличия деятелей церкви, внесших особо существенный вклад в это важнейшее дело.

В 1971 г., после смерти патриарха Алексия, был созван Поместный собор, избравший на патриарший престол митрополита Пимена. Собор полностью одобрил деятельность всего управления русской православной церкви под руководством патриарха Алексия за время между Соборами. Новый патриарх в своем докладе и выступлениях провозгласил свою решимость следовать во всем линии и примеру предыдущего патриарха Алексия. За время, прошедшее после Собора 1971 г., деятельность патриархии действительно развивалась в этом направлении.

#### МАЛЫЕ ЦЕРКВИ («СЕКТЫ»)

По традиции, восходящей к тем временам, когда одна церковь — православная — была в России господствующей и считалась по существу единственной в стране, а все другие христианские деноминации рассматривались как отпавшие от нее, в религиозной литературе и в атеистической пропаганде эти деноминации именуются сектантскими. Мы считаем необходимым подойти к вопросу несколько по-иному.

Понятие секты раскрывает свое содержание лишь при историческом подходе к нему. Его определение является при таком подходе генетическим: религиозная организация, в свое время отколовшаяся от той или иной церкви. Такое определение, однако, не раскрывает содержания самого явления, обозначаемого этим понятием, оно лишь указывает на его происхождение. Для

приверженцев и апологетов той церкви, от которой отпала данная «секта», это указание чрезвычайно важно, оно дает им возможность третировать ее как группу отступников и отщепенцев. В отношении же научно-религиозном оно приемлемо лишь в ограниченных и именно исторических пределах.

Когда отколовшаяся от той или иной церкви группа обретает собственную организационную структуру и догматическую доктрину, когда она к тому же приобретает более или менее внушительное количество приверженцев, благодаря чему становится заметной социальной силой, она уже превращается из секты в церковь. В особенности нет оснований продолжать именовать ее сектой в тех условиях, когда в данной стране церковь отделена от государства и, стало быть, не является государственной и господствующей. Религиозная группа, возникшая как секта, становится церковью. Мы считаем поэтому правомерным такие деноминации именовать не сектами, а церквями, а в случае, если количество их приверженцев во много раз меньше, чем у других церквей, — малыми церквями. В историческом же плане для начальных периодов существования этих малых церквей мы сохраним за ними термин «секта».

Этот вопрос имеет особое значение при характеристике религиозной ситуации в нашей стране. В условиях, когда церковь полностью отделена от государства и все религиозные организации равны в своих правах, нет и не может быть того, чтобы одна из них выделялась по своему статусу как церковь, а другие рассматривались в какой-то иной системе явлений, в качестве чего-то «второсортного». Тем не менее для ряда религиозных явлений послеоктябрьского периода тоже приходится употреблять понятие сектантства.

В первые годы существования Советской власти многие малые деноминации не сразу обрели церковную организованность и продолжали существовать в аморфном, разбросанном состоянии; некоторые из них остаются в таком состоянии и теперь. Помимо того в настоящее время существуют религиозные группировки, не регистрируемые и, следовательно, не легализованные в государственном порядке. Для всех этих случаев мы сохраняем употребление термина «секты». Но, само собой разумеется, применять этот термин к баптизму и тем самым относить последний к одной рубрике, скажем, со скопчеством или ИПХ (истинно-православные христиане) было бы совершенно неправомерно.

Уже Февральская, а тем более в дальнейшем Октябрьская социалистическая революция поставили секты в новое положение по сравнению с тем, в каком они были тогда, когда православная церковь была первенствующей и господствующей в стране. Реакцией чуть ли не всех сект на происшедший переворот было его восхваление и изъявление преданности Временному правительству. Так, например, адвентисты в своем журнале объявили Февральскую революцию «ответом (бога? — И. К.) на наши молитвы»<sup>64</sup>. По случаю революции они выпустили даже специальный номер этого журнала. Сильнейшие осложнения начались лишь после установления Советской власти.

С одной стороны, обстановка складывалась для существующих сект в некоторых отношениях благополучно. В условиях отделения церкви от государства они получали свободу вероисповедания и освобождение от власти православной церкви. И еще одно обстоятельство открывало перед ними возможности роста и общественной активизации. Мы имеем в виду вопрос об отношении к военной службе и об участии в скоро начавшейся гражданской войне.

Многие из сект, основываясь на евангельском учении о непротивлении, учили своих приверженцев отказываться от военной службы. Известны случаи такого отказа, относящиеся еще ко времени царизма, и в частности к периоду первой мировой войны,— правда, это не было тогда массовым явлением. После Октябрьской революции, в условиях свободы совести, право отказа от военной службы и, стало быть, от участия в гражданской войне открыло перед сектами особого рода перспективы. Одна за другой они стали выдвигать перед Советским правительством требования об освобождении их членов от службы в Красной Армии. Больше того, на этой почве возникла возможность консолидации и даже объединения разных сект между собой.

По инициативе главы толстовцев В. Черткова во второй половине 1918 г. возник «Объединенный Совет религиозных организаций и групп», ставивший своей целью реализацию «права» сектантов на освобождение от службы в Красной Армии. Кроме толстовцев в Совет входили представители меннонитов, баптистов, евангелистов, адвентистов седьмого дня, трезвенников. Летом 1920 г. в Москве проходил созванный Советом Всероссийский Съезд «внецерковных религиозных течений». Наряду с не вызывавшим сомнений и разногласий воп-

росом об отказе от военной службы на съезде фигурировало и требование отказа от трудовой повинности, существовавшей в то трудное время. И по этому вопросу сектанты разных групп в общем находили общий язык на почве отказа от сотрудничества с Советским государством.

Правительство пошло навстречу религиозным убеждениям сектантов в вопросе об освобождении их от военной службы. В январе 1919 г. Совет Народных Комиссаров под председательством В. И. Ленина принял специальный декрет «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям», по которому «лицам, не могущим по своим религиозным убеждениям принимать участие в военной службе, предоставить право по решению народного суда заменить таковую... санитарной службой, преимущественно в заразных госпиталях, или иной соответствующей общепользующей работой, по выбору самого призываемого»<sup>65</sup>. Секты стали прилагать максимальные усилия к тому, чтобы использовать в своих общих интересах этот гуманный акт Советского правительства.

Для сектантского движения в стране имело некоторое значение то обстоятельство, что интересы борьбы за частную цель — освобождение от воинской повинности — открыли возможность объединения различных сектантских групп и организаций в специфической форме «Объединенного Совета». Когда после окончания гражданской войны вопрос о военной службе в некоторой мере потерял свою остроту, эта форма объединения нашла новое направление своей активности — производственное, и прежде всего сельскохозяйственное, кооперирование на базе учения о первохристианской общности имущества и вообще на основе евангельских преданий.

Сектантское движение в России было раздробленным и пестрым до революции, оно оставалось таким и после нее. Сравнительно более значительными в количественном отношении были восходящие к протестантизму секты баптистов, евангелистов, адвентистов и пятидесятников<sup>66</sup>.

На протяжении десятилетий указанные секты в России конкурировали, причем нередко эта конкуренция принимала довольно некрасивые формы взаимных обвинений и перебранок. Иногда такая борьба происходила и в тех случаях, когда между ее участниками почти не было разногласий по догматическим и культовым вопро-



сам. Так было, например, с баптистами и евангелистами. Только в 1944 г. они слились и образовали церковь Евангельских христиан-баптистов во главе со Всесоюзным Советом (ВСЕХБ). Примерно через год к баптистско-евангелистской церкви присоединилось большинство общин пятидесятников, но через некоторое время многие из них вышли из объединения. В 1947 г. в него вступили группы, именовавшие себя «евангельскими христианами в духе апостолов», и, наконец, в 1963 г. к объединению присоединилась часть меннонитских общин. Однако в противовес этому процессу консолидации различных родственных сект в единую баптистско-евангелистскую церковь в конце 50-х годов внутри этой церкви развернулось движение, оппозиционное к ее руководству и отколовшее от нее большую группу общин. Первоначально сторонники этой оппозиции именовали себя инициативниками, производя такое название от того, что они объявили себя инициаторами созыва Всесоюзного съезда, который сменил бы руководство церковью и поставил бы по-иному как вероисповедание, так и политические основы баптистской церкви. Поскольку это им не удалось и борьба приняла затяжной, по существу хронический характер, оппозиция конституировалась как самостоятельная церковь под названием «Совет Церквей евангельских христиан-баптистов» (СЦЕХБ). По некоторым данным, с трудом поддающимся проверке, к СЦЕХБ примкнуло около 16 % всего состава церкви ЕХБ.

Было бы ошибкой полагать, что верующие, оставшиеся в рядах основной баптистско-евангелистской церкви, составляют некое монолитное образование. Дело в том, что и до получившего отчетливое выражение раскола среди членов церкви никогда не исчезали и не стирались различия, отражающие прежние границы, которые существовали между разными сектами, влившимися в общую церковь: во многом сохранили ряд черт своеобразия как в вероучении, так и в культе и в социальных установках бывшие пятидесятники, меннониты и др. Таким образом, единство баптистско-евангелистской церкви можно вообще считать в большой мере условным.

Другая деноминация протестантского происхождения — адвентизм седьмого дня — переживала в этот период не меньшие пертурбации<sup>67</sup>. В конце 50-х годов ее Всесоюзное объединение было распущено государственными органами ввиду систематического нарушения им

законодательства о культах. Общины верующих продолжали, конечно, функционировать во всей стране, причем контакты между ними имели место, но новое организационное объединение тормозилось тем, что среди приверженцев адвентизма седьмого дня образовались две противостоявшие группы, боровшиеся за первенство. Во главе одной из них стоял украинский пресвитер Мацанов, другую возглавляла группировка пресвитера Кулакова. Первая стояла в вероисповедном отношении на позициях, близких к фундаментализму, а в отношении государственно-политическом выражала взгляды недостаточно лояльные к действующему законодательству о культах. Вторая же была более либеральна в догматическом вероучении и более лояльна в государственно-политическом плане. После почти двух десятилетий напряженных отношений, взаимных пререканий и обвинений в 1981 г. было наконец достигнуто объединение общин адвентистов седьмого дня (АСД) в масштабах отдельных республик Советского Союза. Состоялись республиканские и межреспубликанские совещания общин АСД, в результате которых были избраны пресвитерские советы и возглавляющие их «старшие проповедники». В РСФСР, на Украине и в ряде других республик были созданы республиканские советы АСД. Мотивы и характер объединения враждовавших до этого направлений были сформулированы в специально опубликованном «Обращении ко всем членам и служителям церкви христиан АСД в РСФСР». Там, в частности, было сказано: «Мир и единство, о котором молился Христос, должны быть достигнуты, и так как между разделившимися сторонами нет догматических расхождений, считаем, что никакие личные или групповые мотивы не должны этому препятствовать»<sup>68</sup>. Здесь достаточно ясно подтверждается, что важнейшую роль во всей внутренней борьбе, предшествовавшей объединению, сыграли именно личные и групповые мотивы. Следует, однако, отметить, что и после образования республиканских и межреспубликанских объединений внутренняя борьба в общинах и «советах проповедников» не прекратилась. Это видно хотя бы из того, что в своих изданиях адвентистская церковь считает нужным публиковать статьи, призывающие к единству. Характерно название одной из них: «Пасторское служение при разногласиях и борьбе в церкви».

Помимо адвентистов седьмого дня существуют еще отдельные группы так называемых адвентистов-рефор-

мистов. Само это направление в адвентизме под таким названием возникло в кайзеровской Германии во время первой мировой войны, но трудно сказать, в какой мере современные адвентисты-реформисты преимущественно связаны в вероучении и общественной ориентации с одноименным направлением того времени. Следует лишь указать на то, что они стоят на враждебных позициях в отношении Советского государства, в частности не принимают воинской повинности в наших Вооруженных Силах. Группы адвентистов-реформистов не связаны между собой и по причине своей антисоветской направленности не подлежат государственной регистрации.

Существует в стране несколько объединений старообрядцев<sup>69</sup>. Их раздельное существование имеет своей основой преимущественно как вероисповедные разногласия, так и исторически сложившиеся обстоятельства. Наиболее крупным из них является беспоповщина, общины которой сосредоточены преимущественно в Прибалтике; во главе общин стоят не священники, прошедшие рукоположение, а миряне, облеченные званием уставщика или начетчика. На втором месте по количеству общин и их членов стоит Австрийское согласие, центр которого находится в Москве; его глава претендует на достоинство «архиепископа всея Руси». Наконец, существует так называемое беглопоповское согласие с центром в г. Новозыбкове, оно также возглавляется архиепископом.

Помимо указанных выше централизованных деноминаций, образующих определенные церкви, хотя и сравнительно малые по своей численности, следует иметь в виду наличие в стране большого количества разрозненных и раздробленных общин под разнообразными наименованиями. Поучительна в этом отношении послереволюционная история молоканства<sup>70</sup>.

В царской России эта секта не имела централизованной организации, хотя и была довольно многочисленна. После революции начались попытки создать такую организацию. В 1920 г. был в этих целях проведен Всероссийский съезд молоканских общин, а в 1924 г. состоялся II съезд, учредивший «Всероссийский союз религиозных общин духовных христиан-молокан». В течение нескольких лет издавался журнал «Вестник духовных христиан-молокан». В 1929 г. молоканская церковь распалась и объявила о своем самороспуске. Теперь существуют отдельные общины, причем многие из них пользуются особыми наименованиями — общие молокане, постоян-

ные, прыгуны, пресники и др. Существует и община молокан-максимистов — по имени Максима Рудометкина, автора молитвенника; однако почитают Рудометкина фактически молокане чуть ли не всех толков.

Ряд дореволюционных русских сект, как и сект, возникших в первые годы революции, в настоящее время фактически прекратил свое существование, хотя отдельные группы их приверженцев кое-где еще сохранились. В этой связи можно упомянуть скопцов, федоровцев, краснодраконовцев, иннокентьевцев, малеванцев, трезвенников, чуриковцев и др. Особого упоминания заслуживает секта, наименовавшая себя Истинно-православной церковью (ИПЦ); от нее отпочковалась группа истинно-православных христиан (ИПХ)<sup>71</sup>. И та и другая секты возникли в недрах русской патриархии после того, как Тихон «сменил вехи» и объявил о своей лояльности в отношении к Советскому государству. Обе они исповедовали и проповедовали непримиримо враждебное отношение к коммунизму и Советской власти, как к антихристову делу, и свою приверженность к монархии Романовых. Во время Великой Отечественной войны последыши ИПХ сотрудничали с фашистскими оккупантами.

После революции 1917 г. многие из приверженцев разных сект, ранее эмигрировавшие за границу, и больше всего в Америку — в США, Канаду, некоторые страны Латинской Америки, вернулись в Россию. Среди них были духоборы, молокане, новоизраильтяне (лубковцы). В условиях развернувшегося социалистического строительства их стремление к проповеднической и вербовочной деятельности не увенчалось успехом.

С установлением Советской власти в Молдавии, в Буковине и в Закарпатье, в Западной Белоруссии и Западной Украине некоторая (конечно, незначительная) часть населения этих территорий оказалась находящейся под влиянием американской секты служителей Иеговы. Напомним, что основа вероучения этой секты заключается в ожидании скорого светопреставления (армагеддона). Ее центр, находящийся в Нью-Йорке, издает свой печатный орган «Сторожевая башня», контрабандой провозимый в СССР и нелегально распространяемый. Свидетели Иеговы представляют собой ярко выраженную антисоветскую организацию и государственными органами не регистрируются.

Политическое лицо различных малых церквей и сект

в республиках Советского Союза претерпело за десятилетия после революции серьезные изменения.

Первой реакцией большинства сектантских организаций на победу Октябрьской социалистической революции был открытый или скрытый протест. В январе 1918 г. адвентистский журнал «Слово истины» характеризовал лозунги пролетарской революции как «мыльные пузыри»<sup>72</sup>. Вскоре, однако, пришлось начать лавировать. В отношении к социализму как основной цели пролетарской революции тот же адвентистский журнал стал высказывать некую уклончивую двойственность: дескать, мы тоже за социализм, но не за тот социализм, который несут большевики. Адвентисты соглашались на такой «социализм», который никак не связан с классовой борьбой, «который не отрицает ни религию, ни семью, ни брак (пошли в ход известные клеветнические вымыслы о Советской власти. — И. К.), который против насилия и злобы, но который за свободу, за революцию, за братство, основанные на любовном союзе, — такой социализм не противоречит христианству»<sup>73</sup>. Классовой борьбе трудящихся за социализм противопоставлялись пустопорожние фразы о свободе и христианском братстве.

Разразившаяся вскоре гражданская война вызвала у большинства сектантских организаций такую реакцию, которая была определенно выгодна белогвардейщине. В общем платформа сложилась такая: не надо участвовать в борьбе ни на той, ни на этой стороне, ибо христианство — против всякой войны, против насилия с любой стороны. Толстовский журнал «Истинная свобода» писал, например: «...единомышленники Л. Н. Толстого и близкие ему по духу люди одинаково отрицательно относятся к проявлению организованного насилия, откуда бы оно ни исходило... к войне всюду, где она ведется...»<sup>74</sup> В разгар наступления войск Пилсудского на Киев в апреле 1920 г. тот же журнал поместил передовицу, в которой взывал к советским людям: «Не убий. Не делай другому того, что себе не желаешь. Не борись, ибо взявший меч от меча погибнет»<sup>75</sup>. В сентябре—октябре 1919 г. в Самаре состоялся съезд баптистов, евангельских христиан и меннонитов, признавший недопустимым для христиан участие в производстве оружия. И в это же время во врангелевской армии существовал и действовал специальный меннонитский полк. А у иннокентьевцев в том же 1920 г. был при обыске обнаружен целый склад оружия, которое использовалось в терро-

ристических актах против местных деятелей Советской власти...

После окончания гражданской войны и упрочения Советского государства ряд сект проявил готовность к тому, чтобы полностью примириться с советским строем и с его политикой. Те же адвентисты на своем пятом съезде в 1924 г. приняли широковещательную декларацию на этот счет, где, в частности, было сказано, что они «искренне молятся богу, чтобы он дал и впредь Советской власти мудрость для управления народами и стремлений восстановить начатые святыи принципы свободы и справедливости»<sup>76</sup>. Правда, оставались как среди рядовых адвентистов, так и среди руководителей элементы, оппозиционные к новому курсу, но общая линия наметилась в пользу этого курса.

По тому же пути пошли и баптисты, и евангелисты. В 1931 г. их руководство обратилось с посланием к общинам, в котором призывало всех не только лояльно относиться к власти, но и проникнуться преданностью к социалистическому идеалу. При этом были пущены в ход старые идеи христианского социализма: «Иисус Христос был первый великий социалист и коммунист, духовный отец и предшественник Коммунистической партии». Тут же этот тезис истолковывался как аргумент против ведущейся в стране атеистической пропаганды и рекомендовалось «заострить внимание на нем в беседах с безбожниками», чтобы «опровергнуть нелепое положение безбожников» о том, будто «учение Христа — оплот богатых, эксплуататорских классов»<sup>77</sup>. Тем не менее в силе оставался факт своего рода перестройки баптизма.

Не менее решительно перестраивался родственный ему евангелизм. Его лидер Проханов предписывал своим приверженцам: «Нужно, чтобы люди видели, что вы принимаете участие в новой общественной и народной жизни»<sup>78</sup>. Важно только, добавлялось здесь же, чтобы эта новая жизнь строилась на началах Евангелия. Отсюда даже вытекал проект организации своего рода коммун («города Солнца»), которые, будучи построены на началах ветхозаветной общности имущества, показывали бы пример реализации социалистического и в то же время религиозного идеала. И здесь, правда, «левой» ориентации противостояло другое, возглавлявшееся И. Каргелем, направление, настаивавшее на сохранении в силе традиции враждебного отношения к социализму и изоляции от мира, строящего социализм.

В ряде других сект и малых церквей культивирова-

лась идея сельскохозяйственных коммун, основанных на началах религиозного вероучения, причем во многих случаях эта идея осуществлялась. Нередко, однако, ее реализация приводила к созданию своего рода крепостнического хозяйства, где руководитель общины играл по существу роль помещика; так было, например, в организованной Чуриковым «коммуне» под Ленинградом. С проведением сплошной коллективизации это движение потеряло под собой почву и прекратило существование.

Перед сектами и церквами, о которых идет речь, стоял фундаментальный вопрос о выборе верующими определенной жизненной ориентации. Вера ориентировала на царство небесное и на небрежение мирскими благами, исходя из евангельской ссылки на птиц небесных, которые не сеют и не жнут. Руководствуясь такой установкой, баптист, адвентист или тем более свидетель Иеговы не должен принимать участия в строительстве социализма и коммунизма, ему надо лишь дожидаться армагеддона или собственного ухода из жизни, когда бог сочтет это нужным. Но мало кому когда бы то ни было удавалось последовательно придерживаться этой позиции. Более сильной оказывалась другая альтернатива. Жизнь всегда брала свое и втягивала человека в орбиту своих дел и стремлений. Тем более это относится к нашему времени, когда идет бурная перестройка всех порядков и общественных отношений. Насущно жизненный характер этой дилеммы вытекает из того, что избрание той или иной альтернативы ее должно определять все поведение человека — учиться или нет, пользоваться ли благами современной цивилизации, смотреть ли кино и телевизор, участвовать ли в общественной жизни, а главное — делать ли все, что человек может, для максимально продуктивного участия в жизни общества. И первостепенную роль здесь играет вопрос о жизни детей — давать ли им возможность учиться всему, чему они хотят, использовать свои дарования, участвовать в пионерской и комсомольской жизни?

Почти во всех малых церквах и сектах идет борьба по этому вопросу. Превалирует, однако, то его решение, которое связано с компромиссом: делать то, чего требует «мир», участвовать в его жизни и в то же время всегда помнить о своих обязанностях по отношению к богу. У современных баптистов нормы их религиозного поведения выражены в трех пунктах: ежедневное обязательное чтение Библии; постоянное «молитвенное общение»

с богом; активная миссионерская, то есть вербовочная, деятельность среди неверующих или инаковерующих. Отколовшаяся от ЕХБ оппозиция, возглавляемая Советом Церквей ЕХБ, весьма неприязненно относится к «компромиссному» решению и по существу третирует требования, предъявляемые к баптистам, как и ко всем советским гражданам, государством и обществом.

В условиях свободы совести, при отсутствии церковного гнета над верованиями людей, как сектам, превратившимся в малые церкви, так и тем, которые не сумели добиться этого, не удалось завербовать большое количество новых членов, стать массовыми организациями, пользующимися авторитетом и серьезным идеологическим влиянием.

В первые годы после революции имел место известный рост сект за счет того, что отпали прежние искусственные рамки их существования. Рост этот имел своим источником преимущественно православную церковь: некоторые группы ее верующих переходили в ряды баптистов, адвентистов и др. Вскоре, однако, этот рост фактически прекратился. Действовали общие факторы, обуславливающие постепенное отмирание религиозных пережитков в социалистической стране. Великая Отечественная война с ее трудностями и невзгодами, как известно, вызвала временное оживление религиозности в стране, что отразилось и на состоянии малых церквей и сект. В дальнейшем действие этого фактора прекратилось и наступил период известной стабилизации. Как правило, пополнение общин идет за счет «наследственных» верующих, выросших в определенных семейных условиях, причем с убылью, ибо далеко не во всех случаях люди, выросшие в семье верующих, остаются на этом пути и не переходят на позиции атеизма.

При весьма незначительном пополнении общин за счет внешнего мира неминуемо идет процесс возрастного и полового изменения их состава. Они стареют и «феминизируются», чем дальше, тем больше в них процент людей, перешагнувших шестидесятилетний возраст, и все больше женщин.

### **СМЯГЧЕНИЕ МЕЖВЕРОИСПОВЕДНОЙ ВРАЖДЫ. ЭКУМЕНИЗМ**

Еще в первой половине XX в. продолжала существовать атмосфера вражды между тремя основными



вероисповеданиями христианства — католицизмом, православием и протестантизмом<sup>79</sup>. В энциклике папы Пия XI «*Mortalium animos*» (1928 г.) католикам запрещались не только дружеские контакты с протестантами, но и дискуссии с ними по теологическим проблемам<sup>80</sup>. Резко отрицательно на вопрос о том, возможно ли сближение с католической и протестантскими церквями, ответили в 1902 г. главы поместных православных церквей, — вопрос этот был официально поставлен перед Константинопольским («Вселенским») патриархом Иоакимом III<sup>81</sup>. Казалось бы, что можно усмотреть плохого и неблагочестивого в задаче объединения разделенных христианских церквей?! Главы этих церквей отвечали, что такого разделения не существует. Митрополит Сергей (Страгородский), позднее — патриарх, утверждал в свое время: «Не может быть и речи о разделении церкви. Можно говорить лишь об отпадении некоторых зараженных членов от тела церкви»<sup>82</sup>. Что касается протестантских деноминаций, то они не могли утверждать, что каждая из них является единственной церковью, но любая считала себя монопольной обладательницей христианской истины, что тоже давало ей основание чураться остальных.

Если заходила речь о сближении, а тем более о соединении вероисповеданий, то вопрос ставился в плоскости присоединения отпавших ранее, отколовшихся еретических групп, сект, собраний отщепенцев. Так, в 1894 г. папа Лев XIII в специальной энциклике призывал «отпавших» «вернуться в католицизм», воссоединиться с церковью, причем единственной уступкой, с которой он шел навстречу тем, которые раскаются, было обещание простить им грех отпадения. И православные, и протестантские церкви категорически отказались от этого предложения<sup>83</sup>.

Такая обстановка была прямым, хотя и смягченным, продолжением исторического прошлого во взаимоотношениях между различными вероисповеданиями. Не так уж далеко то время, когда каждое из них обрушивало на остальные все мыслимые обвинения, притом не только вероисповедно-культурные, но и политические, нравственные, бытовые. Не ограничиваясь словесными поношениями, каждая церковь использовала против остальных все доступные ей меры физического воздействия, вплоть до человекоистребления. Как тут не вспомнить, например, об инквизиции, деятельность которой заняла наиболее видное место в истории католической

церкви, но фигурирует также в истории и православия, и протестантизма?! Вспомним и об истребительных крестовых походах против «еретиков»-альбигойцев, о религиозных войнах во Франции и Нидерландах... Во всех этих кровавых эпопеях, конечно, действовали прежде всего политические и экономические факторы, но для их оправдания и обоснования «работали» религиозные лозунги необходимости борьбы за чистоту христианской веры.

Звучит поэтому прямым издевательством над исторической памятью людей, да и вообще над их сознанием, когда римский папа Иоанн Павел II объявляет очередной наступающий год (1983) «годом терпимости». Впрочем, следует сказать, что для современности эта формула в устах римского понтифика звучит не совсем бессодержательно. Действительно, между разными ответвлениями христианства взаимоотношения теперь стали складываться под знаком своего рода терпимости.

К середине XX в. положение всех церквей, в том числе и христианских, настолько изменилось, что стало диктовать им иную, чем раньше, линию поведения. Кризис религии, связанный с ростом атеизма в широких народных массах, поставил перед церквами задачу общей обороны против этого стихийного для них бедствия. Каждой из них теперь не до того, чтобы с пеной у рта отстаивать те или иные тонкости догматических и доктринальных внутренних расхождений,— надо защищать основные положения религиозной веры, противостоящие материализму и атеизму. Кроме того, для современного человека расхождения и споры по деталям догматических определений выглядят анахронизмом, нередко принимающим комический и даже курьезный характер. В этих условиях злобный и ненавистный тон, преобладавший во взаимоотношениях между деятелями разных религий и различных вероисповеданий христианства, уступил свое место не только корректному, но нередко и любезному, дружественному отношению. Осуществляются контакты между главами церквей и вообще высокопоставленными иерархами. Впервые с XVI в. англиканский архиепископ Кентерберийский наносит визиты в Ватикан, то же делает и Константинопольский патриарх. Представители Московской патриархии и Ватикана систематически обмениваются посещениями и произносят красноречивые взаимные приветствия. На II Ватиканском Вселенском соборе (1963—1965) присутствовали в роли наблюдателей представи-

тели фактически всех вероисповеданий христианства. Конец же Собора ознаменовался событиями, означавшими решительное изменение взаимоотношений католической и православной церквей.

Была оглашена совместная декларация римского папы и константинопольского патриарха, по которой католическая и православная церкви отменяли анафемы, в свое время — в 1054 г. — взаимно наложенные ими друг на друга. Одновременно и Константинопольский патриарх Афинагор в торжественной обстановке обнародовал ту же декларацию. Правда, этот многозначительный акт не был подкреплен соответствующими подтверждениями со стороны остальных православных церквей, представители которых воздерживаются от определенных заявлений по этому вопросу. Но вопрос все же можно считать исчерпанным, поскольку взаимные проклятия 1054 г. относились именно к тем двум сторонам, которые выступили теперь с совместной декларацией.

Римский престол изменил свое отношение и к протестантизму. Нет ни возможности, ни надобности забывать все громовые проклятия, которые обрушил в свое время Ватикан на Лютера и его приверженцев, на все остальные протестантские деноминации и церкви. А потоки крови, которые были пролиты в войнах с протестантами не только с благословения, но и по прямым приказаниям пап! Конечно, такую же благочестивую ярость проявляли и протестанты, но это не делает «небывшим» то, что творила католическая церковь под руководством непогрешимых пап. В свете фактов этого рода вызывает особый интерес реакция современного Ватикана на исполнившийся в 1983 г. 500-летний юбилей со дня рождения Мартина Лютера.

В католической печати было опубликовано письмо папы Иоанна Павла II по поводу лютеровского юбилея, адресованное председателю ватиканского секретариата по единству христиан кардиналу Виллебрандсу. Содержание этого письма весьма примечательно.

Теперь уже Лютер не дьявольское отродье, каким его признавали прежние папы, не менее непогрешимые, чем Иоанн Павел II. Это, оказывается, была весьма благочестивая личность, и ее «глубокая религиозность стимулировалась пламенным стремлением к вечному спасению». Почему же получился такой страшный конфликт, кто виноват в этом? Надо, говорит папа, разобраться в этом. Надо добиться «исторической

ясности», и там, «где есть вина, там она должна быть признана, заодно должно быть установлено и за чей счет». Однако папа уже заранее знает, что никто не виноват: «Крушение церковного единства не имело своим источником ни непонимание паствы католической церковью, ни недостаток понимания католицизма Лютером». Выходит, что выяснять вожделенную историческую истину не к чему — ясно, что обе стороны, участвовавшие в конфликте, не ошибались. И все-таки папа возлагает свои надежды на историческое исследование, оно-де должно привести к «правильному образу реформатора и всей его эпохи». И вместе с историческим исследованием должен «идти диалог веры... то, что нас связывает и после разделения в слове Писания, в исповеданиях веры, в соборах древней церкви». Казалось бы, того, что связывает, достаточно, чтобы католицизму просто слиться с лютеранством? Нет, само собой разумеется, об этом не может быть и речи: между строк можно все же прочесть, что католицизм во всех случаях остается единоспасающей религией, той самой «единой церковью», о которой говорит Символ веры.

Русская православная церковь идет по тому же пути установления отношений терпимости с другими вероисповеданиями христианства. На Поместном соборе 1971 г. были отменены «клятвы» (проклятия), наложенные на старообрядцев Соборами 1656 и 1666—1677 гг. Еще в 1929 г. состоявший при митрополите Сергии Синод вынес такое решение, но теперь оно было подтверждено Поместным собором как инстанцией, «равнозначной по своему достоинству и значению» соборам XVII в. В докладе митрополита Никодима и в решении по этому вопросу «клятвы» и «порицательные выражения» по адресу старообрядцев, примененные церковью в XVII в., отменяются «яко не бывшие»; их «подлинная цель», как признано в решении, «заклучалась в противодействии тем вождям раскола, которые... проявили свое противление Церкви...»<sup>84</sup>. Дело, значит, было не столько в утверждении спасительной истины, сколько в подавлении неподчинения...

Московская патриархия обменивается дружескими посланиями с Ватиканом, с англиканской церковью, с другими протестантскими церквами, в том числе с баптистскими. Последнее особенно примечательно в свете той лютой ненависти, которую культивировала раньше церковь в отношении к «сектантам». На Втором Ватиканском вселенском соборе Московская патриархия

была представлена наблюдателями; любое важное событие в жизни католической церкви, в частности смерть папы или интронизация вновь избранного главы Ватикана, вызывает посылку в Рим высокопоставленной делегации от патриархии. Такие же внешне дружественные отношения демонстрирует православная церковь и по адресу нехалкидонских исповеданий, и прежде всего соответствующих церквей на территории СССР, например армяно-григорианской.

Тенденция к сближению разных христианских конфессий и к их взаимному умиротворению особенно ярко сказалась в возникновении и развитии экуменического движения и в деятельности Всемирного Совета Церквей. По инициативе протестантских церквей в 1948 г. состоялась Всемирная Ассамблея, на которой был создан Всемирный Совет Церквей (ВСЦ). В 1961 г. к движению примкнула и Русская православная церковь, вступил также ряд других церквей, действующих на территории СССР. С тех пор Московская патриархия, как и другие православные церкви, состоит во Всемирном Совете Церквей и принимает участие во всей его деятельности. Здесь есть, однако, одна важная сторона дела, выяснение которой позволит глубже понять «экуменические» позиции Московской патриархии.

Протестантские основатели экуменического движения первоначально рассматривали его как путь к сближению вероисповедно-догматических позиций различных ответвлений христианства, как создание своего рода сверхцеркви. Такая трактовка экуменизма встречает систематический отпор со стороны руководителей Московской патриархии. Они вовсе не собираются стирать доктринальные различия между православием и протестантизмом, они не хотят никакой сверхцеркви, ибо трактовка Всемирного Совета Церквей в качестве таковой означала бы подчинение протестантизму; чтобы этого не произошло, православная церковь должна настаивать на абсолютной истинности и в этом смысле исключительности своих догматических позиций. Еще более остро к этому относится католическая церковь, она даже не входит во Всемирный Совет Церквей, хотя и держит при нем своих наблюдателей. Видимо, Ватикан до сих пор не расстался с мыслью о возможности такого всехристианского экуменизма, который приближал бы католическую церковь к главенствующей роли в мировом христианстве.

Вероисповедного и культового объединения различ-

ных ответвлений христианства в мировом масштабе экуменическое движение не принесло; оно, впрочем, не предвидится и в обозримом историческом будущем.

При всем этом Московская патриархия систематически ведет богословские собеседования с различными церквями по разным вопросам вероучения, среди которых выделяются темы, имеющие современное социальное звучание, особенно связанные с борьбой за мир.

Важнейшее значение имеет деятельность ВСЦ по осуществлению контактов международно-церковного масштаба, связанных с политическими взаимоотношениями государств и народов, и прежде всего с борьбой за мир. Надо сказать, что в этой борьбе экуменическое движение занимает в общем прогрессивные позиции. Известны и выступления ВСЦ за помощь народам развивающихся стран, освободившихся от колониального ига. Все же прогрессивную в общем линию в деятельности ВСЦ нельзя считать таковой безоговорочно: в ней все время сказывается стремление «подняться выше противоположности» между капитализмом и социализмом, между реакцией и социальным прогрессом.

### Примечания и ссылки на источники

<sup>1</sup> Обстоятельное освещение вопросов, связанных с историей католицизма и его ролью в современном мире, см.: *Мчедлов М. П.* Католицизм. М., 1974; *Он же.* Религия и современность. М., 1982; *Ковальский Н. А.* Социальная роль церкви в освободившихся странах. М., 1978; *Он же.* Империализм, религия и церковь. М., 1986; *Шейнман М. М.* От Пия IX до Павла VI. М., 1979; *Григулевич И. Р.* Папство: Век XX. М., 1981; *Великович Л. Н.* Католицизм в современном мире. М., 1981; *Casanova A.* Crise de civilisation et liberation: Les solutions de Jean-Paul II // *Pensée.* 1985. N 247; *Noniahat R.* Dans les marges de l'Eglise post-conciliaire: Chemins de christianism // *Ibidem.*

<sup>2</sup> *Мэнхэттэн А.* Ватикан. Католическая церковь — оплот мировой реакции. М., 1948. С. 119.

<sup>3</sup> Там же. С. 116.

<sup>4</sup> См.: *Шейнман М. М.* Указ. соч. С. 84.

<sup>5</sup> *Фалькони К.* Ватиканский собор и причины его созыва. М., 1964. С. 87.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. 91—92.

<sup>9</sup> *Казанова А.* Второй Ватиканский собор: Критика идеологии и практики современного католицизма. М., 1973. С. 281.

<sup>10</sup> См. там же.

<sup>11</sup> См. там же. С. 307.

<sup>12</sup> Цит. по: *Ковальский Н. А.* Светский апостолат // Вопросы научного атеизма. Вып. 6. М., 1968. С. 223.

- <sup>13</sup> Цит. по: *Григулевич И. Р.* Указ. соч. С. 212—213.
- <sup>14</sup> Цит. по: Там же. С. 393.
- <sup>15</sup> См. там же. С. 398—399.
- <sup>16</sup> Цит. по: Там же. С. 454.
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> Текст энциклики см.: *Laborem exergens.* Roma, 1981.
- <sup>19</sup> Освещение вопросов, связанных с современным состоянием протестантизма, см.: *Гараджа В. И.* Протестантизм. М., 1975; *Чанышев А. Н.* Протестантизм. М., 1969.
- <sup>20</sup> Цит. по: *Кандидов Б. П.* Церковный Фронт в годы мировой войны. М., 1929. С. 9.
- <sup>21</sup> Цит. по: Там же. С. 10.
- <sup>22</sup> Цит. по: Там же. С. 14.
- <sup>23</sup> Церковные ведомости. 1915. № 16.
- <sup>24</sup> Всемирная война 1914—1915 г. и Гроб Господень. Одесса, 1915. С. 9.
- <sup>25</sup> Там же.
- <sup>26</sup> Церковный вестник. 1915. № 37. С. 1122.
- <sup>27</sup> Слово истины. 1916. № 7—8. С. 99.
- <sup>28</sup> Цит. по: *Кандидов Б. П.* Церковный Фронт в годы мировой войны. С. 39.
- <sup>29</sup> См.: Вестник военного и морского духовенства. 1917. № 9—10. С. 211.
- <sup>30</sup> По поводу назначения Самарина обер-прокурором Синода царица писала Николаю: «Я более, чем огорчена, я прямо в отчаянии.. Он будет работать против нас, раз он против Григория... Григорий вчера вечером слышал о назначении Самарина и был в полном отчаянии. Враги нашего друга наши враги» (Переписка Николая и Александры Романовых. Т. III. М.; Л., 1924. С. 217). Вскоре царица начинает в своих письмах бомбардировать царя требованиями об удалении Самарина с его поста. Типичные заявления: «Он (Самарин.— *И. К.*) только преследует нашего друга (Распутина.— *И. К.*)»; «Это направлено против нас обоих»; «Он должен быть уволен» (Там же. С. 316); «Скорей убери Самарина... Он враг Григория и мой, а следовательно, и твой» (Там же. С. 325).
- <sup>31</sup> Московские церковные ведомости. 1917. № 3—4. С. 35.
- <sup>32</sup> Голос церкви. 1917. № 4—5. С. 10.
- <sup>33</sup> Церковность. 1917. 26 марта.
- <sup>34</sup> Одна из церковных газет писала, что «партия народной свободы предпочтительна» по сравнению с другими партиями, так как «считает вредной коренную ломку социальных отношений без соблюдения справедливости к имущим и не обольщается идеей социализма» (Всероссийский Церковно-Общественный Вестник. 1917. № 84).
- <sup>35</sup> Цит. по: *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. Пг., 1924. С. 63.
- <sup>36</sup> См. там же. С. 68—70.
- <sup>37</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви: Деяния. Кн. II. Вып. 1—2. Пг., 1918. С. 244—248.
- <sup>38</sup> Там же. Кн. III. Пг., 1918. С. 6.
- <sup>39</sup> Там же. Кн. II. С. 295.
- <sup>40</sup> Там же. С. 235.
- <sup>41</sup> Там же. С. 374—377.
- <sup>42</sup> Там же. С. 351—352.
- <sup>43</sup> Хотя Анатолий Храповицкий пользовался в церковных кругах репутацией чуть ли не гения, об уровне его политического мышления, да и вообще интеллекта может дать представление его высказывание,

относящееся к 1906 г.: «Если бы в марте 1905 г. было восстановлено патриаршество, то и вообще революции тогда не было бы ни теперь, ни в будущем, потому что общенародный восторг о восстановлении православия после долгого его плена и подступиться не дал бы сеятелям безбожной смуты» (Отзывы епархиальных архиереев о церковной реформе Ч. III № 55 С. 193). Как реагировал сам Антоний на свою неудачу при выборах патриарха, сообщает участник Собора Б. В. Титлинов: «Антоний, когда ему выражали сожаление, что жребий избрал не его, а другого, нецензурно выразился: «Ну и..» Крепкое словечко ходило долго в соборных кулуарах» (Титлинов Б. В. Указ. соч. С. 97)

<sup>44</sup> Священный Собор.. Деяния. Кн. IV. С. 8.

<sup>45</sup> Там же. Кн. III. С. 227.

<sup>46</sup> См.: Титлинов Б. В. Указ. соч. С. 106—107.

<sup>47</sup> Текст послания Тихона см.: Священный Собор. Деяния. Кн.

VI Вып. I. С. 4—5.

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> Текст декрета и его анализ см.: Персиц М. М. Отделение церкви от государства и школы от церкви в СССР. М., 1958. С. 98—100.

<sup>50</sup> Церковный вестник. 1918. № 9—10. С. 49.

<sup>51</sup> Введенский А. И. За что лишили сана бывшего патриарха Тихона. М., 1923. С. 41.

<sup>52</sup> См.: Плаксин Р. Ю. Крах церковной контрреволюции: 1917—1923 гг. М., 1968. С. 92—93.

<sup>53</sup> Цит. по: Там же. С. 94.

<sup>54</sup> Цит. по: Там же. С. 94—95.

<sup>55</sup> Кандидов Б. П. Церковь и гражданская война на Юге. М., 1931. С. 34.

<sup>56</sup> См.: Обвинительное заключение по делу граждан: Беллавина Василия Ивановича, Феноменова Никандра Григорьевича, Стадницкого Арсения Георгиевича и Гурьева Петра Викторовича по 62 и 119 ст. ст. Уголовного Кодекса. М., 1923. С. 14—15, 17.

<sup>57</sup> Церковная жизнь. 1918. № 17—18. С. 95—97.

<sup>58</sup> Обобщающие материалы по истории вскрытия мощей см.: Революция и церковь. 1920. № 9—12. С. 72—82.

<sup>59</sup> Священный Собор... Деяния Кн. VI. С. 202.

<sup>60</sup> Плаксин Р. Ю. Указ. соч. С. 140.

<sup>61</sup> Послание епископов-староцерковников, признающих ВВЦС, собравшихся в Донском монастыре г. Москвы 11—13 мая 1927 г. «Ко всем верным чадам святой православной церкви». М., 1927. С. 8.

<sup>62</sup> Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия. М., 1971. С. 134.

<sup>63</sup> См.: Поместный Собор Российской православной церкви: 30 мая — 2 июня 1971 года: Документы, материалы, хроника. М., 1972. С. 29—57

<sup>64</sup> Цит. по: Федоренко Ф. Сektы, их вера и дела. М., 1965. С. 92.

<sup>65</sup> Цит. по: Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность: Социологические и исторические очерки. М., 1969. С. 195.

<sup>66</sup> См. об этом: Клибанов А. И. Указ. соч.; Лялина Г. С. Баптизм. М., 1977.

<sup>67</sup> См.: Белов А. В. Адвентизм. М., 1968.

<sup>68</sup> Цит. по: Настольный календарь служителя церкви АСД. М., 1982. С. 37.

<sup>69</sup> См.: Миловидов В. Ф. Современное старообрядчество. М., 1979.



<sup>70</sup> См.: Малахова И. А. Духовные христиане. М., 1970.

<sup>71</sup> Митрохин Л. Н. Атеистическое воспитание и методологическое исследование религиозных пережитков // Вопросы философии. 1962. № 3; Никольская З. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 9. М., 1981.

<sup>72</sup> Слово истины. 1918. № 1.

<sup>73</sup> Декларация от 5 Всесоюзного съезда Адвентистов 7 дня, состоявшегося 16—23 августа 1924 года в Москве, в 3 ДOME Советов М., 1925. С. 6.

<sup>74</sup> Истинная свобода. 1920. № 4 (июль). С. 28

<sup>75</sup> Там же. № 2 (май). С. 2.

<sup>76</sup> Отчет V Всесоюзного съезда Адвентистов 7 дня. М., 1924 С. 11.

<sup>77</sup> См.: Лялина Г. С. Указ. соч. С. 103—104.

<sup>78</sup> Цит. по: Там же. С. 136.

<sup>79</sup> См.: Чанышев А. Н. Указ. соч. С. 178.

<sup>80</sup> Кардинал Ильдефонсо Шустер еще в 1952 г. называл итальянцев-протестантов одной из «иностранных колонн», коварно проникших в Италию «с целью расколоть национальное единство путем создания противоположных религиозных ассоциаций, руководимых и оплачиваемых чужеземными главарями» (цит. по: Фалькони К. Указ. соч. С. 155).

<sup>81</sup> См.: Гордиенко Н. С. Современный экуменизм: Движение за единство христианских церквей. М., 1972. С. 11.

<sup>82</sup> Там же. С. 174.

<sup>83</sup> См. там же. С. 10.

<sup>84</sup> См.: Поместный Собор Российской православной церкви. С. 129—131.

*Глава восьмая*

**ХРИСТИАНСКОЕ ВЕРОУЧЕНИЕ  
В УСЛОВИЯХ НАУЧНОГО ПРОГРЕССА  
XIX—XX вв.**

**ТОРЖЕСТВО НАУЧНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ.  
КАТОЛИЦИЗМ И НАУКА.  
ПРОТЕСТАНТИЗМ И НАУКА.  
ПРАВОСЛАВИЕ И НАУКА.  
ЗАКЛЮЧЕНИЕ**





## ТОРЖЕСТВО НАУЧНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Развитие естествознания в рассматриваемый период завершило тот крах библейской и, следовательно, иудейско-христианской картины мира, который начиная с XVI в. обозначался с каждым десятилетием все яснее <sup>1</sup>.

От библейской картины мира по существу ничего не осталось. Наиболее драматичным для нее и для церковного учения было установление дарвинизмом факта эволюционного происхождения человека.

Это был удар по основам христианской догматики. Если не бог сотворил Адама и Еву, если «первой пары» вообще никогда не существовало, то, значит, не было и первородного греха. Не было, следовательно, никакой надобности в его искуплении. Таким образом лишалась значения спасительная миссия Иисуса Христа, заключающаяся, по христианскому вероучению, именно в искуплении первородного греха. Рушился, следовательно, весь Никео-Цареградский символ веры.

Серьезные трудности воздвигло перед христианским вероучением и развитие исторических наук. Археологические открытия в странах Ближнего Востока разрушили представление об уникальности содержания книг Ветхого завета — многие его мифы и легенды были обнаружены в весьма сходном, если не аналогичном виде у древних обитателей Шумера и Аккада, у египтян и персов, у народов Ханаана. Бог, оказывается, открыл возвышенные истины своей веры не только избранному народу в лице таких его представителей, как Авраам и Моисей, но и другим народам древности.

В XIX в. усилиями таких выдающихся деятелей исторической библейской критики, как В. де Ветте, К. Граф, Ю. Велльгаузен, была завершена схема действительного исторического происхождения основных

книг Ветхого завета, причем она никак не согласовывалась с церковной традицией в этом вопросе<sup>2</sup>. Библейские патриархи, включая Моисея, оказывались в свете этих исследований мифическими личностями. Не менее катастрофичным для церковной традиции оказалось и положение с проблемой происхождения книг Нового завета. Тюбингенская школа и такие ее продолжатели, как Д. Штраус и Б. Бауэр<sup>3</sup>, дали новое, исторически обоснованное решение вопроса о происхождении книг Нового завета. В свете исследований этих и других ученых Евангелия должны датироваться второй четвертью II в., так что показания «очевидцев» земной жизни Христа оказались взятыми из вторых и третьих рук. Под сомнением оказалась и сама историчность Христа, а в начале XX в. в литературе выступила большая группа ученых, решительно утверждавших мифический характер фигуры основателя христианства и опиравшихся при этом на огромный исторический материал<sup>4</sup>.

Философское обобщение достижений естественных и общественных наук к 40-м годам XIX в. дал марксизм, развивавшийся его основоположниками на протяжении всей их жизни и нашедший свое дальнейшее продолжение в трудах В. И. Ленина. Диалектический материализм создал новую, последовательно материалистическую картину мира, несовместимую с религиозно-мистическим мировоззрением любой разновидности, в том числе и с христианством. Исторический материализм показал действительные движущие силы развития общества, вскрыв абсолютную несостоятельность проповедуемой религией концепции божьего промысла, якобы управляющего историческим процессом. Марксистская политическая экономия привела к выводу о неизбежности крушения капиталистического строя, который в XIX в. рассматривался фактически всеми христианскими церквями как соответствующий божественным предначертаниям и идеалам веры. Марксистско-ленинское учение о коммунизме открыло перспективу построения справедливого и счастливого для всех людей общественного строя, который должен быть создан на земле без оглядки на первородный грех, обрекающий с христианской точки зрения всех людей на прозябание в биологическом и социальном зле до второго пришествия Христа. Марксизм-ленинизм противопоставил религии, и в частности христианству, стройную и последо-

вательную систему научно-материалистических взглядов, до конца и бескомпромиссно атеистических.

Христианские церкви не могли не реагировать на то торжество научно-атеистического мировоззрения, которым ознаменовано наше время. Хотя характер этой реакции в основном однотипный у разных церквей, нам представляется целесообразным рассмотреть его по различным вероисповеданиям. Одна из трудностей анализа заключается в многообразии точек зрения по вопросу о соотношении научных данных и религиозных учений, которое обнаруживается в богословско-религиозных изданиях. Сказывается также и беспринципная гибкость религиозных идеологов и официальных церковных инстанций, нередко высказывавшихся по-разному об одних и тех же вопросах верования.

### КАТОЛИЦИЗМ И НАУКА

Католическая церковь встретила в штыки все открытия науки XIX в., которые могли поколебать ортодоксально-католическую догматику. Не удовлетворяясь отдельными определениями по этим вопросам, обращениями, энцикликами, «консигорскими аллокуциями», папа Пий IX в своем «Силлабусе» осудил ряд губительных «заблуждений», которые, как считал Ватикан, обрекают тех, кто их придерживается, на вечные адские муки.

Через несколько лет после опубликования «Силлабуса» католическая церковь вновь выступила с тех же позиций. I Ватиканский вселенский собор принял в 1870 г. «Догматическую конституцию католической веры»<sup>5</sup>. Она содержала в позитивной форме те же тезисы, которые «Силлабусом» были выражены в виде осуждения противоположных им.

Низведя таким образом в соответствии с канонами средневекового томизма разум на уровень прислужника теологии, церковь поспешила с помощью той же томистской философии несколько реабилитировать его. Как известно, последняя претендует на рационалистический характер и оперирует аристотелевской метафизикой, что придает теологии видимость научности. Папство сочло целесообразным в условиях второй половины XIX в. признать томизм своей официальной философией. В 1879 г. была опубликована специальная энциклика «Aeterni patris» («Вечные отцы»), объявившая миру

о том, что католицизм продолжает, как и раньше, стоять на позициях томизма<sup>6</sup>. Тут же были созданы институты по исследованию томистской философии, кафедры при университетах, стало выходить собрание сочинений Фомы Аквинского.

Все это не могло, однако, предотвратить возникновение внутри католической церкви оппозиции против курса на замораживание вероучения и его философско-теологического обоснования. В конце XIX в. среди духовенства и теологов возникло движение, преследующее цель модернизации католицизма; оно и вошло в историю под названием модернизма.

Родоначальники и теоретики этого движения понимали, что курс Ватикана грозит в условиях научного прогресса крупными поражениями для католицизма, для христианства вообще и для религии в целом. В ряде случаев их поддерживали в этих опасениях идеологи буржуазии, которые не были заинтересованы в отходе масс от религии.

Началось модернистское движение в США, где оно приобрело форму «ереси американизма». Деятели католической церкви в США, не пользовавшейся там большим влиянием, сочли необходимым в интересах борьбы с другими деноминациями произвести некоторую перестройку католицизма в соответствии со специфическими условиями Северной Америки. Эта перестройка должна была коснуться как социально-политических взглядов, так и культа и сферы догматики, в которой, по мнению модернистов, надо было сделать уступки деловому духу Америки за счет наиболее фантастичных и неправдоподобных элементов вероучения. После периода известной напряженности в отношениях «американистов» с Ватиканом уже в последние годы столетия был достигнут компромисс, по которому папство согласилось не замечать вольностей, допускаемых католической церковью США: Ватикан понял свою заинтересованность в приспособлении американской церкви к существующим условиям.

В Европе развернулась более острая борьба. Несколько крупных католических богословов во Франции, Англии, Германии, Италии своими выступлениями в печати вызвали смятение и ярость в высших кругах церковной иерархии. Среди них выделялся решительностью своей позиции и активностью в ее обосновании французский аббат и профессор библейской экзегетики А. Луази<sup>7</sup>. Еще в 1893 г. он был уволен из парижского

католического института за популяризацию выводов исторической библейской критики в практике своего преподавания. После этого он издал несколько книг, которые послужили поводом к отлучению его в 1908 г. от церкви. Основной идеей Луази была необходимость историко-эволюционного подхода как к догматике, так и к культуре и к организации церкви. При таком подходе система догматов католицизма и христианства в целом обнаруживает свое историческое происхождение и совершившиеся в ней в ходе исторического процесса закономерные изменения. Христос оказывается в этом свете не богом, а древнееврейским историческим деятелем, основоположником широко развернувшегося в дальнейшем религиозно-общественного движения. Аналогичные взгляды защищали Г. Шелль в Германии, Д. Тиррелл в Англии и Л. Дюшен во Франции.

А когда начались выступления модернистов, церкви было важно продемонстрировать свою полную уверенность в прочности вероисповедных устоев католицизма и непреклонность тех позиций, с которых папство ведет борьбу против всех проявлений «либерализма» и вольнодумства. После серии индивидуальных отлучений и осуждений папа Пий X выступил в 1907 г. с новым «Силлабусом» против осуждаемых Ватиканом заблуждений и со специальной антимодернистской энцикликкой «*Pascendi dominici gregis*» («При пастыбе божьего стада») <sup>8</sup>.

Модернистскую концепцию, по которой бытие бога обосновывается не доказательствами, представленными схоластической философией, а духовным опытом верующего, энциклика опровергала тем рассуждением, что таким образом духовный опыт, например, мусульманина ставится в отношении его истинности на одну доску с религиозными переживаниями католика и что модернисты, следовательно, «тайно или явно... признают все религии истинными» <sup>9</sup>. Бог же превращается таким способом модернистами в продукт субъективного переживания. Папа вопрошает: «Существует ли бог сам по себе, независимо от чувства и утверждения?..» <sup>10</sup> Действительно, это весьма уязвимое место во взглядах модернистов, ибо ответить на данный вопрос они могли бы только отрицанием, на что, конечно, ни один из них не пошел бы.

Решительно и безоговорочно было отвергнуто в энциклике стремление модернистов рассматривать христианскую догматику, как и устройство церкви, в эволю-

ционно-историческом плане. Если, рассуждал папа, католицизм есть создание бога, то не может быть и речи о его изменении под влиянием общественных или иных условий. Столь же нечестивым является и исторический подход к книгам Священного писания. И наконец, нельзя давать философии (имеется в виду наука в более общем плане) приоритета перед верой. Ссылаясь на взгляды и поучения Пия IX, автор энциклики утверждал: «Во всем, что касается религии, философия должна не господствовать, но служить, не предписывать чему следует верить, но с разумной покорностью усваивать, не исследовать глубины тайн Божиих, но благочестиво и смиренно чтить их»<sup>11</sup>. Папство не сдвинулось, таким образом, с классической позиции «философия — служанка богословия». Какого опасного врага католическая церковь усматривала в модернизме, можно понять из того, что ею была установлена специальная анти-модернистская присяга, которую должно было приносить каждое духовное лицо, начиная с субдьякона, при возведении в следующую ступень церковной иерархии. Такую присягу должны были принимать и все профессора богословия, проповедники, руководители монашеских конгрегаций и братств.

И все же папство сочло необходимым предпринять какие-то шаги «навстречу прогрессу». В 1902 г. была учреждена Библейская комиссия, а в 1909 г. создан специальный институт, перед которым была поставлена задача исторического исследования Библии и подготовки профессоров по этой специальности. Таким образом, на очередь было поставлено не просто запрещение исторической библейской критики, а противопоставление ей такого суррогата этой научной дисциплины, который мог бы использовать данные истории и археологии для сокрушения научных теорий.

Несколько экзотичным для условий XIX в., но легко объяснимым с точки зрения тех иллюзий о своих возможностях в этом мире, которые церковь питала в начале рассматриваемого периода, было формальное восстановление Пием VII инквизиции. Она возобновила свою деятельность, правда, не во всех католических странах, а в Испании, Португалии, папских владениях, действовала также и в странах Латинской Америки, находившихся во владении испанских королей. Скоро, однако, даже Пий VII понял, что средневековые окончательно отошло в прошлое. Через два года после восстановления им инквизиционного судилища, в 1816 г.,



папа опубликовал несколько документов, которыми процедура судопроизводства инквизиции была приведена в некоторое соответствие с общепринятыми правовыми нормами: устанавливалась гласность суда, категорически утверждалась необходимость точного доказательства выдвигаемых обвинений, предусматривалась система гарантий для обвиняемого. Папа напоминал даже о Христовой любви к ближнему. В бреве, обращенном к Конгрегации инквизиции, он писал: «...средство сделать религию могущественной в государствах состоит в том, чтобы показать, что она божественна и что при этом ее характере она может доставлять людям только утешение и благодеяния. Заповедь о любви друг к другу, данная нам божественным учителем Иисусом Христом, должна быть признана законом во всем мире»<sup>12</sup>.

При всем этом инквизиция вновь развернула свою работу. В 1826 г. был заживо сожжен в Валенсии по приговору инквизиции некий учитель Кайетано Риполь. Вина его заключалась в том, что он признал суть религии в утверждении: «Не делай другому того, чего не желаешь, чтобы сделали тебе»<sup>13</sup>. После восстановления инквизиции было привлечено к ее суду по обвинению в ереси только в 1815 г. 737 человек<sup>14</sup>. Призывы папы Пия VII к милосердию были, разумеется, лицемерием.

Все же в итоге инквизиция должна была прекратить свое существование. В 1835 г. пал ее последний оплот в Испании: королевским приказом она была ликвидирована. В общецерковном масштабе лишь в 1859 г. буллой Пия IX было упразднено инквизиционное судилище, но некоторые его элементы продолжали существовать еще долго. Главным из них было присвоенное церковью право запрещения неудобных ей книг и других печатных изданий. Еще целое столетие продолжал выходить Индекс запрещенных книг. В Каноническом кодексе католической церкви, утвержденном папой Бенедиктом XV в 1917 г. и действующем до настоящего времени, содержится канон 1384 г., который гласит: «Церковь имеет право требовать от верующих, чтобы они не публиковали книг без ее предварительной цензуры, и запрещать, если на то имеются достаточные основания, любые книги любого автора»<sup>15</sup>. Предать этого «любого автора» или даже его книги публичному сожжению церковь уже не может, и она ставит себе достижимую цель — осуждение и запрещение.

Использование этих испытанных средств не решает, однако, тех трудностей, которые стоят перед церковью

в обстановке, когда буквально каждый день и час успехи естествознания и научно-технической революции демонстрируют полный крах религиозной картины мира и соответственно вероучения, проповедуемого церковью. В течение XX в. католическая церковь делает судорожные усилия к тому, чтобы удержать свои позиции в данном отношении, она идет на уступки с чрезвычайной неохотой и после многократных попыток удержать старые позиции.

Программным документом католической церкви в вопросе об отношении к науке явилась изданная папой Пием XII в 1950 г. энциклика «*Humani generis*»<sup>16</sup> («Род человеческий»). Виднейшее место в содержании энциклики занимает вопрос о происхождении человека и об отношении церкви в связи с этим вопросом к теории эволюции, но значение этого документа не замыкается рамками данного вопроса; по существу речь идет здесь об отношении между наукой в целом и религией (собственно католицизмом). Папа признает право науки заниматься своим делом, но тут же ставит это право в зависимость от того, согласны ли ученые в каждом отдельном случае подчиниться окончательному решению церкви по рассматриваемому вопросу. Он милостиво разрешает деятелям науки вести дискуссии, но лишь в пределах, которые соответствуют учениям Священного писания и Священного предания. Научные теории именуется им гипотезами, и он не имеет ничего против того, чтобы таковые обсуждались, но если оказывается, что они «прямо или косвенно направлены против боготкровенного учения, они не могут быть приняты ни в коем случае».

Таков был официальный курс, которого придерживался Ватикан при папе Пие XII. Однако в недрах католической церкви зрели и все больше крепились более либеральные течения богословской мысли, хотя и медленно, но неуклонно подтачивавшие церковный фундаментализм. В этой связи представляют большой интерес мировоззрение и судьба крупного ученого-палеонтолога, состоявшего до самой своей смерти в 1956 г. патером и членом иезуитского ордена, Пьера Тейяра де Шардена<sup>17</sup>.

Взгляды Тейяра весьма противоречивы и запутанны, по содержанию своему они совершенно мистичны. Но эта мистическая система не совпадает с системой вероучения как христианства в целом, так и католицизма в частности. В ее основе лежит принцип эволюционного

развития всего существующего — от пункта Альфа (возникновение мира) до пункта Омега (воплощенный и персонифицированный бог). Божественное начало тем не менее признается не возникающим в конце эволюционного пути, но присущим всему существующему на всем протяжении его развития. Как ни трудно понять логику этой концепции, можно все же уловить ее явственный пантеистический смысл. Во всяком случае в сочинениях патера Тейяра де Шардена нельзя найти ничего похожего на христианское вероучение ни в его католической, ни в любой другой разновидности: нет в нем ни Бога-творца, ни Троицы, ни Адама с Евой, ни первородного греха, ни загробной жизни. Неудивительно, что католическая церковь относилась отрицательно к философским взглядам Тейяра и запрещала ему публиковать те его произведения, в которых эти взгляды находили свое выражение. Уже после его смерти, в 1962 г., папская Конгрегация по вопросам вероучения опубликовала «*Monitum*» («Предостережение»), осуждавший взгляды Тейяра и предостерегавший всех католиков, и прежде всего церковные власти, «всех епископов, настоятелей орденов, директоров семинарий и ректоров университетов», о гибельности их признания<sup>18</sup>. Само собой разумеется, что не могло быть и речи в этих условиях об издании церковью сочинений еретического патера и даже просто о разрешении их издавать («*Imprimatur*»).

И все же очень скоро наступил полный поворот в этом отношении. На Втором Ватиканском Вселенском соборе ряд делегатов выступил с требованием пересмотра церковных установок в вопросе об оценке доктринального наследия Тейяра де Шардена. Хотя не все соборные отцы были согласны с требованием реабилитации еретического пастыря, но такая реабилитация фактически произошла. После Собора сочинения Тейяра стали издаваться с санкции церкви. Смысл этого поворота можно уяснить себе только в свете общей характеристики Второго Ватиканского собора, этого высшего форума католической церкви. Как известно, Собор проходил под знаком лозунга «аджорнаменто» (ит. «обновление», «осовременивание»), в чем сказались общее требование времени, которому церковь уже не могла противостоять.

Принципиальные вопросы вероучения с особой остротой встали перед Собором при обсуждении «Конституции об откровении».

По существу речь шла о том, следует ли церкви и теперь, как это было на протяжении многих столетий, рассматривать Библию как источник абсолютно достоверной и безошибочной истины, — в тех условиях, когда, с одной стороны, мифологический характер ее содержания очевиден для подавляющего большинства современного человечества, а с другой стороны, научные исследования раскрыли подлинную историю библейских книг, разумеется не содержащую в себе ничего сверхъестественного, могущего быть приписанным Святому духу. И при этих условиях на первой сессии Собора был предложен на утверждение проект «Конституции», предававшей анафеме всех, кто выражает сомнение в «абсолютной безошибочности Священного писания». Проект был после долгих споров сдан на новую разработку, но и вторая и третья сессии Собора оказались не в состоянии прийти к общему мнению и определенному решению по поводу текста «Конституции». Только на последней (четвертой) сессии такое решение было принято, и то лишь потому, что раньше или позже надо было что-то решить во избежание всенародной демонстрации того тупика, в котором оказалась католическая догматика в коренном вопросе вероучения.

Каждый из последующих вариантов проекта «Конституции» был либеральнее предыдущего, но это «левение» шло очень трудно, как говорят, со скрипом. Еще в третьем варианте говорилось, что «книги Писания учат в целом и во всех своих частях истине без какой бы то ни было ошибки (*sine ulla errore*)». Но один за другим с трибуны Собора выступали влиятельные его делегаты, в том числе кардиналы, и указывали на явно ошибочные и фантастические библейские пассажи, о которых никак невозможно сказать, что они безошибочны. С другой стороны, признать, что в богооткровенном Писании содержатся «ошибки», церковь тоже не может. В конце концов уже на четвертой сессии Собора была принята формула, кажущаяся решительной, но на самом деле открывающая возможность всяческого маневрирования: «абсолютная безошибочность» уступила свое место довольно непонятной «спасительной истинности» (в немецком переводе *Heilsgeschichte*), а в целом текст гласил: «Все, что богодухновенные авторы или агиографы высказывают, должно считаться высказанным Святым Духом... Книги Писания точно, надежно и без заблуждений учат истине, которую бог счел нужным для нашего блага сообщить нам»<sup>19</sup>. Здесь что ни слово,

то уловка. Раньше католические теологи избегали термина «авторы» для обозначения тех людей, которые писали библейские книги, они рассматривались как «инструменты», которыми оперировал действительный автор — Святой дух. Категорические утверждения насчет «точности, надежности» и отсутствия заблуждений имеют подстрочный смысл, связанный с последующим текстом, где речь идет о той истине, которую «бог счел нужным сообщить нам». Счел, дескать, нужным преподать нам сию истину в форме фантастических мифов, и от этого она не перестает быть истинной...

Как в этом, так и в других соборных документах сказалась тенденция к аджорнаменту, притом к такому, которое открывало бы возможность для церкви устранить или по меньшей мере затушевать противоречия между уровнем сознания современного человека и католической доктриной, с каждым годом становящиеся все более вопиющими. Однако не все соборные отцы соглашались с таким курсом церкви. Оставалось меньшинство, в общем незначительное, придерживающееся старых позиций и резко протестовавшее против модернизации вероучения.

Уже после окончания Собора лидер этого меньшинства, глава ватиканской Конгрегации вероучения престарелый кардинал Оттавиани опубликовал послание, в котором сформулировал целый набор обвинений по адресу сторонников обновления католического вероучения. Он признал еретическим целый набор теологических мнений, имевших хождение на Соборе и продолжавших высказываться разными церковными идеологами. К ним относятся, например, утверждения, по которым: «догматические формулы считаются подверженными историческому развитию, что обуславливает возможность их изменения»; «Христос ставится в положение простого человека, лишь постепенно достигающего сознания своего богосыновства, а непорочное зачатие, библейские чудеса, даже воскресение сводятся к чисто естественным событиям»; «первородный грех признается личной виной Адама, а его передача потомству затемняется»<sup>20</sup>. Иначе говоря, католическое вероучение, по Оттавиани, вечно истинно и не подвержено никаким изменениям. Особой поддержки со стороны руководства Ватикана выступление Оттавиани не получило, что явствует хотя бы из того, что вскоре сам кардинал должен был уступить свой пост более моло-

дому и несколько более либеральному югославскому прелату.

В 60-х годах модернизаторское движение нашло свое выражение в «Катехизисе для взрослых», изданном голландским епископатом под руководством кардинала Альфринка<sup>21</sup>. Он сразу стал своего рода бестселлером и был издан на ряде языков, произведя сенсацию среди широких кругов церковников и мирян. В этой книге собрано все наиболее «левое» и модернизированное, что выкристаллизовалось в католическом богословии последних десятилетий. Руководство Ватикана в лице папы Павла VI было вначале скандализировано этим крайним продуктом аджорнаменто и попыталось принять меры к укрощению его авторов. Была назначена специальная комиссия кардиналов с поручением изучить содержание Катехизиса, вскрыть содержащиеся в нем ереси и заставить авторов дать новое, исправленное издание, безупречное с точки зрения католической ортодоксии. Обстановка, однако, складывалась так, что применение крутых мер могло оказаться опасным для единства католической церкви. В своем заключении комиссия кардиналов сочла за благо даже преподнести авторам Катехизиса несколько кисло-сладких комплиментов и заодно предложить им внести ряд «улучшений» в его текст. Те не сочли приемлемым это предложение, они пошли лишь на то, что в новых изданиях своего Катехизиса согласились опубликовать замечания и поправки кардинальской комиссии в качестве приложения.

Понтификат Иоанна Павла II характеризуется зажимом модернизаторских поисков и воскрешением католического фундаментализма. Так, швейцарско-немецкий профессор патер Ганс Кюнг, на протяжении ряда лет выпускавший «вольнодумные» книги, но при прежних папах продолжавший преподавать католическую теологию в Тюбингенском университете, был при Иоанне Павле II лишен этого права. В общем этот папа, придерживаясь в основном довольно жесткого фундаментализма, все же считает нужным маневрировать относительно достижений естествознания. Он, например, позволил себе официально реабилитировать Галилея и этим признать с некоторыми оговорками, что церковь в свое время совершила ошибку, подвергнув его преследованиям. Он счел также необходимым торжественно отметить столетие со дня рождения Эйнштейна.

Все эти маневры не меняют, однако, основного в по-

ложении католической церкви относительно современной науки, и в частности естествознания. Это положение — трудное и в конечном итоге безысходное. Вероятно, католицизму придется в дальнейшем отступить на все более «осовремененные» позиции, что, однако, не спасет его, как и другие христианские и нехристианские вероучения, от полного идеологического банкротства.

## ПРОТЕСТАНТИЗМ И НАУКА

При церковной раздробленности протестантизма, при отсутствии в нем единой «вероисповедной дисциплины», при официально провозглашенной свободе индивидуального толкования Библии поиски путей приспособления религии к картине мира XIX в. шли в нем интенсивнее, чем в других вероисповеданиях христианства.

Наибольший интерес в XIX в. представляла немецкая отрасль протестантской теологии. Хотя в отдельных германских государствах короли и даже князья считали себя правомочными вмешиваться во внутренние дела евангелической церкви и ее богословия, особенно поскольку это касалось преподавания на теологических и философских факультетах университетов, в целом все же в области теологии царил известный либерализм, дававший возможность развернуться в ней научно-теоретическому исследованию многих проблем, имеющих жизненное значение для христианского вероучения.

Общий тон в немецкой протестантской теологии XIX в., по меньшей мере первой половины его, задавала философия И. Канта. В своих произведениях «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790) Кант развенчал традиционные доказательства бытия бога и превратил бога в постулат практического разума, тем самым фактически лишив христианскую догматику обоснования с позиций философского идеализма. От всей религии оставалась лишь нравственность, которую можно было санкционировать не только христианством, но и любой другой религией.

Автор таких теорий не мог не испытывать постоянного гнета подозрений в еретическом образе мыслей и даже в прямом антихристианстве. Тем не менее ему удалось избежать прямых преследований, если не считать неод-

нократных выговоров от прусских властей. Хуже обернулось дело для И. Фихте, который попытался сформулировать те же идеи более определенно.

В 1798 г. Фихте в статье «Об основании нашей веры в божественное мироправление» (эту работу он предпослал статье Ф.-К. Форберга «О развитии понятия религии») обосновывал положение о том, что бог есть лишь царящий в мире нравственный порядок. «Этот живой и действенный моральный порядок,— писал Фихте,— и есть сам бог; иного нам не нужно, другого бога мы не можем понять»<sup>22</sup>. Форберг же в своей статье утверждал недостоверность бытия личного бога и, как Фихте и Кант, ограничивал веру рамками нравственности. Эти публикации вызвали известный «спор об атеизме». Саксонское и веймарское правительства приняли репрессивные меры против обоих авторов и журнала, поместившего их статьи.

Следует указать в этой связи и на роль Шеллинга и в особенности Гегеля. Шеллинг в работах последнего периода своей жизни дал основания к развитию консервативного крыла теологии: его мистическая концепция откровения могла оправдывать любую фантастику и догматику, находящуюся вне пределов разумного анализа. Влияние же Гегеля было несравненно сложнее и многообразнее.

Не случайно последователи Гегеля после его смерти разделились на правое и левое крыло, резко расходившиеся как по общефилософским установкам, так и по отношению к христианскому вероучению. Плодотворная идея развития, лежавшая в основе гегелевской диалектики, будучи приложена к религии, открывала возможность научного исследования ее истории, так что христианство наравне с другими религиями оказывалось продуктом времени и исторического развития. С другой стороны, идеалистическое содержание гегелевской системы требовало найти для религии почетное место в той иерархии понятий, которая составила всеобъемлющее логическое построение философа. Религия оказалась в этой иерархии одной из высших форм проявления абсолютного духа.

Известный историк философии Э. Целлер называл «величайшим богословом, которого только имела протестантская церковь со времен Реформации», Ф. Шлейермахера<sup>23</sup>. Действительно, влияние последнего на развитие богословия сказывалось не только на протяжении всего XIX в., оно обнаруживается и в построениях сов-



ременных апологетов, выдающих себя за новаторов богословской мысли.

Шлейермахер не стал защищать церковно-христианскую догматику в вопросах, связанных с богом и его отношением к миру, с его положением в мире или вне мира, с историей творения, грехопадения и искупления и т. д. Он даже позволял себе критические высказывания по этим вопросам. О боге, считал он, либо можно высказываться в антропоморфных образах и выражениях, либо нельзя ничего говорить. Антропоморфизм не осуждался при этом, а допускался как одно из законных проявлений религиозного сознания. Всюду, где Шлейермахер говорит о боге в логически вразумительных формах, у него получается последовательный пантеизм, прозрачно маскируемый словами о том, что бога нельзя мыслить ни тождественным миру, ни находящимся вне его, но что во всяком случае невозможно мыслить бога без мира и до него. Тем не менее христианство истинно.

Совмещение таких противоположных точек зрения достигается за счет того, что религия объявляется делом чувства, а не умозрения и логического мышления. Все многообразие религиозных представлений кроется в чувстве абсолютной зависимости от того бесконечного, что обычно именуется богом. Различные направления человеческой фантазии дают и разные системы религиозных взглядов, причем все они истинны не в том смысле, что выражают «объективное» положение вещей, а в том, что дают выход истинному благочестию, выражающемуся в глубоких и возвышенных переживаниях. В такой конструкции пропадает, правда, претензия христианства на абсолютность, что во все времена расценивалось церковью как страшная ересь. Но Шлейермахер умел обходить все сложные вопросы при помощи выспренной и туманной фразеологии, по смыслу которой далеко не всегда можно было различить, что он утверждает, а что — отрицает.

Эмоционалистической линии Шлейермахера противостояла в протестантской теологии рационалистически-гегелевская линия, воплотившаяся, в частности, в деятельности новотюбингенской школы. По существу эта школа превратилась из богословской в церковно-историческую. Ее представители Ф. Баур, А. Шwegлер, К. Кестлин занимались преимущественно историей раннехристианской церкви. Их открытия в этой области исторического знания имели, однако, непосредственное

отношение к христианскому богословию, правда, скорее негативное, чем позитивное. Пользуясь научными методами исторического исследования, новотюбингенцы нанесли сильный удар церковной традиционной концепции возникновения христианства и его развития в течение первых столетий. Как пишет Ф. Энгельс, Тюбингенская школа «признает, что все четыре евангелия являются не рассказами очевидцев, а позднейшими переработками утерянных писаний и что из посланий, приписываемых апостолу Павлу, подлинными являются не больше четырех и т. д. Она вычеркивает из исторического повествования как неприемлемое все чудеса и все противоречия, но из остального она пытается «спасти то, что еще можно спасти», и в этом очень ясно проявляется ее характер как школы теологов». Новотюбингенцы зашли в критическом исследовании истории христианства «настолько далеко, насколько это возможно для *теологической школы*»<sup>24</sup>. Б. Бауэр и Д. Штраус вышли за пределы теологических ограничений и дали ряд ценных работ по истории раннего христианства, а в конце XIX и начале XX в. А. Кальтгоф, А. Древис и другие деятели мифологической школы, продолжая их традиции, доказали мифичность Христа и иных новозаветных персонажей, чем нанесли христианской догматике еще один удар. Эта крайне левая фракция протестантского богословия порвала и с протестантизмом, и с богословием вообще.

Более умеренная в отношении критики традиционного протестантизма линия связана с воскресшим во второй половине XIX в. кантианством. Своего рода посредствующим звеном между шлейермахеровской концепцией и кантианской трактовкой проблем религии было богословское творчество датчанина С. Кьёркегора. Но его работы, написанные в 40-х годах, были мало известны вплоть до конца века, поэтому оказать влияние на развитие богословия в свое время они не могли. Другое дело — работы А. Ричля, которые составили эпоху в истории протестантского вероучения.

Труды Ричля, появившиеся в Германии в 70—80-х годах XIX в., знаменовали победоносное вторжение неокантианства в протестантскую теологию. Формально Ричль отказывался от рационалистического метода богословствования, ибо в соответствии с канонами кантианства постигнуть безусловное методами «метафизики» невозможно. Истины религии не могут быть объектом теоретического познания. Переживание чело-

веком сознания своей постоянной вины и его стремление к блаженству порождают у него веру в бога карающего и милующего, а доказательств истинности этой веры не может быть. Все догматы христианства оказываются в свете данной концепции субъективными и произвольными; можно верить в них, если такая вера удовлетворяет духовную потребность человека.

При всем своем ярко выраженном либерализме концепция Ричля не только завоевала большое количество приверженцев в богословских кругах, но и не встретила сильного противодействия со стороны церковных властей. Реакционный богослов и проповедник А. Штёккер так объяснял эту странную терпимость: «Мы всегда были склонны рассматривать ричлианское богословие, даже и в его левом разветвлении, как попечение о спасении души отчуждавшихся от христианства образованных людей, и ожидали успеха. Оказалось же, что путем уклонения от древней веры сомневающиеся и отрицатели не были приобретены»<sup>25</sup>. Расчет на то, чтобы приманкой либерализма вновь привлечь на сторону христианства вольнодумствующую интеллигенцию, не оправдался.

Властителем дум протестантских и вообще христианских богословов «левого» направления стал А. Гарнак. Штёккер так передает то впечатление, которое было произведено выходом книги Гарнака «Сущность христианства»: «Почти целый год (1901) был наполнен спором за и против книги «Сущность христианства». Если Гарнак прав, то христианство в течение 19-ти столетий жило в тяжких заблуждениях, которые оскорбляют величие Божие»<sup>26</sup>. Обвинительный акт, предъявляемый охранителем устоев традиционного христианства либеральному богослову, заключается в том, что тот «отвергает Божество Христа, действительность воскресения, чудеса Библии и вместе с тем сверхъестественное в христианстве. Книга «Сущность христианства» показывает нам, каково собственно крайне левое богословие»<sup>27</sup>. Дальше Штёккер указывает на то, что «современная радикальная левая» действует более тонкими методами, чем «старый либерализм», и поэтому она еще опаснее его<sup>28</sup>.

Нельзя сказать, чтобы Штёккер преувеличил вольнодумство сочинения Гарнака: его основные идеи именно таковы. Показательна в данной связи трактовка Гарнаком понятия чуда и тех чудес, которые описаны в Новом завете.

Гарнак делит все сообщения о чудесах на пять групп: 1) возникшие из преувеличения людьми поразивших их естественных явлений; 2) явившиеся результатом объективизации внутреннего состояния и субъективных переживаний человека; 3) придуманные во исполнение ветхозаветных пророчеств; 4) отражающие те действительные исцеления больных, которые могли быть результатом гипнотического воздействия личности Иисуса на больных; 5) не поддающиеся объяснению случаи<sup>29</sup>. При такой трактовке полностью исчезает все сверхъестественное в Новом, а тем более в Ветхом завете. От Христа остается лишь человек Иисус, который пророчествовал древним евреям и наставлял их в правилах добродетельной жизни, заповеданной богом-Отцом. Сыном Божиим он считал себя в той же мере, как считал таковыми и всех остальных людей. С претензией христианства на абсолютность Гарнак тоже не согласен. Какие бы ни расточал он комплименты в адрес качеств Христа, из его концепции вытекает, что такие пророки могли быть и, надо полагать, были и в других религиях. Открыто сказать об этом Гарнак все же не может, ибо это значило бы признать свой разрыв с христианством.

В свое время лютеранство противопоставило католицизму право индивидуального толкования Библии, а стало быть, и истин вероучения каждому верующему. В этом проявилось то противоречие, которое впоследствии поставило протестантизм в данном отношении перед серьезными трудностями: свобода толкования приводила к неслыханным вольностям, угрожавшим религии. В начале XX в. правящие круги Германии были вынуждены поднять тревогу по поводу опасности, нависшей над религией в этой стране. Из богословской прессы обсуждение этих вопросов перешло в парламент, где выступали представители прусского юнкерства, которые нападали на либеральное богословие в целом.

Либеральное богословие отступало во всех случаях, когда «бесстрашное» исследование начинало угрожать общественному порядку, освящаемому и поддерживаемому религией; ниспровергатели основ находили общий язык с охранителями таковых. Это в особенности относилось к вопросу о том, как воспитывать паству, какие религиозные истины следует распространять в верующей общине, а какие, наоборот, оставлять для внутреннего употребления на кафедрах университетов и на страницах специальных богословских изданий. Через

десятилетия те же проблемы возникнут вновь, и очередные ниспровергатели типа Бультмана и Тиллиха будут претендовать на открытие ими новых путей либерально-протестантского богословствования.

Процессы, происходившие в лютеранской теологии, имели место и в других ответвлениях протестантизма, в частности в баптизме. Под влиянием либерального протестантизма и в особенности католического модернизма начала XX в. баптистское богословие стала разъедать, по выражению баптистских же консервативных идеологов, ржавчина модернизма. Главным вопросом, по которому разгорались споры, явился вопрос о характере библейского откровения: было ли оно вербальным, дословным, или невербальным, распространившимся лишь на идеи, выраженные в Библии. В первом случае верующий обязан принимать за истину все библейские сообщения, включая явно мифологические, во втором он может рассматривать библейские легенды и мифы как продукт человеческого творчества, ограниченный в своей истинности человеческими же средствами выражения. Второе толкование оставляет за верующим право маневрирования в вопросе о том, что в Библии рассматривать как непреложную истину и что относить на счет ограниченности ее авторов.

Споры между приверженцами указанных концепций разгорелись особенно интенсивно в американском баптизме. В США вышел сборник «Fundamentals» («Устой», или «Принципы») <sup>30</sup>, принадлежавший наиболее консервативным представителям баптистского богословия. Авторы отвергали все вольности, которые позволяли себе в толковании Библии либералы и модернисты, они требовали безоговорочной веры в дословную истинность всех ветхозаветных и новозаветных мифов. От названия сборника все направление получило наименование фундаментализма, распространившееся в дальнейшем на позицию аналогичных группировок богословов других вероисповеданий христианства.

Сегодня в протестантской теологии идут процессы, наглядно обнаруживающие тот по существу безысходный тупик, в который зашла теология в целом, как суррогат науки, призванный теоретически обосновывать и пропагандировать религию <sup>31</sup>. Появляются направления и школы, проповедующие алогические и внутренне противоречивые концепции, смысл которых даже не поддается уразумению. Их много, и именуют они себя по-разному. Это теологии: «мертвого бога», «культуры»,

«надежды», «развития», «секулярная» и т. д. Для сочинений представителей этих школ характерна темная и многословная фразеология, прикрывающая, при словесной приверженности к христианству, почти незамаскированный отказ от него. Особо большое значение имеет лежащая в основе всех перечисленных школ так называемая секулярная теория.

Ее основателем был немецкий евангелический теолог Дитрих Бонхёффер, казненный в гитлеровском концлагере в 1945 г. В письмах из лагеря, датированных 1943—1945 гг., он развернул свою концепцию, нашедшую в дальнейшем широкий отклик в протестантской теологии<sup>32</sup>. Бонхёффер исходил из того, что в наше время человечество, достигши своего «совершеннолетия», преодолело и отбросило «гипотезу бога». Бороться за ее гальванизацию — бессмысленно и не нужно. Что же, стало быть, наступил конец религии и на смену ей пришел атеизм? Да, отвечает Бонхёффер, конец религии, но не христианству. Ибо христианство не религия, а сама жизнь, руководство к жизни, к ее справедливому устройству. В этом смысле и бога нельзя трактовать как нечто, стоящее вне жизни, над ней, он — сущность самой жизни. Получается какая-то удивительная помесь пантеистического растворения бога в природе и представления о христианстве как этической системе. Никак, однако, нельзя понять, куда девается при такой трактовке христианства вся система библейской мифологии, связанная не только с повествованием о сотворении мира и человека, о первородном грехе и т. д., но и со специфически христианскими догматами о Троице, вознесении Христа, о неизбежности второго пришествия и Страшного суда. По этому решающему вопросу Бонхёффер отмалчивался, как, впрочем, и его последователи, о которых мы будем говорить в дальнейшем.

Что касается мифологии в ее отношении к христианству, то по этому вопросу еще до того, как Бонхёффер сформулировал свое вероучение, высказал новую концепцию такой авторитетный протестантский богослов, как Рудольф Бультман. С 1941 г. он стал публиковать работы, основной идеей которых была необходимость «демифологизировать» христианство, освободить его от мифов<sup>33</sup>. Фигурировала та же мотивировка, которую через несколько лет привлек для обоснования своих взглядов Бонхёффер: современный человек не принимает всерьез библейскую картину мира и учение о сверхъестественном, он не верит в то, что описанные

в библейских повествованиях события происходили в действительности, и заставить его уверовать во все это невозможно. Остается только освободить христианство от того, что теперь уже «не работает», демифологизировать его.

Но тогда от него ничего не остается! Нет, взгляды Бультмана не так однозначны и не так алогичны, чтобы могли лишить христианство его вероисповедной основы. Демифологизация не есть подлинная демифологизация, она означает не то, что мифы надо просто отбросить; надо иметь в виду, что в них подразумевается некий глубокий и скрытый внутренний смысл, сами же повествования об определенных событиях суть лишь оболочка этого смысла, его символика. О содержании их можно лишь догадываться, причем помочь в этом может только вера. И нужно ли догадываться — не очень понятно. Опять-таки единственное, что остается от христианства, заключается в этике, жизненном поведении христианина.

Еще более категорично призывает расстаться с мифологическим содержанием христианского вероучения теологическая школа, получившая экстравагантное название «Смерть бога»<sup>34</sup>. Под таким названием вышла в 1961 г. в США книга теолога Г. Ваганяна. Вскоре выступили с проповедью этого «ниспровергательского» лозунга Г. Кокс, Т. Альтицер и ряд других американских же теологов. Тут же его проповедь развернул англиканский епископ Д. Робинсон, издавший книгу под заглавием «Честное отношение к богу». Суть этого отношения кратко и выразительно сформулирована в такой фразе: «Единственный способ быть честным перед богом — признать, что мы должны жить в мире, в котором отсутствует бог»<sup>35</sup>.

То, что бога больше нет в мире, можно понимать по-разному. Одна трактовка этого тезиса может заключаться в том, что люди наконец поняли: его в реальной действительности не существует. Такое решение является просто атеистическим, и, приняв его, богослов, тем более если он пребывает в духовном сане, должен сменить профессию. Но теологи «мертвого бога» вовсе не спешат с таким решением. Каждый из них по-своему выходит из тяжелого положения, в котором оказывается христианин, констатировавший «смерть бога». Не останавливаясь на вариантах преодоления этой трудности, укажем на то общее, что характерно для всех них.

Умерло, по мнению теологов, то представление о боге, которое господствовало до сих пор, — как о некоем

человекоподобном существе, восседающем на небесном троне. Бог имманентен миру, он наполняет его, он — его содержание и сущность. Умер, стало быть, старый бог, но жив некий новый. Правда, с христианским вероучением этот «живой бог» не имеет ничего общего. По существу перед нами обыкновенный пантеизм, многократно осуждавшийся христианской теологией и христианскими же церковными институтами разных вероисповеданий. Для христианства бог трансцендентен в отношении мира, он существует как личность вне мира и над миром. Приходится, однако, идти и на такую трансформацию вероучения, при которой бог имманентен, а не трансцендентен миру.

«Левому» флангу современной протестантской теологии противостоят консервативные течения, стоящие на позициях фундаментализма. В первую очередь здесь следует отметить школу, именуемую теологией кризиса или диалектической теологией, связанную прежде всего с именем теолога-кальвиниста Карла Барта. Он выступил в 1920 г. со статьей о послании Павла к римлянам, после чего опубликовал многотомную «Церковную догматику»<sup>36</sup>. В этих работах Барт обосновал систему, принятую всеми консервативными элементами современной протестантской теологии. Основным мотивом этой системы является провозглашение «неоортодоксии», призыв вернуться к позициям ортодоксальной христианской теологии.

По существу Барт лишь воскресил в своей системе идеи мистицизма всех времен, в особенности средневековой мистической школы Бернара Клервосского, настаивавшего в противовес средневековым же рационалистам на том, что главным в мировоззрении христианина является не разум, а вера. Принципу «понимаю, чтобы веровать» противопоставлялся противоположный — «верую, чтобы понимать». Любые сомнения в истинности христианского вероучения должны отступить перед актом веры. Зависит же эта вера не от самого человека, а от того, счел ли нужным бог даровать ему свою милость в виде этого акта веры. Конечно, ничего нового в этом построении Барта нет. Может быть, именно поэтому оно стало знаменем современного фундаментализма, причем с большим сочувствием отнеслись к нему и некоторые группы католических теологов.

Стремление удержать протестантизм на позициях консервативной слепой веры вызвало в ФРГ целое дви-



жение под лозунгом «Никакого другого Евангелия»<sup>37</sup>. Созываются массовые собрания, на которых произносятся громовые речи, направленные против модернизма. Ближайшей мишенью всех нападок является прежде всего Рудольф Бультман с его лозунгом демифологизации, а вместе с ним и остальные деятели либеральной и вообще «левой» теологии.

## ПРАВОСЛАВИЕ И НАУКА

Перед лицом успехов науки XIX и начала XX в. позиция русской православной церкви могла бы быть выражена следующей формулой: если научные открытия опровергают религиозные догматы, то тем хуже для науки. Однако в этой по-своему последовательной линии были и зигзаги. Отдельные периоды ознаменовались либо смягчением, либо ужесточением тех преследований, которым подвергалась передовая наука, приходившая в противоречие с православием. Начало царствования Александра I известно своим религиозным «либерализмом»: распространение в придворных кругах мистики не совсем церковного порядка открывало некоторые возможности для проявления не только религиозных, но и нерелигиозных настроений, идущих вразрез с православием. В последние годы царствования Александра I церковная ортодоксия, поддерживаемая и инспирируемая такими реакционерами, как Аракчеев, Магницкий, Шишков, полностью восторжествовала, что нашло выражение в гонениях на науку и ее деятелей. В дальнейшем печальную известность приобрело «страшное семилетие» (1848—1855), совпавшее с последними годами царствования Николая I<sup>38</sup>. Отдельные короткие периоды смягчения преследований науки, связанные либо с теми или иными событиями международной и внутренней жизни, либо с борьбой в придворных и высших церковных кругах, имели место и в последующее время. Неизменно, однако, верх брала реакция. С 1880 по 1905 г. церковь возглавлял К. П. Победоносцев, игравший зловещую роль во всем государственном управлении. В духовной жизни страны это был период беспросветного обскурантизма, нашедшего свое выражение и в отношении церкви к науке. Наконец, после революции 1905 г. церковь должна была приспособливаться к тем, хотя и убогим, свободам, которые

царизм был вынужден дать под давлением революционных требований народа.

Принципиальная же позиция церкви в отношении к науке оставалась прежней, изменения касались по существу лишь тактики. Эта общая линия не только была намечена, но и в течение сорока с лишним лет практически осуществлялась под руководством митрополита Филарета (он занимал пост митрополита Московского с 1826 по 1867 г.). Именно он считался главным идеологом православной церкви как в вопросах ее политической ориентации и тактики, так и в вероисповедных догматических проблемах.

Отношение церкви к науке можно проследить по тому, например, как ее представители и управляющие ею царские чиновники осуществляли контроль за преподаванием в университетах и других высших учебных заведениях. Были моменты в истории русского высшего образования, когда церковь при полном содействии, а иногда и по инициативе властей превращала университеты в нечто среднее между монастырем и Духовной семинарией. При этом из преподавания исключались все дисциплины, которые могли оказывать на студентов просвещающее мировоззренческое влияние, особенно естественнонаучные; вместе с ними изгонялись, конечно, и соответствующие профессора. Известна расправа, учиненная над Казанским университетом в 1820 г. попечителем Казанского учебного округа М. Л. Магницким. Как вспоминает Н. И. Шениг, «в Казани, собрав университетский совет, он (Магницкий.— *И. К.*) сделал предложение, что находит мерзким и богопротивным употреблять создание и подобие творца (бога) — человека на анатомические препараты и хранить в спиртах человеческих уродов. Профессора прекословить не посмели и решили предать земле анатомический кабинет с подобающей почестью. Вследствие сего заказаны были гробы; в них поместили все препараты, сухие и в спирте, и, по отпетии панихиды, в параде и с процессией понесли на кладбище, где и предали земле»<sup>39</sup>. Такую же расправу учинил в Петербургском университете Д. П. Рунич в 1821 г.

В царствование Николая I государство, опираясь на церковь, продолжало линию полного подчинения университетского преподавания христианской догматике.

В 1850 г. философия как предмет преподавания упраздняется в университетах и отдается в ведение профессоров богословия. Но в 1863 г. кафедры фило-

софии в университетах восстанавливаются. Кафедры же богословия, или, как они назывались, кафедры «богопознания и христианского учения», существовавшие во всех университетах, никогда не переживали «преобразований».

Церковные идеологи следили за тем, чтобы в научной литературе не затрагивалась православная ортодоксия. Сами они систематически публиковали большое количество работ, где высказывали свои взгляды по тем вопросам, по которым наука приходила в противоречие с религией вообще и с православием в частности.

Наука призвана была поставлять православию материал, подтверждающий и поддерживающий его. Ректор Казанского университета Г. Б. Никольский так передавал религиозный смысл математики: «В математике содержатся превосходные подобия священных истин, христианскую верую возвещаемых. Например, как числа без единицы быть не может, так и вселенная, яко множество, без единого владыки существовать не может... Гипотенуза в прямоугольном треугольнике есть символ сретения правды и мира, правосудия и любви, чрез ходатая бога и человеков, соединивших горнее с дольным, небесное с земным»<sup>40</sup>. И конечно, при таком подходе все в естествознании, что может подвергнуться сомнению истинность православия, должно быть отвергнуто. Это касалось, например, гелиоцентрической теории Коперника. В 1815 г. вышла анонимная книга (по некоторым данным, написанная священником И. А. Сокольским) под названием «Разрушение Коперниковой системы». А к 1914 г. относится брошюра некоего «священноинока» Иова Немцева под заглавием «Круг Земли неподвижен, Солнце ходит». Это вполне определенное заглавие дополнялось подзаголовком: «Доказано из книг священного писания и из творений святых отцов».

Особую настороженность вызывала у руководителей и идеологов церкви такая наука, как геология. Митрополит Филарет неоднократно высказывался против таких положений геологии, которые уже много лет считались общепризнанными. По поводу одной из книг Рулье митрополит, цитируя ее, писал следующее: ««Весь шар (земной.— И. К.) вращается на своей оси». А откуда взялась ось?.. и кто произвел вращение?.. «В дальнейших судьбах своих воздухообразный шар потерял и пр.» Сии дальнейшие судьбы, а также и все высказан-

ное будет ли уметь читатель согласить с первой главой книги Бытия?»<sup>41</sup>

Большие хлопоты доставил церкви дарвинизм. Не только в XIX в., но и в начале XX в. богословы не переставали твердить о несостоятельности и нечестивости теории эволюции. Иеромонах Арсений заявлял: «Дарвинская теория «Происхождение человека» и библейское повествование о происхождении человека — учения совершенно противоположные, а потому не могут быть оба истинными и справедливыми...»<sup>42</sup> А поскольку для христианства не может быть двух мнений о должном выборе, то ясно, что дарвинизм следует решительно отбросить.

Некоторые разногласия в среде православных богословов вызвал вопрос о том, как относиться к закону сохранения энергии. Если энергия всегда существовала, то в ее творении из ничего не было ни надобности, ни возможности. Руководствуясь этим, священник В. Голубев объявлял более чем очевидным, что никакого закона сохранения на свете не существует<sup>43</sup>. А священник В. Цветков, наоборот, признавал закон сохранения энергии существующим, причем полезительным для христианского вероучения, ибо, будучи распространен на область духовных явлений, он может дать основания для подтверждения учения о бессмертии души<sup>44</sup>.

И все же, как ни упорствовали ревнители бескомпромиссного ветхозаветного благочестия, им приходилось идти на уступки. В вопросе о днях творения допускалось двойственное толкование. Автор книг и статей по апологетическому богословию протоиерей П. Светлов признавал, что «научно-геологическое понимание дней творения в смысле неопределенно-продолжительных эпох, отстаивающее себя против буквального понимания дней творения на богословской почве», имеет не меньше основательности, чем это последнее. А в итоге «в богословии вопрос о дне творения есть вопрос открытый»<sup>45</sup>. Если так, то с данными геологической науки дело обстоит не так уж греховно.

Чем дальше, однако, тем осторожнее действуют апологеты христианской догматики в признании или отрицании тех или иных выводов науки. Профессор Московской духовной академии С. Глаголев взывал к своим коллегам: не нужно спешить ни с отрицанием научных гипотез, ни с приспособлением вероучения к новому миропониманию. «Будем осторожны!»<sup>46</sup> Ничего другого им после многочисленных провалов на путях

борьбы с наукой не оставалось делать, как прекратить борьбу открытую и перейти к хитрой, «эластичной оброне».

При всем этом идеологи православия старались сохранить в возможной неприкосновенности старую систему вероучения с ее давно отжившей догматикой. А. Введенский ратовал за учение о реальном существовании чертей и ангелов. «...Есть ли бесы?..— вопрошал он.— Может быть, это суеверие, предрассудок?» И тут же отвечал, сопровождая свой ответ пространной аргументацией: «Нет, бесы существуют. Это действительная, реальная сила. За их бытие — и религия, и наука, и история, и святоотеческое предание»<sup>47</sup>. И уж, конечно, такие истины вероучения, как догмат Троицы, отстаивались православными богословами особенно упорно.

Размах революционного движения в России привел к тому, что православно-церковная проповедническая и апологетическая деятельность получила поддержку со стороны некоторых группировок буржуазной интеллигенции. Большую роль здесь сыграло поражение революции 1905 г., вызвавшее в этих кругах разочарование революционными методами борьбы за лучший общественный порядок и представление о незыблемости существующего строя. Из такого представления вытекало преклонение перед устоями этого строя, в том числе перед таким его идеологическим порождением, как православие. Среди интеллигенции вошли в моду религиозные искания, которые приводили к старому византийскому христианству, воплощенному на Руси в православной церкви с ее Синодом и обер-прокурором, с монастырями и духовными академиями, с митрополитами и протодьяконами. Появился отряд «неохристиан», ставший союзником церкви в ее борьбе против научного прогресса.

Предвестником этого течения в русской общественной мысли явился Вл. Соловьев с его философией «всеединства». Если освободить смысловую ткань философствования Соловьева от ее изощренной академической фразеологии и терминологии, то суть ее представится в довольно простом и не очень новом богословско-апологетическом виде.

«Всеединство цельного знания», предложенное Вл. Соловьевым, должно было в едином синтезе охватить религию, философию и конкретные науки. В этой системе главенствует богословие, философия же и наука должны «обратить все свои средства на достижение

общей верховной цели познания, определяемой теологией...»<sup>48</sup>. Таким способом утонченный философский идеализм воскрешает в конце XIX в. ту концепцию «философия — служанка богословия», которой в средние века обосновывалась безраздельная власть церкви над умами людей.

Исходя из постулата об Абсолюте (боге), выражающем собой бытие и начало всякого бытия, Соловьев усматривал задачу «цельного знания» в том, чтобы привести человека к возможности слияния с Абсолютом в некоем богочеловеческом единстве. Решить эту задачу, по его мнению, может лишь откровение. Оно проходит три ступени: естественную, отрицательную и положительную. К первой ступени помимо язычества относятся еще естествознание; на второй человечество создает неистинные, пессимистические мировоззрения; и только на третьей возникает вся полнота истины — христианство в той форме, которую проповедует церковь.

Для православной церкви учение Вл. Соловьева являлось немаловажным подспорьем в ее борьбе против научного мировоззрения. Оставались, правда, некоторые тонкости богословско-догматического порядка, которые могли отделять философа всеединства от присяжных богословов русской православной церкви, но в общем последняя приобрела в Соловьеве сильного союзника, тем более что он пользовался при жизни, а особенно после смерти славой утонченного и свободомыслящего философа.

Идейное наследие Вл. Соловьева оказалось чрезвычайно актуальным для тех кругов русской интеллигенции, которые в годы реакции стали искать в религии путь своего идеологического ренегатства. Наиболее ярким продуктом этого ренегатства явилось издание в 1909 г. сборника «Вехи», в котором сказались не только богоискательство соответствующей части русской интеллигенции, но и ее прямое стремление оказать помощь русской буржуазии в борьбе против революционного движения. В. И. Ленин писал: «Не случайно, но в силу *необходимости* вся наша реакция вообще, либеральная (веховская, кадетская) реакция в частности, «бросились» на религию. Одной палки, одного кнута мало; палка все-таки надломана. *Веховцы* помогают передовой буржуазии обзавестись новейшей идейной палкой, духовной палкой»<sup>49</sup>. Неудивительно, что «Вехи» были встречены с восторгом не только кадетами, но и всеми реакционерами, включая церковь в лице таких ее черно-

сотенных представителей, как архиепископ Волинский Антоний (Храповицкий). Он опубликовал «Открытое письмо авторам сборника «Вехи», по поводу которого В. И. Ленин писал в 1910 г., что «веховцев лобызает Антоний Волинский»<sup>50</sup>. Архиепископ Антоний не ограничился даже самоличным лобызанием, а сообщил веховцам, что их «будут приветствовать с неба ангелы»<sup>51</sup>. Н. Бердяев же в своем ответном «Открытом письме архиепископу Антонию» описывал обстановку следующим образом: «Мы возвращаемся на родину нашего духа, в лоно церкви Христовой, и нас встречает благожелательное приветствие вашего высокопреосвященства, виднейшего епископа русской церкви»<sup>52</sup>. Действительно, при всей «утонченности» философствования веховцев, при всей изощренности их мистической фразеологии фактически они примкнули к официальному православию и стали его активными апологетами. С. Булгаков впоследствии даже принял священнический сан, в каком-то и пребывал до конца своих дней.

Таким образом, богоискатели нашли своего искомого бога в догматике православия. Не обошлось, конечно, без новаций и без выпяченной философской риторики, которая могла бы в иной обстановке показаться церковной иерархии не совсем выдержанной в православном духе. Д. Мережковский, например, проповедовал концепцию «третьего завета», которую можно понять приблизительно так («приблизительно» потому, что точного смысла она не имеет): в иудействе выразился первый завет, связанный с богом-Отцом; в историческом христианстве — второй завет, данный богом-Сыном; третий завет, сочиняемый им, Мережковским, является синтезом первых двух, он выражает слияние Отца и Сына в Логосе, Духе святом. Заодно сей третий завет приведет к слиянию человечества с богом и образованию богочеловечества<sup>53</sup>. Официальная православная догматика претерпевает в этом и в других построениях богоискателей некоторый ущерб. Но в сложившихся условиях церкви было некогда искать ересь во взглядах своих богоданных и несколько неожиданных союзников, тем более что последние угоднически изъясляли ей свою преданность.

В наше время успехи естествознания и общий ход развития культуры поставили православное богословие в еще более тяжелое положение, вынуждая его деятелей ко все более изощренному маневрированию. В различных высказываниях богословов и в официальных цер-

ковных документах неоднократно формулировалась задача «перевода сокровищ церковного учения на язык, понятный современности»<sup>54</sup>. Задача эта оказывается, однако, чрезвычайно сложной, еще более сложной, чем в других вероисповеданиях христианства.

Дело в том, что православная церковь всегда подчеркивала свою приверженность «святоотеческой» традиции, свою верность учениям «отцов церкви». Формально она не покидает этих позиций и теперь. Глава церкви патриарх Пимен делает такие заявления: «Я хочу, чтобы наше богословие было всегда сугубо ортодоксальным... чтобы традиции Русской Православной Церкви неукоснительно сохранялись»<sup>55</sup>. А как же быть с тем, что эти традиции навязывают современному человеку такие представления и догматы, которые не только принять, но и понять невозможно? На этот счет в распоряжении богословов имеется формула, преподанная покойным патриархом Алексием. Не надо, писал он, добиваться понимания догматов; «всякий догмат потому и составляет предмет веры, а не знания, что не все в нем доступно человеческому пониманию. Когда же догмат становится слишком (!) понятным, то имеются все основания подозревать, что содержание догмата чем-то подменено, что догмат берется не во всей его божественной глубине»<sup>56</sup>. Если так, то вообще не о чем говорить, нечего понимать — надо просто твердить заученные формулы. Но видимо, очень уж слаба надежда на то, что люди нашего времени удовлетворятся таким решением вопроса. Приходится создавать хотя бы видимость размышления, рассуждения, теоретизирования. Получаются, правда, «теоретические» построения несколько диковинные.

Они касаются прежде всего истолкования библейских текстов. В тех случаях, когда никак нельзя в том или ином из этих текстов добраться до мало-мальски вразумительного смысла, церковные экзегеты находили выход в аллегорическом истолковании этих текстов. Но этот путь церковь всегда считала опасным и неоднократно в своих официальных высказываниях предостерегала от него. Русская православная церковь это делает и теперь. Вот довольно типичное высказывание богослова на этот счет: «...понятна та осторожность, с какой Церковь относится к аллегорическому методу изъяснения Священного Писания. Этот метод неприемлем во всей его полноте уже потому, что в библейском тексте, за небольшим исключением, нет аллего-



рических мест»<sup>57</sup>. Так что же, буквально понимать все написанное в Ветхом и Новом заветах, а вместе с тем и всю догматику христианства, основанную на этих текстах? Выход обнаруживается в том, что все надо понимать не буквально и не аллегорически, а символически. «Символику... Библия использует очень часто». И дальше следует «объяснение», которое само звучит в достаточной мере загадочно: «Большинство библейских символов прообразовательны (прообразы Христа, Его Жертвы и Церкви, новозаветные богослужения и т. д.)»<sup>58</sup>.

Тонкое различие между аллегорией и символом призвано выручать богословие из по существу безвыходного положения: аллегория связывает данный сюжет с одним определенным образом или знаком, символ же многозначен и потому менее определен в возможностях истолкования, что открывает бóльшие возможности для его использования в толковании наиболее каверзных библейских и догматических сюжетов. Где же, однако, гарантии того, что символическое истолкование того или иного из этих сюжетов не будет произвольным и что именно его надо предпочесть другим возможным истолкованиям? Таких гарантий, оказывается, не может быть, ибо размышлять о значении символа вообще не рекомендуется. ««Рационализация» по поводу символа... — говорит церковный автор, — только скрывает его подлинный смысл... Символ «молчит» при рациональном подходе к нему»<sup>59</sup>. Не рассуждать! — командует церковь. Верить без каких бы то ни было размышлений! «Для восприятия любого священного символа, — говорит тот же цитированный выше автор, — необходима вера, ибо таковой символ есть знамение, требующее веры (как доверенности к «верности» Бога), и одновременно знамя, требующее верности (как ответа на верность Бога)»<sup>60</sup>. Все это туманное пустословие явно преследует лишь одну цель: поставить религиозно-христианские догматы над разумом, провозгласив приоритет «символического» знания, подчиняющегося одной лишь бесконтрольной вере. Выражая эту идею в своем обращении к слушателям Московских духовных академии и семинарии, патриарх Пимен указывал: «В основе преподаваемой вам церковной науки лежит цельное знание, достигаемое приведением разума в послушание вере...»<sup>61</sup> Можно ли рассматривать такую установку как проявление прогрессивного развития современной православной теологии?!

Официальное церковное издание так характеризует путь этого развития в XX в.: «Стиль мышления XIX века стал далеким от действительности. XVIII век терялся в исторической перспективе. Зато приблизились пласты патристического сознания»<sup>62</sup>. От XIX в. ушли вперед (!?) к патристике, то есть, если рассуждать во временных категориях, к первой половине I тысячелетия нашей эры. Довольно своеобразное движение «вперед»...

Обозначая свои позиции при помощи ссылки на тех или иных персонажей «богословского делания», современные православные руководители признают такими образцами для прошлого века митрополита Филарета Дроздова, для настоящего же времени они находят другое имя — священника Павла Флоренского (1882—1943) и во вторую очередь — богослова В. Лосского (1903—1958). Для характеристики взглядов Флоренского показательно, что лейтмотивом всей его проповеди являлось требование «препобедить рассудок». Он применял это требование, в частности, к проблеме Троицы, призывая мириться с тем, что Троица существует «во единице и единица в Троице»<sup>63</sup>. «Обливаясь кровью, — твердил богослов, — буду говорить в напряжении: *credo, quia absurdum est*. Верю вопреки стомам рассудка, верю именно потому, что в самой враждебности вере моей усматриваю залог чего-то нового, чего-то неслыханного и высшего»<sup>64</sup>. Действительно, такими высказываниями очень ярко иллюстрируется «победа над рассудком»: достаточно того, что приводимая самим же Флоренским печально-знаменитая формула Тертуллиана, относящаяся к концу II в., преподносится как нечто новое и неслыханное. Флоренский все делает для того, чтобы найти «новое» в самых замшелых и обветшавших «истинах веры». Усматривается оно, в частности, и в докоперниковой системе геоцентризма. С точки зрения-де теории относительности не имеет существенного значения вопрос о том, что вокруг чего движется; следовательно, с одинаковым правом на признание могут претендовать как Птолемея, так и Коперникова система мироздания. А поскольку первая нашла свое выражение в Библии, то, конечно, предпочтительнее придерживаться именно ее<sup>65</sup>.

Главное заключается, однако, в более общем плане. Высшим критерием истинности православных догматов опять и опять признается вера в них. Но остается без ответа вопрос о том, почему не следует признавать таким же критерием истины веру любого из других

ответвлений христианства или веру мусульманина, буддиста, иудея, фетишиста Центральной Африки. Вопрос об истинности тех или иных религиозных или нерелигиозных взглядов становится делом обыкновенного произвола.

Совершенно ясно, что выхода из этого тупика ни для православной, ни для какой-либо другой теологии не существует.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Крушение христианской догматической системы, ставшее в рассматриваемый период очевидным фактом, явилось лишь выражением того, что религиозное мировоззрение отжило свой век и должно уйти в прошлое. Если бы идеологическая жизнь протекала только в сфере сознания, исчезновение христианства, как и религии в целом, стало бы уже свершившимся фактом. Но такого «чистого сознания», лишенного социальных корней и изолированного от общественно-политической жизни и классовой борьбы во всех ее формах, не существует. Живучесть христианства в обстановке XIX—XX вв. питалась, с одной стороны, сохранением, а также и усугублением тех социальных условий, которые поддерживают в угнетенных и эксплуатируемых слоях общества стремление к религиозному самообману и самоутешению; с другой стороны, сохранялась сила христианских церквей с их экономическими ресурсами, политическими связями, многочисленными кадрами активного и квалифицированного духовенства. Играли свою роль и гибкость тактических приемов, применявшихся церквами в разных областях идеологии и политики, их маневрирование в разных вопросах догматической теологии и литургической практики, в проблемах этики.

## Примечания и ссылки на источники

<sup>1</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 350; *Скибицкий М. М.* Мироззрение, естествознание, теология. М., 1986.

<sup>2</sup> См.: *Происхождение Библии: (Из истории библейской критики).* Ветхий завет. М., 1964.

<sup>3</sup> См.: *Штраус Д.-Ф.* Жизнь Иисуса. Кн. I, II. Лейпциг; СПб., 1907; *Он же.* Старая и новая вера. СПб., 1907; *Bauer V.* Kritik der Geschichte des Offenbarung. Berlin, 1838; *Idem.* Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. Bremen, 1840; *Idem.* Kritik der evangelischen Geschichte des Synoptiker. Bd 1—3. Leipzig, 1841—1842; *Idem.* Christus und die Caesaren. Berlin, 1877.

<sup>4</sup> См.: *Древс А.* Миф о Христе: В 2 т. М., 1924—1928 (несколько изданий); *Он же.* Отрицание историчности Христа в прошлом и настоящем. М., 1930; *Немоевский А.* Философия жизни Иисуса: (Об основной ошибке исторической школы). М., 1923; *Мутье-Руссэ Э.* Существовал ли Иисус Христос? Рязань, 1929; *Кушу П.* Загадка Иисуса. М., 1930; *Kalthoff A.* Das Christusproblem. Leipzig, 1902; *Idem.* Was wissen wir von Jesus? Berlin, 1904; *Robertson J. M.* Pagan Christs: Studies in Comparative Hierologie. L., 1903; *Idem.* The Jesus Problem // Restatement of the Myth Theology. L., 1917; *Drews A.* Die Christusmythe. Jena, 1909; *Lublinski S.* Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos. Bd 1, 2. Jena, 1910.

<sup>5</sup> Acta et dekreta sacrosancti oecumenici consilii Vaticani. Roma, 1872. P. 126—136, 164—174.

<sup>6</sup> Sanctissimi Domini Nostri Leonis XIII Allocutiones, Epistolae, Constitutiones. Vol. 1. Brugis et Insulis, 1887. P. 88—108.

<sup>7</sup> *Loisy A. F.* Histoire du canon L'Ancient Testament. P., 1889—1890; *Idem.* Histoire critique du texte et de versions de la Bible. Amiens, 1892.

<sup>8</sup> Acta Sanctae Sedis. Vol. 40. Roma, 1907. P. 470—478, 593—650. В русском переводе (с незначительными сокращениями) см: Цельное знание: Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. Сб. I. Пг., 1915. С. 108—156.

<sup>9</sup> См. там же. С. 119.

<sup>10</sup> Там же. С. 118.

<sup>11</sup> Там же. С. 122.

<sup>12</sup> Цит. по: *Льоренте Х.-А.* Критическая история испанской инквизиции. Т. II. М., 1936. С. 404.

<sup>13</sup> См.: История инквизиции. Т. 3. СПб., 1914. С. 462, 265.

<sup>14</sup> См.: *Григулевич И. Р.* История инквизиции (XIII—XX вв.). М., 1970. С. 404.

<sup>15</sup> Цит. по: Там же. С. 398.

<sup>16</sup> Osservatore Romano. 1950. 15 августа.

<sup>17</sup> См.: *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1965.

<sup>18</sup> Там же. С. 26—28.

<sup>19</sup> Herder-Korrespondenz. 1966. H. 10. S. 443.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Glaubensverkündigung für Erwachsene. Freiburg; Basel; Wien, 1969.

<sup>22</sup> Цит. по: *Фишер К.* История новой философии. Т. VI. СПб., 1909. С. 532.

<sup>23</sup> *Zeller E.* Vorträge und Abhandlungen. Leipzig, 1865. S. 179.

<sup>24</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 473.

<sup>25</sup> Цит. по: *Гупперт Ф.* Итоги четырехсотлетнего самобытного развития немецкого протестантизма к началу 20-го столетия: (По протестантским источникам). Харьков, 1910. С. 22—23.

- <sup>26</sup> Цит. по: Там же. С. 18.
- <sup>27</sup> Цит. по: Там же.
- <sup>28</sup> См. там же. С. 18—19.
- <sup>29</sup> См. там же. С. 4.
- <sup>30</sup> *The Fundamentals, a Testimony to the Truth*, 1—12. Chicago, 1910—1915.
- <sup>31</sup> См. об этом: *Гараджа В. И.* Протестантизм. М., 1971. С. 78—141.
- <sup>32</sup> *Bonhoeffer D.* *Widerstand und Ergebung.* München, 1951.
- <sup>33</sup> *Bultmann R.* *Glauben und Verstehen.*
- <sup>34</sup> *Wahanian G.* *The Death of God.* N. Y., 1961.
- <sup>35</sup> *Robinson J. A. T.* *Honest to God.* Philadelphia, 1963.
- <sup>36</sup> *Bart K.* *Kirchliche Dogmatik.* Bd I—IV. Zurich, 1932—1955.
- <sup>37</sup> *Der Spiegel.* 1966. N 14, 16.
- <sup>38</sup> См.: *Харахоркин Л. Р.* Русское православие против науки в прошлом и настоящем // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. IV. М.; Л., 1960. С. 30—48; *Каменев С. А.* Церковь и просвещение в России. М., 1930. С. 89—91.
- <sup>39</sup> Цит. по: *Каменев С. А.* Указ. соч. С. 111.
- <sup>40</sup> Цит. по: Материалы для истории образования в России в царствование императора Александра I. Т. II. СПб., 1866. С. 60—61.
- <sup>41</sup> Цит. по: *Каменев С. А.* Указ. соч. С. 153.
- <sup>42</sup> *Арсений, иеромонах.* Эволюционная теория и библейское учение о происхождении мира и человека. М., 1907. С. 7.
- <sup>43</sup> См.: *Голубев В.* Бог, как первая причина бытия, с философской и естественнонаучной точки зрения // Вера и разум (Харьков). 1904. № 6. С. 231.
- <sup>44</sup> См.: *Цветков В.* Естественнонаучный закон сохранения энергии в применении к защите религиозной истины бессмертия человеческой души // Христианское чтение (С.-Петербург). 1910. № 12. С. 1525—1526, 1532.
- <sup>45</sup> *Светлов П. Я., протоиерей.* Курс апологетического богословия. Киев, 1912. С. 134.
- <sup>46</sup> См.: *Глаголев С.* Религия и наука в их взаимоотношении к наступающему XX-му столетию // Богословский вестник (Москва). 1900. № 1. С. 63—64.
- <sup>47</sup> *Введенский А.* Религиозные сомнения наших дней. Т. I. Одесса, 1914. С. 97.
- <sup>48</sup> *Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. I. СПб., Б. г. С. 287.
- <sup>49</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 20. С. 129.
- <sup>50</sup> Там же. С. 23.
- <sup>51</sup> *Антоний, архиепископ.* Открытое письмо авторам сборника «Вехи» // Слово 1909. 10 мая.
- <sup>52</sup> *Бердяев Н.* Открытое письмо архиепископу Антонию // Московский еженедельник. 1909. 15 авг. С. 43.
- <sup>53</sup> См.: *Мережковский Д. С.* Полн. собр. соч. Т. XI. СПб.; М., 1911. С. 169 и сл.
- <sup>54</sup> Московский Патриархат. 1917—1977. М., 1978. С. 87.
- <sup>55</sup> *Пимен, патриарх Московский и всея Руси.* Слова, речи, послания, обращения. 1957—1977. М., 1977. С. 362.
- <sup>56</sup> Журнал Московской Патриархии. 1956. № 6. С. 46.
- <sup>57</sup> Журнал Московской Патриархии. 1984. № 4. С. 70.
- <sup>58</sup> Там же.
- <sup>59</sup> Там же. С. 73.
- <sup>60</sup> Там же.
- <sup>61</sup> Там же. № 8. С. 21.
- <sup>62</sup> Московский Патриархат 1917—1977 С. 87.

<sup>63</sup> *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 59.

<sup>64</sup> Там же. С. 61.

<sup>65</sup> См.: *Флоренский П.* Мнимости в геометрии: Расширение области двумерных образов геометрии: (Опыт нового истолкования мнимостей). М., 1922. С. 49—50.

**Кривелев И. А.**

**К85** История религий: Очерки в 2 т. Т. 1 /Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР; Ин-т науч. атеизма АОН при ЦК КПСС.— 2-е изд., дораб.— М.: Мысль, 1988.— 445 [1] с.  
ISBN 5—244—00109—4  
ISBN 5—244—00110—8

Двухтомный труд (первое издание — М · 1975—1976) посвящен истории мировых религий.

Первый том дает изложение истории христианства с момента его возникновения до наших дней в Восточной и Западной Европе.

Во втором томе освещаются основные этапы истории других мировых религий — ислама и буддизма. В новом издании изложение материала доведено до современности. Для широкого круга читателей.

**К**  $\frac{0400000000-078}{004(01)-88}$  62—88

**ББК 86.3**

ИОСИФ АРОНОВИЧ КРИВЕЛЕВ

## ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

Очерки в двух томах

Том первый

Заведующий редакцией Ю. И. Аверьянов

Редактор В. В. Негодин

Младшие редакторы А. Ю. Голосовская, Е. Э. Богатых

Оформление художника С. С. Верховского

Художественный редактор Е. М. Омеляновская

Технический редактор Т. Г. Сергеева

Корректор С. С. Новицкая

ИБ № 2921

Сдано в набор 18.11.87. Подписано в печать 02.03.88. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типографская № 1. Печать высокая. Гарнитура «Литературная». Усл. печатных листов 23,52. Усл. кр.-отт. 23,94. Учетно-издательских листов 26,24. Тираж 50 000 экз. Заказ № 1256. Цена 2 р. 10 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательства, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.

## УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

*Наиболее полную информацию о готовящихся к выпуску книгах издательства «Мысль» по экономике, философии, истории, демографии, географии можно получить из ежегодных аннотированных тематических планов выпуска литературы, имеющихя во всех книжных магазинах страны.*

*Сведения о выходящих в свет изданиях регулярно публикуются в газете «Книжное обозрение».*

*По вопросам книгораспространения рекомендуем обращаться в местные книготорги, а также во Всесоюзное государственное объединение книжной торговли «Союзкнига».*







2 р. 10 к.



И.А.Кривелев

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

1