М. Н. Покровскій.

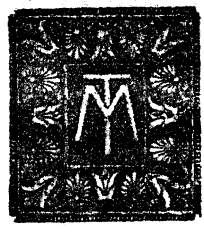
П48

ОЧЕРКЪ ИСТОРІИ
РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ.

163308.

Часть II.

Изданіе второе.



Изданіе Т-ва „МІРЪ“.
Москва. Знаменка, 9.
1918

„Пров 38“

М.5

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Эта маленькая книга—современница великой войны. Ея первыя страницы писались въ Парижѣ, въ августѣ 1914 г., ея послѣднія страницы написаны въ Москвѣ, въ апрѣлѣ 1918 г. Война пережила свою ровесницу—сколь ни заманчиво было кончить книгу въ день заключенія всеобщаго мира, для полноты хронологическаго совпаденія, отъ этого приходится отказаться: терпѣніе издательствъ не такъ прочно, какъ терпѣніе народовъ. Вторая часть „Очерка исторіи русской культуры", какъ и первая, выходитъ опять подъ знакомъ войны. Увидавъ на обложкѣ дату, потомъ будутъ удивляться: находились же чудаки, которые въ т а к о е время писали историческія книжки! Исторія, которая дѣлается, великая соперница той исторіи, которая пишется. Но такъ какъ и исторію, которая пишется, все же иногда читаютъ, даже и подъ стальной грохотъ исторіи дѣлающейся, книги приходится издавать.

За исключеніемъ полудюжины страницъ общаго характера, цѣликомъ заимствованныхъ авторомъ изъ его старыхъ курсовъ—изученіе новѣйшей литературы могло только укрѣпить автора въ его давнишнихъ взглядахъ на происхожденіе религіи—девять первыхъ десятыхъ настоящей книжки написаны при помощи того запаса русскихъ изданій, какимъ располагаетъ Парижская Національная библіотека. Въ изгнаніи, автору этотъ запасъ казался до-нельзя скуднымъ. И онъ мечталъ, какъ о недостижимомъ блаженствѣ, о томъ времени, когда онъ очутится на родной почвѣ, гдѣ русскія книги, можно сказать, „въ своемъ саду растутъ", гдѣ у него будетъ подъ руками все, написанное другими на тѣ

же темы, плюсъ всѣ изданные когда-либо документы. Объ архивныхъ открытіяхъ, для работы подобнаго рода, мечтать, конечно, не приходилось. Автора ждало жестокое разочарованіе. Именно архивнаго матеріала по исторіи россійской общественности передъ нимъ было столько, сколько не разработало бы десять историковъ за всю жизнь, работая по восьми часовъ въ сутки. Одинокому автору общей книжки, располагающему, вдобавокъ, въ качествѣ „ученаго досуга", полувечеромъ въ недѣлю, на этотъ архивный матеріалъ можно было только смотрѣть съ завистливой тоской. Что же касается книгъ по исторіи русской культуры—фактъ едва вѣроятный, но если Москва и не бѣднѣе ими абсолютно, чѣмъ Парижъ, за то достать ихъ въ Москвѣ гораздо труднѣе. Послѣднюю главу не удалось даже снабдить библіографическими указаніями—не то, чтобы это абсолютно не было возможно, но времени взяло бы ни съ чѣмъ уже непропорціонально много.

Остается утѣшать себя тѣмъ, что, всего полтора года тому назадъ, книга осталась бы вовсе неоконченной, изъ-за „независящихъ обстоятельствъ". Теперь эти „обстоятельства" приняли иную форму—вотъ и все. О направленіи, планѣ, задачахъ II части „Очерка" особливо говорить не приходится—все уже сказано въ I части. Благодаря тому, что книга писалась долго, а событія бѣжали быстро, кое-какія отдѣльныя замѣчанія успѣли устарѣть до курьеза: читатель отмѣтитъ, конечно, на первой же страницѣ, то, что говорится о „священной исторіи"—преподаваніе которой, слава Богу, уже „отошло въ исторію". Вѣроятно, найдутся и другіе анахронизмы. Они оставляются, какъ есть: пусть книга, съ внѣшней стороны, носитъ отпечатокъ той переходной эпохи, когда она писалась.

Авторъ считаетъ своимъ долгомъ принести благодарность Н. М. Никольскому, любезно согласившемуся просмотрѣть корректуру первыхъ 8 листовъ, печатавшихся, когда авторъ былъ еще за границей.

М. П.

Москва, іюнь 1918.

ОТДѢЛЪ III.

Эволюція религіозныхъ представленій.

1.

Первобытныя вѣрованія.

Исторія религіи и для всего человѣчества, и для каждаго изъ насъ—едва ли не первый, по времени, отдѣлъ исторической науки. Самыя раннія системы „философіи исторіи" выросли на религіозной почвѣ: когда впервые явилась потребность связать въ одно цѣлое разрозненные эпизоды мірового прошлаго, прежде всего ухватились за эту нить, и послѣдовательная смѣна религіозныхъ вѣрованій сдѣлалась становымъ хребтомъ всемірной исторіи, какъ понимали ее въ средніе вѣка. Намъ на каждомъ шагу напоминаетъ объ этомъ хронологія: мы считаемъ отъ Рождества Христова въ ту или другую сторону, магометане—отъ бѣгства Магомета изъ Мекки въ Медину. Попытки считать иначе—республиканскій календарь первой французской революціи, напримѣръ,—до сихъ поръ не имѣли прочнаго успѣха. Съ другой стороны, въ большинствѣ странъ, и въ томъ числѣ у насъ, въ Россіи, исторія религіи въ школьномъ преподаваніи была и теперь есть самая первая форма исторіи вообще. „Гражданская" исторія начинается позже „Священной": отъ поступающаго въ среднюю школу не требуютъ знанія первой, но нѣкоторое знакомство со второй считается уже необходимымъ. Противоположность монотеизма и политеизма, христіанства и язычества, происхожденіе и значеніе различныхъ особенностей религіознаго культа останавли-

ваютъ на себѣ вниманіе ребенка гораздо ранѣе, нежели онъ получитъ самыя элементарныя свѣдѣнія по исторіи хозяйства или по исторіи права. Еще не имѣя никакого представленія о томъ, какъ устроено то общество, гдѣ мы живемъ, мы уже очень отчетливо знаемъ устройство Іерусалимскаго храма.

Казалось бы, что этотъ отдѣлъ исторіи долженъ быть и наиболѣе готовымъ, наиболѣе разработаннымъ, на дѣлѣ мы замѣчаемъ какъ разъ обратное. Научная „исторія религіи"—самая молодая изъ историческихъ дисциплинъ. Причина, прежде всего, заключается, конечно, въ томъ огромномъ практическомъ значеніи религіи, о которомъ говорилось выше, во введеніи къ настоящему „Очерку" [1]). Одинъ изъ ученыхъ, больше всего сдѣлавшихъ для данной отрасли знанія, Тайлоръ, справедливо замѣтилъ однажды, что если бы большому числу людей было выгодно доказывать, что дважды два не четыре, а пять, вопросъ о томъ, сколько именно составляетъ два, помноженные на два, до сихъ поръ оставался бы спорнымъ, и по поводу его писалось бы многое множество самыхъ ученыхъ диссертацій. Примѣръ, приведенный Тайлоромъ, хорошъ, между прочимъ, и потому, что напоминаетъ объ одной сторонѣ историко-религіозныхъ вопросовъ—ихъ относительной элементарности. Исторія религіи—самый элементарный отдѣлъ исторіи „духовной культуры". Какъ мы скоро будемъ имѣть случай убѣдиться, нѣтъ „идей", матеріальная подкладка которыхъ больше бросалась бы въ глаза, чѣмъ идеи религіозныя. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ одинъ голландскій богословъ предпринялъ, съ фактами въ рукахъ, доказать, что религіозныя вѣрованія современныхъ дикарей—не что иное, какъ искаженіе первичнаго единобожія. Онъ собралъ громадный этнографическій матеріалъ, добросовѣстно сгруппировалъ его въ томъ порядкѣ, какой ему показался наиболѣе „естественнымъ"—и получилъ въ результатѣ самую матеріалистическую исторію религіи, какую только можно себѣ представить. Ни одному марксисту никогда не удавалось написать что-либо, столь же убѣдительное. Бѣдный богословъ, ка-

[1]) См. выпускъ I, стр. 16—17.

жется, самъ замѣтилъ подъ конецъ, что съ нимъ случилось— и книга его, два толстыхъ тома, осталась безъ заключенія. Но примѣръ его еще выразительнѣе, чѣмъ приведенный Тайлоромъ, и безъ длинныхъ разговоровъ объясняетъ намъ, почему историки-идеалисты такъ не любятъ исторіи религіи. Не матеріалисту, дѣйствительно, лучше туда не заглядывать.

Всѣ учебники русской исторіи заключаютъ въ себѣ, между прочимъ, главу о „языческой религіи древнихъ славянъ". Мы читаемъ тутъ о славянскихъ богахъ, Перунѣ и Волосѣ, о праздникахъ, о языческихъ повѣрьяхъ, уцѣлѣвшихъ послѣ принятія христіанства. Все это кажется такой сѣдой древностью! На самомъ дѣлѣ, учебники затрагиваютъ лишь самый верхній и, слѣдовательно, самый поздній слой народной славянской религіи. И даже письменные памятники древне-русскаго прошлаго, напримѣръ, лѣтописи, т.-е. источникъ, опять-таки, сравнительно очень поздній—даютъ возможность заглянуть гораздо глубже. Вотъ что разсказываетъ намъ, напримѣръ, начальная лѣтопись подъ 1092 годомъ. Въ этомъ году въ западной и южной Руси свирѣпствовала какая-то эпидемія—именно по этому случаю мы узнаемъ о существованіи въ Кіевѣ гробовщиковъ (см. выпускъ I, стр. 81), дѣла которыхъ шли необыкновенно бойко: въ теченіе зимы они продали до 7000 штукъ своего товара. Какъ всегда въ подобныхъ случаяхъ, народное воображеніе было очень возбуждено, и, какъ всегда, это возбужденіе отражалось въ болѣе или менѣе фантастическихъ разсказахъ о причинахъ мора. Одинъ изъ такихъ разсказовъ и сохранила лѣтопись. Въ Полоцкѣ, говоритъ она, было страшное чудо: ночью слышался на улицахъ города шумъ, и какіе-то люди рыскали по улицамъ. Кто имѣлъ неосторожность выйти изъ дому, чтобы посмотрѣть, что это такое дѣлается, бывалъ пораженъ невидимою рукою—и умиралъ. Потомъ таинственныя существа стали появляться и днемъ въ образѣ вооруженныхъ всадниковъ. Самихъ-то ихъ не видно было, но всѣ видѣли копыта ихъ коней. То же, будто бы, происходило и въ полоцкомъ пригородѣ Друцкѣ. Вездѣ населеніе было такъ напугано, что не смѣло выходить на улицу.

Монахъ-лѣтописецъ называетъ этихъ таинственныхъ враговъ полоцкаго населенія по-христіански „бѣсами". Но про-

стонародье окрестило еще ихъ по-старому: „говорили люди, яко сенавье бьютъ полочаны“, — что это мертвецы бьютъ полочанъ. Вотъ въ этомъ-то народномъ объясненіи мы и находимъ самый нижній и самый древній слой вѣрованій, какія только встрѣчаются у какого-нибудь народа. Прежде, чѣмъ человѣкъ дошелъ до представленія о богахъ или вообще о духахъ, онъ болѣе всего на свѣтѣ боялся покойниковъ.

Страхъ этотъ—явленіе настолько естественное, что трудно найти человѣка, который бы никогда не испыталъ его, хотя бы въ слабой степени. Его знаютъ не только люди, а и животныя. Пушкинъ, описывая, какъ Зарѣцкій увозилъ съ мѣста дуэли убитаго Ленскаго, не позабылъ отмѣтить, что лошади, почуявъ мертваго, храпѣли и бились. Опытные люди говорятъ, что медвѣдь никогда не трогаетъ мертваго—и чтобы спастись отъ него, нужно притвориться мертвымъ и лежать неподвижно. У человѣка чувство это плохо поддается волѣ. Теоретически можно сколько угодно отрицать этотъ страхъ, находить его смѣшнымъ и глупымъ, но врядъ ли найдется много людей, которые бы съ удовольствіемъ переночевали на кладбищѣ. Съ нимъ можетъ справиться только или привычка, способная притупить, путемъ частаго повторенія, какое угодно чувство—отсюда всѣмъ извѣстное равнодушіе къ мертвымъ могильщиковъ и врачей,—или его можетъ подавить другой сильный аффектъ того же порядка. Одинъ офицеръ, продѣлавшій наполеоновскія кампаніи начала прошлаго столѣтія, разсказываетъ въ своихъ запискахъ, что наканунѣ бытвы при Фридландѣ онъ отлично выспался—на трупѣ убитаго француза. Здѣсь смерть была такъ близка, что непосредственная опасность пуль и ядеръ вовсе заглушала впечатлѣніе, какое обычно производитъ на насъ символъ смерти—трупъ. Ибо страхъ передъ покойникомъ есть не что иное, какъ особая форма страха смерти. Этимъ психологическая основа первобытной религіи сводится къ общему корню всей нашей сознательной дѣятельности—заботѣ о самосохраненіи.

Боязливое чувство возбуждается въ первобытномъ человѣкѣ не только видомъ умершаго,—но и при взглядѣ на умирающаго. У дикаря больной вызываетъ суевѣрный страхъ.

Одинъ арабъ, Ибнъ-Фадланъ, который въ первой половинѣ X вѣка бывалъ на Волгѣ и видѣлъ тамъ русскихъ, пріѣзжавшихъ по торговымъ дѣламъ, вотъ что разсказываетъ объ ихъ обычаяхъ. „Если одинъ изъ нихъ заболѣетъ, они устраиваютъ ему въ отдаленіи отъ себя шатеръ и ставятъ рядомъ съ нимъ нѣсколько хлѣба и воды. Близко къ больному они никогда не подходятъ и не говорятъ съ нимъ, даже болѣе того: они не посѣщаютъ его за все время болѣзни, особенно, если онъ бѣднякъ или рабъ. Когда больной выздоровѣетъ и встанетъ съ постели, онъ возвращается къ своимъ". Руссы Ибнъ-Фадлана—скандинавы они были или славяне, для насъ въ данномъ случаѣ безразлично—примѣняли, не сознавая этого, ту методу „разобщенія", которую теперь рекомендуютъ врачи въ случаѣ заразной болѣзни: такая „профилактика" суевѣрія по своимъ практическимъ результатамъ была такъ же полезна дикарю, какъ и наши, сознательно принимаемыя, профилактическія мѣры. Вотъ одинъ примѣръ, показывающій, какъ полезенъ можетъ быть на низшихъ ступеняхъ развитія тотъ страхъ смерти, который лежитъ въ основѣ дикой религіи: и эта послѣдняя была однимъ изъ средствъ борьбы за жизнь.

Но само собою разумѣется, что дикарь представлялъ себѣ опасность отъ мертваго или умирающаго не такъ, какъ представляемъ себѣ ее мы. Мы боимся заразиться, боимся, что въ нашъ организмъ проникнетъ нѣчто, разрушившее или разрушающее организмъ нашего ближняго. Такія сложныя соображенія были совершенно чужды первобытному человѣку: для него источникомъ опасности былъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, прежде всего—самъ покойникъ. Такой взглядъ, естественно, предполагаетъ, что этотъ послѣдній могъ какъ-то дѣйствовать, что онъ, собственно говоря, живетъ, только особенной, не похожей на нашу, жизнью: корень всѣхъ представленій о будущей жизни лежитъ именно здѣсь, въ этой вѣрѣ въ непрекращаемость жизни со смертью. Какъ могло возникнуть такое представленіе?

Обыкновенно его ставятъ въ связь съ тѣми представленіями, которыя даетъ человѣку сонъ. Спящій, какъ мертвый, лежитъ безъ движенія и безъ сознанія; потомъ, про-

нувшись, снова начинаетъ „жить“ до слѣдующаго сна. Можетъ ли проснуться мертвый? Случаи „обмиранія“, обморока или летаргіи, должны были навести на мысль, что и это не невозможно. Такъ объективное наблюденіе сна и пробужденія давало хорошо намъ знакомую идею—воскресенія мертвыхъ. Взгляните на любую картину Страшнаго суда—тема, очень обычная въ эпоху Возрожденія, напримѣръ. Воскресеніе мертвыхъ тамъ изображено въ видѣ именно пробужденія: мертвый—это спящій, только онъ спитъ такъ крѣпко, что лишь труба архангела можетъ его разбудить. Масса слѣдовъ такого представленія осталась въ языкѣ и народныхъ повѣрьяхъ до нашихъ дней. Умершаго мы называемъ „усопшимъ“—уснувшимъ. О мертвой рыбѣ говорятъ, что она уснула: наоборотъ, о животныхъ, впадающихъ въ зимнюю спячку, говорятъ, что они замираютъ на зиму. Въ то же время, „живой“ и „бодрствующій“—синонимы: „мы пріѣхали на живыхъ“ значитъ, мы пріѣхали, когда еще никто не спалъ. Въ Архангельской губерніи лѣтъ пятьдесятъ назадъ существовало повѣрье, что кто хорошо, крѣпко спитъ—напримѣръ, тотчасъ засыпаетъ, какъ только ляжетъ въ постель,—тотъ долго не проживетъ. Весь этотъ циклъ идей резюмируется народной поговоркой: „сонъ смерти братъ“.

Эта объективная сторона сна пополнялась цѣлымъ рядомъ субъективныхъ впечатлѣній, которыя давались сновидѣніями. Умершаго наканунѣ родственника дикарь встрѣчалъ во снѣ живымъ, говорилъ съ нимъ объ общихъ дѣлахъ, вмѣстѣ охотился и воевалъ. Болѣе нервныя натуры видѣли умершаго и „наяву“, въ галлюцинаціяхъ. Какое долженъ былъ изъ всего этого вывести заключеніе первобытный человѣкъ, которому психологія сна была такъ же невѣдома, какъ и причины галлюцинацій? Объясненіе могло быть одно: мертвые такъ же живутъ, но особой жизнью, незамѣтной для насъ днемъ, во время бодрствованія. Чтобы принять участіе въ этой жизни, нужно самому приблизиться къ мертвому состоянію, т.-е. уснуть, что всего чаще бываетъ ночью. Итакъ, живые днемъ работаютъ, а ночью спятъ—мертвые же днемъ спятъ и выходятъ на работу ночью. Сновидѣніе истолковываетъ дикарю сходство

спящаго и мертваго человѣка: оба находятся въ одной области, одинъ на короткое время, другой дольше. Такъ зарождается представленіе о загробномъ мірѣ, который на первыхъ порахъ сливается съ міромъ сновидѣній.

Само собою разумѣется, что это объясненіе смерти не было у первобытнаго человѣка такъ сознательно и отчетливо, какъ выходитъ оно у насъ. Нѣтъ ничего ошибочнѣе, какъ представлять себѣ міросозерцаніе дикаря источникомъ его религіи: міросозерцаніе, наоборотъ, само складывалось на почвѣ извѣстныхъ, готовыхъ уже, религіозныхъ эмоцій. Въ корнѣ первобытной религіи лежитъ не какое-либо объясненіе, а, всего вѣроятнѣе, именно отсутствіе объясненія. Въ сколько-нибудь культурной средѣ все-таки есть нѣкоторое понятіе о физическихъ причинахъ смерти, хотя бы самое туманное. У дикаря его часто вовсе нѣтъ. Если на умершемъ нѣтъ „знаковъ насилія“, ранъ и т. под., для первобытнаго ума совершенная загадка, что перевело человѣка въ разрядъ „усопшихъ“. „Во всей Полинезіи,—говоритъ одинъ путешественникъ,—ни у одного человѣка нѣтъ представленія о естественной смерти: смерть всегда объясняется тѣмъ, что человѣкъ какъ-нибудь обидѣлъ боговъ“. Полинезійцы принадлежатъ къ сравнительно культурнымъ племенамъ—потому у нихъ и являются на сценѣ „боги“. У бразильскихъ индѣйцевъ, стоящихъ, какъ мы знаемъ, на самой низкой ступени развитія, виновникомъ смерти обыкновенно является просто покойникъ, чаще всего кто-нибудь изъ убитыхъ умершимъ. Такое же представленіе о смерти, какъ непремѣнно объ убійствѣ, совершоннымъ „силой нездѣшнею“, широко распространено по всей Африкѣ. Черный докторъ—онъ же и жрецъ, конечно—ищетъ не причины смерти, а ея виновника. А въ Новой Зеландіи, у маори, жрецомъ и докторомъ можно было сдѣлаться, только доказавъ свою способность убивать таинственнымъ образомъ: только когда человѣкъ могъ какую-нибудь смерть въ средѣ окружающихъ приписать своему вліянію, за нимъ соглашались признать способность—спасать другихъ отъ смерти. Остатки этого убѣжденія, что всякая смерть есть убійство, доходятъ, даже въ культурной средѣ, до очень близкаго къ намъ времени—а въ народныхъ массахъ до нашихъ дней.

Въ разгарѣ итальянскаго Возрожденія папа Александръ Борджія стяжалъ себѣ историческую репутацію отравителя, благодаря эпидеміи брюшного тифа, отъ котораго умеръ онъ и самъ. Цѣлый рядъ другихъ средневѣковыхъ легендъ объ отравленіяхъ, у насъ и въ Западной Европѣ, всѣ обвиненія противъ Годунова, противъ Шуйскаго, напримѣръ, сотни тысячъ процессовъ о колдовствѣ,—все это, прежде всего, создано полнымъ невѣдѣніемъ физическихъ причинъ смерти. А о томъ, какъ, по убѣжденію крестьянъ, доктора „пускаютъ холеру", читателямъ, вѣрно, приходилось слышать самимъ—случай, для подтвержденія котораго цитаты совершенно излишни. Со словомъ „смерть" не соединялось—а у многихъ и до сихъ поръ не соединяется—никакого опредѣленнаго представленія: покойникъ—это нѣчто *неизвѣстное*, тѣмъ болѣе страшное именно въ силу этой неизвѣстности. Въ основѣ религіознаго мышленія у дикаря лежитъ не представленіе, не логическая работа мысли, но *аффектъ*—исходная точка всякаго сознательнаго процесса вообще.

Полное отсутствіе отвлеченія и способности къ отвлеченію на низшихъ ступеняхъ религіознаго развитія даетъ себя чувствовать очень ярко въ первобытномъ *культѣ*. Для современныхъ людей культъ имѣетъ чисто-символическое значеніе—обряды лишь средство внѣшнимъ образомъ выразить религіозное настроеніе. Въ древнее время культъ отнюдь не былъ только символомъ, онъ удовлетворялъ вполнѣ реальной цѣли. Прежде, чѣмъ человѣкъ дошелъ до представленія, что „Богъ есть духъ и поклоняться ему слѣдуетъ въ духѣ и истинѣ", онъ просто кормилъ своего бога,—а раньше, чѣмъ онъ получалъ представленіе о богѣ или богахъ, онъ кормилъ покойниковъ. Намъ еще очень близокъ и понятенъ тотъ способъ мышленія, который загробное существованіе представляетъ, какъ существованіе „души" отдѣльно отъ тѣла. Но прежде, чѣмъ дойти до такой далекой абстракціи, какъ „духъ" и „тѣло", человѣкъ представлялъ себѣ загробное существованіе „*чисто-матеріальнымъ*". Раньше, чѣмъ сложилось представленіе о „безсмертіи души", господствовало мнѣніе, что по смерти продолжаетъ существовать сама физическая личность. Мы

уже давно отвыкли думать такимъ образомъ,—но когда намъ приходится выразить въ словѣ или конкретнымъ образомъ наше представленіе о „духѣ“ умершаго, на языкъ у насъ сами собой попадаютъ исконныя формулы, которыя грубѣйшимъ образомъ смѣшиваютъ „мертвеца“ съ его „призракомъ“, т.-е. „духъ“ съ „тѣломъ“. Шекспиръ не былъ дикаремъ, и теоретически, вѣроятно, представлялъ себѣ различіе „души“ и „тѣла“. Но когда его Гамлетъ видитъ призракъ отца, онъ обращается къ нему съ такими словами:

Скажи, зачѣмъ твои святыя кости расторгли саванъ свой?
Зачѣмъ гробница, куда тебя мы съ миромъ опустили,
Разверзла мраморный тяжелый зѣвъ и вновь исторгнула тебя?

Гамлетъ говоритъ такъ, какъ если бы онъ видѣлъ передъ собою трупъ своего отца, вставшій изъ гроба. Но что для Шекспира только уже слова, для первобытнаго человѣка—твердое вѣрованіе, не смущаемое никакими критическими соображеніями. Нѣкоторыя австралійскія племена связываютъ своимъ покойникамъ большіе пальцы ногъ, а сами ноги затѣмъ прикручиваютъ къ спинѣ—чтобы лишить ихъ возможности выходить изъ могилы и безпокоить живыхъ. Другія, съ тою же цѣлью—иммобилизаціи покойника—вынимаютъ у него колѣнныя чашки. „Основная мысль всѣхъ ихъ погребальныхъ обрядовъ“ говоритъ о бразильскихъ индѣйцахъ извѣстный путешественникъ фонъ-денъ-Штейненъ, „страхъ, что покойникъ вернется и будетъ хватать живыхъ“. Съ цѣлью предотвратить это, стараются не дать покойнику поводовъ для обратной экспедиціи на „этотъ“ свѣтъ: сжигаютъ, напримѣръ, всѣ предметы, лично принадлежавшіе умершему, и, путемъ особой пантомимы (мертвый, вѣдь, не понимаетъ обычнаго языка), даютъ ему понять, что въ деревнѣ ему больше искать нечего. Нерѣдко сжигаютъ и хижину, гдѣ жилъ умершій: гигіеническое значеніе всѣхъ этихъ мѣръ, въ случаѣ смерти отъ заразы, напримѣръ, читатель, конечно, уже самъ замѣтилъ. Суевѣрный страхъ передъ мертвыми и здѣсь помогаетъ борьбѣ за жизнь. Въ нашихъ религіозныхъ повѣрьяхъ эта ступень религіознаго сознанія до сихъ поръ отражается чрезвычайно ярко. Съ этимъ именно цикломъ идей связанъ страхъ пе-

редъ открытыми глазами покойника: ихъ непремѣнно нужно закрыть—это онъ высматриваетъ, кого бы ему утащить изъ живыхъ. Сюда же относится обычай выносить покойника изъ дому непремѣнно ногами впередъ, чтобы онъ не нашелъ дороги домой; въ древнее время, для той же цѣли, тѣло выносили и необычнымъ путемъ,—а, напримѣръ, разбирали полъ и спускали, такимъ образомъ, изъ верхняго этажа въ нижній: такъ было поступлено при похоронахъ св. Владиміра. Самый обычай закапывать мертвыхъ въ землю, несомнѣнно, вызванъ подобными же соображеніями: на это указываетъ уже повѣрье, что если могила обвалится, образуется яма, то дѣло плохо—мертвецъ ищетъ себѣ товарища, нужно ждать другого покойника. Такимъ образомъ, нашъ способъ погребенія является древнѣйшимъ, болѣе древнимъ, чѣмъ сожженіе трупа, напримѣръ: удержался же этотъ способъ, по всей вѣроятности, какъ болѣе экономный и болѣе демократическій. Сожженіе было доступно только богатымъ людямъ—и въ языческую эпоху жгли, по всей вѣроятности, трупы только вождей и вообще „видныхъ“ людей, а не простонародья. Адоптировавъ именно способъ „погребенія“, а не сожженія, христіанская церковь шла навстрѣчу привычкамъ и потребностямъ массы.

Наиболѣе популярнымъ образчикомъ этого цикла идей является вѣра въ вампировъ или вурдалаковъ—мертвецовъ, сосущихъ кровь у живыхъ. Но это уже конецъ той эпохи, которую можно назвать эпохой чистаго матеріализма въ религіи. Вампиръ сосетъ кровь,—т.-е. жизненное начало, „душу“ человѣка. Не надо смущаться тѣмъ, что кровь — предметъ весьма матеріальный: „душа“ начала именно съ матеріальнаго существованія, чтобы лишь позже перейти къ „духовному“. Это мы сейчасъ увидимъ подробнѣе. Затѣмъ, и самъ вампиръ не совсѣмъ обыкновенный покойникъ: онъ можетъ превращаться („оборотень“), можетъ пролѣзть въ любую щель и т. под. Можно думать, что вѣра въ вампировъ явилась именно на смѣну страху передъ мертвецами вообще, и именно въ связи съ переходомъ къ болѣе мирному и спокойному, осѣдлому образу жизни. Пока славянинъ былъ кочевымъ земледѣльцемъ, его существованіе было такъ ненадежно, катастрофа до такой степени гро-

зила на каждомъ шагу, что всѣ покойники оказывались вредными—для всякаго находилось занятіе, какъ у современныхъ австралійцевъ. Болѣе спокойная, осѣдлая жизнь, съ уменьшеніемъ числа случайностей, должна была показать безобидность большинства покойниковъ; но такъ какъ катастрофы все же случались, бывали по временамъ эпидеміи и т. под.—то, значитъ, нѣкоторые покойники все же очень злы. Какъ именно покойникъ становится злымъ, на этотъ счетъ народная философія колебалась. Иногда умершаго дѣлалъ вампиромъ недостатокъ заботливости о немъ живыхъ: если, напримѣръ, кошкѣ позволяли перепрыгнуть черезъ мертвое тѣло, это могло озлобить умершаго; иногда виною былъ особенно трагическій родъ смерти; по другому повѣрью, молодыя женщины, умершія въ родахъ, становились упырями. Какъ бы то ни было, страхъ передъ нѣкоторыми опредѣленными покойниками свидѣтельствовалъ объ упадкѣ страха передъ покойникомъ вообще. А такъ какъ культъ зародился еще на предыдущей ступени, то, прежде чѣмъ перейти къ дальнѣйшему, намъ и надо познакомиться съ этимъ логическимъ выводомъ религіознаго матеріализма.

Превосходный образчикъ возникновенія культа даетъ намъ одинъ, точно зарегистрированный, случай, имѣвшій мѣсто въ британской центральной Африкѣ. Поля одного тамошняго племени опустошала саранча. Туземцы долго не могли доискаться до виновника бѣдствія (что былъ виновникъ, разумѣлось само собой). Наконецъ, одному изъ старшинъ явился во снѣ незадолго передъ тѣмъ умершій вождь, Шипока, и сказалъ, что саранчу наслалъ онъ—за то, что его неблагодарные подданные заставляютъ его на томъ свѣтѣ умирать отъ жажды: онъ совсѣмъ не получаетъ пива. Любителю пива была принесена жертва, т.-е. вылитъ кувшинъ пива на то мѣсто, гдѣ онъ былъ похороненъ, и обѣщана регулярная доставка любимаго имъ напитка. Все это происходило, можно сказать, при яркомъ свѣтѣ цивилизаціи: самый случай имѣлъ мѣсто въ 1894 г. Ставшій теперь новымъ божествомъ Шипока вовсе не какая-нибудь миѳическая личность: онъ жилъ и здравствовалъ во времена Ливингстона, которому неоднократно приходилось имѣть съ

нимъ дѣло на этомъ свѣтѣ. Таинственную силу онъ получилъ только благодаря тому, что сталъ покойникомъ. Случай изъ жизни современной Африки превосходно комментируетъ намъ старинные русскіе обычаи, до сихъ поръ уцѣлѣвшіе въ глухихъ мѣстахъ. Наиболѣе любопытными изъ нихъ являются бѣлорусскіе „дзяды“. „Дзяды“—это праздникъ не предковъ, а всѣхъ умершихъ вообще: дѣти, умершіе въ раннемъ возрастѣ, тоже причисляются къ „дзядамъ“. Въ началѣ ноября все населеніе готовится встрѣчать „дзядовъ“. Изба чисто метется и моется. Готовится масса кушаній—при чемъ главное, основное блюдо, горохъ, стряпается безъ соли: такъ старъ этотъ обычай, пришедшій отъ тѣхъ временъ, когда даже употребленія соли человѣкъ не зналъ! Всѣ садятся за столъ, и первую ложку всякаго кушанья или питья оставляютъ „дзядамъ“. Ее или выливаютъ на столъ, или отливаютъ въ особый горшокъ, который ставится на окнѣ. Невеселый это пиръ, по словамъ тѣхъ, кто его видалъ. Обѣдающіе сидятъ молча, напряженно прислушиваясь къ малѣйшему звуку: шумъ вѣтра, шорохъ листьевъ, скрипъ двери—все истолковывается, какъ признакъ присутствія „дзядовъ“. Видѣть ихъ—дано только нѣкоторымъ, преимущественно больнымъ и убогимъ: такъ, одинъ глухонѣмой мальчикъ, никогда ничѣмъ не выражавшій своихъ чувствъ, вѣчно безстрастный и апатичный, вдругъ разсмѣялся разъ на „дзядахъ“. Когда его стали разспрашивать, онъ объяснилъ кое-какъ, что видѣлъ очень смѣшного дядю, который несъ въ зубахъ пестро раскрашенную дугу; мальчикъ черезъ нѣсколько дней умеръ. Стали припоминать—и вспомнили, что дѣдъ хозяина дома когда-то обвинялся въ томъ, что укралъ дугу: онъ, значитъ, съ ней и таскается. Не у славянъ, а у инородцевъ восточной Россіи мы находимъ еще болѣе реалистическій способъ кормленія покойниковъ: въ могильной насыпи, около того мѣста, гдѣ лежитъ голова, выкапываютъ ямку, и въ нее льютъ пиво. Но если у славянъ не сохранился такой обычай, имѣются очень замѣтные его остатки (переживанія). Обычай христосоваться съ мертвыми на Пасху сохранился доселѣ даже и не въ очень глухихъ мѣстахъ, при чемъ разговляются обязательно на самой могилѣ; предполагается,

очевидно, что покойникъ какимъ-то образомъ участвуетъ въ трапезѣ. Одно красное яйцо непремѣнно оставляется на могилѣ—непосредственно для ея обитателя.

Какъ видитъ читатель, то, что обыкновенно разсматривается, какъ наиболѣе первичная форма религіи, вѣра въ духовъ умершихъ, анимизмъ, и культъ предковъ, вовсе не такъ еще стары: страхъ передъ покойниками и логически вытекающій изъ него культъ покойниковъ—еще старше. Понятіе души или духа—вовсе не такое простое понятіе, и какъ оно возникло, вопросъ до сихъ поръ еще не разрѣшенный. Созданіе этого понятія, несомнѣнно, было первымъ шагомъ дикой философіи—при чемъ матеріалъ для послѣдней дали, по всей вѣроятности, наблюденія надъ трупомъ и актомъ смерти. Во многихъ случаяхъ тѣло исчезало въ самый моментъ смерти—человѣкъ тонулъ или сгоралъ въ огнѣ. Въ то же время умершаго продолжали видѣть во снѣ: стало быть, онъ какъ-то существовалъ, хотя его физическая личность на глазахъ у всѣхъ исчезла. Очевидно, то, что является по смерти,—не совсѣмъ самъ покойникъ, а что-то другое. Наиболѣе близкимъ сюда является представленіе о двойникѣ—существѣ, во всемъ подобномъ данному человѣку, но отдѣльномъ. Повѣрье, что видѣть своего двойника предвѣщаетъ смерть, основывается именно на этомъ: душа уже оставила свое земное жилище на время—скоро она разстанется съ нимъ совсѣмъ. Галлюцинація этого рода, хотя и не очень часто, встрѣчается, но все же вполнѣ возможна—есть точно зарегистрированные случаи даже для XIX столѣтія. Ученіе о двойникахъ было большимъ открытіемъ для своего времени, такъ какъ оно объясняло массу явленій, бывшихъ для дикаря загадкой. Спящій иногда видитъ себя за много верстъ отъ того мѣста, гдѣ спитъ: какъ это возможно? Онъ видитъ себя въ обстановкѣ ему совершенно незнакомой: какъ онъ туда попадаетъ? Представленіе о двойникѣ давало ключъ ко всему этому. Изъ славянскихъ племенъ оно всего болѣе разработано у славянъ южныхъ, живущихъ по берегамъ Адріатическаго моря. Эти славяне увѣрены, что у каждаго человѣка есть свой вѣдогонь—существо, бодрствующее, когда онъ спитъ, то-есть уже при жизни обладающее свойствомъ

покойника, живущаго по ночамъ, когда живые спятъ. Выходя изъ человѣка ночью, вѣдогонь можетъ странствовать, вступать въ битву съ другими вѣдогонями (буря—это бой вѣдогоней), быть при этомъ убитымъ: и тогда человѣкъ, изъ котораго вышелъ вѣдогонь, умираетъ. Итальянскіе вѣдогони тучами прилетаютъ къ Далматскому берегу, и тутъ сражаются съ туземными; массовая гибель вѣдогоней даетъ, какъ видите, весьма удовлетворительное объясненіе для эпидемій.

Имѣя понятіе о душѣ, адріатическіе славяне не имѣютъ такимъ образомъ никакого понятія о безсмертіи души, если оставаться въ предѣлахъ ихъ „языческихъ“ вѣрованій, разумѣется. Двойникъ человѣка можетъ погибнуть, какъ и онъ самъ — быть убитымъ въ дракѣ. Но эти драки отнюдь не есть нѣчто символическое—это самая настоящая, матеріальная драка; вѣдогони бьютъ другъ друга вырванными съ корнемъ деревьями, швыряютъ другъ въ друга камнями. Очевидно, что и самый вѣдогонь есть нѣчто, вполнѣ матеріальное, какъ и то тѣло, въ которомъ онъ обитаетъ: ставъ анимистами, южные славяне еще не перестали быть матеріалистами. Какъ ни противорѣчиво кажется намъ понятіе „матеріальной души“, но именно этими понятіями люди довольствовались тысячи лѣтъ, ими довольствуются и теперь дикари и даже народныя массы цивилизованныхъ странъ. Понятіе о „безплотномъ духѣ“ — нѣчто очень, сравнительно, новое. Въ Европѣ оно не старше античной, греко-римской культуры, и усвоено было всѣми образованными людьми съ распространеніемъ христіанства. Необразованные же люди и до сихъ поръ не могутъ себѣ представить „душу“ безъ матеріальной оболочки. То это бабочка: въ Ярославской губерніи мотылекъ такъ и называется „душечкой“; въ Херсонской—влетѣвшая въ окно ночная бабочка — душа умершаго, напоминающаго о себѣ: близкіе, послѣ этого, устраиваютъ поминки—собираютъ нищихъ и кормятъ ихъ. То это муха: „въ Малороссіи, возвращаясь съ кладбища послѣ похоронъ, старухи садятся на цѣлую ночь караулить душу усопшаго и ставятъ на столъ сыту, т.-е. медъ, разведенный водою; они убѣждены, что душа непремѣнно прилетитъ въ образѣ

мухи и станетъ пить приготовленный для нея напитокъ“.[1]) Наиболѣе намъ знакомо и близко представленіе о душѣ какъ о птицѣ: отсюда повѣрье, что не слѣдуетъ ѣсть голубей, и изображеніе Святого Духа въ видѣ голубя; послѣднее напоминаетъ намъ, что представленіе гораздо шире славянской и вообще какой бы то ни было племенной основы. Торговцы московскаго Охотнаго Ряда, прикармливающіе голубей, воспроизводятъ обычай такой сѣдой древности, о какой сами они не имѣютъ никакого понятія. А наиболѣе „духовнымъ“ изображеніемъ „духа“ является, какъ свидѣтельствуетъ и сама этимологія слова, дыханіе. Отсутствіе дыханія — наиболѣе очевидный признакъ смерти. Въ то же время это нѣчто такое, что легко можно видѣть: когда, на холоду, паръ, вылетающій изо рта при дыханіи, быстро сгущается, говорятъ „духъ виденъ“. Этотъ „духъ“ и есть душа человѣка: когда умиралъ великій князь Василій Ивановичъ (отецъ Грознаго), около его постели стоялъ его любимый дворецкій, Шигона Поджогинъ. „И види Шигона духъ его отшедше, яко дымецъ малъ“.

Переходъ къ анимизму ничего такимъ образомъ не мѣняетъ въ практикѣ первобытной религіи. Культъ покойниковъ, т.-е. кормленіе покойниковъ, остается на своемъ мѣстѣ: все равно, самого ли мертвеца или его матеріальнаго двойника—кормить нужно. Дальнѣйшій шагъ впередъ выражается не въ измѣненіи культа, а въ его организаціи: изъ массы покойниковъ выдѣляются такіе, кормленіе которыхъ становится особенно необходимо для живыхъ и, по своимъ результатамъ, особенно цѣлесообразно.

Уже культъ покойниковъ вдохновлялся не однимъ страхомъ передъ невѣдомыми существами, но также интересомъ. Покойники могутъ не только повредить, если не угодить имъ—но и помочь, если угодить имъ сумѣешь. У тѣхъ же инородцевъ восточной Россіи, которые кормятъ своихъ мертвецовъ черезъ дырочку въ могилѣ, есть и такой обычай: на могилу—обыкновенно родственника—приносятъ яйца, масло, даже деньги, ставятъ все это на могильную

---

[1]) Аѳанасьевъ, „Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу“, III, стр. 218.

насыпь и при этомъ говорятъ: вотъ тебѣ, Семенъ (имя покойника), на! это принесла тебѣ Марья (хозяйка), береги у нея скотину и хлѣбъ; когда я буду жать, корми цыплятъ и смотри за домомъ. Покойникъ получаетъ кормъ не даромъ, такимъ образомъ: за это онъ долженъ былъ помогать живымъ по хозяйству. Но очевидно, что эта послѣдняя функція больше всего подходила тому изъ мертвыхъ, кто при жизни стоялъ во главѣ хозяйства. А такъ какъ большакъ, домовикъ, дидъ — какъ бы ни назывался глава большой патріархальной семьи—былъ и самымъ страшнымъ членомъ семьи, отъ котораго зависѣло не только благополучіе домочадцевъ, но и ихъ жизнь, то два мотива, опредѣлявшіе культъ покойниковъ, по отношенію къ нему сливались. Страхъ передъ живымъ переносился и на мертваго: ужъ если мертвый вообще страшенъ, то мертвый хозяинъ въ особенности. И ужъ если кто можетъ помочь по хозяйству, то опять-таки онъ же, мертвый большакъ. Такъ зародился культъ предковъ — наиболѣе живая до сихъ поръ форма первобытной религіи. Ибо центръ этого культа, мертвый хозяинъ, это, какъ читатель, конечно, уже догадался, всѣмъ намъ такъ хорошо знакомый дѣдушка-домовой, котораго народъ такъ иногда и зоветъ — „хозяиномъ“.

Христіанская церковь зачислила домового въ разрядъ бѣсовъ: есть даже особая молитва „отъ проклятаго бѣса хороможителя“. Какъ всякій покойникъ, онъ, конечно, и страшенъ, а дурная его привычка — душить людей по ночамъ (у чеховъ это повѣрье сохранилось въ болѣе исконной формѣ: они говорятъ „мертвый давилъ меня“)—способна укрѣпить какъ разъ эту сторону его репутаціи. Но уже старые изслѣдователи давно подмѣтили, что экономически-положительная сторона въ повѣрьяхъ о домовомъ далеко перевѣшиваетъ его отрицательную сторону. „Домовой есть идеалъ хозяина, какъ понимаетъ его русскій человѣкъ“, говоритъ одинъ изъ этихъ изслѣдователей. „Онъ видитъ всякую мелочь, неустанно хлопочетъ и заботится, чтобы все было въ порядкѣ и наготовѣ — здѣсь подсобитъ работнику, тамъ поправитъ его промахъ; по ночамъ слышно, какъ онъ стучитъ и хлопаетъ за разными подѣлками; ему

пріятенъ приплодъ домашнихъ птицъ и животныхъ; онъ не терпитъ излишнихъ расходовъ и сердится за нихъ, словомъ, домовой склоненъ къ труду, кропотливъ и расчетливъ. Если ему жилье по душѣ придется, то онъ служитъ домочадцамъ и ихъ старѣйшинѣ, ровно въ кабалу пошелъ: смотритъ за всѣмъ домомъ и дворомъ „пуще хозяйскаго глаза“, блюдетъ семейные интересы и радѣетъ объ имуществѣ „пуще заботливаго мужика“, охраняетъ лошадей, коровъ, овецъ, козъ и свиней..... Онъ надзираетъ и за домашнею птицею (особенно курами), за овиномъ, огородами, конюшнею, хлѣвомъ и амбарами..... Мужику, который сумѣетъ угодить домовому, удача за удачею: покупаетъ онъ дешевле всѣхъ, продаетъ съ прибылью, рожь его цвѣтетъ невредимо — въ то самое время, какъ у сосѣдей побита градомъ, и такъ далѣе“ [1]). Совершенно естественно, что народъ тамъ, гдѣ онъ дѣйствуетъ, подчиняясь вліянію не христіанскаго духовенства, а своихъ вѣковыхъ привычекъ, старается не избавиться отъ „проклятаго бѣса“ при помощи молитвъ, а удержать при себѣ, при своемъ домѣ и хозяйствѣ, эту полезную силу. Особенно выразительны, для этой стороны дѣла, тѣ обряды, которыми сопровождается — или по крайней мѣрѣ сопровождался въ серединѣ прошлаго столѣтія — у русскаго крестьянства переходъ на житье въ новую избу, на новоселье. „Въ Пермской губерніи,—разсказываетъ тотъ же авторъ, переходъ на новоселье бываетъ ночью, какъ только пропоютъ первые пѣтухи. Старуха-хозяйка покрываетъ столъ скатертью и приноситъ на него хлѣбъ-соль; домохозяинъ затепливаетъ свѣчу передъ образами и, когда всѣ помолятся Богу, снимаетъ съ божницы икону и кладетъ себѣ за пазуху, подходитъ къ голбцу, отворяетъ дверь въ подполье, наклоняется туда и говоритъ: „сусѣдушко, братанушко! пойдемъ въ новый домъ; какъ жили въ старомъ домѣ хорошо и благо, такъ будемъ жить и въ новомъ; ты люби мой скотъ и семейство!“ Потомъ хозяинъ беретъ въ руки пѣтуха и курицу, хозяйка хлѣбъ-соль и квашню, прочіе члены семьи забираютъ другія вещи, и всѣ отправляются къ новому дому. Прежде всего хозяинъ

---

[1]) Аѳанасьевъ, цитир. соч. II, стр. 87—88.

пускаетъ въ избу пѣтуха съ курицей и дожидается, чтобы пѣтухъ пропѣлъ на новоселью; затѣмъ уже входитъ самъ, ставитъ икону на божницу и, открывая голбецъ, говоритъ: „проходи-ка, сосѣдушко, братанушко!“ Слѣдуетъ общая семейная молитва, которую творятъ, обращаясь къ переднему углу; хозяйка накрываетъ столъ, кладетъ на него хлѣбъ-соль, затапливаетъ печь и принимается за стряпню“. Въ этомъ варіантѣ „новоселья“ всего характернѣе сочетаніе христіанскаго обряда съ культомъ предковъ: они не только не мѣшаютъ другъ другу, но слились въ одно неразрывное цѣлое. Въ другихъ варіантахъ „языческій“, дохристіанскій обрядъ сохранился лучше. Переходящій на новое жилье дѣдушка-домовой символизируется горшкомъ, наполненнымъ горячими угольями со стараго очага. Горшокъ этотъ разбиваютъ въ новой избѣ, и уголь—непремѣнно ночью—закапываютъ подъ передній уголъ. Повторяются обычныя формулы („милости просимъ, дѣдушка, къ намъ на новое житье!“), выносится навстрѣчу домовому хлѣбъ-соль (жертва) и т. д. Но при этомъ центръ стараго культа, очагъ, огнище, заслоняетъ принадлежности культа новаго—христіанскія иконы. Пѣтухъ и курица—тоже, разумѣется, жертвы: только, экономіи ради, они приносятся, обычно, лишь символически. Но въ исключительныхъ случаяхъ—когда дѣдушка разгнѣванъ невнимательнымъ отношеніемъ своихъ потомковъ, когда, напримѣръ, ему забыли въ опредѣленный день поставить на загнетокъ горшокъ съ кашей—приносится жертва уже реальная, а не символическая: пѣтуха рѣжутъ и кровью его обмазываютъ всѣ углы. Тогда разгнѣванный домовой утихаетъ и снова становится полезенъ по хозяйству. Разъ въ годъ, впрочемъ, эта жертва приносится и безъ особаго повода—это бываетъ 1 ноября, какъ разъ около того же времени, когда справляются и бѣлорусскіе „дзяды“. Въ этотъ день убиваютъ пѣтуха, ноги его (судя по подробностямъ обряда, вѣроятно, и голову) бросаютъ на верхъ избы—а остальное съѣдаютъ за семейнымъ обѣдомъ. Только въ одномъ случаѣ „проклятый бѣсъ, хороможитель“ оправдываетъ дурную репутацію, созданную ему христіанскимъ духовенствомъ,—это, если чужой домовой заберется. Чужой домовой, умершій глава чужого—

т.-е. въ первобытныя времена враждебнаго хозяйства— „чортъ страшный“ и по народнымъ, дохристіанскимъ понятіямъ. „Когда чужой домовой пересилитъ хозяйскаго, то начинаетъ выживать изъ дому всѣхъ жильцовъ, причиняя имъ безпокойство и вредъ; онъ щиплетъ домашнихъ животныхъ и птицъ, у скотины отнимаетъ кормъ, лошадямъ спутываетъ гривы и замучиваетъ ихъ ѣздою, сбрасываетъ хозяина съ саней или телѣги, раздѣваетъ его во время ночи, стаскиваетъ съ постели, наваливается на сонныхъ домочадцевъ, душитъ и щиплетъ ихъ до синихъ пятенъ, хлопаетъ безъ нужды дверями и мѣшаетъ всякому дѣлу, всякой работѣ. Чтобы избавиться отъ бѣды, хозяинъ и его родичи совершаютъ обрядъ изгнанія чужого домового. Для этого они ударяютъ по стѣнамъ и по заборамъ метлами и приговариваютъ: чужой домовой, поди домой! А вечеромъ въ тотъ же день наряжаются въ лучшія праздничныя платья, выходятъ на дворъ и начинаютъ призывъ своего домового въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „дѣдушка домовой! приходи къ намъ домой—домъ домить и скотинку водить“ [1]).

Итакъ, свой дѣдушка—всегда сила экономически полезная. При жизни онъ былъ полезенъ въ кругу конкретныхъ мелочей даннаго хазяйства. Ставъ „духомъ“, не расширилъ ли онъ районъ своей полезности? Мертвый, вѣдь, сильнѣе живого. Мы уже видѣли, что домовому приписываются нѣкоторыя силы, превышающія компетенціи реальнаго, живого хозяина: онъ можетъ дать урожай, устроить такъ, чтобы скотина плодилась и тому подобное. Все, чего первобытный человѣкъ не понимаетъ самъ, онъ относитъ на долю своихъ покойниковъ. Урожай зависитъ отъ атмосферическихъ явленій: не зависятъ ли и эти послѣднія отъ мертвыхъ? Пишущему эти строки, въ дѣтствѣ, приходилось слышать повѣрье, что, если кто-нибудь утонетъ, шесть недѣль будетъ идти дождь. Далматскіе „вѣдогони“ являются прямыми и непосредственными виновниками бурь на Адріатическомъ морѣ: бури—это битвы вѣдогоней между собою. Въ древне-индійскихъ гимнахъ

[1]) Ibid. стр. 96—97.

отцы носятся въ тучахъ и проливаютъ дождь на поля своихъ потомковъ. У насъ въ Россіи есть замѣчательная загадка, символизирующая грозу: „гробъ плыветъ, мертвецъ реветъ, ладанъ пышетъ, свѣчи горятъ“. Форма загадки явно отразила на себѣ вліяніе христіанскаго обряда (свѣчи и ладанъ), но мертвецъ пришелъ сюда, конечно, изъ дохристіанскаго прошлаго. А когда весною повѣетъ тепломъ, народъ говоритъ: родители вздохнули. Нужно быть очень предубѣжденнымъ человѣкомъ, чтобы въ массѣ такихъ мелкихъ, но характерныхъ чертъ не подмѣтить того пути, которыми пришли на небо атмосферныя божества. Въ тучѣ и грозѣ, въ дождѣ и солнечномъ сіяніи для первобытнаго человѣка работали все тѣ же покойники, которые помогали или вредили ему въ его хозяйствѣ и, на первомъ мѣстѣ, покойники-предки.

„Народныя повѣрья сообщаютъ многія аналогическія черты, которыя обнаруживаютъ сродство водяного съ домовымъ“, говоритъ тотъ же цитированный [illegible] изслѣдователь. Въ характерѣ водяного даже замѣтны слѣды этого древнѣйшаго представленія. Наши крестьяне называютъ его тѣмъ же именемъ дѣдушки, какое присвоивается домовому; имя это дается иногда и лѣшему“. Само собою разумѣется, что для нашего изслѣдователя это означаетъ, что и домовой, и водяной, и лѣшій нѣкогда были „облачными духами“ — ходъ развитія представляется ему какъ разъ въ обратномъ порядкѣ: не духи покойниковъ взошли на небо и стали атмосферными божествами, а наоборотъ, атмосферныя божества превратились въ земныхъ духовъ. Достаточно присмотрѣться къ наружности водяного, чтобы угадать его настоящее происхожденіе. „Народъ представляетъ водяного голымъ старикомъ, съ большимъ одутловатымъ брюхомъ и опухшимъ лицомъ“: по мнѣнію нашего автора, это „вполнѣ соотвѣтствуетъ его стихійному характеру“—а въ дѣйствительности это значитъ, что водяного народъ рисуетъ себѣ разбухшимъ утопленникомъ. Иногда онъ весь въ тинѣ. Иногда это смѣшеніе водяного съ утонувшимъ человѣкомъ доходитъ до полнаго отождествленія. Разъ рыбакъ увидѣлъ плывущее по рѣкѣ тѣло утопленника; онъ взялъ его къ себѣ въ лодку—

а утопленникъ вдругъ какъ вскочитъ, захохоталъ, бросился въ воду, и былъ таковъ. Это, оказалось, былъ водяной, которому захотѣлось пошутить. Свита водяного, русалки, это въ народныхъ повѣрьяхъ уже прямо и непосредственно утопленницы или души утопленницъ. Имя русалокъ показываетъ, до какой степени консервативна народная религія, какъ бы ни мѣнялись ея формы. Это имя, несомнѣнно, очень, сравнительно, новое — относится къ христіанской эпохѣ: оно взято съ греческаго—въ Византіи Rousalia, „Розовая Пасха“ назывался Троицынъ день, христіанизованная форма одного изъ популярнѣйшихъ языческихъ праздниковъ. Въ то же время водяныя божества, и именно женскаго пола, засвидѣтельствованы у славянъ для очень ранняго времени — о нихъ говорятъ византійскіе писатели VI вѣка по Р. Х. У западныхъ и южныхъ славянъ сохранилось для нихъ и туземное названіе—вилы, что одинъ русскій изслѣдователь сопоставляетъ съ литовскимъ wêlis, довольно точно соотвѣтствующимъ бѣлорусскому „дзяды“. Къ этому надо прибавить, что и самый праздникъ „русалій“, по своему первоначальному значенію, былъ праздникомъ мертвыхъ. Откуда бы мы ни пошли, мы всюду наткнемся на культъ покойниковъ.

Лѣшій, по своему происхожденію, родной братъ водяному— а стало быть, и домовому. Въ народныхъ разсказахъ домовой — маленькій старикъ, ростомъ съ пятилѣтняго ребенка, но съ огромной всклокоченной бородой. Лѣшій иногда самъ превращается въ ребенка, и забирается въ люльку—съ самой невинной цѣлью: полакомиться человѣческими кушаньями. Но если захватить его врасплохъ за этимъ занятіемъ, то увидишь маленькаго-маленькаго старичка съ длинною бородою. Такой образъ дѣйствій лѣшаго объясняется тѣмъ, что онъ не имѣетъ регулярнаго культа—ему не приносится постоянныхъ жертвъ. Косвенное, но очень сильное доказательство того, что древніе славяне не были охотниками, какими ихъ часто хотѣли изобразить: у охотничьяго племени лѣсной богъ занималъ бы болѣе почетное положеніе. Экономическое значеніе воды и рѣки, напротивъ, въ быту всякаго народа огромное. Культъ водяного поэтому не только имѣетъ правильную форму, но и гораздо гран-

діознѣе культа домашняго божества. Домовому, въ экстренныхъ случаяхъ, приносятъ въ жертву пѣтуха. Водяного, въ наиболѣе грозные часы его дѣятельности, въ пору разлива рѣкъ, кормятъ лошадью — при чемъ лошадь покупаютъ хорошую (обязательно не торгуясь, чтобы водяной не обидѣлся, что для него жадничаютъ), откармливаютъ ее и украшаютъ лентами прежде, чѣмъ спустить въ прорубь или утопить въ рѣкѣ, если она уже вскрылась. Если мы вспомнимъ, какъ дорогъ былъ скотъ въ древней Руси, мы еще лучше оцѣнимъ всю значительность этой жертвы. Въ самомъ худшемъ случаѣ для водяного зарѣзываютъ черную свинью, т.-е., во всякомъ случаѣ, животное болѣе экономически цѣнное, чѣмъ пѣтухъ. Домовой былъ богомъ для одной семьи, водяной—для цѣлой округи, для одной или нѣсколькихъ деревень, расположенныхъ на данной рѣчкѣ.

Очень характерно, что въ народной религіи устойчивѣе всего оказались „низшія божества“. Домового, водяного, лѣшаго знаетъ и теперь всякій. Древне-славянскаго бога, громовика, Перуна, помнятъ только бѣлоруссы—наибольшіе консерваторы въ религіи, какъ мы уже знаемъ. Они представляютъ себѣ его человѣкомъ съ длинной рыжей, золотистой бородой; онъ повелѣваетъ массой громовыхъ и вихревыхъ духовъ „гарцуновъ“ — очень похожихъ по своимъ функціямъ на южно-славянскихъ „вѣдогоней“; такую же красную бороду имѣетъ и „Дзѣдка“, богъ-хранитель золотыхъ кладовъ. Одно новгородское преданіе, дошедшее къ намъ въ чрезвычайно поздней формѣ, намекаетъ на весьма возможную связь громовника съ водянымъ. По этому преданію, чародѣй Волховъ жилъ въ рѣкѣ, которая отъ него и получила свое названіе; онъ топилъ всѣхъ, кто ему не поклонялся: народъ называлъ его Перуномъ и Громомъ. Если бы можно было этому преданію придавать значеніе отголоска народныхъ выраженій, у насъ былъ бы очень цѣнный слѣдъ того пути, какимъ боги шли на небо съ земли. У сосѣднихъ славянамъ литовцевъ (литовскій языкъ — наиболѣе архаическій изъ существующихъ донынѣ индо-европейцевъ) эта связь яснѣе: когда гремитъ громъ, литвины говорятъ „werzajs barrahs“! старикъ ворчитъ.

У идола Перуна, поставленнаго въ Кіевѣ Владиміромъ, была серебряная голова и золотые усы: другими словами, статуя стремилась изобразить сѣдоволосаго старца. Это не могло быть случайностью. Относительно другихъ боговъ, напримѣръ, Велеса, о которомъ сейчасъ будетъ рѣчь, мы знаемъ, что они были дѣдами: въ словѣ о полку Игоревѣ Баянъ называется Велесовымъ внукомъ. Относительно русскаго громовника у насъ нѣтъ такихъ прямыхъ показаній: но аналогія съ другими славянскими богами, во-первыхъ, аналогія съ громовниками другихъ индо-европейскихъ племенъ, во-вторыхъ (Zeus pater грековъ, Iup-piter римлянъ, Dyaus pitá индусовъ), дѣлаетъ болѣе чѣмъ вѣроятнымъ, что отцомъ или дѣдомъ былъ первоначально и онъ.

Перунъ (отъ пьрати = ударять: образовано такъ же, какъ скак-унъ, ворч-унъ и т. под.) былъ, вѣроятно, первымъ славянскимъ богомъ, въ хронологическомъ смыслѣ: въ этомъ случаѣ славянское религіозное развитіе шло тѣмъ же путемъ, какъ и развитіе всѣхъ индо-европейскихъ племенъ, у которыхъ громовникъ раньше всего выдѣлился изъ массы духовъ. Безъ имени Перуна у насъ уже есть документальныя доказательства культа громовника у славянъ для VI в. по Р. Х. Къ этому вѣку относится византійскій писатель Прокопій, записавшій о славянахъ: „Одного только бога, производителя грозы, признаютъ они единымъ владыкою всего сущаго, и ему закалываютъ быковъ и всякія жертвы“. Это, разумѣется, вовсе не значитъ, что славяне исповѣдывали единобожіе: „впрочемъ, они чтутъ и рѣки, и силы, и разныя другія божества“, прибавляетъ Прокопій. Богъ грома только раньше индивидуализировался. Обожествленіе грозы стоитъ, конечно, въ связи не съ дѣтскимъ страхомъ передъ молніей, какъ думали когда-то: и дикарь долженъ былъ очень скоро замѣтить, что молнія— вещь, сравнительно, безобидная, убиваетъ очень рѣдко. Но ливень, сопровождающій грозу, являлся спасителемъ урожая: славянское просо, въ пристепныхъ мѣстностяхъ, больше всего должно было бояться засухи (см. часть I, стр. 51—52). Хозяйственная полезность Перуна, какъ и у домового, должна была перевѣшивать его „страшныя“ особенности.

Оттуда и самое слово „перунъ“ означаетъ не только

„молнію“ (значеніе, въ которомъ оно сохранилось доселѣ все у тѣхъ же бѣлоруссовъ), но и вообще небо. Въ одномъ древне-русскомъ памятникѣ на вопросъ: „сколько небесъ“? дается отвѣтъ: «перунъ есть много“. Гроза съ ливнемъ первоначально представлялась главнымъ, основнымъ благомъ, которое посылаетъ небо [1]). Солнце, котораго на югѣ лѣтомъ всегда скорѣе больше, чѣмъ нужно, обожествилось позже грозы. Какъ божественное существо, оно получило у славянъ названіе Дажьбога. Корень слова бог-ъ и богатство—одинъ и тотъ же: въ санскритскомъ,—bhaga означаетъ въ одно и то же время и „господь“, и „счастіе“, „удача“—при чемъ послѣднее значеніе основное. Первая же половина „Дажьбога“, несомнѣнно, происходитъ отъ глагола „дать“. Дажьбогъ, такимъ образомъ, „податель благъ“ или „счастья“ и, во всякомъ случаѣ, „дающій богъ“. Что это было, именно, солнечное божество, доказывается тѣмъ, что черезъ Дажьбога лѣтописецъ перевелъ греческаго Геліоса (=солнце). По всему судя, этотъ „дѣдъ“ (кіевскіе славяне были, какъ извѣстно, именно „внуками Дажьбога“—такъ ихъ называетъ „Слово о полку Игоревѣ“) пользовался меньшимъ почетомъ и вліяніемъ, чѣмъ дѣдъ-громовникъ. Рядомъ съ послѣднимъ мы встрѣчаемъ въ офиціальныхъ документахъ славянскаго язычества, договорахъ русскихъ съ греками (объ этихъ договорахъ см. выше, ч. I, стр. 56) только одно божество: Волоса или Велеса, „скотьяго бога“. Послѣднее названіе, принадлежащее самой лѣтописи (если не прямо самому документу), повидимому, устраняетъ всякія сомнѣнія насчетъ экономическаго значенія этого третьяго члена славянскаго пантеона: Волосъ, очевидно, былъ богомъ скотоводства, какъ Перунъ и Дажьбогъ—земледѣлія. И, тѣмъ не менѣе, приходится отмѣтить, что въ современныхъ повѣрьяхъ Волосъ также является покровителемъ пашни и жнитва: первый пучокъ колосьевъ завязываютъ особеннымъ образомъ „Володки на бородку“; онъ является неприкосновеннымъ—это старинная жертва. Иногда особеннымъ образомъ завязываютъ и украшаютъ весь первый снопъ, кото-

[1]) Сравни современное народное повѣрье, что послѣ первой грозы, весною, нужно умыться „грозовой водой“, водой перваго ливня: это дастъ здоровье и счастье.

рый тогда получаетъ названіе „житнаго дѣда“. Это двойное значеніе Волоса заставляетъ вспомнить двойное значеніе слова „скотъ“ въ древне-русскомъ языкѣ: оно обозначало не только совокупность полезныхъ для человѣка животныхъ, но и вообще богатство и даже прямо „деньги“. „Скотій богъ“ былъ, по всей вѣроятности, богомъ всяческаго изобилія, не только животнаго, а по своему стихійному значенію онъ былъ одною изъ ипостасей того же Перуна. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи, совершая тотъ же обрядъ надъ первыми колосьями, говорятъ не „завязать Волосу бороду“, а „завязать бороду Ильѣ“: а Илья-пророкъ, въ христіанской миѳологіи, какъ это твердо установлено, занялъ мѣсто именно Перуна. Что у послѣдняго былъ такой дубликатъ—нисколько не удивительно: дубликатъ былъ и у другихъ боговъ, для солнца, кромѣ Дажьбога, мы встрѣчаемъ еще Хорса, который опять-таки, по нѣкоторымъ указаніямъ, является и громовымъ божествомъ. Если бы мы лучше знали миѳологію отдѣльныхъ славянскихъ племенъ, для насъ, вѣроятно, было бы понятнѣе это разнообразіе ихъ функцій. Очень можетъ быть, что то, что въ одномъ мѣстѣ называлось Перуномъ, въ другомъ носило названіе Хорса, а въ третьемъ—Волоса. Пріуроченіе же ихъ къ тѣмъ или другимъ значеніямъ было послѣдствіемъ дальнѣйшей теоретизаціи, навѣянной античными образцами, пришедшими къ намъ черезъ византійскую литературу—и вліяніе которыхъ отчетливо чувствуется въ лѣтописи. Но наши свѣдѣнія о древне-русскомъ пантеонѣ такъ скудны, что приходится ограничиваться догадками.

Гораздо обильнѣе матеріалъ по христіанской миѳологіи, о которой мы сейчасъ упоминали. Многимъ покажется непонятнымъ и страннымъ самое названіе: между христіанствомъ и язычествомъ, церковнымъ вѣроученіемъ и миѳомъ мы привыкли представлять себѣ такую глубокую пропасть. На самомъ дѣлѣ, съ принятіемъ христіанства народныя вѣрованія не исчезли — они приняли только новую форму, при чемъ очень часто измѣнялось одно названіе. Это тѣмъ легче могло случиться, что, пришедши къ намъ, византійское христіанство само было проникнуто миѳологическими элементами. Что Илья-пророкъ въ народномъ пан-

теонѣ точно соотвѣтствуетъ Перуну, можно считать фактомъ общеизвѣстнымъ. „Илья-пророкъ почитается производителемъ урожаевъ: ему даютъ эпитетъ надѣляющаго и на новый годъ, при посыпаніи зерномъ, причитываютъ: „ходитъ Илья, носитъ пугу (плеть—метафора молніи) житяную; гдѣ замахнетъ—тамъ жито растетъ!“ 20 іюля начинаютъ зажинать рожь, т.-е. вяжутъ первый снопъ, обмолачиваютъ, приготовляютъ изъ зерна хлѣбъ, приносятъ его въ церковь для освященія и потомъ вкушаютъ отъ новины („новая новина на Ильинъ день“), а изъ соломы устраиваютъ новую постель“. „Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ уцѣлѣли остатки древнихъ пиршествъ и жертвенныхъ приношеній, совершавшихся нѣкогда Перуну во время жатвъ, какъ подателю земного плодородія. Вся волость собирается на Ильинъ день къ церкви и сгоняютъ туда рогатый скотъ; послѣ обѣдни выбираютъ одно животное, за которое и платятъ міромъ хозяину деньги; потомъ закалываютъ его, варятъ мясо и раздаютъ по кускамъ за деньги; вырученныя деньги идутъ на церковь. Не быть на этомъ празднествѣ и не получить священнаго мяса считается за большой грѣхъ“ [1]). Что громъ производитъ именно Илья-пророкъ своею огненною колесницей, въ которой онъ катается по небу, слыхалъ въ дѣтствѣ всякій, у кого была няня. Заключеніе, кажется, простое: Перуна перекрестили въ Илью пророка—и языческій богъ сталъ христіанскимъ святымъ. Но изслѣдователи давно обратили вниманіе, что уже въ Библіи Илья-пророкъ является съ чертами стихійнаго божества: роса и дождь падаютъ на землю по его слову. Въ молитвѣ (христіанской) по случаю бездождія мы читаемъ: „Илія словомъ дождь держитъ на земли и паки словомъ съ небеси низводитъ“. А въ „поученіи на праздникъ прор. Иліи“ говорится“: „Илія огненосный... Илія тученосный облакъ, Илія небопарный орелъ“ и т. д. Культъ Ильи пророка чрезвычайно распространенъ среди славянъ Балканскаго полуострова, гдѣ очень слабо намѣченъ культъ Перуна—настолько слабо, что можно даже сомнѣваться, существовалъ ли онъ тамъ когда-нибудь. Ильинъ же день у болгаръ, напримѣръ, — главный

[1]) Аѳанасьевъ, цит. сл., I, 474—475

національный праздникъ. Нѣкоторыя особенности указываютъ, повидимому, на то, что здѣсь, въ византійскія времена, Илья смѣнилъ не славянскаго, а древне-эллинскаго громовника, Зевса. Дубъ является священнымъ деревомъ Ильи, какъ онъ былъ священнымъ деревомъ Зевса. Но и тутъ подъ Ильей мы можемъ разглядѣть слои еще болѣе древніе, чѣмъ греческій Зевсъ. Въ Болгаріи такъ объясняютъ градъ: Илья пророкъ заставляетъ умершихъ цыганъ дѣлать градъ изъ снѣгу и бросать на поля грѣшниковъ. Какъ бѣлорусскій Перунъ, Илья тоже повелѣваетъ духамъ умершихъ. Другой языческій богъ, Волосъ, замѣстился святымъ Власіемъ, покровителемъ стадъ: но и здѣсь мы опять видимъ не простое перекрещиваніе стараго божества, а приспособленіе новаго къ старому (приспособленіе, быть можетъ, и сознательное: древнѣйшій христіанскій храмъ въ Кіевѣ былъ во имя Ильи пророка). Дѣло въ томъ, что св. Власій, каппадокійскій пастухъ, былъ патрономъ домашняго скота и въ византійской Греціи, гдѣ онъ, конечно, не могъ являться преемникомъ славянскаго Велеса. Наконецъ, и самое представленіе о стихійныхъ духахъ, завѣдующихъ различными явленіями природы, вновь окрещенный славянинъ-язычникъ безъ труда могъ найти въ христіанской письменности. Разсказавъ о томъ, какъ въ 1110 г. была гроза надъ Печерскимъ монастыремъ въ февралѣ мѣсяцѣ, и „огненный столпъ“ (молнія) сталъ надъ трапезой, лѣтописецъ прибавляетъ, что то былъ не столпъ, но ангелъ. „Какъ пишетъ премудрый Епифаній: къ каждой твари приставъ енъ ангелъ: ангелъ облаковъ и мглы, и у снѣга и града, и у мороза, ангелы въ звукахъ и громахъ, ангелъ зимы и зноя, и осени, и весны... ангелъ вѣтра и ночи, и свѣта и дня“. Этотъ Епифаній — христіанскій писатель IV в. по Р. Х. — и отъ того, что онъ назвалъ стихійныхъ „дѣдовъ“ ангелами, дѣло, конечно, нисколько не измѣнилось.

Не мѣнялось оно нисколько и въ томъ случаѣ, если, отрицательно относясь къ божествамъ старой религіи, „дѣдовъ“ начинали называть бѣсами. Разсказы Кіево-Печерскаго патерика, наполненные продѣлками бѣсовскаго воинства—одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ памятниковъ древне-русскаго анимизма, какіе только имѣются. Кіево-Печерскій инокъ всю

жизнь проводитъ въ тяжкой борьбѣ съ бѣсами: „великая твердость нужна, чтобы не погибнуть отъ бѣсовъ“, говоритъ монастырскій историкъ. На 180 человѣкъ братіи монастыря только 30 обладали нужною силой въ полной мѣрѣ — ихъ бѣсы боялись: остальные же — Патерикъ не говоритъ этого прямо, но это само собою подразумѣвается — были слабѣе бѣсовъ. Сила этихъ послѣднихъ была такъ велика, что они могли справиться даже съ такимъ строгимъ подвижникомъ, какъ Исаакій, который семь лѣтъ былъ украшеніемъ Печерской обители раньше, чѣмъ бѣсы овладѣли имъ настолько, что могли его привѣтствовать всѣмъ извѣстнымъ восклицаніемъ: „нашъ еси, Исаакій!“ Словомъ, это была борьба на болѣе или менѣе равныхъ условіяхъ: „бѣсъ“ не есть нѣчто, абсолютно низшее, это, для христіанскаго монаха, нѣчто въ родѣ „чужого домового“. Само собою разумѣется, что, какъ и всякій „духъ“ первобытной религіи, бѣсъ есть нѣчто матеріальное: поэтому бѣсы, побѣжденные монахомъ, могутъ исполнять всякую работу—мѣсить муку, напримѣръ, или таскать бревна. Матеріализмъ Кіево-Печерскаго патерика нисколько не менѣе замѣчателенъ, чѣмъ его анимизмъ. Когда мастера-мозаичисты работали надъ алтаремъ монастырской церкви, икона Богоматери „изобразилась сама“. „И вотъ изъ устъ Пречистой излетѣлъ бѣлый голубь, полетѣлъ вверхъ къ Спасову образу и тамъ скрылся. Они (мастера) всѣ стали смотрѣть, не вылетѣлъ ли онъ изъ церкви, и передъ глазами всѣхъ голубь излетѣлъ опять изъ устъ Спасовыхъ и сталъ летать по всей церкви. И прилетая къ каждому святому, онъ садился — кому на руку, кому на голову; потомъ слетѣлъ внизъ и сѣлъ за иконой на мѣстной..“ Голубь еще долго леталъ по церкви, а потомъ исчезъ въ устахъ образа Спасителя. „Тутъ былъ и этотъ блаженный Алимпій [1]) и видѣлъ Святаго Духа, пребывающаго въ той святой, честной церкви Печерской“. И этотъ матеріализмъ не останавливается на анимистической ступени, а идетъ глубже: непосредственно-дѣйствующаго мертвеца мы встрѣчаемъ и на страницахъ монастырскихъ разсказовъ. Одному монаху, который не могъ

[1]) Знакомый намъ иконописецъ—см. I, стр. 94.

избавиться отъ „плотской страсти“, несмотря на то, что по поясъ закопалъ себя въ пещерѣ, былъ гласъ свыше: „молись лежащему противъ тебя мертвецу“. Этотъ монахъ исцѣлилъ потомъ отъ той же страсти другого костью отъ того же мертвеца. Некорыстолюбивый могильщикъ Маркъ (см. ч. I, стр. 94) приказалъ покойнику, для котораго онъ вырылъ слишкомъ тѣсную могилу, самому возлить на себя масло. „Мертвый же, приподнявшись немного, протянулъ руку, взялъ масло и, возливъ себѣ крестообразно на грудь и на лицо, потомъ отдалъ сосудъ и передъ всѣми, оправившись, легъ мертвый“. Другой покойникъ, для котораго Маркъ совсѣмъ не успѣлъ вырыть могилы, согласился подождать до другого дня: „тотчасъ мертвый открылъ глаза, душа его возвратилась въ него“.

Цѣлебная кость покойника иллюстрируетъ одно явленіе, которое всецѣло относится къ изучаемому нами циклу, но до сихъ поръ оставалось внѣ круга нашихъ наблюденій. Мы говоримъ о фетишизмѣ. „Фетишемъ“ называютъ какой-нибудь предметъ, который получилъ чудодѣйственную силу потому, что духъ избралъ его своимъ жилищемъ. Фетишемъ можетъ быть все, что угодно — дерево, скала, домъ, маленькій камень или раковина: разъ здѣсь поселился духъ, все пріобрѣтаетъ чудодѣйственную силу. Такъ какъ поклоненіе фитишамъ — одинъ изъ самыхъ бросающихся въ глаза признаковъ дикой, первобытной религіи, то естественно, что оно было замѣчено изслѣдователями раньше всего другого, и въ старыхъ книжкахъ можно найти даже обозначеніе всего древнѣйшаго періода религіознаго развитія, какъ „эпоха фетишизма“. На самомъ дѣлѣ—фетишизмъ лишь одно изъ производныхъ, сопутствующихъ явленій анимизма. Зная, что русскіе славяне были анимистами, мы логически должны предположить у нихъ и существованіе фетишей. Древнерусскія церковныя поученія говорятъ о жертвоприношеніяхъ „рощеніямъ и кладезямъ“, какъ остаткахъ язычества: о священныхъ деревьяхъ и колодцахъ,— гдѣ жили духи; греческій императоръ Константинъ Багрянородный, описывая путешествія русскихъ купцовъ изъ Кіева въ Царьградъ, даетъ намъ наглядный примѣръ такого „рощенія“. Достигнувъ острова св. Георгія (въ устьяхъ Днѣпра),

русскіе, говоритъ онъ, приносятъ въ жертву птицъ огромному дубу, растущему посреди острова. Христіанская эпоха, сохранивъ анимизмъ, сохранила, разумѣется, и фетишизмъ,— съ отрицательнымъ или положительныхъ знакомъ, смотря по обстоятельствамъ. Къ первой категоріи относится одинъ очень любопытный случай, засвидѣтельствованный для весьма поздняго времени—начала XVII столѣтія. Житіе преподобнаго Иринарха—очень цѣнный памятникъ для исторіи Смутнаго времени — разсказываетъ, что въ городѣ Переяславлѣ, въ буеракѣ за церковью Бориса и Глѣба, лежалъ огромный камень, „въ немъ же вселися демонъ, мечты творя и привлачая къ себѣ изъ Переяславля людей". Камень этотъ пользовался во всей округѣ такимъ почетомъ, что празднества около него, происходившія въ серединѣ лѣта, конкурировали съ христіанскимъ праздникомъ Петра и Павла. Другъ Иринарха, діаконъ Анофрій, повелъ борьбу съ фетишемъ— бросилъ камень въ яму и засыпалъ землей. За это окрестное населеніе его возненавидѣло и подвергло форменному бойкоту, духъ же, обитавшій въ камнѣ, нагналъ на него перемежающуюся лихорадку, отъ которой его могъ исцѣлить только Иринархъ. Авторъ житія ни на минуту не сомнѣвается, такимъ образомъ, въ чудесныхъ свойствахъ камня, только приписываетъ ихъ силѣ бѣсовской, т.-е. враждебной христіанству. Но если были фетиши „злые", то могли быть и „добрые". Образчикъ послѣднихъ, очень древній, мы только что видѣли въ Кіево-Печерскомъ Патерикѣ; по личнымъ наблюденіямъ, пишущій эти строки можетъ присоединить сюда примѣръ очень новый. Въ Берлюковской пустыни, на сѣверовостокѣ Московской губерніи, на кладбищѣ, можно видѣть камень, весь изгрызенный. Камень этотъ лежитъ на могилѣ одного изъ мѣстныхъ „старцевъ" и обладаетъ, по мнѣнію крестьянъ, свойствомъ исцѣлять зубную боль. Духъ старца, почіющаго подъ этимъ камнемъ, сообщаетъ ему такую же чудесную силу, какую переяславскій камень имѣлъ отъ обитавшаго въ немъ „бѣса": берлюковскій камень — типичный фетишъ, а такъ какъ похороненный подъ нимъ „старецъ" скончался уже въ XIX столѣтіи, то мы видимъ, что миѳологическое творчество народа не изсякло и до нашихъ дней. Не въ одной центральной Африкѣ можно увидать „рожденіе божества"!

Библіографія.

Лучшимъ краткимъ обзоромъ древне-славянской религіи является опять-таки соотвѣтствующая глава I тома книги проф. Грушевскаго—„Исторія Украіни-Русі". Наиболѣе обширнымъ собраніемъ матеріала по вопросу до сихъ поръ является книга Афанасьева „Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу", 3 тома, Москва 1865—69 г. Дать настоящее заглавіе помѣшала тогдашняя цензура: въ 60-хъ гг. въ Россіи не могло быть „исторіи религіи" — была „священная исторія"... Книга Афанасьева — незамѣнимое пособіе для всѣхъ занимающихся исторіей религіозныхъ вѣрованій русскаго народа. Но это не мѣшаетъ ей быть весьма ненадежной и устарѣвшей, даже какъ сборникъ матеріала. Афанасьевъ — очень слабый критикъ; на ряду съ драгоцѣнными данными у него есть не имѣющія никакой цѣны и даже прямо фантастическія. Общая же его точка зрѣнія — объясненіе всѣхъ религіозныхъ вѣрованій изъ стихійныхъ миѳовъ—ставитъ, какъ мы упоминали въ текстѣ, на голову процессъ религіознаго развитія и отстала отъ науки по крайней мѣрѣ лѣтъ на 35. Спеціально миѳологіей, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, занимается L. Léger „La Mythologie Slave", Paris 1901. Весьма тщательный подборъ текстовъ, касающихся различныхъ славянскихъ божествъ (во французскомъ переводѣ). Историко-религіозная точка зрѣнія совершенно отсутствуетъ—можно подумать, что авторъ даже и не подозрѣваетъ о существованіи такой дисциплины, какъ исторія религіи. Но за то тексты строго провѣрены критически — такъ что, въ противоположность Афанасьеву, книга даетъ очень твердую почву для того тѣснаго круга вопросовъ, которыми она занимается. Массу данныхъ для исторіи возникновенія религіи даетъ упоминавшійся въ текстѣ голландскій ученый — Visscher, Religion und sociales Leben der Naturvölker, Bonn 1911 (2 тома). Въ текстѣ онъ названъ „богословомъ"—мы не знаемъ, занимаетъ ли онъ въ Утрехтѣ именно эту каѳедру. Но задачей своею онъ ставитъ „помочь нашимъ миссіонерамъ" — а помогаетъ, какъ мы уже указывали — марксистамъ. Несмотря на свои миссіонерскія задачи, книга заслуживала бы перевода на русскій языкъ. Пока его нѣтъ, приходится указать соотвѣтствующую главу всѣмъ извѣстной „Исторіи культуры" Липперта, какъ лучшее краткое пособіе. Книги Cunow'a, „Die Entstehung der Gottesidee", также нѣтъ по-русски.

2.

Средневѣковое христіанство.

То событіе, которое называютъ „крещеніемъ Руси" — и которое, можетъ быть, правильнѣе было бы назвать „крещеніемъ кіевлянъ",—какъ бы ни было громадно его значе-

ніе съ другихъ точекъ зрѣнія, не могло, просто потому, что это было „событіе“, однократное происшествіе, измѣнить результаты многовѣкового процесса, создавшаго славянское „язычество“. Читатель видѣлъ, что бо́льшую часть примѣровъ „первобытныхъ вѣрованій“ мы могли брать изъ повѣрій современной, крещеной Руси. Онъ видѣлъ, далѣе, что процессъ миѳологическаго творчества продолжался—и продолжается — и въ христіанскихъ рамкахъ. Значитъ ли это, однако же, что событіе 988 (или 987—а можетъ быть и 989) года не внесло ничего новаго въ область религіозныхъ вѣрованій — отдѣлъ, которымъ мы въ настоящее время занимаемся — и должно быть учтено лишь, какъ факторъ церковной организаціи — отдѣлъ, которымъ мы будемъ заниматься позднѣе? Если между „язычествомъ“ и „христіанствомъ“ невозможно провести той глубокой демаркаціонной черты, которую мы привыкли видѣть на соотвѣтствующемъ мѣстѣ въ учебникахъ церковной исторіи, значитъ ли это, что и оба понятія лишены всякаго внутренняго содержанія, и что христіанскій періодъ русскаго религіознаго развитія ничего по существу новаго не даетъ, что даже говорить о такомъ періодѣ было бы странно? Конечно, нѣтъ—и читатель, вѣроятно, самъ припомнилъ уже крупное явленіе, которому не нашлось бы мѣста среди цикла уже охарактеризованныхъ нами религіозныхъ идей. Это явленіе — монашество, или если брать дѣло съ психологическаго конца, аскетизмъ, и все, что съ нимъ связано. Языческихъ монастырей въ Россіи мы не знаемъ, первые монастыри возникли лишь послѣ крещенія—этого одного достаточно, чтобы между двумя фактами если не установить, то по крайней мѣрѣ заподозрить извѣстную связь.

Но тутъ мы боимся оставлять читателя его собственнымъ соображеніямъ, ибо въ высшей степени вѣроятно, что соображенія эти, подкрѣпленныя воспоминаніями изъ прочитанныхъ имъ книжекъ по церковной исторіи и статей историковъ-идеалистовъ, писавшихъ о „средневѣковой культурѣ“, наведутъ его на шаблонную схему „аскетизма, какъ основного начала средневѣковой жизни“, зародившагося на почвѣ философіи Платона, и т. д., и т. д. Пишущій эти строки самъ—въ очень, впрочемъ, давнія времена—отдалъ

дань этому шаблону: потому, быть можетъ, онъ и боится его болѣе, чѣмъ слѣдуетъ. Какъ бы то ни было, съ первыхъ же шаговъ слѣдуетъ самымъ рѣшительнымъ способомъ заявить, что занесенный въ Россію христіанствомъ аскетизмъ не заключаетъ въ себѣ ничего специфически христіанскаго. Онъ развился изъ элементовъ, которые, несомнѣнно, были и въ славянскомъ „язычествѣ", какъ имѣются они въ системѣ „первобытныхъ вѣрованій" вообще. И ближайшимъ къ нему явленіемъ въ кругу этихъ послѣднихъ будетъ полинезійское табу, имѣющее чрезвычайно мало общаго съ философіей Платона, но массу точекъ соприкосновенія съ культомъ мертвыхъ, анимизмомъ и т. под. явленіями, нами уже разсмотрѣнными.

Словомъ „табу" (этимологія его намъ совершенно не интересна) въ Полинезіи обозначаютъ все изъятое изъ общаго пользованія. Лодка, на которой почему-либо нельзя ѣздить,—табу; тропинка, по которой запрещается ходить,—табу; мясо, котораго нельзя ѣсть,—табу. Табу можетъ быть постоянное или временное, наложенное на извѣстный срокъ. Одинъ образчикъ послѣдняго настолько характеренъ и любопытенъ что мы позволимъ себѣ цѣликомъ процитировать относящееся сюда мѣсто иностраннаго автора. „Обычная продолжительность табу — сорокъ дней. Табу бываетъ иногда обыкновенное, иногда строгое. Во время обыкновеннаго табу люди обязаны только воздерживаться отъ ихъ обычныхъ занятій и присутствовать при утренней и при вечерней молитвѣ. Но во время строгаго табу всякій огонь, всякій свѣтъ на островѣ бываетъ погашенъ; ни одна лодка не выйдетъ въ море, никто не купается; никто, за исключеніемъ тѣхъ, кто долженъ отправляться въ храмъ, на религіозную церемонію, не выходитъ изъ дому; собаки не должны лаять, свиньи хрюкать, пѣтухи пѣть. Чтобы предупредить этого рода шумъ, собакамъ и свиньямъ завязываютъ ротъ, птицу накрываютъ тыквой или завязываютъ ей глаза" [1].

Это что-то въ родѣ великаго поста, скажете вы. Еще больше похоже это на англійское воскресенье или еврей-

---

1) Фрэзеръ, въ изложеніи С. Рейнака. См. послѣдняго „Mythes, cultes et religions", II, 25.

скую субботу. Всѣ эти сравненія подойдутъ: только слово „табу“ полинезійское, понятіе же знакомо религіямъ всѣхъ народовъ. Но, прежде чѣмъ переходить къ этому, откуда оно взялось, это понятіе? Процитируемъ еще нашего автора. „Одно изъ самыхъ строгихъ табу поражаетъ человѣка, который коснулся трупа или костей умершаго, или присутствовалъ при похоронахъ. На о. Тонга простой человѣкъ, коснувшійся умершаго вождя, объявлялся табу на десять лунныхъ мѣсяцевъ; вождь, коснувшійся мертваго вождя, былъ „табу“ отъ трехъ до пяти мѣсяцевъ, смотря по рангу умершаго. Кладбища были табу; въ Новой Зеландіи лодка, перевозившая трупъ, никогда болѣе не употреблялась, ее вытаскивали на берегъ и окрашивали въ красную краску (цвѣтъ новозеландскаго траура). На о. Борнео — гдѣ вмѣсто „табу“ употребляется выраженіе „памали“ — домъ, гдѣ былъ покойникъ, становится памали на 12 дней: въ него никто не входитъ и изъ него ничего не выносятъ. Нашъ авторъ весьма далекъ отъ того, чтобы выводить всѣ культы изъ культа мертвыхъ, но и онъ не могъ не отмѣтить разительнаго сходства полинезійскаго „траурнаго“ табу съ предписаніями Библіи. Въ самомъ дѣлѣ, у евреевъ всякій, коснувшійся трупа, объявлялся „нечистымъ“ на 7 дней. Все, чего онъ касался, становилось „нечистымъ“ и могло заразить нечистотой въ свою очередь всякаго, коснувшагося даннаго предмета. По истеченіи семи дней осквернённый прикосновеніемъ трупа совершалъ омовеніе и снова становился чистымъ (кн. Числъ. XIX, 11, 14, 19, 22). Въ Полинезіи, какъ мы видѣли, всякій, коснувшійся трупа, былъ табу; все, чего онъ касался, становилось табу, и могло сообщить „заразу“ при прикосновеніи, и одной изъ церемоній, служившихъ для того, чтобы снять „табу“, было купанье“ [1]).

Для ветхозавѣтнаго еврея трупъ—вещь „нечистая“, „проклятая“. Для полинезійца то, что сообщаетъ „табу“, есть нѣчто священное. Но, во-первыхъ, проклятый и священный—понятія, далеко не такъ отстоящіи другъ отъ друга, какъ можетъ показаться. По-латыни и по-французъ-

[1]) Ibid. 32—33.

ски то и другое понятія выражается даже однимъ и тѣмъ же словомъ: sacer, sacré, отъ общаго смысла, и отъ мѣста во фразѣ, зависитъ то или другое значеніе. Благоговѣніе и страхъ—чувства, очень близко родственныя другъ другу. Если же брать психологію „табуизма“ — допустивъ, что позволителенъ такой варварскій терминъ—не съ эмоціональной, а съ интеллектуальной стороны, то нельзя не видѣть въ этой идеѣ смѣшенія двухъ моментовъ. Покойника не надо трогать потому, что это нѣчто зловредное: его вещей не надо брать потому, что это вещи зловреднаго существа, которое можетъ отомстить за нарушеніе его права собственности. Въ Полинезіи этотъ послѣдній моментъ хорошо выступаетъ въ томъ, что можно назвать „свѣтскимъ табу“. Сдѣлать вещь табу можетъ не только покойникъ или вообще „сила нездѣшняя“, но и вполнѣ реальное, земное существо. Вождь племени — который, впрочемъ, всегда и верховный жрецъ племеннаго культа — можетъ объявить табу вещь, которая ему понравилась. Онъ можетъ сказать: „эта сѣкира—мой спинной хребетъ“; или: „мой черепъ будетъ тою чашкой, которой вычерпаютъ воду изъ этой лодки“. И послѣ этого никто изъ простыхъ смертныхъ не смѣетъ „профанировать“ эти предметы своимъ прикосновеніемъ: ими можетъ пользоваться только особа священная, могущая налагать и снимать табу. Такимъ путемъ „проклятый“, „нечистый“ и „посвященный богу“ могутъ оказаться въ одной компаніи. Какъ догадывается читатель, для происхожденія аскетизма важна именно эта вторая сторона табу. Монахъ или монахиня, это—существо, „посвященное Богу“: понятіе, настолько близкое еще и знакомое намъ, что оно не нуждается ни въ какихъ комментаріяхъ. Отсюда монашество—явленіе, несравненно болѣе широко распространенное, чѣмъ христіанство. О буддійскихъ или мусульманскихъ монахахъ („дервишахъ“) всякій слыхалъ. Любопытные образчики дохристіанскаго монашества въ тѣхъ самыхъ мѣстахъ, гдѣ впослѣдствіи процвѣлъ христіанскій аскетизмъ, существованіе особой категоріи людей, посвятившихъ себя богу, удостовѣрено—и никѣмъ другимъ, какъ христіанскими апологетами, — напримѣръ, для культа Митры, персидскаго божества, съ римскими легіонами обошедшаго всю имперію

Августа и Діоклетіана (Митра былъ спеціально военнымъ богомъ). По словамъ Тертулліана, у митроистовъ были и монахини (virgines), были и подвижники. Разительное сходство „язычества“ съ христіанствомъ въ данномъ пунктѣ благочестивый авторъ можетъ объяснить только кознями дьявола, но обвинить митроистовъ въ заимствованіи у христіанъ онъ не рѣшается, ибо прекрасно знаетъ—какъ знали и всѣ его читатели,—что культъ Митры на много вѣковъ старше культа Христа.

Что же, собственно, „посвящается богу“ при всякаго рода подобныхъ запретахъ? Когда рѣчь идетъ о табу, касающемся чего-нибудь съѣстного, напримѣръ, дѣло просто и само собою понятно. Полинезійское табу, въ извѣстныхъ случаяхъ, запрещаетъ ѣсть свиное мясо: какъ наиболѣе вкусное блюдо, оно резервируется для божества. „Священное“ и здѣсь можетъ превратиться въ „проклятое“, какъ и наоборотъ. Евреи, по всей вѣроятности, нашли уже свинину въ Ханаанѣ, какъ любимое блюдо мѣстныхъ, языческихъ боговъ. Они усвоили обычай, но дали ему иное толкованіе: свинины нельзя ѣсть, потому что это любимое блюдо „ложныхъ“ боговъ, противниковъ Ягве. Христіанство сохранило отзвукъ этого іудейскаго запрета свинины (въ евангельской легендѣ о вселеніи бѣсовъ въ свиное стадо); но въ то же время на Рождество всякій православный христіанинъ ѣстъ поросенка, а на Пасху готовитъ окорокъ ветчины. Поскольку рѣчь идетъ о постахъ, идеологія аскетизма не вызываетъ никакихъ недоумѣній: постъ есть особая форма жертвоприношенія [1]). Но что „посвящаетъ богу“ аскетъ, истязающій свое собственное тѣло? Для того, чтобы получить отвѣтъ на этотъ вопросъ, очень полезно обратиться къ до-христіанскому аскетизму. Мы найдемъ тамъ, напримѣръ, галловъ,

---

[1]) Мы совершенно оставляемъ въ сторонѣ, въ данномъ случаѣ, экономическую сторону поста. Русскій крестьянинъ постится главнымъ образомъ не потому, чтобы онъ былъ аскетомъ по натурѣ, а потому, что ему не на что купить не-постнаго кушанья. Религія здѣсь даетъ объясненіе чисто-экономическому обычаю. Въ настоящей связи мы касаемся только аскетизма добровольнаго, вытекающаго непосредственно изъ религіозныхъ побужденій. И у него, конечно, есть матеріальная основа—но постольку, поскольку она есть вообще у религіи.

жрецовъ фригійской „божіей матери“, Кибелы, которые въ религіозномъ экстазѣ кололи себя ножами, и кровь ихъ брызгала на алтарь. Въ дальнѣйшей стадіи экстаза они доходили до самооскопленія. Послѣдній видъ саможертвоприношенія мы встрѣчаемъ, не какъ правило, правда, и въ христіанскомъ аскетизмѣ: древнія русскія лѣтописи упоминаютъ не одного епископа-кастрата [1]). Еще распространеннѣе онъ въ христіанскихъ сектахъ, о чемъ будетъ рѣчь ниже. Остаткомъ же приношенія кровью является самобичеваніе, до сихъ поръ очень распространенное въ католическихъ монастыряхъ: бичующіеся бьютъ себя ременною плеткой до крови — не соединяя, конечно, съ этимъ теперь уже никакого представленія о жертвѣ. Въ католическомъ самобичеваніи мы имѣемъ такимъ образомъ чрезвычайно типичный образчикъ переживанія: обычай сохранился, но его перестали понимать или даютъ ему совершенно иное объясненіе. Такъ въ богатомъ купеческомъ домѣ, гдѣ есть покойникъ, тщательно завѣшиваютъ зеркала: но никто изъ свято соблюдающихъ этотъ обычай не сумѣлъ бы объяснить, что дѣлается это для того, чтобы душа покойника не осталась въ домѣ, если самъ онъ случайно отразится въ зеркалѣ. Ибо, какъ тѣнь человѣка можетъ играть роль его „души“, такъ ту же роль можетъ сыграть и его отраженіе въ зеркалѣ.

Но если „душа“ — тѣнь, то „душа“ еще чаще кровь: и это даетъ намъ возможность еще глубже проникнуть въ тайну кровавого жертвоприношенія. Кровь жертвы таинственно соединяется съ душою божества: въ культѣ Митры — и другихъ, родственныхъ — большую роль играла „тавроболія“, сводившаяся къ настоящему душу изъ крови жертвеннаго быка, изливавшейся на посвящаемаго въ таинство. Изливъ часть своей крови на алтарь Кибелы, жрецъ ея буквально „пріобщался“ къ своему божеству: нѣтъ надобности настаивать, насколько переживаніемъ является здѣсь хорошо намъ знакомое „пріобщеніе“. Но пріобщиться божеству — значитъ пріобрѣсти его силу и могущество. Отсюда широчайшимъ образомъ распространенное и въ хри-

---

[1]) См., напр., Ипат. подъ 1090 г.

стіанскомъ аскетизмѣ представленіе, что аскетическіе подвиги даютъ силу чудотворенія. „Іеромонахъ Даміанъ, разсказываетъ Печерскій Патерикъ, былъ такой постникъ, такой воздержный, что, кромѣ хлѣба съ водой, ничего не ѣлъ до самой смерти. Если кто приносилъ больного ребенка, или и взрослый, одержимый какимъ-нибудь недугомъ, приходилъ въ монастырь къ блаженному Ѳеодосію, онъ приказывалъ этому Даміану помолиться надъ больнымъ. И тотчасъ, какъ онъ помолится и помажетъ мvромъ, приходящіе къ нему получали исцѣленіе“. Эту силу чудотворенія получалъ не только самъ подвижникъ, но и принадлежавшія ему вещи: гробъ Ѳеодосія, власяница, которую носилъ святой черниговскій князь Святославъ Давыдовичъ („Никола-Святоша“), могли исцѣлять отъ болѣзней. Разсказъ о Святошиной власяницѣ особенно характеренъ для объективности этого послѣдствія аскетизма: она дѣйствовала совершенно, какъ лѣкарство, автоматически. „Всякій разъ, какъ Изяславъ (братъ Святоши) дѣлался боленъ, онъ надѣвалъ на себя эту власяницу, и такъ выздоравливалъ... Во всякую рать онъ имѣлъ на себѣ эту власяницу и оставался невредимъ. Однажды же, согрѣшивши, не посмѣлъ надѣть ее и былъ убитъ въ битвѣ“. Выше (см. стр. 28) мы говорили, что печерскимъ инокамъ данъ былъ даръ бороться съ бѣсами; теперь можно прибавить, какъ онъ получилъ этотъ даръ. Стадо „еже бѣ совокупи Ѳеодосій“ состояло изъ такихъ чернецовъ, которые „какъ свѣтила на Руси сіяли“. „Одни изъ нихъ были постники крѣпкіе, другіе могли не спать, третьи брали колѣнопреклоненіемъ, четвертые ѣли только черезъ день или черезъ два, а иные ѣли только хлѣбъ да воду“, говоритъ житіе Ѳеодосія. А самъ Ѳеодосій доходилъ и до кроваваго жертвоприношенія— причемъ способъ, избранный имъ для достиженія цѣли въ данномъ случаѣ, необычайно любопытенъ по изощренности. „Когда, разсказываетъ житіе, лѣтомъ бывало много оводовъ и комаровъ, Ѳеодосій садился надъ пещерой, обнаживъ тѣло свое до пояса, и прялъ шерсть, да пѣлъ псалмы; множество оводовъ и комаровъ покрывали все его тѣло, ѣли его и пили его кровь; отецъ же нашъ сидѣлъ безъ движенія, не вставая съ мѣста до утрени“. Но едва ли

Ѳеодосій такъ представлялъ себѣ пожертвованіе своею кровью, какъ представляемъ его мы: кровавое жертвоприношеніе для печерскихъ иноковъ было опять-таки уже переживаніемъ. Объективная сторона таинства надолго пережила субъективную. Этотъ объективизмъ съ особою рельефностью выказывался въ томъ, что всякое страданіе, хотя бы и невольное, признавалось спасительнымъ и давало силу чудотворенія. Преподобный Пименъ (ставшій пословицею: „Пименъ болящій“) былъ боленъ какою-то отвратительною болѣзнью—отъ него шелъ удушливый, смрадный запахъ. Ухаживавшіе за нимъ монахи не могли выдержать этого запаха, и иногда по цѣлымъ днямъ не заходили къ больному. Наказавъ своего небрежнаго „брата милосердія“ чудеснымъ образомъ и вразумляя его потомъ, Пименъ говорилъ: „Богъ, черезъ меня исцѣлившій тебя отъ твоего недуга, можетъ и меня поднять съ постели и исцѣлить мою немощь; да я самъ не хочу“. Дѣйствительно, Пименъ, по разсказу „Патерика“, передъ тѣмъ исцѣлилъ этого самаго брата отъ такой же болѣзни, какою онъ самъ страдалъ. Но такъ какъ эта именно болѣзнь и давала ему сверхъестественное могущество, то, конечно, самъ онъ не имѣлъ никакихъ побужденій съ нею разставаться.

Этотъ объективизмъ средневѣкового христіанства тѣснѣйшимъ образомъ связываетъ его съ цикломъ первобытныхъ вѣрованій, разсмотрѣнныхъ нами въ первой главѣ. Если аскетическія добродѣтели, совершенно независимо отъ ихъ моральнаго содержанія (какой нравственный смыслъ могъ быть въ томъ, чтобы страдать тою или иною болѣзнью?), ставили человѣка высоко надъ другими, то естественно было отъ тѣхъ, кто правилъ людьми, требовать объективнаго аскетическаго совершенства. Аскетизмъ становится объективнымъ признакомъ жреческой касты. Иными словами, аскетизмъ лежитъ въ основѣ іерархіи, столь характерной для средневѣкового христіанства.

Зачатки іерархіи, какъ и основы аскетизма, лежатъ за хронологическими предѣлами христіанства — изучать связь того и другого удобнѣе, поэтому, на дохристіанскихъ примѣрахъ. Древній Римъ обладалъ уже цѣлымъ рядомъ жре-

ческихъ коллегій, и самый выдающійся образецъ римскаго жречества, flamen Dialis, жрецъ Юпитера, не даромъ былъ выбранъ спеціальнымъ изслѣдователемъ табу, какъ классическій примѣръ этого послѣдняго. Flamen — не только слуга, но и образъ божества: духъ, которому онъ служитъ, вселяется въ него въ минуту его служенія. Древнѣйшій жрецъ — „богоносецъ“ въ буквальномъ смыслѣ этого слова, какъ древнѣйшій храмъ — „божіе жилище“ не только, какъ литературная метафора. Главная забота жреца, поэтому, — не лишиться духа, въ немъ обитающаго. Наиболѣе опасно было соприкосновеніе съ другимъ духомъ: flamen Юпитера не долженъ былъ ни касаться трупа, ни входить въ домъ, гдѣ есть покойникъ. Но мы знаемъ, что душа скрывается въ крови, что душа и кровь одно и то же: flamen не долженъ былъ не только ѣсть сырого мяса, но даже касаться его или даже его видѣть. Но кровь виноградной лозы — вино по виду похоже на настоящую кровь; въ человѣка, выпившаго вина, явно вселяется какой-то духъ: надо избѣгать и его — отсюда flamen не долженъ не только касаться виноградной лозы, но и проходить подъ гроздьями винограда. Такъ возникаетъ одно изъ самыхъ странныхъ табу, какое только можно встрѣтить въ исторіи этого, вообще страннаго, учрежденія. Далѣе, оружіе — это то, чѣмъ „вынимаютъ душу изъ тѣла“: жрецъ Юпитера не долженъ былъ встрѣчать вооруженныхъ людей, легіонеры, завидѣвъ его издали, сворачивали въ сторону. Лошадь въ древнемъ мірѣ животное, прежде всего, боевое: функціи рабочей силы въ тогдашнемъ земледѣліи исполнялъ, по большей части, волъ. Flamen не долженъ былъ касаться лошади, ни свиньи или козы, потому что это были животныя, посвященныя другимъ богамъ. Онъ не долженъ былъ видѣть человѣка, работающаго въ праздничный день, ибо такая непочтительность, разумѣется, была оскорбительна для божества. А его жена, flaminica, не должна была слышать грозы: такъ какъ именно ея мужъ представлялъ своею особой бога-громовника, то не могъ же онъ пугать громомъ собственной своей супруги. Если что-нибудь такое случилось, значитъ, жрецъ потерялъ обитавшаго въ немъ духа, и его нужно было вернуть обратно, принося особую искупительную жертву.

Мы никогда не перечислили бы и не сумѣли бы объяснить всѣхъ безчисленныхъ табу, лежавшихъ на жрецѣ латинскаго Юпитера. Почему, напримѣръ, ножки его кровати должны были быть непремѣнно обмазаны грязью или глиной? Но мы не пишемъ монографіи о культѣ Юпитера въ Римѣ—и приведенныхъ примѣровъ довольно, чтобы видѣть, откуда взялись объективно-аскетическія требованія, примѣняемыя иногда доднесь къ духовенству. Наиболѣе извѣстнымъ изъ нихъ является целибатъ (обязательное безбрачіе) католическихъ священниковъ, смягченный въ восточной церкви до требованія, чтобы священникъ былъ „одной жены мужемъ“, т.-е. былъ женатъ не болѣе одного раза. Характерно, что въ этой смягченной формѣ мы встрѣчаемъ целибатъ у знакомыхъ уже намъ поклонниковъ Митры, верховный жрецъ котораго не могъ жениться вторично. Западная церковь все время придерживалась целибата въ его категорической, не смягченной формѣ: повторяемая учебниками легенда, будто Григорій VII „ввелъ“ безбрачіе духовенства „изъ честолюбивыхъ плановъ“, давнымъ-давно опровергнута. Имѣются постановленія западныхъ соборовъ о безбрачіи отъ V-го, даже отъ IV-го вѣка. Характерной чертой церковной борьбы XI столѣтія, закончившейся реформою Григорія VII, является ея демократическій характеръ: папская власть все время шла рука объ руку съ народомъ, иногда прямо вызывая на сцену народныя массы. При этомъ принимались, для поддержанія аскетическаго совершенства клира, самыя рѣшительныя мѣры—вплоть до обращенія въ рабство дѣтей священника или до запрещенія послѣднему служить обѣдню, если у него въ домѣ была женщина. Реформа отвѣчала глубокимъ убѣжденіямъ средневѣковыхъ христіанъ—когда она не удалась, въ концѣ-концовъ, и аскетическій идеалъ духовенствомъ не былъ достигнутъ, это дало сильный толчокъ къ развитію средневѣковыхъ ересей, пытавшихся осуществить аскетическій идеалъ внѣ церкви.

Очень характерно также, что ереси эти шли въ западную церковь съ востока,—раньше появляясь на почвѣ православной церкви, чѣмъ католической Дѣйствительно, если іерархія послѣдней на практикѣ мало отвѣчала аскетиче-

скимъ требованіямъ, то первая не отваживалась ихъ проводить даже въ теоріи. Римскіе папы все же постоянно, хотя и безплодно, напоминали подчиненному имъ клиру о необходимости целибата: а въ Константинополѣ императоры давали особыя жалованныя грамоты на наслѣдственность священства, и даже на наслѣдственный епископатъ. Изъятіе изъ объектовъ наслѣдованія по крайней мѣрѣ епископата было, съ точки зрѣнія средневѣковаго идеала, несомнѣннымъ шагомъ впередъ; но шагъ этотъ былъ сдѣланъ въ Византіи окончательно не ранѣе XI вѣка, когда былъ избранъ послѣдній константинопольскій патріархъ изъ мірянъ: съ тѣхъ поръ архіерейскія каѳедры въ восточной церкви стали доступны только монахамъ. Въ Россію этотъ обычай пришелъ уже готовымъ — и хотя мы знаемъ нѣсколькихъ (2—3) древне-русскихъ епископовъ немонаховъ, но какъ правило, разсадниками древне-русскаго епископата были монастыри: одинъ Кіево-Печерскій далъ, до XIII в., болѣе 50 архіереевъ. Съ русскими монахами въ этомъ случаѣ могли конкурировать только греки, и конкурировали успѣшно: высшій церковный постъ, кіевская митрополія, до XIII в, за двумя исключеніями, все время былъ въ рукахъ грековъ. Это, конечно, тоже были всегда монахи—и иногда, какъ мы видѣли, скопцы, что, конечно, отнюдь не гарантировало ихъ высокой нравственности съ не-аскетической точки зрѣнія. Историкъ русской церкви собралъ цѣлый букетъ поговорокъ, свидѣтельствующихъ, какого были мнѣнія о грекахъ древне-русскіе люди [1]). Но еще лучше, что и лѣтописецъ, самъ монахъ, нашелъ нужнымъ засвидѣтельствовать „льстивость“, т.-е. неискренность, грековъ по одному случаю. Ихъ могли не уважать, какъ членовъ общества, но пока съ аскетической стороны они удовлетворяли минимальнымъ требованіямъ, ихъ молитва была дѣйствительна. Русскимъ трудно было съ ними соперничать потому, что аскетическая нравственность національнаго духовенства стояла слишкомъ уже низко. Отъ священниковъ не находили возможнымъ требовать не только безбрачія, но даже, чтобы они были обвѣнчаны съ своими женами, состояли въ „закон-

[1]) Е. Голубинскій, Исторія русской церкви, т. I (изд. 2-е), стр. 316—317.

номъ“ бракѣ. Человѣкъ могъ прожить, не вѣнчавшись, много лѣтъ, имѣть много дѣтей—все это не мѣшало ему выступать кандидатомъ на священство, только передъ поставленіемъ онъ долженъ былъ перевѣнчаться со своею гражданской женой. Что касается другихъ нравственныхъ требованій, не аскетическихъ, терпимость была еще шире: мѣшало посвященію только убійство и явное воровство, совершенное когда-либо кандидатомъ (спеціально оговаривалось уставами, что тайное воровство, не доведенное до суда,— не препятствіе). Но непреодолимымъ препятствіемъ являлись кровавыя пятна на лицѣ: „на лицѣ знаменіе, аки кровь“, прочитавъ это, мы понимаемъ, почему не могъ быть священникомъ убійца: человѣкъ, пролившій кровь, былъ оскверненъ ею, точно такъ же, какъ flamen Dialis не могъ видѣть крови, не осквернившись. Но flamen не долженъ былъ касаться и виноградной лозы, потому что вино подобно крови. Древне-русскій аскетизмъ не шелъ такъ далеко. Въ церковномъ уставѣ Ярослава — памятникѣ не-подлинномъ, не имѣющемъ отношенія къ реальному князю Ярославу Владиміровичу, но очень древнемъ, не моложе XV вѣка — есть статья, гласящая: если попъ, монахъ или монахиня напьются „безъ времени въ постъ“, они платятъ митрополиту штрафъ. Требовать отъ священниковъ и монаховъ трезвости въ скоромные дни, очевидно, не считалось возможнымъ. Придворные священники древне-русскихъ князей принимали участіе въ попойкахъ вмѣстѣ со всею ихъ дружиной; одинъ такой случай, мимоходомъ, отмѣчаетъ лѣтопись (онъ имѣлъ политическія послѣдствія: пьяный князь едва не былъ взятъ въ плѣнъ непріятелемъ); но онъ былъ, конечно, не единственный.

Для массы населенія такой, весьма „смягченный“, аскетизмъ оказывался, повидимому, достаточнымъ. Это лишнее доказательство, разумѣется, примитивности національнаго, славянскаго культа, который нашло передъ собою въ Россіи и другихъ славянскихъ странахъ христіанство. Если на аскетизмъ опирается іерархія, то, съ другой стороны, отсутствіе іерархіи заставляетъ подозрѣвать и отсутствіе аскетизма: то, что мы не знаемъ у большинства славянскихъ племенъ—безусловно не знаемъ у русскихъ славянъ—вы-

дѣлившагося въ самостоятельную общественную группу жречества, и то, что новообращенные славяне были довольно равнодушны къ аскетическимъ добродѣтелямъ своихъ новыхъ духовныхъ пастырей, или къ отсутствію таковыхъ добродѣтелей—это два факта, тѣсно между собою связанныхъ, вѣрнѣе, это двѣ стороны одного и того же факта. Но религіозное развитіе продолжало двигаться впередъ послѣ принятія христіанства, какъ двигалось оно и до этого событія. Рано или поздно долженъ былъ наступить моментъ, когда масса „доросла“ до аскетизма, какъ необходимой основы религіознаго господства. А раньше массы до этого пониманія должны были подняться ея умственные верхи—то, что можно было назвать „древне-русской интеллигенціей“. Массовой протестъ противъ не-аскетической іерархіи мы встрѣчаемъ только въ XVII столѣтіи: онъ носитъ въ русской церковной исторіи названіе раскола. Но раньше этого массоваго протеста мы имѣемъ рядъ вспышекъ, не выходившихъ за предѣлы немногочисленныхъ группъ или даже кружковъ: это такъ называемыя древне-русскія ереси или секты. „Древне-русскими“, какъ сейчасъ увидитъ читатель, ихъ можно назвать только условно, точно такъ же, какъ условнымъ является и множественное число, „секты“. Въ сущности мы имѣемъ дѣло съ однимъ сектантскимъ теченіемъ, въ болѣе или менѣе видоизмѣненной формѣ существующимъ до нашихъ дней.

Изученіе русскихъ—какъ и вообще средневѣковыхъ—„ересей“ сильно затрудняется тѣмъ обстоятельствомъ, что никто изъ изслѣдователей-спеціалистовъ, ихъ изучавшихъ (литература предмета довольно богатая), не стоялъ на точкѣ зрѣнія исторіи религіи. Большинство не поднималась выше апологетической задачи: изобличить сектантовъ въ уклоненіяхъ отъ православія. Лучшее меньшинство доходило до историко-богословскаго пониманія вопроса: старалось выяснить, какъ возникли тѣ или другіе „еретическіе“ взгляды во-первыхъ, привести эти взгляды въ извѣстную систему, во-вторыхъ. Трудно сказать, кто больше принесъ вреда, съ научной точки зрѣнія: когда ученый стоитъ на ложной дорогѣ, чѣмъ онъ умнѣе, тѣмъ хуже. Подъ перомъ историковъ-богослововъ сектанты сами превра-

тились въ своего рода профессоровъ богословія. Выходило такъ, что у нихъ на первомъ планѣ была теорія—то или иное объясненіе мірозданія, грѣхопаденія, искупленія и т. п. вопросовъ, которые внѣ стѣнъ духовныхъ академій и богословскихъ факультетовъ вообще мало кого и когда интересовали. Такимъ путемъ возникло представленіе о дуалистическихъ ересяхъ. Въ основѣ ученія сектантовъ лежала, видите ли, та идея, что въ мірѣ господствуютъ два начала, доброе и злое, иначе духъ и матерія. Борьбою этихъ началъ объясняется вся міровая система и вся исторія человѣчества. При такомъ пониманія дѣла, прежде всего, совершенно не ясно, въ чемъ же отличіе „ересей“ отъ „правовѣрія“: ибо и христіанство, классическое христіанство, также признаетъ, какъ извѣстно, существованіе злого начала, представляемаго сатаною и всѣми аггелами его. Правда, „князь міра сего“ не самостоятельное божество, а лишь отпавшій вассалъ верховнаго бога: но далеко не всѣ сектанты видѣли въ духѣ зла и владыкѣ матеріальнаго міра особое, самостоятельное божество. И богословамъ-историкамъ пришлось, рядомъ съ дуалистами чистой воды, принять въ свою систему и дуалистовъ-монархіанъ: названіе, которое не безъ основанія можетъ показаться иному похожимъ на „холодный огонь“ или „сухую воду“. Очевидно, что раздѣльная черта—если искать во что бы то ни стало раздѣльной черты—идетъ не здѣсь. Если искать ея, говоримъ мы: потому, что сами „еретики“ упорно отрицали ее; они себя считали подлинными, настоящими христіанами, а своихъ противниковъ лишь принявшими христіанское обличіе язычниками. Новѣйшія изслѣдованія показали, что, во всякомъ случаѣ, организаціонныя черты ранняго христіанства сектанты сохранили лучше, нежели официальная церковь. Если бы кто-нибудь изъ первобытныхъ христіанъ воскресъ и пришелъ въ общину средневѣковыхъ катаровъ, напримѣръ, онъ, конечно, скорѣе освоился бы тамъ, чѣмъ въ современной этимъ катарамъ римской куріи. И этого первобытнаго христіанина, вѣроятно, не очень изумили бы и такія подробности „еретическаго“ культа, какъ отрицаніе иконъ, мощей, причащеніе въ формѣ общей трапезы и т. под. Въ привязанности историковъ-богосло-

вовъ къ сектантской теоріи—не безъ большого привкуса христіанской апологетики болѣе ранняго періода. Ибо, дѣйствительно, только ухватившись за теорію, можно было доказать „еретичество“ этихъ людей, по образу жизни, какъ двѣ капли воды, походившихъ на христіанскихъ мучениковъ II или III столѣтія. А такъ какъ для самихъ сектантовъ самымъ главнымъ была именно жизненная практика, теоріей же они занимались гораздо менѣе (а въ систему эту теорію превратили болѣе всего ихъ историки — на самомъ дѣлѣ „теорія“ представляла собою пеструю ткань миѳовъ, причудливыхъ и безсвязныхъ, какъ всякій „фольклоръ“, какъ всякій продуктъ „народнаго творчества“, гдѣ, конечно, можно найти опредѣленныя тенденціи, но было бы безплодно искать логической связи), то атаковать ихъ съ этого фланга приблизительно то же самое, что доказывать ошибочность теорій какого-нибудь математика его дурнымъ образомъ жизни. Если мы, какъ хотѣли бы нѣкоторые новѣйшіе ученые, выдѣлимъ средневѣковое сектантство въ особую религію, то у насъ для средневѣковаго христіанства не останется никакой религіи, и придется принять, что въ христіанскихъ странахъ религіозное творчество замерло въ IV, примѣрно, вѣкѣ. Съ точки зрѣнія офиціальной церкви оно такъ и есть — она вообще даже не допускаетъ какого бы то ни было „религіознаго творчества“. Но точка зрѣнія ортодоксальнаго богословія не та, что историка религіи.

„Дуалистическія секты“, если брать ихъ въ хронологическомъ порядкѣ ихъ появленія въ Европѣ, начинаются богомилами, дѣйствовавшими въ Болгаріи начиная съ X в., продолжаются итальянскими патаренами, южнофранцузскими катарами (отъ греческаго слова katharos, „чистый“: произносилось „кацаросъ“ и уцѣлѣло въ теперешнемъ нѣмецкомъ „Ketzer“, „еретикъ“) и сѣверо-французскими тиссеранами (texerands, „ткачи“)—въ XI—XIII вв. Позже ихъ мы находимъ псковскихъ стригольниковъ (стригалей сукна — названіе, аналогичное „тиссеранамъ“ и весьма выразительное, какъ и оно), извѣстія о которыхъ относятся къ XIV—XV вв., а въ новѣйшее время—русскихъ хлыстовъ и скопцовъ (съ XVII в. по преданіямъ и

съ XVIII по документамъ). На Балканскомъ полуостровѣ богомильство продержалось также до новаго времени (по крайней мѣрѣ до XVIII столѣтія), тогда какъ западно-европейскіе дуалисты исчезли, повидимому, безслѣдно еще до Реформаціи. У насъ въ Россіи двухвѣковой перерывъ между стригольниками и хлыстами могъ бы быть отчасти заполненъ сектой „жидовствующихъ“ (XV—начало XVI вв.), если бы эта секта, пріобрѣтшая въ свое время большое политическое значеніе (ея адептамъ удалось пріобрѣсти вліяніе на Ивана III), не была, именно потому, погребена подъ высокою горой лжи и клеветы всякаго рода. Клеветы начинаются съ названія—у „жидовствующихъ“ не было ничего еврейскаго, кромѣ календаря, попавшаго въ ихъ руки случайно и не игравшаго никакой роли въ ихъ вѣроученіи. Но если мы опредѣленно знаемъ, что „жидовствующіе“ не были послѣдователями закона Моисеева, то, что именно они собою представляли, опредѣлить гораздо труднѣе. Можно указать на три пункта: 1) ихъ смѣшивали со стригольниками — значитъ, между двумя сектами было сходство; 2) они, какъ можно догадываться, имѣли въ своемъ распоряженіи богомильскія сочиненія, одно изъ которыхъ было ими переведено на русскій языкъ; 3) одинъ изъ ихъ вождей, которому удалось на короткое время стать митрополитомъ московскимъ, обмолвился разъ типично хлыстовской фразой, которая, впрочемъ, оставалась непонятной ни современниками, ни новѣйшими историками. Все это даетъ поводъ относить „жидовствующихъ“ къ той же группѣ, но навѣрное сказать объ этомъ ничего нельзя. Мы намѣренно оставляемъ въ сторонѣ азіатскіе корни „ереси“: ученіе Мани („манихейство“, III в. по Р. Х.), павликіанъ и т. д. Корни интересны потому, что лишній разъ подчеркиваютъ условность границы „христіанскаго“ и „языческаго“. Манихейство, въ теченіе ряда вѣковъ изображавшееся, какъ одна изъ христіанскихъ сектъ, на самомъ дѣлѣ зародилось въ тѣсной связи съ древневавилонскими религіозными представленіями и было, стало быть, старше христіанства въ этой своей основѣ, хотя Мани жилъ и позже Христа. Однородность религіозной психологіи манихейства и христіанскаго средневѣковаго сектантства—внѣ

сомнѣнія. Но внѣ сомнѣнія также, что перечисленные нами „еретики“ ничего не знали о Мани, едва ли даже слыхали его имя, тогда какъ о Христѣ они могли разсказать весьма много. Для историковъ-богослововъ очень важно прослѣдить „филіацію идей“ вплоть до III столѣтія и даже ранѣе; для историка религіи важнѣе установить связь средневѣковыхъ сектъ съ современными, какъ это мы дѣлали относительно современныхъ повѣрій и первобытныхъ вѣрованій. Продуктивнѣе мертвое объяснять живымъ, нежели живое облекать въ давно истлѣвшую оболочку. Хлысты намъ гораздо лучше извѣстны, чѣмъ манихеи — правильнѣе идти отъ первыхъ къ послѣднимъ, чѣмъ наоборотъ.

Названіе „хлысты“ есть, какъ извѣстно, насмѣшливое искаженіе „христы“: имя основателя христіанской религіи сдѣлалось у сектантовъ нарицательнымъ именемъ руководителей ихъ общества. „Христомъ“ нельзя родиться—и первый носитель этого имени, по представленію сектантовъ, былъ сначала обыкновеннымъ смертнымъ,—но „христомъ“ можно сдѣлаться. Какимъ образомъ? Предоставимъ слово новѣйшему изслѣдователю хлыстовщины. „Рѣшающимъ для достоинства Христа являются его страданія, какъ Мессіи. Это можно прослѣдить черезъ всю исторію хлыстовщины. Только понятіе „страданій Мессіи“ очень широко. Подъ этимъ разумѣются не только страданія, причиненныя Христу врагами „людей божіихъ“ (такъ называютъ хлысты себя сами), но и страданія, которыя онъ причиняетъ себѣ самъ суровымъ аскетизмомъ и всякаго рода мученіями. Распространенной чертой является сорокадневный постъ. Какъ у Іисуса изъ Назарета сорокадневный постъ предшествовалъ принятію духа, точно такъ же онъ является необходимымъ условіемъ для провозглашенія себя „христомъ“ у хлыстовъ [1]). Далѣе, нечувствительность къ холоду и жару, способность ходить въ морозъ босикомъ и полуодѣтымъ являются въ глазахъ хлыстовъ явнымъ признакомъ „обладанія св. Духомъ“ въ размѣрахъ, уполномочивающихъ на принятіе званія „Христа“. Далѣе, нечувствительность къ ударамъ и словеснымъ

---

[1]) Подъ постомъ хлысты разумѣютъ полное или почти полное воздержаніе отъ пищи: постъ въ смыслѣ православномъ они держатъ всегда.

оскорбленіямъ. Провозгласившій себя „христомъ“ нерѣдко подвергается подобнымъ „искушеніямъ“ со стороны своихъ приверженцевъ. Пророчица Марьяна, дѣйствовавшая въ 1840-хъ годахъ въ Таврической губерніи, „носила на голомъ тѣлѣ цѣпи, перекрещивавшіяся на спинѣ, и поясъ изъ желѣзной цѣпи, съ замкомъ, ключъ отъ котораго она бросила въ море. Три года она ходила едва одѣтая и босикомъ, какой бы холодъ или жаръ ни былъ, и нерѣдко проводила ночи подъ открытымъ небомъ, при чемъ это не имѣло никакого вліянія на ея здоровье... Бракъ она запретила, рожденіе дѣтей объявила грѣхомъ“. То, что западная церковь рѣшилась выставить только въ теоріи для одного духовенства, целибатъ, хлысты считаютъ обязательнымъ для всѣхъ христіанъ. „Брачная жизнь передъ людьми мерзость, передъ Богомъ дерзость“, говорила другая хлыстовская пророчица. Бракъ трижды, четырежды проклятъ Богомъ. Строжайшій постъ (въ православномъ смыслѣ этого слова), воздержаніе не только отъ мяса, но и отъ рыбы, составляетъ также обязанность всякаго „божьяго человѣка“. Оттого „всѣ единогласно свидѣтельствуютъ о хлыстахъ, что они худы и имѣютъ блѣдный цвѣтъ лица“ [1]).

Эта блѣдность лица и истощенный видъ постника за все время существованія „дуалистическихъ ересей“ оставались наиболѣе бросающимся въ глаза признакомъ сектантовъ. Католическіе инквизиторы узнавали по этому признаку катара. Болгарскій пресвитеръ Козьма, обличавшій богомиловъ, не забываетъ упомянуть, что они блѣдны отъ поста—„лицемѣрнаго“, спѣшитъ онъ прибавить, опасаясь, какъ бы его читатели не подумали, что и у еретиковъ могутъ быть какія-нибудь достоинства. Обличавшій нашихъ стригольниковъ преподобный Стефанъ Пермскій оказался въ такомъ же положеніи, какъ и его болгарскій предшественникъ. И св. Стефанъ долженъ былъ констатировать, что „еретики—постники, молебники, книжники, лицемѣрники“; но онъ пытается углубить аргументацію Козьмы: если бы не таковы они были, „не чисто ихъ житье видѣли люди, то кто бы вѣровалъ ереси ихъ?“ Аскетизмъ является, такъ сказать,

---

[1]) Grass, „Die russischen Sekten“, I, 259—60, 159, 315, 321.

профессіональнымъ качествомъ сектанта—не попостишься и душъ не уловишь...

На самомъ дѣлѣ, при помощи поста и аскетическихъ самоистязаній хлысты стремятся уловить не д у ш и, а д у х а. Теорія „одержанія духомъ“ у хлыстовъ носитъ настолько рѣзко выраженный а н и м и с т и ч е с к і й характеръ, что лучшаго образчика не могъ бы пожелать ни одинъ изслѣдователь первобытной религіи. „Духъ“ вселяется въ хлыстовскаго пророка и овладѣваетъ имъ настолько, что тотъ совершенно теряетъ собственное „я“. Пророкъ говоритъ поэтому о божествѣ не въ третьемъ, а въ п е р в о м ъ лицѣ: „я, великій богъ“ и т. д. Аскетическія упражненія и служатъ средствомъ прійти въ такое „одухотворенное“ состояніе: въ этомъ главный смыслъ хлыстовскихъ р а д ѣ н і й, священной пляски, во время которой на пляшущихъ „накатываетъ“ святой духъ. Послѣ „радѣнія“ хлысты обыкновенно падаютъ на полъ въ совершенномъ изнеможеніи и засыпаютъ мертвымъ сномъ. Это спанье „вповалку“, при чемъ мужчины и женщины часто лежатъ вперемежку, и подало поводъ къ легендѣ о „свальномъ грѣхѣ“, которымъ будто бы заканчиваются хлыстовскія радѣнія — легендѣ, совершенно нелѣпой, если принять въ расчетъ, что мы имѣемъ дѣло съ самой аскетической изъ русскихъ сектъ. Но простой пляски кажется еще иногда недостаточно, чтобы низвести духа на собраніе. На радѣніяхъ, бывшихъ предметомъ разбирательства въ 1733 г., участники вооружались топорами и пушечными ядрами, обернутыми въ тряпки, и били себя по плечамъ и по спинѣ. Сошествіе св. Духа на Христа хлысты представляютъ себѣ, какъ результатъ 40-дневнаго поста (т.-е. абсолютнаго воздержанія отъ пищи), которому Христосъ подвергалъ себя въ пустынѣ. И только такимъ путемъ можно удержать при себѣ сошедшаго духа: у хлыстовъ существуетъ увѣренность, что достаточно присутствія на радѣніи одного грѣшника, чтобы духъ отлетѣлъ или не снизошелъ вовсе. Отсюда строгій аскетическій контроль сектантовъ другъ за другомъ, особенно тщательно разрабатывавшійся к а т а р а м и. Щепетильность ихъ въ этомъ отношеніи доходитъ до такой степени, что людей ненадежныхъ, разъ они получили духъ (а получить его хотя

однажды въ жизни было необходимо для спасенія (души), предпочитали умерщвлять, чѣмъ подвергать опасности окончательной погибели и его самого, и всю общину. Давъ послѣднее утѣшеніе тяжело больному члену секты, катарское духовенство помѣщало его in enduram: больному не давали ѣсть, и онъ умиралъ, такимъ образомъ не имѣя физической возможности грѣхомъ оскорбить поселившагося въ немъ духа.

Но разъ духа можно получить и сохранить, только истязуя тѣло, естественно было зародиться вопросу: зачѣмъ же нужно послѣднее и откуда оно взялось? Сектантская теорія такимъ образомъ должна была дать объясненіе сектантской практикѣ, а не наоборотъ. Что практика можетъ обойтись и вовсе безъ теоріи, показываютъ какъ разъ наши хлысты. По большей части крестьяне, въ богословскихъ преніяхъ не искушенные, они даютъ намъ лишь очень слабые—хотя и достаточно явственные—слѣды той дуалистической системы, которую историки-богословы клали во главу угла, говоря о средневѣковыхъ сектахъ. Этимъ слабымъ, но явственнымъ слѣдомъ является отрицаніе воскресенія мертвыхъ и страшнаго суда. Христіанскую теорію воскресенія тѣла они критикуютъ не безъ ѣдкости, и въ выраженіяхъ, иногда чрезвычайно непочтительныхъ. По ихъ собственнымъ взглядамъ, тѣло сгниваетъ безъ остатка; та же судьба постигла и тѣло Христа. А страшный судъ надъ человѣкомъ происходитъ въ моментъ его смерти: тутъ рѣшается вопросъ, принялъ онъ въ себя духа, и быть ему съ праведными — или онъ осужденъ, и тогда, повидимому, онъ погибаетъ весь, безъ остатка [1]). Это хлыстовское ученіе бросаетъ яркій свѣтъ на загадочныя слова нашего еретика XV вѣка, „жидовствующаго“ митрополита Зосимы. „Что тамъ толкуютъ о воскресеніи мертвыхъ?“ говорилъ будто бы онъ: „умеръ кто, такъ и умеръ—до тѣхъ поръ и былъ“. Это странное, какъ бы матеріалистическое вольнодумство средневѣковаго человѣка становится теперь понятно: хлысты

[1]) Подавляющее большинство изслѣдователей приписываетъ хлыстамъ теорію переселенія душъ — общую всѣмъ дуалистическимъ сектантамъ. Это чрезвычайно правдоподобно — но, какъ показалъ Гроси, не можетъ быть фактически обосновано.

показали, что можно отрицать воскресеніе мертвыхъ, совсѣмъ не будучи матеріалистомъ. Хлысты не задались дальнѣйшимъ вопросомъ: откуда же взялось это презрѣнное, осужденное на конечную гибель тѣло? Средневѣковые сектанты, имѣвшіе свою интеллигенцію и своихъ богослововъ, ставили этотъ вопросъ и отвѣчали на него съ категорической ясностью: столь злая вещь, какъ тѣло, источникъ всякаго грѣха, не могло быть созданіемъ Божіимъ, дѣломъ добраго духа, того, которому поклоняются христіане. Добраго, потому что „свой“ духъ—всегда добрый духъ: напротивъ „злой“ и „чужой“ здѣсь синонимъ. Въ древней Руси роль „злого духа“ выпала на долю языческихъ божествъ. Но тамъ, гдѣ начала складываться христіанская теорія, въ Египтѣ, въ Сиріи, въ Малой Азіи, гораздо острѣе былъ другой конфликтъ — между Богомъ евангелія и „старымъ богомъ“, Іеговой евреевъ. Примирительная позиція, занятая впослѣдствіи въ этомъ вопросѣ ортодоксальнымъ богословіемъ, была немыслима въ пылу борьбы: „старый“ богъ былъ объявленъ во всякомъ случаѣ второстепеннымъ и ограниченнымъ, если не прямо злымъ богомъ. Такой характеръ нашла теорія гностиковъ, древнѣйшихъ христіанскихъ мыслителей — объявленныхъ впослѣдствіи еретиками, но въ первое время единственныхъ теоретиковъ новаго культа, надолго сохранившихъ свое обаяніе. Гнозисъ первыхъ вѣковъ и разрѣшилъ загадку, мучившую средневѣковаго аскета: человѣческое тѣло—созданіе старого и дурного бога. Душа, искра небеснаго огня, попавшая, можетъ быть, случайно, можетъ быть, вслѣдствіе коварства злого бога, мучится въ тѣлѣ, какъ въ темницѣ. Спаситель затѣмъ и пришелъ, чтобы освободить плѣнницу — въ этомъ и состоитъ искупленіе. Пестрая ткань миѳа, иногда грубаго, иногда поэтическаго, окутала эту основную мысль и сдѣлала ее доступной широкимъ массамъ. Множество людей стали послѣдователями гностиковъ, ничего о нихъ не слыхавши. Какъ далеко проникло вліяніе гнозиса, показываютъ слова родоначальника русскаго скопчества, Кондратія Селиванова: „обрѣзаніемъ (подъ которымъ скопцы разумѣли кастрацію) необходимо спустить іудейскую кровь: кто не прольетъ (этой) крови, тотъ не спасется“.

Съ теченіемъ времени острота іудейско-христіанскаго конфликта должна была сгладиться: у болгарскихъ сектантовъ X в. злой богъ обитаетъ уже не въ Іерусалимѣ, а въ Константинополѣ, въ св. Софіи. То, что раньше приписывалось Іеговѣ, является просто-напросто дѣломъ Сатанаила. Въ этой упрощенной формѣ дуализмъ перешелъ и на русскую почву. И здѣсь онъ далеко не ограничился сектантскими кругами, какъ, впрочемъ, и на Западѣ. Дуализмъ сталъ интегральнымъ элементомъ русскаго „народнаго міросозерцанія“, какъ сталъ онъ однимъ изъ господствующихъ признаковъ „средневѣковаго міровоззрѣнія“ вообще. Отъ невинныхъ народныхъ сказокъ о томъ, какъ Господь сотворилъ человѣка въ сотрудничествѣ съ сатаной, плававшимъ въ видѣ „гоголя“ по морю Тиверіадскому, до сравнительно „ученыхъ“ разсужденій старообрядцевъ объ официальной церкви, какъ царствѣ антихриста, проходитъ одна и та же гностическая идея. „Пропасть велика между нами и вами“, писалъ протопопъ Аввакумъ Андрею Плещееву: „кто хочетъ перейти отсюда къ вамъ—не возмогутъ; да и оттуда къ намъ не перейдутъ. Въ божественномъ писаніи находимъ два мѣста: одно праведныхъ, а другое грѣшныхъ; два же и владыки господствуютъ: въ небесахъ Господь Богъ со своими святыми, во адѣ же діаволъ съ грѣшными; два же и пути, по которому идутъ человѣки по своему произволенію, на семъ свѣтѣ живущіе: одинъ къ царствію божію, другой къ царствію дьявольскому приводитъ—о третьемъ не знаемъ, кто владычествуетъ имъ и на какомъ мѣстѣ обрѣтается“. Если бы въ нашей исторіи не преобладала церковно-богословская точка зрѣнія надъ религіозно-психологической, Аввакума на основаніи этого мѣста не задумались бы отнести къ самымъ „абсолютнымъ“ дуалистамъ, какіе только когда-либо существовали. Никоновская церковь для него до такой степени царство діавола, что стоило ему, Аввакуму, взять просвирку, даже не никоніанскую, а лишь освященную попомъ, прежде служившимъ по никоніанскому обряду и возвратившимся къ старой, истинной вѣрѣ, не совершивъ должнаго покаянія: и бѣднаго протопопа едва-едва не задушили бѣсы. Къ

этому случаю Аввакумъ возвращается въ своей перепискѣ много разъ, описывая при этомъ бѣсовъ и ихъ дѣйствія съ такою наглядностью, что, нѣтъ сомнѣнія, онъ дѣйствительно имѣлъ подобную галлюцинацію. А прекратилась она, лишь когда онъ сжегъ окаянную просвирку, и пепелъ ея выбросилъ за окно. Только тѣмъ Аввакумъ и спасся: „а когда бы съѣлъ просвирку-ту, такъ бы меня, чаю, и задавили бѣсы".

Когда мы у такого послѣдовательнаго дуалиста встрѣчаемъ утвержденіе, что „тѣло наше безъ души есть калъ, и пепелъ, и прахъ" — то это не простая фраза, какъ можетъ показаться невнимательному читателю XX вѣка. И самосожженіе, которое такъ горячо проповѣдуется Аввакумомъ именно въ этомъ его посланіи (выписанной сейчасъ фразою оно и начинается), представится въ иномъ свѣтѣ тому, кому знакома endura западныхъ катаровъ. Низводить „огненную цещь" первыхъ раскольниковъ до уровня самоубійства изъ-за полицейскихъ преслѣдованій — пріемъ чисто раціоналистическій, въ духѣ той философіи XVIII столѣтія, которая всю религію выводила изъ обмана жрецовъ. Раскольники бѣжали не преслѣдованій—ихъ они не боялись, а осквернения: „лучше въ огнѣ сгорѣть или въ водѣ утопиться, нежели по новымъ служебникамъ причаститься жертвѣ никоніанской". Самосожигатели боялись не физическихъ мученій, они умерщвляли себя „уразумѣвше лишь отступленія, да не погибнуть злѣ духомъ своимъ": точь въ точь какъ катары, когда имъ предлагали на выборъ костеръ или католическое причащеніе, неизмѣнно выбирали первое. „А когда загорится, и ты увидишь Христа и ангельскія силы съ нимъ, емлютъ душу-то отъ тѣлесъ, да и приносятъ ко Христу" и душа „туда же съ ангелами летаетъ, рада—изъ темницы вылетѣла"—на всей этой картинѣ лежитъ рѣзкій отпечатокъ гностическихъ представленій о душѣ и тѣлѣ.

Только съ этой точки зрѣнія становится ясна и демаркаціонная линія, отдѣляющая расколъ отъ официальной церкви. Официальная традиція пыталась изобразить „старообрядцевъ" смѣшными чудаками, шедшими въ огонь изъза какихъ-то опечатокъ и описокъ. Историческая критика,

руководимая чувствомъ здоровой реакціи противъ возведеннаго въ систему лицемѣрія, атаковала противника именно на этой позиціи — и блестяще доказала, что рѣчь шла не объ опискахъ и опечаткахъ, а о коренной реформѣ культа — ломки вѣковой національной традиціи въ угоду чужеземнымъ образцамъ, въ глазахъ современниковъ отнюдь не авторитетнымъ. Но въ погонѣ за историко-критической задачей, за возстановленіемъ формальной истины, не то что забыли, а сдвинули съ перваго плана истину матеріальную. Молчаливо приняли, что споръ шелъ дѣйствительно объ обрядахъ — а онъ шелъ на самомъ дѣлѣ о нравственности. Вглядитесь въ критику „никоніанъ“ у Аввакума и его современниковъ: вы увидите, что у нихъ вопросъ объ „азѣ“ и о троеперстіи неразрывно связанъ съ другимъ:—съ вопросомъ о полной утратѣ „никоніанами“ всякихъ аскетическихъ добродѣтелей. „Если бы и ангелъ съ небеси хотѣлъ исправлять (культъ) анаѳма да будетъ по писанію: не токмо нынѣшнихъ ніаныхъ апостоловъ исправленіе, которые всегда съ похмѣлья мудрствуютъ... Ей не внидетъ, возлюбленный, благодать духовная въ тѣ уста, въ ня же входитъ вино корчемное“... „Никоніанинъ“ представляется протопопу всегда толстымъ и краснымъ; „брюхо“ у него „виномъ процѣженнымъ налито“; греческіе іерархи, поддержавшіе Никона, ѣдятъ „рафленыхъ“ (фаршированныхъ) куръ, и т. д. „Разумѣйте, братія, вси страждущіе отъ никоніанъ и не скорбите: плотолюбцы бо то есть; гонятъ духовныхъ, якожъ по плоти родивыйся Измаилъ Исаака духовнаго“. Итакъ, „никоніане“ — это представители матеріальнаго міра, т. е. дьявола; сторонники старой вѣры—это люди „духовные“, представители высшаго, нематеріальнаго начала. И весь расколъ, взятый съ этой, наиболѣе существенной, его стороны, представляется грандіозной реакціей противъ „омірщенія“ русской церкви XVII в. Какихъ размѣровъ достигло „омірщеніе“ — на это, за сто лѣтъ до Аввакума, дала авторитетный отвѣтъ сама церковь, въ „Стоглавѣ“. Это „Стоглавъ“ намъ разсказалъ, что въ русскихъ монастыряхъ XVI в. чернецы и попы „стригутся покоя ради тѣлеснаго, чтобы всегда бражничать, и по селамъ ѣздятъ прохлады для“. „А

архимариты и игумены нѣкоторые также власти докупаются, да службы Божіи и трапезы и братства не знаетъ, попонтъ себя въ келіи и съ гостми, да племянниковъ своихъ вмѣщаютъ въ монастырь и доволятъ всѣмъ монастырскимъ". Это изъ „Стоглава" мы знаемъ, что тамъ „по келіямъ небрежно женки и дѣвки приходятъ, а робята молодые по всѣмъ келіямъ живутъ невозбранно". Это самъ царь Иванъ поставилъ собору 1551 г. вопросъ: „во всѣхъ монастыряхъ игуменамъ и черницамъ и попамъ о пьяномъ питіи, и о мирскихъ поѣздахъ и упиваніи безмѣрномъ"... „Бога ради о семъ довольно разсудите, чтобы въ пьянствѣ пастыри не погибли, а мы на нихъ зря также". И это тотъ же царь далъ такой портретъ современнаго ему „подвижника": „Старецъ на лѣсу келью поставитъ, или церковь срубитъ, да пойдетъ по міру съ иконою просити на сооруженіе, а у меня земли и руги проситъ. А что собравъ, то пропьетъ..." И изъ „Стоглава" же мы знаемъ, что „въ которомъ монастырѣ живутъ черницы, ино въ томъ монастырѣ тако же живутъ міряне, и холосты, и съ женами". То, что разсказываетъ Аввакумъ о „никоніанахъ", ничуть не сильнѣе того, что умѣла о себѣ разсказать сама православная церковь въ минуту покаянія. Упадокъ аскетической морали, никогда не стоявшей высоко въ восточныхъ церквахъ, въ русской церкви XVI—XVII столѣтій перешелъ за предѣлы терпимаго въ средѣ, продолжавшей исповѣдывать аскетическій идеалъ. Нужно было или разстаться съ этимъ идеаломъ — но это выводило уже за предѣлы средневѣковаго христіанства вообще — или отчаяннымъ усиліемъ вернуть заблудшую іерархію къ исполненію своего долга. Въ нашей исторической литературѣ довольно обычно сравненіе протопопа Аввакума съ Савонаролой: сравненіе, дѣйствительно, мѣткое. И флорентійскій пророкъ, и русскій „расколоучитель" оба были представителями внутри-церковнаго протеста противъ „омірщенія" современнаго имъ духовенства: и это положеніе, сближая ихъ между собою, отдѣляетъ ихъ какъ отъ средневѣковыхъ „еретиковъ", объявившихъ войну самой церкви во имя аскетическаго идеала, такъ и отъ протестантовъ, перешагнувшихъ за этотъ идеалъ, отъ объективнаго пониманія религіи къ субъективи-

ному. Эта промежуточность положенія объясняетъ ихъ вліяніе на массы, воспитанныя на раболѣпномъ почтеніи къ существующему и пуще всего на свѣтѣ боящіяся теоретическаго радикализма. Просвира, освященная бывшимъ никоніанцемъ, могла отдать человѣка во власть бѣсовъ. Казалось бы, причаститься въ никоніанской церкви значитъ уже навѣрное попасть въ руки лукаваго? Вовсе нѣтъ—тутъ начинаются очень тонкія distinguo (различенія), и въ результатѣ оказывается, что и въ никоніанскую церковь ходить можно, и никоніанскаго попа можно признавать. „Аще онъ попъ проклинаетъ никоніанъ (не порывая съ ними открыто, однако же?) и службу ихъ и всею крѣпостью любитъ старину, по нуждѣ настоящаго ради времени да будетъ попъ. Какъ же міру быть безъ поповъ?“. Что церковь—царство діавола, это Аввакумъ могъ себѣ представить; но что можно не считаться съ церковной іерархіей, это было выше его пониманія. Сейчасъ мы увидимъ, что его послѣдователямъ волей-неволей пришлось сдѣлать и дальнѣйшіе шаги; но они сдѣлали ихъ, упираясь изо всѣхъ силъ, чтобы не переступить порога церкви, и оказались за этимъ порогомъ только, когда ихъ вытолкнули. Выше мы показали, что на расколѣ лежитъ явственный гностическій отпечатокъ. Теперь мы можемъ прибавить, что расколъ—это гностическая секта, остановившаяся на полдорогѣ. Это практика и мораль катаровъ, но съ міросозерцаніемъ, пожалуй, болѣе упрощеннымъ, нежели у офиціальной церкви. Хлысты не могутъ понять, какъ Христосъ съ тѣломъ могъ вознестись на небо. Аввакумъ съ азартомъ доказываетъ, что Спаситель именно тѣлесно, во всей своей матеріальности, возсѣлъ одесную Отца, и что для Него на небѣ и тронъ особый поставленъ, рядомъ съ Пресвятою Троицей.... Это нелѣпо даже съ ортодоксальной точки зрѣнія, но именно такія нелѣпости и сдѣлали расколъ народной вѣрой. Эта вѣра все время, и въ христіанской оболочкѣ, какъ въ языческой, оставалась матеріалистическимъ анимизмомъ. Аввакумъ не менѣе типичный его представитель, чѣмъ печерскіе монахи XI вѣка. Прочитайте тотъ же разсказъ о бѣсахъ и просвиркѣ: злые „духи“ такъ же осязательны, какъ „душа“ первобытнаго анимиста. Одинъ

бѣсъ, „щербатъ и черменъ, ухватя за голову „протопопа“ „завернулъ шею, а самъ говоритъ: попалъ ты намъ въ руки! А другой говоритъ: не больно же. А тотъ отвѣчаетъ: знаю, не указывай!“ Точь въ точь два заплечныхъ дѣлъ мастера, которые пытаютъ арестанта. Сравните съ этимъ „докетизмъ“ средневѣковыхъ катаровъ, которые даже воплотившемуся Спасителю соглашались дать лишь призрачное, не-матеріальное на самомъ дѣлѣ, тѣло—или теорію хлыстовъ, дающихъ аллегорическое объясненіе всѣмъ чудесамъ евангелія; и вы поймете, какое громадное разстояніе раздѣляетъ эти двѣ ступени религіознаго пониманія, заносный дуализмъ сектантскихъ кружковъ и самодѣльный „національный“ гностицизмъ народной массы XVII вѣка [1]). Но разница здѣсь чисто-количественная: это два звена одного эволюціоннаго ряда. Раскольники могли и даже должны были, рано или поздно, прійти къ противоположенію „духа“ и „матеріи“ — какъ и къ рѣзкому, безъ компромиссовъ, отрицанію „синагоги сатаны“, преслѣдующей истинную церковь. Тѣ, кто выводитъ хлыстовщину изъ наиболѣе радикальныхъ раскольническихъ толковъ, имѣютъ психологическую правду на своей сторонѣ. Но ихъ гипотеза исторически излишня — разъ мы знаемъ, что гностическія секты существовали на русской почвѣ задолго до Никона и раскола.

Само собою разумѣется, что расколъ требовалъ отъ своихъ послѣдователей аскетическихъ подвиговъ — и что мѣрой этихъ подвиговъ измѣрялось значеніе человѣка въ расколѣ, какъ и въ хлыстовщинѣ. Ради полноты только стоитъ привести два примѣра. „Зѣло у Ѳедора того крѣпокъ подвигъ былъ“, разсказываетъ Аввакумъ о юродивомъ, жившемъ въ домѣ боярыни Морозовой: „въ день юродствуетъ, а ночь всю на молитвѣ со слезами; много добрыхъ людей знало, а не видалъ подниженика.... Много часъ-другой полежитъ, да и встанетъ, тысячу поклоновъ отбросаетъ, да сядетъ на полу; а иное стоя часа съ три плачетъ. На Устюгѣ пять

---

1) Мы, конечно, не думаемъ отрицать вліянія на Аввакума и его сторонниковъ и настоящаго, сектантскаго, гностицизма — черезъ апокрифы. Но связь здѣсь отдаленная — какъ между манихеями и катарами.

лѣтъ безпрестанно мерзъ на морозѣ босъ, въ одной рубашкѣ.... Не на басняхъ проходилъ подвигъ". Обращеніе самой Марозовой въ расколъ выразилось въ томъ, что она надѣла власяницу, собственными руками обмывала гнойныя язвы прокаженныхъ и юродивыхъ, ѣла съ ними изъ одного сосуда. „Исторія Выговской пустыни" разсматриваетъ „жестокое житіе", какъ непремѣнный признакъ святости. Одинъ изъ первыхъ пустынножителей, Виталій, „изъ русскихъ московскихъ дворянъ", „только одну книгу у себя имѣлъ, псалтырь малую, которую съ собой и носилъ, да святцы; всегда съ кошелемъ ходилъ отъ кельи къ кельѣ, зимой на лыжахъ, а лѣтомъ пѣшкомъ, въ лаптяхъ или босой, въ самой худой разодранной и заплатанной одеждѣ, а кошель, всегда за спиною носилъ, а въ кошель иногда камень, а иногда чурку сырого дерева клалъ; хлѣба же въ запасъ не бралъ, и иногда день, а иногда и два обходился совсѣмъ безъ пищи". Повторяемъ, все это само собою разумѣется; гораздо интереснѣе соціальная сторона гностическаго движенія.

Мы видѣли, что исходной точкой для средневѣкового гностицизма являлся аскетизмъ: аскетическая мораль потребовала, въ дальнѣйшемъ, для своего объясненія, „дуалистическаго міросозерцанія", а не, наоборотъ, это міросозерцаніе привело къ аскетической морали. Табу старше гнозиса — теорія всегда приходитъ позже практики. Отсюда у аскетизма вообще, православнаго или „еретическаго", должна быть общая соціальная почва или по крайней мѣрѣ нѣчто общее въ соціальной области. Присматриваясь къ такому каноническому памятнику древне-русскаго монашества, какъ Кіево-Печерскій патерикъ, мы безъ труда находимъ у всѣхъ подвижниковъ древнѣйшей русской обители общій соціальный признакъ: всѣ они пришли изъ города, по своему происхожденію принадлежали къ горожанамъ. Антоній былъ изъ города Любеча, Ѳеодосій изъ города Курска [1]), Исаакій былъ „купецъ, родомъ торопча-

[1]) Родился онъ, обстоятельно, въ Василевѣ, но намъ, конечно, важно не мѣсто его физическаго рожденія. Онъ былъ курянином, когда пошелъ въ монастырь.

нинъ" и „имѣлъ богатство" въ міру, Эразмъ имѣлъ „большое богатство", Ареѳа принесъ свое золото даже въ монастырь, и тамъ хранилъ тщательно; богатство же, притомъ, повидимому, заключавшееся также въ золотѣ и серебрѣ, фигурируетъ и въ разсказѣ о Ѳеодорѣ и Василіи. Упоминавшійся въ первой части этого „очерка" Алимпій (см. стр. 81—82) былъ профессіональный иконописецъ, блаженный Агапитъ, повидимому, профессіональный же врачъ — и оба, конечно, горожане, изъ самаго Кіева. Словомъ, когда одному изъ авторовъ Патерика пришлось говорить о монахѣ сельскаго происхожденія, это вызвало спеціальную отмѣтку: „Преподобный Спиридонъ былъ невѣжа словомъ, но не разумомъ; не изъ города пришелъ онъ въ монастырь, а изъ какого-то села". Такъ рѣдокъ былъ въ Кіево-Печерской обители монахъ-мужикъ.

Подмѣченныя нами по другому поводу „буржуазныя" черты монастырской жизни (см. ч. I, стр. 94) отлично подходили къ той жизненной философіи, которую подвижники приносили съ собою въ монастырь. Если мы присмотримся теперь къ географическому распространенію древнерусскихъ сектъ и раскола, мы замѣтимъ ту же черту. Стригольники вышли изъ Пскова, очагомъ жидовствующихъ былъ Новгородъ: въ томъ и въ другомъ случаѣ наиболѣе буржуазная окраина русской земли. А райономъ наиболѣе энергической защиты „древняго благовѣрія" стало Поморье, — въ XVII в., когда всѣ сношенія Россіи съ Западной Европой шли черезъ Архангельскъ, экономически, наравнѣ съ Поволжьемъ, наиболѣе развитая область московскаго государства. Въ Поморьѣ находится Соловецкій монастырь — единственное мѣсто, гдѣ сопротивленіе „никоніанской ереси" приняло открыто-революціонный характеръ, здѣсь же одинъ изъ крупнѣйшихъ духовныхъ центровъ раскола—Выговская пустынь. Другимъ такимъ же центромъ сталъ Керженецъ, при всей своей „дикости", которую такъ любятъ подчеркивать литературныя описанія раскола, ближайшій сосѣдъ Нижняго-Новгорода. И если мы возьмемъ „Исторію Выговской пустыни" — своего рода „Печерскій патерикъ" раскольниковъ — мы получимъ приблизительно то же впечатлѣніе, что и отъ настоящаго Патерика. Вотъ

„мужъ, именемъ Іоаннъ, ковачъ“, а вотъ „Тимоѳей, кузнецъ корельскій“, который для монастыря „топоры коваше“; Михаилъ, который „у многихъ строеній былъ и плотничалъ“: но это былъ не простой плотникъ, а нѣчто въ родѣ архитектора—„хитръ былъ тому дѣлу, и не малое время на Выгу мельницу правяше“, такимъ же самоучкой-архитекторомъ былъ и Иванъ Зиновьевъ, который „имѣлъ ремесло плотничество“ и тоже „на Выгу мельницу построилъ“, при чемъ и шестерня, и колеи, и жернова, все это было „его труды“ — ибо онъ „мельничный искусъ строенія зналъ“. Вотъ отецъ Давидъ — тоже плотникъ; Аѳанасій Леонтьевъ, иконникъ; Алексѣй Лаврентьевъ, кожевникъ; „нѣкій братъ“, безъ имени—сапожникъ. Но есть и большое различіе съ „Патерикомъ“ — тамъ все горожане, и часто богатые, здѣсь—ремесленники сельскіе, и чаще бѣднота. Братъ Іаковъ „града Ростова, отъ купечества“ выдѣляется такимъ же рѣзкимъ пятномъ, какъ монахъ-крестьянинъ Кіево-Печерскаго монастыря. Но почти такимъ же пятномъ выдѣляются и крестьяне-земледѣльцы: рядомъ со множествомъ кузнецовъ, плотниковъ и сапожниковъ рѣдко-рѣдко попадется намъ какой-нибудь „братъ Яковъ“, который былъ „вельми къ пашнѣ искусенъ и тщателенъ“ и „напахалъ много хлѣба“ для монастыря. Мы можемъ теперь расширить то, слишкомъ топографическое, опредѣленіе, которое внушило намъ чтеніе „Патерика“: аскетизмъ захватывалъ своимъ вліяніемъ не столько городъ, сколько тотъ торгово-промышленный классъ, который мы въ свое время отмѣтили, какъ классъ ремесленниковъ (см. ч. I, стр. 81 и сл.)— и который былъ первымъ общественнымъ классомъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова. „Купцы“ не портятъ картины: мы знаемъ, что средневѣковой купецъ былъ тоже ремесленникомъ своего рода — что торговля тогда, кромѣ морской, носила такой же характеръ „мелкаго производства“, какъ и промышленность, и весь товаръ средневѣкового купца помѣщался на одномъ возу, если не въ коробѣ у него за спиной. Теперь намъ становится понятна и выразительность такихъ названій гностическихъ сектъ, какъ сѣверно-французскіе „ткачи“ или наши псковскіе „стригольники“. Наблюденія надъ сектами новѣйшаго времени

не мѣняютъ вывода. Мы упоминали, что хлысты (лучше бы называть ихъ, какъ они сами себя называютъ, „люди божіи“) по большей части крестьяне. Но посмотрите, какъ распространялась ихъ секта. Первые историческіе — а не легендарные—ихъ слѣды мы встрѣчаемъ въ началѣ XVIII в.: тогда они были распространены, кромѣ города Москвы, во Владимірской, Нижегородской, Костромской и Ярославской губерніяхъ, — въ „центральномъ промышленномъ районѣ“, иначе говоря. Позже очагами хлыстовщины становятся Таврическая и Екатеринославская губ-іи, Кубанская область и Кавказъ — та окраина Россіи, гдѣ даже крестьянство носитъ буржуазный характеръ, единственная, гдѣ уже въ концѣ XIX столѣтія можно было говорить о „сельской мелкой буржуазіи“. Болѣе детальныя наблюденія надъ составомъ хлыстовскихъ „кораблей“ дали бы, вѣроятно, возможность детализировать это представленіе. У насъ нѣтъ въ распоряженіи детальныхъ данныхъ—приходится довольствоваться общими наблюденіями. Но уже и ихъ достаточно, чтобы обосновать общій выводъ: аскетизмъ такъ же характеренъ для городского хозяйства, какъ культъ предковъ для эпохи „большой семьи“. Въ основѣ обоихъ религіозныхъ цикловъ лежалъ анимизмъ; для обоихъ религія нашла объективный характеръ, сводилась къ ряду формальныхъ требованій и внѣшнихъ дѣйствій. Оттого въ народной массѣ и могла сосуществовать рядомъ вѣра въ домового и почтеніе къ подвижникамъ—при чемъ чтимаго подвижника иногда призывали выгонять чужого домового, какъ это было съ Ѳеодосіемъ Печерскимъ. Но они разрабатывали разныя стороны обширнаго анимистическаго круга представленій, и въ своихъ послѣднихъ выводахъ аскетизмъ уже вышелъ за предѣлы матеріалистическаго анимизма— къ анимизму идеалистическому. А отъ него былъ уже одинъ шагъ до субъективнаго пониманія религіи.

„Объективное пониманіе религіи“—все равно, называлась ли эта религія „христіанствомъ“ или „язычествомъ“,—характеризуется вѣрою въ дѣйствительность объективныхъ, внѣшнихъ религіозныхъ дѣйствій, независимо отъ того настроенія, которое связано съ ними у совершающаго ихъ. Пятьсотъ молитвъ, прочтены ли онѣ машинально или съ глу-

бокимъ чувствомъ, производятъ ровно въ пятьсотъ разъ больше дѣйствія, чѣмъ одна, какова бы она ни была. Обыкновенно иллюстрируютъ эту объективность на спорѣ раскольниковъ и офиціальной церкви о троеперстіи: спасеніе души зависѣло отъ того, совершаетъ ли человѣкъ извѣстный жестъ двумя пальцами или же тремя. Споръ, конечно, характеренъ для этой полосы религіознаго развитія; но вопросъ объ объективной дѣйствительности жеста здѣсь осложнялся тѣмъ, что Никонъ, вводя троеперстіе, нарушалъ національную традицію. Споръ можно было взять и съ этой стороны. Большинство раскольниковъ, дѣйствительно, просто, не входя въ дальнѣйшія обсужденія, считали, что, кто крестится „тремя персты", душу того возьмутъ черти; но противъ троеперстія могли быть люди и болѣе сложнаго религіознаго пониманія, какъ противъ нарушенія традиціи, преданія, которыми стоитъ всякая религія. Въ древнерусскихъ житіяхъ и легендахъ можно найти случаи и болѣе „чистые" — и болѣе яркіе. Особенно характеренъ разсказъ Никоновской лѣтописи о Лукѣ Колоцкомъ, записанный подъ 1413 г. Лука былъ простой крестьянинъ — это лѣтопись подчеркиваетъ,—которому посчастливилось найти чудотворный образъ Божіей Матери, сразу же исцѣлившій „разслабленнаго", проживавшаго въ домѣ Луки. Это быстро создало огромную популярность обладателю иконы — и тотъ весьма быстро и успѣшно эту популярность использовалъ. „И ходилъ Лука изъ города въ городъ съ иконою" разсказываетъ лѣтопись, „и вездѣ совершались безчисленныя и неизреченныя чудеса отъ иконы Божіей Матери, и всѣ давали Лукѣ, князья, и бояре, и всѣ православные христіане, имѣнія много, въ милостыню и въ честь, и въ дары, и чествовали Луку, какъ апостола. А Лука былъ совсѣмъ простой человѣкъ, изъ послѣднихъ крестьянъ — но и добродѣтель законную имѣлъ въ себѣ. И возвратился онъ снова на свою родину, въ Колочу, съ чудотворною иконой, и съ безчисленнымъ богатствомъ, и поставилъ дворъ свой, какъ нѣкій князь—хоромы свѣтлыя и большія, и слугъ много собралъ, „предстоящихъ и предтекущихъ ему отроковъ", много имѣлъ красивой утвари, и за столомъ его подавалось много жирныхъ и дорогихъ

кушаній, и питій благовонныхъ много, и ѣлъ онъ и упивался со своими слугами, и на охоту ѣздилъ съ ястребами, и съ соколами, и съ кречетами, и собакъ имѣлъ множество; были у него медвѣди, и ими онъ забавлялся. Отъ иконы же Б. Матери чудесъ много бывало; ее Лука поставилъ въ церкви, которую онъ самъ построилъ на томъ мѣстѣ, гдѣ теперь монастырь стоитъ Колоцкій; и приходили отовсюду больные всякими недугами, и исцѣлялись". Найти чудотворный образъ въ древней Руси, какъ видимъ, было выгоднымъ предпріятіемъ, и предпріятіе это давало доходы, какъ и всякое предпріятіе, независимо отъ образа личной жизни предпринимателя. Лука съ точки зрѣнія аскетической морали велъ жизнь отнюдь не примѣрную — и бражничалъ, и на охоту ѣздилъ. Но это нисколько не мѣшало „его" иконѣ творить чудеса, а ея обладателю получать „богатые дары". И его погубила не его аскетическая безнравственность, а (тутъ, конечно, сказалась и тенденція лѣтописи) непочтительность къ начальству. Зазнавшійся Лука сталъ обижать даже мѣстнаго князя, Андрея Дмитріевича, и его слугъ. Отнятый имъ у княжескаго ловчаго медвѣдь задралъ его почти на смерть. Постигнутый бѣдою, Лука покаялся и постригся, а икона его перешла въ руки князя, который около созданной Лукою церкви поставилъ свой монастырь, Колоцкій. Конецъ настолько прозрачный, что едва ли стоитъ даже его и пояснять: князь попросту польстился на выгодное предпріятіе и конфисковалъ его, воспользовавшись случайною бѣдою его владѣльца. Въ качествѣ „государственнаго имущества" икона, разумѣется, такъ же продолжала творить чудеса, какъ и въ качествѣ имущества частнаго.

Мостомъ отъ объективной религіозности къ субъективной послужила та теорія „одержанія", о которой говорилось выше и которая лежитъ въ основѣ хлыстовскихъ „радѣній". Въ самомъ дѣлѣ, „объективныя" упражненія, утомленіе тѣла тѣмъ или другимъ путемъ, бичеваніемъ ли, пляской ли, служило только средствомъ полученія духа; но признакомъ совершившагося его нисхожденія въ человѣка служило извѣстное субъективное состояніе, извѣстное настроеніе, подъ вліяніемъ котораго получившій

въ себя духа начиналъ пророчествовать. Безъ этого специфическаго настроенія нѣтъ общенія съ духомъ; а если этого нѣтъ, то ничего нѣтъ; отсюда, напримѣръ, отрицательное отношеніе „людей божіихъ“ къ книгамъ священнаго писанія: въ комъ есть духъ, тому книги не нужны, въ комъ его нѣтъ, книги его не дадутъ. По легендѣ, уже основатель секты, „Богъ-Саваоѳъ“ Данила Филипповичъ, связалъ всѣ свои книги въ узелъ и бросилъ въ Волгу. Но если книги не нужны имѣющему духа, то нужна ли ему вообще внѣшняя аскетическая практика? Вопросъ, повидимому, ставился у хлыстовъ, и иногда, рѣшался отрицательно: отсюда случаи, дававшіе почву разсказамъ о хлыстовскомъ „развратѣ“— сожитіе, уже не „духовное“ съ „духовными сестрами“ и т. под. Нѣтъ основаній думать, чтобы у хлыстовъ эта практика была распространена — и даже, чтобы она просто не служила казуистическимъ оправданіемъ для лицемѣровъ, которыхъ и между хлыстами достаточно. По крайней мѣрѣ въ извѣстныхъ конкретныхъ случаяхъ за сожительствомъ съ „духовною сестрою“ слѣдовало изгнаніе изъ секты — и возвращеніе въ лоно церкви, не осуждающей безповоротно брака. Но вопросъ ставился не только хлыстами, это общій вопросъ всего средневѣкового христіанства, и на него отвѣчали, иногда чрезвычайно категорически, мыслители, безусловно православные. И русскій монахъ-мистикъ XVI в. оказался въ состояніи процитировать нѣкоего „Ираклида епископа“, заявлявшаго, что „праведному законъ не лежитъ“. Этотъ монахъ, Иннокентій, былъ ученикомъ Нила Сорскаго и принадлежалъ къ той группѣ русскаго духовенства XV—XVI столѣтій, которая получила названіе „нестяжателей“, потому что ратовала противъ вотчиновладѣнія монастырей, и „заволожскихъ старцевъ“, потому что ядро ея составляли монахи скитовъ и пустыней, лежавшихъ къ сѣверу отъ Москвы, по ту сторону Волги и тянувшихъ къ монастырямъ Бѣлаго озера, Кириллову и Ѳерапонтову. Ихъ протестъ противъ монастырскаго землевладѣнія вдохновлялся рѣзко-аскетическими тенденціями, объ этомъ едва ли нужно говорить—и съ этимъ вполнѣ гармонируетъ то обстоятельство, что въ заволжскихъ скитахъ находили себѣ убѣжище „жидовствующіе“, атаковавшіе офиціальную церковь на той

же аскетической почвѣ. Если принять, что то, что разсказывали православные полемисты о „безнравственности“ (съ точки зрѣнія объективнаго аскетизма) жидовствующихъ, не есть простая клевета, можно думать, что перенесеніе центра тяжести съ внѣшнихъ дѣйствій на внутреннее состояніе человѣка имѣло мѣсто уже у нихъ. Какъ бы то ни было, при ихъ посредствѣ или непосредственно, но у Нила и его школы вопросъ былъ поставленъ ребромъ. „Кто достигъ духовнаго совершенства, тотъ уже не нуждается въ пѣніи псалмовъ“, писалъ Нилъ Сорскій, повторяя византійскихъ мистиковъ: „ему нужно внутреннее сосредоточеніе, сердечная молитва и углубленіе въ себя“. „Если чувствуешь, что молитва проникла въ твое сердце, производитъ въ немъ движеніе (сектантъ сказалъ бы: „если ты почувствовалъ въ себѣ духа“)—не оставляй ея никогда и не замѣняй ея пѣніемъ псалмовъ: (иначе) ты оставилъ бы Бога внутри себя, чтобы призывать Его во внѣ, отъ высокаго спустился бы внизъ... Богъ же смиреніе есть, молвѣ и вопли вытти“. Но это противопоставленіе внѣшнихъ молитвенныхъ дѣйствій психическому состоянію молящагося рыло могилу и внѣшнему аскетизму. Уже самъ Нилъ высказывалъ въ высшей степени опасное для послѣдняго мнѣніе, что воздержаніе заключается собственно въ томъ, чтобы „отъ всѣхъ обрѣтающихся брашенъ, аще и сладкихъ, пріимати по малу—се есть смысленныхъ разсужденіе“. Но наибольшее вниманіе этой сторонѣ дѣла оказалъ его ученикъ, Иннокентій. Цитируя сейчасъ приведенныя слова учителя, Иннокентій настаиваетъ, что подъ „сладкимъ“ слѣдуетъ разумѣть, между прочимъ, вино—и, опираясь на византійскіе авторитеты, доходитъ до общей сентенціи: „лучше съ разумомъ пить вино, чѣмъ съ презорствомъ (высокомѣріемъ) воду“. Безмѣрный постъ, какъ и объяденіе—оба отъ дьявола, но безмѣрный постъ хуже объяденія, ибо даетъ дьяволу случай морально погубить праведника, воспитывая въ немъ „внутренняго фарисея“. Въ одномъ сборникѣ церковныхъ поученій XVI в. (т. наз. „Измарагдѣ“ — рукопись 1518 г.) та же мысль выражена еще ярче—и грубѣе: „...Если кто не пьетъ (вина), ни мяса не ѣстъ, а злобу держитъ, таковой хуже скота: скотина, вѣдь, не ѣстъ мяса и не пьетъ

вина (а, подразумѣвается, злобы не держитъ). Если кто спитъ на голой землѣ, а мыслитъ злое—можетъ тѣмъ же похвалиться: не требуетъ, вѣдь, постели скотъ". „Дьяволъ не ѣлъ и не пилъ", замѣчаетъ другое поученіе того же сборника, „но низвергнуть долу, а Павелъ (апостолъ) и ѣлъ, и пилъ, но взошелъ на небо".

Отъ того, что аскетизмъ не необходимъ для спасенія души (=принятія въ себя духа), мы приходимъ къ сентенціи, что аскетизмъ вреденъ. Но аскетизмъ былъ краеугольнымъ камнемъ средневѣкового христіанства: выньте этотъ камень—и все зданіе рушилось. На Западѣ это событіе получило міровое значеніе — и отъ „Реформаціи", одно время, датировали даже новую историческую эпоху. Въ Россіи катастрофа имѣла гораздо болѣе скромные размѣры и надѣлала меньше шуму. Но катастрофа была и у насъ, и что характерно—первыя наши секты протестантскаго типа падаютъ на тотъ же XVI вѣкъ, какъ и цитированные сейчасъ афоризмы русскихъ мистиковъ. Сейчасъ мы увидимъ и кое-какія географическія совпаденія. „Средневѣковой мистицизмъ" и „реформація" были близки не только въ Германіи.

Библіографія.

Для табу см. цитированную въ текстѣ статью S. Reinach (во II томѣ сборника его статей: „Cultes, mythes et religion—", Paris, 1906), излагающаго Фразера, а также самаго Фр. (Frazer „The golden bough" London, есть франц. перев.) Для до-христіанскаго аскетизма: Fr. Cumont Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris, 1907. Для древнерусскаго монашества: Е. Голубинскій. Исторія русской церкви. Т. I, 2-я половина. Голубинскій даетъ, собственно, исторію церкви, т.-е. внѣшней организаціи религіознаго общества и культа. Содержаніе этого послѣдняго онъ предполагаетъ, какъ данное—и если мы у него встрѣчаемъ массу цѣнныхъ указаній и на религіозныя представленія, то лишь случайно и попутно; въ его схему они не входятъ. Внѣшнюю исторію сектъ (до XVI в.) см. у него же, т. II, 1-я полов Внутреннее содержаніе сектантскаго ученія совершенно не освѣщено—и даже осталось кажется, непонятымъ знаменитымъ историкомъ русской церкви. Изъ другихъ авторовъ о стригольникахъ есть нѣсколько дѣльныхъ страницъ у Никитскаго, „Очеркъ внутренней исторіи Пскова" (СПВ. 1873) (въ главѣ III-й „Состояніе церкви въ Псковѣ"). Лучшей работой по новѣйшимъ русскимъ сектамъ является книга Grass'a, Die russischen Sekten (Leipzig, 1908—1914; не оконченная, въ I т. хлысты, во II скопцы). По соображеніямъ

историко-догматическаго характера Грассъ, богословъ по образованію, не находитъ возможнымъ поставить катаровъ, богомиловъ, хлыстовъ и т. д за одну скобку—но относитъ хлыстовщину, во всякомъ случаѣ, къ гностической группѣ. Для насъ подчеркиваемыя имъ особенности хлыстовской догматики имѣютъ третьестепенное значеніе. По тщательности разработки вопроса и по объективности точекъ зрѣнія книга Грасса единственное въ своемъ родѣ явленіе среди соотвѣтствующей литературы. Характеристику средневѣковъ. дуалистическихъ сектъ вообще см. въ I т. извѣстнаго труда Деллингера (Döllinger, Beiträge für Sektengeschichte d. Mittelalters, München, 1890). Для разсказа, съ той его стороны, которой только и касается настоящій очеркъ, см. А К. Бороздина „Протопопъ Аввакумъ" (СПБ. 1898) и общую характеристику у Н. М. Никольскаго („Руская исторія", изд. тов. „Міръ", т II, гл. XII). Для древне-русскаго мистицизма Архангельскій, Нилъ Сорскій (СПБ. 1882). Здѣсь же очень содержательная характеристика русской религіозности XV—XVI вв.

3.

Религіозный индивидуализмъ.

Мы сейчасъ видѣли, что ужъ аскетизмъ, въ высшихъ фазахъ своего развитія, принимаетъ индивидуалистическій характеръ. Въ самомъ дѣлѣ, если „спасеніе" человѣка, соединеніе его души съ высшимъ духомъ, зависитъ не отъ его внѣшняго поведенія, а отъ его внутренняго, субъективнаго, настроенія, то, очевидно, никто не въ силахъ спасти человѣка, кромѣ него самаго—ибо никто не властенъ надъ нашею внутренней жизнью, кромѣ насъ самихъ. Въ Западной Европѣ мистицизмъ послужилъ переходнымъ звеномъ, связавшимъ средневѣковое христіанство съ протестантизмомъ: Лютеръ былъ ученикомъ мистика Штаупица. Принято говорить, что у насъ въ Россіи не было реформаціи. Это, конечно, вѣрно, если понимать подъ реформаціей народное движеніе масштаба германскаго XVI в. или англійскаго XVI—XVII вв. Но это не мѣшаетъ тому, что у насъ были и существуютъ протестантскія секты—былъ и существуетъ народный русскій протестантизмъ, не принявшій у насъ размѣровъ крупнаго историческаго движенія потому, что у насъ онъ не осложнился соціально-политическими мотивами, которые, собственно, и сдѣлали „Реформацію"

на Западѣ явленіемъ всемірно-историческимъ. Не переплетись, неразрывно проповѣдь Лютера съ антицерковной и антиимператорской политикой князей, выступленіемъ анабаптистовъ и широкимъ демократическимъ движеніемъ западной Германіи, наконецъ, англійскимъ индепендентизмомъ и „великимъ бунтомъ“, приведшимъ на плаху Карла I, дѣлать изъ появленія протестантизма „грань вѣковъ“ было бы такъ же мало основаній, какъ дѣлать таковую изъ возстановленія иконопочитанія, подобно одному византійскому историку. Но если брать дѣло не съ точки зрѣнія міровыхъ катастрофъ, хронологически сопутствовавшихъ реформаціи, а съ точки зрѣнія эволюціи религіозныхъ представленій, мы не найдемъ коренной разницы между западнымъ и русскимъ движеніемъ. И тамъ, и тутъ дѣло сводилось къ примѣненію на практикѣ той точки зрѣнія, на которой стояли уже средневѣковые мистики, русскіе и западные одинаково,—что важно не внѣшнее, а внутреннее, не поступки, а настроенія, „вѣра“, а не „дѣла“. Изъ этого можно вывести весь протестантизмъ, до самыхъ радикальныхъ его сектъ, упраздняющихъ всякій внѣшній культъ—а прежде всего отсюда можно было вывести отрицаніе объективнаго аскетизма и державшейся на немъ іерархіи.

Первыя протестантскія секты, притомъ самаго радикальнаго типа, унитаріанскія, отрицавшія догматъ пресв. Троицы и божественность Христа, появляются въ Россіи почти одновременно съ западно-европейской реформаціей, въ серединѣ XVI в. Совершенно аналогично западно-европейскому процессу, онѣ зародились въ средѣ, уже пропитанной воззрѣніями мистиковъ—и не были непроходимою стѣной отдѣлены отъ гностическихъ сектъ. То было ученіе Ѳеодосія Косого, „старца“ одного изъ заволжскихъ монастырей, и стоявшаго настолько близко къ „жидовствующимъ“, что историкъ русской церкви разсматриваетъ самое ученіе, какъ трансформацію среди жидовствующихъ. Если бы признать этотъ взглядъ правильнымъ, мы имѣли бы весьма цѣнный съ историко-религіозной точки зрѣнія—и единственный въ своемъ родѣ, насколько мы знаемъ—примѣръ непосредственнаго перехода дуалистической секты въ протестантскую. Нѣкотораго сходства ереси Косого и ереси жидовствую-

щихъ отрицать невозможно—мы попутно будемъ отмѣчать соотвѣтствующія черты; но идти такъ далеко, какъ покойный Голубинскій, мы бы не рѣшились, какъ ни соблазнительна его гипотеза именно для историка религіи. Вѣрнѣе, что Косой, какъ и его современникъ и единомышленникъ Башкинъ, находился подъ вліяніемъ западно-европейскихъ унитаріевъ, идеи которыхъ могли проникнуть въ восточную Европу раньше ихъ самихъ [1]). Русско-литовскія имена мелькаютъ въ розыскѣ о ереси—въ Литву же бѣжалъ потомъ и самъ Косой: уже этого достаточно, чтобы предположить литовскія связи въ основѣ всего дѣла. Именно то, что проповѣдывалъ Косой въ Литвѣ, мы и знаемъ болѣе или менѣе обстоятельно изъ обширнаго опроверженія одного новгородскаго монаха, Зиновія Отенскаго („Истинное показаніе“) и „Посланія многословнаго“ другого монаха, неизвѣстнаго по имени. А такъ какъ намъ интересно видѣть, какъ отразилась радикально-протестантская проповѣдь въ умахъ именно московскихъ людей того времени, то удобнѣе, можетъ быть, начать съ инцидента, послужившаго поводомъ къ розыску о первыхъ русскихъ протестантахъ, какъ этотъ инцидентъ разсказываетъ Никоновская лѣтопись.

Дѣло было въ 1553 г., вскорѣ послѣ возвращенія царя Ивана Васильевича изъ Казанскаго похода: „прозябе ересь и явися шатаніе въ людяхъ и неудобныя словеса о божествѣ“. Началось слѣдствіе, въ которомъ, по важности дѣла, приняли участіе самъ царь съ митрополитомъ. Одинъ изъ схваченныхъ еретиковъ выдалъ на допросѣ своего учителя, Матвѣя Башкина, и донесъ на него, что тотъ непочтительно отзывается о Христѣ, а главное, считаетъ ненужными таинства, литургію и причастіе. Царь съ митрополитомъ велѣли изымать и Башкина, но тотъ на допросахъ ото всего отперся, „скрывая въ себѣ прелесть вражію и сатанино еретичество“, и упорно стоялъ на томъ, что онъ христіанинъ. Но напрасно, говоритъ

[1]) Первое конкретное указаніе на унитаріанскую проповѣдь въ Польшѣ (пріѣздъ Социна въ Краковъ) относится къ 1551 г.—а процессы Косого и Башкина къ 1553—4 гг.: промежутокъ, дѣйствительно, слишкомъ короткій, чтобы пропаганда, при тогдашнихъ условіяхъ, могла дойти отъ Кракова до Москвы. Но не было ли въ Польшѣ социніанъ раньше пріѣзда Социна?

лѣтописецъ, старался онъ укрыться отъ всевидящаго ока: государь распорядился посадить Башкина въ подвалъ подъ дворцомъ и повелѣлъ разсматривать житіе его двумъ монахамъ изъ монастыря Іосифа Волоколамскаго—неутомимаго оппонента „заволжскихъ старцевъ“ и лютаго противника „жидовствующихъ“. Ученики преподобнаго Іосифа были своего рода доминиканцами московской церкви—обличеніе неправославія было ихъ спеціальностью; въ рукахъ этихъ русскихъ инквизиторовъ дѣло пошло быстро. Несчастный Башкинъ былъ эпилептикъ. Строгое заключеніе и слѣдствіе, которое вели о немъ—можно себѣ представить, съ какимъ усердіемъ—„осифлянскіе старцы“, усилили его болѣзнь,—съ нимъ сдѣлался припадокъ. „И не потерпѣлъ Богъ злоначинанія“, разсказываетъ лѣтописецъ, „попустилъ на него гнѣвъ свой,—началъ онъ бѣсноваться, жестоко мучимый отъ него (т.-е. Бога) и языкъ у него высунулся и сталъ онъ кричать разными голосами...“ Осифлянскіе старцы поспѣшили воспользоваться физической слабостью еретика, и приступили къ нему снова тотчасъ послѣ припадка. Измученный Башканъ „признался“—и назвалъ своихъ единомышленниковъ,—кругъ людей, о которыхъ могли сыскивать ученики преподобнаго Іосифа, значительно расширился. Допросъ производился у митрополита, въ его присутствіи и, можетъ быть, при самомъ царѣ. На допросѣ этомъ выяснилось, вдобавокъ къ прежнему, что еретики „всѣхъ чудотворцевъ, чудеса творящихъ, похулили“. И очень кстати, когда шелъ разговоръ о Николѣ угодникѣ, къ митрополиту пришла вѣсть, что икона Николая Гостунскаго исцѣлила тульскаго сына боярскаго Григорія Сухотина, не владѣвшаго ни руками, ни ногами: „на молебнѣ во единъ часъ сталъ здравъ, яко же ничѣмъ вредимъ“. Пришелъ протопопъ Николы Гостунскаго Аммосъ и привелъ съ собою исцѣленнаго Сухотина на соборъ, гдѣ происходилъ допросъ—и „богохульныхъ еретиковъ злѣ посрамиша“.

Въ ученіи Башкина былъ очень серьезный пунктъ—отрицаніе божественности Христа, но этимъ пунктомъ, повидимому, меньше всего интересовался тотъ, кто записалъ нашъ разсказъ. Зато отрицаніе чудотворцевъ очень сильно поразило его воображеніе—и, кажется, не его одного: для

опроверженія этой ереси понадобилось особое чудо въ самый моментъ допроса, тогда какъ остальные пункты прошли, повидимому, безъ особенныхъ проявленій сверхъестественныхъ силъ. Итакъ, отрицаніе внѣшняго культа, во-первыхъ, отрицаніе чудесъ, какъ послѣдствій этого культа, во-вторыхъ,—вотъ что было главнымъ содержаніемъ ереси въ глазахъ москвичей XVI в. Съ этого же пункта начинаютъ свое изложеніе тѣ благочестивые люди, которые записали ученіе современника Башкина, Ѳеодосія Косого, и за разрѣшеніемъ своихъ сомнѣній обратились къ Зиновію Отенскому. „Неправая ваша вѣра", говорилъ будто бы провославнымъ Косой и его ученики, „въ церкви каменныя ходите... Это не церкви, а кумирни и златокузницы (магазины ювелирныхъ издѣлій)... Церковь—не стѣны, а собраніе вѣрующихъ: не храмъ освящаетъ сходящихся, но сходящіеся храмъ святъ сотворяютъ". „Не подобаетъ почитать иконъ, потому что сказано: не сотвори себѣ кумира... Иконы такъ же, какъ и идолы, дѣло рукъ человѣческихъ: очи имѣютъ и не видятъ, и красками раскрашены, и позолочены такъ же, какъ и идолы. Не писано ничего объ иконахъ въ евангеліи: оттого и грѣшно имъ поклоняться... И крестъ, ему же поклоняются, древо есть". Вообще всякіе внѣшніе матеріальные знаки богопочитанія излишни: „въ евангеліи писано духомъ и истиною кланяться, а не тѣлесно кланяться или на землю падать"... „Такъ же и въ причащеніи нѣтъ тѣла или крови Христовой: Христосъ передалъ ученіе, а не тѣло свое. Причастіе—простой общій хлѣбъ, и ѣсть его, какъ и общій хлѣбъ, не приготовляясь"... „Не нужно и мощей почитать, ни на молитвы призывать святыхъ: они такіе же мертвецы, какъ и всѣ другіе. И чудеса отъ мощей ихъ на соблазнъ людямъ, а не святымъ духомъ бываютъ... Кто почитаетъ мертвыя тѣла и на молитву мертвыхъ призываетъ—человѣкослужитель есть и заповѣдямъ преступникъ: оставя Бога, мертвецовъ призываетъ на помощь. Также и поминать мертвыхъ не подобаетъ: это большой грѣхъ".

Такъ, вступивъ въ идеалистическій фазисъ, религія становится діаметральной противоположностью своему исходному пункту: культу мертвыхъ. Тезисъ превращается въ

антитезисъ... Но не будемъ останавливаться на этой діалектикѣ религіозной эволюціи. Если мы отъ ереси XVI в. отступимъ на 60 лѣтъ назадъ и раскроемъ „Просвѣтитель“ Іосифа Волоколамскаго, мы найдемъ у него, между прочимъ, такія обличенія „жидовствующихъ“: „Много они хулили и унижали божественную церковь и всечестныя иконы, говоря, что не слѣдуетъ поклоняться рукотворенію, и святому кресту запрещали поклоняться, и бросали ихъ въ нечистыя и скверныя мѣста“. Иконами они постольку гнушались, что не хотѣли до иконы дотронуться голой рукой и брали ее полою кафтана—брали обыкновенно съ тѣмъ, чтобы бросить ее объ полъ. Въ Новгородѣ одинъ сектантъ пришелъ къ другому—священнику—обѣдать; на столъ подали просвиры и рыбу. Гость, взявъ просвиры, вырѣзалъ у нихъ кресты и сказалъ: „этого не нужно людямъ ѣсть, а только собакамъ“—и бросилъ кресты на полъ коту, и котъ ихъ съѣлъ. Священники, принадлежавшіе къ сектѣ, совершали литургію безо всякаго пріуготовленнаго поста: стало быть, какъ и ученики Косого 60 лѣтъ спустя, считали причастіе „простымъ общимъ хлѣбомъ, который можно ѣсть, не приготовляясь“. Но всего характернѣе, можетъ быть, близость обѣихъ сектъ—въ ихъ отношеніи къ монашеству. Для средневѣкового христіанина монахи, „земные ангелы и небесные человѣки“, были идеаломъ нравственности. „Откуда взялось монашество“? спрашивалъ Косой: „ни въ евангеліи, ни у апостоловъ о нехъ ничего не писано. Напротивъ, апостолъ Павелъ пишетъ: „въ послѣднія времена отступятъ нѣкоторые отъ вѣры, внимая духамъ обольстителямъ и ученіямъ бѣсовскимъ, черезъ лицемѣріе лжесловесниковъ... запрещающихъ вступать въ бракъ и употреблять въ пищу то, что Богъ сотворилъ“... Вотъ эти-то лицемѣрные лжесловесники послѣднихъ дней и есть монахи... Все это—человѣческія преданія, противныя евангелію и апостоламъ“. То же самое—и съ тою же цитатой изъ 1-го посланія къ Тимоѳею—передаетъ о жидовствующихъ Іосифъ Волоколамскій въ своемъ „Просвѣтителѣ“: „образъ иноческій и жительство иноческое укоряютъ, говорятъ, что иноки отступили отъ евангельскаго и апостольскаго ученія. Если бы монашество было угодно Богу, то и самъ Христосъ и его апостолы были бы монахами“... Къ этому Іосифъ доба-

вляетъ очень любопытную черточку, которой нѣтъ у Косого: говорятъ иные изъ еретиковъ, разсказываетъ Іосифъ, что образъ иноческій былъ переданъ Пахомію—основателю монашества—не отъ ангела, какъ обыкновенно думаютъ, а отъ бѣса: ангелъ свѣтелъ бы явился, а не въ черной одеждѣ, какую носятъ монахи.

Вопросъ о монахахъ подводитъ насъ къ одному изъ основныхъ вопросовъ реформаціи—вопросу объ аскетизмѣ. Какъ обстояло въ этомъ случаѣ дѣло у жидовствующихъ, мы не знаемъ. Ихъ противники обвиняли ихъ во всѣхъ грѣхахъ противъ аскетической нравственности, до содомскаго грѣха включительно. Но даже строго держащійся традиціи въ вопросѣ о „жидовской ереси“ историкъ русской церкви, неоднократно нами цитированный, не рѣшается принять эти обвиненія, какъ серьезныя: „думать о нравственности жидовствующихъ что-нибудь нарочито худое мы не видимъ совершенно никакихъ основаній“, говоритъ онъ. Съ другой стороны, мы знаемъ, что жидовствующихъ смѣшивали со стригольниками, и что эти послѣдніе, по свидѣтельству ихъ противниковъ (болѣе добросовѣстныхъ, чѣмъ обличитель жидовствующихъ, Іосифъ Волоколамскій), были настоящими аскетами, какъ и другіе еретики-дуалисты. Кромѣ того, не нужно забывать, что секта жидовствующихъ одно время пріобрѣла огромное вліяніе при дворѣ Ивана III: двое изъ ея вождей, протопопъ Алексѣй и дьякъ Ѳедоръ Курицынъ, были ближайшими совѣтниками великаго князя. Послѣдній позже, когда онъ разорвалъ съ сектантами, обвинялъ ихъ въ совращеніи его снохи, жены его старшаго сына. Секта, къ которой принадлежала, по-теперешнему выражаясь, одна изъ великихъ княгинь, очень рисковала стать модной въ тогдашнемъ придворномъ обществѣ—а это легко могло привести къ тому, что въ числѣ людей, выражавшихъ ей сочувствіе и поддерживавшихъ ее, могли оказаться люди весьма мало аскетическаго образа жизни. То же приблизительно было и съ катарами, когда катарство сдѣлалось чѣмъ-то въ родѣ господствующей религіи въ тулузскомъ графствѣ, при чемъ, однако же, строгаго аскетизма катарскихъ проповѣдниковъ не отрицаютъ и сами инквизиторы. Но если позиція жидовствующихъ въ этомъ вопросѣ совершенно не

ясна, то ничего не оставляетъ желать, въ смыслѣ ясности, позиція Косого и его учениковъ. „Кто дни раздѣлилъ на постные и не постные“? спрашивали послѣдніе: „у Бога всѣ дни одинаковы. Христосъ сказалъ: „не входящая въ уста оскверняетъ человѣка“ и апостолъ пишетъ: „для чистыхъ все чисто“... Чѣмъ отличаются середа и пятница отъ другихъ дней? Ѣсть мясо каждый день нѣтъ никакого грѣха: не сказалъ Христосъ: поститесь, но: будьте милосерды, какъ Отецъ вашъ небесный милосердъ“. Не только аскетизмъ не угоденъ Богу, всякая внѣшняя, объективная нравственность также ни къ чему не ведетъ. Христосъ сказалъ: „будьте милосерды“. Но средневѣковое христіанство отлично помнило эту заповѣдь—только оно и ее понимало въ обрядовомъ смыслѣ. Раздача милостыни сама по себѣ, независимо отъ того, кому и съ какимъ настроеніемъ милостыня дается, считалось дѣломъ хорошимъ. Образовался цѣлый классъ людей, жившихъ отъ этого обряда, профессіональныхъ нищихъ, удовлетворявшихъ потребности средневѣкового человѣка—благотворить ради самаго акта благотворенія. „Не слѣдуетъ подавать подаяніе нищимъ, говоритъ Косой, „ибо они суть псы, а написано: нѣсть добро отъяти хлѣба чадомъ и поврещи псомъ“. Добродѣтель состоитъ въ „духовномъ разумѣ“, а не во внѣшнихъ дѣйствіяхъ. Тѣ, кто вѣритъ въ спасительность дѣйствій,—это „внѣшніе люди“, и они не найдутъ спасенія. Чада Божіи—тѣ, кто позналъ истину и имѣетъ разумъ духовный, а не тѣ, кто милостыню подаетъ нищимъ. Внутреннее состояніе человѣка, настроеніе, важнѣе внѣшнихъ дѣйствій.

Но религіозный индивидуализмъ былъ бы не полонъ, если бы онъ ограничился одною религіозной областью. Протестантизмъ сдѣлался исходною точкой могучихъ общественныхъ движеній, благодаря внѣшнимъ условіямъ, соціальнымъ и экономическимъ, но проявить себя и въ этой сферѣ толкала его внутренняя его логика. И не будь мюнстерскаго возстанія или индепендентской революціи, послѣдовательные протестанты все равно дошли бы до столкновенія съ существующимъ порядкомъ—только ихъ выступленія остались бы дѣломъ маленькихъ кружковъ и группъ, а не народныхъ массъ. Русскія народныя массы XVI в., конечно, не были подго-

товлены къ общественной проповѣди Косого. Когда онъ отрицалъ значеніе физическаго, кровнаго родства и говорилъ: „не слѣдуетъ называть человѣка отцомъ: писано бо есть „единъ вашъ отецъ Богъ"; потому мы сыновья Божіи"..; когда онъ возставалъ и противъ внѣшней политической связи, уча, что „не подобаетъ у христіанъ властямъ быти и вѣевати",—въ Москвѣ XVI в. онъ оставался идеологомъ чистой воды, не только не вліявшимъ на большинство своихъ современниковъ, но подавляющимъ большинствомъ, вѣроятно, даже и не понятымъ. Была, однако, область, гдѣ подобные взгляды могли оказать извѣстное дѣйствіе, по крайней мѣрѣ на отдѣльныя лица. Упоминавшійся нами Башкинъ, пытаясь распропагандировать своего духовника, говорилъ ему между прочимъ: „Христосъ всѣхъ братьею нарицаетъ, а у насъ на иныхъ и кабалы, на иныхъ бѣглыя, на иныхъ нарядныя, а на иныхъ полныя, а я благодарю Бога моего, у меня что было кабалъ полныхъ, то есми все изодралъ, да держу, государь, своихъ добровольно: добро ему, и онъ живетъ, а не добро—и онъ куда хочетъ"...

Башкинъ за свою проповѣдь поплатился пожизненнымъ заточеніемъ въ Іосифовомъ Волоколамскомъ монастырѣ. Косому, какъ мы уже упоминали, удалось бѣжать въ Литву. Тамъ же мы находимъ и наиболѣе виднаго изъ его сторонниковъ—бывшаго троицкаго игумена Артемія. Повидимому, въ Москвѣ секта была истреблена до корня. Тѣмъ не менѣе было бы слишкомъ поспѣшнымъ заключеніе, что въ исторіи русскаго религіознаго развитія она пропала безслѣдно. Если мы возьмемъ одно изъ замѣчательнѣйшихъ сказаній о смутномъ времени, которое нашелъ возможнымъ включить въ свою повѣсть троицкій келарь, Авраамій Палицынъ, мы найдемъ тамъ слѣдующія разсужденія: „Все это (бѣдствія смуты и, въ частности, разграбленіе тушинцами православныхъ храмовъ) попустилъ Господь за беззаконія наши, чтобы мы не надѣялись ни на красоту церковную, ни на дорогія ризы святыхъ иконъ, а сами въ то же время пребывали въ блудѣ и въ пьянствѣ, строя всякую святыню Божію на доходъ отъ лихоимства и взятокъ... Что глаголятъ златоживоточащія уста (т.-е. Іоаннъ Златоустый)? „Храмъ не стѣны каменныя и деревян-

ныя, но народъ вѣрныхъ“..... Многіе изъ насъ и доднесь живутъ въ скверне лихоимства, и о кабакахъ заботятся, чтобы весь міръ соблазнить; а на награбленное и на взятки строятъ церкви Божіи и образа красивые ставятъ. А въ судилищахъ и на дорогахъ, у воротъ нашихъ всегда созданные по образу божію, съ хранителями нашими ангелами Божіими, плачутъ и рыдаютъ, вымаливая у насъ правосудія и милосердія! Но голоса ихъ мы не слушаемъ, и въ лицо, и въ грудь ихъ велимъ бить, и батогами жестокими кости имъ сокрушаемъ, и во узы, и въ темницы и въ ссылки, и въ хомуты ихъ присуждаемъ“... Авторъ подробно развиваетъ эту тему, — что главный грѣхъ современныхъ ему правящихъ классовъ заключается въ немилосердномъ отношеніи къ меньшому брату: трудно не видѣть здѣсь настроенія, родственнаго тому, которое выразилось въ цитированныхъ нами словахъ Башкина. И подчеркнутая нами цитата о храмѣ едва ли не указываетъ источника, откуда настроеніе это пришло къ нашему автору. Но онъ еще вѣренъ традиціонному аскетизму (хотя мы и не знаемъ, насколько сказалась здѣсь редакторская рука Авраамія Палицына; знаемъ лишь, что въ окончательной редакціи онъ еще многое выбросилъ, въ томъ числѣ какъ разъ то, что наиболѣе напоминаетъ Башкина): пьянство для него одинъ изъ величайшихъ грѣховъ. Одна народная повѣсть, приблизительно современная нашему сказанію, намѣчаетъ переломъ и въ этомъ пунктѣ. Въ средневѣковыхъ апокрифахъ, отразившихъ въ себя вліяніе гностическихъ сектъ, виноградная лоза является насажденіемъ дьявола (вспомнимъ еще разъ — и въ послѣдній разъ—римскаго Flamen Dialis). Въ другихъ „древо познанія добра и зла“ становится виноградной лозой,—а первородный грѣхъ, нарушеніе запрета относительно этого древа сводится къ тому, что человѣкъ началъ пить вино. Но спискамъ „ложныхъ книгъ“ (=апокрифовъ) XVII в. пришлось включить въ себя апокри[illegible] совсѣмъ особаго рода. „Былъ нѣкій бражникъ“, разсказываетъ этотъ „апокрифъ“—„и зѣло много вина пилъ во вся дни живота своего, а всякимъ ковшомъ Господа Бога прославлялъ и часто ночью Богу молился. И повелѣлъ Господь взять бражникову душу и поставить ее у воротъ святого рая. Бражникъ

началъ толкаться въ ворота. Пришелъ къ воротамъ верховный апостолъ Петръ и спросилъ: Кто это толкается въ ворота рая? А тотъ отвѣтилъ: я, грѣшный человѣкъ, бражникъ—хочу съ вами быть въ раю. Петръ сказалъ: бражниковъ сюда не пускаютъ! И сказалъ бражникъ: А ты кто тамъ? Голосъ твой я слышу, а имени твоего не знаю.—Я Петръ апостолъ, отвѣтилъ тотъ. Услышавъ это, бражникъ сказалъ: А помнишь ли ты, Петръ, когда Христа взяли на распятіе, ты трижды отрекся отъ Христа? Зачѣмъ же ты въ раю живешь? И Петръ отошелъ прочь, посрамленъ". На его мѣсто приходятъ другіе апостолы, ветхозавѣтные патріархи, святитель Николай—всѣхъ умѣетъ посрамить бражникъ. Наконецъ, приходитъ Іоаннъ Богословъ и настоятельно гонитъ бражника въ адъ. „А зачѣмъ же вы съ Лукою написали въ евангеліи: другъ друга любите", отвѣчаетъ бражникъ. „Богъ всѣхъ любитъ, а вы пришельца ненавидите! Иванъ Богословъ либо руки своей отпишись, либо слово отопрись!" И сказалъ Іоаннъ Богословъ: „ты нашъ человѣкъ, бражникъ—иди къ намъ въ рай". И отперъ ему ворота. Бражникъ вошелъ въ рай—и сѣлъ на лучшемъ мѣстѣ. Святые отцы стали попрекать его: „Зачѣмъ ты сѣлъ на лучшее мѣсто? Мы къ этому мѣсту и подступить не смѣли!" И отвѣтилъ имъ бражникъ: „Эхъ, святые отцы! Не умѣете вы и съ бражникомъ говорить, не только что съ трезвымъ!"

Сказка—западнаго происхожденія; но характерно, что въ западныхъ фабльо мы имѣемъ не пьяницу, а просто „крестьянина" или „мельника". Нашъ русскій пересказъ имѣетъ такимъ образомъ опредѣленную тенденцію, связанъ съ опредѣленнымъ настроеніемъ. Реакціей противъ этого именно настроенія былъ расколъ. Расколъ свидѣтельствуетъ, что настроеніе не успѣло овладѣть широкими массами; но оно было упорно. Ни ересь Косого, ни отрывочныя указанія литературы XVII в. не даютъ нащупать соціальной почвы, на которой оно держалось; эту почву вскрываетъ новая вспышка протестантизма, относящаяся уже къ эпохѣ Петра Великаго. Это—хорошо извѣстное въ нашей литературѣ, благодаря работѣ Тихонравова, дѣло о лекарѣ Тверитиновѣ съ товарищами, разбиравшееся сенатомъ въ 1715 году.

Дмитрій Тверитиновъ, происхожденіемъ изъ стрѣльцевъ, обучившійся врачебному искусству въ нѣмецкой слободѣ и имѣвшій обширную практику среди высшихъ круговъ московскаго общества, пришелъ къ новымъ религіознымъ взглядамъ уже несомнѣнно подъ западными вліяніями—объ этомъ и догадываться не приходится: „соблазнившей“ его книгой былъ лютеранскій катехизисъ, уже въ XVI в. вышедшій, въ Литвѣ, на русскомъ языкѣ. Но Тверитиновъ далеко не былъ только „русскимъ лютераниномъ“: по словамъ одного изъ его обличителей, „имѣлъ онъ еретическій свой голосъ такъ смѣло, якобы заграничный иноземецъ, но еще и поганѣе гораздо, чего и люторы сущіе такъ не мудрствуютъ“. А функціонировавшій по его дѣлу въ роли верховнаго инквизитора Стефанъ Яворскій „прямо и положительно утверждалъ, что выводы Тверитинова не отъ разговоровъ другихъ, но отъ своего вымысла въ новую догму написаны, что одни изъ нихъ согласны съ ученіемъ православной церкви, а другіе не признаются и противниками оной“. Въ числѣ мнѣній, которыя Тверитиновъ могъ заимствовать изъ лютеранскаго катехизиса, было между прочимъ пониманіе страданій Христа „въ духовномъ смыслѣ“—„въ значеніи страдальческаго житія“, поясняетъ Тихонравовъ: читатель помнитъ, что именно такъ понимаютъ страданія Христа „люди божіи“ (хлысты). Отрицая поэтому всякое символическое значеніе креста, Тверитиновъ поясняетъ это такимъ аргументомъ, логически не вытекавшимъ изъ предыдущаго: „Если, говорилъ онъ, у кого сына убьютъ ножомъ или палкой и тое палку или ножъ отецъ того убитаго какъ можетъ любить, понеже онымъ убитъ сынъ его? Такъ и Богъ какъ можетъ любить то древо, на которомъ былъ распятъ сынъ его?“ Этотъ аргументъ типично богомильскій, и мы встрѣчаемъ его въ обличавшей богомиловъ литературѣ уже отъ X вѣка. Такъ рядомъ съ протестантизмомъ снова всплываютъ передъ нами дуалистическія ереси, и мы увидимъ, что это не въ послѣдній разъ.

Было ли это также отраженіемъ гностическихъ вліяній или просто реакціей на „средневѣковое христіанство“, какъ оно представлялось тогда обѣими его разновидно-

стями, официальнымъ православіемъ и расколомъ, но только ученіе Тверитинова совершенно обходило основной пунктъ лютеранскаго богословія, оправданіе вѣрой, и сосредоточивало свое вниманіе на трехъ пунктахъ: почитаніи иконъ, молитвѣ за умершихъ (и, въ связи съ этимъ, призываніи на молитвѣ святыхъ) и аскетизмѣ. „Монашеское дѣвство не по разуму святыхъ писаній держится", утверждалъ московскій лѣкарь, основываясь на томъ же знакомомъ намъ текстѣ ап. Павла („отступятъ нѣцые отъ вѣры" и т. д.), которымъ пользовался ранѣе его Ѳеодосій Косой—а еще ранѣе послѣдняго жидовствующіе. И это новое совпаденіе съ дуалистами едва ли было случайнымъ. Тверитиновъ не отрицалъ поста, но понималъ его по-протестантски, какъ выражается Тихонравовъ—вѣрнѣе было бы сказать „по-хлыстовски": подъ постомъ онъ разумѣлъ абсолютное воздержаніе отъ пищи, къ которому человѣка нельзя приневоливать, которое можно взять на себя только добровольно. Въ вину православному духовенству онъ ставилъ между прочимъ отсутствіе аскетическихъ добродѣтелей, такъ, напримѣръ, аргументируя противъ евхаристіи, какъ таинства: „Какъ можетъ быть нынѣ, что молитвами поповскими хлѣбъ премѣняется въ тѣло Христово? А попы суть всякіе—и пьяницы, и блудники, и весьма грѣшники, которые недостойны суть и священства, не только что превратить хлѣбъ въ тѣло, да еще Христово. А вы отъ всякаго попа пріемлете за истинное, якоже и апостоли отъ Христа пріяша. И какъ можно равнять попа-пьяницу съ всемогущимъ Богомъ?.." Ходъ мысли Тверитинова, слѣдовательно, таковъ: въ евхаристіи не совершается чуда, потому что совершающіе ее лишены аскетическихъ добродѣтелей; значитъ, такія добродѣтели даютъ возможность творить чудеса? Послѣ этого можетъ возникнуть сомнѣніе, было ли протестантскимъ или дуалистическимъ отношеніе Тверитинова къ иконамъ. „Икона только вамъ и доска безъ силы чудотворенія", говоритъ онъ: „если бросить ее въ огонь, она сгоритъ и не сохранитъ себя. Богу же подобаетъ кланяться въ небо духомъ". Тутъ мы можемъ уже припомнить не только жидовствующихъ, но и стригольниковъ, которые „на небо взирающе, тамо

отца себѣ нарицаютъ". А другое ученіе Тверитинова напомнило стригольниковъ уже Тихонравову (а еще раньше него извѣстному дѣятелю временъ Екатерины II, Арсенію Мацѣевичу). Тверитиновъ, „отвергая значеніе церковной іерархіи", говоритъ его историкъ, „и въ другомъ пунктѣ своихъ вѣрованій сходится со старыми псковскими стригольниками. Извѣстно, какъ сильно возставали послѣдніе противъ обычая, широко распространеннаго въ древней Россіи, дѣлать вклады въ монастыри и приносы въ церковь за душу умершаго. Настаивая на важности дѣятельной нравственной жизни, Тверитиновъ постоянно высказывалъ мысль, что „несогласно съ священнымъ писаніемъ молиться о заступленіи ангеламъ и отшедшимъ святымъ, и стихословить имъ какія-либо похвалы: они далеко отстоятъ отъ насъ, не знаютъ нашихъ прошеній и ничего не могутъ для насъ сдѣлать". Въ то же время „суетна всякая молитва за умершихъ, потому что по смерти человѣка затворяется для него всякое милосердіе божіе". „Противно истинѣ созидать церкви во имя святыхъ"; а такъ какъ „человѣческое существо отъ начала тлѣнію подлежитъ", то еще болѣе противно истинѣ поклоненіе мощамъ и ожиданіе отъ послѣднихъ чудесъ. Но тутъ уже начинается расхожденіе между Тверитиновымъ и дуалистами. Послѣдніе не думали отрицать реальности чудесъ отъ мощей — только приписывали эти чудеса не Богу, а дьяволу. Тверитиновъ, какъ видно изъ его объясненія евхаристіи, въ принципѣ отрицалъ самое чудо. „У васъ въ церкви есть тѣло Христово и кровь Христова, и имѣете ее за самое тѣло и за самую кровь Христову, и поклоняетесь ему, яко самому Богу", говорилъ Тверитиновъ. „А мнѣ создатель мой Богъ далъ чувства: зрѣніе, нюханіе, вкушеніе, осязаніе, ради раззнанія въ вещахъ истины. И какъ я то тѣло возьму въ руки и посмотрю, покажетъ мнѣ чувство зрѣнія хлѣбъ пшеничный, понюхаю—хлѣбомъ пахнетъ, стану ѣсть — вкушеніемъ сдроблю, но и то является мнѣ хлѣбъ же пшеничный. А откуда у васъ за тѣло Христово пріемлется, того не вѣдаю. Также и кровь, по свидѣтельству данныхъ мнѣ чувствъ, является красное вино. А тѣ чувства далъ мнѣ Богъ не на прельщеніе, а для раззнанія истины, чтобъ истину разсмотрѣть". Мы видимъ, что аргументъ объ

аскетическомъ недостоинствѣ священниковъ былъ именно полемическимъ аргументомъ, не болѣе—но характерно, что Тверитиновъ объ него не запнулся: дуалистическая аргументація еще носилась въ воздухѣ. Ее примѣняли, не замѣчая ея—какъ мы не замѣчали воздуха, которымъ дышимъ. На самомъ дѣлѣ центръ тяжести тверитиновскаго ученія именно въ отрицаніи чудесъ, а затѣмъ—въ послѣдовательномъ религіозномъ индивидуализмѣ. „Я самъ церковь“, возражалъ онъ тѣмъ, которое противопоставляли ему авторитетъ церкви. „Всякій христіанинъ находится въ чину іерейства, потому что о Христѣ сказано въ писаніи „сотворилъ еси насъ Богови нашему цари и іереи“. „И зачѣмъ установлены церковные чины въ эти послѣдніе годы? Развѣ чувствовался какой-нибудь недостатокъ въ христіанствѣ?..“ Гностическія секты объявляли данную іерархію не истинной—потому что она не аскетическая—но они не отрицали іерархіи вообще, подобно тому, какъ они не отрицали чудесъ вообще, а лишь учили, что чудеса эти „на соблазнъ людямъ бываютъ“. Тверитиновъ въ принципѣ отрицалъ и чудеса, и іерархію. Въ этомъ громадная разница.

Тверитиновъ безпрепятственно велъ свою проповѣдь болѣе 10 лѣтъ, и за это время успѣлъ „повредить“ такихъ людей, какъ архимандритъ Златоустинскаго монастыря Антоній, подъ вліяніемъ Тверитинова начавшій читать лютеранскій катехизисъ, и префектъ славяно-греко-латинской академіи Стефанъ Прибыловичъ, подъ тѣмъ же вліяніемъ занявшійся критикой житій святыхъ. Но главная масса послѣдователей Тверитинова состояла изъ людей болѣе мелкаго чина: тутъ мы находимъ „школьника“, т. е. студента, той же академіи Максимова, „тяглеца Котельной слободы“ Косова, сосланнаго за участіе въ стрѣлецкомъ бунтѣ 1682 г. въ Сибирь и тайкомъ вернувшагося оттуда въ Москву, другихъ тяглецовъ той же Котельной свободы, торговыхъ людей Никиту Мартынова и Михайлу Минина, цирюльника Ѳому Иванова, сапожника, часового мастера и т. д. Неумѣренная ревность „школьника“ Максимова, проповѣдывавшаго тверитиновское ученіе „чуть не на площади“, и фанатизмъ цирюльника Ѳомы, изрубившаго образъ Алексѣя митрополита въ Чудовомъ

монастырѣ, куда онъ былъ отданъ „на исправленіе“ (исправленіе заключалось въ томъ, что Ѳому держали „на цѣпи со стуломъ“), и были главными непосредственными поводами тверитиновскаго процесса: послѣ столь громкихъ скандаловъ замнпать дѣло — какъ, несомнѣнно, поступалъ начальникъ монастырскаго приказа, графъ Мусинъ-Пушкинъ—было уже нельзя. 21 марта 1715 г., послѣ разныхъ перипетій, процессъ Тверитинова дошелъ до сената. Но тутъ обнаружилось, что если не вліяніе проповѣди непосредственно самого московскаго лѣкаря, то сочувствіе къ тѣмъ же идеямъ, что и онъ проповѣдывалъ, захватило несравненно болѣе широкіе круги, чѣмъ можно было ожидать. Сенатъ былъ биткомъ набитъ самою знатной публикой, которой негдѣ было даже и сѣсть: большинство стояло. „Начали говорить немирно и нечинно, но рвеніемъ и укоризнами всячески поносили“—не приведеннаго передъ сенатъ еретика, а его обвинителя, митрополита рязанскаго и „мѣстоблюстителя“ патріаршаго престола, Стефана Яворскаго. Напрасно Меншиковъ и Апраксинъ заступались за митрополита—шумъ только усиливался отъ ихъ вмѣшательства, и „такого многонароднаго и безчиннаго сонма не токмо рѣчей, за безчинный крикъ или кличъ, выразумѣлъ кто, но ниже выслушать было возможно“. Яворскій нѣсколько разъ пытался уйти, а его сторонникамъ удалось заставить себя выслушать только совершенно героическими средствами: придравшись къ одной тверитиновской цитатѣ, іеродіаконъ Пафнутій попытался превратить „ересь“ въ „измѣну“—религіозный процессъ подмѣнить политическимъ. На минуту это заставило умолкнуть вопившихъ сенаторовъ — но едва они разглядѣли военную хитрость обвиненія, какъ крики поднялись съ удвоенною силой. „Черничишка-плутъ!“ кричали сенаторы: „ты за склянницу вина душу свою продалъ!“ Когда, наконецъ, дошло до разбора обвиненій по существу, нѣкоторые сенаторы начали прямо „выправливать“ Тверитинова—а на одномъ изъ послѣдующихъ засѣданій Стефана Яворскаго просто „выставили“, придравшись къ тому, что ему, какъ одной изъ сторонъ въ процессѣ, не подобаетъ присутствовать при очныхъ ставкахъ. „Не упрямъ ли ты?“ говорили ему сенаторы: „тебя посылаютъ вонъ, а ты не идешь“. Такой взглядъ

на главу православной церкви и на составителя „еретическихъ народоразвратныхъ пунктовъ", какъ на двѣ равноправныя стороны, не обѣщалъ ничего добраго для православія. Тверитиновъ, державшій себя очень ловко и тактично, великолѣпно использовалъ положеніе, обнаруживъ при этомъ прекрасное знаніе современной ему богословской литературы. Одинъ православный архіерей поднесъ и посвятилъ Яворскому одно изъ „своихъ" богословскихъ произведеній. Рязанскій митрополитъ, не прочитавъ книги, но польщенный вниманіемъ „автора", сталъ всячески выхвалять и распространять его „произведеніе". Можно себѣ представить, какой оглушительный эффектъ былъ произведенъ на собраніи, когда Тверитиновъ неопровержимо доказалъ, что „произведеніе" провославнаго богослова есть буквальный переводъ одной, очень извѣстной, лютеранской книги.....

Въ результатѣ Тверитиновъ вышелъ цѣлымъ и невредимымъ изъ рукъ инквизиціи; изъ его сторонниковъ жестоко поплатился только несчастный фанатикъ Ѳома—его сожгли въ срубѣ. А тверитиновское ученіе послужило зародышемъ двухъ, очень извѣстныхъ, направленій русскаго сектантства: мы говоримъ о духоборцахъ и молоканахъ.

Мы до сихъ поръ касались ученія только самого московскаго лѣкаря—потому что только въ немъ была извѣстная внутренняя связь и нѣкоторая оригинальность въ постановкѣ вопросовъ. Теперь необходимо сказать нѣсколько словъ о его послѣдователяхъ. Ихъ можно раздѣлить на двѣ группы. Одни, какъ упоминавшійся нами архимандритъ Антоній или гораздо болѣе знаменитый тоже архимандритъ тогда Александро-Невской лавры, Ѳеодосій Яновскій, подъ вліяніемъ Тверитинова обнаружили нѣкоторый уклонъ къ протестантизму въ западно-европейскомъ его пониманіи—большій или меньшій. Онъ не мѣшалъ имъ не только оставаться внутри офиціальной церкви, но даже, какъ это было съ Яновскимъ, дѣлать въ ней карьеру. Это теченіе можно назвать „интеллигентскимъ". Оно скоро перелилось за бортъ и лютеранскаго протестантизма, къ болѣе радикальнымъ формамъ, къ деизму, при чемъ наши деисты-масоны XVIII в. нисколько не затруднялись исправно посѣщать православное богослуженіе и даже обнаруживать въ этомъ большую

аккуратность, чѣмъ номинально-православные ихъ собратья. Откуда до сихъ поръ держащійся въ нѣкоторыхъ общественныхъ кругахъ предразсудокъ, будто „масонъ“ обозначаетъ особо богомольнаго человѣка. „Интеллигентское“ направленіе такимъ образомъ, разрывая круто съ міросозерцаніемъ (вѣрнѣе, какъ увидимъ, „желая разорвать“), сохраняло связь съ церковью. Иной характеръ нашло направленіе, которое можно назвать „простонароднымъ“. Мы уже видѣли, какъ одинъ изъ представителей этого направленія, цирюльникъ Ѳома, сталъ рубить иконы въ церкви, въ этомъ именно находя внѣшнее выраженіе совершившейся въ немъ внутренней перемѣны. И онъ былъ не единственнымъ иконоборцемъ среди тверитинцевъ. Михайло Андреевъ Косой „свѣчи отъ святыхъ иконъ отымалъ и курилъ табакъ; а къ иконамъ говорилъ: стойте такъ, лучше“. „Если ему случалось у кого быть, то онъ украдкою, усмотря время, переворачивалъ икону головою внизъ. „Однажды, бывши въ подмосковной деревнѣ у Ершова (московскаго вице-губернатора), Михайло Андреевъ присутствовалъ при разстановкѣ иконъ. Видя, что Ершовъ ставитъ на гвоздяхъ образъ святаго Іоанна Златоустаго, онъ сказалъ съ усмѣшкою: для чего гвозди колотишь? поставь такъ къ стѣнѣ, чтобъ о себѣ стоялъ безъ гвоздей, а на гвоздяхъ-де и что-нибудь стоитъ“ [1]). Иконоборство осталось и доднесь рѣзкой внѣшней чертой народнаго протестантизма въ Россіи. Когда въ какой-нибудь южно-русской деревнѣ появляется штундизмъ, разсказываетъ извѣстный пасторъ Дальтонъ, духовенство узнаетъ объ этомъ тотчасъ же потому, что находитъ у себя на дворѣ подброшенныя неизвѣстно кѣмъ иконы. Такъ какъ за уничтоженіе иконъ грозитъ тяжкое наказаніе, то сектанты избавляются отъ своихъ старыхъ „боговъ“ такимъ невиннымъ—и въ то же время глубоко символическимъ способомъ: „ты вѣрилъ въ иконы, учишь имъ молиться, ты ихъ себѣ и бери!“ Такимъ образомъ, въ народной массѣ протестантизмъ выражается, прежде всего другого, въ разрывѣ съ внѣшнимъ культомъ, наиболѣе характернымъ признакомъ котораго въ восточныхъ церквахъ являются именно

[1]) Тихоправовъ, Сочиненія, II, 176—177.

иконы. Наоборотъ, въ міросозерцаніи нашего народнаго протестантизма осталось гораздо больше стараго, чѣмъ можетъ показаться на первый взглядъ.

Въ нашу задачу не входитъ изученіе внѣшней исторіи ни духоборства, ни молоканства, ни штундизма. Связь всѣхъ этихъ теченій съ западно-европейскимъ протестантствомъ, черезъ посредство Тверитинова или черезъ иныхъ посредниковъ, признается болѣе или менѣе всѣми изслѣдователями. Хронологически начало самой старой изъ названныхъ сейчасъ сектъ, духоборской, очень близко къ тверитиновскимъ временамъ: первое упоминаніе о духоборахъ мы встрѣчаемъ около 1750 г., когда еще могли быть живы люди, видѣвшіе московскаго „еретика“ своими глазами; относительно болѣе позднихъ молоканъ есть прямыя указанія на связи съ послѣдователями Тверитинова. Штундисты же стоятъ въ прямой, не только идейной, но, отчасти, и организаціонной связи съ протестантскими толками, существующими среди русскихъ колонистовъ-нѣмцевъ (въ частности и баптистами). Мысль о „заимствованіи“ навертывается, при наличности такихъ фактовъ, сама собой: и, кажется, чего проще объясненія православныхъ миссіонеровъ, которые всю „штунду“, т.-е. все разнообразіе существующихъ сейчасъ въ Россіи протестантскихъ сектъ, сводили къ „нѣмецкой заразѣ?“ Но простота не всегда признакъ истины и, приглядываясь къ русскому протестантизму ближе, мы въ немъ найдемъ очень оригинальныя и очень старыя черты, которыя приведутъ насъ, пожалуй, не столько къ современнымъ намъ протестантскимъ теченіямъ, сколько къ гностическимъ сектамъ средневѣковья. Всего лучше это видно на духоборцахъ—которыхъ не даромъ иногда смѣшивали съ хлыстами или выставляли, какъ продуктъ какого-то раскола среди хлыстовъ. Въ ученіи современныхъ духоборцевъ много совсѣмъ новаго—одинъ изъ ихъ „псалмовъ“, наиболѣе популярныхъ, представляетъ собою дословный пересказъ одного мѣста изъ „Царства Божія внутри васъ“ Л. Толстого (въ свою очередь заимствовавшаго это мѣсто изъ одной американской декларації первой половины XIX в.). Политическія воззрѣнія духоборцевъ—ученіе о томъ, что христіанинъ не долженъ подчиняться никому, кромѣ Господа Бога—сложились

въ опредѣленную форму въ послѣдней четверти истекшаго столѣтія, подъ вліяніемъ правительственныхъ преслѣдованій. Но рядомъ съ этимъ мы встрѣчаемъ въ ихъ вѣроученіи—которое они, подобно гностикамъ, неохотно открываютъ постороннимъ—такую черту, какъ теорію предсуществованія и переселенія душъ. Душа человѣческая существуетъ искони вѣковъ, учатъ духоборцы, и переходитъ изъ поколѣнія въ поколѣніе,—отчего руководство въ духоборческой общинѣ наслѣдственное, и теперь во главѣ „Духоборіи“ стоитъ династія Веригиныхъ, какъ раньше стояла династія Калмыковыхъ. Душа Христа также переходитъ изъ одного поколѣнія духоборческихъ вождей въ другое: „я не могу сказать, что онъ Богъ“, говорилъ одинъ духоборецъ о Петрѣ Веригинѣ, „но могу сказать, что сынъ Божій“. Тутъ формальная разница съ хлыстами становится прямо неуловимой—вся же разница по существу рѣзко сказывается въ томъ, что для хлыстовъ Христосъ—наиболѣе совершенный аскетъ, а для духоборцевъ—самый разумный человѣкъ ихъ общины. „Христосъ долженъ воплощаться въ томъ, кто этого достигъ своимъ высокимъ разумомъ, кто имѣетъ вполнѣ „развитую голову“, а потому и стоитъ на землѣ, какъ столбъ до небесъ“, говорятъ духоборцы. Отсюда ихъ громадное почтеніе къ Льву Толстому, ставшему, какъ извѣстно, чѣмъ-то въ родѣ духоборческаго пророка—совершенно помимо своего желанія и даже вѣдома, ибо онъ долгое время лично не соприкасался со своими „послѣдователями“, и тѣ знали его только по его сочиненіямъ. Подъ вліяніемъ Толстого воскресъ аскетизмъ духоборцевъ, отказавшихся (и то не всею общиной) отъ употребленія мяса только въ послѣдніе годы XIX столѣтія. Но тутъ приходится говорить именно о „воскресеніи“—потому что аскетическихъ пережитковъ въ сектѣ и до этого было сколько угодно. Наиболѣе ревностно сказывается это на духоборческой семьѣ; духоборцы допускаютъ бракъ—допускаютъ даже, какъ мы сейчасъ видѣли, передачу по физическому наслѣдству чисто-духовныхъ даровъ, въ то же время они видимо стѣсняются дѣторожденія—говорятъ: „у меня нашелся мальчикъ“, „у меня нашлась дѣвочка“, вмѣсто „у меня родился“ или „родилась“. Отца называютъ

„старичокъ", мать — „нянюшка". Въ числѣ семи главныхъ добродѣтелей имѣются цѣломудріе (третья добродѣтель) и постъ (пятая). Правда, теперь и постъ толкуется „духовно": пость—это „мысли воздержанія — отыми отъ насъ Господь всякую неправду". Но сравнительно легкое возрожденіе у большинства духоборцевъ настоящаго, матеріальнаго, поста показываетъ, насколько подготовлена была въ этомъ отношеніи почва.

„Русское индепендентство" [1]) оказывается такимъ образомъ тѣсно связаннымъ съ тѣмъ обширнымъ кругомъ религіозныхъ представленій, который мы обозначили общимъ терминомъ „средневѣковаго христіанства". Другими своими сторонами оно еще болѣе тѣсно связано съ еще болѣе обширнымъ кругомъ религіозныхъ идей: если бы мы и захотѣли, мы нарочно не выдумали бы болѣе выпуклаго образчика идеалистическаго анимизма. „Что есть Богъ? Богъ есть духъ, Бо ъ есть слово, Богъ есть человѣкъ. ... Духъ Бога живетъ въ человѣкѣ и оживотворяетъ его — называется: Богъ есть человѣкъ". „Что значитъ духоборцы? Мы духомъ познаемъ слово Божіе и радуемся, и духомъ бодрствуемъ во образѣ Господа нашего Бога, и Духомъ избираемся и отъ Духа мечъ беремъ, духовнымъ мечемъ и воюемъ—познаніемъ духомъ слова Божьяго. Вотъ поэтому мы называемся духоборцами". „Духъ Божій", обитающій въ человѣкѣ, отнюдь не есть нѣчто символическое, какъ можетъ показаться современному интеллигентному читателю: это тотъ самый духъ, противополагаемый матеріи, котораго мы видѣли у сектантовъ-дуалистовъ. „Тѣло наше земляное не есть человѣкъ, а есть человѣкъ — душа въ тѣлѣ, умъ небесный, божественный" Почему не слѣдуетъ поклоняться иконамъ? Уже затронутый новѣйшими философскими вліяніями, Петръ Веригинъ умѣетъ объяснить

[1]) Духоборство, съ характернымъ для него преобладаніемъ непосредственнаго вдохновенія надъ писаніемъ, ближе всего напоминаетъ эту именно разновидность англійскаго революціоннаго сектантства—въ то время, какъ молокане, съ не менѣе характерной для нихъ привязанностью къ буквѣ писанія, до того похожи на пресвитеріанъ, что одинъ очутившійся въ молоканской общинѣ шотландецъ въ себя не могъ прійти отъ удивленія: такъ все окружающее было ему знакомо!

это „по-интеллигентному“. „Богъ, котораго мы чтимъ, безмѣрно великъ и обширенъ“, говорилъ онъ спорившимъ съ нимъ миссіонерамъ: „вмѣстить его въ какую-либо рамку невозможно, а тѣмъ менѣе изобразить его. Бога возможно только ощущать душою и сердцемъ, и выражать его свойства любовью ко всему живущему, въ которомъ мы вращаемся“. Но духоборческая масса, формулируя свои взгляды, вѣрнѣе передаетъ — и выдаетъ въ то же время — традицію: мы не поклоняемся дѣлу рукъ человѣческихъ, не вѣруемъ рукотворнымъ образамъ, потому что Господь запрещаетъ поклоняться бездушному. Господь сказалъ: аще кто поклонится бездущному, то и самъ такой же бездушный будетъ...“ („Разъясненіе жизни христіанъ“). Отсюда, три библейскихъ отрока, Ананія, Азарія и Мисаилъ, отказавшіеся поклониться „Ваалъ-фигурѣ“, въ духоборческой народной легендѣ являются предками всего „духоборческаго народа“. Икона, такимъ образомъ, не только не нужна и не умѣстна, какъ хотѣлъ показать Веригинъ; какъ попытка „матеріализаціи духа“, она есть подчиненіе добраго начала злому, и поклоняться ей грѣшно. Молокане, идя по тому же пути, пришли къ настоящему докетизму: Христосъ, по ученію молоканъ, воплотился не въ настоящее человѣческое тѣло, а въ призрачное, подобное тому, въ которомъ ангелъ являлся Товію, по ветхозавѣтной легендѣ. Въ то же время „одухотвореніе“ у молоканъ принимаетъ чрезвычайно рѣзко-анимистическія формы, доходя до творенія чудесъ одухотворенными и даже до попытокъ ихъ вознестись на небо... Это сохраненіе „духовности“ во что бы то ни стало приводитъ къ любопытной чертѣ духоборческаго ученія — явному отвращенію къ письменности. До самаго послѣдняго времени все ученіе и всѣ псалмы передавались устно изъ поколѣнія въ поколѣніе. Можно видѣть здѣсь, конечно, просто отраженіе повальной безграмотности, но каково бы ни было житейское происхожденіе факта, объясненіе ему давалось все съ той же точки зрѣнія. „Можно сказать безъ пристрастія“, читаемъ мы въ одномъ письмѣ Петра Веригина, „что въ нашихъ сохранилось много „дѣвственности“, какъ завѣщалъ Христосъ, т.-е. чистота его ученія..... Даже такія подробности изреченій „напишите

въ сердцахъ, возвѣстите въ языцѣхъ", у насъ соблюдены. У насъ нѣтъ ничего писаннаго вещественно, а все міровоззрѣніе передается устно изъ рода въ родъ". Писать грѣшно, такъ же какъ и поклоняться иконѣ: и тамъ, и тутъ это значитъ матеріализовать, т.-е. принижать, духъ.

Эта теорія всеобщаго одухотворенія, въ своихъ конечныхъ выводахъ, могла привести къ взглядамъ очень возвышеннымъ. „Главныя основы религіозныхъ или, такъ сказать, жизненныхъ воззрѣній нашей общины заключаются въ слѣдующемъ", писалъ Веригинъ: „любить Господа Бога всѣмъ сердцемъ своимъ и всею душою своею, и любить ближняго своего, какъ самого себя. Бога же мы представляемъ, что Онъ есть любовь, съ помощью которой держится все существующее. Зло разрушаетъ, любовь созидаетъ. Любя ближняго, мы осуществляемъ любовь къ Богу. Мы разумѣемъ, что человѣкъ, усваивая любовь, пріобрѣтаетъ Бога въ сердцѣ своемъ. Отсюдова выводятся взгляды на все окружающее, на всю жизнь сострадательный, покровительственный, любовный. Въ частности мы стараемся избѣгать разрушать жизнь, гдѣ, видимо, она есть—а она вездѣ есть—въ особенности лишать жизни человѣка. Человѣкъ есть храмъ для Бога живого, и разрушать его нехорошо". Не забудемъ опять, что это изъ письма, написаннаго къ интеллигенту—не-духоборцу—и написаннаго духоборцемъ, читавшимъ Толстого. Исторія духоборцевъ въ до-толстовскій періодъ вводитъ эту идеализацію духоборческаго ученія въ реальныя рамки: духоборцы ѣли мясо—стало быть, убивали животныхъ; отрицая убійство и, стало быть, войну, пользовались ей—доставляя провіантъ и прочее въ дѣйствующую армію въ 1877—78 гг. Объ этомъ послѣднемъ Веригинъ вспоминаетъ съ нескрываемою скорбью; но нѣтъ сомнѣнія, что современникамъ-духоборцамъ дѣло казалось вполнѣ естественнымъ. Если мы выщелушимъ традицію изъ толстовской оболочки, останется одно: человѣка нельзя убивать, потому что въ немъ обитаетъ духъ Божій. Для средневѣковаго христіанства и это былъ уже крупный шагъ впередъ.

Духоборцы продѣлали длинный путь, чтобы отъ внѣшняго,

матеріальнаго аскетизма придти къ анимизму идеалистическаго типа—къ ученію о чисто-духовномъ богѣ, оставляющемъ матеріальный міръ идти своимъ путемъ. Въ штундѣ мы имѣемъ примѣры такого же развитія, но несравненно болѣе быстраго—что дѣлаетъ примѣръ гораздо выпуклѣе. На штунду толкнули южно-русское крестьянство чисто-матеріальныя условія: православная церковь оказывалась слишкомъ дорогимъ учрежденіемъ для людей, только что обезземеленныхъ реформою 19 февраля, а отчасти еще и ранѣе этой реформы. „Попы наложили на насъ такую тягость, что никакъ нельзя и выплатить", говорилъ извѣстный штундистскій проповѣдникъ Тимоѳей Заяцъ чиновнику Ушинскому. „За свадьбу попъ беретъ 10, 15 и 20 рублей, а если не выходятъ лѣта или женихъ съ невѣстой родня, то нужно дать не менѣе, какъ 50 или 100 и 150 рублей. За похороны ребенка вмѣстѣ съ церковью и дьячкомъ попъ беретъ 3 рубля, а за взрослаго 6, 10 и 20 рублей; за крестины—1 рубль, 2 и 3 рубля. Ну вотъ, мы стали читать Евангеліе и увидѣли, что мы не такъ поступаемъ, взяли и оставили и попа, и церковь, и угощеніе, и хотимъ жить сами по себѣ" [1]). Разрывъ съ внѣшнимъ культомъ завелъ штундистовъ чрезвычайно далеко. „Христосъ нашъ пастырь и учитель, и наставникъ, а мы всѣ равные братья и сестры", училъ Тимоѳей Заяцъ. „Оставимъ мы Бога на небѣ въ покоѣ; оставимъ и всѣ обряды и таинства—крещеніе, поклоненіе, устную молитву и всякія приношенія за упокой души и за здоровье тѣла—все это мы должны замѣнить передъ Богомъ честною и богоугодною жизнью, то-есть добрыми дѣлами". „Проповѣдниковъ много: и славянскіе попы, и польскіе ксендзы, и еврейскіе раввины, и татарскіе муллы, и старообрядцы, и нѣмецкіе пасторы, и другихъ много сектъ безъ конца. Что же намъ, несчастнымъ, дѣлать? Около кого бы намъ лучше голову приклонить? А съ неба голоса не слышно, которая вѣра лучше, и ангела Богъ не посылаетъ... И я думаю, что теперь, сколько ни есть на свѣтѣ вѣръ, ни въ одну нельзя вѣрить, потому что всякій свою вѣру хвалитъ и ставитъ выше всѣхъ

---

[1]) „Записки Т. Зайца" („Голосъ Минувшаго", 1913 г., ноябрь, стр. 162—3).

другихъ... И выходитъ, что нельзя выбирать ни одной вѣры, а лучше всего слушать голоса совѣсти—и чего себѣ не желаешь, того не желай и ближнему своему..." Вотъ мы уже за предѣлами не только христіанства, но и всякаго вообще конфессіонализма. И, въ то же время, какъ близко мы къ первобытной религіи! Заяцъ задается вопросомъ: какъ бы онъ поступилъ, если бы православная вѣра была правильная, а самъ онъ былъ православнымъ попомъ? И вотъ какая картина ему рисуется: „Я бы сказалъ людямъ: Люди добрые! Вотъ вы меня кидаете и въ церковь не хотите ходить и пристаете къ штундѣ—мнѣ въ этомъ бѣды нѣтъ, а себѣ и своимъ дѣтямъ вы надѣлаете бѣду. Какъ узнаютъ черти, что вы дѣтей не крестите и сами перестали креститься и мѣста для избы не святите, такъ со всего свѣта черти къ вамъ послетаются и будутъ вамъ пакости дѣлать и дѣтей перепугаютъ крещеныхъ. А когда будутъ у васъ родиться дѣти и вы не будете ко мнѣ носить крестить, то вамъ черти подмѣнятъ ребенка: вашего ребенка возьмутъ, а своего чертенка положатъ. А народъ бы мнѣ сказалъ: Мы и чорта не боимся, и тебя не хотимъ. А я бы сказалъ имъ: Не хотите, такъ и Богъ съ вами, живите безъ меня на здоровье. А тутъ бы дня черезъ два къ штундамъ чертей набилось—полныя избы, дѣтей подмѣняли полныя сѣни, деньги забрали, хозяйство раскидали, скотину неизвѣстно куда загнали, а ночью за волосы тянутъ и за глаза царапаютъ. Приходятъ штунды ко мнѣ: Батюшка, умилосердись, примите насъ въ церковь, мы будемъ креститься, и дѣтей намъ покрестите и исповѣдайте, а то черти намъ пакости дѣлаютъ! Мы безъ васъ не можемъ жить. Придите на самый передъ, освятите избу, полна чертей. А я бы сейчасъ взялъ бы крестъ, кропило и пошелъ къ штундамъ, помолился Богу, посвятилъ избу, смотрятъ штунды и удивляются: то была полная изба чертей, а то ни одного не осталось! И я бы сказалъ штундамъ: Вотъ видите милость Божью? Смотрите же, не отступайте больше отъ церкви. Вотъ это было бы чудо и личное доказательство, и можно было бы повѣрить попу. А теперь я увѣренъ, что ребенка хоть окрести, хоть не окрести—чортъ не перемѣнитъ; а деньги схорони въ комнатѣ, такъ, только бы человѣкъ не влѣзъ, да не взялъ, а отъ чорта будутъ цѣлы,

кто положилъ, тотъ и возьметъ. Теперь мы ужъ, слава Богу, хорошо знаемъ, что чорта на свѣтѣ нѣтъ, такого, какого попы на картинахъ рисуютъ. А разъ чорта нѣтъ, то и попа не надо“ [1]).

Мы видѣли, что радикальныя секты средневѣковаго христіанства тѣсно связаны съ городскимъ хозяйствомъ, и что ихъ адепты рекрутировались преимущественно изъ класса ремесленниковъ. Можно бы сказать, что и сама средневѣковая церковь была организована на подобіе ремесленнаго цеха, съ монахами—мастерами, послушниками—подмастерьями и учениками—школьниками монастырскихъ школъ. Какою соціальной средой питался нашъ народный протестантизмъ? Съ перваго взгляда можетъ показаться, что тою же самой: среди учениковъ Тверитинова мы видѣли ремесленниковъ разнаго рода, теперешніе духоборцы и молокане—типичные „фермеры“, типичная „мелкая сельская буржуазія“; не даромъ въ Канадѣ многіе изъ нихъ такъ легко и быстро превратились въ настоящихъ фермеровъ,—и не даромъ, когда у южно-русскаго крестьянина оказывается молотилка, самъ крестьянинъ скорѣе всего оказывается молоканиномъ. Тутъ, конечно, не безъ внутренней связи; но отраженіе ея приходится видѣть въ томъ, что нашъ протестантизмъ сохранилъ такое множество гностическихъ пережитковъ. Черта же, отдѣлившая протестантовъ отъ дуалистовъ, имѣетъ совсѣмъ другое соціальное обоснованіе. Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе, что двѣ первыя вспышки русскаго протестантизма совпадаютъ съ эпохою зарожденія и расцвѣта въ Россіи торговаго капитализма: ересь Косого падаетъ на то время, когда мы находимъ первые зачатки этой системы хозяйства—на середину XVI столѣтія; ересь Тверитинова—на царствованіе Петра В., эпоху, когда торговый капиталъ командовалъ и внѣшней, и внутренней политикой Россіи. И то, что протестантскія теченія находили себѣ сочувствующихъ среди высшей петровской бюрократіи, до сената включительно, покажется намъ

[1]) „Голосъ Минувшаго“ №. декабрь, стр. 81—82. Ср. въ ноябрьской кн., стр. 173, разсужденіе о томъ, вернется или не вернется мертвецъ, если его похоронить безъ обряда.

теперь очень знаменательнымъ. Съ духоборами и даже съ новѣйшими баптистами мы не выходимъ изъ этого круга. Первый „Христосъ“ духоборцевъ, Савелій Побирохинъ, былъ богатымъ прасоломъ, занимавшимся оптовой торговлей шерстью; для своей пропаганды онъ пользовался, какъ указываютъ историки духоборства, своими торговыми поѣздками—т.-е. рекрутировалъ своихъ сторонниковъ главнымъ образомъ изъ той же торговой среды, къ которой принадлежалъ самъ. И хотя эти историки склонны считать организацію, данную Побирохинымъ и его наслѣдниками духоборской общинѣ, коммунистической—на самомъ дѣлѣ она была рѣзко-буржуазной. Правда, хозяйство велось общиннымъ порядкомъ, но, накопленное сообща, находилось въ полномъ распоряженіи правящей семьи, глава которой такъ и назывался „хозяиномъ“; другіе титулы („онъ повелитель“) только подчеркиваютъ это властно-хозяйское положеніе руководителя „русскихъ индепендентовъ“. При этомъ частная собственность отнюдь не исключалась, и не запрещалось пріобрѣтать для общины, каждый духоборецъ могъ пріобрѣтать и для себя—и очень характерно, что новая династія Веригиныхъ вышла изъ богатой торговой семьи. Духоборческій „Сиротскій домъ“ въ сущности былъ крупнымъ предпріятіемъ, работники котораго были и „подданными“, и духовными дѣтьми сидѣвшаго въ немъ и изъ него правившаго „повелителя“. Наконецъ, организаціоннымъ центромъ современныхъ русскихъ баптистовъ является, по словамъ Дальтона, „одинъ купеческій домъ“—который онъ могъ бы назвать, „если бы не хотѣлъ стать доносчикомъ“. Рѣзкимъ исключеніемъ кажется Тимоѳей Заяцъ, съ его штундистами изъ обезземеленныхъ крестьянъ. Но это исключеніе изъ тѣхъ, которыя подтверждаютъ правила. Въ самомъ дѣлѣ, въ то время, какъ для всѣхъ другихъ теченій, отъ духоборцевъ до баптистовъ, ихъ религіозная истина оказалась предѣломъ исканій, „мужиковская вѣра“ Зайца и ему подобныхъ является, съ очевидностью, лишь переходомъ къ полной безрелигіозности. Уже полупролетаризованный крестьянинъ совѣтуетъ „оставить Бога на небѣ въ покоѣ“; настоящій пролетарій совсѣмъ не будетъ обращаться къ небу; его вѣра—вполнѣ земная...

Намъ остается сказать нѣсколько словъ о другомъ инди-

видуалистическомъ теченіи, — которое мы назвали выше „интеллегентскимъ“. Оно съ большой силой дало себя почувствовать во второй половинѣ XVIII столѣтія, когда московское масонство было самымъ яркимъ явленіемъ умственной жизни русскаго общества. Позже религіозныя увлеченія русской интеллегенціи не выходили за предѣлы литературы: изъ этого правила не приходится дѣлать исключенія даже для Л. Толстого, нашедшаго себѣ массовыхъ послѣдователей среди сектантовъ изъ простонародія, но не среди интеллигентовъ, гдѣ толстовство дальше небольшихъ кружковъ и группъ не пошло. Дѣятельность Новикова и Шварца была больше, чѣмъ литературой; это была единственная, кажется, попытка русскихъ людей изъ образованнаго круга завести свою особую „церковь“ и, во всякомъ случаѣ, организоваться въ религіозно-моральную общину, независимую отъ церкви офиціальной. Мы не будемъ касаться ни внѣшней исторіи русскаго масонства, ни его ритуала, ни его организацій: здѣсь насъ можетъ интересовать только его религіозное міросозерцаніе. Оно гораздо менѣе оригинально, чѣмъ можно подумать. Розенкрейцеры, у которыхъ учились московскіе масоны, работали надъ понятіями, сложившимися еще въ эпоху ранне-христіанскаго гнозиса (и перешедшими къ нимъ черезъ посредство еврейской каббалы). Сенъ-Мартенъ, другой учитель нашихъ „мартинистовъ“, перевелъ слишкомъ туманныя и отвлеченныя формулы гностиковъ и каббалистовъ на языкъ популярной матеріалистической философіи того времени. Въ результатѣ, теорія эманаціи, лежавшая въ основѣ гностической космогоніи, приняла такой видъ: „Прежде“, говорилъ Шварцъ, „все было въ Богѣ невидимо. Въ твореніи сіе невидимое сдѣлалось видимымъ. Оно какъ бы извергнуто, отдѣлено отъ божественной натуры“. Сначала Богъ „извергалъ“ изъ себя вещи болѣе тонкія—такъ былъ сотворенъ міръ духовъ, явились ангелы. Затѣмъ изверженіе шло все гуще и гуще и до тѣхъ поръ, пока не приняло грубѣйшей формы—земли и каменьевъ. „Матерія не что иное есть, какъ духовное, истекшее, вмѣстѣ ссѣдшееся“ Божество, училъ одинъ изъ переведенныхъ нашими масонами популяризаторовъ эманаціонной теоріи. Это уже достаточно конкретно—

дальше мы встрѣчаемся съ вещами, конкретными еще болѣе и хорошо намъ знакомыми. Когда Богъ создалъ духовъ небесныхъ, ангеловъ, то первый изъ нихъ, Люциферъ, „желая насладиться самъ собою, не допускалъ раздѣляться въ кругѣ своемъ входящій свѣтъ, напрягая всѣ свои силы къ сопротивленію сему раздѣленію и къ привлеченію въ себя единаго сего втекающаго свѣта, дабы довольствоваться онымъ одному и послѣ разливать свѣтъ самому на всѣ творенія и содѣлаться Богомъ". Въ наказаніе Богъ предалъ „сію неблагодарную бунтующую тварь собственному ея огненному основанію", которое мгновенно поглотило воды свѣта, заключило ихъ въ узы мрачности и перемѣстило Люцифера въ адъ, который „передъ симъ былъ поглощенъ небомъ держался". Тогда все пространство, обитаемое легіонами Люцифера, обнялось пламенемъ и „представилось чрезвычайной величины горящей сферой". Изъ этого огненнаго шара получился „хаотическій дымъ", который въ свою очередь превратился въ густую мглу и, наконецъ, сдѣлался густою иловатой водой. Такъ получился Моисеевъ Хаосъ— „Эшъ-маимъ, т.-е. огневода". Огонь, имѣющій очистительную силу, превратилъ хаосъ въ видимый міръ. Такъ образовалась земля [1]).

Какъ видимъ, мы чрезвычайно близки отъ космогоніи средневѣковыхъ дуалистическихъ сектъ: еще чуть-чуть поэлементарнѣе, чуть чуть больше художественной образности—и катаръ или богомилъ отлично поняли бы московскаго профессора философіи 1780-хъ годовъ. Они еще скорѣе поняли бы его, услыхавъ его психологическое ученіе. Въ каждомъ человѣкѣ, училъ Шварцъ, повторяя на этотъ разъ мистика Якова Беме (отдаленнымъ источникомъ и тутъ опять былъ гнозисъ), есть не только тѣло и душа, но въ каждомъ есть еще и духъ. „Душа" есть во всемъ живомъ,—„духъ" обитаетъ только въ людяхъ, и то, повидимому, не во всѣхъ одинаково: духоносцевъ Шварцъ отличаетъ отъ другихъ людей, хотя раньше и говоритъ, что духъ есть „въ каждомъ" [2]). Какъ получить въ себя „духа",

[1]) А. В. Семека. „Русскіе розенкрейцеры и сочиненія Екатерины II противъ масонства", Журн. Мин. Нар Просв. 1902, февраль, стр. 362—364.

[2]) См. слѣд. стр.

читатель, вѣроятно, уже догадался: для этого нужно „для души отвергнуть тѣло“, какъ поется въ одной масонской пѣснѣ. На практикѣ аскетизмъ масоновъ былъ весьма увѣреннымъ и сводился просто къ требованію добропорядочнаго образа жизни (хотя на высшихъ ступеняхъ, напримѣръ, запрещался бракъ). Но изъ ученія о духѣ, обитающемъ въ человѣкѣ, вытекали и другія послѣдствія. Какъ изгнать этого духа? Уже Шварцъ договаривался до того, что пути къ этому можетъ открыть „магія“. Масонская толпа очень быстро пришла къ вызыванію духовъ,—предупреждая новѣйшій спиритизмъ. Разсказы о спиритическихъ явленіяхъ были чрезвычайно обычны въ розенкрейцерскихъ кругахъ—и русскихъ, и заграничныхъ. Внѣшнее, поверхностное наблюденіе настолько легко схватывало именно эту черту, что „масонъ“ и „духовидецъ“ стали для нашей публики конца XVIII в. почти синонимами. Державинъ, желая польстить Екатеринѣ II въ ея антипатіи къ масонству, говорилъ, что она „къ духамъ въ собраніе не въѣзжаетъ“. Сама Екатерина, въ своихъ антимасонскихъ комедіяхъ, заставляетъ своихъ персонажей говорить о сотняхъ „душковъ“, сидящихъ якобы у одного изъ нихъ за пазухой. И не такъ была груба эта карикатура, если мы вспомнимъ, что въ русскихъ масонскихъ кругахъ даже болѣе поздняго времени была популярна книжка Эккартсгаузена „Ключъ къ таинствамъ натуры“, гдѣ были подробныя наставленія насчетъ того, какъ вызывать духовъ, даже съ чертежами...

Въ масонствѣ всегда были люди, относившіеся къ подобнымъ „увлеченіямъ“ отрицательно: къ числу ихъ принадлежалъ не кто другой, какъ Н. И. Новиковъ. Но и о самомъ Новиковѣ мы знаемъ, что онъ занимался у себя въ деревнѣ выработкой новаго чина причащенія, вмѣсто православнаго, съ участіемъ однако же, православнаго священника, только непремѣнно масона. Священники и архимандриты сотрудничали въ его журналахъ. Идея Тимоѳея Зайца — „оставить Бога на небѣ“ и отказаться отъ всякихъ обрядовъ, сведя

[1]) Такъ какъ мы пользовались сочиненіями Шварца не непосредственно—его рукописи пока не изданы—а черезъ посредство излагавшаго эти рукописи г. Тихалевскаго („Журн. Мин. Нар. Просв“. 1911, май), то мы не знаемъ, слѣдуетъ ли отнести недоразумѣніе на счетъ Шварца или его историка.

всю религію къ тому, чтобы „не дѣлать другимъ того, чего себѣ не желаешь“, показалась бы самому передовому русскому масону XVIII в. дико-революціонной. По своему личному соціальному положенію Новиковъ не нарушаетъ того правила, согласно которому всѣ русскія протестантскія теченія связаны съ торговымъ капитализмомъ. Каково бы ни было моральное освѣщеніе дѣятельности Новикова, и для него лично, въ его субъективномъ пониманіи этой дѣятельности, и для его современниковъ и позднѣйшихъ историковъ, нельзя отрицать того факта что основатель „компаніи типографической“ былъ крупнымъ предпринимателемъ. Эта сторона его дѣятельности бросилась въ глаза даже людямъ, столь мало зараженнымъ „экономическимъ пониманіемъ исторіи“, какъ Карамзинъ. Новиковъ, писалъ Карамзинъ, торговалъ книгами, какъ богатый „голландскій или англійскій купецъ торгуетъ произведеніями всѣхъ земель; т.-е. съ умомъ, съ догадкою, съ дальновиднымъ соображеніемъ“. Что еще важнѣе, на буржуазію разсчитывалъ онъ самъ, какъ на главную свою публику—главный объектъ своей пропаганды. Успѣхъ своего „Живописца“ онъ объяснялъ тѣмъ, что „сіе сочиненіе попало на вкусъ мѣщанъ нашихъ; ибо у насъ тѣ только книги третьими, четвертыми и пятыми изданіями печатаются, которыя симъ простосердечнымъ людямъ, по незнанію ихъ иностранныхъ языковъ, нравятся.... Напротивъ того, книги, на вкусъ нашихъ мѣщанъ не попавшія, весьма спокойно лежатъ въ хранилищахъ, почти вѣчною для нихъ темницею назначенныхъ“. Совершенно ясно, что подъ „мѣщанами“ Новиковъ разумѣлъ здѣсь не мелкихъ городскихъ ремесленниковъ—мѣщанъ по паспорту: эти въ тогдашнія времена, по незнанію грамоты, никакихъ книгъ не читали. „Мѣщане“—это вся не-дворянская и нечиновная публика, включая сюда, конечно, и мелкое провинціальное чиновничество. Купцы, уже и тогда сплошь грамотные, должны были составить главный контингентъ „мѣщанской“ публики. А кого изъ этой среды удавалось привлечь въ свои послѣдователи Новикову, показываетъ примѣръ Походяшина, истратившаго на новиковскія предпріятія все свое милліонное состояніе. По паспорту Походяшинъ, съ молоду служившій въ гвардіи, былъ, конечно,

такъ же мало „купцомъ“, какъ мало были „мѣщанами“ читатели новиковскаго „Живописца“. Но капиталы Походяшина, нажитые откупомъ, были самымъ классическимъ образчикомъ русскаго торговаго капитала XVIII вѣка, какой только можно себѣ представить.

Библіографія.

Для ересей XVI в. см. названную выше „Исторію русской церкви“ Голубинскаго (т. II, 1-ая половина, стр. 817—830), а также Костомарова „Великорусскіе религіозные вольнодумцы въ XVI в.“ (въ I т. „Историческихъ монографій и изслѣдованій“). Для Тверитинова—статью Тихонравова „Московскіе вольнодумцы начали XVIII в. и Стефанъ Яворскій“ (во II т. „Сочиненій“). Написанная въ началѣ 1870-хъ гг. работа Тихонравова устарѣла въ подробностяхъ, не существенныхъ для читателя-неспеціалиста. Краткій очеркъ ученія и исторіи духоборцевъ данъ В. Д. Бончъ-Бруевичемъ, въ приложеніи къ XIX т. „Энциклопед. Словаря“ изд. бр. Гранатъ. Имъ же редактированы очень цѣнные сборники документовъ для новѣйшей исторіи духоборства („Матеріалы для исторіи и изученія русскихъ сектъ“, Christchurch, 1901, изд. Черткова); для предшествующаго періода см. кн. О. Новицкаго „Духоборцы“ (первое—лучшее—изданіе въ 1832 г.). Для штундизма см. Ушинскаго „Вѣроученіе малорусскихъ штундистовъ“ (Кіевъ, 1886) и Пругавина „Религіозные отщепенцы“ (СПБ. 1904). Драгоцѣннымъ документомъ являются „Записки Тимоѳея Зайца“, напечатанныя въ „Голосѣ Минувшаго“, 1913 г., августъ—декабрь. Общія характеристики русскаго масонства см. въ исторіяхъ русской литературы Пыпина (въ т. III) и Галахова (т. I, отд. 2, § 32). Новѣйшая литература сведена въ коллективной работѣ „Масонство въ его прошломъ и настоящемъ“, подъ ред. С. П. Мельгунова и Н. П. Сидорова т. I. При составленіи настоящаго очерка эта книга не имѣлась въ виду. Наконецъ внѣшнюю исторію сектъ XIX стол., освѣщенную приблизительно съ той же точки зрѣнія, какая проводится въ настоящей книгѣ, можно найти въ соотвѣтствующихъ главахъ „Русской исторіи съ древнѣйшихъ временъ“, изд. тов. „Міръ“, т. V, составленныхъ Н. М. Никольскимъ.

ОТДѢЛЪ IV.

Политическія идеологіи.

1.

Патріархальный абсолютизмъ.

Религіозныя идеи были первыми попытками человѣческой мысли обобщить и понять окружающее. Эта мысль ранѣе всего ухватилась за то, что было всего менѣе понятно, всего болѣе таинственно. Если, по справедливому замѣчанію греческаго мыслителя, въ корнѣ всякой философіи лежитъ любопытство, то въ корнѣ самого любопытства всегда лежитъ очень сильная эмоція: а что можетъ дать болѣе сильную эмоцію, чѣмъ видъ смерти? Когда человѣкъ началъ разсуждать о вещахъ болѣе обычныхъ, религіозное мышленіе вошло уже ему въ плоть и кровь, новыя мысли входили въ готовый уже кадръ твердо укоренившихся религіозныхъ представленій. И если при помощи религіи человѣкъ раньше всего „понялъ“ міръ, то всякое дальнѣйшее пониманіе приходило къ нему черезъ религію. Древнѣйшія политическія идеи суть не что иное, какъ приложеніе религіозныхъ понятій и представленій къ отношеніямъ власти и подвластности.

Въ этомъ—„тайна власти“, смутно отразившаяся въ ученіи о ея, власти, „божественномъ происхожденіи“. Въ самомъ дѣлѣ, что заставляло одного человѣка безпрекословно повиноваться другому? Экономическое превосходство перваго? Но въ первобытномъ обществѣ экономически люди слишкомъ похожи другъ на друга. Экономика, несомнѣнно, ле-

жить въ основѣ общественной дисциплины — на это намъ неоднократно приходилось уже указывать [1]). Но почему воплощеніемъ этой дисциплины долженъ былъ стать Иванъ, а не Петръ? Потому что Иванъ былъ сильнѣе? Но даже въ первобытномъ обществѣ голое насиліе не примѣняется на каждомъ шагу. Для того, чтобы возникли отношенія власти и подвластности, недостаточно одного желанія властвовать, нужна еще охота повиноваться. Могутъ сказать: повинуются наиболѣе способному. Но мы видимъ, какъ даже въ наши дни, въ обществахъ, организованныхъ на совершенно демократическихъ началахъ, вопросъ о способностяхъ сложенъ и споренъ. Во главѣ власти сплошь и рядомъ оказываются люди, полная неспособность которыхъ устанавливается лишь экспериментальнымъ путемъ, на счетъ ихъ подвластныхъ. Конечно, въ общемъ и цѣломъ наверху обыкновенно подбираются люди, такъ или иначе умѣющіе командовать — по крайней мѣрѣ лучше умѣющіе командовать, чѣмъ другіе. Но это результатъ не сознательнаго выбора, а безсознательнаго подбора. А насъ интересуетъ именно сознательная сторона. Почему люди соглашаются признавать того или другого изъ себѣ подобныхъ за „начальство“? „На новыхъ Гебридахъ“, говоритъ Шурцъ, „авторитетъ вождю даетъ почти исключительно его колдовское искусство (mana). Сынъ, разсказываетъ Кодрингтонъ, наслѣдуетъ собственно не достоинство вождя, а то, что давало это достоинство его отцу, колдовское искусство этого послѣдняго — магическія заклинанія, камни, сосуды и его познанія въ искусствѣ обходиться съ духами“. При чемъ и это все пріобрѣтается не банальнымъ путемъ выучки и подражанія, а способомъ таинственнымъ и чудеснымъ. „На о. Ніасъ думаютъ, что при смерти душа вылетаетъ изъ тѣла вмѣстѣ съ дыханіемъ (представленіе очень обычное, какъ мы знаемъ). Но если, говоритъ Модиліани, умираетъ деревенскій старшина, человѣкъ богатый и имѣющій дѣтей, изъ него исходитъ еще другой духъ, который можетъ быть переданъ его наслѣдникамъ. Этотъ наслѣдственный духъ называется ehêha, находится во рту умирающаго, и долженъ быть вы-

[1]) См. ч. I, стр. 48—51.

дыхнуть его сыномъ при помощи собственнаго рта. Сынъ вождя, который не принялъ въ себя собственнолично отцовское ehèha, никогда не будетъ признанъ его наслѣдникомъ. Таковымъ станетъ тотъ, кому удалось это сдѣлать, хотя бы это былъ даже иностранецъ, такъ какъ думаютъ, что всякая добродѣтель и способность передается отъ отца къ сыну только такимъ путемъ" [1]).

Жители о. Ніасъ блестяще разрѣшили задачу о происхожденіи наслѣдственной власти — и вообще всякихъ наслѣдственныхъ правъ и преимуществъ, — задачу, надъ которой напрасно ломали голову сотни средневѣковыхъ и новѣйшихъ юристовъ. Но ehèha объясняетъ намъ происхожденіе не только наслѣдственности власти, а и самой власти. Повинуются тому, въ комъ есть особый духъ — и повинуются именно поэтому. И какъ духъ понемногу становится богомъ, ту же эволюцію можетъ продѣлать и носитель духа, вождь. Наиболѣе законченный типъ этой эволюціи даетъ намъ власть египетскаго фараона. Дѣло начинается съ того же, что мы сейчасъ видѣли у туземцевъ о. Ніасъ. „Въ то время, какъ простые люди имѣютъ только одну душу", говоритъ изслѣдователь египетскаго государственнаго права и египетской морали въ тоже время (то и другое сливалось почти до неразличимости), „и одного двойника, при помощи котораго обезпечивается ихъ дальнѣйшее существованіе послѣ смерти, безсмертіе фараона гарантируется нѣсколькими душами и нѣсколькими двойниками". Но Египетъ достигъ уже высшей фазы анимизма, у него былъ выработанный пантеонъ, и духъ, обитавшій въ его царѣ, былъ не просто какой-то духъ, обладающій неопредѣленной волшебной силой. Это былъ духъ Гора, „божественнаго сокола", предка и покровителя того племени, которое завоевало нѣкогда Египетъ. Нося въ себѣ „духъ божій", фараонъ и самъ былъ богомъ. „Для обозначенія царя обыкновенно употребляли терминъ великій богъ (noutir ââ) и особенно, добрый богъ (noutir nofir). Все, что приближалось къ царю или принадлежало ему, становилось божественнымъ. Его дворецъ былъ

[1]) „Urgeschichte d. Kultur", S. 141.

„божественнымъ дворцомъ"; его мать была „божіей матерью"; его жена — „божественной супругой господина обѣихъ земель"... Кормилица Тотмеса III, Беки, жена министра Амонемгаби, хвасталась тѣмъ, что она „вскормила бога", что она „держала добраго бога въ своихъ объятіяхъ", и это прикосновеніе преобразило ее самое" [1]).

Когда мы читаемъ послѣ этого въ одной надписи царя Саргона ассирійскаго, что онъ переѣхалъ въ свой новый дворецъ „вмѣстѣ съ великимъ господиномъ Бэломъ, владыкою странъ, съ богами и богинями, которые обитаютъ въ странѣ Ассура", намъ это кажется почти секуляризаціей, чѣмъ-то въ родѣ отдѣленія церкви отъ государства. Человѣкъ живетъ только въ одной квартирѣ съ богами — что онъ значитъ рядомъ съ тѣмъ, кто самъ служилъ квартирою богу? Но представленіе о богообитаемости вождя надолго пережило и ассирійскихъ царей. „Князь, любя судъ и правду, небо есть земное — и душа его престолъ Христовъ" повторяли, воображая, что цитируютъ царя Соломона, древнерусскіе книжники; и они же любили повторять изреченіе Ефрема Сирина (IV в.) о владыкахъ міра: „Бози бывше, измрете, яко человицы, и во пса мѣсто во адъ сведени будете". На самомъ дѣлѣ, не только византійская литература — источникъ всей древне-русской книжной премудрости — но и византійская практика переполнены отзвуками теоріи о боговдохновенности царя. Папа Левъ (V в.) писалъ одному изъ восточныхъ императоровъ: „твоя душа священника и апостола должна оскорбляться бѣдствіями, претерпѣваемыми константинопольской церковью". Человѣку съ „душою апостола" естественно было считать себя верховнымъ судьей правовѣрія въ христіанской церкви. Императоръ Юстиніанъ объявилъ неправославнымъ одно мнѣніе папы Вигилія — и не допустилъ прочесть его на вселенскомъ соборѣ. Этотъ императоръ составилъ собственное исповѣданіе вѣры, которое и было признано каноническимъ. Другой императоръ объявилъ неканоническими дѣянія цѣлаго вселенскаго собора (Халки-

---

[1]) Jules Baillet, „Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Egypte", pp. 4, 9—10, 17.

донскаго), приказавъ „своимъ" епископамъ предавать все, тамъ постановленное, анаѳемѣ и огню. А третій, не имѣя досуга непосредственно наблюдать за правовѣріемъ Эдесскаго собора 449 г., передовѣрилъ свою „апостольскую" власть двумъ чиновникамъ, которые обязаны были поддерживать истинное ученіе, въ случаѣ надобности, даже силою оружія. Вообще возможность поддерживать духовное физическими средствами играла большую роль въ „апостольской" дѣятельности византійскихъ императоровъ. Сочиненный Юстиніаномъ догматъ о нетлѣнности тѣла Христова не вошелъ въ канонъ, главнымъ образомъ, потому, что императоръ умеръ въ самый годъ изданія указа — а его преемникъ не нашелъ никакого интереса въ томъ, чтобы настаивать на мнѣніи своего предшественника. Съ другой стороны, и рѣшенія императора въ его „апостольскомъ" качествѣ отнюдь не имѣли только духовное значеніе. Юстиніанъ повелѣлъ признавать рѣшенія первыхъ четырехъ вселенскихъ соборовъ и догматъ о двухъ естествахъ въ І. Христѣ, лишивъ всѣхъ иначе думающихъ права занимать общественныя должности, получать наслѣдства и дѣлать завѣщанія; имущество ихъ было объявлено подлежащимъ конфискаціи [1]). По слѣдамъ восточныхъ императоровъ шли и древне-русскіе князья, и то, что ихъ догматическія выступленія отличались большой наивностью, не уменьшаетъ принципіальнаго значенія этихъ выступленій. Въ XII в. нѣсколько русскихъ епископовъ претерпѣли „гоненія" отъ князей, въ томъ числѣ отъ Андрея Боголюбскаго, за то, что они не позволяли князьямъ ѣсть мясо въ среду и пятницу, хотя бы на эти дни приходились даже большіе праздники. Князьямъ это казалось новшествомъ — и чѣмъ-то въ родѣ ереси, причемъ, какъ видно изъ одного замѣчанія лѣтописи, они находили себѣ въ этомъ сочувствіе даже среди духовенства.

Но для религіознаго значенія власти, на данной ступени развитія, участіе ея представителей въ культѣ еще характернѣе ихъ вмѣшательства въ догматическіе споры. Од-

---

[1]) Для этого, какъ и для выше привед. фактовъ см. В. И Сергѣевича „Русскія юридическія древности", т. II, вып. 2-й, стр. 481 и сл.

нимъ изъ самыхъ старыхъ образчиковъ „государя“ былъ древне-вавилонскій „патэси“—относящійся еще къ сумерійской, до-семитической эпохѣ Вавилона: древнѣйшіе, извѣстные намъ по именамъ, „патэси“ жили въ 4-мъ тысячелѣтіи до нашей эры. Памятники фараоновскаго Египта не древнѣе. Вотъ какъ характеризуетъ этого допотопнаго государя историкъ: „Патэси—верховный жрецъ и князь; отъ имени бога правитъ онъ областью Ширпурлы. Безконечныя поля, засѣянныя пшеницей и ячменемъ, пересѣченныя каналами, и копошащіеся на поляхъ многочисленные рабочіе люди — все это принадлежитъ богу Нингирсу. Патэси только управляетъ владѣніемъ бога и пользуется за это доходами съ принадлежащихъ Нингирсу земель“ [1]). Цари Израиля сами приносили жертву Ягве: даже если фактически жертвоприношеніе совершалось не лично царемъ (какъ это было, напримѣръ, при освященіи новаго Соломонова храма, когда было зарѣзано 22.000 быковъ и 120.000 овецъ), Библія все же говоритъ: „царь принесъ жертву“. Христіанскіе императоры Восточнаго Рима самыми разнообразными способами участвовали въ богослуженіи, выполняя при этомъ всевозможныя функціи, начиная отъ одѣванія св. престола и кажденія и кончая проповѣдью и благословеніемъ народа. Правда, самый главный актъ новаго культа, совершеніе таинства, смѣнившее прежнюю жертву, оставался имъ недоступенъ: тутъ мы видимъ ту раздѣльную черту, которую провелъ аскетизмъ. Не обладая необходимыми аскетическими добродѣтелями, императоръ не могъ бы совершить таинства, имѣвшаго достаточную религіозную силу. Аскетизмъ впервые положилъ начало отдѣленію свѣтской власти отъ духовной. Но религіозное происхожденіе власти и въ этомъ періодѣ достаточно сказывалось въ томъ культѣ, предметомъ котораго былъ самъ царь. Тутъ, прежде всего, характеренъ былъ земной поклонъ, обязательный при приближеніи къ государю, и перешедшій отъ персидскихъ царей къ восточнымъ императорамъ, а отъ нихъ въ московскую Русь. Когда бояринъ представлялся царю, онъ кланялся послѣднему

[1]) Н. М. Никольскій, „Древній Вавилонъ“, стр. 78.

въ ноги—иногда до двадцати и тридцати разъ. Когда царь появлялся передъ народомъ, было ли это во время „шествія на осляти", въ вербное воскресенье, или въ день водоосвященія, 6-го января (въ обоихъ празднествахъ царь былъ непремѣннымъ участникомъ религіозной церемоніи, рядомъ съ патріархомъ), народъ склонялся передъ нимъ до земли. Религіозное почтеніе воздавалось не только личности царя, но и его жилищу. Мимо дворца нельзя было проходить въ шапкѣ—какъ нельзя въ шапкѣ стоять въ церкви: какъ видимъ, дворецъ здѣсь пользовался даже извѣстнымъ преимуществомъ передъ церковью [1]). Совершеніе въ непосредственной близости къ дворцу какихъ-либо черезчуръ мірскихъ дѣйствій могло его „профанировать", какъ совершеніе такихъ дѣйствій въ церкви: боярскаго холопа сѣкли кнутомъ, если онъ осмѣливался провести лошадь черезъ царскій дворъ; а боярина, подъѣхавшаго на лошади прямо къ царскому крыльцу, сажали въ тюрьму. При чемъ, какъ убѣдительность догматовъ, установленныхъ императорами, подкрѣплялась иногда вооруженной силой, такъ физическими средствами усиливалось и благоговѣніе, внушавшееся царскимъ жилищемъ. Въ тронномъ залѣ константинопольскаго дворца, около престола императора, были помѣщены золотые львы, встававшіе на ноги, разѣвавшіе пасти и рычавшіе, когда къ престолу кто-нибудь приближался. Такіе же львы были поставлены у царскаго мѣста во дворцѣ Алексѣя Михайловича, въ Коломенскомъ—только они были не золотые, а мѣдные, оклеенные бараньими кожами „подъ львиную стать". Приводившій ихъ въ движеніе механизмъ помѣщался въ чуланѣ, рядомъ съ тронной залой—и мы знаемъ даже имя часового мастера, который его дѣлалъ.

Наиболѣе характернымъ переживаніемъ всего этого цикла понятій, въ наши дни является придворный этикетъ. Какъ всякое переживаніе, онъ страненъ, иногда смѣшенъ въ наши дни; но его связь съ культомъ еще достаточно отчетливо виднѣлась въ древней Руси—и ея не могъ

---

[1]) Вполнѣ возможно, что московскій обычай—снимать шапку при входѣ въ кремль, въ Спасскихъ воротахъ,—обычай, нынѣ объясняемый различными благочестивыми легендами, сводится именно къ этому источнику.

не замѣтить историкъ „домашняго быта русскихъ царей". „Церемонія, обрядъ составляли одно изъ главнѣйшихъ условій тогдашняго общественнаго быта", говоритъ онъ, „и потому каждый шагъ внѣ дома, а тѣмъ болѣе въ быту государей, по необходимости становился церемоніальнымъ, торжественнымъ. Самые обыкновенные, почти каждодневные выѣзды царя къ обѣднѣ и вообще къ церковной службѣ въ извѣстные праздники, были не что иное, какъ церемоніальныя шествія, которыя поэтому возвѣщались нерѣдко, смотря по важности празднества, особымъ колокольнымъ звономъ, который и назывался выходнымъ" [1]). Всѣ слова и жесты самого государя въ этихъ случаяхъ, тѣхъ лицъ, которыя къ нему обращались—напримѣръ, патріарха,—положеніе этихъ лицъ относительно государя, ихъ костюмы: все это было опредѣлено съ точностью не меньшей, чѣмъ при любомъ религіозномъ обрядѣ. Нарушеніе этикета приравнивалось къ вольнодумству, на ряду съ нарушеніемъ церковнаго обряда: при Михаилѣ Ѳедоровичѣ, кн. Хворостинину одинаково—и даже въ одной фразѣ—было вмѣнено въ вину и то, что онъ „къ государю на праздникъ Свѣтлаго Воскресенья не поѣхалъ" (не сдѣлалъ визита, выражаясь по-теперешнему), и то, что онъ „къ заутренѣ и къ обѣднѣ" въ этотъ день „не пошелъ". А самымъ характернымъ проявленіемъ самого этикета, съ этой точки зрѣнія является этикетъ дипломатическій—формулы сношеній съ другими государями. „Царское мѣстничество" XVI—XVII вв., съ нашей точки зрѣнія,—сплошной курьезъ, и даже серьезно относящійся къ нему историкъ власти московскихъ государей склоненъ видѣть въ немъ что-то въ родѣ претензіи, навѣянной чтеніемъ византійскихъ книжекъ. На самомъ дѣлѣ, это явленіе отнюдь не случайное и мѣстное—какимъ оно кажется при такой постановкѣ,—а тѣснѣйшимъ образомъ связанное съ чрезвычайно древними представленіями о происхожденіи власти. Что византійское православіе здѣсь не главное, показываетъ одна любопытная черточка: единственной ровней себѣ Иванъ Грозный считалъ—турецкаго султана. И это на томъ основаніи, что родъ султана цар-

[1]) Забѣлинъ „Дом. бытъ русск. царей" I. изд. 3-е, стр. 376.

ствовалъ непрерывно „черезъ 200 лѣтъ“, то-есть былъ самымъ древнимъ наслѣдственнымъ царствующимъ родомъ, какой только былъ извѣстенъ Грозному. Весь вопросъ о „царской чести“ вращается у послѣдняго въ этой плоскости—наслѣдственности. Иванъ Васильевичъ упорно отказывался трактовать, какъ равныхъ, государей, которые не были „прирожеными“,—какъ сказалъ бы житель о. Ніаса, не получили ѣѣѣа отъ своихъ родителей. Выборный царь—не царь въ его глазахъ: ибо никакое человѣческое избраніе не можетъ дать избранному мистической силы. „И ты скажи“, спрашивалъ Грозный Іоанна шведскаго, „отецъ твой Густавъ чей сынъ, и какъ дѣда твоего звали, и гдѣ на государствѣ сидѣлъ, и съ которыми государями былъ въ братствѣ, и котораго ты роду государскаго? Пришли родству своему письмо, и мы потому разсудимъ“. Изъ аргументовъ, подобранныхъ московской дипломатіей, слѣдовало, что отецъ Іоанна, Густавъ Ваза, былъ несомнѣнно, „мужицкаго рода“, а потому какъ же сноситься съ нимъ московскому царю? И въ этомъ дѣлѣ, казалось Грозному, всѣ „прироженые“ государи должны быть солидарны. Когда выяснилось, что польскій король Сигизмундъ-Августъ называетъ одного изъ потомковъ Вазы своимъ „братомъ“, московскій царь съ ядовитой ироніей отмѣтилъ это обстоятельство. „Что братъ нашъ не бережетъ своей чести, пишется шведскому братомъ равнымъ“, сказано было польскимъ посламъ, „то это его дѣло—хотя бы водовозу своему назвался братомъ“.

Что причиной тутъ было не „мужицкое“ происхожденіе Вазъ (о родоначальникѣ которыхъ бояре говорили, „въ разсудъ, а не въ укоръ“, что, вѣдь, всѣмъ извѣстно, какъ онъ „животиною торговалъ“ и, „нарядясь въ рукавицы“, сало и воску „за простого человѣка опытомъ пыталъ“), а именно ненаслѣдственность власти въ ихъ родѣ, показываетъ другой примѣръ, Стефана Баторія. Баторій, ставшій польскимъ королемъ, по выбору сейма, изъ седмиградскихъ воеводъ, былъ происхожденія отнюдь не „мужицкаго“, а „рыцарскаго“: этого Грозный и не думалъ отрицать. Но въ его глазахъ это нимало не поправляло дѣла. Все-таки Баторій былъ „не отъ государскаго прирожденья“

и учинился на королевствѣ „съ невеликаго мѣста, съ воеводства Седмиградскаго, а воеводство Седмиградское подданное было Угорскому государству". Онъ былъ изъ подданныхъ—а это самое главное. Когда позже и на московскомъ престолѣ появились выборные цари, это сильнѣйшимъ образомъ смутило московскую политическую мысль—и, теоретически, она такъ и не могла преодолѣть этого новшества. Соборное опредѣленіе объ избраніи Бориса Годунова рядомъ съ „волею народа" („челобитье.... всего многочисленнаго народнаго христіанства") ставитъ волю церкви, доказывая, что епископы имѣютъ отъ апостоловъ власть „сшедшися соборомъ поставляти своему отечеству пастыря, и учителя и царя", и благословеніе двухъ предшествующихъ царей, Ивана IV и Ѳеодора Ивановича. Но это не разрѣшаетъ еще мучившихъ авторовъ опредѣленія сомнѣній,— приведя еще пару примѣровъ избранія царей изъ ветхаго завѣта и византійской исторіи, они разрубили гордіевъ узелъ: „аще кто речетъ—отлучимся отъ нихъ, понеже царя сами суть поставили... неразуменъ есть и проклятъ". Но объективной силы церковнаго проклятія оказалось мало, чтобы измѣнить субъективныя убѣжденія московскихъ людей—и едва на сцену появился „настоящій" сынъ Грознаго (сынъ отъ седьмой жены, т.-е. съ православной точки зрѣнія совершенно незаконный: настолько весь этотъ циклъ понятій глубже христіанства), о правахъ Годуновыхъ никто больше не говорилъ. При послѣдующихъ избраніяхъ царей во время смуты колебаніямъ не было болѣе мѣста: Шуйскій былъ изъ того же дома Владиміра, что и угасшая московская династія, да еще изъ старшей его вѣтви, Владиславъ былъ сынъ коронованнаго государя, короля польскаго. Это устраняло сомнѣнія. Но когда, съ кандидатурой Романовыхъ, на царскій престолъ опять долженъ былъ взойти одинъ изъ „подданныхъ", дѣло съ самаго начала было направлено по единственно „правильному" пути. Фактически, какъ это твердо установлено новѣйшими изслѣдованіями, кандидатура выдвинулась, благодаря поддержкѣ казачества, и объясняется тушинскими связями отца будущаго государя, тушинскаго ранѣе (а позже московскаго) патріарха Филарета Никитича. Но это—внѣшняя сторона

дѣла, существующая для историковъ—современники внутреннюю связь событій понимали совсѣмъ иначе. Офиціальное оглашеніе кандидатуры началось съ того, что на соборъ было подано „мнѣніе“, доказывавшее, что нѣтъ никого ближе по родству къ вымершей линіи московскихъ государей, чѣмъ Романовы. Затѣмъ выступилъ представитель казачества и подалъ свой голосъ „за природнаго государя Михаила Ѳедоровича“. И въ утвержденной грамотѣ соборъ подчеркивалъ тотъ же мотивъ. „Всѣ православные христіане“, говоритъ она, „едиными устами вопіяли и взывали, что быти на всѣхъ государствахъ Россійскаго царствія блаженныя памяти ц. Ѳедора Ивановича сродичу, благоцвѣтущія отрасли отъ благочестиваго корени родившуся“ Михаилу Ѳедоровичу Романову-Юрьеву. Народъ избралъ того, кто имѣлъ „естественное“ право быть царемъ. Могло ли такое право быть результатомъ народнаго избранія, объ этомъ, послѣ участи Годуновыхъ, лучше было не говорить.

Въ лицѣ своихъ наиболѣе послѣдовательныхъ представителей древне-русская церковная письменность доходила до обожествленія не только самого государя, но и всей его администраціи. „Князи бо и судіи и служители суть бози и нарицаются“, говоритъ Іосифъ Волоколамскій. Первымъ и наиболѣе логическимъ послѣдствіемъ божественности власти въ лицѣ всѣхъ ея воплощеній былъ абсолютный характеръ этой власти. Съ богомъ нельзя спорить; по отношенію къ богу у человѣка нѣтъ и не можетъ быть никакихъ правъ. Власть бога можетъ ограничить только высшій богъ, если таковой имѣется. „Государей нашихъ Богъ избралъ въ свое мѣсто и на свой престолъ посадилъ, и милость, и жизнь въ руки ихъ положилъ“, говоритъ въ томъ же отрывкѣ Іосифъ Волоколамскій. „Какъ пророкъ говоритъ: ибо отъ Господа дана вамъ власть и сила отъ Вышняго, и давшій власть Господь потребуетъ отчета въ вашихъ дѣлахъ и помыслахъ, потребуетъ вскорѣ“. Но никто кромѣ Господа, отчета требовать не можетъ: „властелемъ повиноватися, яко не властелемъ, но Богови“ [1]). „Подданные обязаны ему всѣмъ, по отношенію къ нему они не имѣютъ

[1]) Дьяконовъ. „Власть моск. государей“, стр. 100; 105 и др.

правъ", говоритъ о фараонѣ цитированный нами выше французскій авторъ. „Подданные все получаютъ отъ фараона: они ему обязаны ихъ существованіемъ, ихъ безопасностью, ихъ имуществомъ, ихъ радостями и почестями. Если онъ зависитъ отъ божества, они безусловно зависятъ отъ него. Они принадлежатъ ему, какъ его рабы, какъ его собственность, его вещь" [1]... Утвержденіе, что московскій царь былъ собственникомъ своей земли и всѣхъ ея обитателей всегда встрѣчало рѣшительный отпоръ со стороны нашихъ историковъ—юристовъ. Имъ это казалось, прежде всего, несовмѣстнымъ съ наличіемъ собственности у подданныхъ: ибо они твердо помнили положеніе римскаго права, что у всякой вещи можетъ быть только одинъ собственникъ. Если бы они внимательнѣе приглядывались къ окружавшей ихъ въ то время, въ серединѣ XIX в., дѣйствительности, они увидали бы рядъ явленій, сильно ограничивавшихъ эту норму римскаго права. Крѣпостные фабриканты графа Шереметева имѣли не только собственность—дома, фабрики, земли и т. д.—но и своихъ крѣпостныхъ. Государство числило этихъ послѣднихъ за Шереметевымъ; но шереметевская контора признавала ихъ собственностью крѣпостныхъ Шереметева и регистрировала всѣ сдѣлки на этихъ „крѣпостныхъ въ квадратѣ"—покупки, продажи, отпуски на волю и т. д.—какъ сдѣлала бы это правительственная власть по отношенію къ шереметевскимъ крестьянамъ. Лишь только мы освоимся съ этой черезполосицей права, невыносимой для юриста, воспитаннаго на римской догмѣ, намъ станетъ понятно, что древне-русскій государь былъ собственникомъ своего государства не хуже всякаго другого собственника. Въ знаменитомъ завѣщаніи Ивана Калиты, если относиться къ нему объективно, невозможно усмотрѣть никакой разницы между городами и „волостями", составлявшими его „государство", съ одной стороны—и „селами", недвижимымъ и движимымъ имуществомъ, составлявшимъ его „частную собственность"—съ другой. То и другое одинаково идетъ въ раздѣлъ между его сыновьями и вдовой съ дочерьми. И юристамъ-историкамъ приходится хвататься за такія

[1]) Baillet. цит. соч. p. 363—4.

мелочи, какъ то, что движимость была раздѣлена аккуратно поровну, а изъ городовъ и волостей старшему достается нѣсколько большая доля; но вся ихъ аргументація мгновенно разрушается той статьей завѣщанія, которая Москву, столицу государства не относитъ ни къ чьей долѣ, а отдаетъ ее всѣмъ сразу. Чѣмъ же нѣсколько государей въ одномъ городѣ лучше нѣсколькихъ собственниковъ у одной вещи? А затѣмъ, довольно легко понять, что золотую посуду вполнѣ можно раздѣлить поровну, попросту свѣшавъ ее: тогда какъ раздѣлить съ ариѳметической точностью землю—дѣло почти неосуществимое. А на „старѣйшій путь", старшій сынъ, Семенъ Ивановичъ, получилъ кое-что и изъ сервиза. Этотъ же Семенъ Ивановичъ и наноситъ послѣдній ударъ новѣйшимъ юридическимъ теоріямъ, завѣщая все свое „государство" и все свое имущество—вдовѣ, тогда какъ у него былъ сынъ. Причемъ тутъ уже никакой разницы между „волостями" и „селами" усмотрѣть нельзя [1]). Историки не юристы правильнѣе поступали, регистрируя фактъ, какъ онъ былъ—хотя объясненія, дававшіяся ими, были иногда еще несостоятельнѣе юридическихъ. „Современникъ Герберштейнъ оставилъ намъ очень живой и рельефный образъ этого государя (Василія Ивановича, отца Грознаго), представивъ въ немъ типъ самовластнаго деспота", разсказываетъ Костомаровъ. „По словамъ императорскаго посланника (т.-е. Герберштейна) не было въ мірѣ монарха съ такой властью надъ подданными, какую имѣлъ московскій государь. Всѣхъ онъ угнеталъ тяжелымъ рабствомъ и располагалъ по произволу жизнью и достояніемъ всѣхъ отъ мала до велика. Ѣздили въ посольство къ императору Карлу V въ Испанію князь Иванъ Ярославскій и дьякъ Семенъ Трофимовъ; тамъ ихъ надѣлили разными подарками—серебряными и золотыми сосудами, блюдами, цѣпями, монетами; но возвращеніи ихъ въ Москву, все у нихъ забралъ государь. Къ удивленію иноземцевъ, это не возмущало русскихъ. „Что же, говорили они, государь инымъ чѣмъ пожалуетъ".... Тотъ же Герберштейнъ сообща-

[1]) См. по поводу всего этого, Сергѣевича „Древности русск. права", т. V, изд. 3-е, стр. 61 и слл.

етъ, что государь хотѣлъ послать Третьяка Долматова по дѣлу къ императору Максимиліану; дьякъ сталъ отговариваться недостаткомъ средствъ; за это государь велѣлъ все его движимое и недвижимое имущество отписать на себя, а его самого на всю жизнь запереть въ тюрьму, тамъ несчастный дьякъ и умеръ, а семейство его осталось въ нищетѣ. „Государь рѣшаетъ самъ всѣ духовныя и мірскія дѣла, говоритъ Герберштейнъ, хотя совѣтники у него и есть, но никто изъ нихъ не смѣетъ разноголосить съ государемъ, не только противорѣчить ему. Всѣ говорятъ, „воля государя—божья воля; что ни дѣлаетъ государь, все это онъ дѣлаетъ по божьей волѣ; онъ словно какъ ключникъ или дворецкій у Господа Бога, — творитъ то, что Богъ велитъ". Самъ государь, если его о чемъ-нибудь просятъ, хотъ, напримѣръ, объ освобожденіи узника, обыкновенно отвѣчаетъ: „если Богъ повелитъ—освободимъ!" Равнымъ образомъ, если кто спрашиваетъ другого о чемъ-нибудь неизвѣстномъ или сомнительномъ, то ему отвѣчаютъ такою фразой: „про то вѣдаетъ Богъ да великій государь!" „Не знаю", прибавляетъ Герберштейнъ, „или народъ по своей грубости требуетъ такого тирана себѣ въ государи, или тиранія государя сдѣлала народъ грубымъ, безчувственнымъ и жестокосерднымъ" [1]). Любопытно, что не только Герберштейнъ не понялъ, что имъ, въ сущности, дано уже достаточное объясненіе такъ ярко описанному имъ явленію, и что „не знать" тутъ уже нечего—но и Костомаровъ нашелъ нужнымъ искусственными подпорками укрѣплять зданіе, вполнѣ прочно державшееся на своемъ естественномъ фундаментѣ, и соорудилъ свою знаменитую теорію о происхожденіи власти московскаго царя отъ татарскаго хана. Въ одномъ онъ былъ правъ: обѣ концепціи власти шли изъ одного источника; но другъ въ другѣ онѣ вовсе не нуждались, и московскій царь былъ бы тѣмъ же, чѣмъ онъ былъ на самомъ дѣлѣ, и безо всякаго содѣйствія татарскаго хана.

Абсолютизмъ божественной власти долженъ былъ обнимать собою всѣ сферы—не только всю область матеріальнаго, но и всю область духовнаго, и даже вторую прежде первой.

---

[1]) „Историческія монографіи и изслѣдованія", т. XII, стр. 108—109.

„Тщуся со усердіемъ люди на истину и на свѣтъ наставити, да познаютъ единаго истиннаго Бога, въ Троицѣ славимаго, и отъ Бога даннаго имъ государя“, опредѣлялъ Грозный задачи своего управленія въ письмѣ къ Курбскому. И если писаніе говорило: „нѣтъ власти, которая бы не исходила отъ Бога“, то въ пониманіи Ивана Васильевича всякая власть исходила отъ Бога—черезъ царя. Мысль о томъ, что надъ нимъ, государемъ, могъ имѣть власть протопопъ Сильвестръ, приводитъ его въ ярость: „или мните сіе быти свѣтлость благочестивая, еже обладатися царству отъ попа невѣжи“? съ негодованіемъ спрашиваетъ онъ своего корреспондента. Наиболѣе логической формой патріархальнаго абсолютизма является такимъ образомъ теократія—довольно чистымъ типомъ который и былъ приводившійся нами выше (стр. 105) сумерійскій „патэси“. Въ болѣе близкую къ намъ, и ближе интересующую насъ, эпоху теократія встрѣчается уже только въ теоріи—нѣкоторые византійскіе канонисты, изъ наиболѣе преданныхъ свѣтскому начальству, учили, что императоръ выше патріарха, такъ какъ „власть и дѣятельность императоровъ простирается на тѣло и душу, тогда какъ дѣятельность патріарховъ касается одной только души“. Представленіе, какъ видимъ, даже съ точки зрѣнія формальной логики не безупречное—и не убѣдительное, если только не считать учителя церковнаго права матеріалистомъ, что было бы еще менѣе логично. Въ обычномъ же для богословскаго мышленія порядкѣ душа выше тѣла (иначе къ чему бы и богословіе?), а значитъ, данный примѣръ оборачивается противъ того, кто его привелъ. Въ древне-русской церковной практикѣ мы имѣемъ одинъ, довольно яркій случай вліянія подобныхъ идей. При поставленіи митрополита Симона (въ первые годы XVI в.) митрополичій жезлъ вручилъ ему великій князь, говорившій при этомъ: „Всемогущая и животворящая св. Троица, дарующая намъ всея Руси государство, подаетъ тебѣ сій святый великій престолъ архіерейства, митрополію всея Руси... и жезлъ пастырства, отче, воспріими... и моли Бога о насъ и о всѣмъ православіи“. Этотъ чинъ поставленія митрополита держался въ теченіе всего XVI в. Смыслъ его заключался, очевидно, въ томъ, что пресвятая Троица мыслилась

изливающею свою благодать на новопоставляемаго черезъ посредство его государя. Но для средневѣкового міросозерцанія дѣло было уже не такъ просто, какъ въ болѣе первобытную эпоху. Мы уже упоминали, что ни византійскій императоръ, ни его наслѣдникъ во главѣ православнаго христіанства, московскій царь, не имѣли самой важной прерогативы духовенства—не могли совершать таинства. Перегородку между духовнымъ и свѣтскимъ чиномъ ставилъ аскетизмъ: къ свѣтскому государю не примѣнимо было даже то скромное „аскетическое“ требованіе, которымъ довольствовалась для священника восточная церковь—чтобы священникъ былъ „одной жены мужемъ“. Иванъ III и его сынъ были женаты по два раза—а его внукъ, Грозный, имѣлъ послѣдовательно семь женъ Въ перепискѣ Грознаго съ Курбскимъ сохранились явственные слѣды тѣхъ стараній, которое употребляло современное ему духовенство—главнымъ образомъ его духовникъ Сильвестръ,—чтобы согласовать частную жизнь своего „земного Бога“ хотя бы съ элементарными аскетическими требованіями. Былъ выработанъ особаго рода „режимъ“ для царя, распространявшійся на его столъ, одежду и времяпрепровожденіе: „въ малѣйшихъ и въ худѣйшихъ, глаголю же до обуща и спанія, вся не по всей волѣ бяху“, съ горечью вспоминалъ объ этомъ позже Иванъ Васильевичъ. И какъ разъ эти воспоминанія показываютъ намъ, какъ раздражали „земного бога“ даже эти умѣреннѣйшія аскетическія требованія—очень помогшія политическимъ противникамъ Сильвестра и „избранной рады“ перетянуть Грознаго царя на свою сторону. „Думали обо мнѣ, что я безплотный“—съ усмѣшкой говорилъ объ этомъ, аскетическомъ, періодѣ своей жизни Грозный. Но человѣкъ „плотскій“ не могъ быть главою средневѣковой іерархіи. Уже епископъ непремѣнно былъ монахъ, что же сказать о томъ, кто претендовалъ на положеніе „епископа епископовъ“? Невозможность совершать таинства была барьеромъ, котораго не могла сокрушить средневѣковая политика: и не трудно было предвидѣть, что, рано или поздно, аскетическая іерархія используетъ этотъ барьеръ, чтобы себя поставить на первое мѣсто—оставивъ государственной власти лишь второе.

Въ русской церковной письменности наиболѣе конкретно вопросъ былъ поставленъ митрополитомъ Петромъ. „А который іерей святую литургію священствовалъ, тогда царя честнѣй: никто бы не усидѣлъ противу него; аще кто усидитъ, проклятъ тотъ человѣкъ есть отъ небесныхъ силъ“. Священникъ честнѣе царя потому, что онъ можетъ совершать таинства, царь же нѣтъ. Аргументъ этотъ, самъ по себѣ очень сильный, усиливался еще тѣмъ, что и таинство, сообщавшее мистическую силу самому царю, совершалось тѣмъ же священникомъ или епископомъ, словомъ, аскетическимъ духовенствомъ. Вождь туземцевъ о. Ніаса самъ вдыхалъ отцовское ehéha—посредники ему не были нужны. Византійскій императоръ или московскій царь не могъ самъ себя короновать и миропомазать. „Святительство и царя мажетъ и вѣнчаетъ и утверждаетъ“, писалъ въ XVI в. Максимъ Грекъ: „убо больше есть священство царства земскаго, кромѣ бо всякаго прекословія меньша отъ бо́льшаго благословляется“. Византійское духовенство начало развивать эту теорію въ примѣненіи къ русскимъ князьямъ—т.-е. государямъ, отъ которыхъ оно непосредственно не зависѣло, уже гораздо ранѣе не только Максима Грека, но и митрополита Петра. Еще въ XII в. константинопольскій патріархъ писалъ князю Андрею Боголюбскому, что его епископъ, съ которымъ, какъ мы знаемъ, у князя были крупныя непріятности, есть „глава всей земли“ Андрея и его самого. За неповиновеніе „поученіямъ и наказаніямъ“ епископа патріархъ угрожалъ князю лишеніемъ личнаго спасенія. Два столѣтія спустя другой константинопольскій патріархъ ставилъ въ особенную заслугу в. кн. Дмитрію Ивановичу, что тотъ оказываетъ своему митрополиту „всякое послушаніе и благопокореніе“. „Митрополитъ, мною поставленный“, писалъ патріархъ, „носитъ образъ Божій и находится у васъ вмѣсто меня, такъ что всякъ, повинующійся ему и желающій оказывать ему любовь, честь и послушаніе, повинуется Богу“. Тутъ земнымъ богомъ оказывается уже не государь, а глава аскетической іерархіи. Къ началу XVI в. эти византійскія идеи были хорошо усвоены русской письменностью. Какъ разъ въ то же самое время, когда вел. кн. Иванъ

Васильевичъ выступалъ въ чинѣ поставленія митрополита, какъ уполномоченный пресвятой Троицы, получила всеобщій кредитъ легенда, гласившая, что императоръ Константинъ, „чести ради“ апостола Петра, объявилъ себя конюшимъ перваго римскаго епископа. Образное выраженіе эта легенда нашла себѣ въ извѣстномъ „шествіи на осляти“, совершавшемся въ Москвѣ въ вербное воскресенье, когда царь, со своими боярами, велъ за поводъ осля, т.-е. лошадь, на которой ѣхалъ патріархъ, изображавшій Іисуса Христа, въѣзжавшаго въ Іерусалимъ. Еще характернѣе, съ точки зрѣнія связи двухъ идейныхъ эволюцій, религіозной и политической, празднованіе „радоницы“, день поминовенія всѣхъ умершихъ, приходящійся на вторникъ Ѳоминой недѣли. Въ этотъ день, по словамъ одного документа, „живетъ панихида большая, митрополитъ у государя за столомъ, а государь передъ нимъ стоитъ“. „И въ тотъ день“, говоритъ документъ, обращающійся къ начальникамъ одного московскаго приказа, „смертною и торговою казнію вамъ въ своемъ приказѣ казнити не велѣти никого“. Въ день большой панихиды, когда чествовались самые старинные боги, какихъ только имѣлъ человѣкъ, духи покойниковъ, свѣтская власть какъ бы умирала на время, и духовная, владычествующая надъ міромъ загробнымъ, оставалась царить одна.

Полнаго расцвѣта теорія достигла къ тому моменту, когда исчезала практика: это обычная судьба всѣхъ теорій... Если посмотрѣть на отношенія царя Алексѣя Михайловича и патріарха Никона, можно подумать, что никогда еще свѣтская власть не находилась въ болѣе раболѣпномъ подчиненіи у духовной. „Въ 1655 году,—разсказываетъ архидіаконъ алеппскій Павелъ,—Никонъ праздновалъ новоселье въ своихъ великолѣпныхъ палатахъ, которыя соорудилъ самъ. Всѣ архіереи, начиная съ антіохійскаго патріарха Макарія, а за ними настоятели монастырей, привѣтствовали Никона и подносили подарки... За ними бѣлое духовенство, купечество, государственные сановники и другія лица. Наконецъ, явился со своими привѣтствіями царь. Сначала онъ поклонился Никону и поднесъ ему отъ себя лично три хлѣба съ солью и три сорока дорогихъ соболей, потомъ столько же хлѣбовъ-

и соболей отъ своего сына и царицы, столько же отъ своихъ сестеръ, столько же отъ дочерей, всего двѣнадцать хлѣбовъ съ солью и двѣнадцать сороковъ соболей. И всѣ эти дары, одни за другими, царь подносилъ самъ, своими руками. Никонъ стоялъ въ переднемъ углу своей обширной залы, и царь спѣшно ходилъ черезъ всю эту залу къ дверямъ ея, бралъ тамъ по частямъ подарки, которые держали стольники, и носилъ предъ лицо Никона, а стольникамъ лишь повторялъ, чтобы подавали скорѣе. Поднося каждый даръ, онъ кланялся патріарху и говорилъ: „Сынъ вашъ, Алексѣй, кланяется вашему святѣйшеству и подноситъ вамъ“... Отъ долгаго хожденія взадъ и впередъ и ношенія немалыхъ тяжестей царь очень усталъ. Всѣ присутствовавшіе, особенно пришельцы изъ Сиріи, были поражены такимъ изумительнымъ смиреніемъ и услужливостью царя передъ патріархомъ“. А немного лѣтъ спустя тому же Никону пришлось писать такія горькія строки. „Какими привилегіями подарилъ насъ царь? Правомъ вязать и рѣшить? Мы другого законоположника себѣ не знаемъ, кромѣ Христа. Не далъ онъ намъ правъ, а похитилъ наши права, какъ свидѣтельствуютъ всѣ дѣла его беззаконныя. Какія же его дѣла? Церковію обладаетъ, священными вещами богатится и питается, славится въ нихъ, ибо митрополиты, епископы, священники и всѣ причетники покоряются, работаютъ, оброки даютъ, воюютъ“... „Всѣмъ архіерейскимъ обладаетъ рука твоя, судомъ и достояніемъ. Страшно молвить, но терпѣть невозможно: мы слышимъ, что по твоему указу и владыкъ посвящаютъ, и архимандритовъ, и игуменовъ, и поповъ поставляютъ, и въ ставленныхъ грамотахъ пишутъ тебя равночестнымъ Св. Духу такъ: „по благодати Св. Духа и по указу великаго государя“. Недостаточно Св. Духа, чтобы поставить безъ твоего указа...“ На мѣсто патріархальнаго абсолютизма уже пришелъ другой, безъ мистическаго ореола, но съ такими средствами матеріальнаго воздѣйствія, о какихъ мечтать не могъ „земной богъ“. Торговый капитализмъ принесъ съ собою бюрократическую монархію, которая была уже фактомъ при царѣ Алексѣѣ, за пятьдесятъ лѣтъ до того времени, когда, въ дни Петра В., стала вырабатываться ея теорія.

Если бы, однако, мы стали разсматривать эту теорію

теперь же, мы перескочили бы черезъ цѣлый эволюціонный рядъ, гораздо болѣе старый, на протяженіи многихъ поколѣній сопутствовавшій только что разсмотрѣнной нами цѣпи идей; первымъ, по времени, конкурентомъ патріархальнаго абсолютизма былъ не бюрократическій абсолютизмъ, но феодализмъ. Эту форму первобытнаго либерализма и придется разсмотрѣть ранѣе монархическихъ теорій XVIII столѣтія. Въ своихъ модернизированныхъ разновидностяхъ теорія феодальныхъ вольностей упирается, какъ мы увидимъ, въ либерализмъ новаго времени—во многомъ ея прямого потомка и законнаго наслѣдника. Но ошибочно было бы считать совершенно вымершей и теорію патріархальнаго абсолютизма. До сихъ поръ живая въ отсталыхъ слояхъ народной массы, вмѣстѣ со средневѣковыми ересями и средневѣковыми легендами, она владѣетъ умами со стихійной силой инерціи, и готова вновь принять литературную форму при малѣйшемъ удобномъ случаѣ. Еще въ первой половинѣ XIX столѣтія средній интеллигентный обыватель не могъ отъ нея отрѣшиться, когда онъ пробовалъ перенести свою, непривычную къ политикѣ, мысль въ политическую плоскость. И когда этотъ обыватель былъ геніальнымъ писателемъ-художникомъ, его возвратъ къ теоріямъ временъ Ивана Грознаго не былъ только любопытнымъ образчикомъ атавизма. Какъ Грозный видѣлъ свою задачу въ томъ, чтобы „людей на истину и на свѣтъ наставити“, такъ для Гоголя „монархъ—божій помазанникъ, обязанный стремить ввѣренный ему народъ къ тому свѣту, въ которомъ обитаетъ Богъ“. „Государь есть образъ Божій, какъ это признаетъ, покуда чутьемъ, вся земля наша“. „Власть государя—явленіе безмысленное, если онъ не почувствуетъ, что долженъ быть образомъ Божіимъ на землѣ. При всемъ желаніи блага онъ спутается въ своихъ дѣйствіяхъ, особливо при нынѣшнемъ порядкѣ вещей въ Европѣ; но, какъ только почувствуетъ онъ, что долженъ показать въ себѣ людямъ образъ Бога, все станетъ ему ясно, и его отношенія къ подданнымъ вдругъ объяснятся“. Само собою разумѣется, что монархъ-богъ есть непремѣнно монархъ абсолютный, съ властью, ничѣмъ не ограниченной. Онъ—„тотъ изъ людей, на рамена котораго обрушилась судьба милліоновъ его собратій, кто страшною отвѣтственностью за нихъ

предъ Богомъ освобожденъ уже отъ всякой отвѣтственности предъ людьми..." [1]). Но съ особенной конкретностью, до матеріализма, можно сказать, вырисовывается у Гоголя идея солидарности монарха-бога и его народа передъ высшимъ божествомъ. Эта идея хорошо знакома уже древнему Вавилону—уже тогда небрежность царя въ жертвоприношеніяхъ могла навлечь бѣду на всю страну. Личныя прегрѣшенія царя Давида были причиной чумы въ Іерусалимѣ,—чумы, отъ которой погибли десятки тысячъ людей, ничего и не слыхавшихъ объ этихъ прегрѣшеніяхъ. Древне-русская литература, еще до-московскаго времени, твердо усвоила себѣ эту мысль. „Аще бо князи правдиви бываютъ въ земли, то многа отдаются согрѣшенья земли", говоритъ Начальная лѣтопись. „Аще ли зли и лукави бываютъ, то больше зло наводитъ Богъ на землю, понеже то глава есть земли... Люто бо граду тому, въ немъ же князь унъ, любяй вино пити съ гусльми и съ младыми свѣтникы". У митр. Кипріана (XIV в.) эта односторонняя отвѣтственность подданныхъ за государя, принимаетъ нѣсколько болѣе полный—и болѣе справедливый видъ: подданные отвѣчаютъ за государя, но и государь отвѣчаетъ за нихъ. „Не вѣсте ли, яко грѣхъ людскій на князи, и княжескій грѣхъ на люди нападаетъ?" Но ни у кого, повторяемъ, эта „круговая порука" власти и подвластныхъ не доходитъ до такой конкретности, какъ у Гоголя. „Все полюбивши въ своемъ государствѣ, до единаго человѣка всякаго сословія и званія, и обративши все, что ни есть въ немъ, какъ бы въ собственное тѣло свое... государь пріобрѣтетъ тотъ всемогущій голосъ любви, который одинъ только можетъ быть доступенъ разболѣвшемуся человѣчеству" [2]). Дальше этого пониманія государства, какъ „тѣла" государя, идти было уже некуда; это былъ не только политическій теизмъ, но политическій пантеизмъ...

Теорія патріархальнаго абсолютизма потомъ еще не разъ всплывала въ русской литературѣ. Во второй половинѣ

[1]) „Выбранныя мѣста изъ переписки съ друзьями". Собр. сочиненій по Тихонравовскому изд. 1893 г., т. V, стр. 48, 50 и 413.

[2]) Ib., стр. 50.

истекшаго столѣтія наиболѣе яркими ея представителями были Конст. Леонтьевъ и Побѣдоносцевъ. Но ни тотъ, ни другой не были столь чистыми ея выразителями, какъ Гоголь. У К. Леонтьева преобладаетъ утилитарная сторона патріархальнаго деспотизма—безграничная власть, какъ орудіе дисциплины. Его предтечею въ древне-русской письменности былъ не Іосифъ Волоколамскій, а Ив. Пересвѣтовъ, съ которымъ у Леонтьева много общаго и въ другихъ отношеніяхъ, напримѣръ, въ той строгости, съ которою выставляются обоими ихъ требованія, и въ томъ наивномъ цинизмѣ, съ которымъ оба и не думаютъ скрывать классово-эгоистической подкладки этихъ требованій. Земной богъ у обоихъ уже вполнѣ сошелъ на землю и гораздо больше полагается на земныя средства, чѣмъ на небесныя. Поэтому и мѣсто ихъ теорій въ томъ процессѣ „оміршенія“ власти, который мы будемъ разсматривать нѣсколько далѣе. А у Побѣдоносцева нѣтъ даже и той наивной вѣры, что воля Божія и интересы дворянства одно и то же, какая скрашиваетъ все же—ибо все искреннее красиво—поистинѣ первобытную свирѣпость и предтечи, и эпигона дворянскаго самодержавія Леонтьева. Съ холодностью бывшаго профессора гражданскаго права Побѣдоносцевъ просто ищетъ аргументовъ, которые оправдывали бы его любимую идею—возстановленія испанской инквизиціи на зарѣ XX вѣка. И вы чувствуете, что ему все равно—правильны по существу эти аргументы или нѣтъ. Истина есть результатъ судоговоренія. Формальная логика не нарушена—и „тексты“ подведены правильно. Чего же еще цивилисту нужно?

Библіографія.

Большая часть сочиненій, послужившихъ при составленіи настоящаго очерка, названы въ примѣчаніяхъ. Общую характеристику власти московскихъ государей съ историко-юридической точки зрѣнія см. въ не разъ цитированной книгѣ акад. Дьяконова („Очерки обществ. и госуд. строя древн. Руси“, стр. 397—442). Ср. его же болѣе старое изслѣдованіе: „Власть московскихъ государей“ (Спб., 1889) и В. И. Сергѣевича „Русскія юридическія древности“, II, вып 2-й („Совѣтники князя“), съ обширнымъ, какъ всегда у С-ча, репертуаромъ выдержекъ изъ документовъ. Общей характеристики русскаго абсолютизма, внѣ хронологическихъ рамокъ „древней Руси“, сколько мы знаемъ, не существуетъ.

2.

Феодальныя вольности.

Патріархальный абсолютизмъ, съ точки зрѣнія формальной логики, долженъ былъ дать, какъ неизбѣжное послѣдствіе, необыкновенно сильную государственную власть. Московскій царь временъ Герберштейна въ теоріи былъ самымъ абсолютнымъ монархомъ, какого только можно себѣ представить: казалось бы, на практикѣ московское царство XVI в. должно было стать идеаломъ абсолютной монархіи. Мы знаемъ, однако, что этого вовсе не было (см. ч. I „Очерка", стр. 261—2). Если бы логика исторіи и формальная логика совпадали, историческая наука была бы самой легкой и пріятной изъ всѣхъ наукъ, а заниматься историческими предсказаніями съ большимъ успѣхомъ могъ бы любой неглупый человѣкъ. На самомъ дѣлѣ, историческій процессъ сотканъ изъ противорѣчій, а исторія текущаго дня на каждомъ шагу обманываетъ предвидѣнія самыхъ проницательныхъ и освѣдомленныхъ современниковъ. Мы только что видѣли одно изъ историческихъ противорѣчій въ области политическихъ идей—противорѣчивыя отношенія „свѣтской" и „духовной" власти, не-аскетическаго земного божества и аскетическаго духовенства. Теперь намъ предстоитъ разсмотрѣть другое противорѣчіе—внутри уже одной „свѣтской" власти.

Въ основѣ „феодальныхъ вольностей" лежитъ понятіе иммунитета, а въ основѣ самого этого понятія—идея, намъ хорошо знакомая: идея „табу", только табу это нѣчто неприкосновенное безусловно, для всѣхъ людей, а иммунитетъ создавалъ неприкосновенность условную, для нѣкоторыхъ людей при извѣстныхъ обстоятельствахъ. По словамъ извѣстнаго историка античныхъ и средневѣковыхъ учрежденій Фюстель де Куланжа весь иммунитетъ заключается въ трехъ словахъ: „свобода отъ входа судей". Имѣніе, пользующееся иммунитетомъ, есть табу для королевской, царской, великокняжеской—чьей угодно администраціи. Есть много основаній думать, что идея условнаго табу зародилась тамъ же, гдѣ и идея табу вообще,—въ области религіозной. Древнѣй-

шіе, и абсолютно, и относительно, въ исторіи отдѣльныхъ народовъ, образчики иммунитета встрѣчаются намъ въ церковныхъ имѣніяхъ и владѣніяхъ. Религіознымъ центромъ сумерійскаго (до-семитическаго) Вавилона былъ городъ Ниппуръ. „Ниппуръ почитался всѣми сумерійскими князьями, но въ самомъ Ниппурѣ князей не было", говоритъ новѣйшій историкъ: „тамъ правили жрецы, которые собирали въ свою пользу приношенія со всего Сумера, подобно римскимъ папамъ въ средніе вѣка" [1]). Въ древней Руси церковь отгораживается отъ княжескаго суда всѣхъ раньше—и всѣхъ основательнѣе. Уже въ XII в. князья признавали, что церковныхъ людей („игумена и игуменью, попа и дьякона, чернеца и черницу") они судить не имѣютъ права: „ажъ церковный человѣкъ дойдетъ чего, то своему епископу" (грамота Ростислава Мстиславича смоленской епископіи). Но церковными людьми были не только тѣ, кто далъ аскетическій обѣтъ: церковь имѣла обширное хозяйство, и всѣ, кто въ немъ работалъ, были „церковными" людьми И тотъ, кто сторожилъ церковь, и тотъ, кто зажигалъ и гасилъ въ ней свѣчи, и нищій, кормившійся около церкви, и холопъ, пожертвованный церкви своимъ бариномъ „по душѣ",—все это были церковные люди, и всѣ они были табу для свѣтскаго судьи. И не только судьи христіанскаго. И тутъ опять нельзя видѣть случая частнаго и мѣстнаго, вліянія „византійскихъ идей". Татарскіе ханы вполнѣ раздѣляли эту точку зрѣнія—ихъ „ярлыками" церковный иммунитетъ былъ обобщенъ и расширенъ. Ярлыкъ Узбека митрополиту Петру предоставляетъ послѣднему право „судить и управлять людьми своими въ правду, въ чемъ ни буди: и въ разбоѣ, и въ поличномъ, и въ татьбѣ, и во всякихъ дѣлахъ вѣдаетъ самъ митрополитъ одинъ или кому прикажетъ". Позднѣйшія грамоты русскихъ удѣльныхъ князей лишь по частямъ подтверждали то, что универсально и сразу было даровано татарскими ханами. И когда бѣлозерскій князь предоставлялъ игумену Кириллу „вѣдать и судить" своихъ людей самому („а волостели мои къ тѣмъ людямъ не вслылаютъ ни по что, ни судятъ"), и когда вел. кн-ня Софія Витовтовна подтверждала, пятьдесятъ

[1]) Н. М. Никольскій, цит. соч., стр. 77.

лѣтъ спустя, тому же монастырю, что ея „волостели и ихъ тіуны у тѣхъ людей (монастырскихъ) въ душегубство не вступаются никоторыми дѣлы"—они имѣли передъ собою образецъ настолько полный и широкій, насколько этого могли пожелать тѣ, кто домогался иммунитета.

Свѣтское табу отъ княжескаго судьи появляется, въ русской исторіи, позже церковнаго—и объемъ его меньше. Выше мы подчеркнули „душегубство" (убійство): свѣтскіе владѣльцы, по дошедшимъ до насъ жалованнымъ грамотамъ никогда не имѣли иммунитета по отношенію къ этому важнѣйшему и доходнѣйшему для князя уголовному преступленію. Имъ право суда всегда давалось „опричь душегубства". Свѣтское табу само по себѣ не можетъ насъ удивить: мы знаемъ, что и на родинѣ табу, въ Полинезіи, вождь можетъ „табуировать" любую, понравившуюся вещь (см. стр. 35); отчего не произвести ему такой же операціи по отношенію къ понравившемуся ему человѣку? Иммунитетъ давался свѣтскому владѣльцу за службу и, конечно, фактически подъ условіемъ этой службы. Въ обмѣнъ на эту послѣднюю князь налагалъ на себя и своихъ слугъ, такъ сказать, постъ по отношенію къ данному имѣнію. Оттого юридической основой иммунитета является въ древней Руси всегда жалованная грамота. Историковъ-идеалистовъ, смутно понимавшихъ уже, что въ основѣ иммунитета лежалъ же какой-нибудь реальный фактъ, очень смущала эта форма иммунитета, какъ непремѣнно чего-то „пожалованнаго" [1]) (историковъ-идеалистовъ чистой воды это, разумѣется, нисколько не смущало: такое происхожденіе иммунитета прекрасно гармонировало со всею ихъ схемой). Но они напрасно безпокоились: и церковный иммунитетъ не создавался, а только признавался княжескими грамотами. Въ иммунитетѣ важенъ не положительный его признакъ—право владѣльца судить и собирать подати на своихъ земляхъ (о реальныхъ корняхъ этого права см. ч. I „Очерка", стр. 220 и 257 сл.)—а отрицательный: огражденіе этого права отъ вмѣшательства княжескаго судьи. Вотъ почему жалованная грамота и являлась не матеріальной, а идеологической необходимостью при

[1]) См. Павловъ-Сильванскій, „Феодализмъ въ др. Р.", стр. 82-83.

созданіи иммунитета, какъ въ наше время законъ, изданный государственной властью, является необходимостью при созданіи любой монополіи. Монополія, фактически, могла существовать и раньше закона: но тогда въ любой моментъ могъ явиться конкурентъ и, фактически же, упразднить монополію. Теперь эта возможность исключалась. Таковъ же былъ смыслъ и жалованной грамоты.

Грамоты носили индивидуальный характеръ—давали иммунитетъ опредѣленному лицу или, лучше, опредѣленной семьѣ. Но въ церковномъ иммунитетѣ мы видѣли уже образчикъ свѣтскаго табу, распространявшагося на цѣлую категорію лицъ. Дальнѣйшее развитіе иммунитета и заключалось въ примѣненіи его ко все новымъ и новымъ случаямъ, и въ распространеніи его на цѣлыя общественныя группы. Своеобразной формой иммунитета (связь эта до сихъ поръ не была подмѣчена въ русской исторической литературѣ) является, прежде всего, мѣстничество—хорошо всѣмъ извѣстный московскій обычай, въ силу котораго „мѣсто“ данной семьи на государевой службѣ въ ряду другихъ семей закрѣплялось за нею потомственно. Представитель рода А всегда долженъ былъ быть ниже представителя рода В, но выше представителя рода С и равенъ („въ версту“) представителю рода Д. Обычай былъ закрѣпленъ путемъ составленія „разрядной книги“ (списка служебныхъ назначеній) и „родословца“ въ 1550 г.—когда, съ консолидаціей стараго московскаго государства (такъ приходится называть Русь Грознаго въ отличіе отъ Россіи первыхъ Романовыхъ), консолидировались и всѣ старинные московскіе обычаи. Существованіе мѣстничества наноситъ жестокій ударъ той теоріи, которая, основываясь на характеристикѣ Герберштейна, хотѣла бы видѣть въ московскомъ царствѣ образецъ абсолютной монархіи—хотѣла бы усвоить московскому царю такую же власть надъ порядкомъ, какую онъ имѣлъ надъ лицами. Оказывается, что въ самой существенной своей прерогативѣ, назначеніи министровъ и генераловъ, выражаясь по-теперешнему, „земной богъ“ далеко не былъ свободенъ: на мѣсто *а* онъ могъ посадить только представителя рода А или того, кто былъ этому послѣднему „въ версту“. Изображеніе мѣстничества, какъ смѣшного обычая, выражающагося въ

томъ, что за царскимъ обѣдомъ бояринъ лѣзетъ подъ столъ, чтобы не сѣсть ниже, чѣмъ ему полагается по его „отечеству“, — это изображеніе всецѣло является агитаціоннымъ искаженіемъ сторонниковъ того новаго самодержавія, которое шло въ XVII в. на смѣну патріархальному. На самомъ дѣлѣ, „отечество“ является первой политической гарантіей, какую мы встрѣчаемъ на русской почвѣ, если не считать церковнаго иммунитета. „Отечество“ было нѣчто такое, что человѣкъ получалъ при рожденіи — и чего царь пожаловать не могъ. „За службу царь жалуетъ деньгами да помѣстьемъ, а не отечествомъ“, утверждалъ принципъ, провозглашавшійся боярской думой даже послѣ смутнаго времени Обычай и въ XVII в. былъ еще настолько крѣпокъ, что его, по свидѣтельству Котошихина, не рѣшались нарушать и первые Романовы въ пользу своихъ родственниковъ (по женской линіи). Его паденіе въ концѣ этого вѣка было, поэтому, однимъ изъ самыхъ яркихъ знаменій того, что старое московское царство рушилось,—что, однако, вовсе не значило, какъ мы увидимъ дальше, что рухнула окончательно и феодальная идеологія; она нашла себѣ новые пути и точки опоры.

Мѣстничество было новой по области примѣненія, но старой по типу формой политической гарантіи: оно охраняло интересы, все же, только семьи, а не класса. Но уже и изъ него слѣдовали выводы, которые шли дальше семейныхъ интересовъ. Обыкновенно говорятъ, что мѣстничество мѣшало боярству сомкнуться въ одну солидарную группу, дробя его интересы, возстановляя одну семью противъ другой. Это большое заблужденіе. На самомъ дѣлѣ, если мы можемъ говорить о „боярствѣ“, какъ о чемъ-то опредѣленномъ, то, именно, благодаря мѣстническимъ обычаямъ. Благодаря имъ, намѣтился извѣстный кругъ фамилій, члены которыхъ только и могли быть боярами: ибо, назначивъ бояриномъ А, нельзя было не назначить бояриномъ Д, а В тѣмъ болѣе. Радикальнымъ выходомъ былъ бы только одинъ: не назначать вовсе бояръ, управлять безъ нихъ. Но, какъ мы увидимъ дальше, другой рядъ идей, связанныхъ все съ тѣми же „феодальными вольностями“, исключалъ эту возможность—управлять безъ боярства. А разъ бояре были, ихъ

приходилось вводить въ государеву думу въ порядкѣ разрядовъ и родословца, а не по усмотрѣнію власти. Такъ возникло — нелѣпое безъ этого условія — представленіе о „всемъ боярствѣ", *всѣхъ боярахъ*, какъ о чемъ-то опредѣленномъ. Царь не могъ законодательствовать, пополнять судебники безъ „всѣхъ бояръ приговору". Это было новое табу, и на этотъ разъ не семейное или личное, не индивидуальное, словомъ, а *групповое*[1].

Всего черезъ 15 лѣтъ послѣ своего появленія (въ Царскомъ Судебникѣ) гарантія оказалась устарѣвшей: она предусматривала способы *назначенія* въ бояре, она не предусматривала способа „изъятія" бояръ. Случаи опалъ и казней бывали, конечно, и раньше опричнины: но фактически это были результаты столкновеній внутри „всего боярства"; одна партія или одна котерія побѣждала другую, отбирала у побѣжденныхъ земли, казнила ихъ вождей. Побѣжденная сторона могла утѣшать себя тѣмъ, что будетъ и на ея улицѣ праздникъ. Чтобы бояръ могли казнить, чтобы ихъ земли могли конфисковать не-бояре, этого просто не приходило въ голову. Но это неожиданное и принесла съ собою опричнина. Она явилась результатомъ чисто революціоннаго акта—обращенія царя къ народной массѣ (фактически къ буржуазіи; см. ч. I, стр. 105); она создала сыскъ, ведшійся людьми, не принадлежавшими къ составу „всего боярства", мало того—настолько далеко стоявшими отъ него, что на *званіе* бояръ они даже и не посягали, но жизнь, честь и имущество тѣхъ, кто носилъ это званіе по праву, зависѣли отъ этихъ людей. Идея политической гарантіи начала продѣлывать свою обычную эволюцію: право было налицо, являлся вопросъ, какъ защитить это право?

Положеніе было чрезвычайно сходное съ тѣмъ, изъ котораго тремя съ половиною вѣками раньше вышла англійская „Великая хартія вольностей". Какъ тамъ злоупотребленія

[1] Говоря объ „индивидуальномъ" мы, въ данномъ случаѣ, подчиняемся обычной терминологіи. На самомъ дѣлѣ, какъ читатели знаютъ изъ I части „очерка" (см. особ. стр. 86), древняя Русь не знала индивидуума, а знала только группу, семью. Но эта группа, въ данной связи, выступала, какъ *одно* цѣлое—отсюда возможность говорить объ „индивидуальности".

Іоанна Безземельнаго, такъ у насъ практика опричнины ставили одинъ и тотъ же вопросъ. Если никому до сихъ поръ не приходило въ голову сопоставлять великую хартію и ограничительную запись Шуйскаго, то потому, вѣроятно, что объективная судьба двухъ этихъ памятниковъ была ужъ очень различна: одинъ послужилъ исходнымъ пунктомъ развитія всѣхъ вольностей англійскаго народа, другой, подъ натискомъ быстро надвигавшейся бюрократической монархіи, скоро сталъ мертвой буквой. Но мы здѣсь въ области идей— и нельзя отрицать, что идеи, выраженныя тѣмъ и другимъ памятникомъ, сходны до тождества. „Цѣловальную запись", данную въ 1606 г. ц. Василіемъ Ивановичемъ Шуйскимъ, разсматриваютъ, обыкновенно, какъ уступку въ пользу боярства, и, объективно, это такъ и есть—какъ объективно Великая хартія ограждала въ первую голову привилегіи англійской церкви и бароновъ, собравшихся на Рунимедскомъ полѣ. Но какъ побѣда бароновъ надъ Іоанномъ Безземельнымъ была одержана при помощи лондонскихъ горожанъ, такъ воцареніе Шуйскаго совершилось при участіи самыхъ широкихъ слоевъ буржуазіи (см. I, 106). Это и отразилось въ обоихъ документахъ тѣмъ, что хартія, въ своей знаменитой 39 статьѣ, говоритъ о „свободномъ человѣкѣ" вообще, а Шуйскій обѣщается „всякаго человѣка, не осудя истиннымъ судомъ съ боляры своими, смерти не предати". Запись дальше и проговаривается очень наивно, что подъ „всякимъ человѣкомъ" она имѣла въ виду, если не непремѣнно боярина, то, во всякомъ случаѣ, землевладѣльца, „также и у гостей, и у торговыхъ и у черныхъ людей... дворовъ, и лавокъ, и животовъ не отымати". Итакъ, гость не былъ „всякимъ человѣкомъ"—но запись давалась въ такихъ обстоятельствахъ, при которыхъ въ ней невозможно было написать: „боярина, не осудя истиннымъ судомъ, смерти не предати". Воспользуются этимъ „всякіе люди", или нѣтъ, это зависѣло отъ нихъ, или, вѣрнѣе, отъ того пути, по которому пойдетъ экономическое развитіе. Какъ-никакъ, старая гарантія была теперь закрѣплена новой: лишать боярина жизни и вотчины могли только его равные, его „пэры". „Не осудя истиннымъ судомъ съ боляры своими", по-

лицейскимъ порядкомъ опричнины, царь этого сдѣлать не могъ.

Запись Шуйскаго не была чѣмъ-то эпизодическимъ. Существуетъ преданіе, сохраненное историкомъ XVIII в. Татищевымъ, что подобнаго рода запись бояре собирались взять уже съ Годунова, но онъ сумѣлъ уклониться отъ дачи такого обязательства. Основное положеніе записи повторяется въ договорѣ съ Владиславомъ (1610 г.), при томъ съ еще большимъ подчеркиваніемъ всеобщности вводимаго имъ ограниченія: „а кто виненъ будетъ, *котораго чину ни будь*, и казни будетъ достоинъ въ государскихъ и въ земскихъ дѣлахъ, того по винѣ его казнити, *осудивши напередъ съ бояры и съ думными людьми*“. Существуетъ рядъ указаній современниковъ, или почти современниковъ, и иностранцевъ на то, что подобная же запись была взята и съ перваго Романова. Но текстъ ея до насъ не дошелъ, что даетъ возможность, играя на обычномъ представленіи о записяхъ такого рода, какъ продуктѣ „боярскихъ интригъ“, отрицать самое ея существованіе, такъ какъ-де царь Михаилъ былъ кандидатомъ не боярства, а казачества: съ чего ему было ограничивать свою власть въ пользу бояръ? Въ отвѣтъ на это приходится особенно подчеркнуть юридическую *всеобщность* гарантіи. Она ограждала отъ произвола, юридически, отнюдь не только бояръ. Уничтожить же компрометирующій документъ впослѣдствіи было больше, чѣмъ нужно, и побужденій, и возможности. Характерно, что позже, до Петра, мы не встрѣчаемъ попытокъ расправляться съ боярами порядкомъ опричнины; бояръ казнятъ иногда, но по приговору боярской думы; массовыхъ конфискацій боярскихъ земель мы вовсе не встрѣчаемъ. О личной неприкосновенности „всякихъ людей“ никто, конечно, не вспоминалъ, торговый капитализмъ велъ къ сосредоточенію власти въ рукахъ земельной и финансовой олигархіи (ср. I, стр. 101—103), а не къ демократическому строю. Но когда политика этой олигархіи временно претерпѣла крахъ, въ концѣ царствованія Петра[1]), о гарантіяхъ вспомнило угнетенное торговымъ

[1]) См. объ этомъ въ нашей „Русской исторіи съ древнѣйшихъ временъ“ т. III, гл. XIV, отд. 7-й (стр. 198 слѣд.).

капиталомъ среднее землевладѣніе. „Долго ли тому быть, что намъ головы отекутъ?“ спрашивалъ одинъ изъ вождей дворянской реакціи: „теперь время самодержавствію не быть“. Отвѣчая на это требованіе дворянъ, русская конституція 1730 г., „пункты“, подписанные императрицей Анной Ивановной, содержали въ себѣ обѣщаніе: „у шляхетства живота, имѣнія и чести безъ суда не отнимать“ (п. 5-й). Такъ какъ тѣ же „пункты“ фактическую власть надъ страной передавали въ руки все той же олигархіи, въ лицѣ „верховнаго тайнаго совѣта“, то ограниченіе, ранѣе ограждавшее старое боярство отъ демократической диктатуры дворянъ, теперь, фактически ограждало послѣднихъ отъ новаго боярства. Но „шляхетству“ этой отрицательной гарантіи было мало, оно стремилось само завладѣть властью. Въ этой борьбѣ за власть ему удалось выбить изъ строя наиболѣе ненавистныхъ дворянской массѣ „верховниковъ“, но не уничтожить олигархіи совсѣмъ. Въ результатѣ, гарантія исчезла изъ русскаго права, дворянство же власти не получило. Но практически петровскій произволъ не возобновился въ XVIII в., какъ не возобновился въ предшествующемъ столѣтіи произволъ опричнины. А въ 1785 г. жалованная грамота дворянству закрѣпила гарантію, казалось, окончательно. 8—12 пункты ея гласили: „Безъ суда да не лишится благородный дворянскаго достоинства; безъ суда да не лишится благородный чести, безъ суда да не лишится благородный жизни; безъ суда да не лишится благородный имѣнія; да не судится благородный, окромя своими равными“.

Грамота 1785 г. представляетъ любопытную особенность, сравнительно съ подобными обѣщаніями предшествующаго времени: вмѣсто „всякаго человѣка“ или „всякаго чина людей“ мы встрѣчаемъ въ ней „благороднаго“. Боярство XVI—XVII вв. еще надѣялось имѣть на своей сторонѣ всю массу свободныхъ, дворянство XVIII в. ни на что подобное не надѣялось и хлопотало только о закрѣпленіи своихъ, сословныхъ, привилегій. Ограниченія царской власти въ эпоху смуты носили прогрессивный характеръ, жалованная грамота 1785 г. была актомъ чисто реакціоннымъ. Но, съ объективной точки зрѣнія, реакціонность какого-нибудь

общественнаго явленія состоитъ въ томъ, что оно не отвѣчаетъ уровню экономическаго развитія въ данный моментъ: отъ этого все реакціонное не жизнеспособно. Дворянскій „иммунитетъ“ при Екатеринѣ II совершенно не отвѣчалъ окружающей соціальной обстановкѣ. Дворянинъ могъ пользоваться имъ, лишь сидя безвыѣздно въ своемъ имѣніи: туда, дѣйствительно, судъ къ нему „не въѣзжалъ“, развѣ въ самыхъ исключительныхъ случаяхъ. Но стоило ему пріѣхать въ городъ—и онъ сталкивался съ созданною новыми экономическими условіями бюрократической администраціей, весьма мало склонной уважать какія бы то ни было привилегіи. Стоило ему поступить на службу, и онъ сталкивался съ дисциплиной, бюрократической, если онъ былъ „штатскимъ“, еще болѣе суровой дисциплиной постоянной арміи, если онъ былъ военнымъ. Послѣднее во всей силѣ дворяне испытали, какъ извѣстно, при Павлѣ Петровичѣ, когда на разводъ въ высочайшемъ присутствіи офицеры отправлялись съ запасомъ денегъ въ карманѣ—на случай, если съ развода прямо сошлютъ въ Сибирь. Разжалованіе въ солдаты было обычной мѣрой взысканія и при сыновьяхъ Павла—это настолько хорошо извѣстно всѣмъ изъ литературы и изъ исторіи литературы, что не стоитъ приводить примѣровъ. Но не было надобности поступать на военную службу, и даже выѣзжать изъ деревни, чтобы стать жертвою административнаго произвола, не смотря ни на какія жалованныя грамоты. „Не смотря на всѣ узаконенія, господа генералъ-губернаторы и гражданскіе губернаторы присвоиваютъ себѣ власть арестовывать дворянъ“, писалъ изъ тюрьмы декабристъ Каховскій: „Они говорятъ въ оправданіе себѣ: почему дворянъ не арестовывать, въ полкахъ офицеры арестовываются; неужели лучше отдать подъ судъ, чѣмъ посадить на гауптвахту?—Они забываютъ, что сила не въ арестѣ, но въ нарушеніяхъ права“. Приводя далѣе случай, какъ смоленскій генералъ—губернаторъ „хотѣлъ арестовать дворянина, живущаго въ деревнѣ“, Каховскій продолжаетъ: „Дворяне со стѣсненнымъ сердцемъ переносятъ обиды, имъ дѣлаемыя, но чтобы они не чувствовали ихъ, кто можетъ то подумать? Клянусь, я отъ многихъ дворянъ слышалъ, они говорили мнѣ со слезами: „Вотъ до

какихъ временъ мы дожили, что и губернаторы въ силахъ отнимать у насъ права наши и располагать нами по произволу своему. Пусть лучше государь отыметъ отъ насъ права, намъ данныя; пусть издастъ указъ, что онъ даетъ власть генералъ-губернаторамъ и губернаторамъ насъ арестовывать, намъ легче будетъ повиноваться, чѣмъ терпѣть насилія отъ равныхъ себѣ".

Слова Каховскаго любопытны не только, какъ свидѣтельство того, какъ мало значили дворянскія привилегіи въ Россіи начала XIX столѣтія: они еще любопытнѣе, какъ образчикъ живучести феодальной психологіи. Міросозерцаніе декабристовъ въ цѣломъ было, несомнѣнно, буржуазнымъ міросозерцаніемъ; ихъ идеи—идеи новѣйшаго либерализма, и, тѣмъ не менѣе, сословная дворянская обида, нарушеніе иммунитета вѣрныхъ вассаловъ русскаго царя, трогаетъ его сильнѣе, чѣмъ чтобы то ни было. Мы скоро увидимъ, что феодальныя вольности и новѣйшій либерализмъ еще раньше Каховскаго слились въ стройную политическую теорію, подъ знаменемъ которой русская политическая оппозиція шла нѣсколько поколѣній. Но прежде намъ нужно припомнить другую вѣтку иммунитета, о которой намъ кстати напоминаетъ тотъ же Каховскій. „Блаженныя памяти императрица Екатерина II, мудрая законодательница наша", говоритъ онъ, „дала дворянству право изъ среды своего сословія избирать для себя судей. Благодѣтельное учрежденіе выборовъ, столько лѣтъ хранимое, наконецъ преувеличенною властью губернаторовъ упало". Каховскій ошибался, считая, что право мѣстнаго населенія—въ XVIII в. уже только мѣстнаго дворянства—выбирать себѣ судей было продуктомъ „мудраго законодательства" Екатерины II. Давая жалованными грамотами иммунитетъ отдѣльнымъ имѣніямъ, московское правительство уставными земскими грамотами давало такіе же иммунитеты и коллективнымъ единицамъ, городамъ и волостямъ. Сущность въ обоихъ случаяхъ была совершенно та же самая: царскій намѣстникъ терялъ право „въѣзжать" въ получившую уставную грамоту волость, а населеніе этой послѣдней всѣ возникавшія у него дѣла рѣшало самостоятельно, черезъ выборныхъ судей. При чемъ изъ этихъ дѣлъ не исключа-

лось и душегубство—волостной иммунитетъ былъ ближе къ церковному, чѣмъ къ частно-помѣщичьему. Древнѣйшія грамоты и касаются, какъ разъ, тягчайшихъ уголовныхъ преступленій (гл. обр. разбоя), создавая т. наз. губныя учрежденія, только по объему компетенціи, а не по существу, отличающіяся отъ болѣе широкихъ и позднѣйшихъ земскихъ (объ экономической и соціальной подкладкѣ губного сыска см. I, стр. 229—231). Уже это обстоятельство наводитъ на мысль о возможности идейнаго вліянія церковнаго иммунитета на „губную и земскую реформу" Грознаго. Мы имѣемъ даже и промежуточное звено, въ видѣ губной грамоты селамъ и деревнямъ Троицкаго Сергіева монастыря, предоставлявшей руководство губнымъ сыскомъ „игумену Алексѣю съ братьею"—какъ когда-то бѣлозерскія грамоты предоставляли все дѣло единолично игумену Кириллу. Церковь внесла и религіозный мотивъ въ идеологію новаго учрежденія: обязанность ловить разбойниковъ выставлялась грамотами, какъ религіозно-моральная; „то есмы положили на вашихъ душахъ" говорилъ въ этихъ грамотахъ царь. По идеѣ, выборный судья былъ представителемъ общественной совѣсти; а что эта совѣсть оказывалась въ монопольномъ обладаніи одного общественнаго класса (см. цит. стр. ч. I-й), за это тогдашняя мысль запиналась такъ же мало, какъ теперешняя—за имущественный цензъ присяжныхъ засѣдателей.

Московское государство знало, такимъ образомъ, два рода гарантій—гарантіи общественныхъ группъ, и гарантіи мѣстностей. Мы видѣли, что первыя соблюдались очень плохо—и при томъ чѣмъ дальше, тѣмъ хуже. Судьба вторыхъ не могла быть иной. По мѣрѣ усиленія центральной власти, агенты этой послѣдней все меньше и меньше церемонились съ „областной автономіей" и людьми, „на душахъ" которыхъ лежала о ней забота. Въ 1662 г. жители г. Шуи жаловались на своего воеводу, что онъ „стакався съ подговорщиками и ябедниками, приметывается къ старостамъ и къ выборнымъ и ко всякимъ посацкимъ людямъ для своей бездѣльной корысти, и бьетъ насъ сиротъ твоихъ, старостъ и посацкихъ людей, и продаетъ (=штрафуетъ) напрасно". Неумолимая сила объективныхъ условій

загоняла во враждебный мѣстнымъ вольностямъ лагерь самихъ ихъ представителей. Три года спустя тѣ же шуйцы жаловались уже на своего земскаго старосту, который, „забывъ страхъ божій и крестное цѣлованіе, въ мірскихъ дѣлахъ учинилъ многое большое дурно; а въ денежныхъ приходахъ и расходахъ чинилъ большую хитрость, а себѣ корысть. Да онъ же староста подговаривался къ воеводѣ и къ таможенному откупщику. Пьетъ и ѣстъ съ ними безпрестанно, и ночи просиживаетъ, и на насъ, сиротъ твоихъ, воеводѣ и откупщику наговариваетъ, и воевода, стакався съ откупщикомъ и имъ, земскимъ старостою, насъ сиротъ твоихъ продаютъ и убытчатъ". Слова Каховскаго, приведенныя выше, показываютъ, что и въ слѣдующій, дворянскій, періодъ, съ мѣстнымъ иммунитетомъ дѣло обстояло не лучше, чѣмъ съ сословнымъ. Мы видѣли, что феодальное право вообще вынуждено было одну гарантію громоздить на другую—и всегда являлся вопросъ: а кто же гарантируетъ послѣднюю гарантію? Вопросъ о гарантіи всѣхъ гарантій былъ логическимъ завершеніемъ цѣпи. Въ допетровскую эпоху, повидимому, не возникало вопроса объ особомъ учрежденіи, которое ставило бы своею задачею охрану „вольностей". Эти функціи съ успѣхомъ выполняла боярская дума—оставалось только обезпечить непрерывность ея дѣйствія, такъ какъ совѣтъ „всѣхъ бояръ" не имѣлъ физической возможности быть въ сборѣ постоянно, ибо большая половина его членовъ либо сидѣли намѣстниками по городамъ, либо командовали арміями, либо, наконецъ, добрую часть года проводили въ своихъ вотчинахъ. Впервые, повидимому, задача была разрѣшена опять-таки около 1550 г. Около этого времени (передъ казанскимъ походомъ) Курбскій упоминаетъ о существованіи при Грозномъ „избранной рады", безъ совѣта съ которой царь ничего не могъ „устроити или мыслити" Наличность постоянныхъ совѣтниковъ, безъ которыхъ царь не могъ сдѣлать ни шагу, крайне раздражала Грознаго, горько жаловавшагося потомъ, что его везли подъ Казань, „какъ плѣнника", и что все, что онъ ни дѣлалъ, было „не по своему хотѣнію". Опричнина унесла всякіе слѣды „избранной рады", и позже за весь московскій періодъ мы та-

кого учрежденія не встрѣчаемъ. Т.-е. постоянный совѣтъ небольшого числа бояръ при царѣ намъ встрѣчается все это время, но это былъ совѣтъ не уполномоченныхъ боярства, а царскихъ приближенныхъ, и задача его заключалась не въ томъ, чтобы гарантировать права и интересы „всѣхъ бояръ", а въ томъ, наоборотъ, чтобы этихъ послѣднихъ держать подальше отъ дѣла. При Алексѣѣ Михайловичѣ, напримѣръ, въ эту „тайную" думу, по словамъ Котошихина, допускались только тѣ бояре, которые „изъ спальниковъ бываютъ пожалованы", тѣ, которые съ ранней юности жили при дворѣ и составляли непосредственную свиту государя, или которымъ „приказано бываетъ приходити". Но, обходясь безъ бояръ, первые Романовы практически, какъ мы видѣли, ничего не предпринимали противъ бояръ. Ихъ режимъ былъ новымъ политическимъ содержаніемъ въ старой формѣ—и, именно поэтому, форма охранялась особенно тщательно [1]). Торжество торговаго капитала при Петрѣ дало смѣлость сбросить и старую форму—и вопросъ о „гарантіи гарантій" всталъ немедленно же, какъ только началась дворянская реакція. Прежде всѣхъ, гарантировали себя непосредственные сотрудники Петра, еще при немъ получившіе бытовое, не юридическое, названіе „верховныхъ господъ" или просто „верховниковъ"; послѣднее имя за ними и утвердилось въ исторіи. Уже черезъ годъ послѣ смерти „Преобразователя", въ февралѣ 1726 г., власть императрицы Екатерины I была формальна ограничена „верховнымъ тайнымъ совѣтомъ", безъ посредства котораго государыня не могла издать ни одного указа. Четыре года спустя, въ 1730 г., послѣ смерти Петра II, рѣчь шла уже не о гарантіяхъ для „верховниковъ" — это было достигнуто, — а о гарантіи всей массѣ „шляхетства" противъ „верховниковъ". Этому, юридически, отвѣчало то положеніе „пунктовъ", сначала подписанныхъ, а потомъ разорванныхъ императрицей Анной, которое цитировалось выше (см. стр. 130). Но возникалъ, очевидно, вопросъ о гарантіи этой гарантіи: на него отвѣчалъ проектъ одного изъ верховниковъ, кн. Дмитр. Мих. Голицына, желавшаго найти компромиссъ между ин-

[1]) См. объ эт. нашу „Русскую исторію", т. III, стр. 135 слл.

тересами правящей олигархіи и интересами шляхетства. Голицынъ предлагалъ образованіе палаты выборныхъ отъ шляхетства, спеціально для огражденія правъ послѣдняго отъ нарушенія ихъ совѣтомъ. Вождямъ шляхетства этого показалось мало, они попытались свергнуть совѣтъ и сѣсть на его мѣсто; первое имъ удалось, но, подъ другою формой, правящая олигархія осталась у власти, а шляхетство потеряло, какъ мы видѣли, даже и юридическую гарантію. Дворянамъ временъ „жалованной грамоты" 1785 г. пришлось, поэтому, трудиться надъ тѣмъ же вопросомъ снова. Но дворяне Екатерины II были литературно гораздо лучше подготовлены къ этого рода работѣ, чѣмъ шляхетство императрицы Анны. Они уже хорошо знали не только шведскую, какъ „верховники", но и общую западно-европейскую практику, и у нихъ былъ передъ глазами превосходный образчикъ теоріи сословной монархіи, въ работѣ Монтескье („Духъ Законовъ" вышелъ въ 1748 г.).

Вопреки общераспространенному въ прежнее время мнѣнію, французское королевство „стараго порядка", до 1789 г., юридически, отнюдь не было абсолютной монархіей. То противорѣчіе, которое мы наблюдали въ Россіи, и которое было противорѣчіемъ общимъ всему феодальному строю, существовало и тамъ: король былъ государемъ божіей милостью, если не прямо земнымъ богомъ; но, въ то же время, у его вассаловъ былъ свой иммунитетъ, и остатки этого иммунитета, не совсѣмъ мирно, но упрямо, продолжали сосуществовать уже съ бюрократической монархіей. На практикѣ король дѣлалъ все, что хотѣлъ; но въ теоріи было учрежденіе, которое, если бы у него хватило смѣлости, могло бы „сдѣлать встрѣчу" королю и обуздать его своеволіе. Этимъ учрежденіемъ былъ старый французскій парламентъ— или, вѣрнѣе, парламенты, такъ какъ былъ свой въ каждой провинціи, нѣкогда представлявшей особое государство; по традиціи наибольшее значеніе имѣлъ парламентъ парижскій. По своему происхожденію это была постоянная судебная комиссія королевской куріи, совѣта вассаловъ; „избранная рада" времени Грознаго представляетъ весьма полную аналогію этому учрежденію, ибо главною ея функціею, по Курбскому, былъ „судъ праведный и нелицепріят-

ный". Но судъ и законодательство были въ тѣ времена тѣсно связаны, ибо законъ былъ обобщеніемъ судебныхъ казусовъ. У насъ въ дни „избранной рады" это обобщеніе было привилегіей „всѣхъ бояръ": „А которые будутъ дѣла новыя, а въ семъ судебникѣ не написаны" говоритъ судебникъ Ивана IV, „и какъ тѣ дѣла съ государева докладу и со всѣхъ бояръ приговору вершатся, и тѣ дѣла въ семъ судебникѣ приписывати". Во Франціи участіе въ законодательствѣ осталось за парламентомъ — куда, впрочемъ, въ торжественныхъ случаяхъ являлись всѣ крупные вассалы короля, духовные и свѣтскіе. Участіе это выражалось, во-первыхъ, въ правѣ парламента „провѣрять" королевскіе указы съ точки зрѣнія ихъ формальной правильности (droit de vérification), во-вторыхъ, въ правѣ парламента дѣлать королю „представленія", если содержаніе новаго указа парламентъ находилъ несогласнымъ съ общей пользой или противорѣчащимъ „основнымъ законамъ" (droit de remontrances). Ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ сопротивленіе парламента не имѣло абсолютнаго и рѣшающаго характера. Такъ какъ считалось невозможнымъ оказывать какое бы то ни было личное сопротивленіе государю, хотя бы требованіе его было и незаконно, то стоило королю лично явиться въ парламентъ и потребовать внесенія спорнаго указа въ парламентскіе регистры — отказа быть не могло. Но къ засѣданіямъ съ непосредственнымъ участіемъ короля (такъ называемымъ lits de justice) прибѣгали только въ крайнихъ случаяхъ. Это былъ своего рода государственный переворотъ, coup d'état въ миніатюрѣ. Если указъ, внесенія котораго домогались такимъ экстраординарнымъ способомъ, былъ не популяренъ въ „обществѣ", т.-е. среди „привилегированныхъ", среди королевскихъ вассаловъ, тѣнь непопулярности падала на особу короля — этого всячески старались избѣжать. Оттого права парламента были равны нулю, если „общественное мнѣніе" было на сторонѣ короля — и они представляли очень серьезную сдержку самовластію послѣдняго, если „общественное мнѣніе" было на сторонѣ парламента. Въ XVIII в. французское правительство такъ и не могло довести до конца насущно необходимую, но непопулярную среди привилегированныхъ, судебную реформу

Монтескье вышелъ изъ рядовъ парламентскаго дворянства (noblesse de robe) и былъ проникнутъ его идеями. Его „монархія“ — идеализованная Франція, какъ она представлялась сквозь призму парламентскихъ привилегій. Характерно, что для автора „Духа законовъ“ вопросъ, какъ обуздать злоупотребленія управленія было явно важнѣе вопроса: какъ управлять? Его система „раздѣленія властей“ преслѣдовала именно эту первую цѣль—обуздать произволъ. Но раздѣленіе властей — это былъ идеалъ. На лицо были иммунитеты, сословные и провинціальные, и ограждавшій ихъ парламентъ. На русскихъ читателей Монтескье эта дѣйствительность произвела гораздо болѣе сильное впечатлѣніе, чѣмъ идеалъ. А такъ какъ въ числѣ читателей на первомъ мѣстѣ была императрица Екатерина II, то „монархія“ Монтескье получила офиціальное освященіе даже раньше, чѣмъ ею успѣли воспользоваться тѣ, кому практически были нужны содержавшіяся въ ней гарантіи. „Большой Наказъ“, данный Екатериной комиссіи для сочиненія новаго Уложенія (1767 г.), признавалъ, вслѣдъ за Монтескье, необходимость въ монархіи „властей среднихъ“, которыя наказъ называетъ даже „правительствами“, и которыя имѣли право, „принимая законы отъ государя, разсматривать оные прилежно“ и „представлять, когда въ нихъ сыщутъ что они противны Уложенію“. „Наказъ“ счелъ даже нужнымъ растолковать своему читателю, зачѣмъ это дѣлается: „сіи наставленія“, говоритъ онъ, „возбраняютъ народу презирать указы государевы, не опасаясь за то никакого наказанія, но купно и охранятъ его отъ желаній самопроизвольныхъ и отъ непреклонныхъ прихотей“. Учрежденіемъ, которому была усвоена эта функція „хранилища законовъ“, былъ названъ сенатъ, долженствовавшій играть роль, аналогичную роли французскаго парламента, съ тою только, однако, разницей, что члены парламента были несмѣняемы, тогда какъ русскіе сенаторы были обыкновенные чиновники, назначавшіеся императоромъ (см. ч. I, стр. 272—3).

Превращеніе сената въ „хранилище законовъ“, гарантію всѣхъ гарантій, сдѣлалось осью политическихъ проектовъ русскаго „монаршизма“ — дворянской оппозиціи второй по-

ловины XVIII и первыхъ лѣтъ XIX в. Теоретикомъ „монаршизма“ (отъ французскаго произношенія слова monarchie, „монархія“) былъ кн. Щербатовъ, дѣятельнѣйшій защитникъ дворянскихъ привилегій въ комиссіи 1767 г. Одинъ изъ первыхъ русскихъ историковъ, Щербатовъ былъ однимъ изъ немногихъ историковъ, правильно понявшихъ значеніе мѣстничества. „Разрушеніе мѣстничества“ было въ его глазахъ, одною изъ главныхъ причинъ „поврежденія нравовъ“ въ Россіи: упадка корпоративнаго чувства и вмѣстѣ чувства сословнаго достоинства въ дворянахъ. Щербатовъ твердо вѣрилъ, что дворяниномъ нужно родиться, а нельзя сдѣлаться; попытка шведскаго короля ввести въ шведскій сенатъ [1]) буржуа и крестьянъ вызвала искреннѣйшее его негодованіе, и онъ усмотрѣлъ здѣсь даже экономическую опасность. „Мѣщане, попы и крестьяне, всѣ восхотятъ въ сенаторы и дворяне. Должность купца и ремесленника неподходящія себѣ будутъ считать, исчезнутъ ремесла, упадетъ торговля, пропадетъ кредитъ отъ выхожденія купцовъ въ дворяне“... „Крестьянинъ не толь будетъ взирать на свое поле и соху, какъ на будущее состояніе, которое льстится получить. Поля останутся не обдѣланы, и земля, наказующая всегда нераченіе тѣхъ, которыхъ питаетъ, и малый урожай хлѣба еще уменьшитъ“.

При такомъ значеніи дворянства, значеніи „породы“, Щербатовъ съ еще большею настойчивостью, чѣмъ Монтескье, долженъ былъ настаивать на неприкосновенности дворянскихъ привилегій: „право именованія дворянскаго.... ненарушимо въ монаршическомъ правленіи поставлено быть должно“. „Но недовольно сіе словами или грамотою какою утвердить: надлежитъ, чтобы поставлены были наблюдатели о сохраненіи онаго. Тако, держася словъ Ея Императорскаго Величества, надлежитъ имѣть „хранилище законовъ“. А что въ Россіи хранилище законовъ? Сіе есть сенатъ. Надлежитъ оный не только снабдить довольно основательными государственными правами о его могуществѣ, но также и наполнить такими

---

[1]) Нѣтъ надобности говорить, что это учрежденіе лишь по имени было похоже на сенатъ русскій.

людьми въ силу же основательныхъ правъ, чтобъ онъ порученный ему законъ въ силахъ былъ сохранять". Щербатовъ не говоритъ, какъ хотѣлъ бы составить свое хранилище законовъ: но въ его извѣстномъ романѣ-утопіи „Путешествіе въ землю Офирскую г-на О., швецкаго дворянина" (Швеція не для однихъ „верховниковъ" была предметомъ симпатій и подражанія!) мы находимъ любопытное учрежденіе, которое иногда такъ и называется „хранилищемъ законовъ", а иногда „вышнимъ правительствомъ", и куда входили уполномоченные отъ дворянства (въ небольшомъ числѣ и отъ купечества) разныхъ губерній, наблюдавшихъ, „чтобы не учинено было какого положенія во вредъ какой губерніи". Щербатовъ имѣлъ въ виду такимъ образомъ охрану не только сословнаго, но и мѣстнаго иммунитета. Его схема охватывала „феодальныя вольности" такъ широко, какъ только можно себѣ представить.

Нужно прибавить, что захватъ въ глубину былъ не меньше, чѣмъ въ ширину. Начавъ со вздоха о мѣстничествѣ, Щербатовъ приходилъ къ ряду положеній, составляющихъ краеугольный камень новѣйшаго либерализма. „Хранилище законовъ" должно было гарантировать не только дворянскія привилегіи, но также „права изданія законовъ, разныхъ налоговъ на народъ, передѣланія монеты..... равнымъ образомъ судъ и право себя защищать". Отношеніе его къ вопросу о личной неприкосновенности мы уже видѣли (см. I, стр. 241). И въ томъ самомъ произведеніи, откуда мы взяли цитату объ экономической катастрофѣ, имѣющей послѣдовать отъ назначенія крестьянъ сенаторами, мы читаемъ и такой афоризмъ: „народы, избирая себѣ начальниковъ, не иной имѣли предметъ, какъ пожертвовать часть вольности своея, дабы другую безбѣдно сохранить".

При Екатеринѣ II „монаршизмъ" не имѣлъ случая выступить практически: поступательное движеніе торговаго капитализма вело не къ ослабленію, а къ усиленію центральной власти, и пугачевщина должна была и дворянство заставить позабыть объ охранѣ своихъ „основательныхъ правъ" сверху и позаботиться о защитѣ своего матеріальнаго существованія снизу. А затѣмъ пришла французская рево-

люція и принесла цѣлую Ніагару новыхъ идей, до основанія размывшую феодальную идеологію. То, что вчера еще казалось свѣжимъ и яркимъ, вдругъ потускнѣло. Въ началѣ царствованія Александра I, когда „монаршистамъ", повидимому, какъ разъ представился удобный поводъ отъ теоріи перейти къ практикѣ, ихъ идеи казались чѣмъ-то устарѣвшимъ и даже смѣшнымъ. „Молодые друзья" Александра I вынесли именно такое впечатлѣніе отъ монархической лекціи, прочитанной и имъ, и императору гр. Семеномъ Воронцовымъ. До насъ дошла записка Воронцова: она написана довольно сильно, особенно въ тѣхъ частяхъ, гдѣ онъ критикуетъ режимъ бюрократическаго абсолютизма. Но когда пришлось излагать положительную программу, эта послѣдняя оказалась чрезвычайно скудной. „Каждая фраза гр. Семена начиналась и кончалась сенатомъ и, когда онъ не зналъ, что сказать и что отвѣтить, онъ повторялъ одно и то же, ничего не прибавляя... Намъ казалось, что потомъ императоръ даже и во снѣ долженъ былъ слышать голосъ, кричавшій ему на ухо: „сенатъ, сенатъ!" Въ этой аффектаціи было что-то смѣшное и неуклюжее, что должно было охладить императора, вмѣсто того, чтобы одушевить его" (записки Чарторыйскаго). Въ результатѣ, когда дошло дѣло до практическаго осуществленія проектовъ Воронцова и людей его берега, „молодымъ друзьямъ", которые вовсе не расположены были дѣлиться своею властью со „старыми служивцами", легко было убѣдить Александра I, что расширять власти сената не слѣдуетъ. „Дать сенату значительныя права", говорилъ Новосильцовъ, „значитъ связать себѣ руки такъ, что нельзя будетъ выполнить всего задуманнаго на общую пользу и встрѣтить въ невѣжествѣ этихъ людей помѣху, которая имѣла бы опасныя послѣдствія въ случаѣ борьбы между верховной властью и правительств. учрежденіями". Сенату было дано право дѣлать „представленія" по поводу законовъ, но послѣ первой же его попытки воспользоваться этимъ правомъ было разъяснено, что „представленія" могутъ касаться лишь законовъ прежнихъ, т.-е. изданныхъ предшествующими государями, а отнюдь не новыхъ, изданныхъ Александромъ I. Въ такомъ видѣ „droit de remontrances" сохранилъ сенатъ и до нашихъ

дней, но охранителемъ закона онъ является уже не по отношенію къ верховной власти, а только по отношенію къ администраціи, преимущественно провинціальной. Теорія „монархическаго“ либерализма отжила свой вѣкъ уже сто лѣтъ тому назадъ и для насъ теперь представляетъ только соціологическій интересъ, какъ послѣднее звено длиннаго эволюціоннаго ряда, первымъ звеномъ котораго были столь первобытныя учрежденія, какъ, „табу“ и иммунитетъ.

Библіографія.

О феодализмѣ въ Россіи см. названныя неоднократно выше работы Павлова-Сильванскаго („Феодализмъ въ древней Руси“, „Феодализмъ въ удѣльной Руси“ и др.). Спеціальной работы о попыткахъ создать политическія гарантіи въ Московскую эпоху, сколько мы знаемъ, не существуетъ. О попыткѣ 1730 г. см. (уже устарѣвшую теперь) ст. П. Н. Милюкова. „Верховники и шляхетство“ (въ сборникѣ „Изъ исторіи русской интеллигенціи“, Спб., 1902); болѣе новой общей характеристики нѣтъ. О кн. Щербатовѣ см. очеркъ В. А. Мякотина (въ сборникѣ „Изъ исторіи русскаго общества“, Спб., 1902). О исторіи и современномъ положеніи сената—въ любомъ курсѣ госуд. права, лучше всего у Градовскаго.

3.

Бюрократическая монархія.

Оба разсмотрѣнные нами типа политической идеологіи отличаются тѣми признаками, которые присущи первобытнымъ религіознымъ вѣрованіямъ: они выросли, какъ говорится, „органически“, т.-е. представляютъ собою результатъ постепенныхъ напластованій, впечатлѣній и житейскихъ правилъ, медленно, въ теченіе ряда вѣковъ, образовавшихъ ту мусорную кучу, которая носитъ названіе обычая, обычнаго права. На высшихъ ступенькахъ эволюціи не обходилось, конечно, безъ попытокъ осмыслить обычай; но логическая связь вносилась со стороны, это во-первыхъ: патріархальный деспотизмъ, напримѣръ, разсматривался, какъ средство достиженія извѣстныхъ религіозныхъ цѣлей—спасенія души, поддержанія нравственнаго порядка и т. п. А, во-вторыхъ, осмысливаніе никогда не доводилось до конца.

Какъ богословіе, тщательно различая „правильныя“ и „ложныя“ ученія о божествѣ, не ставитъ себѣ вопросъ, откуда взялось самое понятіе „бога“ и къ чему оно служитъ, такъ первобытная политическая идеологія не знала вопроса, откуда взялось и къ чему служитъ государство. Это послѣднее было, для первобытной политической мысли, явленіемъ природы, а не произведеніемъ искусства. Богъ создалъ государство, какъ создалъ онъ рыбъ и птицъ; самое большее, о чемъ можно было спросить, это, какъ именно твореніе произошло, и на такой вопросъ теоретики патріархальнаго абсолютизма умѣли отвѣтить, въ ветхозавѣтныхъ патріархахъ показывая образецъ европейскихъ монарховъ XVI—XVII вв. Но и патріархи, и монархи одинаково созданы на то, чтобы исполнять божью волю. Подданнымъ оставалось угадывать послѣднюю: ставить власти какія-нибудь свои, „мірскія“ требованія значило „класть предѣлы божьей власти“, а отъ этого для первобытнаго ума не „отчасти“, какъ для современнаго поэта, а цѣликомъ „пахло ересью“. Класть власти предѣлы могло только само божество, установившее (главнымъ образомъ, въ пользу церкви или по ея примѣру) иммунитетъ такъ же, какъ и самодержавіе. Нарушавшій феодальныя вольности государь шелъ противъ установленнаго Богомъ порядка—и за это его можно было позвать къ отвѣту передъ „страшное судище Христово“. „Или ты себя считаешь безсмертнымъ?“ спрашивалъ Курбскій Грознаго. „Онъ есть, Христосъ мой, сидящій на престолѣ херувимскомъ, одесную Силы владычествія въ превысокихъ, судитель между тобою и мною“. Поступалъ ли царь, избившій „сильныхъ во Израилѣ“, политически цѣлесообразно, этотъ вопросъ былъ внѣ предѣловъ спора. Для того, чтобы могло явиться понятіе политической цѣлесообразности, надо было, чтобы люди могли себѣ представить иныя задачи власти, чѣмъ угадываніе и исполненіе божьей воли. Для этого необходимо было, чтобы государство изъ установленія „божественнаго“ превратилось въ „дѣло рукъ человѣческихъ“: словомъ, необходима была извѣстная секуляризація политической мысли.

Не слѣдуетъ, конечно, представлять себѣ дѣло такъ, что вотъ въ извѣстный моментъ, люди прозрѣли и поняли, что

у государства есть непосредственныя, „земныя цѣли“—и идея „божьей воли“, какъ директива, смѣнилась идеей „общаго блага“. Новыя понятія вкрапливались постепенно, и, собственно, мы едва ли найдемъ сколько-нибудь развитую политическую теорію, въ которой, рядомъ съ „божественными“, не было бы элементовъ мірскихъ, будничныхъ. Мы видѣли, какимъ типичнымъ воплощеніемъ патріархальнаго, теократическаго абсолютизма былъ египетскій фараонъ. Но возьмите изложеніе обязанностей его перваго министра, какъ онѣ сохранились въ одной, дошедшей до насъ, надгробной надписи. Рядомъ съ подробностями, еще живо напоминающими связь государственной власти съ культомъ, близость присутствія“ и храма, службы государственной и „службы божьей“, рядомъ съ предписаніями, какъ долженъ сидѣть визирь, что онъ долженъ держать въ рукахъ, что должно быть надъ его головой, мы находимъ длинный рядъ обязанностей вполнѣ свѣтскаго характера. „Визирь собираетъ войска, завѣдуетъ свитой государя при путешествіяхъ его на Сѣверъ и Югъ. Онъ размѣщаетъ войска, оставшіяся въ Южной столицѣ и при дворѣ, согласно установленіямъ о царскомъ домѣ. Завѣдующій царскимъ столомъ, а также и военный совѣтъ являются къ визирю въ его залу для полученія инструкціи объ управленіи войскомъ... Онъ посылаетъ рубить деревья... онъ посылаетъ чиновниковъ заботиться о водоемахъ по всей странѣ. Онъ посылаетъ комендантовъ и сельскихъ старшинъ для обработки земли въ періодъ жатвы... Онъ собираетъ всѣ поступающіе налоги... распредѣляетъ подати съ царскихъ имѣній... Онъ отпираетъ золотой домъ, вмѣстѣ съ главнымъ казначеемъ, наблюдаетъ за доходами со всей страны... Онъ составляетъ списокъ всѣхъ быковъ, подлежащихъ описи. Онъ наблюдаетъ за каналами въ первый день каждой недѣли и т. д. и т. д.“ [1]) Тутъ важно, конечно, не то, что визирь все это фактически дѣлалъ: фактически всякая государственная власть всегда выполняла элементарнѣйшія функціи государства. Важно то, что онъ все это дѣлалъ с о з н а т е л ь н о: что визирь м ы с л и л ъ себя

[1]) „Древній міръ въ памятникахъ его письменности,“ сост. Жариковымъ, Никольскимъ и др., I, стр. 6—11. Документъ относится къ 1501—1447 г. до Р. Х.

не только, какъ „божьяго слугу“, но и какъ распорядителя громадной машины, преслѣдующей утилитарныя цѣли. Въ древнемъ Египтѣ были уже зачатки представленія о государствѣ, какъ особаго рода механизмѣ, въ которомъ визирь былъ главнымъ рычагомъ, или при которомъ онъ былъ машинистомъ, если угодно. Но механизмъ есть созданіе рукъ человѣческихъ, а не произведеніе природы. Этого логическаго шага египетская мысль, повидимому, не сдѣлала, но онъ былъ сдѣланъ, во всякомъ случаѣ, довольно давно. При чемъ исходной точкой были, какъ и всегда, ранѣе сложившіяся представленія. Политическія теоріи, которыя намъ придется въ дальнѣйшемъ разсматривать, всѣ идутъ или отъ патріархальнаго абсолютизма или отъ феодальныхъ вольностей. Только онѣ идутъ гораздо дальше ихъ, превращая патріархальнаго деспота во всемогущее отвлеченное государство и феодальныя привилегіи кучки вассаловъ въ политическую свободу всего народа.

Родиной теоріи перваго типа была Италія; второго—Англія. Въ Италіи раньше, чѣмъ гдѣ бы то ни было, сложилась практика централизованной бюрократической монархіи—перваго образчика „государства, какъ произведенія искусства“. Первымъ государемъ новаго образца, и вообще „первымъ современнымъ человѣкомъ на тронѣ“, былъ, типично итальянскій, хотя и Гогенштауфенъ, императоръ Фридрихъ II (1194—1250). Герой легенды въ родной Германіи (спящій на Кифгейзерѣ императоръ лишь впослѣдствіи, какъ извѣстно, слился въ народномъ воображеніи съ Барбароссой—первоначально это былъ именно внукъ послѣдняго), онъ былъ страшной реальностью у себя „дома“, въ Неаполѣ. „Указы Фридриха (особенно послѣ 1231 г.), ставятъ себѣ цѣлью созданіе всемогущей королевской власти, полное уничтоженіе феодальнаго государства, превращеніе народа въ безвольную, безоружную, въ высшей степени платежеспособную массу. Онъ централизировалъ судебную и административную власть неслыханнымъ до тѣхъ поръ для Западной Европы образомъ. Не отмѣнивъ прямо феодальныхъ судовъ, онъ допустилъ апелляцію на ихъ рѣшенія къ судамъ имперскимъ. Ни одна должность не могла болѣе замѣщаться по избранію народа, подъ страхомъ опустошенія

соотвѣтствующаго города и превращенія его гражданъ въ крѣпостныхъ... Была введена „акциза“ (пошлина со всѣхъ продающихся товаровъ), прямые налоги, основанные на обширномъ земельномъ кадастрѣ и организованные по образцу мусульманскихъ государствъ, взимались самымъ безпощаднымъ и жестокимъ образомъ... Народа болѣе не было—была поставленная подъ строгій контроль толпа „подданныхъ“, которые, напримѣръ, безъ особаго разрѣшенія не могли ни заключать браки съ иностранцами, ни, особенно, учиться за границей“ [1]). Нашъ авторъ нѣсколько разъ подчеркиваетъ вліяніе мусульманскаго Востока на Фридриха, и мы увидимъ ниже, что это вовсе не мѣстная, неаполитанская черта, какъ можетъ показаться. И, конечно, не мусульманскимъ вліяніемъ объясняется другая черта, еще болѣе любопытная: „Фридрихъ велъ собственную торговлю по всему Средиземному морю, объявивъ соль, металлы и многіе другіе предметы своей монополіей“. Здѣсь передъ нами живьемъ тотъ „экономическій базисъ“, на которомъ выросла „бюрократическая монархія“ (см. I, стр. 272 и сл.). Торговый капитализмъ былъ ея основой всюду—въ средневѣковомъ Неаполѣ, какъ и въ Россіи Петра В. и его предшественниковъ.

Государство Фридриха II стало прообразомъ для всѣхъ итальянскихъ тираній эпохи Возрожденія. „Большинство итальянскихъ государствъ, въ своемъ внутреннемъ устройствѣ,—произведенія искусства, т.-е. нѣчто, придуманное сознательно, созданное размышленіемъ и опирающееся на строгій разсчетъ“, говоритъ тотъ же авторъ [2]). Теорія явилась, какъ водится, гораздо позже практики: ея первымъ представителемъ былъ Макіавелли (1469—1527), проектъ флорентійской конституціи котораго вызвалъ у нѣмецкаго историка восклицаніе: „можно подумать, что видишь передъ собою часовой механизмъ!“ [3]). Макіавелли слишкомъ крупенъ теоретически, чтобы его можно было разсматривать, какъ теоретика только бюрократической монархіи, не говоря уже о томъ, что его классическій деспотъ гораздо болѣе удачли-

[1]) Burckhardt. „Die Cultur d. Renaissance in Italien“, изд. 1899, S. 4—5.
[2]) Ibid., S. 9.
[3]) Ibid., 88—9.

вый авантюристъ, чѣмъ нормальный государь нормальной большой державы. Послѣдняя не могла вовсе порвать съ традиціями—совсѣмъ не знаютъ приличій только выскочки. Задача ея руководителей состояла въ томъ, чтобы, въ извѣстной мѣрѣ, уважая и щадя традиціи, и изъ нихъ сдѣлать средство для достиженія сознательно поставленныхъ политическихъ цѣлей. И свою теорію, если они въ ней нуждались, они могли почерпнуть скорѣе у противника язычника-Макіавелли, благочестиваго и любящаго приличія Джіованни Ботеро (1540—1617), когда-то столь знаменитаго, что его переводили на всѣ языки, не исключая и русскаго, а теперь такъ основательно позабытаго, что справки о немъ приходится искать въ спеціальныхъ словаряхъ—общія энциклопедіи его не знаютъ. Судьба авторовъ, слишкомъ извѣстныхъ при жизни... Но Ботеро, во всякомъ случаѣ, не заслужилъ такого забвенія—хотя бы уже по одному тому, что его сентенціи, какъ сейчасъ увидитъ читатель, иногда до непозволительности „современны“.

Съ ясностью и отчетливостью, такъ характерной для мысли итальянскаго Возрожденія, ставитъ Ботеро основной принципъ бюрократической монархіи: народъ всегда является объектомъ управленія, никогда субъектомъ. „Народъ, если онъ не опасается ни внѣшней, ни междоусобной войны, не боится быть убитымъ у себя въ домѣ явно, открытымъ насиліемъ, или тайно, и если у него есть все, что нужно для жизни, за недорогую плату, ни о чемъ больше не заботится“. Примѣровъ сколько угодно, начиная съ израильтянъ, роптавшихъ на Моисея, который увелъ ихъ отъ сытныхъ египетскихъ хлѣбовъ въ пустыню; ближе всего къ дѣлу, конечно, примѣръ неаполитанцевъ, которые всегда бунтуютъ, какъ только въ городѣ дороговизна. Но одного дешеваго хлѣба мало: „изобиліе жизненныхъ припасовъ ни къ чему не служитъ, если имъ нельзя пользоваться, по причинѣ ли неистовства враговъ или изъ-за несправедливости своихъ; по этой причинѣ необходимы еще миръ и правосудіе“. Для обезпеченія послѣдняго Ботеро предлагаетъ средства, очень напоминающія русскаго публициста времени Ивана Грознаго, съ которымъ намъ сейчасъ же придется имѣть дѣло: прежде всего неумолимую строгость

къ судьямъ, нарушающимъ свой долгъ. Съ явнымъ сочувствіемъ цитируется примѣръ „Камбиза, царя ассирійскаго“, который, найдя какую-то провинность за однимъ изъ своихъ судей, велѣлъ съ него живого содрать кожу и обить ею судейское кресло, на которомъ долженъ былъ сидѣть сынъ казненнаго, назначенный на его мѣсто судьею. Но какъ ни соблазнителенъ былъ примѣръ, Европа XVI в. была слишкомъ уже далека отъ ассирійскихъ нравовъ: и снисходя къ слабонервности своего вѣка, авторъ предлагаетъ намъ другое средство, опять-таки живо переносящее насъ въ Россію, но полутора столѣтіями позже Ивана Грознаго. Козимо, герцогъ тосканскій, разсказываетъ онъ, имѣлъ тайныхъ шпіоновъ, которые, занимаясь каждый своимъ дѣломъ, совсѣмъ не казались подозрительными, а въ то же время извѣщали своего государя о всѣхъ дѣйствіяхъ и поведеніи судей. Читатель вспомнилъ уже, вѣроятно, петровскихъ фискаловъ, которые не вышли совсѣмъ готовыми изъ головы „преобразователя“, а были послѣднему подсказаны его совѣтчиками, любившими ссылаться, между прочимъ, и на „Іоанна Ботера“. Но это все частности; вернемся къ общему вопросу: какъ помѣшать, чтобы у народа явилось желаніе вмѣшиваться въ управленіе? Помимо классическихъ средствъ: празднества и всяческія увеселенія (Ботеро входитъ здѣсь въ такія подробности, что разсматриваетъ даже вопросъ, что благонадежнѣе—трагедія или комедія?), грандіозныя общественныя работы, постройки, каналы и т. под. мы, въ числѣ средствъ „отвлеченія“, находимъ, не безъ удивленія, и войну. Только что объяснивъ намъ, какъ народъ нуждается въ мирѣ, Ботеро, съ явнымъ нарушеніемъ формальной логики (но вполнѣ послѣдовательно съ точки зрѣнія своей общей теоріи), начинаетъ доказывать, что ничѣмъ лучше нельзя „занять“ народъ, какъ „важной войной“, предпринятой или для того, чтобы защитить границы, или для того, чтобы расширить ихъ, или чтобы справедливо пріобрѣсти богатство и славу, или чтобы защитить союзниковъ, или чтобы защитить религію и службу Божію. Такія предпріятія обыкновенно захватываютъ всѣхъ, кто имѣетъ значеніе въ государствѣ или по своему мужеству или по своему уму; всѣ они обращаются противъ общаго врага, а

остальной народъ или доставляетъ припасы въ лагерь, или просто остается дома, моля Бога о побѣдѣ и съ нетерпѣніемъ ожидая исхода войны: „такимъ образомъ, въ сердцахъ подданныхъ не остается мѣста для мысли о возстаніи: такъ всякій занятъ, и дѣломъ, и мыслью, въ военномъ предпріятіи. Римляне, когда у нихъ бывали народныя возмущенія, обыкновенно прибѣгали къ этому средству, какъ къ якорю спасенія: они вели армію въ поле, противъ враговъ, и этимъ умиротворяли сердца, воспламененныя ненавистью къ знати“ [1]). Напротивъ, французы, не имѣя случая вести иностранную войну, затѣяли междоусобную и, „не имѣя другого предлога, придрались къ ереси Кальвина и новому евангелію, которое, гдѣ бы его ни начали проповѣдывать, несетъ съ собою не радость, а ссору, не миръ, а ужасную войну“. А вотъ швейцарцы, которые постоянно нанимаются въ солдаты то къ одному, то къ другому государю, живутъ у себя дома мирно, даромъ что у нихъ „народное правленіе, потому наиболѣе подверженное мятежамъ“. Народъ долженъ быть чѣмъ-нибудь занятъ... Но войну нужно тщательно подготовлять, и не только матеріально, а и морально. Сознаніе справедливости своего дѣла сильно поднимаетъ духъ сражающихся: „гнѣвъ—точильный камень храбрости“. Отсюда и государь, и его полководецъ должны стараться, чтобы ихъ люди считали войну справедливой. „Это достигается тѣмъ, что отъ враговъ требуютъ, черезъ посланниковъ или черезъ герольдовъ, вещей справедливыхъ или отвергаютъ ихъ несправедливыя требованія; или призываютъ Бога въ свидѣтели, заявляя, что война начата не съ легкимъ сердцемъ, не для того, чтобы необдуманно жертвовать жизнью и проливать кровь своихъ подданныхъ, но для защиты религіи, для охраны государства или для его чести“. Въ примѣръ приводится Цезарь, который „употреблялъ всѣ средства, чтобы показать себя любителемъ мира, хотя онъ очень желалъ войны“ [2])...

Нѣтъ сомнѣнія, что государь Ботеро не могъ бы найти лучшаго образца, чѣмъ Цезарь: ибо, несомнѣнно, какъ бы

---

[1]) „Della Ragione di Stato“, парижское изданіе 1599 г., стр. 126 и об.
[2]) Ibid., 285—6.

много нашъ авторъ ни говорилъ о мирѣ, его политика могла быть только военной. Экономическая подкладка взглядовъ Ботеро нигдѣ не выступаетъ такъ ярко, какъ въ совершенно эпизодическомъ разсужденіи о ростовщичествѣ [1]). Онъ не меньшій врагъ роста, чѣмъ средневѣковая церковь—объявившая того, кто беретъ проценты, еретикомъ. Но его мотивировка до неожиданности другая. Церковное ученіе отражало въ себѣ порядки натуральнаго хозяйства—когда нѣтъ производительнаго кредита, потому что нѣтъ оборота. Ботеро громитъ растовщика именно потому, что тотъ, уменьшая торговый барышъ—или дѣлая его даже вовсе невозможнымъ—вредитъ „честной торговлѣ". „У насъ въ Италіи—говоритъ онъ, двѣ цвѣтущихъ республики, Венеція и Генуя, и изъ нихъ Венеція далеко превосходитъ Геную. Если мы спросимъ: почему? мы найдемъ, что это оттого, что венеціанцы честно занимаются торговлей; частныя лица тамъ не очень богаты, но все государство богато до безконечности Напротивъ, въ Генуѣ всѣ занимаются ростовщичествомъ—и тамъ много отдѣльныхъ богачей, но государство бѣдно". Ростовщичество старше торговли и раньше всего помогало накопленію капитала, теперь торговый капиталъ, сынъ ростового, уже стѣснялся своего отца. Капиталъ долженъ быть дешевъ, чтобы торговый барышъ былъ больше—и къ этому, къ увеличенію торговаго барыша подданныхъ, должна стремиться политика государя Ботеро. Мы уже далеки отъ тѣхъ временъ, когда государь самъ торговалъ — казенную торговлю Ботеро допускаетъ лишь, какъ исключеніе, въ трехъ случаяхъ. Одинъ изъ этихъ случаевъ чрезвычайно характеренъ: государство беретъ въ руки торговыя предпріятія, когда они выше средствъ отдѣльнаго лица. Мы снова встрѣтимся съ этой мыслью въ литературѣ петровскаго времени.

Джіованни Ботеро имѣлъ непосредственное вліяніе на ходъ развитія русской политической мысли. Одна изъ его книгъ, какъ уже было упомянуто, была переведена на русскій языкъ—черезъ семьдесятъ лѣтъ послѣ своего появленія въ оригиналѣ. У петровскихъ „прожектеровъ" имѣются

---

[1]) Ibid. 35 ст.

прямыя на него ссылки [1]). Тѣмъ не менѣе представлять себѣ русскую теорію бюрократической монархіи, какъ плодъ „заимствованія“, какъ результатъ „западнаго вліянія“, было бы глубоко ошибочно. Въ области политическихъ идей случилось то же, что въ области идей экономическихъ: западныя теоріи понадобились въ то время, когда сложилась, совершенно самостоятельно, русская практика, аналогичная той практикѣ, которая и на Западѣ вызвала къ жизни эти теоріи. Но если русскіе самородные меркантилисты, въ родѣ Посошкова, представляютъ собою лишь слабое эхо западныхъ теоретиковъ, русскимъ теоретикамъ бюрократическаго абсолютизма приходится отвести гораздо болѣе почетное мѣсто. Самый старшій изъ нихъ писалъ въ то время, когда Джіованни Ботеро, вѣроятно, только учился читать. Основной текстъ писаній, связанныхъ съ именемъ Пересвѣтова, сложился никакъ не позже 1540-хъ—а, можетъ быть, и въ 1530-хъ годахъ. И если по разработанности деталей, по тонкости анализа пересвѣтовскіе памфлеты не идутъ ни въ какое сравненіе съ „Ragione di stato“, основная идея ихъ одна и та же: безгранично могущественная государственная власть, при помощи наемнаго чиновничества и наемной арміи устрояющая благо безвольной и безсильной массы подданныхъ. Если бы у насъ не было въ распоряженіи другихъ памятниковъ московскаго торговаго капитализма XVI в., одного Пересвѣтова было бы достаточно, чтобы побудить такіе памятники искать.

Въ настоящей связи намъ совершенно не интересенъ вопросъ, былъ ли Пересвѣтовъ дѣйствительно жившей когда-нибудь личностью, или же—что гораздо вѣроятнѣе—это былъ псевдонимъ, притомъ не одного лица, а цѣлой группы лицъ, извѣстнаго литературнаго „направленія“. Сохранилось документальное указаніе, что въ концѣ правленія Грознаго въ царскомъ архивѣ хранился черновой списокъ пересвѣтовскихъ писаній, что, конечно, исключаетъ всякую возможность видѣть въ этихъ послѣднихъ подлинныя челобитныя,—царю черновиковъ не подаютъ. Авторы, ищущіе

---

1) См. „Пункты о кабинетъ-коллегіумѣ“ Алекс. Курбатова—у П. Сильвайскаго „Проекты реформъ etc“, приложенія стр. 48—ср. текстъ стр. 61, прим. 3.

источникъ всего направленія въ непосредственомъ антуражѣ Ивана Васильевича, по нашему мнѣнію, не такъ неправы, какъ кажется нѣкоторымъ изслѣдователямъ, черезчуръ обрадовавшимся, что они нашли „настоящаго Пересвѣтова". Въ Россіи XIX столѣтія не было бы ничего легче, какъ найти цѣлую дюжину самыхъ подлинныхъ Щедриныхъ—но ни одинъ изъ нихъ не былъ бы Салтыковымъ... Повторяемъ, однако, что для нашей цѣли вопросъ этотъ имѣетъ третьестепенное значеніе. Интереснѣе другой вопросъ — о связи даннаго лица или данной группы съ другими группами и направленіями той же эпохи. Тутъ одно мѣсто одного изъ пересвѣтовскихъ памфлетовъ наводитъ на сближеніе, чрезвычайно соблазнительное. Мы знаемъ, что русскіе унитаріи XVI в. были рѣшительными противниками рабства, что Башкинъ отпустилъ на волю всѣхъ своихъ холоповъ (см. выше, стр. 76); мы знаемъ, въ то же время, что наши протестантскія секты не только этого, но и гораздо болѣе поздняго времени, тысячами нитей связаны съ „дуалистическими" средневѣковыми, такъ связаны, что одну изъ нихъ, именно „жидовствующихъ", не знаешь даже, къ какой изъ двухъ категорій отнести И вотъ, Пересвѣтовъ является не только такимъ же рѣшительнымъ врагомъ рабства, какъ Башкинъ, но и аргументируетъ противъ рабства доводами, взятыми изъ дуалистическаго апокрифа. „Пересвѣтовъ" такъ объясняетъ происхожденіе „полныхъ" грамотъ, которыми люди сами себя продавали въ холопство навсегда: „Когда Господь Богъ Адама изгналъ изъ рая, а онъ заповѣдь божію преступилъ, дьяволъ его искусилъ и запись на него взялъ, и Адамъ бы навѣки погибъ, но Господь Богъ милосердіе свое учинилъ, вольною страстью своею святою Адама извелъ изъ ада и запись изодралъ. Единъ Богъ надъ всею вселенною, и тѣ, которые записываютъ людей въ рабство навѣки, прельщаютъ, дьяволу угождаютъ, и тѣ, которые прельщаются для свѣтлой ризы (новому холопу давали новое платье, „ливрею") да навѣки записываются въ рабство, тѣ оба погибаютъ навѣки". Но у сектантовъ вопросъ о рабствѣ не стоялъ одиноко—его рѣшеніе логически вытекало изъ ихъ общаго ученія, что всѣ люди—сыновья божьи, и поэтому надъ ними нѣтъ никакой власти, кромѣ

власти Господа Бога. Косой отрицалъ значеніе и физическаго, кровнаго родства: „не слѣдуетъ почитать своихъ родителей, ни называть человѣка отцомъ: писано бо есть— единъ вашъ отецъ Богъ...“ А главное, сектанты отрицали свѣтское государство и войны: „не подобаетъ у христіанъ властямъ быти и воевати“ [1]). Въ этомъ пунктѣ ученіе Косого есть прямая противоположность ученію Пересвѣтова, ибо послѣдній былъ теоретикомъ такого полнаго свѣтскаго абсолютизма, какой только можно себѣ представить, и былъ сторонникомъ такой „имперіалистической“, наступательной внѣшней политики, какая только была возможна въ царствованіе Ивана Грознаго. Аргументъ „отъ апокрифа“ показываетъ только, что авторъ былъ человѣкъ начитанный въ духовной литературѣ своего времени и, какъ полагается доброму агитатору, въ источникахъ для своихъ доказательствъ не стѣснялся.

Это, конечно, отнюдь не значитъ, что и его враждебность къ рабству была лишь агитаторскимъ пріемомъ. Если исходныя точки и логическое развитіе ученій его и сектантовъ были совершенно различны, то соціальная почва, на которой выросло то и другое ученіе, была, по всей вѣроятности, одна и та же. Добровольное рабство, противъ котораго особенно возстаетъ нашъ публицистъ, чаще всего было результатомъ задолженности: продавшись „въ полную, въ холопи“ человѣкъ погашалъ этимъ весь накопившійся на немъ долгъ съ процентами—и, что было практически, конечно, всего важнѣе, избавлялся этимъ отъ „правежа“: такъ называлось въ московской Руси выколачиваніе кредиторомъ денегъ изъ должника; послѣдняго били палками, въ теченіе извѣстнаго срока, каждый день—случалось, что забивали и на смерть. Читателю понятно, почему рабство попавшему въ такое положеніе человѣку казалось иногда избавленіемъ: хуже палокъ и холопу, въ обычномъ порядкѣ, рѣдко приходилось терпѣть. Но какіе мотивы побуждали интересоваться судьбою холоповъ „Пересвѣтова“? Представителемъ демократической народной массы послѣдній отнюдь не былъ. Его точка зрѣнія — „дворянская“, по-теперешнему выражаясь:

---

[1]) См. объ этомъ выше, стр 76

„Пересвѣтовъ... обѣими ногами стоитъ на точкѣ зрѣнія мелкаго служилаго сословія". Онъ „всей душой ненавидитъ «вельможъ». Онъ неустанно повторяетъ, что отъ нихъ идетъ все зло въ государствѣ". . Онъ „вездѣ является непримиримымъ врагомъ боярства" [1]). Казалось бы, что помѣщику, который, по нашему представленію, только и дѣлалъ, что кабалилъ крестьянъ, хлопотать объ уничтоженіи кабалы? Цитированный нами сейчасъ авторъ, повидимому, усмотрѣлъ здѣсь нѣкоторое затрудненіе, которое онъ попытался обойти, изобразивъ позицію „Пересвѣтова", какъ результатъ к о н к у р е н ц і и крупнаго и мелкаго землевладѣнія." Крупному вотчиннику легко было одержать побѣду надъ мелкимъ помѣщикомъ. Теперь въ крупныхъ вотчинахъ крестьянъ стали з а к а б а л я т ь, чтобы воспрепятствовать ихъ уходу. И это закабаленіе приняло, какъ видно, довольно широкіе размѣры. Оно не ускользнуло отъ проницательнаго взора Пересвѣтова. Какъ человѣкъ смѣлый и послѣдовательный въ своихъ сужденіяхъ, онъ придумалъ коренную мѣру борьбы съ распространеніемъ холопства—полное его уничтоженіе" [2]). Выходитъ въ родѣ того, какъ если бы въ наши дни мелкій предприниматель, изнемогши въ непосильной конкуренціи съ крупнымъ, сталъ соціалистомъ. Такіе сальтомортале бываютъ въ природѣ; но для того, чтобы они совершились, нужно, чтобы мелкій предприниматель разорился въ лоскъ, чтобы онъ изъ предпринимателя сталъ пролетаріемъ. А „убогіе воинники", отъ лица которыхъ говорилъ „Пересвѣтовъ", отнюдь не собиралась обезземеливаться: напротивъ, они разсчитывали увеличить свой земельный фондъ на счетъ „лѣнивыхъ богатинъ",—чего вполнѣ и достигли, благодаря опричнинѣ. Но дѣло въ томъ, что, и оставаясь землевладѣльцами, мелкіе помѣщики были, пожалуй, не въ меньшей степени объектомъ закабаленія, чѣмъ крестьяне—бывшіе въ этотъ періодъ, хотя отчасти,

---

[1]) Г. В. П л е х а н о в ъ. „Исторія русской общественной мысли" I, стр. 150—158, passim. Детальную характеристику „Пересвѣтова", какъ выразителя к л а с с о в о й политики, см. въ нашей „Русской исторіи", т. II. стр. 83—91.

[2]) ibid 156—7.

тоже еще мелкими земельными собственниками [1]). Одною изъ первыхъ мѣръ, отмѣтившихъ собою ростъ вліянія „убогихъ воинниковъ“, была „сиссахтія“ („сбрасываніе“ долговъ—древне-греческій терминъ), проведенная московскимъ правительствомъ въ 1557 г.: указомъ 25 декабря этого года служилымъ людямъ разрѣшено было выплатить свои долги безъ процентовъ („истинну денги безъ росту“), съ разсрочкою на 5 лѣтъ. Кромѣ того, служилые люди получили совсѣмъ уже оригинальную, съ нашей точки зрѣнія, привилегію: „стоять на правежѣ“ (выше мы сейчасъ видѣли, что это такое) за каждые 100 рублей долгу не мѣсяцъ, какъ всѣ остальные, а два. Эта „привилегія“—получить двойную порцію палокъ—станетъ намъ понятна, если мы вспомнимъ, что за правежомъ, какъ слѣдующая мѣра, шла „выдача головой до искупа“, т.-е. обращеніе въ рабство до уплаты долга. Для служилыхъ эта крайняя мѣра отсрочивалась на мѣсяцъ, въ теченіе котораго они могли найти деньги для расплаты съ кредиторомъ. Оставались слабонервные должники, которые вообще не могли выдержать правежа: о нихъ позаботился еще „царскій“ судебникъ 1550 г. 81-я статья его гласитъ: „А дѣтей боярскихъ служилыхъ и ихъ дѣтей, которые не служивали, въ холопи не пріимати никому, опричь тѣхъ, которыхъ государь отъ службы отставитъ“. Только прямой запретъ могъ помѣшать иному задолжавшему дворянину XVI в. добровольно продать себя въ рабство. „Убогіе воинники“ и ихъ крестьяне, какъ видимъ, кое въ чемъ имѣли общіе „классовые интересы“: „Пересвѣтову“ не трудно проникнуться настроеніемъ, общимъ всему закабаляемому люду. Ихъ общимъ врагомъ былъ ростовщическій капиталъ, наиболѣе примитивная форма капитала торговаго—новая точка соприкосновенія русскаго публициста XVI в. и его итальянскаго собрата.

Но послѣдній сознательно противопоставляетъ ростовщику „честнаго купца“, который своими трудами „обогащаетъ“ свою родину. У русскаго предшественника Ботеро

---

[1]) О задолженности даже крупнаго землевладѣнія см. выше, „Очеркъ“ I 95—7. О крестьянствѣ—„Русская Исторія“ I, стр. 76—7 и 79—81.

мы напрасно стали бы искать такой сознательности. У „Пересвѣтова“ еще совершенно средневѣковые взгляды на торговлю. Отъ купца онъ прежде всего ждетъ, что тотъ „обманетъ“—либо обвѣситъ, либо цѣну возьметъ не надлежащую, за каковое страшное преступленіе онъ не видитъ иного достойнаго возмездія, кромѣ смертной казни. Вообще, личное настроеніе того или тѣхъ, кто писалъ подъ именемъ Пересвѣтова, было реакціоннымъ даже для русскаго XVI в. У насъ въ это время уже вымиралъ судебный поединокъ (см. I, стр. 226—7), а „Пересвѣтовъ“ предлагаетъ вернуться къ „ордаліямъ“ времени Русской Правды (см. тамъ же, стр. 233), при чемъ то, что его „ордаліи“ происходятъ съ участіемъ огнестрѣльнаго оружія, весьма мало ихъ модернизируетъ, съ юридической стороны. Судебный же поединокъ ему рисуется въ такихъ чертахъ, что и настоящее, современное ему, русское „поле“, рядомъ съ пересвѣтовскимъ идеаломъ могло бы показаться явленіемъ прогрессивнымъ. Его любимецъ, Махметъ салтанъ турецкій (Магометъ II, 1430—1481), „поля судилъ въ своемъ царствѣ безъ крестнаго цѣлованія: нагимъ лѣзть въ темницу, бритвами рѣзаться, а бритву имъ одну положатъ въ тайномъ мѣстѣ, и кто найдетъ, тотъ и правъ, то есть божій же судъ, свое возьметъ, на чемъ ему судъ былъ (т.-е. ту вещь, изъ за которой шелъ споръ), а виноватаго своего (т.-е. своего противника) хочетъ, изъ темницы выпуститъ, а хочетъ—зарѣжетъ“. И вотъ, этотъ средневѣковый человѣкъ, въ стремленіи достигнуть своей основной цѣли, ввести въ государство „правду“ („коли правды нѣтъ, то всего нѣтъ“; „не вѣру Богъ любитъ, но правду“), рекомендуетъ—строжайшую централизацію государственныхъ доходовъ и расходовъ. Тотъ же Махметъ-Салтанъ „велѣлъ со всего царства всѣ доходы къ себѣ въ казну имати, а никому ни въ которомъ градѣ намѣстничества не далъ вельможамъ своимъ, для того, чтобы не прельщалися неправдою судити, и оброчилъ (=далъ жалованье) вельможъ своихъ изъ казны своей, кто чего достоинъ, и далъ судъ во все царство, и велѣлъ присудъ (судебныя пошлины) имати къ себѣ въ казну для того, чтобы судьи не искушалися, и неправды бы не судили“. Совершенно справедливо

замѣчаетъ по поводу „Пересвѣтова“ одинъ изъ новѣйшихъ его историковъ: „Этотъ талантливый человѣкъ, такъ ярко выражающій стремленіе тогдашняго дворянства, какъ будто не отдаетъ себѣ яснаго отчета въ тѣхъ экономическихъ условіяхъ, въ которыхъ жило и дѣйствовало населеніе московскаго государства онъ очень сильно преувеличиваетъ его денежныя средства. Доказывая необходимость прочнаго обезпеченія „воинниковъ“, онъ предполагаетъ, повидимому, что московское государство оплатитъ всѣ ихъ службу денежнымъ жалованіемъ, между тѣмъ, какъ на самомъ дѣлѣ оно могло платить за нее главнымъ образомъ землею“ [1]). Но это вовсе, конечно, не объясняется „иноземнымъ происхожденіемъ Пересвѣтова“. Денежное хозяйство отнюдь не было миѳомъ въ московскомъ государствѣ XVI в. Зачатки торговаго капитализма уже имѣлось налицо (см. I, стр. 99, 104 и др.), но процессъ капиталистическаго накопленія еще не ушелъ такъ далеко, какъ нужно было, чтобы все хозяйство московскаго государства перевести на деньги. „Пересвѣтовщина“ мѣтко схватила уже имѣвшуюся на лицо тенденцію, но, какъ это случалось съ прожектерами всѣхъ временъ и народовъ, переоцѣнила ея реальное значеніе для настоящаго момента. Употребляя шаблонное выраженіе, „Пересвѣтовъ“ „опередилъ свое время“: иными словами, его увлекла объективная логика усвоенной имъ теоріи [2]). Бюрократическую монархію невозможно себѣ представить безъ торговаго капитализма, какъ ея основы. Кто хотѣлъ имѣть „надстройку“, долженъ былъ предполагать „реальное основаніе“ уже имѣющимся налицо—въ большей мѣрѣ, чѣмъ это на самомъ дѣлѣ было въ московскомъ государствѣ XVI вѣка. Но тенденція была угадана вѣрно—потокъ исторической эволюціи несъ русскую

---

[1]) Г. В. Плехановъ, назв. соч., стр. 160.

[2]) При чьей помощи усвоенной—этотъ вопросъ пока остается открытымъ. Воображать, что П. все „самъ выдумалъ“, конечно, какъ нельзя болѣе неисторично. Мы знаемъ, что онъ пользовался апокрифами—но не одними же апокрифами онъ пользовался? Анализъ пересвѣтовскихъ идей при свѣтѣ современной имъ западно-европейской памфлетной литературы былъ бы чрезвычайно благодарнымъ дѣломъ. Но онъ не можетъ входить въ задачи общаго очерка исторіи русской культуры.

государственную власть именно къ той гавани, которую намѣтилъ „Пересвѣтовъ“.

Была ли въ этой гавани только „правда“? Мы видѣли, что и Ботеро отводитъ правосудію чрезвычайно видное мѣсто въ искусствѣ управленія государствомъ. Но онъ откровенно объяснилъ и причину этого: когда люди сыты, и когда обезпечена ихъ личная и имущественная безопасность, они не бунтуютъ—не нарушается та внутренняя дисциплина, которая необходима военной державѣ. А что государство Ботеро—держава военная, это достаточно видно изъ того, хотя бы, что ровно половину своей книги онъ отвелъ войнѣ, и притомъ половину важнѣйшую. Зачѣмъ „Пересвѣтову“ нужна его „правда“? Онъ тоже самъ это сказалъ, не менѣе откровенно, чѣмъ Ботеро. Петръ, волошскій воевода, такими словами заканчиваетъ первую „челобитную“ Ивашка Семенова сына Пересвѣтова: „Только его (царя Ивана Васильевича) Богъ соблюдетъ отъ ловленія вельможъ его, ино такого царя подъ всею подсолнечною не будетъ мудраго воина и счастливаго къ воинству, и введетъ въ царство свое великую правду, и за то ему Господь Богъ многія царства покоритъ“. А начинается эта челобитная не менѣе знаменательными словами: „Аще ли котораго царя мудрость его прирожденная воинская оминетъ, и придетъ на него великая кротость, то есть уловленіе отъ враговъ его...“ Ученіе о томъ, что государство должно вести мирную, оборонительную внѣшнюю политику—ученіе, развивавшееся въ другомъ, современномъ пересвѣтовскимъ, памфлетѣ, „Бесѣдѣ валаамскихъ чудотворцевъ“, кажется нашему автору прямо ересью—ни болѣе, ни менѣе. Царь Константинъ греческій (послѣдній византійскій императоръ) былъ такой воинъ, что, если бы предоставить его природнымъ наклонностямъ, онъ бы „паче царя Александра Македонскаго меча изъ рукъ не выпустилъ и съ коня воинскаго не сошелъ“. Вельможамъ его очень не нравилась воинственность царя—они лѣнились ходить въ походы, и стали думать, „какъ бы царя укротити отъ воинства, а самимъ бы съ упокоемъ пожити“. „И умыслили книги написати отъ Бога съ великою клятвою, что не достоитъ царю христіанскому на иноплеменники ходити воевати, достоитъ ему отъ находу боронитися. Такъ напи-

сали вельможи для своего упокою: если царь христіанскій отведетъ свои войска на иноплемениковъ, и тамъ кровь прольетъ, та кровь на немъ взыщется". Царь книги прочелъ, да и укротѣлъ. Такъ „греки благовѣрнаго царя Константина укротили отъ ереси своей, и они царство потеряли". Мы видѣли выше, что Махметъ-салтанъ „никому ни въ которомъ градѣ намѣстничества не далъ вельможамъ своимъ". Петръ, волошскій воевода, того не хвалитъ въ царствѣ Ивана Васильевича, что послѣдній „особную войну въ свое царство напущаетъ, даетъ городы и волости держати вельможамъ". Феодальныя „кормленія" мѣшали военной централизаціи государства. Финансовая централизація „Пересвѣтову" была нужна лишь, какъ опора военной—и въ этой области онъ, пожалуй, прогрессивнѣе для своего времени, нежели въ какой-либо другой. Въ пересвѣтовскихъ памфлетахъ, едва ли не впервые на Руси, поставлена, твердо и отчетливо, мысль о необходимости для государства постоянной арміи. Феодальныя ополченія московскихъ великихъ князей, какъ и всякія другія феодальныя ополченія, именно этого признака, постоянства, и не имѣли. Они собирались отъ похода къ походу, и составлявшіе ихъ крупные и мелкіе помѣщики все время оглядывались назадъ, на свои имѣнія. Еще въ XVII столѣтіи бывали случаи, когда изъ-за этой заботы вассаловъ московскаго царя о своемъ домѣ проигрывались кампаніи. Для „Пересвѣтова" феодальная система была устарѣвшей уже въ XVI в. У его любимца, султана Махмета турецкаго (котораго онъ походя называетъ „царемъ", видимо отнюдь не стѣсняясь его „басурманствомъ", какъ не стѣснялся имъ и Иванъ Грозный въ своихъ генеалогическихъ сближеніяхъ), „войско царское съ коня не ссѣдаетъ, никогда оружія изъ рукъ не выпускаетъ",—какъ и „ангелы божіи, небесныя силы, ни на одинъ часъ пламеннаго оружія изъ рукъ не испущаютъ". Но „не ссѣдать съ коня" и питаться отъ собственнаго, частнаго хозяйства—двѣ вещи, очевидно не совмѣстимыя. Воины „царя" Махмета кормились „жалованьемъ царскимъ и алафою" [1])—и не даромъ все это мѣсто въ ска-

[1]) „Алафа"—награда, отсюда наше простонародное „лафа".

заніи о Махметѣ-салтанѣ непосредственно слѣдуетъ за разсказомъ о томъ, какъ Махметъ „со всего царства—и съ городовъ, и съ волостей, и съ вотчинъ, и съ помѣстій—всѣ доходы въ казну свою царскую велѣлъ собрати по всякій часъ, а сборщиковъ тѣхъ изъ казны оброчилъ своимъ жалованьемъ". Въ другомъ памфлетѣ Петръ, волошскій воевода, уже прямо совѣтуетъ Ивану Васильевичу держать наемное войско—„двадцать тысячъ юнаковъ храбрыхъ со огненною стрѣльбою",—завѣряя его, что эти двадцать тысячъ профессіональныхъ солдатъ „лучше будутъ ста тысячъ" феодальнаго ополченія.

Военная точка зрѣнія проходитъ сквозь всѣ пересвѣтовскія писанія съ первой строчки до послѣдней. Позабывъ ее, мы не увидимъ настоящей физіономіи „Пересвѣтова". Мы видѣли, на какой спеціальной почвѣ выросъ его протестъ противъ рабства; но для него самого, субъективно, и этотъ вопросъ освѣщается тѣмъ же свѣтомъ. „Въ которомъ царствѣ люди порабощенны, въ томъ царствѣ люди не храбры и къ бою противъ недруга не смѣлы: порабощенный человѣкъ сраму не боится, а чести себѣ не добываетъ, хотя силенъ или не силенъ, и говоритъ такъ: „а все-таки я холопъ, другого мнѣ имени не прибудетъ"[1]). А стоитъ человѣка освободить, и онъ становится не только хорошимъ солдатомъ, но и талантливымъ генераломъ, при случаѣ: примѣръ—двое пашей все того же Махметъ-салтана. Исходнымъ пунктомъ всѣхъ теорій „Пересвѣтова" была внѣшняя, а не внутренняя политика. Именно внѣшняя политика и даетъ опору для хронологическаго пріуроченія пересвѣтовскихъ писаній. Ибо у пересвѣтовскаго „имперіализма" есть вполнѣ опредѣленный, конкретный объектъ. Петръ, волошскій воевода, говорилъ Ивану Васильевичу черезъ „Пересвѣтова": „Если хотѣть казанскаго царства добывать ино, призвавъ Бога на помощь, себя ни въ чемъ не щадить, послать войско на Казань, возрастивши сердца

[1]) Это—одно изъ тѣхъ мѣстъ, которыя особенно заставляютъ предполагать западное происхожденіе основныхъ идей „Пересвѣтова". Россія шестнадцатаго вѣка была слишкомъ пропитана, сверху донизу, именно холопскимъ духомъ, чтобы въ ней могъ самостоятельно зародиться такой взглядъ на отношенія холопства и воинской чести.

воинникамъ своимъ царскимъ жалованьемъ, и ласкою, и привѣтомъ добрымъ; а иныхъ воиновъ удалыхъ послать на улусы на казанскіе, да велѣть ихъ жечи, и людей сѣчи и плѣнити. Да Богъ помилуетъ и помощь святую свою дастъ завоевать ихъ, да и крестить—то и крѣпко. А слышалъ я (воевода Петръ) про ту землю, про Казанское царство, отъ многихъ воинниковъ, которые въ царствѣ казанскомъ бывали, что про нее говорятъ: примѣняютъ и къ подрайской землѣ угодіемъ великимъ. Да тому велми дивился, что таковая землица не великая, велми угодная, у такого великаго, сильнаго царя подъ пазухой, а не въ дружбѣ, а онъ ей долго терпитъ и кручину отъ нихъ великую пріемлетъ, хотя бы таковая землица угодная и въ дружбѣ была, ино было ей не мочно терпѣти за такое угодіе". Если бы казанцы и друзьями были, слѣдовало бы ихъ аннексировать—больно ужъ земля хороша! А они еще осмѣливаются дерзить... Читатель видитъ, что по части политическаго реализма „Пересвѣтову" нечего было завидовать не только Ботеро, но, пожалуй, и Макіавелли. А написаны могли быта эти слова о казанскомъ царствѣ, конечно, только до 1552 года: 1 октября этого года Казань стала русской, и послѣ этого цитированное мѣсто „Пересвѣтова" не имѣло бы уже никакого смысла

Эта связь бюрократической монархіи, централизованнаго деспотизма, съ имперіализмомъ, съ завоевательной, „активной", внѣшней политикой—не случайность. Имперіализмъ Грознаго кончился крушеніемъ на берегахъ Балтійскаго моря. Начиная съ Годунова и вплоть до польскихъ войнъ царя Алексѣя Московское царство, вынужденно, занимало оборонительную позицію. „Ересь" сочинителей Валаамской бесѣды стала объективной необходимостью. За этотъ періодъ мы встрѣтимъ въ русской публицистикѣ не одинъ мотивъ, напоминающій итальянское „возрожденіе". Литература Смутнаго времени полна реалистическихъ объясненій, напоминающихъ, опять-таки, не столько Ботеро, сколько Макіавелли. Съ послѣднимъ сближаетъ нашихъ историковъ начала XVI столѣтія явная наклонность къ экономическимъ объясненіямъ событій. Авторъ одного памфлета, вошедшаго въ „Сказаніе" Авраамія Палицына, „началомъ бѣды во всей

Россіи" считаетъ неурожаи и голодъ послѣднихъ лѣтъ годуновскаго царствованія—превращая „великую разруху московскаго государства" чуть что не въ эпизодъ изъ исторіи хлѣбныхъ цѣнъ. Авторъ статей о Смутѣ въ хронографѣ 1617 г. всю трагедію царствованія Шуйскаго готовъ объяснить финансовыми причинами—пустотой казны, когда-то собранной Годуновымъ, но послѣ этого расточенной „богомерзкимъ Разстригою" (Названнымъ Димитріемъ). „Царь бо, не имый сокровища многа и друговъ храбрыхъ, подобенъ есть орлу безперому, и не имѣющему клюва и когтей". Замѣчательно, что крупнѣйшій туземный публицистъ эпохи первыхъ Романовыхъ, Григорій Котошихинъ, когда ему приходится объяснять происхожденіе московскаго государства, совершенно не находитъ нужнымъ прибѣгать къ старой московской традиціи—происхожденію московской династіи отъ Кесаря Августа, Москвѣ—третьемъ Римѣ и т. д., исходнымъ пунктомъ для него просто служатъ завоеванія Ивана Грознаго. Но самъ онъ не является представителемъ имперіалистической идеологіи, хотя, хронологически, какъ разъ стоитъ на рубежѣ новой эпохи наступательныхъ войнъ, превратившихъ московское государство въ Россійскую имперію. Котошихинъ былъ эмигрантъ, по отношенію къ московскому правительству онъ стоялъ въ оппозиціи. Когда явился человѣкъ, который изъ этого именно правительства надѣялся сдѣлать опору для реализаціи своихъ плановъ, знакомая теорія встаетъ передъ нами снова. Исходной точкой для Крижанича (1617—1680) является опять-таки внѣшняя политика. „Въ защиту народа! хочу вытѣснить всѣхъ иноземцевъ, поднимаю всѣхъ днѣпрянъ, ляховъ, литовцевъ, сербовъ, всякаго, кто есть среди славянъ воинственный мужъ и кто хочетъ ратовать заодно со мною", гласитъ эпиграфъ произведенія Крижанича. Главной заботой московскаго царя должно быть „собираніе разсыпанныхъ дѣтей", т.-е. объединеніе славянскихъ племенъ. „Ты одинъ, о царь, данъ намъ отъ Бога, да пособишь задунайцамъ, ляхамъ и чехамъ: да познаютъ свое притѣсненіе отъ чужихъ, свой позоръ, и начнутъ промышлять о просвѣщеніи народа и сбрасывать съ шеи нѣмецкое ярмо". Видѣть въ Крижаничѣ представителя только просвѣщенія было бы до крайности узко и односто-

ронне; просвѣщеніе для него не цѣль, а средство. Поскольку Крижаничъ является панславистомъ, его теоріи займутъ насъ въ другомъ мѣстѣ: здѣсь для насъ интересны только его взгляды на государственное устройство. И тутъ приходится, прежде всего, сказать, что дѣлать изъ автора „Политичныхъ думъ“ либерала было бы такъ же неосторожно, какъ и дѣлать изъ него платоническаго любителя просвѣщенія. Онъ, правда, возстаетъ противъ „людодерства“,—но подъ этимъ послѣднимъ онъ разумѣетъ не „форму правленія“, а способъ употребленія власти. Управлять нужно такъ, чтобы населеніе не было ободрано до костей: „краль, властели и боляры тако имаютъ справлять черняковъ, да будутъ могли всегда что съ нихъ взять“. Овцу нужно стричь, а не рвать съ нея шерсть вмѣстѣ съ кожей. Но овца должна быть всегда готова къ стрижкѣ: „Черняки да си не привлашаютъ слободъ (не присваиваютъ свободъ)“. Они должны быть готовы „къ данямъ и къ инымъ тяготамъ, на всяку кралеву заповѣдь, за всякую кралества потребу“ [1]). Съ другой стороны, мы встрѣчаемъ у Крижанича и мотивъ, знакомый намъ по „Пересвѣтову“: народъ холоповъ не можетъ быть сильнымъ народомъ. „Люди, привыкшіе все дѣлать тайкомъ, какъ воры, со страхомъ, съ обманомъ, забываютъ всякую честь, становятся трусливы на войнѣ...“ Вотъ отчего ему нравится Франція—Франція Ришелье и Людовика XIV, его современница: тамъ умѣли сочетать самодержавіе короля съ уваженіемъ „чести“ подданныхъ—по крайней мѣрѣ чести главнаго военнаго сословія, дворянства. Только на это сословіе и въ Россіи распространяются въ полной мѣрѣ „слободины“ Крижанича: то, что онъ разумѣетъ подъ этимъ словомъ, соотвѣтствуетъ вовсе не „политическимъ правамъ“ въ новѣйшемъ смыслѣ, но привилегіямъ Франціи стараго порядка. Но привилегіи современной Крижаничу Франціи имѣли уже соціальное, а не политическое значеніе: онѣ не столько ограждали дворянство отъ произвола сверху, сколько обезпечивали этому дворянству „почетное“ мѣсто между подданными самодержавнаго короля. Передъ этимъ послѣднимъ „все было наро-

[1]) Цитируемъ по Плеханову, назв. соч, стр. 297.

домъ"—и, несомнѣнно, это нравилось Крижаничу во Франціи не меньше другого, быть можетъ, больше даже, чѣмъ все остальное. Для московскаго государства, въ самодержавіи царя онъ видитъ завидное преимущество Россіи передъ другими славянскими государствами, въ особенности передъ Польшей. „Ибо хотя ляхи и хвастаютъ обманчивою тѣнью государства и своимъ своевольствомъ, однако дѣло извѣстное, что сами они не могутъ избавиться отъ своихъ бѣдъ и позора". А царю Алексѣю Михайловичу онъ говоритъ: „ты, царь, держишь въ рукахъ чудотворный жезлъ Моисеевъ, которымъ можешь творить дивныя чудеса въ управленіи: въ твоихъ рукахъ полное самодержавіе". Читатель, вѣроятно, уже догадался, что нужно обладателю Моисеева жезла для того, чтобы стать чудотворцемъ въ полной мѣрѣ: царь Крижанича, подобно Фридриху II Гогенштауфену, долженъ сдѣлать своей монополіей заграничную торговлю, ибо отъ нея „корысть велика и изрядна". Дѣло это, по мнѣнію автора, „прямо кралевское"—и онъ рядомъ примѣровъ старается показать, что нѣтъ ни одного, достойнаго этого имени, государя, который не имѣлъ бы ближайшаго касательства къ заграничной торговлѣ. Въ этомъ пунктѣ русско-сербскій публицистъ (Крижаничъ былъ сербъ родомъ, и писалъ не по-русски, а на своемъ собственномъ языкѣ, представлявшемъ собою помѣсь изъ всѣхъ славянскихъ) очень отставалъ отъ своего образца, Франціи XVII в., далеко уже ушедшей отъ первобытнаго средневѣковаго меркантилизма, но за то, какъ мы знаемъ, онъ былъ необычайно близокъ къ московской реальности своего времени [1]). Московскій царь не дожидался указаній Крижанича, чтобы стать „первымъ купцомъ своего государства".

Когда эта реальность достигла полнаго расцвѣта, яркимъ свѣтомъ вспыхнула и идеологія бюрократической монархіи. Какъ извѣстно, такъ называемая „петровская реформа" вовсе не была односторонним дѣйствіемъ сверху: если не народъ, то „общество" откликнулось на нее необыкновенно живо, и „преобразователь" былъ заваленъ совѣтами, „доношеніями" и проектами, исходившими изъ самыхъ разнообразныхъ

[1]) См. „Очеркъ", ч. I, стр. 94 сл., ср. стр 103 и 105.

сферъ. Если „Пересвѣтовъ“ довольствовался туманнымъ идеаломъ „правды“, присоединяя къ ней лишь не менѣе туманно рисовавшуюся ему финансовую централизацію, то въ трудахъ петровскихъ прожектеровъ передъ нами планъ, по своей детальности далеко превосходящій даже и книгу Ботеро. Тотъ все же имѣлъ въ виду извѣстныя общія предписанія, которыя въ одной странѣ могли реализоваться такъ, а въ другой иначе: наиболѣе конкретной частью его изложенія являются историческіе примѣры. Петровскіе „доносители“ если и прибѣгали къ послѣднимъ, то больше ради щегольства; отчего по поводу организаціи фискальства не припомнить „персидскую монархію“, гдѣ „для таковыхъ посылокъ и тайнаго провѣдыванія и надзиранія“ имѣлись „особливо избранные вѣрно-надежные люди, которые именовалися очи и уши царевы“? Или, говоря о поправкѣ крѣпостей „по Бѣлогородской чертѣ“, не вспомнить, что пишетъ „о осторожности въ правленіи государства турковъ“ „Іоаннъ Ботеръ“? Но по существу фискальство возникло бы, если бы и никогда не было персидской монархіи, а бѣлогородскую черту пришлось бы укрѣплять, если бы „Іоаннъ Ботеръ“ никогда ничего не писалъ. Суть аргументаціи прожектеровъ не въ историческихъ справкахъ: не нужно писанной исторіи тому, у кого на глазахъ дѣлается живая. Конкретность ихъ писаній потому такъ ярка, что каждымъ своимъ проектомъ (это слово тогда именно и вошло въ русскій языкъ) они отвѣчали на вопросъ, только что поставленный самой жизнью. Что сказалъ бы нашъ старый знакомый „Іоаннъ Ботеръ“ если бы онъ не подавалъ совѣтъ воображаемому государю, а былъ совѣтникомъ государя реальнаго? Можно подумать, что онъ самъ сталъ бы тогда большимъ реалистомъ—но это была бы ошибка. Возможность „работать на человѣческой кожѣ“ (въ застѣнкѣ, который игралъ столь важную роль въ системѣ петровскаго управленія, это происходило съ буквальной точностью) давало фантазіи такой полетъ, какого не могъ пріобрѣсти умъ теоретика, работающаго надъ бумагой въ своемъ кабинетѣ.

Если мы возьмемъ самаго типичнаго изъ петровскихъ „прожектеровъ“, Ѳедора Салтыкова, мы увидимъ, что, какъ ни многочисленны были его интересы (а о чемъ онъ только

ни писалъ! и о воспитаніи дѣвицъ, и о городской почтѣ, и объ обязательной исповѣди, и о „заводахъ сырныхъ и масла коровья“, и „о взысканіи свободнаго пути морского отъ Двины рѣки даже до Омурскаго устья и до Китай“), мы увидимъ, что исходной точкой является опять-таки внѣшняя политика. Первый же пунктъ „Изъявленій прибыточныхъ государству“, поданныхъ Салтыковымъ Петру въ 1714 году, озаглавленъ: „Объявленіе претенціи короны россійской на нѣсколько части провинціи Лифляндіи и на тѣ цѣлыя провинціи Ингрію и Корелію, которыя нынѣ отыманы отъ короны шведской“... И это не случайность: Салтыковъ былъ первымъ въ русской публицистикѣ представителемъ сознательной имперіалистической политики, уже въ новѣйшемъ смыслѣ этого слова. „...Салтыковъ совѣтуетъ систематическое завоеваніе передней Азіи, именно въ степи, которая между Индіею и между Тангутами и Китаями и Бухаріею съ надлежащими землями, въ которыхъ кочуютъ, преходя, калмыки и мунгалы—и въ тѣхъ степяхъ велѣть построить при удобныхъ мѣстахъ малыя фортеціи и потому исподоволь тѣми крѣпостями подаваться къ тѣмъ сосѣдственнымъ государствамъ (для чего завести тысячъ 15—20 регулярнаго войска...), а ежели начать ихъ воевать, тогда начать отъ Яркендіи (Яркенда), отъ Тараѳаны (Турфана), отъ казачьи орды и отъ кара-калпаковъ, и если будетъ въ томъ дѣлѣ воинское прилежаніе всегдашнее, можно обовладѣть чуть не всею малою Азіею, въ чемъ будетъ распространеніе и великія прибыли нашему государству“. Какъ видно, Салтыковъ рекомендовалъ почти тотъ же способъ постепеннаго движенія съ двухъ концовъ, изъ Сибири и отъ Каспійскаго и Аральскаго морей, которымъ въ дѣйствительности совершилось завоеваніе среднеазіатскихъ владѣній; только онъ хотѣлъ „начать“ съ захвата восточнаго Туркестана, и понынѣ остающагося внѣ нашихъ границъ. Цѣль завоеванія была торгово-промышленная и фискальная: „въ тѣхъ государствахъ: мѣдь, желѣзо, пряныя зелья нѣкоторыя, виноградъ, лимоны, апельсины, шелкъ, бумага хлопчатая, китайки, пестряди“, сообщалъ Салтыковъ [1]). Но

[1]) П. Милюковъ. „Госуд. хозяйство Россіи въ перв. четв. XVIII стол.“, стр. 540. Разрядка наша.

имперіализмъ Салтыкова показался бы „современнымъ“ не только въ 1870-хъ гг., а и четвертью столѣтія позже. У него есть „изъявленіе“, касающееся ни болѣе, ни менѣе какъ... руссификаціи Украины. И способъ, предлагаемый имъ для этой цѣли, во всякомъ случаѣ остроумнѣе гоненія на украинскій языкъ въ школахъ и сажанія „за караулъ“ украинскихъ историковъ. Салтыковъ предлагаетъ дать украинскому гетману „подъ образомъ вида гвардіи его, будто въ честь его“ роту „изъ дворянскихъ дѣтей и изъ кадетовъ изъ нарочитыхъ умныхъ людей не женатыхъ“. Нарочито умные московскіе дворянчики, прежде всего другого, должны были шпіонить за украинской старшиной. А потомъ, „когда изъ той роты тѣ дворянскіе дѣти кадеты побудутъ при немъ (гетманѣ), всеконечно того искать чина, чтобъ исподоволь изъ нихъ во всѣ ихъ чины ставить на умершія мѣста и такожде чтобъ тамъ женить ихъ у полковниковъ и у сотниковъ и у прочихъ богатыхъ людей, чтобъ той народъ смѣшался съ россійскимъ народомъ чинами, нравами и свойствомъ, отчего будетъ сохраненіе обоихъ народовъ отъ разореній и убытковъ, и въ воздержаніе измѣнъ ихъ, и объявленіе всѣхъ ихъ злыхъ намѣреній россійскому народу, и будетъ то всегда откровенно“.

Какъ видимъ, въ демократизмѣ предшественника Черняева, Кауфмана и Скобелева (предшественника, по крайней мѣрѣ, теоретическаго) обвинить нельзя. Для него малороссійское дворянство вполнѣ представляетъ всѣхъ украинцевъ: омоскалить старшину—и все населеніе Малороссіи „воплотится въ россійской народъ“. Проекты Салтыкова для самой Великороссіи таковы, что его можно поставить, съ большимъ основаніемъ, въ рядъ предшественниковъ дворянскаго „монархизма“ екатерининскихъ временъ[1]). Онъ одинъ изъ первыхъ высказалъ мысль о необходимости закрыть дворянское сословіе отъ вторженія въ него „подлыхъ“ элементовъ. Дворяниномъ, по теоріи Салтыкова, нужно было родиться—сдѣлаться имъ можно было только въ силу спеціальнаго пожалованія. Экономической основой дворянской касты должно было стать крупное землевладѣніе, превращенное въ

[1]) См. выше, стр. — 136 сси.

монополію исключительно дворянства. „Ежели кто будучи изъ простыхъ чиновъ придутъ въ богатство и тѣмъ не покупать дворянскихъ стяжательствъ, сирѣчь вотчинъ, понеже оное надлежитъ дворянамъ“. А чтобы эта основа не ушла изъ-подъ ногъ дворянства, распылившись въ массу мелкихъ имѣній, благодаря раздѣламъ, долженъ быть введенъ майоратъ—исключительно для дворянъ. Наконецъ, соціальное положеніе этихъ послѣднихъ и внѣшнимъ образомъ должно было быть возвышено—посредствомъ, прежде всего, различныхъ титуловъ—дуковъ, ландграфовъ, маркизовъ, графовъ и т. д. Титулъ долженъ былъ соотвѣтствовать размѣрамъ имѣнія, но „дуковъ“ предполагалось именовать по городамъ, не передавая имъ, впрочемъ, никакихъ владѣтельныхъ правъ въ этихъ городахъ. Салтыковъ ссылается въ этомъ случаѣ на англійскій примѣръ,—и нѣтъ никакихъ основаній ему не вѣрить: онъ долго жилъ въ Англіи (тамъ онъ и умеръ) и былъ завзятымъ англофиломъ. Но нельзя не замѣтить въ то же время, что его дуки какъ двѣ капли воды похожи на „князей“ Крижанича, каждый изъ которыхъ „долженъ былъ получить въ свою власть одинъ укрѣпленный городъ и одинъ острогъ“ [1]). Только петровскій прожектеръ былъ большимъ централизаторомъ, нежели его предшественникъ временъ царя Алексѣя. Но тутъ опять приходится вспомнить, что не много лѣтъ послѣ смерти послѣдняго московскія высшія сферы очень носились съ проектомъ созданія „намѣстничествъ“, чрезвычайно аристократическаго характера [2]): „верховные господа“ предчувствовались за полстолѣтія до формальнаго возникновенія Верховнаго тайнаго совѣта. Олигархія такъ же хорошо уживается съ имперіализмомъ, какъ и монархія: и очень часто послѣдняя является только идеологической формой для первой; Наполеона нельзя себѣ представить безъ его маршаловъ, какъ Петра мы постоянно видимъ окруженнымъ „верховными господами“ [3]). Что абсолютно несоединимо съ имперіализмомъ, такъ это демократія: почему переходъ къ

---

[1]) Плехановъ, стр. 295.

[2]) См. Ключевскій. „Боярская Дума др. Руси“, стр. 495 2-го изд.

[3]) См. нашу „Русскую исторію“, т. III, стр. 147 сел.

имперіализму во внѣшней политикѣ и является, обыкновенно, или причиной, или слѣдствіемъ банкротства демократіи во внутренней.

Но олигархія и бюрократія, напротивъ, опять-таки превосходно уживаются другъ съ другомъ: аристократическій соціальный строй нисколько не противорѣчитъ той мелочной регламентаціи сверху, которая характеризуетъ „государство, какъ произведеніе искусства“ и уподобляетъ это послѣднее часовому механизму. Крупный землевладѣлецъ въ своемъ имѣніи не обходился безъ приказчика и конторы: какъ могло бы обойтись безъ нихъ государство крупныхъ землевладѣльцевъ? Въ Пруссіи, Австріи, Россіи господство чиновниковъ и господство юнкерства шли рука объ руку. Салтыковъ, какъ мы видѣли, вовсе не собирается поручить непосредственно управленіе государствомъ своимъ „дукамъ“ и „маркизамъ“; онъ человѣкъ отнюдь не феодальный. Пружиной, приводящей въ дѣйствіе его часовой механизмъ, является власть бюрократическая — власть губернаторовъ прежде всего. Пишетъ ли онъ о смоляномъ заводѣ? Нужно начать съ того, что „послать къ губернатору города Архангельскаго, чтобы онъ построилъ, избравъ мѣсто на Печорѣ, рѣки, или на другихъ рѣкахъ, которыя впали въ рѣку Печеру, водяныя мельницы для пилованья досокъ“.... Нужно ли организовать звѣриные промыслы? „Велѣть указы послать къ губернаторамъ Сибирскому, Казанскому, Кіевскому Городскому (т.-е., опять-таки, архангелогородскому)“... Идетъ ли рѣчь объ устройствѣ ярмарокъ? „Губернаторамъ велѣть, чтобы всякой въ своей губерніи сдѣлалъ ярмонки, смотря по великости губерніи, сколько ихъ подлежитъ быть числомъ и въ которыхъ мѣстахъ.... и на тѣ ярмонки велѣть губернаторамъ, чтобы они сперва принуждали купцовъ на съѣздъ съ товарами, покамѣстъ тѣ ярмонки войдутъ въ обычай“... Сила бюрократическаго принужденія въ глазахъ Салтыкова безгранична: стоитъ только умѣть приказать и настоять на исполненіи своего приказа. Какъ устроить, чтобы русскіе люди кинули свой обычай жить въ деревянныхъ домахъ, непрочныхъ и легко сгорающихъ, и стали бы строить каменные? „Да благоизволитъ ваше царское величество указать, быть каменнымъ приказамъ во всѣхъ губерніяхъ, для

собранія архитектуровъ и всѣхъ мастеровыхъ людей и работниковъ"... Архитекторы составятъ планы зданій, путемъ натуральной повинности заготовятъ кирпичъ, камень и известь—и дѣло сдѣлано. Даже такое предпріятіе, какъ сочиненіе исторіи Петра, облекается у него въ бюрократическую форму: „И къ такому описанію исторіи велѣть выбрать изъ иноземцевъ и изъ другихъ умныхъ людей и велѣть имъ справливаться съ приказами обо всемъ: а буде чего они не могутъ учинить, велѣть имъ докладывать сенату, а буде сенатъ не можетъ чего учинить и имъ доносить вашему величеству самому". „Дубинкѣ Петра Великаго" приписываютъ большую—и отрицательную—роль въ его реформахъ: фактъ вѣренъ, но мы видимъ до чего мало онъ индивидуаленъ; Петръ и тутъ былъ только человѣкомъ своего времени—не болѣе.

Но это уже не было время Ивана Грознаго и Ивашки Пересвѣтова. Правда, тотъ, кто отъ времени ждетъ смягченія нравовъ, не много нашелъ бы поводовъ утѣшаться перемѣной. Добиваясь чисто-бюрократическаго строя, одинъ изъ петровскихъ прожектеровъ, Иванъ Филипповъ, требуетъ, чтобы у комендантовъ, или дворцовыхъ селъ прикащика, „или у иного какого интереснаго дѣла командира" отнюдь не было ни вотчинъ, ни помѣстій, ни торговъ, ни лавокъ, а жили бы они исключительно „окладомъ" т.-е. своимъ чиновничьимъ жалованьемъ. А кто, „забывъ страхъ божій и в. ц. в-ва указъ", „станетъ у себя имѣть вотчины и помѣстья, или торги и лавки"—„и такой злодѣй и преслушникъ вашего царскаго указа повиненъ.... быть битъ кнутомъ до 100 ударовъ". Если же кто возьметъ взятку, „безо всякаго милосердія, казнить смертью, повѣся за ребра, и висѣвъ сутки застрѣлить". „Царь Махметъ", за подобную же провинность сдиравшій со своихъ судей кожу, приговаривая: „а когда онъ новой кожей обростетъ, тогда и вина ему отдастся"—царь Махметъ остался бы почти доволенъ проектомъ Ивана Филиппова: а между ними легло больше полутораста лѣтъ разстоянія (мы, конечно, имѣемъ въ виду не реальнаго Магомета II, а героя пересвѣтовскаго романа). Но тогда какъ имперіалистическія мечты „Пересвѣтова" не шли дальше захвата сосѣдней „подрайской землицы",

„всѣмъ угодной“,—и дальше голаго завоеванія этой „землицы“ не шли его планы, для совѣтчиковъ Петра не слишкомъ широкъ весь азіатскій континентъ, а экономическое подчиненіе страны идетъ у нихъ впереди военнаго захвата. „Въ Нерчинску и въ другихъ, порубежныхъ съ китайцы, городѣхъ слышно, что край теплый и зѣло хлѣбородный“, пишетъ Алексѣй Курбатовъ: „тамъ же, сказываютъ, и руда серебряная близка; и того ради черезъ такихъ же вѣрныхъ (это все тѣ же „вѣрнонадежные люди“, которые соблазнили Курбатова въ „персидской монархіи“) надлежитъ о привольныхъ тамо мѣстахъ увѣдать подлинно, и поселять въ пристойныхъ мѣстахъ изъ сибирскихъ городовъ переведенцовъ тысячи двѣ-три, и городы осадить гарнизонами надежными, и отъ того надежно быть сему: первое, что при той рудѣ серебряной довольные будутъ работники, и хлѣба, и скота заведутъ въ довольство; второе, что при тѣхъ китайскихъ рубежахъ народное будетъ многолюдство, и отъ того во всякихъ случающихся китайскихъ замыслахъ жить будутъ въ безопаствѣ, еще же и имъ самимъ (китайцамъ) будетъ не безъ страха“. О „торгово-промышленныхъ“ цѣляхъ завоевательной политики, рекомендовавшейся Θед. Салтыковымъ, мы уже знаемъ: у него вообще широкія экономическія перспективы сопутствуютъ даже мелочнымъ проектамъ. Говоря о томъ, что не слѣдуетъ отпускать за границу льняного и конопляного сѣмени, онъ не забываетъ отмѣтить, что „матеріалъ пенечной всего вашего (Петра) государства есть главная и основательная прибыль, которая потребна есть и всему свѣту для морскихъ плаваній къ корабельнымъ снастямъ и къ конопати, такъ же и въ прочія потребы: въ которомъ матеріалѣ состоится основаніе всѣхъ государствъ морского купечества, и безъ котораго не можетъ быть мореплаваніе“. Его „Изъявленія прибыточныя государству“, прежде всего, грандіозный экономическій проектъ превращенія земледѣльческой Россіи въ торгово-промышленную страну, наподобіе Англіи. И этотъ проектъ отнюдь не просто утопія: авторъ, издавшій „Изъявленія“, глава за главой отмѣчаетъ, что все, предлагавшееся Салтыковымъ, въ зачаткѣ уже

имѣлось налицо [1]): и тутъ опять мы имѣемъ случай преувеличенной оцѣнки тенденцій, вполнѣ реальныхъ. Только тамъ, гдѣ дѣйствительность давала небольшой прудикъ, прожектеру мерещился океанъ, гдѣ былъ небольшой бугорокъ, его воображенію рисовалась горная цѣпь. Но первый расцвѣтъ торговаго капитализма въ Россіи обѣщалъ, казалось, такое грандіозное будущее (какъ часто это бываетъ съ первыми расцвѣтами!), что въ относительный утопизмъ впадали не только наивные русачки, впервые окунувшіеся въ столь старую и богатую культуру, какъ англійская—а и европейскіе совѣтники Петра. Старый нѣмецкій чиновникъ, баронъ Люберасъ, всѣмъ народнымъ хозяйствомъ Россіи мечталъ дирижировать изъ одного центра. Онъ предлагалъ „учредить должность генералъ-директора, которому подчинить директоровъ въ провинціяхъ и поручить вести наблюденіе за культурой, фабриками и мануфактурами; онъ долженъ заботиться о качествѣ товаровъ, о ихъ доставкѣ къ гаванямъ и сбытѣ, наблюдать за ввозомъ и составлять общій балансъ всей государственной экономіи. Иностранная контора должна состоять изъ оберъ-директора (въ Гамбургѣ) и подчиненныхъ ему комиссаровъ или консуловъ—въ Данцигѣ, Копенгагенѣ, Любекѣ, Берлинѣ, Амстердамѣ, Лондонѣ, Бордо, Кадиксѣ, Бильбао, Лиссабонѣ, Ливорно и Венеціи. „Такимъ устройствомъ ваше величество обезпечитъ себѣ тѣмъ большее преимущество передъ коммерсантами другихъ странъ, что тѣ ведутъ свои дѣла каждый за себя или небольшими компаніями, а ваше величество, благодаря постоянной корреспонденціи агентовъ, служащихъ повсюду однимъ интересамъ, будете въ состояніи управлять всѣмъ ходомъ торговли; такимъ образомъ, внѣшняя торговля будетъ помогать внутренней экономіи и наоборотъ; одна другой будетъ способствовать къ постоянному и правильному развитію“ [2]).

Для того, чтобы „управлять всѣмъ ходомъ торговли“, не только въ Россіи, но и за границей, петровское правитель-

[1]) Павловъ-Сильванскій. „Проекты реформъ въ запискахъ современниковъ Петра В“., стр. 39 сл.

[2]) Милюковъ, цит. соч., стр. 531.

ство было, разумѣется, слишкомъ слабо: и европейская торговля была теперь не то, что въ XIII в., при Фридрихѣ II Гогенштауфенѣ. Петровскій имперіализмъ далъ, въ концѣ-концовъ результаты, довольно скромные, сравнительно съ планами его „прибыльщиковъ“ и „доносителей“. Вмѣсто завоеванія всей средней Азіи получилась неудачная экспедиція противъ Хивы; а по дорогѣ въ „Остъ-Индійскія земли“, ради конкуренціи съ англичанами и голландцами, которые „тамъ великія прибыли себѣ торгами получаютъ“, пришлось остановиться не дальше Баку. Ничего не вышло и изъ попытки захватить въ свои руки китайскій торгъ: на попытку русской монополіи китайское правительство отвѣтило своей, и сломить его не удалось. Несмотря на всѣ успѣхи по части усвоенія европейскихъ модъ и европейскихъ терминовъ, по существу Россія все же оставалась изъ европейскихъ странъ самою отсталой. И изъ всего, осуществленнаго въ XIII в. предтечею бюрократическаго государства, для петровскаго правительства всего легче оказалось превращеніе собственныхъ подданныхъ въ „безправную, въ высшей степени платежеспособную массу“. Одною изъ идей, наиболѣе распространенныхъ въ литературѣ проектовъ была, такъ хорошо впитанная потомъ въ себя русскою жизнью, идея введенія паспортовъ. „А ежели кто изъ крестьянства востребуетъ идти куда на работу или на какія ремесла своего художества, для прокормленія и прибытка, на оплату податей, повиненъ взять за прикащиковою или поповою рукою отпускъ и явить въ городъ къ печати“, писалъ Иванъ Филипповъ—знакомый намъ любитель вѣшать за ребра. Безъ „отпускного письма“ можно было бы идти не далѣе 100 верстъ и не дольше, чѣмъ на 4 дня. „А въ городахъ учинить для самой перечневой записки книгу за комендацкою рукою и печать именемъ того града, и тѣ прикащичьи отпуска записывать въ тое вышеписанную книгу самымъ перечнемъ и печатать вышеписанною печатью по сургучу....“ „....Оттого никому обиды и тягости излишней не будетъ, а будетъ всѣмъ равность, по святому апостолу другъ другу тяготу понесетъ, и въ сборѣ податей и иныхъ всякихъ поборовъ будетъ великое поспорительство“... 30 декабря 1719 г. и

былъ изданъ указъ, гласившій: „что бы никто никуды безъ проѣзжихъ или прохожихъ писемъ изъ города въ городъ и изъ села въ село не ѣздилъ и не ходилъ, но каждый бы имѣлъ отъ начальниковъ своихъ паспортъ или пропускное письмо". Для насъ совершенно не важно, былъ ли этотъ указъ изданъ подъ вліяніемъ „доношенія" Ивана Филиппова или нѣтъ. Самъ интересовавшійся этимъ вопросомъ изслѣдователь констатируетъ, что „идея введенія паспортовъ была широко распространена въ обществѣ" [1]). Важно то, что съ этой поры фискально-полицейская регистрація населенія, такъ не дававшаяся предшественникамъ Петра стала совершившимся фактомъ: россійская имперія обладала, по крайней мѣрѣ, самымъ элементарнымъ и низшимъ признакомъ „государства, какъ произведенія искусства"—въ ней всѣ подданные были на учетѣ. Статистика населенія и въ итальянскихъ республикахъ эпохи Возрожденія играла уже видную роль. Правда, тамъ она преслѣдовала не совсѣмъ тѣ цѣли, и достигала этихъ цѣлей не совсѣмъ тѣми средствами, что у насъ, но нужно сказать, что налоговый гнетъ и тамъ—напримѣръ, во Флоренціи—достигалъ уже значительнаго напряженія; такъ что сходство было не такое внѣшнее и случайное, какъ можетъ показаться.

Введеніе поголовной (у насъ „подушной") подати представляетъ собою чрезвычайно важный симптомъ въ развитіи политическихъ понятій. О культурно-экономической подкладкѣ русскаго соціальнаго индивидуализма XVI—XVIII вв. говорилось раньше (см. I, стр. 85—87): здѣсь насъ интересуетъ только политическая сторона дѣла. Старое „традиціонное" государство считалось съ историческими, такъ же традиціонно, какъ и оно само, возникшими группами населенія: родомъ, семьей, волостью или общиной—міромъ,—отдѣльнымъ имѣніемъ, наконецъ. Система, у насъ связанная съ именемъ Петра, толкла всю массу подданныхъ въ своего рода людской порошокъ, гдѣ каждая песчинка должна была быть равна другой, гдѣ не признавалось не только исторически сложившихся, но даже физіологическихъ различій. Семья, гдѣ было трое „мужиковъ", пла-

[1]) Павловъ-Сильванскій, цит. соч., стр. 531.

тила въ полтора раза больше той, гдѣ ихъ было только двое—хотя бы изъ первыхъ одному „мужику“ было 6 лѣтъ, а другому 60, тогда какъ вторые оба были работники въ цвѣтѣ возраста. И этому совершенному разрыву всякихъ традиціонныхъ связей въ массѣ подданныхъ соотвѣтствовало не менѣе полное освобожденіе отъ всякихъ традицій самого носителя власти. Ничто такъ хорошо не выражаетъ этой послѣдней перемѣны, какъ извѣстный указъ Петра о престолонаслѣдіи (5 февраля 1722 г.) и написанная Ѳеофаномъ Прокоповичемъ апологія этого указа — „Правда воли монаршей“. До-петровская Русь знала два основныхъ принципа наслѣдованія престола: болѣе старый и болѣе прочный—физическое родство новаго государя со старымъ (см. выше, стр. 11); болѣе новый—избраніе земскимъ соборомъ, т. е. признаніе сюзерена всѣмъ его вассалитетомъ. Ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ дѣло не зависѣло ни отъ чьей личной воли. Въ глазахъ Петра только эта воля и рѣшала дѣло; по его мнѣнію, всякій опредѣленный порядокъ престолонаслѣдія, позволявшій заранѣе угадывать, къ кому перейдетъ престолъ, былъ „недобрымъ, старымъ обычаемъ“, внушавшимъ предполагаемому наслѣднику весьма вредную гордость. Не чувствуя себя вполнѣ зависимымъ отъ царствующаго государя, онъ „ни на какое отеческое наказаніе и смотрѣть не хочетъ“: такой „авессаломской злостью надменъ былъ“ несчастный Алексѣй Петровичъ. „Чего для благоразсудили сей уставъ учинить, дабы сіе всегда было въ волѣ правительствующаго государя, кому оный хочетъ, тому и опредѣлитъ наслѣдство и опредѣленному, видя какое непотребство, паки отмѣнитъ, дабы дѣти и потомки не впали въ такую злость, какъ выше писано, имѣя сію узду на себѣ“. Итакъ, назначеніе наслѣдника зависитъ исключительно отъ личной воли царствующаго государя: „Правда воли монаршей“ еще грубѣе подчеркиваетъ эту мысль, объясняя, какъ долженъ поступать народъ, если государь умретъ, не оставивъ завѣщанія: народъ все-таки не можетъ избрать, кого онъ, народъ, хочетъ, а долженъ стараться угадать, кого хотѣлъ покойный государь видѣть своимъ преемникомъ — и того выбирать въ государи. Юридическимъ основаніемъ престолонаслѣдія все-таки дол-

жна быть личная воля, хотя бы и не выраженная формально.

Это воплощеніе всего народа въ одномъ лицѣ, лицѣ государя, нашло себѣ наиболѣе отчетливую словесную характеристику не въ Россіи, разумѣется, а, какъ и слѣдовало ожидать, во Франціи. „Король представляетъ націю во всемъ ея цѣломъ“, заявлялъ Людовикъ XIV, „а каждое частное лицо представляетъ передъ королемъ только самого себя. Слѣдовательно, вся сила и вся власть покоятся въ рукѣ короля, и не можетъ быть другихъ властей въ королевствѣ, кромѣ имъ поставленныхъ... Нація не составляетъ во Франціи особаго цѣлаго (la nation ne fait pas corps en France): она цѣликомъ воплощена въ личности короля“. Это ученіе о государѣ, какъ универсальномъ представителѣ своего государства, сразу клало конецъ спору патріархальнаго абсолютизма и феодальныхъ вольностей: ибо послѣднія опирались на права и привилегіи, присущія подданнымъ независимо отъ королевской воли; а по теоріи Людовика XIV ничего, независимаго отъ королевской воли, политически во Франціи существовать не могло. Въ самодержавіи „короля-солнца“ можно найти сколько угодно чертъ патріархальнаго деспотизма, какъ въ практикѣ его монархіи можно найти сколько угодно слѣдовъ феодализма; но сейчасъ процитированная концепція власти была безусловно новой. Патріархальный деспотъ представлялъ не свой народъ, а бога на землѣ; и ужъ подавно феодальный сюзеренъ не представлялъ своихъ вассаловъ. Форму для новой концепціи дала та сила, которая создала и само новое самодержавіе — бюрократическую монархію. Глава торговой фирмы представляетъ собою всю фирму; его подпись подъ векселемъ связываетъ весь „торговый домъ“. Если онъ можетъ найти ограниченіе своей власти, то лишь со стороны другихъ членовъ фирмы, родственниковъ его или компаньоновъ. „Народъ“ торговаго дома—приказчики, грузчики, матросы—никакой власти въ немъ не имѣетъ. Характерно, что форму „научной“ теоріи новое самодержавіе приняло именно въ торговой Англіи — въ сочиненіяхъ Гоббза [1]).

[1]) Томасъ Гоббзъ (Hobbes, род. 1588, ум. 1679 г.), одинъ изъ основателей новѣйшей матеріалистической философіи, въ своихъ политическихъ

Причемъ взгляды Гоббза отнюдь не были его индивидуальнымъ достояніемъ. Его характеристика королевской власти есть „не что иное, какъ перечень важнѣйшихъ особенностей королевской прерогативы, какъ эту послѣднюю формулировалъ, даже столѣтіемъ позже, Блэкстонъ“ [1]). Она есть „возведеніе въ абсолютъ“ англійскаго государственнаго права, какъ оно существовало фактически при Тюдорахъ и первыхъ Стюартахъ, а теоретически и гораздо позже. Причемъ тотъ фактъ, что послѣ революціи 1688 г. королевское всемогущество было усвоено парламенту, не мѣняетъ дѣла: въ теченіе всего XVIII в. управляла, на дѣлѣ, палата лордовъ, и народная масса попрежнему оставалась не субъектомъ, а объектомъ управленія.

У насъ въ Россіи теоретикомъ новаго, не-патріархальнаго, абсолютизма — своего рода русскимъ Гоббзомъ—явился извѣстный историкъ Татищевъ (1686—1750). Теоретикъ онъ, разумѣется, очень слабый — къ его услугамъ не было не только англійскаго государственнаго права, но даже и Гоббза, извѣстнаго ему, повидимому, только черезъ Пуфендорфа, сочиненіе котораго „О должностяхъ человѣка и гражданина“ было переведено по-русски при Петрѣ В. Къ этому надо прибавить, что, будучи абсолютистомъ въ теоріи, Татищевъ на практикѣ долженъ былъ дѣлать крупныя уступки „феодальнымъ вольностямъ“: ибо тотъ общественный классъ, представителемъ котораго—и какимъ еще рья-

---

сочиненіяхъ первый сталъ выводить абсолютизмъ королевской власти не изъ ея божественнаго происхожденія, а изъ первоначальнаго общественнаго договора, создавшаго „великаго Левіаѳана“, государство, власть котораго не можетъ быть ограничена никакимъ закономъ, ибо всѣ законы исходятъ отъ него же. „Leviathan“ вышелъ въ 1651 г., когда окончательно выяснилась неудача англійской демократической революціи, и борьба за свободу и равенство выродилась въ диктатуру Кромвеля. Книга Гоббза была реакціей одновременно и противъ пуританизма англійскихъ революціонеровъ, все на свѣтѣ объяснявшихъ волею божіею, и противъ ученія о превосходствѣ парламента надъ королевской властью, — ученія, во имя котораго произошло возстаніе противъ Карла I, кончившееся казнью послѣдняго по приговору суда, назначеннаго парламентомъ. Соціальнымъ представителемъ реакціи, воплотившейся въ диктатуру Кромвеля, была средняя англійская буржуазія, тогда какъ революціонеры (индепенденты) были представителями интересовъ мелкой буржуазіи и пролетаріата.

[1]) G. Jellinek. „Das Recht d. modernen Staates“, I (изд. 1902 г.), S. 422.

нымъ! — онъ являлся, въ 1730 году былъ достаточно утомленъ абсолютизмомъ и задавался нетерпѣливымъ вопросомъ: „долго ли тому быть, что намъ голову сѣкутъ?“. Въ результатѣ, русскій Гоббзъ—или, по крайней мѣрѣ, русскій Пуфендорфъ — оказался и авторомъ одной изъ первыхъ русскихъ конституцій, какъ ни мало шло это человѣку, который „самовластіе“ считалъ исконной русской формой правленія, а въ вѣчевомъ строѣ видѣлъ упадокъ „силы и чести русскихъ государей“ и едва ли не результатъ татарщины. „Доношенія“ петровскихъ практиковъ куда ярче и художественнѣе рисуютъ идеологію русской бюрократической монархіи, чѣмъ историческія справки ея теоретика. Послѣдній, какъ всѣ теоретики, пришелъ слишкомъ поздно даже для Россіи, а его хронологическое мѣсто въ исторіи европейской политической мысли достаточно характеризуется тѣмъ, что „Духъ Законовъ“ появился за два года до смерти Татищева, а „Разсужденіе о происхожденіи неравенства между людьми“ Руссо—всего черезъ пять лѣтъ послѣ того, какъ Татищевъ умеръ. Новая Европа уже стучалась въ двери, когда русская политическая мысль еле успѣла усвоить зады старой.

Изъ „новаго“ у Татищева мы находимъ теорію возникновенія общества изъ договора, — теорію, вообще хорошо знакомую публицистикѣ петровскаго времени, но изъ которой въ то время никому, даже и на Западѣ, не приходило въ голову дѣлать тѣхъ выводовъ, какіе сдѣлалъ Руссо. Въ Россіи она считалась такой же необходимой принадлежностью хорошей публицистики, какъ парикъ былъ необходимой принадлежностью приличнаго костюма: а зачѣмъ нуженъ парикъ — какой же резумный человѣкъ сталъ бы это спрашивать? Тонкое различіе между „монархіей“, основанной на чувствѣ чести, и деспотіей, управляющей подданными при помощи страха, — различіе, навѣянное Монтескье болѣе теоріями парламентскихъ юристовъ, нежели фактической исторіей Франціи, — русскому современнику Монтескье не было знакомо, и онъ, съ нѣсколько пошехонской наивностью, считаетъ монархію необходимой именно тамъ, „гдѣ народъ ученіемъ и разумомъ не просвѣщенъ и болѣ за страхъ, нежели отъ собственнаго благонравія въ

должности содержится". Если теорія общественнаго договора была у Татищева простымъ переводомъ (въ данномъ случаѣ Вольфа—главнаго учителя Татищева), различеніе между демократіей, аристократіей и монархіей — приспособленіемъ общепринятой теоріи къ національнымъ потребностямъ, то взглядъ русскаго Гоббза на самое монархію является уже вполнѣ національнымъ. „Хотя человѣкъ, конечно, всякій не безпогрѣшенъ, однако государи имѣютъ совѣтниковъ, избирая изъ людей благоразсудныхъ, искусныхъ и прилежныхъ; и какъ онъ, яко господинъ въ своемъ домѣ, желаетъ оный наилучшимъ порядкомъ править, такъ онъ не имѣетъ причины къ раззоренію онаго умъ свой употреблять; но паче желаетъ для своихъ дѣтей въ добромъ порядкѣ содержать и пріумножать. Если же такой несмысленный случится, что ни самъ пользы не разумѣетъ, ни совѣта мудрыхъ не принимаетъ и вредъ производитъ, то можно принять за божеское наказаніе; но чтобъ для того чрезвычайнаго приключенія порядокъ прежній перемѣнить, оное не благоразсудно; и кто можетъ утверждать, если видитъ кого шляхтича, безумно домъ свой разоряющаго, для того всему шляхетству волю въ правленіи отнявъ, на холопей оное положить; вѣдаю, что никто его не утвердитъ. А понеже правительство государства должно по степенямъ всюду равно быть, то по состоянію власти шляхетской въ ихъ домѣ должна и государственная нѣколико согласовать, какъ то достаточно другими областьми доказать можно". Итакъ, монархъ— это большой баринъ, права котораго по отношенію къ подданнымъ тѣ же, что права вотчинника по отношенію къ его крѣпостнымъ. Передать управленіе государствомъ подданнымъ такъ же странно, какъ довѣрить власть надъ имѣніемъ крѣпостнымъ. Намъ становится понятно, до чего неестественно было положеніе Татищева, какъ автора конституціи — хотя бы и дворянской. Онъ утѣшалъ себя только тѣмъ, что государь, права котораго эта конституція должна была ограничить (императрица Анна Ивановна) — „персона женская, къ такимъ многимъ трудамъ неудобна; паче-жъ ей знанія законовъ не достаетъ; для того на время,

доколѣ намъ Всевышній мужскую персону на престолъ даруетъ, потребно нѣчто для помощи ея величеству вновь учредить". Только „доколѣ Всевышній мужскую персону даруетъ" соглашался терпѣть Татищевъ „народное представительство".

Его взгляды, какъ видимъ, служили весьма слабымъ выраженіемъ идеологіи „бюрократической монархіи". Зато они прекрасно выражали настоящіе — не временные и случайные, какъ въ 1730 г.—взгляды помѣщиковъ новаго типа, землевладѣльцевъ-предпринимателей, понимавшихъ, что усиленная эксплоатація крѣпостного труда должна выкупаться уступками по части „феодальныхъ вольностей". Не даромъ Татищевъ былъ однимъ изъ первыхъ теоретиковъ и новаго крѣпостного хозяйства (см. I, стр. 118). И какъ это послѣднее было лишь служебнымъ орудіемъ въ рукахъ торговаго капитала, такъ и его теоретики — будь то Татищевъ или Карамзинъ — лишь слабо отражаютъ политическія тенденціи, ясно и отчетливо формулированныя въ странахъ, гдѣ торговый капиталъ царилъ прямо и непосредственно. Характерно, что эпоха дворянской реакціи, тянущаяся со смерти Петра почти до смерти Екатерины II (до Пугачевщины во всякомъ случаѣ), такъ же бѣдна проявленіями русской политической мысли, какъ богата ими эпоха петровская. И что только съ появленіемъ на сценѣ новой экономической силы—капитализма промышленнаго—въ этой области начинается оживленіе, отмѣченное наверху проектами Сперанскаго, внизу—замыслами декабристовъ.

Библіографія.

Общаго сочиненія, трактующаго о данномъ вопросѣ, на русскомъ языкѣ, сколько извѣстно автору, не существуетъ. О Пересвѣтовѣ и Крижаничѣ существуетъ довольно обширная литература, изъ которой достаточно указать соотвѣтствующія главы „Исторіи русской общественной мысли" Г. В. Плеханова (т. I, ч. 2, гл. II и IX). Литература петровскихъ проэктеровъ разобрана и отчасти издана покойнымъ Н. Павловымъ-Сильванскимъ („Проекты реформъ въ запискахъ современниковъ Петра В.". Спб., 1897); ср. главу VIII названнаго въ первой части настоящаго очерка изслѣдованія П. Н. Милюкова „Госуд. хозяйство Россіи въ перв. четв. XVIII стол." („Литература проэктовъ") Наиболѣе доступный очеркъ воззрѣній Татищева—у Д. А. Корсакова („Изъ жизни русскихъ дѣятелей XVIII в.", стр. 331—366).

4.

Буржуазная монархія [1]).

Читатель не могъ не замѣтить нѣкотораго—обманчиваго, разумѣется—сходства бюрократической монархіи съ демократіей: и тамъ, и тутъ по отношенію къ власти всѣ равны. Это не значитъ, что всѣ равны между собой: бюрократическая монархія вполнѣ совмѣстима и съ дворянскими привилегіями, и даже съ крѣпостнымъ правомъ. Но, заставляя уважать эти привилегіи непривилегированныхъ, сама власть считается съ ними лишь до тѣхъ поръ, пока это ей удобно и выгодно: когда же ей это покажется выгоднѣе, она отмѣнитъ и крѣпостное право. Не потому, конечно, чтобы эта власть была „внѣклассовой", олицетворяющей нѣкую высшую справедливость, но потому, что эта власть олицетворяла интересъ новаго общественнаго класса, для котораго старыя общественныя перегородки могли оказаться столь же стѣснительными, какъ и для тѣхъ, противъ кого эти перегородки были устроены. Мы видѣли, напримѣръ, что отъ реформы 19 февраля болѣе всего выигралъ, въ Россіи, именно торговый капиталъ [2]).

Но торговый капитализмъ—самая старая форма капитализма вообще. У него не замедлили явиться наслѣдники, для которыхъ старикъ былъ не менѣе стѣснителенъ, чѣмъ для него самого, когда-то, были помѣхой остатки феодальнаго строя. На смѣну торговому капитализму шелъ „современный капитализмъ": массовый, сосредоточенный въ немногихъ рукахъ, сбытъ порождалъ массовое же, концентрированное производство. Идеологія бюрократической монархіи должна была смѣниться другой, приноровленной къ новымъ экономическимъ условіямъ. Вполнѣ развитому „современному капитализму" наиболѣе соотвѣтствуетъ теорія чистой

---

[1]) Настоящая глава написана, за исключеніемъ послѣднихъ 3—4 страницъ, до мартовской революціи. Нѣкоторыя ссылки на русскую дѣйствительность могутъ, поэтому, оказаться устарѣлыми. Авторъ не нашелъ нужнымъ измѣнять текстъ, такъ какъ, при быстромъ ходѣ событій, измѣненія рисовали бы устарѣвшими во время печатанія.

[2]) См. ч. I „Очерка", стр. 172—3.

демократіи. Производству, окончательно концентрированному въ рукахъ синдикатовъ и трестовъ, отвѣчаетъ политическая организація, концентрирующая всю власть въ рукахъ класса капиталистовъ, и этотъ классъ настолько силенъ, что онъ уже не нуждается, для поддержанія своего могущества, ни въ какихъ искусственныхъ подпоркахъ. Никто не смѣетъ не только дѣйствовать, но даже говорить—даже думать, вопреки его волѣ, потому что не только полиція и армія, но и школа, и печать въ его рукахъ. Съ дѣтства будущій гражданинъ пріучается мыслить такъ, какъ нужно управляющему имъ буржуазному правопорядку, а выросши, онъ не имѣетъ другой духовной пищи, кромѣ приготовленной въ той же кухнѣ. Протестъ возможенъ только въ формѣ явнаго бунта противъ всего буржуазнаго строя вообще—только въ образѣ соціализма. И эта невозможность какой бы то ни было идеологіи рядомъ съ буржуазно-демократической, кромѣ идеологіи явно и открыто революціонной,—идеологіи, взывающей къ будущему во имя полнаго отрицанія настоящаго, еще болѣе подчеркиваетъ полное господство буржуазнаго строя въ этомъ настоящемъ. Когда-то революція атаковала „божественное право“ королей; если теперь ей приходится атаковать буржуазную демократію, это не можетъ значить ничего другого, кромѣ того, что теперь вся полнота стараго королевскаго самодержавія перешла въ руки класса капиталистовъ, перешла настолько прочно, что этотъ классъ не нуждается болѣе даже въ фикціи „божественнаго права“.

Но отъ псевдо-демократіи торговаго капитализма къ „настоящей“ демократіи капитализма въ его наиболѣе развитомъ видѣ переходъ не былъ простымъ скачкомъ. Намъ неоднократно приходилось настаивать на томъ, что теорія, въ жизни, всегда очень отстаетъ отъ практики. „Современный капитализмъ“ экономически уже царствуетъ въ Россіи, но мы тщетно стали бы искать у насъ выработанной буржуазно-демократической теоріи. Партія русскихъ буржуазныхъ радикаловъ, появившаяся было въ концѣ 1905 года, чрезвычайно быстро сошла со сцены, не сыгравъ никакой политической роли. Въ Германіи, являющейся на континентѣ Европы типомъ высоко-развитого капиталистическаго государства, буржуазно-радикальныя теченія (свободомыслящій союзъ,

свободомыслящая народная партія и т. под.) даютъ менѣе 10% рейхстага: демократическіе элементы группируются здѣсь, какъ и въ болѣе восточныхъ странахъ, подъ знаменемъ соціализма. Но для послѣдняго демократія не цѣль, а средство—хотя, случается, объ этомъ забываютъ и сами соціалисты. Голосующій за соціалистовъ подаетъ голосъ не только за демократію, но и за упраздненіе демократіи въ пользу слѣдующей, высшей, формы общежитія. Во Франціи переходъ власти въ руки буржуазныхъ радикаловъ былъ послѣднимъ фазисомъ жизни Третьей республики, когда она насчитывала уже четверть вѣка фактическаго существованія. Въ Англіи буржуазно-радикальная программа до сихъ поръ не проведена до конца—Англія остается монархіей съ привилегированной земельной знатью, хотя матеріальныхъ условій для такого политическаго строя въ Англіи давно нѣтъ, и на практикѣ государство Ллойда-Джорджа гораздо болѣе буржуазная демократія, чѣмъ даже Франція. Чтобы найти такой образчикъ этой формы общежитія, гдѣ теорія и практика болѣе или менѣе покрывали бы другъ друга, нужно переплыть Атлантическій океанъ; но и въ Соединенныхъ Штатахъ теорія, поскольку она выражена въ конституціонныхъ актахъ, отражаетъ практику не столько двадцатаго, сколько восемнадцатаго столѣтія.

Въ самомъ дѣлѣ, американскія декларації правъ эпохи войны за независимость, послужившія, какъ всѣми теперь признано, прототипомъ знаменитой „Декларації правъ человѣка“, принятой Французскимъ Національнымъ Собраніемъ 26 августа 1789 г., являются, какъ и эта послѣдняя, памятникомъ еще монархической, а не республиканской, идеологіи. Относительно французской декларації тутъ не можетъ быть и сомнѣній: на ней прямо стоитъ, что перечисленныя въ ней „права человѣка“ „признаны королемъ (accertés par le Roi)“—и очень хорошо извѣстно, какъ слаба была республиканская партія во Франціи въ августѣ 1789 года. Подавляющее большинство членовъ Національнаго Собранія, единодушно принявшаго декларацію, были убѣжденные монархисты. Но и возставшіе противъ Георга III американскіе колонисты въ началѣ своего возстанія не были еще республиканцами; они стали ими только въ результатѣ удач-

ной революціи. Притомъ первоисточникъ ихъ собственныхъ декларацій слѣдуетъ искать въ документахъ до-революціонной поры,—а такими документами были хартіи, данныя американскимъ колоніямъ англійскими королями. Основное—по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, мы сейчасъ увидимъ, можно ли считать это мнѣніе безспорнымъ—„право человѣка“, свобода совѣсти, признана еще хартіями семнадцатаго вѣка, при Карлѣ II. Читая французскую декларацію, вы на каждомъ шагу натыкаетесь на доказательства того, что „граждане“, права которыхъ здѣсь ограждаются, и власть, отъ злоупотребленій которой приходится ограждать эти права,—двѣ равноправныя, такъ сказать, силы различнаго происхожденія: что власть не есть просто орудіе общества или его приказчикъ—какъ слѣдовало бы, напримѣръ, по теоріи „Общественнаго договора“ Руссо, долго неправильно считавшагося вдохновителемъ „Декларацiи“. Къ его непосредственному вліянію можно отнести только третью статью „Декларацiи“, гдѣ всякая власть объявляется исходящей отъ народа, но эта статья рѣзко сталкивается съ предыдущей, гдѣ въ числѣ „правъ человѣка“ значится „сопротивленіе угнетенію“. Кто же можетъ явиться угнетателемъ въ обществѣ, гдѣ всѣ власти поставлены народомъ, являются его агентами? Агентъ, злоупотребившій данными ему полномочіями? Но злоупотребленія караются судомъ, и ограждаться отъ злоупотребленій своего приказчика при помощи декларацiи такъ же странно, какъ декретировать, что человѣкъ имѣетъ право не быть обокраденнымъ или убитымъ. Совершенно ясно, что тутъ имѣются въ виду не злоупотребленія агентовъ власти, а насилія самой власти, дѣйствующей, пусть отъ имени народа, но фактически, матеріально, отъ него не зависящей. „Декларація правъ человѣка и гражданина“ это договоръ возставшаго народа—Бастилія пала меньше, чѣмъ за шесть недѣль до голосованія „Декларацiи“—съ традиціонной монархической властью, временно оставленной при своихъ функціяхъ, но подъ опредѣленными условіями, за нарушеніе которыхъ ей грозятъ возобновленіемъ возстанія; въ этомъ—и только въ этомъ—могло выразиться „сопротивленіе угнетенію“.

Мы видимъ, что если бюрократическая монархія напоми-

наетъ кое-чѣмъ демократію, то новый общественный строй, возникающій на основѣ „современнаго капитализма“, еще болѣе напоминаетъ феодализмъ. Онъ начинаетъ съ того, на чемъ кончилъ послѣдній [1]): съ попытокъ найти гарантіи отъ произвола—произвола сюзерена въ случаѣ феодализма, произвола традиціонной власти въ нашемъ случаѣ. Но если эти розыски гарантіи какъ нельзя лучше соотвѣтствовали логикѣ феодализма, исходной точкой всѣхъ теорій котораго былъ договоръ, не „общественный договоръ“ гражданъ между собой, а договоръ власти (сюзерена) съ подвластными (вассалами), то логика новаго договора, возставшаго народа со старой властью, не такъ понятна съ перваго взгляда. Мы начинаемъ понимать эту логику, только всмотрѣвшись ближе въ тѣ „права человѣка“, которыя гарантируются „Деклараціей“ 1789 г. Статья 2-я перечисляетъ эти права такъ: свобода, собственность, „безопасность“ (sûreté – это то, что мы теперь выражаемъ словами „личная неприкосновенность“) и, знакомое уже намъ, „сопротивленіе угнетенію“. Но отношеніе декларирующихъ къ этимъ правамъ не одинаковое. „Безопасность“ гарантирована весьма туманно: ст. 7 запрещаетъ аресты не на основаніи закона—но запрещаетъ и всякое сопротивленіе законному распоряженію объ арестѣ; а такъ какъ и въ Бастилію людей сажали на основаніи тогдашняго закона, то „дѣйствительная неприкосновенность личности“ и послѣ декларацiи была обезпечена не лучше прежняго. Казалось бы, чего проще было написать, что никто не можетъ быть лишенъ свободы иначе, какъ по приговору суда съ участіемъ присяжныхъ – и что арестовавшій обязанъ немедленно представить арестованнаго суду? Но, видимо, авторы слишкомъ стѣснять власть въ дѣлѣ арестовъ находили неудобнымъ. Позаботились лишь о томъ, чтобы лишеніе гражданъ свободы не могло служить удовлетворенію личной мести или личной корысти, но оставили широкій просторъ „государственной необходимости“, просторъ, которымъ такъ широко воспользовались, вскорѣ, сначала Комитетъ общественнаго спасенія, потомъ Директорія, позже Наполеонъ I, не почувствовавшіе никакой надобности въ отмѣнѣ этой статьи „де-

[1]) См. выше стр. 135 сл. (конецъ главы 2-й IV отдѣла).

кларацiи правъ". Что касается свободы, то декларація спеціализируетъ только свободу религіозной совѣсти (ст. 10), съ оговорками, позволявшими въ любой моментъ свести ее на нѣтъ, и свободу устнаго слова и печати (ст. 11). Ни свободы собраній—гдѣ, однако же, устное слово только и могло имѣть какое-нибудь общественно-практическое значеніе,— ни, тѣмъ болѣе, свободы ассоціацій декларація не упоминаетъ. И если свободу собраній можно, съ огромной натяжкой, счесть пропущенной по недоразумѣнію или забывчивости, это объясненіе совершенно не приложимо къ свободѣ ассоціацій. Сійесъ, авторъ проекта декларацiи правъ, прямо заявлялъ, что ассоціаціи представляютъ „огромное затрудненіе" и весьма „опасны для общества". То же самое Національное Собраніе, которое вотировало „Декларацію правъ", впослѣдствіи (закономъ 17 іюня 1791 г.) формально запретило ассоціаціи. Такимъ образомъ, сознательность этого пробѣла не подлежитъ сомнѣнію. Въ немъ также пробовали завинить Руссо; но послѣдній давалъ теорію чисто-республиканскую, онъ возставалъ противъ частныхъ ассоціацій, какъ противъ попытки ограничить народный суверенитетъ въ интересахъ группы, то есть нарушить равенство. Декларація же 1789 г. есть документъ, мы видѣли, монархическій; она молчаливо допускала такое отступленіе отъ равенства, какъ наслѣдственная королевская власть. Но, нарушивъ логику наверху, она оказалась безпощадно логична внизу. Члены Національнаго Собранія могли сдѣлать уступку полуфеодальной теоріи Монтескье, когда рѣчь шла объ управленіи страной, они оставались непримиримыми послѣдователями Руссо, когда на горизонтѣ показывалась стачка рабочихъ.

Классовый смыслъ декларацiи становится намъ теперь нѣсколько яснѣе—мы начинаемъ понимать, кого ея авторы разумѣли подъ именемъ „человѣка", и кого намъ слѣдуетъ разумѣть подъ именемъ „народа", искавшаго гарантій отъ произвола Людовика XVI. Послѣдній штрихъ даетъ четвертое „право человѣка", до сихъ поръ оставлявшееся нами въ тѣни,—право собственности. Авторы декларацiи, напротивъ, имъ особенно интересовались. Весьма туманно гарантировавъ личную неприкосновенность и весьма неполно развивъ понятіе „свободы", собственностью они занялись осо-

бенно тщательно, постаравшись не оставить на этотъ счетъ никакихъ сомнѣній. Не ограничившись внесеніемъ собственности въ каталогъ „естественныхъ и неотчуждаемыхъ правъ человѣка“ (ст. 2), не найдя достаточными гарантіи противъ произвольныхъ налоговъ и поборовъ (ст. 14) и противъ произвольнаго расходованія собранныхъ суммъ (ст. 15), они нашли нужнымъ заключить всю декларацію спеціальной статьей по тому же вопросу, 17-й. Статья эта гласитъ: „Права собственности (les propriétés) суть права ненарушимыя и священныя, никто не можетъ быть ихъ лишенъ иначе, какъ въ силу очевидныхъ требованій общественной необходимости, законно констатированной, и подъ условіемъ предварительнаго справедливаго вознагражденія“.

Внесеніе собственности въ каталогъ прирожденныхъ правъ человѣка вызвало протестъ со стороны даже величайшаго теоретика буржуазной монархіи, Бенжамена Констана, мнѣніями котораго намъ сейчасъ придется заниматься. „Многіе изъ сторонниковъ собственности, защищавшіе ее отвлеченными соображеніями, впали, сколько мнѣ кажется, въ важную ошибку“, говоритъ онъ: „они представили собственность чѣмъ-то таинственнымъ, предшествующимъ обществу, ибо безъ ассоціаціи, дающей ей гарантію, она была бы только правомъ перваго завладѣвшаго, или правомъ силы, т. е. не правомъ“. Но для Національнаго Собранія, въ августѣ 1789 г., важна была не правильность отвлеченныхъ соображеній, а практическая задача даннаго момента. Деревенская пугачевщина, толчокъ къ которой дало парижское возстаніе, давно перешла предѣлы того, что было нужно буржуазіи для устрашенія сторонниковъ „стараго порядка“. Вмѣстѣ съ остатками феодальныхъ привилегій рушились и тѣ гарантіи—на этотъ разъ экономическія, а не политическія,—которыя обезпечивали буржуазные капиталы, вложенные въ недвижимыя имущества. Въ этой связи становятся понятны и фиктивная отмѣна дворянскихъ правъ знаменитой ночью 4 августа, и вотированная черезъ двѣ недѣли послѣ этой ночи 17-я статья „декларации“. Привилегіи могли быть отмѣнены—но права собственности, на нихъ опиравшіяся, не могли быть нарушены безъ вознагражденія: иначе, вмѣстѣ съ привилегіями, пали бы и священнѣйшія права человѣка. Въ

результатѣ, даромъ были отмѣнены, какъ извѣстно, лишь остатки крѣпостного права, существовавшіе почти исключительно на земляхъ церкви и давно не представлявшіе никакой экономической цѣнности. Остальныя права помѣщиковъ должны были выкупаться—причемъ, благодаря выкупу, фактическое положеніе крестьянъ во многихъ мѣстностяхъ на время даже ухудшилось. Это вызвало повторныя, и еще болѣе интенсивныя, крестьянскія волненія, закончившіяся лишь послѣ того, какъ конвентъ ликвидировалъ всѣ остатки феодальнаго строя безъ всякаго выкупа. Здѣсь была дѣйствительная подкладка той „безпричинной анархіи" (anarchie spontanée), которую нѣкоторые историки, напримѣръ, Тэнъ, усматривали въ первомъ періодѣ французской революціи.

Такова внѣшняя связь фактовъ, въ которой возникла декларація 1789 г. Но было бы неосторожно заключить отсюда, что идея „прирожденности" человѣку права собственности выдумана французскими буржуа начала революціи въ защиту ихъ непосредственныхъ интересовъ. Идея эта гораздо старше революціи не только въ литературѣ (Локкъ), но даже и въ юридическихъ документахъ. „Жизнь, свобода и собственность" стоятъ рядомъ и въ тѣхъ американскихъ декларацiяхъ, которыя послужили образцомъ—отчасти и источникомъ—для французовъ. „Всякій членъ общества имѣетъ право требовать отъ него покровительства въ пользованіи своею жизнью, свободой или собственностью, въ согласіи съ установленными законами", говоритъ, напримѣръ, массачусетская декларація (ст. 10-я). Правда, собственность не ограждается здѣсь такъ нарочито, какъ во Франціи, но въ Массачусетсѣ 1770-хъ годовъ въ этомъ не было и практической надобности. Тѣмъ не менѣе, собственность и здѣсь защищена цѣлымъ рядомъ статей (кромѣ 10-й, еще 11-й, 12-й и 14-й). И это стоитъ въ тѣсной связи не съ какими-либо теоріями восемнадцатаго вѣка, а со всѣмъ духомъ англійскаго пуританизма, такъ рельефно отпечатлѣвшагося въ американскомъ правѣ еще колоніальной, до-революціонной эпохи. Колонисты XVII столѣтія искали за океаномъ не только убѣжища отъ религіозныхъ преслѣдованій, какъ обыкновенно себѣ представляютъ, они несли съ собой

новый міръ соціальныхъ отношеній и понятій. Основавшіе массачусетскую колонію пуритане прежде всего поспѣшили отмѣнить всѣ феодальныя права и повинности, которыми было еще опутано тогда англійское землевладѣніе; очень хотѣли бы они отмѣнить и майоратъ, но не рѣшились сдѣлать этого, по крайней мѣрѣ прямо, не желая вступать въ открытый конфликтъ съ англійскимъ законодательствомъ [1]). Пуритане явились въ Америку носителями буржуазнаго міросозерцанія,—и это, не несмотря на то, что они были пуританами, т.-е. крайними лѣвыми протестантами, а именно благодаря этому. Характерной чертой радикальнаго протестантизма, ведшаго свое родословіе отъ Кальвина, а не отъ Лютера, былъ рѣзко выраженный буржуазный духъ. Всего показательнѣе въ этомъ отношеніи судьба ученія о ростѣ и процентѣ. Католическая церковь считала своимъ долгомъ преслѣдовать растовщичество, какъ ересь,— отражая въ этомъ случаѣ, понятія и привычки „натуральнаго“ хозяйства, которому не знакомъ заемъ денегъ съ производительными цѣлями [2]). Такъ какъ сама церковь, въ качествѣ могущественной общеевропейской ассоціаціи, далеко ушла уже отъ натуральнаго хозяйства, то ея теорія давнымъ-давно не отвѣчала практикѣ: сборщики церковныхъ податей были, въ дѣйствительности, крупными банкирами, монастыри—крупными промышленными и торговыми предпріятіями, получавшими, на свои капиталы, процентъ, который назвали бы ростовщическимъ и въ наши дни, но теоріи продолжали держаться твердо. Лютеръ, въ этомъ пунктѣ, оставался на католической точкѣ зрѣнія. „Окончательный разрывъ со средневѣковой доктриной... исходилъ отъ Кальвина, который въ знаменитомъ письмѣ къ Эколампадію (впервые напечатанномъ въ 1575 году)... отрицалъ, чтобы плата за пользованіе деньгами была сама по себѣ грѣховной. Онъ указывалъ на нелѣпость мнѣнія о безплодіи денегъ въ то время, какъ на нихъ можно пріобрѣсти собственность, приносящую доходъ. Мнѣніе Кальвина, не-

---

[1]) См. Howe, „The Puritan Republic of the Massachusets Bay in New England“. Indianopolis, 1899, pp. 51—54.

[2]) Заемъ натурой (напр., аренду земли за оброкъ) средневѣковое каноническое ученіе допускало. Это было знакомо и феодальному хозяйству.

сомнѣнно, сильно повліяло на ослабленіе прежней непріязни къ ростовщичеству, особенно, когда такой извѣстный своей торговой дѣятельностью въ слѣдующемъ столѣтіи народъ, какъ голландцы, приняли кальвинизмъ“ [1]). Нѣтъ надобности пояснять читателю, что не „торговая дѣятельность“ голландцевъ была причиной популярности кальвинизма—а наоборотъ, этотъ послѣдній сталъ популяренъ среди торговыхъ людей потому, что онъ отвѣчалъ ихъ потребностямъ. Англійскій пуританизмъ — особенно въ его умѣренной, пресвитеріанской формѣ—также распространялся главнымъ образомъ среди класса, въ рукахъ котораго былъ денежный капиталъ. Уже во дни королевы Елизаветы нижняя палата парламента считалась вдвое богаче верхней—и, въ то же время, пуритане, явные и тайные, составляли въ ней большинство. Выселенцы въ Америку, какъ отмѣчаютъ англійскіе историки, отнюдь не принадлежали къ подонкамъ общества—подобнымъ тѣмъ, изъ кого составился впослѣдствіи контингентъ первыхъ поселенцевъ Австраліи. Среди основателей „Новой Англіи“ первое мѣсто принадлежало зажиточному фермерству, но „въ значительной части это были люди либеральныхъ профессій или средняя буржуазія; въ числѣ ихъ были крупные землевладѣльцы, радикально настроенные (zealous) пасторы, въ родѣ Коттона, Гукера или Роджера Уильямса, выдающіеся лондонскіе адвокаты, молодые студенты изъ Оксфорда“ [2]). Въ царствованіе Карла I—т. е. по мѣрѣ приближенія къ революціи—съ ростомъ массы эмигрантовъ росло среди нихъ и значеніе буржуазнаго элемента.

Безъ всякой натяжки можно сказать, что въ періодъ, хронологическими рамками котораго были бы основаніе республики Кальвина въ Женевѣ, съ одной стороны, появленіе Коммунистическаго манифеста—съ другой, въ періодъ образованія „современной Европы“, слово „гражданинъ“ всегда обозначало „буржуа“, и лишь небольшой натяжкой будетъ утвержденіе, что, когда въ эту эпоху говорили о „правахъ человѣка“, подъ этимъ разумѣлись привилегіи буржуазіи.

[1]) У Дж. Эшли, „Экономическая исторія Англіи“, пер. Петрушевскаго, стр. 763—764.

[2]) Green, „History of the English People“, III, 170.

Чисто демократическія доктрины, возникавшія въ этотъ промежутокъ времени, какъ „Общественный договоръ“ Руссо, „правами человѣка“ не интересовались—онѣ знали только самодержавіе народа. Инстинктивная боязнь этого послѣдняго,—боязнь, проглядывавшая даже у такихъ послѣдовательныхъ республиканцевъ, какъ англійскіе „левеллеры“ середины XVII столѣтія, составляетъ не менѣе характерную черту буржуазнаго политическаго міросозерцанія, нежели внесеніе собственности въ каталогъ священныхъ правъ человѣка. Только въ болѣе новое время капиталъ почувствовалъ свое положеніе настолько прочнымъ, что идеологія демократической республики сдѣлалась его оффиціальной идеологіей. И когда это случилось, буржуазныя конституціи перестали безпокоиться о „правахъ человѣка“. Въ современной французской конституціи, напримѣръ, республиканской конституціи 1875 года, „права человѣка“ отсутствуютъ—фактъ, который французскіе теоретики права, напр., Эсменъ, не могутъ не признать „замѣчательнымъ“, хотя и не умѣютъ его объяснить. Это едва ли значитъ, что „Декларація“ 1789 г. отмѣнена Третьей французской республикой: если осадное положеніе 1849 года, на основаніи котораго Франція управлялась во время войны, не упразднено конституціей 1875 года, то, надо думать, разсуждая логически, не упразднены ею и „права человѣка“; но они никого не интересуютъ теперь. Декларація правъ составляютъ характерную черту того періода, промежуточнаго между бюрократической монархіей и демократіей, который мы окрестили выше, въ заголовкѣ этого очерка, періодомъ „буржуазной монархіи“. И въ идеологіи этой послѣдней они неразрывно связаны съ другой характерной чертой—имущественнымъ цензомъ.

Дѣйствительно, изъ того, что собственность составляетъ неотъемлемое право человѣка, логически слѣдовало, что человѣкъ, такъ или иначе утратившій собственность или не могущій ея пріобрѣсти, или не имѣющій права свободно ею распоряжаться, не есть человѣкъ вполнѣ. Съ прямотою и откровенностью, свойственными крупному уму, это положеніе и было формулировано тѣмъ, кого мы выше назвали „величайшимъ теоретикомъ буржуазной монархіи“—Бенжаменомъ Констаномъ (1767—1830), родоначальникомъ „бур-

жуазнаго либерализма" на континентѣ Европы. „Ни одно государство, говоритъ Констанъ, не признаетъ своимъ полноправнымъ членомъ всякаго, кто находится на его территоріи. Самая абсолютная демократія различаетъ два класса лицъ: въ одномъ помѣщаются иностранцы и не достигшіе гражданскаго совершеннолѣтія, въ другомъ—совершеннолѣтніе и родившіеся въ странѣ граждане. Есть, слѣдовательно, принципы, на основаніи коихъ устанавливается различіе правоспособныхъ отъ неправоспособныхъ гражданъ". Но „рожденіе въ странѣ и зрѣлый возрастъ—недостаточныя условія для политической правоспособности. Лица, по бѣдности своей находящіяся въ постоянной зависимости отъ другихъ, обреченныя на ежедневный трудъ,—эти лица не просвѣщеннѣе дѣтей въ общественныхъ дѣлахъ и столько же заинтересованы въ нихъ, какъ иностранцы". Отказывая пролетаріямъ въ правѣ голоса наравнѣ съ дѣтьми и иностранцами, Констанъ руководился не только формальной логикой—къ тому же ведетъ и его забота о политической свободѣ: „тиранія,—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—можетъ столковаться съ пролетаріями и со знатью: роковымъ для нея является средній классъ". Но онъ достаточно честенъ, чтобы не скрыть отъ своего читателя и мотивовъ классоваго самосохраненія—хотя онъ самъ, конечно, не назвалъ бы такъ руководившіе имъ мотивы. „Замѣтьте,—говоритъ онъ,—что необходимая цѣль не-собственниковъ есть пріобрѣтеніе собственности—всѣ средства, которыя вы имъ дадите, они употребятъ для этой цѣли. Если къ свободѣ умственной и экономической, которую вы имъ должны дать, вы присоедините политическія права, которыхъ вы имъ не должны, эти права въ рукахъ массы послужатъ къ захвату собственности. Она пойдетъ по этому, неправильному, пути, вмѣсто того, чтобы идти естественнымъ путемъ, путемъ труда: для нея это будетъ источникъ развращенія, для государства—источникъ безпорядковъ. Одинъ знаменитый писатель замѣтилъ, что когда классъ не-собственниковъ облеченъ политическими правами, въ политикѣ случается одно изъ трехъ: или они дѣйствуютъ сами по себѣ, и тогда разрушаютъ общество, или они дѣйствуютъ

по злоупотребленію власти—и тогда являются орудіемъ тиранніи, или они подчиняются вліянію претендентовъ на власть—и дѣлаются орудіемъ партій".

Русскій ученый, у котораго мы беремъ большую часть этой цитаты, хотя самъ принадлежалъ, несомнѣнно, къ буржуазно-либеральному направленію, былъ очень сконфуженъ этими, до неприличія откровенными, словами. Онъ называетъ принципъ Б. Констана „фальшивымъ", достойнымъ скорѣе „какого-нибудь свирѣпаго олигарха", нежели либеральнаго публициста, и цитируетъ это мѣсто „съ величайшею горестью". Горесть помѣшала ему даже сдѣлать цитату вполнѣ точную: тѣ слова, которыя касаются „развращающаго" вліянія политическихъ правъ на массу, онъ опустилъ. И такъ, для русской читающей публики семидесятыхъ годовъ прошлаго вѣка, выходило слишкомъ... Послѣ Герцена, Чернышевскаго и Бакунина русскій языкъ былъ уже не столь удобенъ для выраженія нѣкоторыхъ мыслей: такой тонкій писатель, какъ А. Д. Градовскій—о немъ идетъ рѣчь—не могъ этого не чувствовать. Чтобы найти точную передачу идей Констана въ русской литературѣ, надо вернуться еще лѣтъ на пятнадцать назадъ, къ автору, болѣе твердому и прямолинейному, которому соображенія литературнаго вкуса не мѣшали высказывать до конца то, что онъ думалъ. „Невозможно дать участіе въ управленіи человѣку, не понимающему государственныхъ интересовъ", читаемъ мы на первыхъ страницахъ извѣстной книги Б. Н. Чичерина „О народномъ представительствѣ" (вышедшей, первымъ изданіемъ, въ 1866 г.). „Это значило бы принести высшія начала, общее благо, въ жертву личной свободѣ, тогда какъ вся общественная жизнь держится подчиненіемъ личнаго начала общественному. Поэтому неспособные должны быть устранены отъ участія въ политическихъ правахъ. Это признается во всѣхъ государствахъ въ мірѣ, даже самыхъ демократическихъ, гдѣ свобода лежитъ въ основаніи всего государственнаго устройства. Вездѣ женщины и дѣти, какъ неспособныя, лишены политическихъ правъ, хотя они, какъ свободныя лица, пользуются правами гражданскими. Если нѣкоторые демократы, даже весьма серьезные, какъ Милль, требуютъ права голоса и для женщинъ, то это странное не-

пониманіе различнаго назначенія половъ остается одинокимъ заблужденіемъ. Здравый смыслъ человѣческаго рода до сихъ поръ не допускалъ приложенія этой идеи къ законодательству". Подвергнувъ затѣмъ анализу понятіе „политической способности", авторъ продолжаетъ: „Всѣ эти качества не должны быть непремѣнною принадлежностью всякаго лица, пользующагося политическимъ правомъ. Доказать ихъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ и невозможно, и безполезно. Нужно только, чтобы ими отличались тѣ классы, которымъ вручается доля власти. Но въ массѣ болѣе всего содѣйствуетъ ихъ развитію собственность. Она даетъ человѣку и возможность образованія, и досугъ для занятія политическими вопросами, и высшій интересъ въ общественномъ управленіи, и привязанность къ порядку, и, наконецъ, самостоятельность положенія. Только отвлеченный радикализмъ можетъ отвергать эту очевидную истину. Само по себѣ, имущество не даетъ политической способности, но оно доставляетъ всѣ условія, необходимыя для ея пріобрѣтенія. Имуществомъ отдѣляются классы, посвящающіе себя умственному труду, отъ тѣхъ, которые преданы физической работѣ, а это различіе занятій, очевидно, развиваетъ въ тѣхъ и другихъ различную политическую способность. Конечно, можно представить себѣ порядокъ вещей, въ которомъ образованіе равномѣрно распространяется всюду, гдѣ политическіе интересы и привязанность къ порядку проникаютъ въ самые глубокіе слои общества, а легкость полученія работы и высокая ея цѣнность даютъ даже поденщику нѣкоторую независимость положенія. При такихъ условіяхъ нѣтъ причины отказать рабочимъ классамъ въ политическихъ правахъ. Но и здѣсь, относительно всѣхъ требуемыхъ качествъ, владѣющіе классы имѣютъ несомнѣнное преимущество передъ рабочими. Поэтому собственность, въ общемъ итогѣ, служитъ лучшимъ мѣриломъ политической способности. Въ этомъ отношеніи она стоитъ гораздо выше, нежели доказательство извѣстнаго образованія. Прохожденіе черезъ школу не даетъ ни самостоятельнаго положенія, ни практическаго взгляда на вещи, ни привязанности къ порядку. Напротивъ, образованіе безъ собственности слишкомъ часто дѣлаетъ человѣка зависимымъ отъ тѣхъ, которые спо-

собствуютъ его возвышенію, или возбуждаетъ въ немъ недовольство существующимъ общественнымъ устройствомъ, въ которомъ нелегко проложить себѣ дорогу. Образованіе возвышаетъ требованія отъ жизни при недостаткѣ средствъ къ ихъ осуществленію; поэтому здѣсь самая благопріятная почва для радикальныхъ идей. Человѣкъ, получившій образованіе, долженъ, прежде всего, доказать свою способность устройствомъ собственной своей судьбы, пріобрѣтеніемъ достатка, обезпечивающаго независимое его положеніе въ мірѣ. Таковъ удѣлъ человѣчества вообще, для котораго пріобрѣтеніе матеріальныхъ благъ служитъ условіемъ для достиженія духовныхъ. Поэтому въ устраненіи бѣдности отъ политическихъ правъ нѣтъ ничего возмутительнаго для нравственнаго чувства. Работа и вниманіе бѣднаго устремлены на физическій міръ; покоряя природу человѣку, онъ получаетъ возможность возвыситься и къ политической дѣятельности, требующей матеріальнаго обезпеченія, досуга и высшаго умственнаго развитія“ [1]).

Идеи Чичерина въ русской литературѣ отнюдь не были какой-нибудь новостью—напротивъ, онѣ очень запоздали. Въ 60-хъ годахъ, когда онъ писалъ свою книгу, были уже налицо и зачатки русской демократической идеологіи (въ прокламаціяхъ „Великорусса“), и даже первые ростки русскаго соціализма. А когда, болѣе 30 лѣтъ спустя, вышло второе изданіе его книги, для повторенія его фразъ 60-хъ годовъ, быть можетъ, нужно было даже извѣстное гражданское мужество. Наличность демократической идеологіи, хотя бы и неразработанной, а въ особенности наличность соціализма, сильно мѣшали русскимъ буржуазнымъ либераламъ второй половины 19-го вѣка говорить полнымъ голосомъ. Ихъ подлинныхъ тенденцій приходится искать въ это время скорѣе въ ихъ дѣйствіяхъ, чѣмъ въ ихъ словахъ—и нѣ-

[1]) „О народномъ представительствѣ“, изд. 2-е, 1899 г. стр. 13—17. Это изданіе составляетъ одинъ изъ томиковъ „Библіотеки для самообразованія“, въ числѣ редакторовъ которой значился, между прочимъ, и П. Н. Милюковъ. Мы тщетно искали бы какого-нибудь примѣчанія, указывающаго на неполное согласіе редакціи со своимъ „сотрудникомъ“. Не потому, конечно, чтобы П. Н. Милюковъ могъ подписаться подъ цитированнымъ мѣстомъ Чичерина, но ужъ слишкомъ великъ былъ авторитетъ „сотрудника“.

которыя умолчанія гораздо краснорѣчивѣе многихъ страницъ ихъ разсужденій. Наиболѣе умный изъ ихъ литературныхъ представителей, К. Д. Кавелинъ, въ своихъ, до послѣдней степени осторожныхъ, политическихъ проектахъ вовсе обходитъ вопросъ объ избирательномъ цензѣ—молчаливо принимая земскій цензъ, существовавшій въ его время, т.-е. цензъ „Положенія“ 1864 года. Этотъ цензъ былъ не только имущественный; онъ былъ грубо имущественный, обезпечивая въ земскихъ собраніяхъ большинство, если не абсолютное, то относительное, помѣщикамъ; но это былъ уже фактъ, и признаніе факта легко проходило подъ флагомъ „практичности“. Къ чему ломать существующее? Себѣ же создавать лишнія затрудненія... Вотъ почему подлинную физіономію русской буржуазной монархіи легче разглядѣть въ документахъ, наиболѣе раннихъ, возникшихъ въ тѣ времена, когда и въ Западной Европѣ Бенж. Констанъ, не стѣсняясь, излагалъ свои идеи съ трибуны французскаго парламента. Первымъ представителемъ данной идеологіи въ Россіи слѣдуетъ признать, кажется, Сперанскаго—Сперанскаго, такъ сказать, второго извода, автора проекта 1809 года, такъ какъ проекты Сперанскаго 1802—3 гг. тѣсно примыкаютъ къ послѣднимъ звеньямъ феодальной идеологіи. Государственный секретарь Александра I былъ бы, такимъ образомъ, очень удобной—и исторически интересной—спайкой двухъ міросозерцаній, новѣйшія фазы одного изъ которыхъ имѣли много общаго съ ранними фазами другого. Но такой спайкой Сперанскій могъ бы служить, если бы это былъ самостоятельный мыслитель, въ родѣ Бенж. Констана или хотя бы Чичерина. На самомъ дѣлѣ, это былъ, прежде всего, „секретарь“—которому поручали выработать тотъ или другой проектъ, и который, вырабатывая, старался, прежде всего, угадать, чего хотятъ его „заказчики“. Насколько можно судить по черновикамъ его работъ, теперь опубликованнымъ, по случайнымъ его заявленіямъ въ разговорахъ и т. п., Сперанскій съ самаго начала былъ буржуазнымъ конституціоналистомъ, и феодальную личину принималъ на себя лишь по необходимости. Проектъ 1809 г. поэтому стоялъ, вѣроятно, ближе всего къ его личнымъ взглядамъ. Начало имущественнаго ценза принято въ немъ безусловно. „Законъ со-

ставляется въ защиту лица и собственности",—говоритъ „Введеніе къ уложенію государственныхъ законовъ".—„Слѣдовательно, положивъ право личное равнымъ, чѣмъ болѣе человѣкъ пріемлетъ участія въ собственности, тѣмъ естественно болѣе печется онъ о ея охраненіи. Сверхъ сего, самое пріобрѣтеніе собственности въ обыкновенномъ порядкѣ предполагаетъ разумъ и трудолюбіе. Изъ сего слѣдуетъ, что въ общемъ исчисленіи человѣкъ, имѣющій собственность, по уваженію собственныхъ своихъ пользъ болѣе пріемлетъ участія въ добротѣ закона и болѣе соединяетъ вѣроятностей къ правильному его усмотрѣнію, нежели человѣкъ безъ собственности или бобыль („Какая, напримѣръ, нужда человѣку безъ собственности ограничивать законъ о податяхъ вещественныхъ, когда законъ сей на него не падаетъ?"—замѣчаетъ Сперанскій, забывая, очевидно, о косвенныхъ налогахъ.) Слѣдовательно, нѣтъ сомнѣній, что люди, имѣющіе собственность, всѣ безъ различія должны быть допускаемы къ участію въ правахъ политическихъ. Но если вмѣстѣ съ ними допустить къ сему участію и людей, собственности не имѣющихъ, тогда голосъ и сужденіе сихъ послѣднихъ по числу ихъ, безъ сомнѣнія, возьмутъ перевѣсъ, и, слѣдовательно, всѣ избирательныя силы народа перейдутъ въ руки тѣхъ самыхъ, кои наименѣе въ добротѣ сихъ выборовъ имѣютъ участія и наименѣе способовъ къ правильному ихъ усмотрѣнію. („Сіе состояніе общества называется охлократія",—поясняетъ Сперанскій своему читателю, т. е. Александру I.) На семъ-то основано то важное правило, по коему во всѣхъ государствахъ, въ самой Франціи среди революціи, право выборовъ ограничено было только тѣми людьми, кои имѣютъ собственность (Сперанскій не зналъ, или сдѣлалъ видъ, что не зналъ, что какъ разъ „среди революціи", якобинской конституціей 1793 года, имущественный цензъ былъ отмѣненъ, и введено всеобщее избирательное право.) Нѣтъ сомнѣнія, что и у насъ тому же правилу должно слѣдовать, и потому постановить, что въ составленіи выборовъ никто не можетъ участвовать, кто не имѣетъ недвижимой собственности или капиталовъ промышленности въ извѣстномъ количествѣ. Сверхъ сего, есть въ обществѣ положенія, кои по образу жизни и воспитанія не позволяютъ пред-

полагать ни довольно разума, ни столько любочестія, чтобы допустить людей, ихъ занимающихъ, къ участію въ составленіи закона. Таковы суть состоянія домашнихъ слугъ, ремесленныхъ и рабочихъ людей и поденщиковъ, хотя бы они и имѣли собственность, въ капиталахъ состоящую". Послѣдній періодъ опять имѣетъ уже явно практическую тенденцію—сохранить въ разрядѣ „активныхъ гражданъ", какъ говорили во Франціи, рядомъ съ помѣщиками, только купцовъ, оставивъ внѣ этого разряда не только пролетаріатъ, но и мелкую буржуазію („ремесленные люди"). Діапазонъ колебаній Сперанскаго былъ, въ сущности, еще шире: покойный В. И. Семевскій отмѣчаетъ, что въ другомъ мѣстѣ того же проекта избирателями уже оказываются только „представители недвижимой собственности" [1]). Колебаніе характерно тѣмъ, что оно не является личной особенностью Сперанскаго: Бенж. Констанъ склонялся, вначалѣ, къ той же мысли — закрѣпленія избирательныхъ правъ только за землевладѣльцами; лишь впослѣдствіи онъ, по обыкновенію прямо и открыто, признался въ своей „ошибкѣ". Тутъ мы имѣемъ уже явную спайку теорій феодальнаго и буржуазнаго либерализмовъ.

Такихъ спаекъ мы видѣли не одну [2]). Соотношеніе и пропорція феодальнаго и буржуазнаго элементовъ въ нихъ не одинаковы. Въ иныхъ случаяхъ къ чисто-буржуазному міросозерцанію примѣшиваются черты, напоминающія о вздохахъ вѣрнаго вассала, угнетаемаго несправедливымъ сюзереномъ. Такимъ рыцаремъ, нѣсколько заблудившимся въ буржуазной Европѣ, былъ, мы помнимъ, декабристъ Каховскій—не единственный среди своихъ товарищей: сродные отзвуки мы слышимъ и у Бестужева, и у Батенкова [3]). Въ другихъ случаяхъ—человѣкъ, въ общемъ безусловно феодальный, съ такою легкостью ассимилируетъ симпатичныя ему стороны буржуазнаго либерализма, что является его предтечею, накладывая свой отпечатокъ на системы, уже чисто-буржуазныя. Такимъ былъ Монтескье—въ болѣе тѣсныхъ предѣлахъ русской исто-

---

[1]) „Политическія и общественныя идеи декабристовъ", стр. 43.

[2]) См. выше, глава II „Феодальныя вольности", стр. 140.

[3]) См. Бороздинъ: „Изъ писемъ и показаній декабристовъ", стр. 48 и 49.

ріи сходную роль сыгралъ бы Щербатовъ, если бы выступилъ четвертью столѣтія раньше, въ серединѣ елизаветинскаго, а не екатерининскаго царствованія. Пугачевщина, отучившая старшее поколѣніе екатерининскихъ дворянъ либеральничать, и французская революція, научившая младшее поколѣніе политическому радикализму, помѣшали Щербатову пріобрѣсти популярность, которой стоили его идей,— помѣшали не меньше, чѣмъ его тяжеловѣсное изложеніе. Притомъ, къ его услугамъ не было даже той условной свободы печати, которой все же воспользовался Монтескье. Хотя и съ цензурными „пятнами“, тотъ могъ сказать многое: лучшія вещи Щербатова увидѣли печатный станокъ только въ наши дни. Сейчасъ указанныя черты декабристовъ и приходится поэтому объяснять вліяніемъ не щербатовскаго „монаршизма“, а той дворянской подоплеки, соскоблить которую не въ силахъ были бы всѣ университеты Западной Европы. Характерно, что въ вопросѣ объ избирательномъ цензѣ декабристскіе проекты, несомнѣнно, „буржуазнѣе“ Сперанскаго—и не знаютъ тѣхъ колебаній, жертвою которыхъ сталъ даже Бенж. Констанъ. Окончательная редакція проекта Никиты Муравьева устанавливаетъ, правда, для обладателей движимой собственности д в о й н о й цензъ, сравнительно съ землевладѣльцами (500 фунтовъ серебра вмѣсто 250: такой странный счетъ объясняется крайней неустойчивостью курса тогдашняго ассигнаціоннаго рубля); но этимъ всѣ привилегіи послѣднихъ и ограничиваются. Размѣры же ценза вызвали нѣкоторый протестъ среди товарищей автора, одинъ изъ которыхъ написалъ на рукописи проекта: „почему богатство только опредѣляетъ достоинство правителей? Это несогласно съ законами нравственности“. Подоплека сказалась главнымъ образомъ въ той легкости, съ какой члены тайныхъ обществъ усваивали отрицательное отношеніе къ „черни“—достаточно сильное уже и у Бенж. Констана. Но едва ли и онъ подписался бы подъ той тирадой, какая вылилась изъ-подъ пера декабриста Фонъ-Визина по поводу соціализма и коммунизма. „Нынѣшнія соціалистическія и коммунистическія теоріи продолжаютъ угрожать новой республикѣ“, писалъ онъ (вскорѣ послѣ февральской революціи 1848 г.), „и онѣ тѣмъ болѣе опасны, что

опираются на многочисленность пролетаріевъ, т. е. на рабочемъ классѣ, особенно большихъ мануфактурныхъ городовъ, который составляетъ почти треть всего народонаселенія Франціи. Пролетаріи—эти жалкіе бездомки, по большей части безъ религіи, безъ правилъ нравственности,—почти одичавшіе (по свидѣтельству тѣхъ, которые описывали англійскій и французскій поперизмъ), ненавидящіе настоящій порядокъ общества, не обезпечивающій ни ихъ настоящее, ни будущее, только и жаждущіе ниспроверженія всего существующаго, надѣясь въ соціальномъ переворотѣ обрѣсти улучшеніе своей бѣдственной участи. Въ этомъ мнѣніи ихъ поддерживаютъ и руководствуютъ ими... демагоги..., разумѣется, изъ своекорыстныхъ видовъ... Только чрезвычайныя усилія правительства и многочисленная армія, покамѣсть ему преданная, сохраняютъ порядокъ и противодѣйствуютъ угрожающему Франціи страшному кризису. Но не одна Франція страдаетъ отъ пролетаріата, этой общей язвы всей Западной Европы,—язвы, отъ которой частью произошли всѣ революціонныя движенія послѣднихъ двухъ годовъ въ Германіи, Пруссіи и Австріи“ [1]). Говорятъ, что издали все кажется страшнѣе; но на этотъ разъ вблизи было еще болѣе страшно, и другой видный декабристъ, Штейнгель, притомъ не послѣ 20 лѣтъ ссылки, а въ самомъ разгарѣ движенія, убѣждалъ Рылѣева, что „въ Россіи республика невозможна, и революція съ этимъ намѣреніемъ будетъ гибельна; что въ одной Москвѣ 90 т. однихъ дворовыхъ, готовыхъ взяться за ножи, и что первыми жертвами тогда будутъ ихъ бабушки, тетушки и сестры“ [2]).

Несмотря на упоминаніе о „дворовыхъ“, въ литературѣ декабристовъ это одно изъ самыхъ „буржуазныхъ“ мѣстъ. Это можетъ показаться парадоксомъ: ни въ чемъ декабристы не были болѣе „феодалами“, чѣмъ въ своихъ республиканскихъ (но, за исключеніемъ Пестеля, отнюдь не демократи-

---

[1]) „Общественн. движеніе въ Россіи въ первую половину XIX в.“, стр. 74. Воспроизводя это мѣсто, В. И. Семевскій напоминаетъ, что и знаменитый декабристъ Н. И. Тургеневъ „враждебно относился къ соціализму“—причемъ ему, однако, и въ голову не приходитъ усмотрѣть тутъ какую-либо связь. Напоминаніе сдѣлано лишь, „чтобы не слишкомъ строго судить Фонъ-Визина“...

[2]) Ibid стр. 413.

ческихъ) тенденціяхъ. Дворянская республика вовсе не была безсмыслицей—это было логическое завершеніе побѣды вассаловъ надъ сюзереномъ. Въ Польшѣ она была фактомъ, чрезвычайно свѣжимъ въ памяти того поколѣнія, къ которому принадлежали декабристы. Въ южныхъ штатахъ сѣверо-американской федераціи, которая для этого поколѣнія была не историческимъ фактомъ, а живой дѣйствительностью, предметомъ поклоненія и подражанія, республиканскій строй и рабство отлично уживались другъ съ другомъ. Напротивъ, въ буржуазной системѣ 1820-хъ годовъ монархъ былъ интегральной частью, которой нельзя было вынуть, не разрушивъ цѣлаго. Бенжаменъ Констанъ, со своей обычной откровенностью, объясняетъ намъ, въ чемъ тутъ дѣло. „Никакая свобода не можетъ существовать въ большой странѣ безъ представительныхъ собраній, располагающихъ, въ силу закона, прочными прерогативами",—говоритъ онъ. „Но эти собранія не лишены опасности, и въ интересахъ самой свободы, нужно приготовить вѣрныя средства предупредить ихъ заблужденія". Въ чемъ же состоятъ эти „заблужденія?" Констанъ перечисляетъ ихъ много: вы начинаете даже удивляться, зачѣмъ вообще нужна такая опасная вещь, какъ „представительныя собранія", и почему именно они необходимы для огражденія свободы, когда народные представители являются какъ разъ „кандидатами на тиранію"—„тѣмъ болѣе ужасную, чѣмъ тираны многочисленнѣе?" Иногда лучше не вполнѣ доказать, чѣмъ доказать слишкомъ много... Но даже Констанъ былъ не настолько грубо искрененъ, чтобы оставить безъ „стратегической завѣсы" свое основное положеніе, которое онъ же самъ сумѣлъ формулировать весьма коротко: „нескромная дѣятельность во всѣхъ областяхъ (une activité indiscrète sur tous les objets), неумѣренное размноженіе законовъ, желаніе нравиться наиболѣе страстной части народа, отдаваясь ея вліянію или даже опережая ее"... Какой вы цензъ ни устраивайте, въ критическую минуту всякое собраніе можетъ стать демократическимъ: за недостаткомъ „желанія нравиться" могутъ сыграть роль и „чувства чисто-физическія, какъ энтузіазмъ или страхъ". Можно подумать, что французскій публицистъ предвидѣлъ нашу государственную думу въ дни мартовской

революціи. И вотъ, чтобы помѣшать народнымъ представителямъ попасть во власть „физическихъ чувствованій“—и стать, на минуту, представителями, дѣйствительно, народа, а не одной буржуазіи,—необходима сдержка, такъ сказать, механическая. Всѣ приведенныя нами цитаты взяты изъ комментарія Констана къ положенію, которое гласитъ: „Король можетъ отсрочивать представительныя собранія и распускать тѣ изъ нихъ, которыя избраны народомъ“. Увлеченный физическими чувствованіями парламентъ можетъ быть, какъ у насъ непочтительно выражались, „разогнанъ“—и члены его, лишившись „прочныхъ, обезпеченныхъ закономъ прерогативъ“, и обратившись въ простыхъ гражданъ, имѣютъ случай охладиться на досугѣ. А слѣдующіе выборы можно „организовать“—да и психологическій моментъ будетъ пропущенъ, что такъ важно во всякомъ революціонномъ движеніи. „Нужно, чтобы представительныя собранія были свободны, внушительны, оживлены; но нужно, чтобы ихъ увлеченія могли быть обузданы. Обуздывающая же сила должна быть помѣщена внѣ собранія“ [1]).

Чѣмъ сильнѣе буржуазія, тѣмъ меньше она чувствуетъ необходимости въ „обуздывающей силѣ“, подверженной „риску всѣхъ шансовъ наслѣдственности“. Русская буржуазія 19 вѣка была самой молодой—и самой слабой въ Европѣ. „Человѣкъ неприкосновенный (un homme inviolable)“, власть котораго „поражаетъ воображеніе“, и къ „ошибкамъ“ котораго подданные „снисходительны“, потому что онъ „не искалъ поста, который онъ занимаетъ“ [2]), былъ въ Россіи особенно цѣненъ. Если не считать декабристовъ—которые въ этомъ пунктѣ, повторяемъ, были всего дальше отъ буржуазной идеологіи,—ни одинъ буржуазный публицистъ Россіи, ни одинъ конституціонный проектъ, вышедшій изъ буржуазныхъ круговъ до 1904 г., и не заикался не только о республикѣ, но даже о парламентской монархіи. Мы не будемъ говорить о проектахъ Сперанскаго—въ нихъ эта черта можетъ быть объяснена тѣмъ, что авторомъ ихъ былъ царь-

[1]) „Esquisse de constitution“. Cours, изд. 1861 г., pp. 185—187.

[2]) У Констана всѣ эти опредѣленія относятся, въ отрицательной формѣ, къ республикѣ; не будетъ никакого искаженія его мыслей, если мы, обративъ отрицаніе въ утвержденіе, отнесемъ все это къ монархіи.

скій секретарь, а предполагаемымъ читателемъ самъ царь. Да и время было слишкомъ раннее (хотя Радищевъ писалъ раньше Сперанскаго, а Пестель былъ младшимъ современникомъ послѣдняго): въ Европѣ не было еще ни одной демократической республики, кромѣ первой французской, которой тогда пугали дѣтей. Но вотъ Кавелинъ: онъ писалъ свои „Политическіе призраки“ въ 1877 году, когда не только Франція была въ третій разъ республикой уже шестой годъ (и какъ разъ передъ этимъ закрѣпила у себя эту форму правленія конституціей 1875 года), но когда республикой успѣла побывать даже Испанія (1872—75 гг.), когда даже въ реакціонной Пруссіи открыто существовали не только что буржуазные республиканцы, а прямо соціалисты. Казалось бы, были основанія немного обновить формулы Сперанскаго. И, однако, что же мы читаемъ—не въ журнальной статьѣ, написанной примѣнительно къ цензурѣ, а въ нелегальной брошюрѣ, для того и изданной, чтобы высказаться откровенно? Защищая свою идею трехъ „сенатовъ“, законодательнаго, административнаго и судебнаго (изъ чиновниковъ и представителей земства, пополамъ), Кавелинъ, естественно, натыкается на вопросъ, какъ заставить царя считаться съ ихъ мнѣніями? Вопросъ его, видимо, затрудняетъ. Какъ обуздать „сенаты“, онъ знаетъ очень хорошо: „безъ одобренія и утвержденія императоромъ сенатскія постановленія не имѣютъ силы правительственныхъ мѣръ и рѣшеній“. Но что касается самого императора, остаются только моральныя сдержки. „Пользы имперіи, убѣжденіе въ необходимости строгаго порядка въ отправленіи государственныхъ дѣлъ, сознаніе мѣста, занимаемаго верховной властью въ общемъ государственномъ строѣ,—вотъ что послужитъ для государя достаточно сильнымъ побужденіемъ, чтобы воздержаться отъ правительственныхъ и законодательныхъ мѣръ и верховныхъ рѣшеній помимо сенатовъ, безъ выслушанія ихъ заключеній. Всякія другія ограниченія верховной власти въ Россіи, кромѣ идущихъ отъ нея самой, были бы невозможны, и потому, какъ иллюзіи и самообольщеніе, положительно вредны“ [1]).

[1]) „Сочиненія“, II, 964

Это достаточно сильно и опредѣленно сказано—и, однако же, Чичеринъ нашелъ случай высказаться еще опредѣленнѣе и сильнѣе. Онъ писалъ въ такой моментъ, когда демократическая революція была уже въ самой Россіи—могъ быть вопросъ о глубинѣ и силѣ движенія, но о его наличности вопроса быть не могло. Послѣ 1 марта 1881 г. Чичеринъ подалъ военному министру Милютину записку, гдѣ говорилось: „Въ обществѣ развилось направленіе, которое принято называть конституціоннымъ Это слово испугало многихъ. Понятно, что въ отпоръ этому направленію возникла партія, враждебная всякой перемѣнѣ, способной будто бы расшатать государственный строй. Указываютъ на незрѣлость русскаго общества, на его неспособность къ представительнымъ учрежденіямъ. Если бы дѣло шло о настоящемъ народномъ представительствѣ, то съ этимъ можно было бы согласиться. Особенно въ настоящее время, когда мятежная шайка [1]) (едва ли, впрочемъ, искренно) поставила на своемъ знамени конституцію, верховной власти нельзя безъ ущерба для своего достоинства отвѣчать на угрозы уступками. Толки о представительствѣ вызваны у насъ вовсе не стремленіемъ ограничить самодержавіе. Въ Россіи большинство не ищетъ ни большей личной свободы, ни гарантій противъ власти, той общественной свободы, которой у насъ пользуется гражданское лицо, совершенно достаточно. Въ совѣтахъ власти призвать къ содѣйствію выборныхъ людей сказывается иное побужденіе, по крайней мѣрѣ у тѣхъ, кто не примѣшиваетъ къ общественному дѣлу личныхъ цѣлей. Русское общество чувствуетъ, что въ виду усложняющихся интересовъ и грозящихъ опасностей правительству необходимо найти лучшія орудія, и что оно найдетъ ихъ только въ его содѣйствіи... Даже для образованія однороднаго и единаго правительства нужно сближеніе съ обществомъ... Остается вопросъ, въ какой формѣ произойдетъ это обращеніе къ обществу. Правительство мо-

---

[1]) Бранныя слова по отношенію къ своимъ политическимъ противникамъ, какъ извѣстно, были обязательны для всякаго „приличнаго" писателя тѣхъ дней. Эта традиція еще съ дней смуты, когда „прямые", т.-е. сторонники имущихъ классовъ, называли „кривыхъ", т.-е. тогдашнихъ демократовъ, не иначе, какъ „ворами".

жетъ или вызывать экспертовъ по выбору земскихъ собраній для разсмотрѣнія отдѣльныхъ вопросовъ, или дать выборнымъ лицамъ участіе въ законодательныхъ работахъ государственнаго совѣта. Очевидно, что для полнаго переустройства администраціи послѣдній способъ предпочтительнѣе. Но если такой шагъ былъ бы признанъ слишкомъ рѣшительнымъ (!), то ничто не препятствуетъ начать хотя бы съ вызова экспертовъ по отдѣльнымъ вопросамъ, съ тѣмъ однако же, чтобы имъ было предоставлено не давать заключенія по отдѣльнымъ пунктамъ канцелярскихъ проектовъ, а вырабатывать эти проекты самимъ. Но правительство должно сказать себѣ заранѣе, что цѣль его состоитъ въ образованіи въ ближайшемъ будущемъ такого законодательнаго органа, который, не стѣсняя верховной власти, давалъ бы ей возможность узнавать о положеніи страны не изъ мертвыхъ донесеній, а изъ живого обмѣна мыслей администраціи и общества. Вызовъ экспертовъ можетъ быть только шагомъ къ переустройству государственнаго совѣта. На этой формѣ можно остановиться на долгое время“ [1]).

Читатель видитъ, что если Александръ III въ 1881 году „не далъ“ конституціи, то въ этомъ виноваты были не коварные совѣты германскаго императора Вильгельма (тотъ, напротивъ, рекомендовалъ даже умѣренную конституцію и предостерегалъ только противъ парламентскаго режима), а просто-напросто крайняя, до аскетизма доходящая, умѣренность политическихъ вожделѣній русскаго либерализма. Самый лучшій способъ не получить ничего—это почти ничего не попросить... Между нулемъ и безконечно-малымъ даже математика, какъ извѣстно, точной границы установить не можетъ—несправедливо было бы требовать отъ Александра III, чтобы онъ былъ точнѣе математики. Аскетизмъ же цензовой буржуазіи весьма просто объясняется тѣмъ, что для нея революціонная демократія была куда страшнѣе той „бюрократіи“, съ которой цензовикъ воевалъ въ „мирное“, не-революціонное время. Бюрократія могла прижать, надоѣсть, извести изморомъ, словомъ, напакостить, но не больше: „священной

[1]) „Конституція гр Лорисъ-Меликова“, берлинск. изданіе, стр. 51—54.

собственности“ она не только не угрожала, она даже охраняла ее, по-своему. Исходной точкой для Чичерина и служитъ то положеніе, что бюрократія охраняетъ собственность плохо. „Противъ организованной революціи“, говоритъ онъ въ той же запискѣ, „должна стоять крѣпкая правительственная власть; организаціи можно противопоставить только организацію. Именно ея-то и нѣтъ въ нынѣшнемъ государственномъ управленіи. Въ немъ нѣтъ ни единства руководящей мысли, ни единства дѣйствій... При отсутствіи правильныхъ органовъ для настоящаго общественнаго мнѣнія, благодаря усиліямъ тенденціозной печати и немногихъ фразеровъ, въ немногихъ земскихъ собраніяхъ поднимается аграрный вопросъ, чрезвычайно опасный въ виду успѣховъ соціализма. Въ самой администраціи либеральные и иностранные (!) чиновники сочувствуютъ движенію“[1]).

Библіографія.

Пособіемъ для изученія буржуазно-либеральной идеологіи въ Россіи до декабристовъ включительно служитъ извѣстная книга покойнаго В. И. Семевскаго „Политическія и общественныя идеи декабристовъ“ (СПБ. 1909; особенно „Введеніе“). Теоріи Бенжамена Констана подробно разобраны въ статьѣ Градовскаго „Парламентаризмъ во Франціи“ (перепечатано въ III томѣ собранія его сочиненій, СПБ. 1899). О „Декларацiи правъ человѣка и гражданина“ см. брошюру Еллинека, переведенную по-русски. Общую характеристику теорій, затронутыхъ въ настоящей главѣ, читатель найдетъ, хотя бы, въ извѣстномъ курсѣ Эсмена („Общія основанія конституціоннаго права“, переводъ, довольно шероховатый, подъ ред. проф. Дерюжинскаго, СПБ. 1898), но, разумѣется не въ исторической, а въ отвлеченно-юридической связи. Русскій либерализмъ болѣе новаго времени, особенно чрезвычайно важная эпоха 1840—80-хъ гг., не былъ еще предметомъ столь обстоятельнаго изслѣдованія, какого дождались декабристы въ названномъ трудѣ Семевскаго. Политическія статьи Кавелина собраны во II томѣ собранія его сочиненій (СПБ. 1897 и сл.). Чичеринъ подвелъ итоги своимъ взглядамъ въ „Курсѣ государственной науки“ (1894—97).

---

[1]) Ibid. стр. 50.

5.

Демократія.

Русская буржуазная публицистика не даромъ такъ упорно цѣплялась за монархію, соглашаясь скорѣе мириться съ абсолютизмомъ, прикрытымъ фиговымъ листкомъ „совѣщательнаго“ представительства, нежели съ республикой: отъ республики въ Россіи всегда припахивало соціализмомъ. Въ послѣднихъ, цитированныхъ нами, словахъ Чичеринъ обнаружилъ глубокое пониманіе связи вещей, особенно, если давать слову „соціализмъ“ то расплывчатое толкованіе, какое это слово имѣетъ въ устахъ либеральнаго обывателя. „Аграрный вопросъ“, даже въ самой радикальной его постановкѣ, это, конечно, еще не соціализмъ, съ точки зрѣнія строгой теоріи. Онъ могъ бы получить даже такое рѣшеніе, которое сдѣлало бы именно аграрный переворотъ базой настоящей буржуазной демократіи въ Россіи. Но нельзя отрицать, что, отобравъ землю у помѣщиковъ, чрезвычайно трудно будетъ отстаивать „священное право собственности“ въ другихъ его формахъ. Не осуществляя, конечно, ни въ малой степени идеаловъ соціализма, передача земли крестьянамъ является самымъ могучимъ орудіемъ его пропаганды, какое только можно придумать. Что за бѣда, если деревня въ первое время послѣ этого оказалась бы, быть можетъ, менѣе воспріимчивой къ соціалистическимъ идеямъ, чѣмъ раньше: зато въ городѣ нельзя было бы найти ни одного человѣка, къ нимъ невоспріимчиваго, кромѣ домовладѣльцевъ. Да и тѣ, не желая факта, должны были бы считаться съ его возможностью. А главное—помѣщикамъ-то было бы все равно, удовлетворяетъ ли произведенная надъ ними операція строгимъ требованіямъ соціалистической теоріи, или нѣтъ, разъ своей собственности они все равно лишились. Для нихъ аграрный переворотъ былъ бы концомъ буржуазнаго міра, такъ что въ ихъ субъективномъ пониманіи сліяніе демократіи и соціализма было еще естественнѣе, чѣмъ у либеральнаго обывателя вообще.

Первымъ русскимъ республиканцемъ приходится считать, конечно, Радищева, который былъ „рабства врагомъ“ не

только въ томъ ограниченномъ пониманіи слова „рабство“, какое придавала этому слову, въ примѣненіи къ Радищеву, либеральная традиція. Едва ли и Пушкинъ употребилъ это слово въ такомъ узкомъ смыслѣ. И едва ли только цензурныя условія заставляли либеральную традицію не видѣть въ „рабствѣ“ ничего, кромѣ крѣпостного права. Конечно, цензура тутъ, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, спасала положеніе: то, что при полной свободѣ печати было бы тенденціознымъ пробѣломъ, недобросовѣстнымъ калѣченіемъ чужой мысли, благодаря цензурѣ принимало видъ почетнаго шрама, воспоминанія о честномъ боѣ съ противникомъ—увы!—слишкомъ могущественнымъ. Во всякомъ случаѣ, не нападки на крѣпостное право дѣлали „Путешествіе изъ Петербурга въ Москву“ запретнымъ плодомъ для русской публики сорокъ лѣтъ спустя послѣ 19 февраля [1]). Атака противъ рабства политическаго велась Радищевымъ не менѣе энергично, чѣмъ атака на рабство соціальное. Уже въ самомъ началѣ „Путешествія“ (глава „Спасская Полѣсть“) авторъ, увидѣвшій себя во снѣ „царемъ, шахомъ, ханомъ, королемъ, беемъ, набобомъ, султаномъ“, словомъ, какимъ-то воплощеніемъ монархическаго начала, и долго любовавшійся своимъ великолѣпіемъ, подъ конецъ, когда „Истина“ сняла съ глазъ его бѣльма, нашелъ, что одежды его, „столь блестящія, казались замараны кровью и омочены слезами. На перстахъ моихъ видѣлися мнѣ остатки мозга человѣческаго; ноги мои стояли въ тинѣ“. Отъ „Истины“ онъ долженъ былъ услыхать: „ты первѣйшій въ обществѣ можешь быть убійца, первѣйшій разбойникъ, первѣйшій предатель, первѣйшій нарушитель общей тишины, врагъ лютѣйшій, устремляющій злость свою на внутренность слабаго“. Послѣ суроваго реприманда „Истины“, которая, какъ всѣ аллегорическіе персонажи, говорила много и долго, „царь, шахъ, ханъ и тому подобное“ „позналъ обширность своей обязанности, позналъ, откуда проистекаетъ мое право и власть“. Конфликтъ разрѣшился, такимъ образомъ, тѣмъ, что самъ царь сталъ республиканцемъ... Но Радищевъ отлично понималъ,

[1]) „Путешествіе“ было впервые переиздано въ 1901 году. „Изданіе 1872 г. было уничтожено, изданіе 1888 сдѣлано всего въ 100 экз.

что такого рода мирное рѣшеніе можетъ получиться только во снѣ. И, возвращаясь еще разъ къ темѣ о политическомъ рабствѣ, уже въ концѣ „Путешествія“ (глава „Тверь“), онъ даетъ тому же конфликту, теперь не замаскированному „сновидѣніемъ“, чисто-революціонный исходъ. Мы имѣемъ въ виду включенную въ эту главу знаменитую оду „Вольность“ — это удивительнѣйшее, для теперешняго читателя, соединеніе державинскаго стиля съ настроеніемъ Рылѣева, если не народовольцевъ. Намъ нѣтъ надобности тратить время на разслѣдованіе вопроса, кому принадлежитъ стихотворная оболочка этого древнѣйшаго памятника русской демократической поэзіи, самому Радищеву или его другу Пнину: вполнѣ возможно, что мысль перваго перелагалъ въ стихи второй, но, включивъ оду въ свое „Путешествіе“, Радищевъ расписался подъ ней; съ публицистической точки зрѣнія она есть произведеніе двухъ авторовъ, а былъ ли Радищевъ талантливымъ поэтомъ, насъ не интересуетъ сейчасъ.

Съ перваго же куплета Радищевъ ставитъ понятіе „рабства“ такъ, что никакой двусмысленности не остается мѣста. „О вольность, вольность, даръ безцѣнный. Позволь, чтобъ **рабъ** тебя воспѣлъ“, восклицаетъ авторъ, который такъ же мало былъ крѣпостнымъ, разумѣется, какъ и припоминаемые сейчасъ же рядомъ Брутъ и Телль. Характеренъ и терминъ, которымъ обозначается представитель монархическаго начала. Это ужъ не „ханъ, шахъ или какое-то изъ сихъ названій нѣчто“: „Чело надменное вознесши, схвативъ желѣзный скипетръ, **царь**, на громномъ тронѣ властно сѣвши, въ народѣ зритъ лишь подлу тварь“. Если вспомнить, какъ злилась цензура „конституціоннаго“ Николая II, увидавъ священное имя „царя“ въ сочетаніяхъ, не вполнѣ лестныхъ, мы оцѣнимъ всю смѣлость автора, писавшаго при Екатеринѣ II. Но его образы еще несравненно смѣлѣе его словъ. Центральной картиной „Вольности“ является **судъ** народа надъ царемъ за **возстаніе** — возстаніе царя противъ народа.

. . . . Сковавъ сторучна исполина,
Влечетъ его, какъ гражданина,
Къ престолу, гдѣ народъ возсѣлъ:
„Преступникъ власти мною данный.

„Вѣщай, злодѣй мною вѣнчанный,
„Противъ меня возстать какъ смѣлъ?“
. . . . . .
. . . . Но ты, забывъ мнѣ клятву данну,
Забывъ, что я избралъ тебя
Себѣ въ утѣху быть вѣнчанну,
Возмнилъ, что ты Господь, не я ..
. . . . Взывать сталъ не ко мнѣ, но къ Богу,
А мной гнушаться восхотѣлъ

А за судомъ слѣдуетъ казнь:

Ликуйте, склепанны народы:
Се право мщенное природы
На плаху возвело царя...

Съ трудомъ вѣрится, что подобные образы могли возникнуть въ умѣ человѣка, который не только самъ не переживалъ минутъ революціоннаго энтузіазма, но не былъ даже свидѣтелемъ демократической революціи, хотя бы издалека. При нѣкоторой небрежности къ хронологіи легко подумать, что послѣдняя картина — казни царя — навѣяна событіемъ 19 января 1793 года, что восторгъ Радищева былъ лишь восторгомъ передъ чужимъ дѣломъ. Но „Путешествіе“ было уже напечатано въ 1790 году, когда монархическій принципъ во Франціи никѣмъ еще не подвергался спору,—и изъ одного эпизодическаго упоминанія Радищева, похвалы Кромвелю, видно, что конкретнымъ оригиналомъ его „царя“ былъ не Людовикъ XVI, а Карлъ I Стюартъ. Едва ли кто-нибудь рѣшится утверждать, что авторъ „Путешествія“ ретроспективно, задднимъ числомъ, могъ такой свѣжей ненавистью возненавидѣть Стюартовъ. Оригиналъ его „царя“ былъ несравненно ближе къ нему—и ода „Вольность“ есть не отголосокъ французской революціи въ русской литературѣ, а литературный памятникъ русскаго революціоннаго настроенія, народившагося, какъ видимъ, даже раньше первыхъ проектовъ русской буржуазной конституціи.

Какъ и эти послѣдніе, идеи Радищева не были чѣмъ-нибудь оригинальнымъ въ теоретическомъ отношеніи. Учителемъ Радищева — учителемъ не непосредственно, разумѣется, а такъ, какъ для Екатерины II учителемъ былъ

Монтескье — былъ Мабли (1709—1785). Судьба этого писателя до нѣкоторой степени сходна съ судьбой знакомаго намъ Джіов. Ботеро: такъ высоко цѣнимый современниками, что въ первые годы французской революціи онъ даже оттѣснялъ на второй планъ Руссо, Мабли былъ затѣмъ такъ основательно забытъ, что новѣйшимъ ученымъ пришлось его „открывать". Причиною забвенія было именно то, что доставило ему, минутно, столь огромную популярность: Мабли — одинъ изъ самыхъ антимонархическихъ писателей 18-го вѣка; въ этомъ его главное отличіе отъ Руссо, у котораго положительная задача, развитіе принципа народнаго верховенства, всецѣло беретъ верхъ надъ отрицательной — критикой монархической традиціи. Швейцарецъ Руссо былъ урожденный республиканецъ, онъ съ дѣтства привыкъ къ строю, обходившемуся безъ короля, и ненависть къ королевской власти у него носила болѣе теоретическій характеръ. Мабли былъ французъ, долгое время близко соприкасался съ бюрократическими сферами „стараго порядка" и представлялъ себѣ все его зло гораздо живѣе, нежели блага республики, которую, наоборотъ, онъ зналъ только теоретически. Исходной точкой „монархомахіи" Мабли[1] и была не столько наслѣдственная, сколько личная власть вообще — власть министра или президента столько же, сколько и власть короля. Главнымъ аргументомъ въ пользу раздѣленія властей для него служитъ то, что если мы вручимъ всю власть одному лицу, хотя бы на самое короткое время, это лицо сумѣетъ сдѣлаться изъ временнаго держателя власти — постояннымъ, затѣмъ пожизненнымъ, наконецъ, наслѣдственнымъ, а его внукъ уже будетъ утверждать, „что онъ ничѣмъ не обязанъ своимъ подданнымъ и получилъ власть отъ самого Бога". Въ человѣкѣ, писавшемъ за сорокъ лѣтъ до карьеры Наполеона Бонапарта, это обнаруживало довольно острый даръ предвидѣнія. Ни къ чему не приводятъ, по мнѣнію Мабли, и попытки ограничить единоличную власть. „Наслѣдственный магистратъ становится какъ бы врагомъ своего народа.

[1] „Монархомахами" назывались французскіе публицисты 16-го столѣтія, нападавшіе на королевскую власть.

Какъ бы ограничена ни была ввѣренная ему власть, нужно ожидать, что скоро она окажется слишкомъ обширной".

Именно подъ вліяніемъ Мабли первая французская республика и избѣгала единоличныхъ магистратуръ наверху государственнаго зданія, замѣняя ихъ коллегіальными „комитетами" и „директоріями". Опытъ показывалъ, однако же, что деспотизма отъ этого было не меньше—и явная несостоятельность лѣкарства не могла не повредить репутаціи врача. Самъ Мабли смутно понималъ, что дѣло не въ механизмѣ власти, а въ ея классовомъ характерѣ. Господствомъ „частныхъ интересовъ" онъ объясняетъ существованіе „всѣхъ этихъ грубыхъ, варварскихъ и одіозныхъ законовъ, которые приводили, приводятъ и будутъ еще приводить въ отчаяніе людей". Единственное средство помѣшать этому онъ видитъ въ „обобществленіи собственности и установленіи равенства положеній. Потому что только это можетъ уничтожить частные интересы, которые (иначе) всегда будутъ торжествовать надъ интересомъ общественнымъ". Нужно сказать, что послѣ Морелли, выступившаго болѣе чѣмъ за десять лѣтъ до Мабли съ детально развитою коммунистической теоріей, это отнюдь не было открытіемъ. Но французская буржуазія была одинаково холодна какъ къ родоначальнику французскаго утопическаго коммунизма, такъ и къ его непослѣдовательному продолжателю,—непослѣдовательному, ибо, понимая всю важность соціальнаго базиса для политической надстройки, Мабли не кладетъ, однако же, въ основу своей „чистой" демократіи соціальнаго переворота. Шагъ, сдѣланный дальше Руссо, остался „обозначеннымъ на мѣстѣ" шагомъ, не двинувшимъ демократической теоріи впередъ. Мабли и не могъ бы сдѣлать болѣе реальнаго шага—не только къ рабочимъ, но и къ массѣ мелкой буржуазіи („... красильщики, башмачники, каменщики, торговцы, кузнецы"—притомъ все это для Мабли „рабочіе" — ouvriers) онъ не чувствовалъ никакого политическаго довѣрія. Не капиталистамъ же, однако, и землевладѣльцамъ было проповѣдывать общность имуществъ. Эти, въ извѣстный періодъ революціи, охотно слушали то, что страстно и мѣтко говорилось противъ монархіи; но когда монархія пала—какъ казалось тогда, пала безповоротно,—

перестало интересовать и это. А литературныя достоинства писаній Мабли не были такъ велики, чтобы этимъ они могли привлекать къ себѣ вниманіе публики какъ было съ Руссо. Къ числу французскихъ классиковъ Мабли отнюдь не принадлежитъ.

Не трудно понять, почему на своихъ русскихъ читателей Мабли оказывалъ болѣе глубокое дѣйствіе, нежели на своихъ соотечественниковъ. Съ одной стороны, вопросъ, во Франціи разрѣшенный—для феодальной формы монархіи разрѣшенный окончательно—въ августѣ 1792 года, въ Россіи оставался „очереднымъ“ до..... 1917. Съ другой—Россія 18-го вѣка была еще слишкомъ мало буржуазной страной, чтобы ея интеллигенцію могла смущать „общность имуществъ“. Борьба съ соціализмомъ стала на очередь для русской буржуазіи гораздо позднѣе. Въ сущности одна и та же причина объясняетъ заигрыванія Александра I съ конституціонализмомъ и русскихъ интеллигентовъ позднѣйшей эпохи съ соціалистическими теоріями: и этой причиной была экономическая неразвитость Россіи, дѣлавшая буржуазную конституцію въ первые годы 19-го вѣка, а соціализмъ въ 1860—70-хъ годахъ явленіемъ чисто-литературнымъ, то-есть, для практическихъ интересовъ тѣхъ, кто увлекался этими явленіями, чѣмъ-то вполнѣ безобиднымъ. Когда, полстолѣтіемъ позже, конституція вдвинулась въ ряды реальныхъ возможностей, тогдашній представитель дома Романовыхъ, Александръ II, отнесся къ конституціоннымъ проектамъ, возникавшимъ на этотъ разъ отнюдь не въ его собственной канцеляріи, съ трезвой осторожностью. Въ извѣстномъ разговорѣ съ Голохвастовымъ, однимъ изъ ораторовъ московскаго дворянскаго собранія 1865 г., требовавшаго конституціи, Александръ II выражалъ готовность подписать „какую угодно конституцію“, но вотъ бѣда: конституція явно была бы вредна для Россіи. А его внукъ, когда „конституціонный образъ правленія“ надвинулся съ совершенной неизбѣжностью, не нашелъ для него лучшаго опредѣленія, какъ не то „безпочвенныя“, не то „безсмысленныя“ мечтанія.

Въ 1790 году „соціализма“ Мабли—чрезвычайно блѣднаго, чуть-чуть намѣченнаго, какъ мы видѣли—можно было просто не замѣтить: привлекала неумолимая логика его „мо-

нархомахіи". Тридцать лѣтъ спустя можно было подойти къ „соціализму" совсѣмъ вплотную—и, опять-таки, нимало не смутиться этимъ. Не встрѣчая въ своемъ развитіи классовыхъ перегородокъ—потому что онѣ не успѣли еще вырасти и окрѣпнуть—демократическая логика чувствовала себя куда привольнѣе, чѣмъ въ наши дни.

Если бы Чичеринъ въ 1881 году былъ знакомъ съ проектами Пестеля, въ тѣ дни еще покрытыми дѣвственнымъ слоемъ пыли „секретныхъ" архивовъ, онъ пришелъ бы въ ужасъ, увидавъ, какіе глубокіе корни имѣетъ въ Россіи „аграрный вопросъ". То, что рисовалось Мабли въ смутныхъ очертаніяхъ, подъ перомъ крайняго лѣваго декабриста приняло конкретную форму. Сравнивая два мнѣнія, по одному изъ которыхъ земельная собственность необходимо должна быть личной, по другому „земля есть общая собственность всего рода человѣческаго, а не частныхъ лицъ, и посему не можетъ она быть раздѣлена между нѣсколькими только людьми, за исключеніемъ прочихъ", Пестель явно отдаетъ предпочтеніе второму. Такимъ образомъ, землевладѣльцами должны быть всѣ: вся Россія должна „состоять изъ однихъ обладателей земли, и не будетъ у нея гражданина, который бы не былъ обладателемъ земли". Прямымъ путемъ къ такой цѣли была бы націонализація земли,—какъ видимъ; все-таки мы еще очень далеки отъ соціализма. Но Пестель не рѣшился и на полную націонализацію: остановила его, какъ можно догадываться, явная невозможность экспропріировать въ пользу государства трудовую собственность [1]). Его проектъ явился, поэтому, наполовину муниципализаціей, наполовину націонализаціей: всѣ земли въ каждой волости предполагалось раздѣлить на двѣ равныя части, изъ которыхъ „одну отдать, подъ названіемъ общественной земли, въ собственность волостному обществу, а другую, подъ названіемъ казенной, оставить собственностью казны, входящею въ составъ государственныхъ имуществъ". Первая со-

---

[1]) Такой выводъ приходится сдѣлать изъ отношенія Пестеля къ „вольнымъ землевладѣльцамъ"—казакамъ, однодворцамъ, колонистамъ и т. д.—См. Семевскаго, цит. соч., стр. 527—28.

ставляетъ неприкосновенный земельный фондъ, на участокъ изъ котораго имѣетъ право каждый гражданинъ; вторая можетъ продаваться въ частныя руки, чѣмъ создается частная буржуазная собственность. Что касается собственности дворянской, то она явно подлежала упраздненію, вмѣстѣ съ самимъ дворянскимъ сословіемъ, хотя Пестель прямо говоритъ это лишь о майоратахъ. Уступка „практическимъ соображеніямъ“ здѣсь выражалась въ томъ, что помѣщичье землевладѣніе предполагалось ликвидировать не сразу и не безвозмездно, а постепенно и за выкупъ [1]). Буржуазная собственность сохранялась, какъ базисъ сельскохозяйственнаго предпринимательства, „для доставленія изобилія“; „для доставленія необходимаго“ должна была служить общественная земля.

Допуская личное обладаніе землею, Пестель не могъ требовать полнаго равенства между гражданами, какъ ни хотѣлось ему этого: пестелевская демократія была обществомъ землевладѣльцевъ, безъ пролетаріата, но не обществомъ равныхъ землевладѣльцевъ. Отсюда основное требованіе Мабли—„равенство положеній“—оставалось неудовлетвореннымъ. Надежда Пестеля при помощи принятой имъ земельной системы создать „правильное и законное противоборство частному деспотизму“, установить „правило совокупной стоятельности“ (какъ онъ переводилъ „principe de la solidarité“) является, такимъ образомъ, очень оптимистической. И это потому, прежде всего, что весь его планъ былъ очень теоретическій планъ: практическій планъ стоявшій и передъ Пестелемъ, сводился, опять-таки, къ низверженію монархіи. Намъ неизвѣстны источники его аграрной программы: знакомство Пестеля съ брошюрой аббата Курнана, вышедшей въ 1791 г., только догадка, хотя весьма правдоподобная—оба плана сходятся не только въ принципѣ, но и въ деталяхъ (дѣленіе на „государственную“ и „общественную“ землю, постепенность упраздненія дворянской собственности и т. д.), что трудно объяснить случайностью. Зато источникъ своихъ политическихъ взглядовъ онъ самъ назвалъ. „Отъ мо-

[1]) См. Семевскаго, стр. 624. „У нынѣшнихъ помѣщиковъ земля откупается оброкомъ или работою лѣтнею“.

нархическаго конституціоннаго образа мыслей былъ я переведенъ въ республиканскій главнѣйше слѣдующими предметами и соображеніями". показывалъ Пестель передъ слѣдственной комиссіей. „Сочиненіе Детю-де-Траси на французскомъ языкѣ очень сильно подѣйствовало на меня. Онъ доказываетъ, что всякое правленіе, гдѣ главою государства есть одно лицо, особенно ежели сей санъ наслѣдственъ, неминуемо кончится деспотизмомъ". Детю-де-Траси (1754—1836), еще менѣе извѣстный, чѣмъ Мабли [1]),—главнымъ образомъ, изъ-за мѣста и времени появленія своего главнаго труда: „Комментарій на духъ законовъ" Монтескье появился при Наполеонѣ I въ Америкѣ—въ дѣйствительности доказывалъ гораздо больше. „Король,—писалъ онъ отъ имени яко бы „американца",—просто паразитъ, колесо, ненужное для дѣйствія машины, тренія и издержки которой онъ только увеличиваетъ. Онъ не служитъ ни для чего другого, какъ для заполненія съ наименьшими неудобствами мѣста, пагубнаго для общественнаго спокойствія, которымъ захотѣлъ бы завладѣть всякій честолюбецъ, если бы оно не было уже занято, и которое существуетъ только потому, что къ нему всѣ привыкли. Но если бы этой привычки не было, или если бы отъ нея могли отдѣлаться, совершенно ясно, что никому не пришло бы въ голову создавать такое мѣсто, такъ какъ, не взирая на его существованіе и зловредное вліяніе, какъ только возникаетъ дѣловой вопросъ, оно остается совершенно въ сторонѣ: дебаты о внутренней политикѣ или международныя отношенія, война или миръ, рѣшаются совѣтомъ министровъ и парламентомъ; когда тотъ или другой мѣняются, все мѣняются, хотя король, настоящій „бездѣльникъ", въ полномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ онъ не дѣлаетъ ничего, остается тотъ же самый". „Человѣкъ, который счелъ бы безуміемъ объявить наслѣдственной должность кучера или своего повара, или обязаться на вѣки вѣчные, за себя и своихъ потомковъ, обращаться къ услугамъ одного и того же адвоката или врача и ихъ потомковъ, въ порядкѣ первородства, хотя бы это были дѣ-

[1]) Какъ публицистъ. Д.-де-Траси болѣе извѣстенъ, какъ философъ; ему между прочимъ, принадлежитъ столь популярный въ наши дни терминъ „идеологія".

ти или вырожденцы, сумасшедшіе или идіоты, люди, одержимые маніей величія или совершенно безсовѣстные,—этотъ самый человѣкъ находитъ вполнѣ естественнымъ повиноваться государю, получившему власть въ такомъ порядкѣ".

Выводъ отсюда былъ тотъ же, что и у Мабли. „Совершенно необходимо, чтобы исполнительная власть не сосредоточивалась въ однѣхъ рукахъ. Единственное основаніе, которое приводили въ пользу противоположнаго мнѣнія, состоитъ въ томъ, что одинъ человѣкъ болѣе способенъ дѣйствовать, чѣмъ собраніе многихъ людей. Это несправедливо. Необходимо единство въ волѣ, а не въ исполненіи.. ". Слѣдуя этому принципу—а вмѣстѣ и примѣру французской революціи,—Пестель и ставитъ во главѣ своей республики не президента, а директорію, или, какъ онъ называетъ, „державную думу", изъ 5 человѣкъ, выбывающихъ по очереди ежегодно. Директорія (въ просторѣчіи она такъ и называлась среди друзей Пестеля) должна была избираться „народнымъ вѣчемъ", т.-е. парламентомъ, избраннымъ на основѣ всеобщаго (но не прямого, а двустепеннаго) избирательнаго права, изъ числа кандидатовъ, намѣченныхъ „окружными", т.-е. губернскими, собраніями; но недовѣріе къ исполнительной власти у Пестеля—какъ и у Детю-де-Траси—не останавливалось и на этомъ: надъ державной думой былъ надзиратель въ лицѣ „верховнаго собора" изъ 120 „бояръ", избиравшихъ на всю жизнь. Такъ опасность возвращенія монархіи исправлялась при помощи учрежденія, явно уже аристократическаго.—Что пожизненные сенаторы (въ просторѣчіи такъ и именовали „бояръ",— вычурная, quasi „русская", идеологія была данью націонализму, насквозь пропитавшему всю идеологію декабристовъ, каковой націонализмъ не мѣшалъ, впрочемъ, между собою разговаривать по-французски) будутъ на дѣлѣ не стражами конституціи, а охранителями интересовъ того класса, изъ котораго они вышли, этого ни Пестель, ни его учитель не замѣчали. „Монархомахія" и у нихъ, какъ у Мабли, заслоняла подлинные демократическіе идеалы—задачу созданія настоящаго „народоправства".

Пестелевская демократія была, такимъ образомъ, очень относительной. Но для крѣпостной Россіи первой четверти 19-го вѣка даже и эта относительная демократія кажется

чѣмъ-то, свалившимся съ неба. На какой реальной почвѣ она выросла? Пестель—какъ и большинство декабристовъ—былъ профессіональный военный, офицеръ. Демократизацію русскаго офицерства приходится датировать отъ такой малодемократической фигуры, какъ императоръ Павелъ Петровичъ. До Павла наше офицерство было чисто-сословной, дворянской корпораціей. Благодаря укоренившемуся злоупотребленію, обычаю „записывать въ службу“ мальчиковъ изъ знатныхъ семей буквально съ пеленокъ (по отношенію къ царской фамиліи этотъ обычай сохранился до совсѣмъ недавняго времени), каждому родовитому дворянину былъ обезпеченъ перевѣсъ на службѣ надъ всѣми не родовитыми. Когда послѣдніе только что надѣвали солдатскую портупею (службу, по петровскому правилу, начинали съ самыхъ низшихъ чиновъ), первые были ужъ штабъ-офицерами: „полковникъ въ двадцать лѣтъ—опора нашей славы, а ротмистръ дряхлъ и сѣдъ. О времена, о нравы!“ печаловалась одна пѣсенка екатерининскихъ временъ. Павелъ строжайше запретилъ записывать на службу малолѣтнихъ, введя въ то же время въ ряды самыхъ аристократическихъ полковъ кучу своихъ гатчинцевъ изъ самаго „худороднаго“ дворянства. Совсѣмъ не дворяне, правда, и теперь рѣдко проникали въ офицерскій корпусъ: Иванъ Никитичъ Скобелевъ, родоначальникъ династіи, изъ которой вышелъ „бѣлый генералъ“, поступившій на службу рекрутомъ изъ однодворцевъ, а кончившій ее генераломъ-отъ-инфантеріи, былъ все же не правиломъ, а исключеніемъ; крѣпостное право обязывало. Но онъ не былъ и единственнымъ генераломъ изъ „сдаточныхъ“—офицерами же изъ мелкопомѣстныхъ въ началѣ 19 вѣка кишѣла армія. Наполеоновскія войны додѣлали остальное: прапорщикъ изъ семьи, гдѣ на шесть братьевъ приходилось пятьдесятъ душъ крестьянъ, при способностяхъ и умѣньи ладить съ начальствомъ быстро становился полковникомъ—иногда немногимъ старше, нежели сынъ владѣльца тысячи душъ при Екатеринѣ. Пестель принадлежалъ къ этому новому „демократическому“ слою александровскаго офицерства, гдѣ не все были карьеристы и Скалозубы. Наиболѣе демократическіе изъ декабристовъ ютились, правда, въ „филіальномъ“, такъ сказать, отдѣленіи заговора—

въ обществѣ „Соединенныхъ славянъ“, но то были не только наименѣе знатные, а и наиболѣе скромные, и по своимъ надеждамъ и чаяніямъ, и по своимъ способностямъ, изъ членовъ тайныхъ обществъ. Ихъ глава, Борисовъ, выдѣлялся, главнымъ образомъ, своей нравственной чистотой. Пестель былъ самымъ выдающимся изъ декабристовъ—и, вѣроятно, однимъ изъ самыхъ выдающихся людей своего времени вообще. По своей военной карьерѣ это былъ, употребляя пошлое выраженіе, „блестящій офицеръ“—адъютантъ главнокомандующаго, потомъ очень молодой полковой командиръ. Въ то же время, по формуляру онъ числился безземельнымъ дворяниномъ [1]). Едва ли не самый образованный и начитанный офицеръ русской арміи, онъ былъ, употребляя не вошедшее еще тогда въ языкъ названіе, интеллигентомъ въ наиболѣе прямомъ смыслѣ этого слова; и ему суждено было стать первымъ выразителемъ той мелкобуржуазной, демократической идеологіи, которой наша интеллигенція осталась вѣрна до сегодняшняго дня. То, что онъ не умѣлъ еще жонглировать соціалистической терминологіей, что ни примѣръ Запада, ни давленіе со стороны отечественныхъ низовъ не заставляли его еще рядиться въ „бакуниста“, „марксиста“ и т. под., дѣлаетъ только болѣе чистой и болѣе четкой формулировку его взглядовъ. Первый по времени русскій интеллигентъ въ политикѣ, Пестель былъ и послѣднимъ вполнѣ подлиннымъ выразителемъ русскаго интеллигентскаго демократизма.

Выработка „защитнаго“ соціалистическаго цвѣта, защитнаго, прежде всего, отъ своей собственной совѣсти, напоминавшей интеллигенту, что на свѣтѣ есть не только политическое угнетеніе, а и голодъ, и экономическое рабство,—началась въ слѣдующемъ же за декабристами поколѣніи. Петрашевцы вошли въ исторію, какъ первый кружокъ соціалистовъ въ Россіи („заговорщиками“ ихъ въ глубинѣ души не считала даже Николаевская полиція). Но съ западно-европейскимъ фурьеризмомъ у нихъ трудно

---

1) Вопросъ этотъ, впрочемъ, не совершенно ясенъ: см. не разъ цитированную книгу В. И. Семевскаго, стр. 533 пр. 1-е. Къ богатой семьѣ Пестель, во всякомъ случаѣ, не принадлежалъ.

найти точки соприкосновенія, кромѣ литературныхъ. Фурье не интересовался политикой—и соціальнаго переворота ждалъ отъ проповѣди и частной иниціативы. На „пятницахъ“ Петрашевскаго больше всего толковали о политикѣ, притомъ въ такомъ скромномъ масштабѣ, что мѣсто этимъ разговорамъ даже не въ исторіи демократической мысли въ Россіи, а просто-напросто въ исторіи россійскаго либерализма: а главными сюжетами были освобожденіе крестьянъ, свобода печати и судебная реформа. Самъ Петрашевскій, въ практической области, интересовался всего болѣе городской реформой, которая бы дала интеллигенціи хотя нѣкоторое вліяніе въ мѣстныхъ дѣлахъ. То, что являлось для Пестеля исходной точкой—а для всѣхъ вообще декабристовъ, по крайней мѣрѣ, близкой возможностью, чѣмъ-то такимъ, съ чѣмъ мысль вполнѣ свыклась,—въ бесѣдахъ русскихъ фурьеристовъ было крайнимъ предѣломъ политическаго дерзанія. „Что касается политическихъ взглядовъ петрашевцевъ,—пишетъ В. И. Семевскій,—то нѣкоторые изъ нихъ отрицательно относились къ конституціонализму, и такое мнѣніе поддерживалось, между прочимъ, тѣмъ, что при высокомъ избирательномъ цензѣ лишь сравнительно незначительное количество гражданъ пользуется политическими правами. Въ бесѣдахъ на собраніяхъ Петрашевскаго, Кашкина и др. одни (напр. Момбелли) прямо высказывались за республику, другіе допускали, какъ переходную форму, конституціонное правленіе“... Характерно, что, чѣмъ ниже былъ соціальный слой, изъ котораго вышелъ тотъ или другой петрашевецъ, чѣмъ ближе послѣдній былъ къ настоящей мелкой буржуазіи (изъ полицейскихъ донесеній мы знаемъ, что среди этой интеллигентской группы были даже „лавочники, торгующіе табакомъ“), тѣмъ онъ былъ, повидимому, радикальнѣе. Мѣщанинъ Петръ Шапошниковъ былъ осужденъ „за преступные разговоры въ своей квартирѣ (!) противъ религіи и правительства, и о возможности введенія въ Россіи республиканскаго правленія“...

Несмотря на такія оригинальныя фигуры (вспомнимъ, что дѣло происходило въ разгарѣ правленія Николая I-го!), въ общемъ можно сказать, что „республиканизмъ“ въ Россіи, до революціи 1905—7 г., шелъ не на прибыль, а на убыль.

Изъ демократическаго, собственно говоря, лексикона слово совсѣмъ исчезаетъ: оно всплываетъ передъ нами снова только въ первой соціалистической русской прокламаціи „Молодая Россія“ (1862 г.), чтобы не повториться даже въ программѣ народовольцевъ. Мѣсто этого слова занимаетъ не ясно сказанное даже не названіе, а лишь понятіе учредительнаго собранія. Для декабристовъ это была вещь само собою разумѣющаяся: въ умѣреннѣйшихъ проектахъ декабристскихъ конституцій (напр., Трубецкого или Штейнгеля) имѣлся „великій соборъ“, задачей котораго было „утвердить на будущее время имѣющій существовать порядокъ правленія и государственное законоположеніе“. „Вооруженное возстаніе“ автоматически вело за собою „учредительное собраніе“: 1905 годъ въ этомъ случаѣ былъ только вѣренъ традиціонной логикѣ революціи. Присмирѣвъ въ области средствъ, русская революція ускромнила и свои цѣли. Демократическія воззванія 60-хъ годовъ („Великоруссъ“ Чернышевскаго) очень осторожно подходятъ къ идеѣ учредительнаго собранія. „Правительство не умѣетъ порядочно написать даже обыкновеннаго указа; тѣмъ менѣе сумѣло бы оно составить хорошую конституцію, если бы и захотѣло“, аргументируетъ „Великоруссъ“. „Но оно захочетъ сохранить произволъ; потому подъ именемъ конституціи издало бы оно только актъ, сохраняющій, при новыхъ словахъ, прежнее самовластіе. Итакъ, требовать надо не октроированія конституціи, а созванія депутатовъ для свободнаго ея составленія“. А въ самомъ проектѣ конституціи, какъ рисовалась она Чернышевскому, были: отвѣтственность министровъ, вотированіе бюджета, судъ присяжныхъ, свобода печати, уничтоженіе сословныхъ привилегій, самоуправленіе по областнымъ и общиннымъ дѣламъ. Нѣтъ не только что республики, но даже всеобщаго избирательнаго права. Что учредительное собраніе со столь ограниченными заданіями не смѣло бы коснуться коронованной верхушки зданія, разумѣлось само собой: касаться грубыми руками чего бы то ни было вообще не предполагалось. Вооруженное возстаніе, которое въ глазахъ декабристовъ было нормальнымъ средствомъ переворота, для „Великорусса“ было грознымъ призракомъ, которымъ можно было припугнуть дворянско-бур-

жуазнаго читателя, чтобы заставить его... подать адресъ Александру II. „Мы посмотримъ, какое дѣйствіе произведетъ наше приглашеніе на образованные классы“,—грозился „Великороссъ“.—„Мы обращаемся къ нимъ, какъ обѣщали. Но если мы увидимъ, что они не рѣшаются дѣйствовать,—намъ не останется выбора: мы должны будемъ дѣйствовать на простой народъ... народъ неудержимо поднимется лѣтомъ 1863 года. Отвратить это возстаніе патріоты будутъ не въ силахъ“. На какой свѣжій воздухъ изъ этой спертой атмосферы буржуазнаго журфикса выводитъ насъ „Молодая Россія“! Какой весной вѣетъ на насъ отъ ея призыва: „скоро, скоро наступитъ день, когда мы распустимъ великое знамя будущаго, знамя красное, съ громкимъ крикомъ: да здравствуетъ соціальная и демократическая республика русская!“.

Долго пришлось ждать этого клика — и только полстолѣтія спустя послѣ появленія на свѣтъ „Молодой Россіи“ увидали улицы русскихъ городовъ красное знамя. Въ промежуткѣ самое имя республики исчезаетъ изъ политическихъ программъ, даже программъ наиболѣе крайнихъ партій. Въ первомъ пунктѣ, резюмирующемъ „ближайшія задачи“ Исполнительнаго Комитета партіи Народной Воли, политическая задача опредѣляется довольно глухо: „произвести политическій переворотъ съ цѣлью передачи власти народу“. Практически это была бы именно республика, конечно, хотя на Западѣ подобныя формулы уживались (мы это отчасти видѣли) и съ конституціонной монархіей Людовика XVI, и даже съ самодержавіемъ Наполеона I или III. Простое и яркое слово „республика“ съ этого именно времени все болѣе и болѣе затѣняется терминомъ, намъ уже знакомымъ: „учредительное собраніе“. Это уже революція: мы видѣли внутреннюю логику формулы: „вооруженное возстаніе — учредительное собраніе“. Но третій членъ формулы: „демократическая республика“, не такъ неумолимо логически связанъ съ двумя первыми. Кто можетъ сказать, какъ выскажется учредительное собраніе? А народовольцы еще особенно заботились о томъ, чтобы „воля народа“—монархическія традиціи котораго были хорошо извѣстны какъ разъ имъ, только что пережившимъ полосу „хожденія въ народъ“—высказалась, на выборахъ въ учредительное со-

браніе, въ максимально чистомъ видѣ. Выборы должны были быть произведены не только „свободно, всеобщей подачей голосовъ“ (при условіи полной свободы печати, слова, сходокъ и избирательныхъ программъ, какъ дополняетъ „Письмо къ Александру III“), но и „при инструкціяхъ отъ избирателей“. Чтобы интеллигенты депутаты не подсунули своей воли вмѣсто „народной“, ихъ предполагаютъ связать императивнымъ мандатомъ. Либеральной буржуазіи, въ которой народовольцы находили единственный возможный базисъ своей нелегальной работы — только „возможный“, скорѣе въ теоріи, ибо на практикѣ базисъ былъ узости необычайной — давались максимальныя гарантіи, что ей не навяжутъ антипатичной ей уже въ 1881 году республики. Самое бо́льшее, о чемъ мечтали, это открытое выступленіе республиканской партіи: „подчиняясь вполнѣ народной волѣ, мы, какъ партія, сочтемъ долгомъ явиться передъ народомъ со своей программой“, писалъ Исполнительный Комитетъ. „Ее мы будемъ пропагандировать до переворота, ее мы будемъ рекомендовать во время избирательной агитаціи, ее мы будемъ защищать въ учредительномъ собраніи“. Но и въ характеристикѣ этой программы слова „республика“ опять нѣтъ: опять говорятъ глухо о „постоянномъ народномъ представительствѣ... имѣющемъ полную власть во всѣхъ обще-государственныхъ вопросахъ“. Англійскій парламентаризмъ, въ его вульгарномъ, неюридическомъ пониманіи, вполнѣ отвѣчалъ бы этому требованію. На красное знамя былъ надѣтъ чехолъ.

Когда его сняли — для Москвы и Петербурга это было не раньше осени 1905 года — буржуазія пришла въ дикій ужасъ, и завопила о стихіи безумія и безуміи стихіи. Казалось бы, что могло быть страшнаго для русской буржуазіи въ лозунгахъ, давно офиціально усвоенныхъ буржуазіями американской, французской, швейцарской? Но во Франціи эти лозунги написаны на казармахъ и тюрьмахъ, а въ Россіи ихъ несли тѣ, кто шелъ разбивать тюрьмы и звалъ солдатъ изъ казармы на улицу. Событія 1917 года доказали проницательность буржуазіи 1905-го: для нея торжество демократической республики въ Россіи, дѣйствительно, было началомъ конца. Чѣмъ объясняется такая разница между

Россіей и болѣе старыми капиталистическими странами, разница выше (стр. 182—183) уже указанная, какъ фактъ? Теперь этому факту приходится дать объясненіе. Консерватизмъ теоріи выражается, между прочимъ, въ наклонности всѣхъ теорій, во всѣ времена и вездѣ, консервировать и употреблять для новыхъ цѣлей всякую старую ветошь. Теорія общественнаго договора — современница борьбы императоровъ съ папами, но пригодилась еще и Руссо, черезъ шестьсотъ лѣтъ; а Кальвинъ, обосновывая республиканскую доктрину лѣваго протестантизма, отлично пользовался ветхимъ завѣтомъ, съ его непочтительными отзывами о царской власти (по поводу избранія на царство Саула). „Священная собственность“ не могла быть произведеніемъ капитализма, который началъ съ практическаго отрицанія трудовой собственности, освобождая отъ земли и орудій производства крестьянина и мелкаго ремесленника. Вмѣстѣ съ этими орудіями онъ и эту идею экспропріировалъ у мелкаго буржуа, который весь процессъ производства держалъ въ своихъ рукахъ, почему фанатически вѣрилъ, что между нимъ и продуктомъ его работы есть какая-то таинственная, но неразрывная связь. Капиталистъ вѣрить въ это не можетъ, но ему полезно, чтобы вѣрили другіе. И когда мелкобуржуазный строй разлагается медленно, почти вѣками, его понятія и привычки прочно пропитываютъ всю толщу вновь образующейся капиталистической культуры. Такъ сложился тотъ органическій строй мелкобуржуазныхъ понятій, которымъ такъ любуется взоръ россійскаго буржуа въ англосаксонскихъ странахъ и во Франціи, и съ которымъ такъ тщетно борется слабый соціализмъ этихъ странъ. Но чѣмъ дальше къ востоку, тѣмъ процессъ развитія капитализма былъ быстрѣе, революціоннѣе, катастрофичнѣе. Пропитываніе носило все болѣе случайный, все менѣе прочный характеръ. Не безъ связи съ этимъ вліяніе соціализма сильнѣе въ Германіи, нежели въ Англіи или во Франціи, а рабочій Вѣны еще революціоннѣе, чѣмъ рабочій Берлина. По теоріи вѣроятностей, надо было ожидать въ Россіи наименьшей прочности мелкобуржуазныхъ „устоевъ“, начиная со „священной собственности“, и максимально революціоннаго во всей Европѣ рабочаго. Такъ и случилось. Капита-

лизмъ не могъ создать того, что ему несвойственно, и разъ онъ не нашелъ пригодныхъ для себя мелкобуржуазныхъ теорій въ наличности — такъ какъ мелкобуржуазный міръ былъ здѣсь уничтоженъ капитализмомъ раньше, чѣмъ успѣли создаться прочно мелкобуржуазныя мораль и право— ему приходилось устраиваться безъ этихъ подпорокъ. Отсюда цѣлая цѣпь явленій, свойственныхъ восточной Европѣ—и однимъ изъ звеньевъ является переживаніе, въ капиталистической обстановкѣ, „внѣ-экономическаго принужденія", на почвѣ политики, въ образѣ долговѣчной здѣсь монархіи, дворянскихъ привилегій и т. д. Но зато, когда цѣпь рвется, концы ея разлетаются съ невѣроятной силой, ибо она очень туго натянута, въ ней мало промежуточныхъ звеньевъ, феодализмъ и капитализмъ спаяны почти непосредственно. Это явленіе мы только что наблюдали въ Россіи, мы увидимъ его скоро въ сосѣднихъ съ нами странахъ Запада. Въ нѣсколько ослабленной формѣ, разумѣется, ибо тамъ мелкобуржуазная прослойка нѣсколько толще. Но все же и теперь уже совершенно ясно, что Германія, напримѣръ, обойдется безъ монархическаго парламентаризма, какъ посредствующей формы между имперіей и республикой. И весьма вѣроятно, что ея мелкобуржуазно-демократическій періодъ развитія будетъ лишь чуть-чуть длиннѣе, чѣмъ въ Россіи.

У насъ мелкобуржуазная демократія такъ и не успѣла откристаллизоваться въ жизненную политическую организацію. Буржуазная монархія еще цѣпко держалась за власть — хоть и не непосредственно уже, тщательно замаскировавъ корону на головѣ фригійскимъ колпакомъ, — когда поднялась „мозолистая рука пролетарія" и снесла вмѣстѣ съ маріонетками весь театръ, похоронивъ подъ его развалинами импрессаріо съ его фригійской шапкой. Отъ 10 августа мы, минуя Комитетъ общественнаго спасенія, прямо подошли къ „заговору равныхъ" — съ инымъ только финаломъ, чѣмъ попытка Бабефа. Съ инымъ ли конечнымъ успѣхомъ — покажетъ будущее; но между заговоромъ Бабефа и заговоромъ п р о т и въ Бабефа, взявшаго власть въ руки, лежитъ вѣкъ, независимо отъ судьбы за-

говорщиковъ. И собирать конвентъ послѣ Бабефа было, конечно, такъ же странно, какъ искать грибовъ въ лѣсу въ декабрѣ. Тщетно отставшіе ученики французской революціи плакались, что они еще „не прошли всего“: исторія не даетъ переэкзаменовокъ. Запоздалой отрыжкой буржуазной демократіи въ Россіи остается лишь, благодаря чисто-внѣшнимъ, международнымъ условіямъ, нашъ мало-реальный федерализмъ, существующій сейчасъ едва ли не только въ названіи „Россійской Соціалистической Федеративной Совѣтской Республики“. Тутъ опять приходится припомнить программу Народной Воли, съ ея требованіемъ „широкаго областного самоуправленія, обезпеченнаго выборностью всѣхъ должностей, самостоятельностью міра и экономической независимостью народа“. Вполнѣ логично конкретное обоснованіе этому пункту программы дали не народовольцы, а ихъ во многомъ антиподъ, Драгомановъ, стоявшій на украинско-національстической точки зрѣнія. Въ проектахъ Драгоманова и можно найти то раздѣленіе Россіи на области, которое могло бы дать рамки для россійскихъ соединенныхъ штатовъ, но лишь въ томъ случаѣ, когда рабоче-крестьянская республика въ Россіи смѣнится крестьянско-рабочей, или просто крестьянской. А плотникамъ соціалистическаго совѣтскаго зданія можно напомнить слова Маркса въ его „Революціи и контръ-революціи въ Германіи“. Перечисляя „три момента“, которые проводили „существенное различіе между политической дѣятельностью пролетарской партіи, съ одной стороны, и класса мелкихъ буржуа или собственно такъ называемой демократической партіи, съ другой“, въ Германіи 1848 г. Марксъ въ такомъ порядкѣ ставитъ эти моменты: „Во-первыхъ, оцѣнка французскаго движенія: демократы выступили противъ крайней партіи въ Парижѣ, между тѣмъ какъ пролетарскіе революціонеры защищали ее“ (ср. отношеніе пролетарскихъ и мелкобуржуазныхъ революціонеровъ въ Россіи 1917 г. къ западнымъ „интернаціоналистамъ“, „циммервальдцамъ“ и т. д.). „Во-вторыхъ, заявленіе (представителей пролетаріата) о необходимости учредить единую и нераздѣльную германскую респуб-

лику, между тѣмъ какъ даже самые рѣшительные крайніе среди демократовъ осмѣливались вздыхать лишь по федеральной республикѣ. Въ-третьихъ, пролетарская партія при каждомъ случаѣ проявляла ту революціонную отвагу и энергію, отсутствіемъ которыхъ всегда будетъ страдать партія, составленная преимущественно изъ мелкихъ буржуа и имѣющая во главѣ мелкихъ буржуа".

КОНЕЦЪ.



ОГЛАВЛЕНІЕ II ЧАСТИ.

ОТДѢЛЪ III.

Эволюція религіозныхъ представленій.

1. Первобытныя вѣрованія. Исторія религіи, какъ наука (стр. 1—3). Страхъ смерти и боязнь покойника (стр. 3—5). Вѣра въ непрекращаемость жизни со смертью; ея психологическіе корни (стр. 5—8). Древнѣйшая фаза религіи: чистый матеріализмъ (стр. 8—11). Возникновеніе культа; „дзяды“ (стр. 11—13). Анимизмъ; ученіе о двойникѣ; „матеріальный духъ“ (стр. 13—15). Организація культа; роль экономическаго интереса; культъ предковъ и хозяйство; домовой; „свои“ и „чужіе“ духи (стр. 15—19). Анимизмъ и стихійныя божества; водяной; лѣшій (стр. 19—22). Первые Боги; дѣдъ—громовникъ; „скотій Богъ“ (стр. 22—25). Христіанская миѳологія; Илья—пророкъ; стихійные дѣды и ангелы (стр. 25—27). Анимизмъ Кіево-Печерскаго патерика (стр. 27—29). Фетишизмъ (стр. 29—30). Библіографія (стр. 31).

2. Средневѣковое христіанство. Аскетизмъ и монашество; его происхожденіе; „табу“ (стр. 31—33). „Табу“ и культъ мертвыхъ; „проклятый“ и „священный“ (стр. 34—35). Аскетизмъ и жертва; объективизмъ средневѣковаго христіанства; аскетизмъ, какъ основа іерархіи (стр. 36—40). Аскетизмъ въ христіанской церкви; целибатъ; восточная форма церковнаго аскетизма (стр. 41—43). Протестъ противъ не-аскетической іерархіи; „дуалистическія секты“ средневѣковой Европы (стр. 46—48). „Хлысты“; теорія одержанія; гностическіе корни секты (стр. 48—52). Гностическіе элементы раскола; самосожженіе и endura; расколъ, какъ реакція аскетизма противъ омірщенія (стр. 53—59). Соціальная сторона гностическаго движенія (стр. 59—62). Объективное пониманіе религіи; переходъ отъ объективной религіозности къ субъективной; „заволжскіе старцы“; самоотрицаніе аскетизма (стр. 62—67). Библіографія (стр. 67—68).

3. Религіозный индивидуализмъ. Была ли въ Россіи реформація? (стр. 68—69). Русскіе унитаріане; секты Косого и Башкина; историческое мѣсто „жидовствующихъ“ (стр. 69—75). Русская реформація и соціальный строй (стр. 75—77). Соціальная почва религіознаго индивидуализма;

Тверитиновъ; религіозный индивидуализмъ и гностицизмъ; русскій протестантизмъ и петровская интеллигенція (стр. 79—84). Дальнѣйшее развитіе русскаго протестантизма; „простонародное“ и „интеллигентское“ теченіе (стр. 84—86). Духоборцы и молокане (стр. 86—90). Штунда (стр. 91—93). „Матеріальный базисъ“ протестантизма въ Россіи (стр. 93—94). Русское масонство; масонство и гностицизмъ; розенкрейцерство; соціальная роль масонства въ Россіи (стр. 94—99). Библіографія (стр. 99).

ОТДѢЛЪ IV.

Политическія идеологіи.

1. Патріархальный абсолютизмъ. Связь политическихъ идей съ религіозными; проблема наслѣдственности власти (стр. 100—102). Обожествленіе власти; фараонъ (стр. 102—103). Богообитаемость властителя въ русско-византійской литературѣ; роль царя въ культѣ; культъ и придворный этикетъ (стр. 105—108). Выводы изъ обожествленія власти: положеніе выборныхъ царей; обожествленіе администраціи; царь, какъ собственникъ государства (стр. 108—113). Аскетизмъ и теократія; священство и царство (стр. 113—118). Отзвуки патріархальнаго абсолютизма въ новѣйшей литературѣ; Гоголь; Побѣдоносцевъ (стр. 119—121). Библіографія (стр. 121).

2. Феодальныя вольности. Иммунитетъ и табу; иммунитетъ въ Россіи (стр. 122—125). Иммунитетъ и мѣстничество; понятіе „отечества“; понятіе „всѣхъ бояръ“ (стр. 125—127). Великая Хартія Вольностей и цѣловальныя записи временъ смуты (стр. 127—129). Шляхетскія требованія 18 в.; жалованная грамота дворянству; отзвуки феодальной теоріи у декабристовъ (стр. 129—132). Иммунитетъ и мѣстное самоуправленіе московской Руси (стр. 132—134). Вопросъ о гарантіяхъ; „избранная рада“; „пункты“ 1730 г (стр. 134—136). Теорія сословной монархіи; Монтескье; Щербатовъ; русскій „монаршизмъ“ 18 в. и новѣйшій либерализмъ (стр. 136—142). Библіографія (стр. 142).

3. Бюрократическая монархія. Секуляризація политической мысли; государство, какъ предметъ искусства (стр. 142—144). Первые образчики централизованной монархіи; итальянская теорія и итальянская практика; Джіов. Ботеро (стр. 145—149). Экономическіе корни теоріи на западѣ и въ Россіи (стр. 149—151). Пересвѣтовъ; отношеніе къ рабству и ростовщическому капиталу; финансовая централизація; постоянная армія; имперіализмъ (стр. 151—161). Крижаничъ (стр 161—164); Петровскіе прожектеры: Ѳ. Салтыковъ; созидательный имперіализмъ; олигархія и бюрократія (стр. 165—170). Экономическая политика прожектеровъ (стр. 170—172). Учетъ населенія; соціальный индивидуализмъ; подушная подать (стр. 173—175). Персонификація государства; „Правда воли монаршей“; Татищевъ (стр. 176—180). Библіографія (стр 180).

4. Буржуазная монархія. Переходъ отъ торговаго капитализма къ „современному“; буржуазная монархія, какъ промежуточная идеологи-

ческая форма (стр. 181—183). „Декларація правъ человѣка“ и ея американскіе источники; право собственности (стр. 183—188). Буржуазія и протестантизмъ (стр. 188—190). Цензовой режимъ; теорія Венж. Констана (стр. 190—193). Русскіе изводы теоріи: Чичеринъ; Кавелинъ; проекты Сперанскаго и декабристовъ (стр. 193—200). Роль монарха по Венж. Констану; монархизмъ и либерализмъ въ Россіи (стр. 201—206). Библіографія (стр. 206).

5. Демократія. Демократія и соціализмъ въ Россіи (стр. 207). Радищевъ; ода къ „Вольности“; источники „монархомахіи“ Радищева; Мабли стр. 208—213). Пестель; аграрный переворотъ; республиканизмъ П.; его литературные источники, Детю-де Траси; его національные корни (стр. 214—219). Петрашевцы (стр. 219—220). Демократическія прокламаціи 60 гг.; „молодая Россія“; программа народовольцевъ; слабость мелкобуржуазной демократіи въ Россіи; мелкая буржуазія и пролетаріатъ въ оцѣнкѣ Маркса (стр. 221—227).

Замѣченныя опечатки.

Страница	*Строка*	*Напечатано*	*Слѣдуетъ*
4	2 св.	с е н а в ь е	с е н а в ь е
ів	12 сн	бытвы	битвы
6	17 св.	живыхъ	жилыхъ
14	8 сн	„душечкой“	„душичкой“
16	9 св.	д и д ъ	дѣдъ.
22	16 сн	„гарцуновъ“	„гарцуковъ“
ів	2 сн.	индо-европейцевъ	индо-европейскихъ
23	1 сн.	оттюда	отсюда
24	4 св.	много“.	многъ“.
ів	3 сн.	„Володки	„Володкѣ
34	14 св.	Но	На
ів	14 сн.	очердь	очередь
ів	6 сн.	купанье“ [1])	купанье [1]).
36	2 св.	митроистовъ	митраистовъ
38	16 сн.	получилъ	получили
ів	15 сн.	онъ	они
45	14 св.	такъже	также
47	14 сн.	непонятной	непонятой
50	2 сн.	доходитъ	доходила
51	2 сн (примѣч.)	Гроси	Гроссъ
52	11 св.	синонимъ	синонимы
54	15 сн.	лишь	ложь
55	5 св.	ломки	ломкѣ
58	1 св.	„протопопа“	протопопа
ів	4 сн.	знало,	знаю,
62	17 сн.	нашла	носила
66	19 св.	вытти“.	вышше“.
68	10 св.	разсказа,	раскола,
ів	17 св.	ужъ	уже
69	6 сн.	среди	ереси
70	14 св.	„Истинное	„Истины
71	13 сн	пришла	пришла
73	9 св.	постольку	настолько
ів	18 св.	пріуготовленнаго	пріуготовительнаго.
75	16 св.	считалось	считалась
78	18 св.	слово	слова
85	5 сн.	вѣрилъ	вѣришь
86	18 св.	п	съ
94	15 св	(„онъ повелитель“)	(„онъ“, „повелитель“)
ів	18 св.	пріобрѣтать	пріобрѣтая
95	2 св.	„интеллегентскимъ“	„интеллигентскимъ“
96	13 св.	былъ	были
99	11 св.	начали	начала