

А. ЛУНАЧАРСКІЙ

РЕЛИГІЯ
и
СОЦІАЛИЗМЪ

ТОМЪ II

ИЗД. «ШИПОВНИКЪ» СПБ.

А. ЛУНАЧАРСКІЙ

РЕЛИГІЯ
СОЦІАЛІЗМЪ

ХРИСТИАНСТВО. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФІЯ.
УТОПИЧЕСКІЙ и НАУЧНЫЙ СОЦІАЛИЗМЪ.

ТОМЪ II

ИЗД. ШИПОВНИКЪ • СПБ.

СЪВЪЩАВАМЪ СЕ
НА ПЪРВО СЪВЪЩАНИЕ
НА ОБЩОТО СЪВѢЩАНИЕ



Типографія Акц. Общ. Тип. Дѣла въ Спб.,
7 рота 26.

А. ЛУНАЧАРСКІИ.

РЕЛИГІЯ и СОЦІАЛИЗМЪ.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

ГЛАВА I.

Іудейская почва. Ісусъ.

Подготовленіе явленія Христа—Мессіи.

Въ главахъ, посвященныхъ іудейской религіозности, мы указывали уже на то, какъ созрѣла идея мессіанизма съ одной стороны, религія справедливости съ другой.

Для Второисайи Мессія—не кто иной, какъ символическое лицо, идеально представляющее собою страдальческую и праведную часть страдальческаго народа. Это—бѣдняки и святые Израиля, заслуги которыхъ спасутъ не только народъ Божій, но и всѣ народы земли. Заслуги эти сводятся къ добродѣтелямъ истиннаго демократа тѣхъ временъ: чувству справедливости и любви къ ближнему, смиренію, преданности судьбѣ, въ которой все признается божественнымъ, отвращенію къ власти, къ роскоши и соединеннымъ съ ними порокамъ и преступленіямъ.

Духъ пророческій не умиралъ въ Израилѣ, хотя ему приходилось трудно въ борьбѣ съ официальной церковностью и сухими книжниками, сумѣвшими извратить чисто демократическое «писаніе» и сдѣлать изъ него базисъ для личной и надменной теократіи. Религія іудеевъ имѣла, такимъ образомъ, два лица, которыя выразились въ двухъ школахъ или манерахъ толкованія писанія. А гада—была свободнымъ толкованіемъ, творческой манерой проповѣдывать, Галааха мертвымъ историческимъ комментирова-

ніемъ. Агада жила интенсивной жизнью въ сѣверныхъ провинціяхъ, въ Галилеѣ, ко времени начала нашей эры, Галааха господствовала въ Іерусалимѣ, вокругъ храма. Не только народные проповѣдники, но и многіе фарисеи (Гиллель и его школа, напр.) были агадистами.

Связь христіанской морали и христіанскаго мессіанизма съ Агадой и пророками не оспаривается никѣмъ. Даже Гарнакъ, — некритическій поклонникъ довольно фантастическаго «первобытнаго христіанства», самый правый богословъ изъ тѣхъ, съ которыми можно еще считаться, какъ съ людьми науки, — признаетъ еврейско-пророческую сущность христіанства Іисуса въ самой широкой степени: «Вмѣстѣ съ Вельгаузенемъ», говоритъ онъ, «я долженъ признать, что все то, о чемъ благовѣствовалъ Іисусъ, что до него высказывалъ въ своей проповѣди Іоаннъ, все это можно найти у пророковъ и въ іудейскихъ преданіяхъ ихъ времени».

Но міровоззрѣніе Іисуса и его непосредственныхъ учениковъ не есть еще христіанство; это не только не наше православно-католическое, но даже не реформатское, не «евангелическое» христіанство, это даже не то «первоначальное христіанство», сомнительную традицію котораго почтенный пр. Гарнакъ старается поддерживать всею своею тяжеловѣсною ученостью.

Христіанство возникло изъ множества отдѣльныхъ культурныхъ потоковъ, слившихся, въ концѣ концовъ, въ двѣ рѣки: іудейское ученіе, связанное съ именемъ Іисуса, какъ центральнаго выразителя, и греко-азиатское, связанное съ именемъ Павла и другихъ. Позднѣе на немъ сказалось еще могучее вліяніе Запада, Рима и Африки, съ Тертуліаномъ и Августиномъ.

Впрочемъ, уже съ самаго начала христіанство есть сочетаніе іудейскихъ и греко-азиатскихъ элементовъ. Христіанство Іисуса, вѣроятно, уже включило до нѣкоторой степени этотъ второй элементъ.

Остаются истиной слова Штрауса:

«Мы смѣло можемъ сказать, что христіанство никогда бы не стало религіей Запада и Востока и не осталось преимущественно религіей Запада, если бы при его возникновеніи и первоначальномъ развитіи, наряду съ силами еврейства, не дѣйствовалъ греко-римскій духъ. Чтобы еврейство могло породить изъ себя христіанство, оно должно было быть раздроблено ужаснымъ молотомъ исторіи, еврейскій народъ долженъ былъ претерпѣть несчетное количество гоненій, разсѣяться по лицу всей земли и создать такимъ образомъ массу каналовъ, по которымъ элементы чужеземной культуры проникли на его родину. Затѣмъ, христіанство было бы немислимо, если бы ему не предшествовалъ брачный союзъ Запада и Востока, осуществленный гениемъ великаго Македонца; въ Александріи должно было воздвигнуться какъ бы брачное ложе для этого союза, и тогда только могло народиться христіанство. Не будь раньше Александра Македонскаго, не было бы и Христа».

Христіанство, какъ всякое великое ученіе, движеніе — есть синтезъ.

Присмотримся ближе къ состоянію Іудеи того времени, и мы увидимъ, что оживленіе пророческаго духа должно было проявиться въ этой странѣ съ силою необходимости. Гарнакъ, полемизируя съ соціалистической школой, самъ очень кратко и сильно выражаетъ эту глубокую подготовленность еврейскаго народа къ появленію новыхъ пророковъ, продолжателей Іереміи и Второисайи.

«Безмятежныя времена іудейской теократіи тогда давно уже прошли. Уже два столѣтія ее постигалъ ударъ за ударомъ: начиная съ страшныхъ дней Антіоха Епифана, народъ уже болѣе не приходилъ въ спокойное состояніе. Основалось царство Маккавеевъ; внутреннія усобицы и внѣшній непріятель быстро привели его къ паденію. Пришли въ страну римляне и придавили своимъ желѣзнымъ кулакомъ всѣ чаянія и упованія еврейскаго народа. Тиранія

эдомитскаго проходимца, царя Ирода, сковала его по всѣмъ членамъ и не давала свободно дышать. Облегчить тяжелое положеніе — казалось не въ человѣческихъ силахъ; всѣ древнія великолѣпныя обѣщанія стали представляться сплошнымъ обманомъ; казалось, все погибло. Какъ легко было, въ такомъ настроеніи, отчаяться во всемъ земномъ и отречься отъ всего того, что въ связи съ теократіей считалось столь цѣннымъ! Какъ естественно было тогда объявить суетой суетъ земное царство, политическую власть, преобладаніе и богатство, всякое насиліе и борьбу, а вмѣсто того ждать наступленія новаго, небеснаго царства, — царства бѣдныхъ, униженныхъ и разслабленныхъ, и вѣнчанія ихъ добродѣтелей — кротости и терпѣнія! И если въ теченіе столѣтій образъ Бога Израиля выступалъ то той, то другой стороною, если онъ сокрушалъ оружіе сильныхъ, если онъ презрительно относился къ пышному священнослуженію своихъ жрецовъ, если онъ требовалъ справедливости и милосердія, — то какъ соблазнительно было сдѣлать отсюда выводъ, что Богъ хочетъ видѣть свой народъ въ униженіи, чтобы потомъ спасти униженныхъ! Такъ достаточно двухъ-трехъ штриховъ, чтобы намѣтитъ общій очеркъ новой религіи и всѣхъ ея упованій, которыя непосредственно продиктованы условіями историческаго момента: униженные и оскорбленные ожидаютъ чудеснаго пришествія Бога, и мизерабилизмъ провозглашается идеаломъ».

И въ другомъ мѣстѣ:

«Да что вы хотите сказать своимъ Христомъ? онъ не принесъ ничего новаго».

«Я отвѣчаю на это вмѣстѣ съ Вельгаузенomъ: безъ сомнѣнія, все то, что благовѣствовалъ Иисусъ, что до него высказалъ Іоаннъ въ своей проповѣди покаянія, — все это можно найти и у пророковъ, и даже въ іудейскихъ преданіяхъ современной имъ эпохи».

Отчаяніе порождало надежду. Вспыхивали возстанія. Іуда Галонитъ и другіе революціонеры созывали часто вокругъ себя банды повстанцевъ и падали подъ мечами

легионеровъ. Не надѣясь на свои силы, еврейскій народъ ждалъ, съ свойственной ему упрямой выносливостью, пришествія Мессіи со дня на день. Сроки исполнились. Чаша страданія полна до краевъ. Іегова долженъ вмѣшаться и грозно проявить свою сокрытую отъ народовъ волю.

Мистицизмъ сдѣлалъ большіе успѣхи. Вліяніе персовъ, вообще азіатской религіозности, сказалось въ томъ, что идея безсмертія душъ и воскресенія плоти была воспринята фарисеями, законниками и праведниками, пуританами іудейства, и широко разлилась среди народа. Пришествіе Мессіи должно быть не только актомъ политическимъ, но космическимъ и мистическимъ, самъ Мессія уже не царь, на манеръ Давида или Езекии, но высшее существо, могучій ангелъ, близкій, ближайшій къ самому Богу.

Въ странные контрасты и въ причудливыя соединенія должны были вступить два представленія: Мессія — могучій ангелъ, полубогъ и получеловѣкъ, грядущій судить живыхъ и мертвыхъ, и Мессія страждущій, искупающій своею праведностью грѣхи міра. Но уже Второнисай далъ возможность разрѣшить эту антиномію: Мессія придетъ и будетъ страдать и умереть, но послѣ Богъ возвеличитъ его и сдѣлаетъ господиномъ міра. Такое толкованіе казалось ясно вытекающимъ изъ пророковъ¹⁾.

Въ то же время росъ въ еврейскомъ народѣ и мистицизмъ другого рода, индулько-есейскаго типа, съ его отрицаніемъ міра, плоти, утѣхъ жизни, требованіемъ аскезы, какъ лѣстницы, по которой можно дойти до блаженства.

Секта ессеевъ ревностно проводила въ жизнь эти идеи, соединяя ихъ съ глубокой демократичностью, ненавистью къ богатству и мірской власти, дошедшими у нихъ до практики монастырскаго коммунизма.

Всѣ эти элементы соединилъ въ одно ученіе проповѣдникъ Іоаннъ, создавшій свою школу.

¹⁾ К. Каутскій въ своей замѣчательной книгѣ „Иудаизмъ и Христіанство“ и въ своихъ недавнихъ статьяхъ *Iesus der Rebell* почему-то игнорируетъ пророчества Второнисаи.

Проповѣдь Іоанна была знаменательна. Онъ звалъ единомышленниковъ покончить со старымъ міромъ, въ обрядѣ крещенія водою, столь распространенномъ въ Азіи, смыть съ себя старое грѣховное естество и начать жить ожиданіемъ, т. е. въ аскетическомъ отчужденіи отъ земного, въ трепетномъ упованіи на скорое пришествіе Мессіи, который измѣнитъ лицо міра. Ессейская мораль, ихъ до крайности доведенная ненависть къ мірскому, къ культурѣ, ихъ экзальтированно-общинный духъ — соединялись у Іоанна съ фарисейскимъ ученіемъ о преображеніи міра и плоти, о воскресеніи мертвыхъ послѣ появленія въ мірѣ свѣтоноснаго посланника Бога-Мессіи.

Все было готово для появленія его. «Онъ здѣсь, онъ тамъ», говорили другъ другу. Слѣдуя пророкамъ, скорѣе можно было ожидать Мессію, въ видѣ бѣднаго праведника и страдальца, чѣмъ какъ царя или вождя. Многіе фанатики, пустынники и проповѣдники, огненнымъ словомъ воспламеняя души этой измученной и экзальтированной толпы, часто спрашивали себя въ глубинѣ души:

«Не я ли Онъ? Не мнѣ ли предстоятъ страданія, реченныя пророками, и послѣдующее воскресеніе въ образѣ грознаго Судіи?» Спрашивалъ себя объ этомъ и Іоаннъ, спрашивали его и другіе, но не слыша въ себѣ чудотворящей силы, кто знаетъ, съ какою глухой скорбью, быть можетъ, онъ отвѣтилъ: «не я, онъ придетъ, безмѣрно достойнѣйшій и сильнѣйшій!»

Кого-нибудь должно было признать Мессіей. Совпаденіе фактовъ могло случиться легко. Это долженъ былъ быть бѣдный праведникъ, обладающій силою слова, даромъ исцѣленія больныхъ (гипнотической силой вліянія на истериковъ и невротиковъ, даруемой вѣрою въ себя), мужествомъ проповѣди и самоотверженія, это долженъ былъ быть пророкъ, въ сущности, немногимъ выше тѣхъ пророковъ-агадистовъ, которыхъ видѣли часто въ Галилеѣ — остальное дополнила бы легенда. Труднѣе, конечно, было осуще-

ствиться второй части предсказанія: воскресенію и второму пришествію.

Кто бы ни считался признаннымъ — во всякомъ случаѣ онъ долженъ былъ поступать и учить такъ, чтобы «исполнилось реченное отъ пророковъ», а въ дальнѣйшемъ легенда и догматическая мысль готовы были обростить брилліантовыми сталактитами всякій предметъ, всякое лицо, какое ни попало бы въ ихъ глубины, затемняя окончательно первоначальныя черты личности и придавая ей формы согласно своимъ исторически-опредѣленнымъ законамъ.

Уже Кантъ въ своемъ сочиненіи «*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*» говоритъ, что историческій Христосъ, въ сущности, совершенно несущественъ для религіи, т. к. предметомъ нашей вѣры является не Онъ, а идеаль истинно-богоугоднаго человѣка, заложенный въ сверхчувственныхъ глубинахъ нашего существа, который отражается символически въ образѣ съ небесъ спустившагося Сына Божія.

Однако, мы не думаемъ, чтобы легенда работала на пустомъ мѣстѣ. Между Іоанномъ Крестителемъ и Іаковомъ Обліамомъ, личностями несомнѣнно историческими, стоитъ еще кто-то.

Точныхъ историческихъ свидѣтельствъ о Иисусѣ, внѣ христіанской литературы, мы не имѣемъ.

Ренанъ говоритъ по этому поводу: «Одна изъ удивительнѣйшихъ особенностей этой таинственной исторіи заключается въ абсолютномъ молчаніи, которое хранятъ о ней, какъ еврейскіе, такъ и языческіе современные событію источники. Наболѣе проницательные критики считаютъ позднѣйшими христіанскими вставками даже тѣ немногія фразы, которыя посвящаетъ Иисусу Христу историкъ Іосифъ Флавій». А фразы эти научаютъ насъ и сами по себѣ очень немногому! «Въ это время, говоритъ еврейскій историкъ, жилъ нѣкто Иисусъ, человѣкъ мудрый, если только можно назвать его человѣкомъ, ибо онъ совершилъ много невѣроятныхъ чудесъ и сталъ учителемъ друзей истины, такъ

что многіе евреи и эллины примкнули къ нему. Онъ былъ Христосъ. И когда, по приговору нашихъ знатнѣйшихъ, онъ былъ распятъ, любившіе его остались ему вѣрны. Ибо онъ явился имъ вновь на третій день, какъ это и многое другое чудесное было предсказано о немъ пророками». Если эти строки подлинно принадлежатъ Іосифу, то это значить лишь, что онъ наскоро включилъ въ свою исторію ходячую легенду того времени. Между тѣмъ все правленіе Ирода и Пилата описано имъ съ величайшими подробностями.

Филонъ Александрійскій много говоритъ о ессеяхъ, рассказываетъ о Пилатѣ, но объ Іисусѣ молчитъ.

Все заставляетъ думать, что первое явленіе Іисуса, что реальный Христосъ прошелъ почти незамѣченнымъ, но овладѣвшая Его именемъ легенда быстро вознесла Его на небеса, одесную Единого Бога, гдѣ Его увидалъ весь міръ.

Въ виду шаткости историческихъ документовъ и крайней спорности всѣхъ вопросовъ, касающихся личности Христа, мы предпочитаемъ оставить въ сторонѣ его біографію, отославъ читателя къ богатой уже переводной литературѣ по этому вопросу.

Во всякомъ случаѣ пророчества сильнѣйшимъ образомъ вліяли на повѣствованіе евангелистовъ, а можетъ быть, и на самыя евангельскія событія. Мы считаемъ поэтому не лишнимъ напомнить здѣсь самое яркое пророчество этого рода:

«Всѣ мы блуждали, какъ овцы, совратились каждый на свою дорогу, — и Господь возложилъ на Него грѣхи всѣхъ насъ.

Онъ истязуемъ былъ, но страдалъ добровольно и не открывалъ устъ Своихъ; какъ овца, веденъ былъ Онъ на закланіе и какъ агнецъ предъ стригущимъ его безгласенъ, такъ Онъ не отверзалъ устъ Своихъ.

Отъ узъ и суда Онъ былъ взятъ; но родъ его кто

изъяснить? Ибо Онъ отторгнуть отъ земли живыхъ; за преступленія народа своего претерпѣлъ казнь.

Ему назначили гробъ съ злодѣями, но Онъ погребенъ у богатаго, потому что не сдѣлалъ грѣха, и не было лжи въ устахъ Его.

Но Господу угодно было поразить Его, и Онъ предалъ Его мученію; когда же душа Его принесетъ жертву умиловленія, Онъ узритъ потомство долговѣчное, и воля Господня благоуспѣшно будетъ исполняться рукою Его.

На подвигъ души Своей Онъ будетъ смотрѣть съ довольствомъ; чрезъ познаніе Его Онъ, Праведникъ, Рабъ Мой, оправдаетъ многихъ и грѣхи ихъ на Себѣ понесетъ.

Посему Я дамъ Ему часть между великими и съ сильными будетъ дѣлить добычу за то, что предалъ душу Свою на смерть и къ злодѣямъ причтенъ былъ, тогда какъ Онъ понесъ на Себѣ грѣхъ многихъ и за преступниковъ сдѣлался ходатаемъ».

Первоначальная проповѣдь.

Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что въ центрѣ первоначальнаго ученія христіанскаго стояло возвѣщеніе близкой кончины міра.

Вся жизнь, мораль, всѣ цѣнности должны были быть переоцѣнены подъ новымъ угломъ зрѣнія: лицо міра преходить. То, что называютъ могуществомъ, знатностью, богатствомъ, красотою, сгоритъ въ день оный передъ лицомъ разгнѣваннаго божества. Гордые будутъ унижены. Могущественные народы и знать народа еврейскаго будутъ осуждены, праведники будутъ награждены. Понятіе праведника совпадаетъ при этомъ съ понятіемъ бѣдняка. Гарнакъ старается опровергнуть возвеличеніе нищеты и нищихъ, какъ фонъ евангелія, но тщетно. Христосъ по евангелію не только возвѣщалъ кончину міра, но и низверженіе гордыхъ и возвеличеніе бѣдныхъ и униженныхъ.

Мораль первоначальной проповѣди сводилась къ идеа-

лизаціи справедливости къ ближнимъ, чувства живой связи между бѣдными, кротости и упованія на силу «Справедливости небесной», связанныхъ съ неистощимымъ терпѣніемъ. Было бы излишне доказывать тутъ, слѣдуя за текстами (особенно Луки) именно этотъ характеръ евангелія, списавшій ему такую ненависть со стороны Ницше. Но Ницше, назвавшій Ренана «Hanswurst in psychologicis», самъ въ своемъ «Антихристѣ» впадаетъ въ слѣпую идеализацію, стараясь почему-то взвалить отвѣтственность за ненавистную ему «мораль рабовъ» на первое поколѣніе христіанъ и изобразить Иисуса какимъ-то буддѣйскимъ поэтомъ, проповѣдывающимъ цѣлебную и отрадную пассивность во имя наслажденія внутреннею жизнью. Въ Христѣ Ницше не трудно узнать Христа либеральнаго богословія, Христа Гарнака. Въ немъ нѣтъ ни тѣни историчности. Ницше самъ показалъ себя фантазеромъ и выдумщикомъ in psychologicis.

Мы имѣемъ въ Евангеліи ученіе адепта «морали рабовъ», провозглашенной еще ветхозавѣтными трибунами черни, вдохновенными Наби. Отъ нея некуда было уйти евангельскому проповѣднику. Красивой чертой его проповѣди была ненависть, не только къ гордымъ богатствомъ своимъ и знатностью, но и къ гордымъ своею законническою праведностью. И тутъ евангельскій Иисусъ является прямымъ ученикомъ великихъ предшественниковъ, заявившихъ: «Жертва Богу духъ сокрушенъ, сердце сокрушенно». Христосъ — провозглашатель близости Суда, сторонникъ бѣдности, очиститель религіи отъ ея законнической и обрядовой шелухи. И во всемъ этомъ онъ по Евангелію стоялъ на почвѣ закона, если не законовъ фарисеевъ, то закона пророковъ.

Иисусу не чужды въ Евангеліи и двѣ другія черты пророковъ: націонализмъ, т. е. исключительная и ревнивая любовь къ своему народу, и жаръ возмущенія, тлѣющій подъ золою больше вынужденной, чѣмъ добровольной терпѣливой кротости. Первое признаетъ и такой оффиціальный профессоръ богословія, какъ

Пфлейдереръ. Вотъ что пишетъ онъ о націонализмѣ Иисуса: «Несомнѣнно, что по мысли Иисуса апокалиптическое царство божіе предназначалось для одного лишь еврейскаго народа, а самого себя Иисусъ считалъ посланнымъ только къ овцамъ дома Израилева. Язычники исключены изъ этого царства и дары Божіи могутъ перепадать имъ лишь какъ крошки со стола дѣтей — псамъ. Царство Божіе для Иисуса есть національно еврейское царство, исполненное земного блаженства. За жертвы, которыхъ требуетъ въ сей юдоли Богъ отъ праведныхъ, оныя будутъ награждены сторицею всякими благами самаго реального свойства».

Приводить тексты излишне. Они всѣмъ извѣстны.

Прорывается въ Евангеліи также страстность и порывистость темперамента. Чувствуется, что проповѣдникъ вынужденъ сдерживать себя, возлагая свою месть противъ враговъ своихъ на Бога и день Суда.

Въ моментъ рѣшительнаго столкновенія Иисуса во главѣ толпы галилейскихъ паломниковъ со знатью и фарисеями Іерусалима, онъ былъ готовъ, какъ это сквозить изъ невольныхъ чертъ евангельскаго повѣствованія, на рѣшительный актъ. Но онъ, повидимому, былъ удержанъ недостаточной рѣшимостью и неподготовленностью учениковъ. Глубокой драмой вѣетъ отъ столь непонятныхъ для обычнаго читателя 36-го, 37-го и 38-го абзаца 22-й главы отъ Луки. Грозю вѣетъ отъ конца притчи о талантахъ: «Враговъ моихъ, тѣхъ, которые не хотѣли, чтобы я царствовалъ надъ ними, приведите сюда и избеите передо мною. И, сказавъ это, онъ пошелъ далѣе, восходя къ Іерусалиму».

Представляется интереснымъ возстановить истинный смыслъ послѣднихъ переживаній Иисуса, какъ ихъ рисуетъ Евангеліе.

Только что указанные тексты какъ бы подтверждаютъ гипотезу Каутскаго о первоначальномъ бунтарскомъ настроеніи христіанства, но по нашему мнѣнію столь драматическія послѣднія главы Евангелій рисуютъ скорѣе съ

достаточнымъ реализмомъ колебаніе между активными возможностями и чистой мистикой.

Само собою, все послѣдующее не можетъ быть просто принято за историческую дѣйствительность, однако, весьма возможно, что факты были подобны этому повѣствованію; во всякомъ же случаѣ правильно интерпретированная повѣсть о служеніи Христа въ Іерусалимѣ является важнымъ социальнo-психологическимъ документомъ.

Вышеуказанное колебаніе объяснялось конечно тѣмъ, что идеаль былъ такъ великъ, а реальныя силы (эти «два меча») такъ ничтожны, что волей-неволей приходилось уповать на «болѣе, чѣмъ десять легіоновъ». Одержимый своимъ Богомъ, своею вѣрою въ себя, раскаленный враждой къ своимъ недругамъ фарисеямъ, чувствующій опасность своего положенія и власть свою надъ толпами увлеченныхъ имъ галилеянъ, евангельскій Іисусъ все чаще спрашиваетъ себя, не ему-ли суждено сыграть рѣшительную роль въ исторіи міра. Его родные не вѣрятъ въ его пророческую миссію. Они сурово отвергли его. Много разъ спрашиваетъ онъ у Петра: «за кого считаютъ меня? За кого ты меня считаешь?» И когда Петръ отвѣчалъ ему: «ты — Мессія!» — Іисусъ полонъ радости. Онъ то намекаетъ на это своимъ ученикамъ, то прямо говоритъ имъ объ этомъ, запрещая, однако, до поры, до времени разглашать вѣсть. Сердце его расширяется, когда кто-либо кричалъ ему: «Сынъ Давидовъ!» Дальнѣйшія событія по Евангелію шли такъ:

Внутренняя драма росла. Драма сомнѣнія и порывовъ самоувѣренности въ сердцѣ знаменитаго уже въ маленькой простодушной провинціи Галилеѣ проповѣдника и создателя. Близкіе его говорили: «иди въ Іерусалимъ». Очевидно надо было проверить свои силы и предначертанія провидѣнія въ Іерусалимѣ, но учитель сознавалъ и опасность непосредственнаго столкновенія со священниками, книжниками и фарисеями. Рѣшившись придти въ Іерусалимъ на Пасху, онъ какъ-бы готовъ стать

вождемъ огромной толпы галилейскихъ паломниковъ, почти сплошь его сторонниковъ, нахлынувшихъ въ Іерусалимъ по поводу праздника. Драма росла. И по истеченіи великихъ соціально-экономическихъ и соціально-психологическихъ силъ эта драма въ уголкѣ Азіи, это столкновение послѣдняго наби съ оффиціальною церковью маленькаго народца — должна была стать одной изъ величайшихъ трагедій міровой исторіи. Этотъ маленькій народъ такъ страстно нуждался въ спасеніи и спасителѣ, вѣками ждалъ его и создалъ себѣ его образъ, какъ мученика за престонародную правду, который долженъ побѣдить самою смертью своею. Но за маленькимъ страстнымъ, мучительно религіознымъ народцемъ стоялъ пролетаріатъ всего римско-имперскаго міра. Бѣдняки долины Іордана очами страждущихъ, отчаянныхъ и въ отчаяніи вѣрующихъ, очами, жаждущими чуда, слѣдили за каждымъ новымъ назареемъ: не этотъ-ли? И имъ казалось, что они нашли его въ Іисусѣ изъ Назарета. Христіанство подобно эффекту взрыва сухого пороха отъ брошенной въ него искры. Результатъ такъ громаденъ, что потомъ невольно преувеличиваютъ значительность самой искры, принимая ее и ея силы за реальную причину взрыва, между тѣмъ какъ она послужила лишь внѣшнимъ толчкомъ, причина-же крылась въ огромной химической энергіи, скрытой въ матеріалѣ.

Іисусъ шелъ въ Іерусалимъ, окруженный надеждами своего народа, которымъ суждено было стать вѣрою передовыхъ расъ человѣчества, онъ шелъ полный внутренняго смятенія, полный надеждъ и сомнѣній.

Слѣдуя указанію пророковъ, Іисусъ раздобылъ осла для своего торжественнаго вѣзда въ Іерусалимъ. Все должно исполняться по писанію; но не говорить-ли писаніе о мукахъ и смерти? — Да будетъ.

Галилеяне съ шумнымъ восторгомъ привѣтствовали своего пророка. Бѣдняки, недолубливавшіе храмовую аристократію, противопоставляли ей новое свѣтило. «Это Іоаннъ» — говорили одни, смѣшивая его съ недавно еще

гремѣвшимъ проповѣдникомъ. Галилеяне отвѣчали: «Это пророкъ, подобный Іліи, чудеса его велики, — быть можетъ это Мессія».

Восторги народа смѣнялись диспутами съ фариसेями, столкновѣніями въ храмѣ, доходившими иногда до прямой драки между ревнителями Іисуса и храмовниками (изгнаніе торжниковъ); предсказаніями Іерусалиму грядущихъ бѣдъ. Фарисеи и священники были крайне встревожены.

«По какому праву поступаешь ты такъ? Кто уполномочилъ тебя на это?» — спрашивали они Іисуса. Но Іисусъ отвѣчалъ имъ страстными нападками: Крашенные гробы, полные костей и тлѣна, змѣи, порожденія ехидны, пожиратели вдовъ, — вотъ обычныя выраженія Іисуса въ его обращеніи къ фарисеямъ. Озлобленіе и страхъ передъ Іисусомъ росли. Но днемъ народъ тѣснымъ кольцомъ окружалъ выразителя своихъ настроеній и идеаловъ, и арестовать его — значило вызвать мятежь, ночью-же Іисусъ скрывался, выходя вонъ изъ Іерусалима.

Положеніе казалось благопріятнымъ. Іисусъ понималъ страхъ своихъ враговъ, чувствовалъ силу своего вліянія. Увѣренность росла въ немъ.

Свою глубокую вѣру въ мистическую миссію, данную ему Богомъ, Іисусъ выражаетъ теперь открыто:

«Я и отецъ мой едино; что творю я, то творитъ отецъ мой». Однихъ поражала эта головокружительная мысль, особенно странная, но тѣмъ болѣе притягательная для еврея, тогда какъ въ мірѣ языческомъ фигуры, подобныя Аполлонію Тіанскому, а раньше Эмпедоклу и Пифагору, были нерѣдки. Но не только враги, а и громадное большинство сторонниковъ, особенно знавшихъ происхожденіе и семью Іисуса, считали это неслыханной дерзостью.

Мессія, пророкъ, вождь — да, все это было глубоко еврейскимъ. Полубогъ, можетъ быть даже Богъ, это было недопустимо.

Повидимому, даже толпа Галилеянъ, восторженно слушавшихъ своего родного пророка, своего Назаретскаго

Мессію, стала упрекать Іисуса, видя паденіе и безуміе въ его претензіяхъ на божественность. И какъ бываетъ съ подвижной восточной толпой, чѣмъ выше была ихъ любовь, тѣмъ глубже было ихъ негодованіе: «Много добрыхъ дѣлъ сотворилъ я передъ очами вашими, за которыя изъ нихъ хотите побить меня камнями?» — «Не за добрыя дѣла твои хотимъ мы побить тебя камнями, а за богохульныя рѣчи: ибо ты человѣкъ, а дѣлаешь себя Богомъ». Именно безумное въ глазахъ евреевъ, совершенно не еврейское мужество этого посягательства сдѣлало Іисуса — сына Іосифа неприемлемымъ для большинства населенія Палестины, но выполнѣ отвѣчало мистическому настроенію тогдашняго языческаго міра. То, за что готовы были побить его камнями галилейскіе паломники, покорило ему пламенную душу Савла. Но сначала популярность Іисуса была уничтожена. Наступали дни печали, тоски, доходившей иногда до отчаянія. Но Іисусъ не отступалъ.

Онъ настаивалъ, какъ повѣствуетъ Евангеліе, на своемъ божественномъ призваніи и божественной своей сущности.

Кто-же поддержалъ Галилеянина во время ужасныхъ надругательствъ, пытокъ, позорной казни? Какъ могъ учитель не только съ достоинствомъ перенести всѣ муки (это дѣлали всѣ назареи и zeloty), но не поколебать въ умахъ ближайшихъ учениковъ вложенной туда еще шаткой вѣры въ его божественность?

Его поддерживала поэзія скорби народной, излившаяся волной краснорѣчія изъ-подъ трости Второисайи.

Мессія-страдалецъ — это не было чуждо, не было невозможно для евреевъ. Азія и Эллада, а за ними Римъ уже создали образъ страдающаго Бога, они могли пойти навстрѣчу Іудеямъ, создавшимъ образъ Мессіи искупителя, раздавленнаго, уничтоженнаго, распятаго. «Мессія, надежда міра, будетъ праведникомъ и страдальцемъ» — учили пророки Израиля. «И это будетъ Богъ!» — отвѣчала азіатская религіозность. И передъ ужасомъ страданія Іисуса стояли

многіе съ вопросомъ въ голосъ: «Не исполняется-ли на немъ Писаніе?» Свершилось, что одинъ изъ многихъ назареевъ, мечтавшихъ о мессіаническомъ призваніи, сказалъ о себѣ великое слово: «Я — Мессія, Я — Богъ!» Правда онъ былъ уничтоженъ силами міра сего. Но пророки это предвидѣли. Онъ долженъ воскреснуть и придти съ новою славой. Этого мучительно ждали. Вѣками ждали второго пришествія, которое должно было быть видно отъ края и до края вселенной. Воскресенье-же не заставило себя ждать. Желаніе маленькой общины было такъ остро и жгуче, время было такъ податливо и легковѣрно! Довольно было нѣсколько галлюцинацій или сновъ, чтобы надежда превратилась въ увѣренность. Родилась вѣра въ Христа воскресшаго, грядущаго на облакахъ судить живыхъ и мертвыхъ.

Резюмируемъ: если-бы Иисуса не было, то легенда создала-бы его. Болѣе вѣроятно, однако, что факты естественнo сдѣлали шагъ навстрѣчу легендѣ, которая призывала факты, подготавливала ихъ всеобщимъ ожиданіемъ, создавала атмосферу. Легенда и дѣйствительность сотрудничали. Легенда играла большую роль, чѣмъ дѣйствительность. И развѣ легенда не самая дѣйствительная дѣйствительность? Вѣдь это живучее, великое порожденіе времени и условій, крикъ наболѣвшаго сердца массъ! Воображеніе массъ сдѣлало Иисуса реально учителемъ, провозвѣстникомъ близости Царства Божія, вождемъ бѣдныхъ и неученыхъ, она реально повела его къ высотамъ захватывающаго самовозвеличиванія и гибели, и дальше, уже чисто фантастически она сдѣлала его искупительной жертвой въ глазахъ Господа, великимъ Ангеломъ, Сыномъ Божиимъ, Логосомъ, Богомъ, средоточіемъ всѣхъ мечтаній и упованій длинной вереницы народовъ и поколѣній, великихъ умовъ и сердецъ. И... народное творчество выковывало въ концѣ концовъ оружіе противъ себя.

Эбiониты.

На мѣстѣ служенія Иисуса въ самомъ Иерусалимѣ образовалась центральная христiанская община, ученіе которой было разумѣется наиболѣе близко къ ученію Иисуса.

Община насчитывала въ своихъ рядахъ немало назареевъ и фарисеевъ, она крѣпко держалась за національное еврейское самосознаніе и національный законъ. Христiане старались быть праведнѣе праведнѣйшихъ, и, согласно ученію учителя, не хотѣли нарушить ни іоты закона.

Ессейскій коммунизмъ, аскетическаго, нищенскаго, нетрудового типа былъ воспринятъ христiанами. И это совершенно понятно. Все это была бѣдность, находившая утѣшеніе въ близкомъ общеніи и перебивавшаяся на приношенія и жертвы, вознаграждая за то жертвователей своими доходчивыми до Бога молитвами. Кто хотѣлъ спасенія души, долженъ былъ вступить въ орденъ «бѣдныхъ Иерусалима» и подѣлиться съ общиной всею своимъ имуществомъ. Надо было перебиться какъ-нибудь. О трудовой организаціи никто не думалъ, такъ какъ свѣтъ долженъ былъ перейти въ самомъ скоромъ времени. «Моральная жизнь первыхъ христiанъ, говоритъ Пфлейдереръ, находилась подъ вліяніемъ идеи кончины міра... Къ чему было стремиться усовершенствовать общественный строй, когда все подлежало близкому разрушенію. Обязанностью было лишь кротостью и любовью облегчить ближнему непосредственное страданіе. И въ этомъ отношеніи христiане дѣлали такъ много, что вызывали изумленіе язычников».

Духъ міра, любви и напряженнаго радостнаго ожиданія царилъ въ общинѣ. Обратной стороною его была жгучая мстительная ненависть къ сильнымъ міра, всегда сдержанная, несмѣвшая, согласно принципамъ кротости, проявиться въ актахъ насилія, но съ восторгомъ предвкушавшая позоръ и мученіе враговъ, когда придетъ «Сильный». Гордясь своею праведностью, Иерусалимскіе бѣдные, или эбiониты, гордились и своими постами и молитвами. Они

превзошли самихъ фарисеевъ, прикрывая, однако, и подкрашивая свои обрядовыя заслуги своею скромностью и отвергая въ обрядахъ все то, въ чемъ играло роль богатство золотомъ, а не готовностью служить Богу.

Во главѣ этой суровой и радостной, любвеобильной и ненавистнической, революціонной и консервативно-законнической, глубоко еврейской секты стоялъ не Петръ, этотъ добрый и нерѣшительный человѣкъ, какимъ рисуютъ намъ его подлинныя документы (Посланія Св. Павла), не любящій и склонный къ мистическимъ экстазамъ Іоаннъ, а братъ Іисуса — Іаковъ. Ренанъ даетъ такую характеристику этого необыкновеннаго въ своемъ родѣ человѣка:

«Іаковъ» праведный или «Образъ Господень» былъ самымъ точнымъ блюстителемъ закона; согласно нѣкоторымъ традиціямъ, онъ былъ аскетомъ, практиковавшимъ всѣ воздержанія назореевъ; дѣвственникъ, абсолютно непьющій, не употребляющій мяса, не обрѣзывающій волосъ и т. п. — онъ всегда ходилъ грязный, босой и въ рубищѣ». Тутъ Ренанъ указываетъ на глубокую разницу между образомъ жизни Іисуса и Іакова. Врядъ-ли эта разница такъ глубока. Если даже считаться съ отвѣтами Іисуса посольству Іоанна, то надо помнить, что время утверждаемой тамъ относительной радости жизни Іисусъ ограничиваетъ срокомъ пребыванія своего на землѣ. «Аскетизмъ становился все болѣе моднымъ среди прозелитовъ и господствовалъ въ юной церкви», говоритъ Ренанъ: «Іаковъ никогда не выходилъ изъ храма. На колѣнахъ его отъ долгихъ молитвъ образовались мозоли, какъ у верблюда. Всѣ вѣрили, что онъ, подобно Іереміи, оплакиваетъ и замаливаетъ грѣхи народа, отстраняя такимъ образомъ грозящія ему бѣды. Достаточно было ему поднять руки къ небу, чтобъ совершать чудеса. Его прозвали «Обліамъ» — щитъ народа, ибо онъ одинъ сдерживалъ гнѣвъ Божій. Евреи-нехристиане уважали его не менѣе христианъ. Таковъ былъ вожь первой христіанской церкви».

Духъ христіанскій былъ въ высшей степени способенъ

къ соединенію и сложному синтезу съ религіозными чаяніями передне-азіатскаго эллино-римскаго міровъ, но содержась, какъ въ замкнутомъ сосудѣ, въ еврейской законности онъ былъ прочно отгороженъ отъ сосѣдей. Христіанству предстояла еще длинная эволюція отъ эбіонитизма до современныхъ его философскихъ формъ. Не только ортодоксальнымъ богословамъ, но и Ренану, хотѣлось очень смотрѣть на «іерусалимскихъ бѣдныхъ», какъ на людей недостойныхъ Христа, не понявшихъ его. Но даже среди богослововъ, наиболѣе проникательные и научно мыслящіе безпристрастно отмѣчаютъ націоналистическія и законническія черты, присущія евангельскимъ проповѣдямъ, т. е. даже ученію Христа, преломившемуся сквозь призму эллинскихъ элементовъ церкви перваго вѣка. Такъ Пфлейдереръ признается: «Новая религія (религія богочеловѣчества по мнѣнію автора) въ Іисусѣ имѣла еще видъ сѣмени, просвѣчивая въ его благочестіи, его живой вѣрѣ и любви къ людямъ: но она была закутана въ одежды іудейской мессіанической идеи и замкнута въ границахъ еврейской національности. Общая религія духа должна была лишь позднѣе достигнуть полного сознанія своей особенности и для этого должна была разбить скорлупу еврейско-христіанскихъ вѣрованій первой общины».

Пфлейдереру исторія христіанства представляется въ общемъ довольно прямолинейнымъ развитіемъ «религіи богочеловѣчества» — «чистой религіи духа», т. е. того, что мы называемъ либеральнымъ христіанствомъ. Конечно съ расширеніемъ общины христіанъ сначала, съ прогрессомъ мысли потомъ, оно должно было совершенствоваться по крайней мѣрѣ въ смыслѣ внутренней логичности и согласованности, а также и приспособленности къ болѣе широкой средѣ и требованіямъ научно-развитой мысли. Однако исторія христіанства въ несравненно-большей степени представляетъ собою сложную и извилистую равнодѣйствующую классовою борьбы.

На той стадіи, на которой мы наблюдаемъ христіанство

сейчасъ, — оно есть идеологія замученной бѣдноты Іерусалима и еврейства вообще. Эта бѣднота нашла психологическое утѣшеніе для себя въ отрицаніи злого «міра», въ предвкушеніи его близкаго разрушенія и своего близкаго торжества, въ вѣрѣ въ божественно-революціонную миссію недавно позорно распятаго учителя, страдавшаго и терпѣвшаго, подобно всей ихъ общинѣ, ставшаго ея идеальнымъ представителемъ, по общей вѣрѣ воскресшаго и готовящаго на небѣ грозный походъ своихъ десятковъ легіоновъ ангеловъ противъ гордыхъ угнетателей. Они нашли для себя удовлетворительную организацію въ братствахъ нищихъ, живущихъ сообща, чѣмъ Богъ послалъ.

Пролетаріатъ міра страдалъ и искалъ. Онъ долженъ былъ найти цѣлебный эликсиръ, выработанный коллективнымъ творчествомъ цѣлыхъ поколѣній еврейскихъ страдальцевъ. Но для этого эликсиръ долженъ былъ потерять свои специфическія особенности. И это совершилъ посредникъ между Іерусалимомъ и Антиохіей и апостолъ Македоніи и Эллады — Савлъ-Павелъ, не безъ мощной помощи посредника между Іерусалимомъ и Александріей — Аполлоса.

«Память о Христѣ Іисусѣ, говоритъ Шульцъ, очень скоро изгладилась-бы, если-бы по его смерти высокоученный фарисей не сдѣлался самостоятельно его апостоломъ и не сдѣлалъ-бы его новымъ божествомъ греко-римскаго міра, отдавъ этому дѣлу свою ученость и свою неисчерпаемую энергію». Замѣтимъ, что ученость Павла была довольно ограничена и, познакомившись съ эллинской мыслью, онъ съ горестью противопоставлялъ свое «юродство» ея «мудрости». Энергіи его, конечно, надо отдать полную справедливость. Но и онъ, какъ и Іисусъ, хотя быть можетъ проявлялъ болѣе энергичную и яркую дѣятельность, былъ въ сущности орудіемъ коллективной души мірового пролетаріата, естественнымъ и необходимо долженствовавшимъ возникнуть звеномъ между подготовительной религіозностью Малой Азіи и христіанскимъ сокровищемъ «Іерусалимскихъ бѣдныхъ».

ГЛАВА II.

Греко-Римская почва. Ап. Павелъ.

Говоря о греко-римской почвѣ, мы пока не имѣемъ въ виду греческой философіи, различныхъ отростковъ платонизма, столь мощно позднѣе повліявшихъ на христіанскую мысль, гностическую и ортодоксальную. Въ первыя десятилѣтія христіанства, даже въ теченіе всего перваго вѣка, это вліяніе давало о себѣ знать слабо, и, главнымъ образомъ, чрезъ посредство Александрійской еврейской философіи. Мы пока имѣемъ въ виду здѣсь социальное состояніе греко-римскаго и особенно малоазіатскаго міра и его психическое религіозное настроеніе, соотвѣтствовавшее, разумѣется, его социально-экономическому состоянію. Распространеніе христіанства и возникновеніе новой формы его, явленія обыкновенно тѣсно связываемыя съ именемъ апостола Павла, останутся непонятными, не будучи уяснены какъ естественный массовой, социально-психологическій фактъ, для котораго Павелъ былъ лишь наиболѣе яркимъ выразителемъ, являясь наиболѣе сознательнымъ носителемъ тенденцій сближенія языческаго и іудейскаго міровъ въ новой религіозности.

Карлъ Каутскій далъ настолько ясную и сжатую картину общаго состоянія римскаго міра къ началу христіанской эпохи, что мнѣ не остается ничего другого, какъ позаимствовать у него его интересный историческій синтезъ.

«Въ то время, къ которому приурочивается рожденіе Христа, говоритъ Каутскій, происходила агонія римской республики и появились начала цезаризма».

«Аристократія и демократія оказались тогда одинаково несостоятельными. Ядро народа, свободное крестьянское сословіе, зачало въ римскомъ государствѣ, во многихъ мѣстностяхъ оно совершенно исчезло. Величіе и слава государства создались на почвѣ разоренія крестьянина. Вѣчныя войны, которыя велись земскимъ ополченіемъ, довели крестьянское хозяйство до упадка, между тѣмъ какъ крупныя землевладѣльцы, хозяйничавшіе при помощи рабовъ, не пострадали. Напротивъ, именно эти войны доставляли имъ необычайно дешевыхъ рабовъ. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что рабовладѣльческое хозяйство быстро разрослось и вытѣснило хозяйство свободного крестьянина. Свободное, сильное крестьянство таяло какъ свѣтъ на солнцѣ; мѣстами оно еще перебивалось кое-какъ, но большая часть его превратилась въ пролетаріатъ, т. е. въ босаяцкій пролетаріатъ, ибо спросъ на наемный трудъ былъ тогда еще не великъ, и крестьянамъ нечего было дѣлать. Въ промышленности также, какъ и въ земледѣліи, господствовалъ трудъ рабовъ. Безземельные крестьяне стекались въ крупныя города, гдѣ они вмѣстѣ съ вольноотпущенными рабами образовывали низшій слой населенія».

«Но пока существовала демократическая республика, массовая бѣдность не была еще массовой нищетой. Потерявъ все, народъ сохранилъ свою политическую силу и отлично умѣлъ пользоваться ею, эксплуатируя различнѣйшимъ образомъ богатыхъ и платившихъ дань покоренныя области. Политическая сила давала имъ не только хлѣбъ и зрѣлища, но иногда также и средства производства, поземельную собственность. Въ теченіе послѣднихъ вѣковъ существованія римской республики, непрерывно происходили попытки ссздать новое крестьянство путемъ надѣленія пролетаріевъ крестьянскими надѣлами. Но всѣ эти попытки остановить ходъ экономическаго развитія были безуспѣшны. Онѣ раз-

бывались о политическое и экономическое превосходство крупных землевладельцевъ, по мѣрѣ силъ мѣшавшихъ проведенію этихъ попытокъ; если-же онѣ и удавались, то земледѣльцы быстро вытѣсняли вновь созданныхъ крестьянъ и скупали ихъ земли. Съ другой стороны эти попытки разбивались также и объ испорченность босяцкаго пролетаріата, не желавшаго уже работать и предпочитавшаго увеселенія столицы, — бѣдной, полной труда и заботъ жизни мелкаго крестьянина въ деревнѣ. Нерѣдко пролетаріи мѣшали осуществленію соціальныхъ реформъ, предпринимаемыхъ для ихъ-же пользы, быстро растрачивая надѣленные имъ имѣнія или продавая свою политическую силу богатымъ, крупнымъ землевладельцамъ и направляя ее противъ соціальныхъ реформаторовъ».

«Мышленіе пролетаріевъ и ихъ друзей получило иное направленіе, когда политическая жизнь замерла; неимущіе нравственно и политически пали такъ же низко, какъ имущіе, когда демократія сдѣлалась такой-же шаткой, какъ аристократія, и когда была подготовлена почва для появленія самодержца, императора, повелителя наемнаго войска, и для зачатковъ бюрократіи».

«Вмѣстѣ съ политической силой изсякъ важнѣйшій, вѣрнѣе единственный источникъ доходовъ античнаго пролетарія. Теперь бѣдность означала также нищету. Бѣдность массъ вызвала въ римскомъ обществѣ ужасныя неизвѣстныя дотолѣ явленія. Пауперизмъ, бѣдность и нищета массъ сдѣлались важнѣйшимъ соціальнымъ вопросомъ, вопросомъ все настоятельнѣе требовавшимъ разрѣшенія, ибо соціальное развитіе шло своимъ путемъ, средніе слои исчезали все болѣе и болѣе, богатые становились все богаче, число неимущихъ возросло. Римская культура могла достигнуть своей высоты лишь благодаря бывшему въ ея распоряженіи изобилію рабочей силы, тратившейся ею безъ расчета. Уничтожилось изобиліе рабочей силы, — исчезло и изобиліе продуктовъ. Сельское хозяйство и промышленность падали,

становились все болѣе грубыми и варварскими. А затѣмъ пришли въ упадокъ искусство и наука».

«Этотъ соціальный упадокъ совершался въ теченіе длиннаго промежутка времени. Прошло нѣсколько вѣковъ, пока Римъ спустился съ высоты гордаго величія, которую онъ занималъ при Августѣ и его первыхъ преемникахъ, до того жалкаго уровня, на которомъ онъ стоялъ въ началѣ переселенія народовъ. Но толчекъ къ упадку былъ уже данъ въ первомъ вѣкѣ нашего лѣтосчисленія, и во многихъ чертахъ его тогда уже можно распознать. Съ этимъ упадкомъ и благодаря ему выросла новая соціальная сила, спасающая во всеобщемъ крушеніи все, что можно было спасти и передавшая наконецъ остатки римской культуры германцамъ, гдѣ и положило начало новой высшей культуры. Силой этой было христіанство».

Такъ характеризуетъ соціальныя условія эпохи К. Каутскій. Упадокъ науки, способной какъ-никакъ сопротивляться волнамъ суевѣрія, способствовалъ ихъ торжеству, порожденному ужасными условіями жизни. Платоновскому дуализму, выражавшемуся на верхахъ во все болѣе фантастическихъ, но все-же философскихъ формахъ, въ низахъ соотвѣтствовала глубокая усталость жить, отвращеніе къ міру, преисполненному страданій, и естественнымъ протестомъ всего живого въ организмѣ, всего того, что, не находя мѣста для надежды реальной, буйно растило цѣлые лѣса фантазій, сказокъ, утѣшавшихъ человѣка. Чуда жаждали, ждали, ибо внѣ чуда не видно было спасенія. Иные подымались до принципиальнаго противопоставленія возвышеннаго духовнаго начала низменному матеріальному, небснаго земному; другіе понимали чудесное, какъ вторженіе божественныхъ силъ въ реальный міръ для преобразованія его въ духѣ потребностей человѣческихъ; но и тѣ и другіе одинаково приходили къ вѣрѣ въ сверхъ-земное, эта вѣра была условіемъ продолженія жизни, внѣ нея оставалось одно отчаяніе. Отдѣльные оазисы культурности, скептической и утонченной, но подгнившей въ своемъ хозяйственномъ корнѣ и не

способной къ экономическому прогрессу, были сметены вслѣдствіе всемірнаго страданія, всемірнаго разложенія. Жадное, отчаянно метущееся суевѣріе, органическое, не только легковѣрное, но творческое, фантазирующее и восторженное, радующееся всему чудесному — таковъ былъ духъ времени.

Это было царство всеобщей исторической лжи и самообмана, потому что въ правдѣ, казалось, не было просвѣта.

«Христіанство, говоритъ Бебель, было необходимымъ результатомъ духовнаго настроенія человѣчества, опредѣлявшагося социальными условіями жизни; угнетенныя массы, жертвы невѣжества, не умѣли помочь себѣ и были полны мрачнаго отчаянія. Экономическая и научная неразвитость времени не давала найти спасительный исходъ даже немногимъ борцамъ за идеалъ и вынуждала ихъ проникнуться въ концѣ концовъ тѣми-же христіанскими идеями и распространять ихъ».

«Христіанство возникло въ такое время, говоритъ Энгельсъ, когда даже въ Римѣ и Элладѣ, а тѣмъ болѣе въ Малой Азіи, Сиріи и Египтѣ царила совершенно не критическая смѣсь грубѣйшихъ суевѣрій самыхъ разнообразныхъ народовъ, всѣми принимавшаяся на вѣру и дополняемая благочестивымъ обманомъ, а то и прямымъ шарлатанствомъ. Первую роль играли чудеса, экстазы, видѣнія, духи, заклинанія и прочее волшебство. Такова была атмосфера, въ которой возникло христіанство, притомъ въ средѣ людей, имѣвшихъ наиболѣе открытыя уши для такихъ вещей».

Провинціи были разорены, всѣ отечества убиты, для социальной жизни, какъ естественнаго дополненія жизни личной, не осталось мѣста и тамъ, какъ и въ Римѣ. Жажда личнаго безсмертія росла тѣмъ тоскливѣе и дѣлалась тѣмъ постояннѣе, чѣмъ злополучнѣе слагалась личная жизнь земная¹⁾. И при всемъ томъ, еще глубокое сознаніе свей грѣховности. Все море страданій не умѣли объяснить

¹⁾ Это тонко отмѣтилъ Гегель въ своей юношеской работѣ о Христѣ.

иначе, какъ наказаніемъ, ниспосланнымъ на весь родъ чело-
вѣческій за его грѣховность. А его грѣховность, низость
людей, среди развалинъ старыхъ культуръ, колола глаза.
Религіи возникали одна за другой, каждая стремилась
объяснить причину зла и найти исходъ изъ него черезъ
ту или иную форму искупленія. Среди другихъ религій
претендовала стать общечеловѣческой и религія евреевъ,
а вмѣстѣ съ іудействомъ, представленнымъ въ колоніяхъ
метрополіи, главнымъ образомъ бѣднымъ классомъ, распро-
странилась и та специфическая форма монотеизма демо-
кратическаго и мистическаго по своей сущности, коммуни-
стическаго по своей организаціонной формѣ, какимъ было
первобытное христіанство.

Ренанъ далъ мастерское описаніе этого эндосмоса
палестинскихъ идей, во всѣ ткани полуразложившагося
римскаго міра.

Христіанская пропаганда шла по пятамъ іудейства.
Іудейская религія, даже сама по себѣ, какъ религіозно
философская концепція, импонировала: «Іудаизмъ обладалъ
не малой притягательной силой, говоритъ Ренанъ¹⁾, и
заклучалась она не въ образахъ его, которые въ общемъ
мало отличались отъ обрядностей другихъ религій, а въ
необыкновенной богословской простотѣ. Его принимали какъ
свсего рода деизмъ, полный философскаго духа». Прекрас-
нымъ образчикомъ эндосмоса, о которомъ мы говоримъ,
является тайное вліяніе еврейской колоніи въ Римѣ,
охарактеризованное Ренаномъ: «Главнымъ кварталомъ
евреевъ въ Римѣ была мѣстность за Тибромъ, т. е. самая
грязная бѣдная часть города. Тамъ, защищенные самимъ
презрѣніемъ, которое они всѣмъ внушали, но мало вос-
пріимчивые по отношенію къ сыпавшимся на нихъ насмѣш-
камъ, они вели весьма активную соціальную жизнь... Ихъ
синагоги были прекрасно организованы... не мало богатыхъ

¹⁾ Цитаты взяты мною изъ различныхъ главъ его книги „Свя-
той Апостолъ Павелъ“. Переводъ всюду мой.

людей покровительствовали имъ, принимая даже еврейскія имена... Бѣдные евреи умѣли, выпрашивая милостыню дрожащимъ голосомъ, поразить ту или другую богатую даму какимъ-нибудь изреченіемъ писанія. Праздновать субботы и другіе еврейскіе праздники — это значить, по Горацію, выдать себѣ свидѣтельство въ умственной бѣдности и принизиться до толпы, стать «*unus multorum*». Благорасположеніе ко всѣмъ, счастье отдыха съ праведниками, помощь бѣднымъ, чистота нравовъ, тихая радость семейной жизни, кроткое смиреніе передъ лицомъ смерти, считавшейся сномъ, — таковы черты, которыя воспроизводятъ надгробные надписи евреевъ, полныя трогательной кротости и глубокой надежды и не уступающія въ этомъ отношеніи христіанскимъ».

Христіане были бѣднѣйшими изъ бѣдныхъ среди евреевъ: «весь этотъ мірокъ, говоритъ Ренанъ, эти предки римскихъ прелатовъ, были полунищими пролетаріями, пахли чеснокомъ, отталкивая грязью, отличались мѣшковатостью и грубостью, одѣвались въ лохмотья, дышали зловонно, какъ всѣ дурно питающіеся люди». — «Конечно, замѣчаетъ Ренанъ, гордые патриціи, гуляя по Авентину и бросая взоръ на ту сторону Тибра, не воображали себѣ, что готовится въ этой кучкѣ бѣдныхъ домовъ».

Между тѣмъ именно въ такихъ кварталахъ подготовлялось торжество христіанства. «Совершенно ошибочно представленіе, говоритъ Ренанъ, будто христіанство распространялось проповѣдью своего рода миссіонеровъ, переходившихъ изъ города въ городъ. Только Павелъ и Варнава дѣлали это. Главная масса работы была сдѣлана рабочими, имена которыхъ остались неизвѣстными. Рядомъ съ достославными апостолами образовался другой апостолъ, темный, лишенный догматическаго и профессиональнаго характера, но тѣмъ болѣе дѣйствительный. Евреи были очень подвижны въ то время. Они передвигались по всѣмъ городамъ побережья, въ качествѣ купцовъ, слугъ, мелкихъ ремесленниковъ... Они доминировали среди престопаго, народа,

какъ люди, полные энтузіазма, легко доминируютъ надъ индифферентными. Члены христіанской секты путешествовали, какъ и другіе евреи, и разносили съ собою добрую вѣсть. Ихъ кротость, тихая веселость, терпѣніе дѣлали ихъ повсюду желанными гостями и привлекали къ нимъ сердца».

Такъ расплывалось среди демократіи какъ масляное пятно сперва іудейство, а потомъ, по нему — христіанство. Но христіанство должно было порвать съ іудействомъ и разбить его рамки, чтобы распространиться съ быстротою, несравненно большею, чѣмъ послѣднее. Еврейство только тоскливо ждало Мессію, у христіанъ онъ уже былъ, — конкретный, достовѣрный, близкій и любимый, исполнившій уже свое искупительное служеніе и обѣщавшій вскорѣ новое пришествіе, во славу. Пока-же онъ даровалъ Духа Святаго, этотъ Духъ Святой сказывался не только въ постоянномъ энтузіастическомъ ожиданіи, экстазахъ и любвеобильныхъ взаимныхъ отношеніяхъ, но и въ организаціи, которую вырастили христіане, какъ наиболѣе подходящую для переходнаго времени, еще отдѣлявшаго ихъ отъ радостнаго и страшнаго дня суда надъ сильными міра сего и триумфа бѣднаго Лазаря, этого олицетворенія общины бѣдняковъ.

Каутскій превосходно характеризуетъ эту сторону дѣла. «Хилиастическія ожиданія¹⁾ — одинъ изъ наиболѣе выдающихся признаковъ древнехристіанской духовной жизни. Но предположеніе, что древнее христіанство черпало существеннѣйшую часть своего могущества въ хилиазмъ, было-бы такъ-же ошибочно, какъ мнѣніе, что сила современной соціалъ-демократіи основывается на обѣщаніи какого-то «государства будущаго».

«Древнее государство сдѣлалось непобѣдимымъ для повелителей своей эпохи тѣмъ, что оно стало необходимымъ для массы населенія. Побѣдъ его способствовали не благочестивыя мечты, а практическое вліяніе».

¹⁾ Ожиданія второго пришествія и тысячелѣтнаго царства Христа.

«Нуждающимся нельзя было помочь преувеличенными мечтами о блаженствѣ, которое Мессія принесетъ съ небесъ. Тѣ-же самые слои, въ которыхъ возникъ хиліазмъ, явились также и почвой для энергическихъ попытокъ одолѣть существующую нищету. Попытки эти должны были имѣть совсѣмъ иной характеръ, чѣмъ попытки Гракховъ. Послѣдніе обращались къ государству, они хотѣли, чтобы пролетаріатъ захватилъ политическую власть и воспользовался ею. Теперь-же всякое политическое движеніе прекратилось, и государственная власть не пользовалась никакимъ кредитомъ. Не при помощи государства, а помимо него, при помощи особенныхъ, совершенно независимыхъ отъ него организацій, новые соціальные реформаторы хотѣли преобразовать общество. Христіанское движеніе было въ началѣ исключительно городскимъ движеніемъ, такъ что крестьянинъ и не христіанинъ сдѣлались однозначущими понятіями»¹⁾).

«Направленіе древняго христіанства опредѣлялось въ началѣ столичнымъ босяцкимъ пролетаріатомъ, отвыкшимъ отъ труда. Этимъ элементамъ производство казалось довольно безразличною вещью, ихъ идеаломъ были птицы небесныя, не сѣющія, не жнушія, и сыты бывающія. Стремясь къ иному распредѣленію собственности, они имѣли въ виду не средства производства, а средства потребленія. Коммунизмъ потребленія вовсе не былъ чѣмъ-либо неслыханнымъ для босяцкаго пролетаріата того времени. Въ послѣднія времена республики періодическія общественныя кормленія огромныхъ массъ нуждающихся и раздача имъ средствъ пропитанія сдѣлались обычнымъ явленіемъ; происходили они еще и въ первыя времена имперіи: что могло быть естественнѣе стремленія привести эти кормленія и раздачу въ систему, добиться правильнаго коммунизма наличныхъ средствъ потребленія, отчасти путемъ равно-

¹⁾ Слово *Pauper* (сельск. жит.) христіане впослѣдствіи стали употреблять для обозначенія „язычника“.

мѣрнаго распредѣленія, отчасти-же путемъ общаго пользованія ими».

Христіане въ сущности приспособили организаціи, намѣчавшіяся уже раньше и доведенныя до высшей степени совершенства. Іосифъ Флавій рассказываетъ о ессейскомъ коммунизмѣ: «Богатство они ставятъ ни во что, и напротивъ очень хвалятъ общность имущества; между ними нѣтъ ни одного болѣе богатаго, чѣмъ прочіе. У нихъ есть законъ, по которому всѣ желающіе поступить въ ихъ орденъ, должны отдавать свое имущество для общаго пользованія, поэтому у нихъ не замѣтно ни недостатка, ни излишества, но у нихъ все общее, какъ у братьевъ... Они не живутъ всѣ вмѣстѣ въ одномъ городѣ, но у нихъ во всѣхъ городахъ есть свои собственные дома, и когда члены ихъ ордена приходятъ къ нимъ изъ другихъ мѣстъ, они дѣлятся съ ними своимъ имѣніемъ, и пришельцы могутъ пользоваться имъ, какъ своимъ собственнымъ. Не будучи совсѣмъ знакомыми, они безъ дальнихъ околичностей останавливаются одинъ у другого и ведутъ себя такъ, словно они всю жизнь были въ тѣснѣйшихъ отношеніяхъ другъ съ другомъ; путешествуя, они берутъ съ собой только оружіе для защиты отъ разбойниковъ. Въ каждомъ городѣ у нихъ есть завѣдующій, раздающій странникамъ одежду и пищу... Они не торгуютъ между собою, но если кто-либо даетъ нуждающемуся то, что ему нужно, то и отъ него получаетъ необходимое. Если онъ даже самъ не въ состояніи что-либо дать, то все-таки смѣло можетъ просить у всякаго о томъ, что ему нужно»¹⁾).

Совершенно такъ-же были организованы первыя христіанскія общины.

Во всякомъ случаѣ христіанскія общины быстро опередили ессеевъ въ одномъ отношеніи: онѣ были интернаціональны, соотвѣтственно интернаціональности великой римской имперіи, а это имѣло большое значеніе. Ессеи

¹⁾ Іосифъ. Исторія еврейской войны, II книга, 8, 3, 4.

крѣпко держались еврейства. Они остались небольшой сектой и едва-ли насчитывали когда-либо болѣе 4.000 членовъ. Христіанство-же завоевало римскую имперію.

Таковы были условія, таковъ способъ распространенія, таковы силы первоначальнаго христіанства.

Самый хиліазмъ, т. е. ожиданіе Мессіи, долженъ былъ конечно перенять другія, не чисто-еврейскія черты. Отчасти впрочемъ это уже было подготовлено фарисействомъ, и апостолъ Павелъ, великій носитель новаго, универсальнаго христіанства, именно въ качествѣ хорошо образованнаго фарисея былъ способенъ къ высокому и мистическому представленію о Христѣ и будущемъ мірѣ. Гарнакъ такъ описываетъ тотъ мистическій мессіанизмъ, который, разумѣется подѣ влияніемъ сосѣдей, уже внѣдрился во многіе еврейскіе умы.

«Ожиданія будущаго становятся все болѣе и болѣе трансцендентными; они пріобрѣтаютъ все болѣе и болѣе сверхъ-натуральную, сверхъ-міровую окраску; съ небесъ сходитъ на землю нѣчто совершенно новое, и на смѣну старому ходу событій является совершенно новый; послѣдней цѣлью его представляется уже не преображенная земля, а идея абсолютнаго блаженства, мѣстомъ котораго будетъ само небо, личность ожидаемаго Мессіи все рѣшительнѣе отвлекается какъ отъ идеи земного царя, такъ и отъ національной идеи, а также отъ идеи Бога: Мессія сбрасываетъ съ себя послѣднія земныя черты, хотя явится какъ человѣкъ среди людей: онъ искони — у Бога, сходитъ съ небесъ и совершаетъ свое дѣло, имѣя въ своемъ распоряженіи сверхъ-человѣческія средства; въ его обликѣ проступаютъ нравственныя черты: онъ — совершенный праведникъ, исполняющій всѣ заповѣди; возникаетъ даже представленіе, что его заслуги спасаютъ другихъ».

О новаторской дѣятельности апостола Павла Пфлейдереръ замѣчаетъ слѣдующее: «Павла упрекаютъ въ томъ, будто онъ извратилъ Евангеліе, внесъ въ него чуждые элементы, смѣшавъ языческое съ іудейскимъ. И конечно

невозможно отрицать, что собственное учение Павла, какъ-то : учение о Христѣ, какъ существѣ, рожденномъ внѣ времени, сошедшемъ съ неба и вочеловѣчившемся, учение о его искупительной жертвѣ для примиренія Бога съ челоѣчествомъ, учение о побѣдѣ его надъ смертію черезъ воскресеніе и объ обновленіи челоѣчества, о превращеніи людей въ сыновъ Божіихъ, безсмертныхъ и сообщественниковъ Богу — всѣ эти ученія были чужды первоначальной христіанской общинѣ¹⁾.

Наоборотъ эти ученія весьма близко соприкасаются съ нѣкоторыми языческими представленіями и обыкновеніями, съ представленіемъ о богахъ, принимающихъ челоѣчeskій видъ и спускающихся на землю, съ миеомъ о страдающемъ, умирающемъ и воскресающемъ Богѣ и съ мистическими обрядами, долженствовавшими сдѣлать челоѣка участникомъ божественной жизни. Подобныя представленія и обряды были особенно распространены въ Сиріи, Каликіи, вообще въ странахъ, гдѣ Павелъ миссіонерствовалъ въ теченіе 14 лѣтъ. Очевидно, что Павелъ подпалъ нѣкому вліянію того, что онъ здѣсь слышалъ и видѣлъ, и что это вліяніе сказалось на его ученіи объ искупленіи».

Пфлейдереръ однако далекъ отъ того, чтобы порицать апостола. Онъ считаетъ его поведеніе вполне раціональнымъ: «Что общаго могло быть у язычниковъ, среди которыхъ онъ проповѣдывалъ, съ еврейскимъ Мессіей? Для него у нихъ не было ни пониманія, ни интереса, и еще менѣе для еврейскаго закона и культа. Но какой-нибудь культъ былъ необходимъ. Откуда-же было взять его, какъ неприспособивъ къ новымъ идеямъ старыя распространенныя формы культа? Все это было естественно».

И даже болѣе естественно, чѣмъ думаетъ Пфлейдереръ, прибавимъ мы. Павелъ конечно не раздумывалъ надъ тѣмъ, какъ ему легче ловить умы язычниковъ, но мессіаническія

¹⁾ Врядъ ли вполне и совершенно чужды. Но Павелъ развилъ ихъ и гораздо дальше. Совершенно чуждо первобытной общинѣ было ученіе о тщетѣ закона и оправданіе одной вѣрой, о чемъ ниже.

идеи естественно входили, такъ сказать, въ химическое соединеніе съ родственными идеями языческаго міра.

Въ главѣ объ орфізмѣ мы указывали на близость орфическихъ идей объ искупленіи и орфическихъ искупительныхъ обрядовъ къ христіанскимъ. Но орфізмъ былъ лишь греческой формою той сирійской, азіатской религіозности, о которой говоритъ Пфлейдереръ. Давно уже изъ наблюденія надъ божественнѣйшимъ явленіемъ природы — солнцемъ — возникъ мифъ о Богѣ, который рождается, служитъ міру, совершая подвиги, который страдаетъ (блѣднѣетъ, теряетъ силу) и умираетъ, чтобы вновь воскреснуть. О смерти и воскресеніи говорилъ міръ растений съ ихъ годовымъ оборотомъ. Но человѣкъ складывалъ въ мифы то содержаніе, которое давала жизнь. Въмѣсто сіяющаго, жаркаго, жаднаго, непобѣдимаго Молоха, Ваала, постепенно упрочиались Аттисы и Митры, въ которыхъ солнце воспринималось именно со стороны его служенія, страданія, смерти и воскресенія.

Тутъ-то именно натуралистическая гипотеза, имѣвшая первоначально характеръ первобытной религіи, лишь постылку, поскольку солнце внушало страхъ и надежду и становилось объектомъ мольбы, тутъ-то она превращалась въ подлинную историческую религію, дѣлаясь глубокимъ таинственнымъ прообразомъ жизни человѣческой; и личности и народы и весь родъ страдаютъ и умираютъ, но не слышится ли повсюду крикъ надежды на воскресеніе, на побѣду? Торжество жизни надъ смертью — вотъ что глубоко волновало человѣка того времени въ зрѣлищѣ восходящаго солнца, въ возвращеніи тепла, прорастаніи растений послѣ зимы или засухи. Когда природа показывала ему смерть, онъ рыдалъ, чувствуя свою смертность, когда она поднималась вновь, сіяющая жизнью, — онъ преисполнялся радостью, упованіемъ. Богъ страдающій, умирающій, побѣдоносно воскресающій былъ символомъ жизни.

Его культъ давно уже былъ проявленіемъ всѣхъ эмоцій, связанныхъ съ вопросомъ о жизни и смерти, наслажденіи

и страданіи, пораженіи и побѣдѣ, — какъ-же этому культу было не сдѣлаться міровымъ, общечеловѣческимъ? И онъ становился имъ. Молились-ли Озирису, Аттису или Митрѣ, Изидѣ, Кибелѣ, Деметрѣ, Вакху, Хумесу, Гераклу — всюду молились великимъ символамъ жизни. Но конечно, объективируясь, жизнь отбрасывала на природу какъ-бы чудовищныя тѣни, которыя принимались за боговъ. Считалось, что великая драма, настоящая драма, происходитъ не здѣсь, среди людей, а тамъ, внѣ пространствъ или въ звѣздахъ, или надъ звѣздами, подлинная-же жизнь считалась какъ разъ блѣднымъ отраженіемъ божественной драмы.

Но что несла съ собою еврейская демократія?

Вѣсть объ искупленіи всѣхъ бѣдныхъ посланникомъ Бога, посредствомъ страданій заслужившимъ прощеніе и торжество для нихъ и готовымъ вернуться, чтобы вмѣстѣ съ ними вкусить плоды своей борьбы и своей побѣды. У прсроковъ это былъ символъ страданій и побѣдъ еврейскаго народа. У христіанъ это было констатированіемъ историческаго факта: тотъ, о комъ говорили пророки (какъ они полагали) пришелъ, страдалъ, умеръ и воскресъ. Съ радостною вѣстью объ этомъ еврейская демократія обратилась къ пролетаріату всего міра.

И встрѣтила готовую почву. «Мы знаемъ о Богѣ страдающемъ, умирающемъ и воскресающемъ. Ваптъ Иисусъ Христосъ не этотъ-ли Богъ?» — «Да, навѣрное это онъ». — «Онъ созданъ прежде вѣковъ, сошелъ съ небесъ, вочеловѣчился, исполнивъ свое служеніе, вернулся на небеса и навѣрное раздѣляетъ съ Богомъ Міродержителемъ власть надъ вселенной». — «Да, это такъ», сказали въ душѣ своей и въ проповѣди Павліане. Еще больше полюбили они Христа, убѣдившись, что онъ — божество. Дальше шелъ вопросъ о сущности этого божества и отношеніи его къ міродержцу и міротворенію, но Павелъ лишь подошелъ къ этимъ вопросамъ, оставляя ихъ рѣшеніе грядущимъ вѣкамъ и эллинской философской мысли.

Присмотримся теперь къ подлиннымъ чертамъ Павліанскаго христіанства въ его развитіи.

Это христіанство мы можемъ возстановить съ значительной полнотою, и ходъ его развитія намъ довольно ясенъ, такъ какъ тутъ мы имѣемъ дѣло съ драгоценными и подлинными документами, именно посланіями Павла.

Не имѣя возможности повторять здѣсь доводы критики, ограничимся лишь перечисленіями тѣхъ изъ посланій, которыя считаются подлинными, въ ихъ хронологическомъ порядкѣ и съ нѣкоторыми примѣчаніями.

Подлинными посланіями апостола можно считать слѣдующія :

1) Первое посланіе къ Θεσσαλονикійцамъ и посланіе къ Галатамъ, рисующія намъ систему Павла въ ея начальной стадіи, какою она сложилась въ его головѣ подъ вліяніемъ религіозныхъ настроеній Антіохійскаго населенія и другихъ язычниковъ. 2) Первое и второе къ Коринѣянамъ, на которыхъ отразилось вліяніе Александрійскаго еврейскаго богословія, и именно черезъ посредство Аполлоса, полупротивника, полудруга апостола. 3) Посланія къ Римлянамъ, представляющія собою какъ-бы итогъ всему ученію Павла. 4) Посланія къ Θεσσαλονикійцамъ, свидѣтельствующія о дальнѣйшемъ шагѣ Павла въ сторону эллинизированнаго, уже полугностическаго христіанства. 5) Посланіе къ Филиппу, и наконецъ посланіе къ Эфессянамъ и Колоссянамъ, относящіяся къ старости апостола, къ Римскому періоду его жизни. Отличіе слога и мысли, характерныя для этихъ послѣднихъ посланій, заставляютъ многихъ критиковъ признать ихъ произведеніями его школы, его учениковъ, выдававшихъ ихъ за посланія самого учителя для приданія имъ большей авторитетности. Какъ-бы-то ни было, но они являются дальнѣйшимъ развитіемъ въ томъ-же направленіи, въ которомъ шелъ самъ Павелъ.

Ренанъ счелъ почему-то необходимымъ заканчивать свою книгу о Павлѣ несправедливой и враждебной характеристикой его. Онъ старается принизить его, не только по

сравненію съ созданной имъ-же самимъ фігурой Христа, но даже съ другими апостолами, о которыхъ мы въ сущности ничего не знаемъ.

На дѣлѣ-же для всякаго безпристрастнаго изслѣдователя, знакомящагося съ памятниками перваго вѣка, фигура Павла выпукло, ярко и интересно выступаетъ на мутномъ фонѣ массовыхъ движеній, въ хаосѣ которыхъ едва видѣются другія лица. И не столько ясно выступаетъ передъ нами онъ изъ дипломатическаго и примиренческаго сочиненія Луки, полнаго повѣствованія о его подвигахъ и чудесахъ, сколько изъ его изумительныхъ посланій.

Это былъ человѣкъ пламенной души, несокрушимой воли, гнѣвный, колючій, не падающій ни себя ни другихъ, натура почти патологическая въ своей необузданности. Но интереснѣе всего въ Павлѣ именно то, что этотъ необузданный характеръ весь отдался одному дѣлу, одной идеѣ. Не существуетъ для Павла ни любви, ни ненависти внѣ его идейной борьбы, тутъ онъ бываетъ нѣженъ и ужасенъ, самсоотверженъ и ревнивъ, кротокъ и властолюбивъ, но внѣ прсповѣди и міра основанныхъ имъ церковей — для него нѣтъ и не можетъ быть ничего. Это мономанъ, оттого-то его идейное вліяніе такъ мощно. Онъ прямолинеенъ, бьетъ въ одну точку. Его захватило величіе раскрывшейся передъ нимъ тайны, тайны о скоромъ концѣ міра, какъ результатъ исполненія временъ, ибо міръ уже переполнилъ чашу Божьяго терпѣнія своими мерзостями, законъ никого не спасъ, а лишь ослѣпительнымъ лучемъ освѣтилъ пучины и уродства грѣха. Но Богъ все-же любитъ міръ и простилъ его за заслуги великаго ходатая за міръ, котораго онъ самъ-же даровалъ людямъ, который понесъ на себѣ грѣхи міра: онъ былъ распятъ — съ нимъ былъ распятъ грѣхъ, онъ воскресъ, и съ ними воскресли люди. И теперь достаточно только знать объ этомъ фактѣ, вѣрить въ него и терпѣливо ждать. Ибо надо, чтобы Евангеліе облетѣло міръ, было провозглашено до краевъ земли, до далекой

Испаніи, и тогда все будетъ готово, часъ настанетъ, преображеніе совершится.

Языкомъ, полнымъ поэзіи, величаво фантастичнымъ, умиленнымъ и восторженнымъ, рисуетъ Павелъ свои картины всеобщаго воскресенія, суда, блаженства. Онъ радъ великой, чудной радостью, что можетъ гордиться своей челоувѣчностью, онъ уже сопричастникъ Бога, наслѣдникъ жизни вѣчной, искупитель страданій всей твари, онъ судія ангеловъ. Но чѣмъ выше радостная гордость Павла своей челоувѣчностью, тѣмъ глубже, страстнѣе, настойчивѣе утверждаетъ онъ, что все это даровано челоувѣку не по его заслугамъ. Павелъ глубокий пессимистъ, онъ презираетъ людей; плоть для него полна похотливой отвратительной грязи. Только душу, да и то не всю, а лишь вершины ея считаетъ онъ какъ-бы маленькимъ чистымъ огнемъ, еле-еле мерцающимъ въ нашемъ презрѣнномъ тѣлѣ. Чѣмъ болѣе ненавидитъ Павелъ челоувѣка — тѣмъ больше нуждается въ исполинской вѣрѣ въ его преображеніе, въ ослѣпительной грезѣ о его скоромъ величіи, чѣмъ болѣе хочетъ онъ очистить и поднять свой идеалъ истинно челоувѣческаго (духовнаго), тѣмъ рѣзче доказываетъ, что между этимъ идеаломъ и тѣлеснымъ челоувѣкомъ лежитъ пропасть. И лишь среднее между Богомъ и челоувѣкомъ существо, цѣною страданій, униженій и смерти перебрасываетъ мостъ черезъ эту пропасть. Будемъ-же любить это существо безпредѣльно, беззавѣтно. Ученіе Иисуса? Его Павелъ какъ будто и не знаетъ, онъ не говоритъ о немъ. Служеніе — вотъ что ему важно, тайна искупленія, крестная смерть, воскресеніе!

И вотъ почему, нося въ груди сверканіе этой мірооправдывающей идеи, эту радужную надежду, Павелъ такъ ожесточается, когда ему напоминаютъ о законѣ обрѣзанія. Къ чему это? Что хочетъ прибавить комокъ грязи — тѣлесный челоувѣкъ — своими дѣлами къ даромъ данной благодати чудомъ страдальца, искупителя Христа?

Вотъ почему онъ приходитъ въ ужасъ и ожесточеніе,

когда слышитъ, что лица, узнавшія вѣру евангельскую — грѣшаты! Павелъ — это такой орлиный полетъ гордости и радости выпрямленной жизни, что нельзя не простить ему всѣхъ унижительныхъ и темныхъ сторонъ, которыя неразрывно связаны были для той эпохи со сторонами свѣтлыми.

Не видя естественнаго пути къ идеалу — Павелъ, самъ источникъ кипучей силы, обезсиливалъ человѣка: человѣкъ, дѣла его — ничто, онъ превращалъ его въ раба, въ вещь Міродержца, потому что хотѣлъ унижить его реальнаго передъ тѣмъ идеальнымъ, и возвеличить сверхъестественную силу, единую достаточно могучую для пересозданія человѣка. И дѣлая человѣка рабомъ Бога, безотвѣтнымъ издѣліемъ (смотри напр., посланіе къ Римлянамъ 22), чтобы потомъ сдѣлать его дорогимъ сыномъ Бога черезъ посредство любви и воздѣйствія самого Бога, Павелъ не сѣтовалъ и надъ тѣмъ, что онъ останется рабомъ другого человѣка. Въ отличіе отъ демократовъ-эбіонитовъ, настроенныхъ почти революціонно, — Павелъ оппортунистъ. Все должно остаться по старому. Важны полеты духа, а то можно пребывать и рабомъ, или оставаться господиномъ. Лишь-бы не вносить въ эти отношенія чего-нибудь, позорящаго душу. Прежде всего важно быть равнодушнымъ ко всему земному. И тутъ-то либеральные христіане начинаютъ ссылаться на Павла. Они рады, опираясь на него, учить, что христіанство не отъ міра сего, что бѣдный долженъ мириться съ нищетою, а богатый наслаждаться комфортомъ, ибо все это суета передъ свѣтомъ христіанской истины. Но либералы забываютъ, что Павелъ ждалъ конца міра со дня на день, что онъ еще своему поколѣнію обѣщалъ «Zusammenbruch». Оппортунизмъ Павла не былъ похожъ на оппортунизмъ крохоборсвъ, какъ хотѣлось-бы думать просвѣщеннымъ пасторамъ, это былъ оппортунизмъ анархистовъ, готовящихъ всеобщую стачку. Павелъ былъ оппортунистомъ въ силу величія и стремительности своей революціонной идеи. Рабъ, но заботясь о такихъ пустякахъ, какъ свобода на этотъ оставшійся клочокъ времени: люби, молись, мысли, очищай

и украшай душу, невѣсту, се грядетъ женихъ во полунощи! Онъ несетъ свободу вѣчную и сдѣлаетъ тебя братомъ Бога и господиномъ ангеловъ!

Присмотримся нѣсколько ближе къ идеямъ Павла, насколько это позволяетъ намъ мѣсто. Прослѣдимъ коротко развитіе его христологіи, познакомимся съ его ученіемъ объ оправданіи и его моралью въ связи съ моралью первой христіанской общины.

Христологія Павла.

Павелъ не зналъ Іисуса при жизни. Но какъ передовой фари́сей онъ твердо вѣрилъ въ пришествіе Мессіи, чело-вѣка, сверхъестественно одареннаго и близкаго Богу, кото-рый долженъ принести спасеніе Израилю и міру, избавивъ плоть отъ смерти, даровавъ воскресеніе.

Твердость христіанъ передъ гоненіями заставила его задуматься, не былъ-ли распятый и воскресшій Іисусъ — Мессія? Въ ослѣпительный моментъ прозрѣнія Павелъ подвелъ итогъ всей внутренней работѣ своей и принялъ Іисуса. Да, это и былъ Мессія. Для него, не знавшаго Христа, — ни жизнь его, ни ученіе не были важны; факты не мѣшали рождающемуся догмату. Мессія былъ въ мірѣ и принесъ вѣру, достовѣрное обѣтованіе грядущей жизни вѣчной, доказательствомъ чему служить чудо его воскре-сенія, оно показало, что онъ сильнѣе смерти. На-стоящаго пришествія надо ждать съ вѣрой, промежу-токъ данъ для возвѣщенія его міру. Распятіе и смерть это актъ мистической жертвы, разъ навсегда принесена искупительная жертва, примирившая чело-вѣка съ небомъ и слѣдовательно освобождающая людей отъ бремени грѣха. Фарисейскія надежды оживились, освѣтились, и восторгъ благовѣствованія пламенемъ охватилъ страстную душу Павла.

Обратившись со своей проповѣдью къ малоазійскимъ язычникамъ — онъ, какъ мы уже говорили, нашелъ подго-

товленную почву. Страданіе, смерть и воскресеніе, какъ драма искупленія были центральной идеей многочисленныхъ культовъ, напр. Адониса. Смерть бога, горько оплакиваемая, сшествіе его въ преисподнюю, торжественное новое пришествіе, наполняющее сердца радостью — таково было содержаніе религіи солнца, плодородія и жизни. Не всегда этотъ круговоротъ приводился въ связь съ богомъ, иногда героемъ его былъ полубогъ.

Когда Павелъ сталъ проповѣдывать свое обновленное фарисейское ученіе, выдвигая притомъ Иисуса, какъ пришедшаго Мессію, онъ встрѣтилъ полное пониманіе и вопросъ: «Не Богъ-ли этотъ Иисусъ?» Но идея вочеловѣчившагося бога была слишкомъ чужда еврею, Павелъ ограничился для Иисуса титуломъ Сына Божія и упоминаніемъ его рядомъ съ Богомъ, какъ высшаго послѣ Него существа, которому люди столь многимъ обязаны. Но въ первыхъ по времени посланіяхъ ничего не говорится о предсуществованіи Христа, его безначальной вѣчности. Можно понять такъ, что Иисусъ былъ человѣкъ-Мессія, за жертву свою, за подвигъ искупленія, за побѣду надъ смертью возвеличенный богомъ, какъ впрочемъ заслугами его будутъ возвеличены всѣ, въ него увѣровавшіе. Онъ первый человѣкъ, побѣдившій смерть, нашъ вождь въ этой борьбѣ. Мы должны по его примѣру распять плоть свою, жить однимъ духомъ, и просвѣтимся тогда въ Сыновъ Божіихъ и мы. Формула Павла въ первыхъ двухъ посланіяхъ: «Ожидаемъ съ небесъ Сына Божія, котораго Онъ воскресилъ изъ мертвыхъ, Иисуса, избавляющаго насъ отъ грядущаго гнѣва». Постоянно повторяется: «Богъ и отецъ нашъ и Господь нашъ Иисусъ Христосъ».

Проповѣдь Павла продолжалась въ Македоніи и Греціи. Расширился-ли вмѣстѣ съ тѣмъ кругозоръ Павла? Поднялась-ли его философія на большую высоту, обогатившись идеями эллинской мудрости? — Нѣтъ. Къ греческой философіи Павелъ почувствовалъ вражду и противопоставилъ съ озлобленнымъ и надменнымъ смиреніемъ свое «юродство

о Христѣ» — мудрости мудрыхъ. Ему приходилось имѣть дѣло исключительно съ простонародіемъ, малоосвѣдомленнымъ въ дѣлѣ философіи; Павлу хватало того, что онъ принесъ съ собою въ Европу изъ Азіи.

Но по пятамъ его пришелъ въ тотъ-же Коринфъ, центръ греческой церкви Павла, одинъ учитель съ болѣе выработанной системой взглядовъ. Этотъ училъ болѣе въ духѣ диспутовъ и умозрѣній философовъ, отголоски которыхъ доходили, конечно, и въ бѣдные кварталы.

При первомъ извѣстіи о новомъ учителѣ Павелъ вознегодовалъ, дрогнула его ревнивая душа, но, познакомившись ближе съ новымъ ученіемъ, онъ былъ пораженъ его стройностью, воспринялъ его, такъ какъ оно, такъ сказать, вѣнчало работу его собственной мысли. Но конечно онъ не хотѣлъ явиться ученикомъ въ глазахъ своей паствы. Онъ пишетъ поэтому коринѣянамъ, что онъ преподавалъ имъ лишь начало мудрости, что онъ сѣялъ, положилъ фундаментъ; Аполлосъ поливалъ, строилъ дальше.

Въ посланіи къ Коринѣянамъ мы встрѣчаемъ уже новыя ноты: «Есть много боговъ и господъ много, но у насъ Единъ Богъ-отецъ, изъ котораго все, и мы для Него, и Единъ Господь Іисусъ Христосъ, которымъ все, и мы Имъ».

Богъ и Господь отличаются какъ два разныя понятія, у насъ есть одинъ только Богъ и одинъ только Господь, Господь — не Богъ. Это въ духѣ прежняго ученія. Но за «Господомъ» признается уже какое-то глубокое участіе въ самомъ твореніи міра. Правда идея еще не ясна. Все посланіе глубже по мысли. Мистической философіей вѣетъ отъ противопоставленія двухъ Адамовъ, поражаетъ своей выработанностью и важностью ритуальный зародышъ мессы, толкуемой не какъ простое воспоминанье о Христѣ, но какъ мистическое единеніе съ нимъ, какъ чудесное продолженіе принесенной имъ жертвы. Личность Іисуса приобращаетъ все больше таинственности. Этотъ дальнѣйшій шагъ въ своемъ развитіи Павелъ сдѣлалъ подъ вліяніемъ Аполлоса, съ которымъ въ потокъ молодого христіанства

влился ручей Александрійскаго мудрствованія. Аполлосъ помогъ Павлу сдѣлать рѣшительный шагъ въ направленіи окончательнаго обожествленія Іисуса, что претило чистому еврейскому монотеизму. Александрія съ ея расщепленнымъ монотеизмомъ, съ ея идеей Единого и Его эманацийъ должна была перебросить мостъ между чистымъ монотеизмомъ пророковъ и жаждой конкретнаго человѣкоподобнаго Бога, присущей Западу. Быть можетъ, самъ Іисусъ, Богоодержимый энтузіастъ, былъ склоненъ отождествлять на вершинѣ своего служенія жившій въ немъ духъ съ самимъ Богомъ. Быть можетъ это и вызвало крушеніе его дѣла въ Іерусалимѣ. Но Александрія должна была привѣтствовать эту мысль. Это былъ возвращавшійся къ ней отзвукъ ея мудрствованій и углубленій, эллинизации писанія, ею предпринятой. Въ лицѣ Аполлоса она ревностно поддерживала заглохшую было идею существенной божественности сына плотника изъ Назарета.

Ренанъ остроумно реконструируетъ отношенія Павла и Аполлоса.

«Важнѣйшимъ фактомъ было обращеніе прибывшаго въ Эфесъ вскорѣ послѣ Павла Александрійскаго еврея Аполлоніуса или Аполлоса. Это былъ глубокій знатокъ писанія въ греческомъ его переводѣ, умѣвшій весьма остроумно толковать его, и обладавшій возвышеннымъ краснорѣчіемъ. Онъ напоминалъ Филона, жаднаго искателя новизны, которая со всѣхъ сторонъ пробивалась въ іудействѣ. Онъ уже находился въ тѣсныхъ сношеніяхъ съ учениками Іоанна Крестителя и получилъ отъ нихъ крещеніе. Онъ слышалъ толки объ Іисусѣ и былъ склоненъ признать его Христомъ, однако его свѣдѣнія о христіанствѣ были неполны». Эти свѣдѣнія онъ пополнилъ бесѣдами со скромными носителями христіанской пропаганды, ремесленниками Акиллой и его женой Прискиллой, друзьями Павла, поселившимися къ тому времени въ Ефесѣ. Проповѣдь Аполлоса въ этомъ городѣ имѣла огромный успѣхъ. Еще большій успѣхъ встрѣтилъ Аполлосъ въ ученомъ Коринфѣ, гдѣ

любили діалектестическія споры и диспуты. «Аполлосъ равнялся Павлу въ знаніи и силѣ», продолжаетъ Ренанъ, но онъ значительно превосходитъ его своею литературною образованностію. Онъ говорилъ не на одномъ греческомъ языкѣ, въ отличіе отъ другаго языка Павла. Повидимому, онъ превосходилъ Павла внѣшними ораторскими данными. Въ диспутахъ съ евреями относительно того, воистину-ли Іисусъ былъ Мессія, онъ неизмѣнно одерживалъ верхъ и обратилъ многихъ».

Сторонники Павла и Аполлоса начали уже дѣлиться на двѣ секты, и оба учителя рѣшили повидаться, что и имѣло мѣсто въ Ефесѣ. «Онъ нашелъ тамъ Павла, говоритъ Ренанъ, и имѣлъ съ нимъ долгіе разговоры, онъ завязалъ съ нимъ тѣсныя сношенія, не ученика и учителя, а отношенія двухъ друзей, чувство достойное этихъ двухъ великихъ душъ, смогшихъ понять и помогать другъ другу».

Вліяніе Аполлоса на Павла врядъ-ли можно отрицать. Уже въ посланіи къ Коринѣянамъ, какъ мы сказали, звучатъ новыя нотки, которыя потомъ растутъ и становятся преобладающими въ послѣднихъ посланіяхъ. Но въ чемъ заключалось ученіе Аполлоса, въ чемъ была его оригинальность?

Прежде всего въ смѣломъ признаніи божественной, сверхъестественной, таинственной природы Іисуса Христа.

Вся первая глава его посланія (т. е. прежде приписываемаго Павлу посланія къ Евреямъ) посвящена доказательствамъ этого положенія.

«Богъ, многократно и многообразно говорившій издревле отцамъ въ пророкахъ,

Въ послѣдніе дни сіи говорилъ намъ въ Сынѣ, Котораго поставилъ наслѣдникомъ всего, чрезъ Котораго и вѣки сотворилъ.

Сей, будучи сіяніе славы и образъ вѣпостаси Его и держа все словомъ силы Своей, совершивъ Собою очищеніе грѣховъ нашихъ, возсѣлъ одесную (престола) величія по

высотѣ. Будучи столько превосхóднѣе Ангеловъ, сколько славнѣйшее предъ ними наслѣдовалъ имя» (Евр. гл. I, 1, 2, 3, 4). Это Александрійское ученіе объ Впостаси, сіяніи славы, какъ особомъ лицѣ — совершенно чуждо не только официально церковному ученію евреевъ, но и пророкамъ агады. Но агада развивалась, шла впередъ и оязычивалась. Аполлосъ однако не хотѣлъ рвать съ традиціей и въ посланіи старается найти опоры для своего ученія въ псалмахъ и твореніяхъ пророковъ. Ссылки эти показываютъ большую начитанность, но всѣ основаны на недоразумѣніяхъ. Мы не можемъ входить въ разсмотрѣніе этого вопроса. Для насъ важнѣе другой вопросъ: что заставило Аполлоса искать божество рядомъ съ Единымъ Богомъ? Почему это божество ему такъ сильно хотѣлось отождествить съ Иисусомъ? Отвѣтъ прольетъ свѣтъ на новыхъ союзниковъ, пріобрѣтенныхъ Павломъ. Аполлосъ является на нашъ взглядъ возвышеннымъ образцомъ еврейской интеллигенціи того времени. Возбужденная мысль, широкое образованіе дѣлали ихъ какъ будто руководителями своего народа по пути прогресса духовнаго и культурнаго. Для этого необходимо было сломать перегородки узкаго еврейства, ортодоксальной замкнутости іудеевъ. Сломить ихъ — значило ослабить огромную власть Іерусалима, храма, священниковъ и книжниковъ, этой могучей іерархіи, державшей въ своихъ когтяхъ даровитую націю; это значило вернуть еврейство землѣ, культурѣ, окончательно поставить во главѣ еврейства его интеллигентный классъ, не священническій, неофициальный. Теченіе въ эту сторону было чрезвычайно сильно. Классовое самосознаніе такъ сказать буржуазной, свѣтской интеллигенціи толкало ее на борьбу съ Іерусалимомъ, и она протянула руку бунту противъ теократіи, поднятому простонародьемъ. Она взяла изъ рукъ простонародья Мессію, и его распяты, и окружила его ореоломъ всей своей учености. Да — не первосвященникъ, не храмъ, а великій пророкъ Иисусъ! Онъ выше первосвященника и левитовъ, онъ «первосвященникъ по чину Мельхиседека», самимъ

Богомъ поставленный навѣки, мы больше не нуждаемся въ левитахъ! Онъ выше храма, онъ самъ сіяніе славы Бога, онъ разъ навсегда принесть искупительную жертву: намъ не нужно больше ритуала. И чтобы усилить своего свѣтскаго первосвященника, священниками котораго отнынѣ будутъ люди свободные духомъ, его подымаютъ высоко надъ Моисеемъ, сливаютъ идею Мессіи и идею Логоса, чтобы обожествить источникъ новой, свободной отъ оффиціальныхъ законниковъ вѣры, не покируя укоренившееся единобожіе. Единый Богъ — источникъ и стараго и новаго завѣта, но тамъ онъ говорилъ черезъ пророковъ, здѣсь черезъ существо наиблизайшее, черезъ сына, впостаь свою, Логось.

Пламенный фари́сей, весь проникнутый идеей возвѣститъ во всѣ концы истину всеобщаго спасенія и идеологъ интеллигенціи еврейской діаспоры, просвѣщенный агадистъ — сошлись какъ нельзя лучше.

Павель призналъ въ Мессіи, въ Іисусѣ сверхъестественное существо. И идеи эти съ тѣхъ поръ укрѣплялись въ немъ. Съ большою силой возвѣщается коренная космическая перемѣна, произведенная Христомъ во II посланіи къ Коринѣянамъ. Здѣсь прямо говорится, что особенности и личныя черты Іисуса, какъ такового, совершенно не важны, важна мистическая сторона его существа:

«Христось за всѣхъ умеръ, чтобы живущіе уже не для себя жили, но для умершаго за нихъ и воскресшаго.

Потому отнынѣ мы никого не знаемъ по плоти; если-же и знали Христа по плоти, то нынѣ уже не знаемъ.

Итакъ, кто во Христѣ, тотъ новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (II Коринѣ. Гл. 5. 15, 16, 17).

Въ посланіи къ Римлянамъ, этомъ большомъ компендіумѣ всего павліанства средней полосы, говорится о жизни

вѣчной въ Господѣ Христѣ Иисусѣ, о воскресеніи Христа Богомъ, а остальныхъ людей Христомъ, въ чудномъ финалѣ 8 главы (Къ Р.) Сынъ Божій возвеличивается превыше ангеловъ, но все-же Павелъ и здѣсь не доходитъ до того открытаго провозглашенія предсуществованія, предвѣчнаго рсжденія Слова, которое проповѣдывалъ Аполлосъ. Павелъ знаетъ это ученіе, согласенъ съ нимъ, внутренне принялъ его, но словно не рѣшается официально провозгласить его. Рѣшительное провозглашеніе Павломъ этого догмата произошло лишь въ Римскій періодъ его дѣятельности, лишь старцемъ въ своихъ окружныхъ посланіяхъ (т. наз. къ Ефесянамъ и Колоссянамъ) Павелъ утверждаетъ истинную божественность Христа. Подлинность посланія многими подозрѣвается, но если даже она написана была ближайшими учениками Павла, то духъ его живетъ въ нихъ, и можно утверждать, что ученики въ такомъ случаѣ высказали открыто и письменно то, что устно въ кругу избранныхъ преподавалъ учитель. Посланіе къ Филиппійцамъ менѣе спорно, но и тамъ мы встрѣчаемъ довольно определенное указаніе на изначальное равенство Христа Богу: «Онъ будучи образомъ Божиимъ не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу» (2, 6).

Конечно, начало посланія къ Ефесянамъ идетъ дальше и справедливо почитается начаткомъ гностицизма. «Такъ какъ Онъ избралъ насъ въ Немъ прежде созданія міра, чтобы мы были святы и непорочны передъ нимъ въ любви.

Предопредѣливъ усыновить насъ Себѣ чрезъ Иисуса Христа, по благоволенію воли Своей.

Въ похвалу славы благодати Своей, которою Онъ облагодатствовалъ насъ въ Возлюбленномъ,

Въ Которомъ мы имѣемъ искупленіе Кровію Его, прощеніе грѣховъ, по богатству благодати Его,

Каковую Онъ въ преизбыткѣ даровалъ намъ по всякой премудрости и разумѣніи,

Открывъ намъ тайну Своей воли по Своему благоволенію, которое Онъ прежде положилъ въ Немъ,

Въ устроеніи полноты временъ, дабы все небесное и земное соединить подъ главою Христомъ» (Ефес. гл. I, 4—10).

Подобныя воззрѣнія вели невольно все дальше и дальше, и таинственный и безъ того фактъ искупленія становился еще болѣе таинственнымъ. Пользуясь (съ обычной для того времени некритичностью) 67 псалмомъ, Павелъ или ученикъ его прямо открываетъ тайну предвѣчнаго существованія.

«Посему и сказано: воспедъ на высоту плѣнилъ плѣнъ и далъ дары человѣкамъ» (Псаломъ 67, 19).

А «воспедъ» что означаетъ, какъ не то, что Онъ и нисходилъ прежде въ преисподнія мѣста земли?

«Нисшедшій Онъ-же есть и воспедшій превыше всѣхъ небесъ, дабы исполнить все» (Ефес. гл. 4, 8, 9, 10).

Такъ росла христологія Павла: отъ представленія объ Иисусѣ-человѣкѣ, заслугами своими искупившаго насъ, до представленія объ эманации Бога, излученіи его, совершившемъ въ предопредѣленный срокъ великій моральный и космическій переворотъ. Пропasti тутъ нѣтъ. Есть лишь неуклонное возвеличеніе роли божественнаго начала и неуклонное стремленіе принизить естество человѣческое, отвергнуть всякую его роль, всякую его заслугу.

Было-ли это прогрессомъ? Возвеличеніе Иисуса создавало огромную притягательную силу для новой религіи, это былъ Богъ, подкупающій своею благостію и человѣчностью, но конечно, тѣмъ болѣе достойный поклоненія, чѣмъ болѣе великимъ богомъ его признавали. Но за то мистическое и небесное лицо Христа могло заслонить отнынѣ его демократическое, земное лицо. Это дѣлало его пріемлемымъ для высшихъ классовъ, но могло отнять его у низшихъ. Борьба между земными и небесными образами Христа составляетъ содержаніе борьбы гностиковъ и милленаристовъ.

Спасеніе одной вѣрой.

Павелъ сошелся съ Аполлосомъ также и въ совершенно отрицательномъ отношеніи къ старому закону, въ провозглашеніи конца его, наступленія «свободы». Поводы къ этому у обоихъ были различныя. Для Аполлоса важно было нанести ударъ іерусалимской теократіи; Павелъ, во-первыхъ, не могъ въ силу своего идеализма, соединеннаго съ презрѣніемъ къ плоти, признать старанія ея очиститься плотскими дѣлами сколько-нибудь цѣнными; во-вторыхъ, требованія вѣрныхъ «закону» христіанъ стояли поперекъ дороги его энтузіастическому стремленію возвѣститъ свою истину по лицу всей земли; у него интенсивность восторга и вѣры дѣйствительно переходила въ необъятную экспансивность. Останавливаться на борьбѣ Павла съ учениками Христа мы не будемъ. Фактъ этотъ теперь всѣми признанъ и точно восстановленъ. Самъ Павелъ довольно подробно и откровенно описалъ эту борьбу въ посланіи къ Галлатамъ. Борьба была ожесточенной, вовсе не въ томъ духѣ, какую ее изображаетъ примиренецъ Лука¹⁾. Нѣсколько разъ Павелъ вырывалъ у іерусалимскихъ ебѣонитовъ признаніе своего апостольскаго достоинства въ обмѣнъ за контрибуцію съ основанныхъ имъ церквей въ пользу церкви-матери. Но потомъ вновь поднимались интриги. Евреи ненавидѣли Павла, врага обрѣзанія, а іерусалимскіе христіане почти не отличались отъ нихъ въ этомъ отношеніи. Эта вражда въ концѣ концовъ и предала Павла въ руки римскихъ властей, какъ опаснаго новатора и смутьяна. Эмисары Іакова пытались разрушить и дѣло Павла, являясь въ основанныя имъ церкви и авторитетнымъ именемъ истинныхъ учениковъ и апостоловъ предавая его анаѣемѣ и спровергая его ученіе. Ихъ побѣда означала-бы гибель христіанства, его суженіе до степени секты іудейства.

¹⁾ Въ Дѣянiяхъ.

Но побѣда эта была невозможна. Не только евреи діаспоры были слишкомъ предрасположены къ эмансипаціи отъ іерусалимской знати, но главное самый языческій пролетаріатъ былъ слишкомъ подготовленъ къ воспріятію освобожденнаго отъ чуждыхъ обрядовъ мессіанизма.

Конечно, эбѣониты были демократами. Они были даже болѣе радикальными представителями лумпенъ-пролетаріата, болѣе послѣдовательными коммунистами, чѣмъ Павелъ, болѣе революціонерами. Но они не умѣли понять, что эти идеи получаютъ настоящій размахъ лишь съ разрушеніемъ старыхъ націоналистическихъ рамокъ. Павелъ, въ силу самаго мистическаго подъема своего — оппортунистъ въ соціальномъ отношеніи, во многомъ онъ выразитель моральныхъ идеаловъ болѣе зажиточныхъ слоевъ ремесленниковъ и торговцевъ Македоніи, но онъ былъ могучъ именно своимъ интернаціонализмомъ.

Самая идея оправданія единой вѣрой, одной своей стороной, крайне революціонна. Она разрушаетъ однимъ ударомъ привилегію знатныхъ и богатыхъ, которымъ легче и доступнѣе «благія дѣла», т. е. жертвы, благотворительность, услуги церкви и т. п.; разбиваетъ и кору слѣпой, застарѣлой, сухой обрядности. Она возглашаетъ свободу и духовность. Такую роль идея эта играла и позднѣе, напр. въ рукахъ Лютера и реформаторовъ. Но она имѣла и свою глубоко отрицательную сторону, ярко сказавшуюся впоследствии въ ученіи Августина: она дѣлала человѣка абсолютно пассивнымъ передъ лицомъ Бога; грядущее сыновство покупалось цѣною величайшаго рабства въ настоящемъ. Трудно представить себѣ болѣе глубокое выраженіе безотвѣтно-рабьяго духа, чѣмъ то, которое мы встрѣчаемъ у Павла въ его посланіи къ Римлянамъ, у того самаго Павла, который провозгласилъ свободу отъ закона.

«Помилованіе зависитъ не отъ желающаго и не отъ подвизающагося, но отъ Бога милующаго... Кого хочетъ — милуетъ; а кого хочетъ — ожесточаетъ. Ты скажешь мнѣ: за что еще обвиняетъ? Ибо кто противостанетъ волѣ Его? —

А ты кто человѣкъ, что споришь съ Богомъ? Издѣліе скажетъ-ли сдѣлавшему его: зачѣмъ ты меня такъ сдѣлалъ? Не властенъ-ли горшечникъ надъ глиною, чтобы изъ той-же смѣси сдѣлать одинъ сосудъ для почетнаго употребленія, а другой для низкаго».

Это мѣсто является базисомъ августианства, находящаго себѣ поклонниковъ и по сію пору, даже среди русскихъ идеалистически-кадетскихъ профессоровъ.

Мораль Павла и первыхъ христіанъ.

Мораль Павла имѣла своей основой двойной дуализмъ: тѣла и души, дохристіанскаго и послѣвангельскаго человѣка. Все плотское — дурно, все духовное — благо. Но сама по себѣ плоть (сильнѣе духа, законъ Бога данъ для обузданія плоти и въ помощь духу, но и духъ не въ состояніи выполнить всѣ требованія закона, плоть все-таки оказывается сильнѣе, и такимъ образомъ законъ оказывается источникомъ грѣха, преступленія, больной совѣсти.

Но Христосъ принесъ съ собою освобожденіе отъ плоти. Новая плоть будетъ чисто духовной, «сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное». Достигнута будетъ полная гармонія, законъ перестанетъ существовать, воцарится свобода и любовь.

Все это глубочайшія концепціи: муки совѣсти, сознаніе грѣховности человѣка такъ страшно сильны въ Павлѣ, являющемся въ этомъ отношеніи выразителемъ большей псалобины человѣчества, что самая острота этой боли заставляетъ искать исхода, схватиться за исходъ, такъ жаждетъ человѣкъ свободы, чистоты.

Христосъ добровольно распялъ плоть, хотя былъ безгрѣшенъ. Намъ остается также распять свою плоть, т. е. подавить ее въ себѣ. И это уже можно теперь. Можно потому, что духъ нашъ поддерживается въ борьбѣ Св. Духомъ, оставленнымъ Христомъ, а именно увѣренностью нашей въ скоромъ обновленіи міра.

Тогда по гласу трубы архангельской все измѣнится, измѣнимся и мы сами во мгновение ока и наступитъ чудная гармоничная, вся насквозь свѣтлая и радостная жизнь. Пока надо жить ожиданіемъ. Законъ уже потерялъ свою силу. Мы уже свободны. Грѣха уже нѣтъ. Значить-ли это, что мы имѣемъ право творить злое? Нѣкоторыя крайнія секты павликіанъ дѣлали такой выводъ изъ полученной свободы. Павелъ яростно возстаетъ противъ него: мы не можемъ жить по плоти, мы должны уже теперь жить во Христѣ, высокой, чистой жизнью, она одна — доказательство нашей свободы: вѣдь мы свободны отъ закона только потому, что распяли свою плоть! Мы уже чистые духи, лишь временно сохраняющіе свою побѣжденную Христомъ оболочку.

Но какъ-же должна складываться эта временная жизнь? Наивысшей оригинальности христіанская новая манера жить достигла въ средѣ совершенно неимущаго и не работающаго, нищаго пролетаріата, который выработалъ, какъ мы уже видѣли, своеобразный коммунизмъ. Отказъ отъ земного величія, ненависть къ прелестямъ богатства и господства тутъ сами собою понятны, но здѣсь-же развивалось и отрицательное отношеніе ко всякому труду, какъ земному попеченію, здѣсь развивался съ одной стороны аскетизмъ, доходившій до самоистязанія, съ другой стороны разнузданное сладострастіе, оргіазмъ, прикрывающійся религіознымъ экстазомъ и соображеніями о свободѣ, дарованной искупленіемъ. Павелъ боролся противъ всѣхъ крайностей христіанства бѣднѣйшихъ и проповѣдывалъ трудолюбіе, строгость нравовъ, честность, умѣренность во всемъ, размѣренную, мѣщански-добродѣтельную жизнь. Разумѣется какъ переходное состояніе. Самъ Павелъ очень гордился, что онъ ремесленникъ и живетъ исключительно трудомъ рукъ своихъ. Любимыми его церквами были Македонскія, на вербованныя почти исключительно изъ того слоя, который нынче принято называть мелкой буржуазіей. Этими фактами объясняется бросающаяся въ глаза близость Павла

къ христіанству реформаціи, этому по преимуществу мѣщанскому христіанству.

Ренанъ, характеризуя Македонскія церкви Павла, восторженно выдвигаетъ ихъ мирныя добродѣтели, находящіяся въ полномъ соотвѣтствіи съ ихъ мѣщанскимъ характеромъ. Если здѣсь идетъ рѣчь о взаимопомощи, то до коммунизма дѣло во всякомъ случаѣ не доходило, незамѣтно было ни присущей другимъ церквамъ экзальтаціи, ни обостренной ненависти къ властямъ и богатымъ. Преобладаетъ какая-то идиллія добраго сосѣдства и тихаго ожиданія.

Что касается вообще моральнаго уровня первобытной церкви, то въ этомъ отношеніи обычное представленіе о святости первыхъ христіанъ приходится считать одностороннимъ и преувеличеннымъ. Самъ Ренанъ, склонный возвеличивать кроткіе и любвеобильные нравы церквей перваго вѣка, отмѣчаетъ, уступая доказательности подлинныхъ документовъ, т. е. обличеній Павла, много сомнительнаго въ этихъ нравахъ. Такъ онъ говоритъ: «Дурныя привычки начинали проникать въ стѣны церквей и портить ихъ нравы. Абсолютные законы еврейскіе относительно брачныхъ отношеній нарушились. Павелъ страстно негдуется по поводу того факта, что кто-то открыто жилъ со своей тещей. Многіе были полны тщеславія, суетной любви къ диспутамъ и распрямъ. Даже Духъ Св., глоссолалія (даръ говорить на непонятныхъ языкахъ), пророчество, чудотвореніе — дегенерировали въ отталкивающія сцены. Шла взаимная пикировка и зависть, вдохновленные лица разныхъ категорій постоянно прерывали другъ друга. Отсюда на собраніяхъ возникалъ странный беспорядокъ. Женщины становились смѣлыми и требовали равенства съ мужчинами. Онѣ усиленно молились, пророчествовали, сбросивъ покрывало, распустивъ длинные волосы, дѣлая все собраніе свидѣтелемъ своихъ экстазовъ, своихъ томныхъ вссторговъ и благочестивыхъ самозабвеній».

Ренанъ приписываетъ подобныя нравы одной Коринтской церкви, но скоро они несомнѣнно распространились повсюду.

Пфлейдереръ говоритъ объ этомъ :

«Вдохновенныя проповѣди о грѣхѣ, адѣ, благодати и блаженствѣ производили на слушателей чрезвычайно сильное впечатлѣніе, обращенія происходили среди судорогъ и жестовъ, рыданій и хохота, ликованій и стонów». Картина истерическаго припадка полная. Истерика царила среди христіанъ. Истероэпилептическимъ состояніемъ оргазмовъ объясняется многое черезмѣрное, дикое, что сплошь и рядомъ имѣло мѣсто. Но рядомъ, конечно, жило и красивое умиленіе, красивое чувство братства.

Все вмѣстѣ дѣйствовало съ силой психической заразы, увлекаая и людей высшаго класса, особенно женщинъ, возможностью переживать моменты остраго напряженія нервовъ. Болѣзненное наслажденіе маниакальнымъ возбужденіемъ, гипнотическимъ опьяненіемъ въ массѣ себѣ подобныхъ, экстазы молитвы, доходившіе до галлюцинацій, самоуниженія, доходившія до публичнаго покаянія и публичнаго самоистязанія, любовь братская, переходившая въ скрытый и тѣмъ болѣе жгучій эротизмъ, — таковы были реальныя блага, которыя церковь дарила въ обмѣнъ на богатыя пожертвованія аристократическимъ снобамъ. Нищимъ-же она давала пищу, человѣческое отношеніе, гордость быть избранными въ силу самаго убожества своего. Эти черты играли, конечно, большую роль, чѣмъ то тихое и умиленно миролюбивое настроеніе, которое обыкновенно выдвигаютъ на первый планъ. Конечно, и подобныя типы встрѣчались.

Намъ незачѣмъ спеціально останавливаться еще разъ на ссціальномъ оппортунизмѣ Павла, на его антиреволюціонности, на освященіи имъ института рабства и проповѣди повиновенія властямъ предержавшимъ. Выше мы объяснили психологическій источникъ этого настроенія, антиреволюціоннаго въ силу самой радикальности своей мистической революціонности. Соціальнымъ источникомъ было

быть может то, что Павелъ въ большей мѣрѣ являлся идеаломъ верхняго, трудолюбиваго, малоимущаго, мирнаго слся демократіи, а не низшаго празднаго, неимущаго и страстно мечтательнаго. Христіанство мѣщанское и христіанство пролетарское поведутъ долгую борьбу. Но рядомъ съ ними появятся еще христіанство аристократическое (скоро увядшее, правда, но пытающееся воскреснуть) и христіанство церковное по преимуществу, идеологія новаго класса, созданнаго самимъ христіанствомъ — духовенства.



Salle de Lecture
Bibliothèque Russe
63, Av. des Gobelins-PARIS

ГЛАВА III.

Греко-Римская почва. Милленаристы, Гностики, Ортодоксы.

Милленаризмъ ¹⁾.

Основой христіанства, какъ въ Іерусалимѣ, такъ и повсюду, были общества и братства, возникшія въ самыхъ низшихъ слояхъ населенія. Гюйо и Локруа даютъ слѣдующую картину этого своеобразнаго культурнаго движенія: «Христіанство въ Римѣ какъ и въ Палестинѣ было движеніемъ пролетарскимъ. Счастливые и могучіе никогда не производили революцій. Римлянамъ было чуждо чувство состраданія. Евреи-же устраивали уже благотворительныя общества, позаимствованныя ими у Египтянъ, храмы которыхъ были соединены съ кассами вспомошествованія бѣднымъ. Греческія эроніи (кассы взаимопомощи) продолжали существовать, и члены ихъ, не исключая женщинъ, собирались отъ времени до времени праздновать свои праздники. Римскіе патриціи боролись противъ распространенія этихъ обществъ въ Римѣ: для учрежденія ихъ требовалось особое разрѣшеніе, число ихъ членовъ было ограничено, имъ запрещалось сливать въ одно свои кассы, словомъ съ

¹⁾ Милленаризмомъ, или хилиазмомъ называется христіанство, видѣвшее центръ тяжести „благой вѣры“ въ обѣтованіи тысячелѣтняго царства счастья на землѣ, преображенной послѣ суднаго дня.

ними боролись, какъ борется теперь буржуазія съ рабочими организаціями. Подъ этимъ гнетомъ они преобразовались, превратились въ похоронныя общества. Они тѣснѣ сомкнулись, такъ какъ въ Римѣ, этомъ колоссальномъ скопищѣ людей разныхъ расъ и націй, національное чувство исчезло. Природные римляне исчезали среди Грековъ, Сирійцевъ, Египтянъ, разныхъ азіатовъ, вольноотпущенныхъ или рабовъ. Всѣ эти разрозненные элементы чувствовали потребность создать себѣ искусственное отечество, которое помогало-бы имъ и дополняло-бы ихъ жалкую индивидуальность. Такова была почва, на которой быстро проросло сѣмя христіанства. Всей этой массѣ бѣдности, бѣлыхъ рабовъ, жившихъ во тьмѣ и нищетѣ, христіанство принесло яркій лучъ надежды, радость, будущность. Народъ сентименталенъ, чувство братства, самое сладостное для обездоленныхъ, покинутыхъ, отчаянныхъ — пробуждалось съ христіанствомъ. Христіанскіе мученики имѣли въ себѣ больше вѣры, чѣмъ здраваго смысла, но героизмъ ихъ показываетъ высоту энтузіазма, возбужденнаго идеей коммунизма. Если на землѣ коммунистическій идеалъ лишь въ слабой мѣрѣ удовлетворялъ ихъ потребностямъ, то они утѣшались надеждой на полное его осуществленіе въ томъ мірѣ. Они расплагали двумя утопіями: небесной и земной. Бѣдняги жили словно во снѣ, который сталъ ихъ новой родиной».

Такимъ образомъ въ христіанствѣ первыхъ вѣковъ въ общемъ должны были естественно преобладать коммунистическія и хилиастическія ноты. Какъ идеологія бѣдности, христіанство сводилось къ этимъ двумъ цѣлямъ: братскій дѣлежъ достоянія, коммунизмъ потребления въ ожиданіи полноты счастья послѣ превращенія міра по слову Искупителя. Остальное: спасеніе отъ грѣха, дуализмъ плоти и духа, тайна отношеній міра и Бога очень мало интересовало бѣдноту. Эти черты ученія Павла, Аполлоса и другихъ философовъ и фари-сеевъ, обращенныхъ въ христіанство, должны были найти другую болѣе образованную публику, которая и развила ихъ

въ гностицизмѣ въ ученіе, враждебное христіанству бѣдняковъ, христіанству земныхъ надеждъ, полуреволюціонному христіанству.

Христіане-коммунисты не заботились объ экономическихъ устояхъ своихъ общинъ, они жили кое-какъ на пожертвованія, которыя начали быстро расти. Это было нѣчто вродѣ монастырей, общины чужацкія, въ которыхъ трудъ отнюдь не процвѣталъ. Очевидно, что какъ-бы ни велики были пожертвованія, съ расширеніемъ общинъ до организаціи цѣлыхъ народовъ, коммунизмъ становился невозможнымъ и общины должны были распасться, выдѣливъ рядомъ съ трудящимся индивидуально обывателемъ небольшое число избранниковъ, претендующихъ на особую святость и сохраняющихъ порядокъ жизни коммунистическій. Предполагалось, конечно, что эти святые коммунисты будутъ жить какъ нищіе, на дѣлѣ эти святые избранники (монахи) стали потомъ кататься какъ сыръ въ маслѣ.

Второй причиной крайней неустойчивости первобытнохристіанскаго коммунизма было, какъ отмѣчаетъ Каутскій, сохраненіе рядомъ съ общинной жизнью, съ вечерами любви, — индивидуальной семьи, индивидуальнаго заработка и хозяйства. Конечно, полные и совершенные пролетаріи, которымъ индивидуальное хозяйство было недоступно и тихія радости семьи въ своемъ жилищѣ — чужды, боролись за радикальное проведеніе коммунистическаго идеала, отрицая не только собственность, но и семью, отвергая бракъ, а вмѣстѣ съ нимъ и трудъ, хотя-бы даже для куска хлѣба. Въ Евангеліяхъ и посланіяхъ Павла замѣтны и борьба и колебаніе по этому вопросу: борьба христіанства чисто пролетарскаго и мелкобуржуазнаго. Если общество должно было жить, притомъ замѣтите: общество, не прошедшее еще отнюдь стадіи капиталистической концентраціи производства, то, конечно, мелко буржуазный индивидуалистическій принципъ, принципъ христіанскаго трудолюбія и семейственности долженъ былъ въ общемъ восторжествовать, пролетарско-коммунистическое христіанство стать до-

стояніемъ небольшихъ
ческихъ сектантовъ).

наховъ и коммунисти-

Но все эти вопро... первыхъ христіанъ сравнительно мало, такъ какъ они постоянно находились подъ счарованіемъ ожиданія великой катастрофы, долженствовавшей придти помимо ихъ усилій изъ иного міра.

Гартманъ въ своей книгѣ: «Christenthum des Neuen Testamentes» прекрасно рисуетъ это настроеніе: «Христіанинъ того времени являлся путешественникомъ, который купилъ билетъ, сдалъ багажъ и только ждетъ сигнала, чтобы войти въ поѣздъ для эмигрантовъ, который долженъ отвезти его на новую родину; желаніе взяться за какое-нибудь дѣло еще въ теченіе этого короткаго времени можетъ имѣть лишь одинъ непріятный исходъ: — онъ пропуститъ поѣздъ, отходъ котораго можетъ послѣдовать съ минуты на минуту. Кто разсматриваетъ землю только какъ помѣщеніе на вокзалѣ, гдѣ пассажиры ожидаютъ отхода поѣзда, кто ищетъ родину человѣка исключительно въ потустороннемъ мірѣ, ученіе того можетъ быть только разрушительнымъ для тѣхъ установленій, которыя покоятся на противоположномъ принципѣ: человѣкъ долженъ стремиться къ тому, чтобы уютно и семейно устроиться здѣсь на землѣ».

Это настроеніе преобладало въ первомъ вѣкѣ. Съ нимъ преобладало и радикально революціонное отношеніе къ богатымъ и знатымъ. Евангелія синоптическія (первыя три) возникли въ это время. Въ нихъ замѣтны наслоенія: рядомъ съ текстомъ первоначальнаго націоналистическаго, узкоіудейскаго характера имѣются тексты и реченія Іисуса въ интернаціональномъ духѣ Павла, рядомъ съ реализмомъ пробивается мистицизмъ, рядомъ съ ненавистью — кроткое всепрощеніе. Но въ общемъ Евангелія эти выдержаны болѣе или менѣе въ духѣ демократическаго, хилиастическаго и коммунистическаго христіанства. Особенно Евангеліе Луки. Лука восторженно описываетъ въ Дѣяніяхъ

идеальный по его мнѣнію коммунизмъ Іерусалимскихъ бѣдныхъ :

«Всѣ-же вѣрующіе были вмѣстѣ и имѣли все общее». «И никто ничего изъ имѣнія своего не называлъ своимъ, но все у нихъ было общее». И поэтому: «не было между ними никого нуждающагося, ибо всѣ, которые владѣли землями или домами, продавая ихъ, приносили цѣну проданнаго и полагали къ ногамъ апостоловъ; и каждому давалось, въ чемъ кто имѣлъ нужду» (Д. Ап. 2, 44; 4, 32—35).

Соотвѣтственно этому идеалу рисуется въ этомъ Евангеліи и Христосъ.

«Духъ Господень на Мнѣ, ибо онъ помазалъ Меня благовѣствовать нищимъ». «Прійдите ко мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные». «Блаженны нищіе», «блаженны алчущіе», «горе вамъ, богатые!... горе вамъ пресыщенные нынѣ!» (Лука 6, 20—21, 24—25). «Не собирайте себѣ сокровищъ на землѣ», потому что «не можете служить Богу и Маммонѣ». «Легче верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти въ царство небесное». Іисусъ требуетъ отъ богатыхъ отреченія отъ всякой собственности и призываетъ къ своимъ послѣдователямъ: «продай все, что ты имѣешь, и отдай нищимъ... а тогда приходи и слѣдуй за мною». Или: «всякій изъ васъ, кто не отрѣшится отъ всего, что имѣетъ, не можетъ быть моимъ ученикомъ». (Лука 14, 33).

Конечно, говоря о революціонности милленаристовъ, надо всегда имѣть въ виду, что желанную имъ революцію должны были произвести не они, а силы небесныя, они-же должны были «претерпѣть до конца». Несмотря, однако, на эту пассивность христіанъ, никто не сомнѣвался насчетъ ихъ чувствъ: они ненавидѣли устои античной жизни, ненавидѣли свѣтскую культуру, на которую начиналъ уже со всѣхъ сторонъ напирать темный, но свѣжіи силами міръ варваровъ. Всѣ тѣ, кто боялся за Римъ, его мощь, остатки его правда уже декадентской культуры, не

могли не ненавидѣть въ свою очередь эти общины черни, радовавшіяся каждой великой неудачѣ Рима, какъ карѣ гордыхъ и смѣшивавшія въ своемъ представленіи грядущій день паденія Рима съ днемъ Суда, готовныя въ варварахъ признать, согласно старой еврейской традиціи, бичей божіихъ, орудіе правосудія.

Гюйо говоритъ: «толпа была склонна считать христіанъ союзниками варваровъ. Толпа нуждается въ козлѣ отпущенія, какъ въ богахъ и герояхъ. Послѣ криковъ «*panem et circenses*»¹⁾ привычнымъ крикомъ при каждомъ бѣдственномъ извѣстіи стало: *christianos ad leonem*²⁾). Во всемъ виноваты христіане!

Крупнѣйшій изъ христіанскихъ публицистовъ этой эпохи — Тертуліанъ — превосходилъ Руссо радикальностью своего революціоннаго отрицанія всѣхъ цѣнностей культуры. Онъ рѣшительно выступилъ противъ государства, отечества и велъ антимилитаристскую пропаганду. Столпы общества всѣхъ временъ, какъ извѣстно особенно нервно относились къ подобной агитаціи. Тертуліанъ былъ сильнымъ разрушителемъ и мятежникомъ, хотя какъ будто не выходилъ изъ рамокъ все той-же пассивности. За миллениристомъ, рьяно противопоставлявшимъ новый спиритуалистическій, демократическій, антикультурный строй старому господскому, уже шатающемуся, явился миллениаристъ, постаравшійся впервые привести въ систему философію исторіи христіанства, прослѣдить пути Божіи въ развитіи человѣчества. Эта задача, которая позднѣе занимала и теперь еще занимаетъ столько мистиковъ и метафизиковъ, которая въ обновленномъ и критическомъ духѣ поставлена и научнымъ социализмомъ, была впервые выполнена епископомъ ліонскимъ — Иринеємъ.

По Иринею уже вначалѣ творенія Логось, т. е. міросоздатель и міродержецъ — разумъ вложилъ въ человѣка предчувствіе божественной жизни, божественные задатки.

¹⁾ Хлѣба и зрѣлищъ.

²⁾ Христіанъ ко лвамъ.

Но Адамъ не удался Богу, онъ вышелъ несовершеннымъ и естественно подпалъ грѣху. Онъ и его племя однако могутъ подняться, могутъ быть любовью помилованы Богомъ, и путь къ совершенству лежитъ прежде всего черезъ глубокое сознаніе несовершенства своего. Исторія человѣчества есть по Иринею (и тутъ онъ предвосхищаетъ мысль Лессинга) процессъ воспитанія, — но центромъ его является воплощеніе самого Логоса: онъ воплотился для пресодолѣнія грѣха и смерти, двухъ страшныхъ враговъ человѣка: «Сынъ Божій, Логосъ — сталъ человѣкомъ», говоритъ Иринеи: «чтобы всѣ люди, принявъ въ себя Логосъ, сами были усыновлены Богомъ. Вѣчное Слово родилось человѣкомъ и принесло ручательство людямъ, унаслѣдовавшимъ рожденіемъ смерть, что они станутъ наслѣдниками жизни. Богочеловѣкъ страдалъ и страданіемъ побѣдилъ врага, ради рода человѣческаго, разрушилъ погибая смерть и невѣжество, даровалъ жизнь и истину, вѣчныя, непрехдѣющія».

Стремленіе къ гармоніи, къ счастью, эти вѣчныя чувства организма, громко говорили въ душѣ Иринея, и сладка была ему увѣренность, что высшая сила помогаетъ челсвѣчеству заслужить блаженство, что сила эта даруетъ благо, когда оно будетъ заслужено. Иринеи мистикъ, поскольку онъ надѣется на эту силу, постольку онъ даже охотно заимствуетъ у гностиковъ отождествленія Логоса — міростроителя съ провидѣніемъ, а также съ искупителемъ, т. е. Христомъ. Но въ идеалахъ своихъ, въ строѣ своихъ чувствованій, этотъ великій милленаристъ является глубоко реалистомъ. Это возмущаетъ не только мистиковъ, но и христіанъ-либераловъ. Конечно, идеалъ Иринея не можетъ удовлетворить насъ, людей пролетарскаго чувствованія, ибо въ блаженствѣ Иринея слишкомъ много квіетизма, слишкомъ мало мѣста творчеству, росту, но вмѣсто того, чтобы издѣваться надъ «грубыми и наивными» образами Иринея, признаемъ въ немъ предшественника постольку, поскольку онъ предоставляетъ «во-

робьямъ и ангеламъ» эфирныя небеса и хотѣлъ только счастья подлинной плоти. «Наступитъ время, говоритъ онъ, когда виноградныя лозы возрастутъ каждая съ десятью тысячами побѣговъ, на каждомъ побѣгѣ будетъ 10.000 большихъ вѣтвей, на каждой большой вѣтви 10.000 малыхъ, на каждой изъ послѣднихъ созрѣетъ 10.000 гроздій въ 10.000 ягодъ каждая кисть, а каждая ягода дастъ соку — 20 мѣръ вина. Подойдетъ человѣкъ, возьметъ кисть, а другая скажетъ: меня возьми, я прекрасна, благослови во мнѣ великаго Творца. Равно и каждое хлѣбное зерно дастъ 10.000 колосевъ, каждый колосъ 10.000 зеренъ и изъ cadaго зерна выйдетъ 10 фунтовъ муки чистой и мелкой. И другіе плоды и злаки весьма будутъ плодородны. Животныя, питающіяся этими плодами станутъ кротки между собою, миролюбивы, къ человѣку весьма почтительны и благословѣнно покорны. Всему этому учить Паисій, ученикъ Іоанна, другъ апостоловъ, человѣкъ добраго стараго времени».

И въ другомъ мѣстѣ милый епископъ прибавляетъ: «юныя дѣвушки будутъ наслаждаться въ обществѣ юношей». Тутъ должно быть паль его добрый взглядъ на его желтую руку съ дрожащей въ ней тростью, вспомнилась старость и словно сердце другого веселаго старца, Анакреона, забилося во впалой груди епископа мечтателя, и онъ прибавилъ: «у старцевъ будутъ тѣ-же права, скорбь ихъ въ радость обратится». Лактанцій ручается, что по пришествіи Христовомъ много народится дѣтей для счастья и жизни. Очень плодородны будутъ браки святыхъ Божьихъ.

Всѣ милленаристы, въ томъ числѣ Тертулліанъ и Ириней, ненавидѣли гностиковъ и боролись съ ними, хотя основа гностицизма подкупала и ихъ: Евангеліе Іоанна, выраженіе молодого гностицизма, нашло доступъ и въ круги милленаристовъ, но развиваясь дальше, гностицизмъ рѣзко разошелся съ демократическимъ христіанствомъ. Отъ послѣдняго все-же вѣяло плотью, жизнью, надеждой, живымъ чаяніемъ неистощеннаго организма. Гностицизмъ-же,

основанный на метафизическомъ религіозномъ принципѣ, не примирялъ плоти и духа, а увеличивалъ пропасть между ними, это религія глубоко декадентская, но большія сокровища мысли и чувства сверкаютъ въ странномъ сумракѣ философскаго бреда христіанствующихъ эллиновъ, согражданъ Платона.

Гностики.

Итальянскій историкъ гностицизма — Буонаюти, хотя врядъ-ли особенно вдумывался въ экономическій матеріализмъ и теорію классовой борьбы, проявляетъ тѣмъ не менѣе большую проницательность въ нѣкоторыхъ своихъ замѣчаніяхъ о соціальной сущности гностицизма. Онъ говоритъ между прочимъ:

«Мы убѣждены, что развитіе античнаго христіанства (и конечно не только античнаго, прибавили-бы мы отъ себя — А. Л.) будетъ дурно пониматься до тѣхъ поръ, пока фундаментальнымъ критеріемъ изслѣдованія не будетъ признано, что оно вовсе не развивалось словно по единому плану, но было соціальной силой, измѣнчивой и приспособляющейся къ разнымъ средамъ. Евангеліе измѣнялось, преломляясь въ различныхъ встрѣченныхъ имъ средахъ. Ортодоксальное-же христіанство было гармоничнымъ сліяніемъ всѣхъ этихъ христіанствъ».

Что касается гармоничности ортодоксальнаго (т. е. католическаго) христіанства, то тутъ мы остаемся при особомъ мнѣніи, которое изложимъ въ своемъ мѣстѣ; остальное-же въ приведенной цитатѣ глубоко вѣрно. И проницательность автора заходитъ еще дальше. Такъ въ другомъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ: «какъ христіанство хиліастическое, такъ и гностицизмъ суть феномены коллективной психологіи, — контрастъ ихъ есть контрастъ политическихъ¹⁾ идеаловъ, переодѣтый религіознымъ контрастомъ. Постояннымъ закономъ общества является своеобразная и бессознательная стыд-

¹⁾ Т. е. прежде всего экономическихъ.

ливость, съ какой борющіеся классы прикрываютъ обыкновенно столкновенія своихъ реальныхъ интересовъ, они никогда не высказываютъ прямо своихъ импульсовъ, да въ большинствѣ случаевъ и не понимаютъ ихъ сами».

Христіанство дробилось, проходя разныя среды. Буонаути, повидимому, какъ это ни странно со стороны далеко не порвавшаго съ католической церковью богослова, весьма близокъ къ правильному пониманію этого дробленія. «Ко времени появленія Евангелія, говоритъ онъ, нетерпѣливая жажда моральнаго и экономическаго прогресса волновала все побережье Средиземного моря. Завоеваніе Востока измѣнило всю политическую ситуацію; общество начинало организоваться на новыхъ началахъ, такъ какъ рядомъ съ рабскимъ хозяйствомъ росъ вольный ремесленный трудъ. Мессіаническое обѣтованіе полилось изъ Палестины, наслѣдницы древняго ожиданія Израилемъ своего триумфа; оно быстро прорвало границы еврейства и прибоемъ забило у порога Римской имперіи. Оно было вѣстью мира и братства, чувство равенства въ небесномъ отцѣ, сномъ о грядущемъ блаженномъ царствіи, объ отпущеніи грѣховъ и концѣ страданій».

Мы уже отмѣчали, какъ при этомъ христіанство раздвоилось. Бездомный пролетаріатъ готовъ былъ принять ученіе эбіонитовъ: коммунизмъ являлся его базисомъ. Конечно, и тутъ заслуги Павла велики: надо было сдѣлать пророка галилейскаго страдающимъ богомъ челоувѣчества,— и это произошло путемъ сліянія личности Іисуса съ солнечнымъ божествомъ малоазійскихъ религій. Но Павелъ шелъ дальше: моральное и соціальное ученіе Христа (эбіонитовъ), частью вовсе имъ не упоминалось, частью отвергнито; частью вовсе имъ не упоминалось, частью отвергнито и его школа не только возвеличила Іисуса до степени Сына Божія, единосущнаго Единому Богу, но они перенесли центръ тяжести съ соціальной и моральной мысли на мистическую. Въ этомъ они были выразителями не только западныхъ традицій вообще, но и болѣе опредѣленно-

ремесленныхъ, не пролетарскихъ. Соціальный оппортунизмъ Павла, проповѣдь трудолюбія, совершенное замалчиваніе коммунизма и прославленіе всѣмъ классамъ одинаково доступной вѣры не только надъ дѣлами закона, но и надъ подвигомъ отреченія отъ личнаго имущества, провозглашеннымъ эбѣонитами, — достаточно говорить за это.

Но Павелъ былъ все-же демократъ и идеологъ демократіи, поэтому воскресеніе плоти и преображеніе земли, какъ катастрофы, христіанскія хилиастическія ожиданія занимали у него все еще центральное мѣсто. До серьезнаго разрыва между милленаристами запада и павліанствомъ дойти не могло.

Однако уклонъ былъ созданъ. Христіанство встрѣтило еще новую среду: зажиточныхъ людей, измучившихся въ праздности, придавленныхъ политически деспотизмомъ имперіи, живущихъ разложившейся моральной жизнью, среду баръ съ ихъ барскимъ безочарованіемъ, декадентовъ съ разбитыми нервами, страдавшихъ страхомъ жизни, страхомъ плоти и искавшихъ спасенія въ чистой духовности. Эта среда была проникнута въ различной степени неоплатонизмомъ или другими формами мистики. Въ христіанствѣ, въ мощномъ потокѣ престопадной вѣры, любви и надежды они нашли Силоамскую купель для разслабленныхъ своихъ организмовъ и при этомъ, конечно, заразили ея чистую и горячую воду гноемъ своего болѣзненнаго дуализма.

«Съ одной стороны, говоритъ Буонаюти, въ христіанствѣ видѣли завершеніе и универсализацію представленія о Мессіи, какъ царѣ праведномъ, долженствующемъ вознаградить праведныхъ (и именно нищихъ — А. Л.) блаженствомъ, съ другой стороны, стремились устранить всякій слѣдъ іудизма (т. е. демократическаго обѣтованія — А. Л.) и интерпретировать его, какъ доктрину, совершенно исключашую соціальныи и политическій элементы».

Замѣчательный итальянскій богословъ, котораго я цитирую ¹⁾, замѣтилъ и другую сторону дѣла. Гности-

¹⁾ Я цитирую по книгѣ Л Гnosticismo.

цизмъ не только былъ необыкновенно интереснымъ преломленіемъ христіанства въ аристократической средѣ, но и реакціей античнаго общества противъ натиска демократіи. Въ самомъ дѣлѣ христіанство, особенно въ его примитивной, чисто пролетарской формѣ, должно было либо повести къ революціи, либо погрузить значительное количество рабочей силы общества въ совершенную праздность, въ апатію по отношенію къ реальной жизни, въ пассивно-экстатическое ожиданіе невозможнаго «второго пришествія». Античное общество защищалось судебнополицейскимъ насиліемъ. А затѣмъ безсознательно прибѣгло къ извращенію ученія противниковъ: перебѣжчики господствующихъ классовъ благосклонно возвышали и критически углубляли христіанство, лишая его прежде всего даже той тѣни революціонности и организующей силы, которая была ему еще присуща. Такова социальная роль гностицизма. Доведенный до крайности дуализмъ тѣла и духа, пренебреженіе къ землѣ и плоти, теорія неравенства людей, парадоксальная теорія спасенія не только аскетизмомъ, но и развратомъ (какъ способомъ изнуренія плоти), религіозный индивидуализмъ, доходящій до отрицанія заповѣди любви, сложная и для простаго ума абсолютно непонятная, капризно-фантастическая космологія, слитая съ теологіей — все это ярко свидѣтельствуетъ объ аристократическомъ и религіозно-реакціонномъ характерѣ гностицизма. Но мы должны тѣмъ не менѣе съ довольно большою подробностью остановиться на немъ. Ибо нигдѣ быть можетъ мы не встрѣтимъ такого изумительнаго, искрометнаго богатства религіозныхъ концепцій, нигдѣ столько широко раскрытыхъ оконъ, сквозь которыя видно самое дно чающаго спасенія сердца человѣческаго, самые корни его вѣры, сплетенные крѣпко съ корнями его классоваго самосознанія... Было-бы слишкомъ жалко ограничиться одной выпеданной критикой и общей характеристикой этого изумительнаго махроваго цвѣтка человѣческаго духа, ограничиться холоднымъ опре-

дѣленіемъ того, чему хотѣлось-бы посвятить десятки, сотни страницъ...

Присмотримся-же ближе къ гностицизму, хотя и съ рискомъ дать ему недопустимое экономіей этой небольшой книжки мѣсто.

Ученіе о Логосѣ.

Понятіе «гнозисъ» было широко распространено среди образованныхъ людей античнаго міра. Это было больше тѣмъ метафизика, это было магическое познаніе, сверхъестественное проникновеніе въ вопросъ о взаимоотношеніи Бога и міра, рѣшающее теоретически вопросъ о злѣ въ мірѣ, и съ тѣмъ вмѣстѣ искупляющее. Кто позналъ, тотъ и спасенъ. Познавшій зло въ его корнѣ, благо въ его пресвѣтлой святости и чистотѣ, уже искупленъ. Это была съ одной стороны доктрина головастика, людей мозгового напряженія, для которыхъ всѣ жизненные вопросы вставали въ качествѣ интеллектуальныхъ проблемъ; съ другой стороны, доктрина людей, чуждыхъ реальности, ненавидящихъ ее, ибо она ничѣмъ больше не плѣняла ихъ. Ея радости давно пріѣлись имъ, онѣ были недоступны, разрушительно вредны для этихъ дегенерантовъ; полемъ свободной дѣятельности, проклятая всеобщимъ рабствомъ, на хищеніи вздвигнутая имперія — быть не могла. Головы работали изумительно, геніи выросли и переросли другъ друга, и всѣ они боролись съ призраками, строили изъ воздуха, фантазировали сумасбродно, причудливо, тонко и смѣло въ абсолютной, холодной пустотѣ, отбрасывая туда огромныя тѣни тоски, шевелившей въ сердцѣ своими изсасывающими щупальцами.

Міръ они отвергли и потому жаждали Бога, т. е. другого міра, абсолютно отличнаго отъ даннаго. Понятіе о Богѣ одновременно упрощалось и очищалось дѣйствіемъ сильной и пустопорожней мысли великихъ гностиковъ язычества. Ихъ міроненависть влекла ихъ къ очищенію Бога отъ всего реальнаго и привела ихъ, какъ и брахмановъ, къ

Богу — небытію, Богу, о которомъ ничего нельзя мыслить, ибо всякая мысль о немъ есть недостойное его ограниченіе и очеловѣченіе, обмірщеніе. Этотъ холодный богъ быстро переросъ демиурга, единого строителя міра, жизнетворящую его душу, понятіе Нусъ, т. е. верховнаго разума. Но этотъ возвышеннѣйшій и пустѣйшій изъ боговъ не могъ разрѣшить ни одной проблемы. Пришлось оставить рядомъ съ нимъ бога Нусъ-Демиурга, душу міра. Богъ Разумъ ниже Верховнаго Бога, это лицо его, обращенное внизъ къ міру. Богъ-Разумъ и единъ съ Богомъ, ибо черезъ него связуется богъ съ самымъ чистымъ духовнымъ началомъ въ человѣкѣ — идеей, и отличенъ отъ Бога, ибо разумъ даже въ величайшей его потенціи все еще нѣчто слишкомъ реальное, человѣческое. Но если Разумъ связуетъ духъ нашъ съ богомъ, безъ каковой связи онъ бы былъ-бы уже окончательно чуждъ намъ и не нуженъ, то могъ-ли онъ, подобный нашему духу и высшій, чѣмъ онъ, быть создателемъ отвратительнаго міра? Нѣтъ, конечно. Но міръ создалъ Богъ? Конечно, только это еще иной Богъ, третій, низшій. Въ самомъ дѣлѣ, онъ очевидно не всемогущъ, ибо онъ иначе создалъ-бы міръ совершеннымъ. Но разъ онъ не справился со своей задачей, то очевидно браться за нее было ошибкой. Великій-же Разумъ не можетъ ошибаться. Стало быть Демиургъ создалъ міръ вопреки волѣ Разума. Демиургъ либо золь, похитилъ душу и заключилъ ее въ міръ, и тогда онъ становится похожъ на Сатану, на Аримана, либо не очень уменъ и попалъ впросакъ, связавшись съ чуждымъ божеству началомъ-матеріей. Душа либо насильственно похищена, либо по собственному заблужденію, вопреки волѣ Разума заблудилась въ матеріи. Она во всякомъ случаѣ жаждетъ вернуться въ міръ чистой божественности, — Плерому. Разумъ, конечно, долженъ помочь ей въ ея жаждѣ искупленія.

Но какой силой дѣйствуетъ Богъ-Разумъ? Онъ дѣйствуетъ магически. Магизмъ, т. е. достиженіе результата однимъ словеснымъ выраженіемъ желанія, есть высшій

предѣль могущества. Ормуздъ у Заратустры побѣждаетъ Аримана молитвой. Мы уже видѣли въ главѣ объ индусской религіозности, каковы корни возвеличанія Слова именно какъ силы. Итакъ Разумъ творилъ Словомъ, которое есть егс. эманация, присущая ему и вмѣстѣ отличная отъ него сила; безъ слова Разумъ пребывалъ-бы замкнутымъ въ себѣ. Если Разумъ хочетъ спасти душу отъ міра, то онъ можетъ сдѣлать это лишь силою Слова, Логоса, пославъ этотъ Логосъ въ міръ. Поскольку рядомъ съ волею Деміурга и ограничивающихъ его стихій дѣйствуетъ въ мірѣ провидѣніе, это Логосъ — Слово — Разумъ. Нусъ и Логосъ постепенно сливаются. Иногда у менѣе отчаянныхъ дуалистовъ и міроотрицателей они сливаются и съ Деміургомъ. Тогда зло міра приписывается либо матеріи, либо Анти-Богу, либо ошибкамъ Души міра и человѣка. Комбинаціи тутъ безчисленны. Верховнаго Бога, а также Бога Разумъ не легко любить, перваго по его непостижимости, второго по его абстрактности. Логосъ-же активенъ: это лицо Бога, обращенное къ человѣку: Логосъ родной намъ, его можно любить и надѣяться на его помощь, безнаказанно сближать его съ человѣкомъ; онъ вѣдь долженъ близко подойти къ намъ, чтобы спасти насъ.

Лежить-ли какая-нибудь стихійно-возникшая народная мифологія подъ хитросплетеніями аристократической и жреческой дуалистической мысли? Профессоръ Эблинскій въ своемъ этюдѣ «Гермесъ трижды Величайшій» даетъ любопытнѣйшія указанія на существованіе мифическаго содержанія подъ философскими построеніями. Мы рекомендуемъ читателю ознакомиться съ этимъ превосходнымъ во многихъ отношеніяхъ этюдомъ, помѣщенномъ въ интересномъ сборникѣ «Соперники христіанства». Но корни, указываемые уважаемымъ профессоромъ, кажутся намъ слишкомъ случайными и спеціальными. Несомнѣнно, конечно, что ранній аркадійскій герметизмъ давалъ спеціальную возможность связать представленіе о Логосѣ именно съ Гермесомъ. Однако позднѣйшій герметизмъ, — религія

Гермеса «Трижды Величайшаго» впитала въ себя множество философско-гностическихъ элементовъ, совершенно чуждыхъ первоначальной миеологемѣ.

Намъ кажется, что общей основой для коренной концепціи гностиковъ: богъ-свѣтъ, міръ-тьма, плѣненная тьмою душа, ниспосланіе свѣтомъ какъ-бы луча своего для спасенія души, — надо искать въ болѣе широко распространенномъ миеологическомъ представленіи, а именно все въ той-же великой религіи солнца и земледѣльческой культуры, съ которой мы встрѣчались уже не разъ.

Адъ, нѣдра земли, вотъ наша жизнь, но высокое солнце посылаетъ свою теплоту, и побѣги восходятъ изъ истлѣвшаго зерна, изъ темницы къ небу. Свѣтъ отъ свѣта, Богъ истинный отъ Бога истиннаго, — это сравненіе, догматическая метафора, безсознательно быть можетъ указываетъ на свое истинное хтоническое происхожденіе.

Жизнь — дитя неба и рвется къ небу, его порядку, свѣту, теплу и счастью: матерія цѣпко держитъ ее. Мгла тучъ, тьма ночи, сумерки долгой зимы, борозды пашни, ямы могилъ, а потомъ вся грязь, скорбь земли, слабость плоти, — все это проявленія враждебной силы, ставшей между лучезарнымъ счастьемъ, раемъ, небомъ, плѣромой, богомъ и тоскующей дочерью счастья — душой.

Нельзя спорить, что герметизмъ религіи глубоко гностическая въ вышеуказанномъ смыслѣ, всѣ элементы дуалистической теоріи искупленія выражены въ ней ясно и разработаны вполне. Герметизмъ превосходилъ во многомъ метафизику гностическаго и полугностическаго христіанства. Но во-первыхъ, въ вѣстникъ и сынъ Зевса-Свѣта легко разсмотрѣть одну изъ многочисленныхъ фигуръ, характеризующихъ собою просвѣтлѣніе неба, солнца, лучъ, единый верхъ съ низомъ. Во-вторыхъ, Митра, божество уже несомнѣнно солнечное, оспаривало побѣду у христіанъ еще рѣшительнѣе, чѣмъ Гермесъ.

Гермесъ, какъ извѣстно, въ позднѣйшемъ герметизмѣ изъ бога превращается въ мудреца пророка, носителя

гностической мудрости. Сходство этой гностической мудрости съ христианствомъ несомнѣнно.

Крайне интересна роль, которую играло это — языческое почти — христианство въ эпоху возрожденія; профессоръ Зѣлинскій передаетъ объ этомъ: «Нѣкто Лацарелло обрабатываетъ для неаполитанскаго короля Фердинанда Аррагнскаго «Чашу» Гермеса, сопровождая ее вступительнымъ діалогомъ между собой и королемъ; онъ описываетъ, какъ снѣ томился, ища истину, пока его не просвѣтилъ Немандръ-Иисусъ Христосъ «Ты, видно, герметистъ, Лацарелло?» — спрашиваетъ его король. — «Я, о король, — отвѣчаетъ онъ, — христианинъ, но сознаюсь безъ стыда, что я въ то-же время и герметистъ; вникни въ ученіе Гермеса, и ты увидишь, что оно не отличается отъ христианскаго ученія».

Но о хитрости дьявола христианскіе отцы говорили еще чаще по поводу митраизма, этой декадентской формы великаго маздеизма. Буонаюти совершенно не упоминаетъ о герметизмѣ, но о митраизмѣ онъ говоритъ: «Отъ III-го до V вѣка митраизмъ выступаетъ на первый планъ. Религія эта тѣмъ интересна, что она не только можетъ служить доказательствомъ страстности суевѣрной и больной психологіи, присущей тому времени, когда зародился гностицизмъ, но и представляетъ въ своемъ символизмѣ глубокія аналогіи съ ученіями гностиковъ. Митра это древнее иранское божество, персонификація благотѣльнаго солнечнаго свѣта, позднѣе поставленное рядомъ съ Агурой, какъ его благороднѣйшій помощникъ, былъ единственнымъ изъ боговъ Ирана, нашедшимъ гостепріимство въ Римѣ.

Въ третьемъ вѣкѣ религія его достигла апогея, доказательствомъ чему служатъ безчисленные митраическіе надгробные камни.

Религія Митры была полна очарованій и тайнъ и вращалась вокругъ центральной идеи искупленія. Митра — творецъ жизни и великолѣпный хранитель ея; распредѣ-

литель безсмертія является тутъ гениемъ, управляющимъ спасеніемъ души въ вѣкахъ».

Митра похожъ въ этомъ отношеніи на Кришну Богавать-Гиты ¹⁾. — Это солнце, принявшее спиритуалистическій характеръ, солнце моральнаго міра. Кришна говоритъ: «Я вѣчно тружусь, творю и спасаю... Нѣтъ души, будь она заключена въ послѣдней былинкѣ или даже камнѣ, которая ускользнула-бы отъ меня: пройдя свой путь, всѣ онѣ придутъ ко мнѣ». Да, вѣчно творящее и воскресающее солнце уже стало въ митраизмѣ совершенно подобнымъ индусскому богу-спасителю: оно спасаетъ жизнь отъ самой жизни. Умеръ старый свѣжій реализмъ. Побѣда жизни представляется въ видѣ вознесенія ея въ безплотное царство духа, освобожденіе отъ плоти, отъ времени, пространства, реальности. Это декадансъ маздеизма. Историческая религія слилась здѣсь съ метафизической религіозностью. Поэтому концепція грядущаго спасенія всего міра, жертвоприношеніе Митры, въ которомъ онъ убьетъ великаго быка — матерію и все сожжетъ однимъ чистымъ нематеріальнымъ свѣтомъ, уступаетъ мѣсто вѣрѣ въ загробное искупленіе каждой индивидуальной души. Митраизмъ былъ системой, лѣстницей тайныхъ ступеней, каждая изъ которыхъ учила разнымъ приемамъ самоискупленія путемъ аскетическихъ упражненій, разнымъ методамъ единенія съ богомъ. Мистеріи митраизма имѣли много общаго съ орфическими мистеріями, изъ которыхъ возникла и христіанская месса, замѣнившая первоначальную коммунистическую вечерю любви таинственнымъ богояденіемъ.

На страницахъ, посвященныхъ позднему платонизму, мы достаточно говорили о представленіяхъ эллиновъ объ искупленіи. Логосъ занялъ постепенно въ этихъ представленіяхъ центральное мѣсто, вытѣснивъ болѣе частныхъ, природой пахнущихъ, народныхъ, чисто миеологическихъ боговъ.

¹⁾ Кришна одна изъ персонификацій Вишну. Баговать-Гита — часть Магабгараты, старшаго индусскаго эпоса.

Но христiанство не только въ чисто-эллинскомъ мiрѣ идей, но и въ малоазiатскомъ и даже iудейскомъ мiрѣ уже почерпнуло кое-что изъ дуалистической теорiи искупленiя. Весьма яркiе слѣды ея мы встрѣчаемъ у ессеевъ, влiянiе которыхъ на эбiонитовъ не подлежитъ сомнѣнiю. Ессеи, какъ мы уже видѣли, были сектой коммунистической и аскетической. Аскетизмъ былъ присущъ и милленаристамъ, т. е. христiанской демократiи. У многихъ онъ принималъ форму дуализма, позаимствованнаго быть можетъ прямо изъ Индiи или изъ Египта, или изъ отголосковъ философiи Пифагора. Самъ по себѣ аскетизмъ и дуализмъ нисколько не противорѣчитъ христiанству нищихъ. Павелъ съ самаго начала яркiй дуалистъ. Противорѣчiе начиналось тамъ, гдѣ метафизическiй религiозный принципъ прямо отрицалъ религiозный историзмъ.

Какъ обстояло въ этомъ отношенiи дѣло у ессеевъ и терапевтовъ (Александрийское развѣтвленiе ессеевъ), мы точно не знаемъ. То, что извѣстно о нихъ намъ теперь было уже извѣстно и Штраусу, который резюмировалъ философскiй духъ ессеевъ слѣдующимъ образомъ:

«Лучшiе религiозные и моральные элементы стараго избраннаго Богомъ народа, повидимому, сплотились тогда и образовали секту ессеевъ; если о ней мало упоминается въ древнѣйшихъ памятникахъ христiанства, то это, вѣроятно, потому что она была слишкомъ близка къ христiанству. Отецъ церковной исторiографiи ошибался, принимая египетскую группу ессеевъ, т. наз. терапевтовъ, за христiанъ, но духовное родство этой секты съ ученiемъ и обычаями древняго христiанства было слишкомъ велико, чтобы давно уже не броситься въ глаза. У тѣхъ и другихъ мы находимъ общность имущества, выборное начало въ замѣщенiи должностей, отрицанiе клятвы, почитанiе бѣдности и безбрачiя, священныя омовенiя и трапезы, съ тѣмъ только отличiемъ, что у ессеевъ все это носило болѣе рѣзко выраженный аскетическiй характеръ: за общей трапезой, напримѣръ, они вмѣсто вина пили воду, да и вообще воз-

держивались отъ употребленія вина и мяса и питались только растительной пищей.

Въ лицѣ ессеевъ и терапевтовъ мы имѣемъ группу евреевъ, которые, не находя удовлетворенія въ обычномъ еврейскомъ богослуженіи, перестали принимать участіе въ храмовой службѣ и жертвоприношеніяхъ и вообще по возможности избѣгали оскверняющаго общенія съ людьми. Они образовали орденъ для освобожденія души отъ оковъ плоти, и средствами для достиженія этой цѣли считали воздержаніе отъ чувственныхъ наслажденій, трудъ и совмѣстную молитву и строгое подчиненіе орденской дисциплинѣ».

Ессеи не отвергали законовъ Моисея, но толковали ихъ аллегорически.

Но если дуализмъ, отринутый столь давно, и могъ быть присущъ даже первоначальному эбѳнитскому христіанству, то въ томъ-то и дѣло, что пролетаріатъ того времени опредѣленно и отчетливо ждалъ блаженства, какъ награды, которая должна быть дана имъ въ опредѣленный грозный моментъ суда. Колебались, будетъ-ли то плотское или духовное блаженство. Во всякомъ случаѣ плоть представляли себѣ просвѣтленной, а души весьма близкими тѣлесности. Мѣщане также не отвергали историческихъ упсваній, но ожиданіе не принимало у нихъ столь острой формы, они видѣли въ надеждахъ на спасеніе утѣшающую и моральную силу, способную стать опорой мѣщанской моральной добропорядочности. Аристократы-же, проникнутые гностицизмомъ, чѣмъ дальше, тѣмъ рѣзче отвергали страшный судъ, воскресеніе плоти, всякій земной оттѣнокъ въ блаженствѣ грядущемъ, отвергали равенство добродѣтельныхъ передъ Христомъ и самую добродѣтель. Для милленаристовъ бѣдность, невѣжество, кротость, любвеобильное отношеніе къ брату, самоотверженность и пламенная вѣра были добродѣтелью, за которую спасенъ будетъ претерпѣвшій до конца. Для мѣщанъ пуританская чистота нравовъ, трудолюбіе, доброжелательность, честность

и спокойная отчетливая вѣра въ Бога Отца и Искупителя — были такой добродѣтелью. Для гностиковъ то и другое являлось сплошнымъ заблужденіемъ: знаніе тайнъ божіихъ, т. е. запутанное и головоломное фантазированіе на основную гностическую тему и аскетическія упражненія со всѣмъ мощнымъ ихъ экстазомъ — вотъ путь къ единенію съ богомъ, возможный во всякое время, не нуждающійся ни въ какомъ второмъ пришествіи.

Добродѣтели коммуниста и добродѣтели мелкаго буржуа къ ужасу и скандалу демократовъ подмѣнялись суетою мудріемъ и оргіазмомъ.

Но огромная мощь крылась подъ этими отталкивающими для христіанской демократіи формами, большая сила поддерживала ихъ, а именно разочарованіе по слишкомъ долгому ожиданіи Суднаго Дня, необходимость устроиться на землѣ, и въ повседневной жизни найти искупляющій актъ. Милленаризмъ пролетарскій сталъ угасать, отъ времени до времени онъ вновь вспыхивалъ, какъ потухающая лампа, и вновь погружался во мракъ. Два христіанства остались другъ противъ друга: христіанство мистическаго экстаза и христіанство мѣщанской добродѣтели. Они вели борьбу между собою. Въ борьбу вмѣшивался иногда воскресавшій милленаризмъ въ качествѣ ереси, и тогда оба врага ожесточенно преслѣдовали третьяго. Геніально маневрируя между тремя классовыми направленіями христіанства, жило и развивалось духовенство, новый классъ, сознавшій себя, именно какъ особый классъ съ особыми интересами. Но объ этомъ ниже.

Великіе христіанскіе гностики. Симонъ Магъ.

Странная фигура встаетъ передъ нами. Христіанскія традиціи говорятъ намъ, что къ апостоламъ пришелъ уже послѣ смерти Іисуса волшебникъ и чудотворецъ изъ Самаріи, удивленный поразительными чудесами первыхъ энтузіастовъ новой вѣры. Онъ просилъ Филиппа крестить его, а затѣмъ принесъ Петру и Іоанну деньги, говоря: «дайте

и мнѣ власть сію, чтобы тотъ, на кого я возложу руки, получалъ Духа Святого». Но Петръ сказалъ ему: «серебро твое да будетъ въ погибель съ тобою, потому что ты помыслилъ даръ Божій получить за деньги; нѣтъ тебѣ въ семь части и жребія, ибо сердце твое не право передъ Богомъ. Итакъ, покайся въ семь грѣхѣ твоемъ и молись Богу: можетъ быть, отпустится тебѣ помысль сердца твоего». Симонъ-же сказалъ въ отвѣтъ: «помолитесь вы за меня Господу, дабы не постигло меня ничто изъ сказаннаго вами». Но въ Самаріи о немъ говорили за то: «онъ есть великая сила Божія».

По христіанскимъ источникамъ это не то завистникъ, не то соперникъ христіанъ, постоянно ими унижаемый. Но имя его не умерло. Оно росло. Позднѣе ему приписано было важное гностическое (конечно не христіанское) сочиненіе: «*Apophysis Megale*»¹⁾. Мы вернемся къ нему позднѣе. Сейчасъ для насъ существенно отмѣтить, что Симонъ олицетворилъ собою магизмъ. Иисусъ творилъ чудеса. Евангеліе Марка (наиболѣе раннее) придаетъ имъ огромное значеніе. Симонъ-же хотѣлъ построить всю свою славу, все свое значеніе на гипнотизмѣ, фокусничествѣ и мистификаціи. Причемъ у него, какъ и у другихъ ему подобныхъ (Пифагоръ, Эмпедоклъ, Аполлоній) нельзя отличить обмана отъ самообмана. Симону была не интересна новая мораль и новый социальный строй, возвѣщаемый эбѣонитами, но экстатическая взвинченность, явленія массоваго истеризма, атмосфера чуда — влекли его.

То, что сквозить въ Евангеліи, доминируетъ у Симона. И повидимому въ своемъ сумасшедшемъ шарлатанствѣ Симонъ достигъ большого успѣха. Іустинъ свидѣтельствуетъ о его традиціи: «Мистическіе жрецы его живутъ распутно, занимаются волшебствомъ, какъ кто можетъ. Проповѣдуютъ, распѣваютъ гимны, имѣютъ Кумирь Симона, подобный Зевсу, и Елены, подобной Минервѣ, имъ поклоняются».

¹⁾ Великое ученіе.

Вотъ тутъ и заключается самое интересное и сумасшедшее. Симону былъ извѣстенъ языческій гностицизмъ, можетъ быть по-наслышкѣ, въ грубой формѣ. Онъ зналъ, что міръ есть плѣнь души, стремящейся къ Богу, что Богъ дсяженъ искупить душу. Почти простолюдинъ — онъ близко стоялъ къ мѣамъ, изъ которыхъ выросъ утонченный мистицизмъ философовъ мистиковъ. У него все выходило просто, не красиво, увлекательно. Богъ въ разумѣ своемъ родилъ мысль, идею. Какъ Зевсъ родилъ Аѣину. Эта идея (Энной) стала матерью другихъ идей, болѣе частныхъ отраженій ума Божія, все болѣе блѣдныхъ. Это архангелы и ангелы. Эти блѣдныя копіи Бога не могли объять его въ его цѣломъ, они забыли его, не понимали его, но хотѣли царить, быть самостоятельными богами, и вотъ они создали матеріальный міръ. Но мать свою Эннойю они не захотѣли отпустить къ богу вышнему. Они влюбились въ эту лучезарную красоту, въ эту чудную гармонію Всемысли. Они удержали ее въ мірѣ, и она страдаетъ въ немъ. Ибо міръ множественъ и преходящъ, красота, гармонія тоскуетъ въ немъ по полнотѣ, законченности, вѣчности, которая недоступна царству ангеловъ, этихъ обрывковъ идеи, этихъ дегенерантовъ бога, этихъ спеціальныхъ, узкихъ духовъ. Стономъ поднимается духовное, прекрасное, къ единству устремленное изъ міра матеріи, обломковъ, смерти, мрака — къ Богу. И Богъ захотѣлъ спасти свою дочь и подругу, мать сущаго, единства и красоты, попавшую въ плѣнь къ множественному и несовершенному, естественно порожденному еѣ. Такова приблизительно была гностическая концепція Симона. Быть мжетъ она была еще упрощеннѣе. Но онъ понялъ твердо, что абстрактная Эннойя есть та Дѣва Краса, которую похитили у свѣтлаго Бога темные великаны, персонификація земли, скрытой отъ солнца тучами, къ которой она проникаетъ, наконецъ, сквозь нихъ побѣднымъ лучомъ, которая его встрѣчаетъ, вспыхиваетъ чудной улыбкой, персонификація природы, покрытой мракомъ ночи, зимы, персонификація жизни, захваченной нѣдрами земли, но

освобождаемой солнцемъ въ видѣ цвѣтовъ, злаковъ, винограда.

Эннойя есть Елена Прекрасная, похищенная врагами. У Симона вышло такъ: Эннойя отъ времени до времени находитъ свое полное воплощеніе въ женщинѣ и переживаетъ свою метафизическую судьбу: плѣнь, скорбь, освобожденіе. У страннаго и великаго поэта сумасброда самарійскаго миеъ и метафизика живо переплетаются. Онъ встрѣтилъ въ Тирѣ красавицу. Что-то толкнуло его въ сердце. Вспыхнула внезапная любовь, но такъ, что кажется давно, давно, цѣлыя тысячелѣтія назадъ она была гдѣ-то испытана и вновь утеряна. Эта женщина была проституткой. Ее насильно держали въ домѣ терпимости. Онъ выкупилъ ее, показалъ ее всюду, показалъ Самаріи и всему міру, заявляя, что онъ, Симонъ, вотъ этотъ самый самарянинъ, бѣдный, пожилой странникъ — есть Богъ, да, самъ вседержавный, непостижимый Богъ. Онъ, видите-ли, представился человѣкомъ, чтобы проникнуть на землю и освободить Душу, чтобы спасти дочь и подругу свою Эннойю, Елену, плѣненную ангелами міровластелинами. И онъ встрѣтилъ ее въ Тирскомъ домѣ терпимости, узналъ ее подъ бѣлилами и румянами, подъ яркой одеждой, узналъ подъ поруганнымъ тѣломъ душу ея, которая есть Вседуша, и соединился съ ней. Псвѣрьте въ него и въ нее! Наступаютъ послѣднія времена: Господь снизошелъ за подругой своей, тоскующей душою. Вотъ они идутъ: пожилой самаритянинъ, гордо выпрямленный, съ безуміемъ въ глазахъ, властно бьющій посохомъ по камнямъ дороги, и она, ничего не понимающая, оглушенная блудница, которой сказали, что она богиня, высшее послѣ бога существо міра, которую окружили любовью, благоговѣніемъ. Слыхана-ли подобная сказка! Но ей повѣрили, и жрецы и міряне много лѣтъ обрядами почитали сумасшедшаго мечтателя и бѣдную проститутку въ образѣ Юпитера и Минервы! Симонъ взялъ гностическую философію изъ рукъ утонченныхъ мудрецовъ, дистиллировавшихъ ее изъ народнаго миеа, и вновь перечеканилъ

ее безумной рукою въ простонародный мнѣ и крикнулъ онъ: человѣкъ — ты богъ! Женщина, бѣдная плѣнница, поруганная, достойная горькихъ рыданій — ты богиня! Ты — вѣчно женственное, ты красота!

Что за дикій инстинктъ извращенно бился въ Симонѣ Волхвѣ? — Инстинктъ жизни.

Еще не смогла она сказать себѣ: я дитя земли, матеріи, но я стану богомъ. Она только чувствовала особенность свою и огромность жажды побѣды, счастья, мощи, и вѣрила, что она упала откуда-то съ лучезарной высоты сюда. Свое грядущее принимала она за прошлое, свои тенденціи за мистическое сверхсознаніе, за воспоминаніе о какомъ-то таинственномъ бытіи. Гностики поздняго времени, впадавшіе во все большее суевѣріе, съ изумленіемъ останавливались на фигурѣ дерзкаго фокусника изъ Самаріи, который сдѣлалъ такой чудовищно-надменный выводъ изъ ихъ мудрости и, готовые повѣрить ему, приписали ему одно изъ центральныхъ сочиненій гностицизма¹⁾. На его изложеніи останавливаться подробно намъ некогда. Надо отмѣтить лишь одну важную черту его. Въ сложной серіи эманаций божества, составляющихъ Плерому, чисто духовный и совершенный міръ, рождается и Софія или Премудрость Божія. Но она по самому существу своему есть жажда познанія, она стремится наполниться все новымъ содержаніемъ, поэтому она удаляется изъ Плеромы въ матеріальное ничто и теряетъ вѣрную дорогу назадъ къ небу. Это чрезвычайно своеобразная варіація важнаго религіознаго мотива. Зло міра постоянно объясняется изъ какой-то преступной жажды. Въ библии Адамъ хочетъ познать добро и зло и гибнетъ. Онъ гибнетъ за то, что стремится подняться надъ отведеннымъ ему творцомъ уровнемъ добродушнаго славословящаго животнаго. Напротивъ, аристократическая мысль поворачиваетъ все наизуворотъ: человѣкъ жилъ когда-то какъ сынъ неба на лонѣ Бога, но его

1) Apophvsis Megale.

привлекла жизнь матеріальная. Въ одной изъ герметическихъ книгъ мы встрѣчаемъ такое глубоко-поэтическое описаніе грѣхопаденія:

«Тогда Разумъ, отецъ всего сущаго, будучи свѣтомъ и жизнью, родилъ подобнаго ему Человѣка; его онъ полюбилъ какъ своего сына. Онъ вѣдь былъ прекрасенъ, имѣя образъ отца; такъ что, въ дѣйствительности, богъ полюбилъ свой собственный образъ. Ему онъ передалъ всѣ свои созданія. Онъ, созерцая твореніе Демиурга въ огнѣ (т. е. планетныя сфѣры), и самъ пожелалъ творить; и ему это было разрѣшено отцомъ. Очутившись въ сферѣ Демиурга съ тѣмъ, чтобы имѣть власть надъ нею, онъ созерцалъ созданія брата (т. е. планетныхъ боговъ), и они полюбили его, и каждый удѣлилъ ему часть собственнаго естества. Познавъ ихъ сущность и получивъ удѣлъ въ ихъ природѣ, онъ пожелалъ разорвать вращеніе сфѣръ и разбить власть того, кто возсѣдаетъ надъ огнемъ».

«И вотъ владыка всего смертнаго міра съ его безсловесными тварями — прошелъ черезъ небесную гармонию, разорвавъ ея сфѣры и разбивъ силу бога; онъ показалъ нижней Природѣ свой прекрасный божественный образъ; увидѣвъ его, вмѣстившаго въ себѣ всю силу распорядителей судьбы (т. е. планетъ) и подобіе бога, — Природа ему улыбнулась въ любви. А онъ, увидѣвъ свое подобіе въ ней, отраженное ея водой, воспылалъ любовью къ нему и пожелалъ вселиться въ него; съ желаніемъ явилась и сила, и онъ вселился въ безсловесное подобіе. А Природа, залучивъ къ себѣ возлюбленнаго, обвила его вся, и они совокупились: они вѣдь были любовниками. И вотъ почему, въ отличіе отъ всѣхъ другихъ существъ земли, человѣкъ двойствененъ, будучи смертенъ своимъ тѣломъ и безсмертенъ благодаря тому сущному Челсвѣку».

Человѣкъ — бунтарь и странно переплетаются въ немъ два бунта: существо духовное, — онъ падаетъ вслѣдствіе

страсти къ плотскому, реальному, жаждѣ жить, наслаждаться, слиться съ міромъ матеріальнымъ. Существо плотское — онъ стремится вверхъ, грозя самому Богу, стремясь сѣсть на тронѣ рядомъ съ нимъ или выше его. Это метаніе между двумя полюсами отразилось въ легендѣ о Люциферѣ — Сатанѣ и во множествѣ другихъ, оно-же отлилось и въ это удивительное представленіе о Софіи, божественной жаждѣ познать, ощутить, пережить, выйти за предѣлы, о Софіи, грѣхъ которой и основалъ міръ съ его двойственностью.

Шеллингъ, Гартманъ, Соловьевъ и другіе будутъ фантазирвать на ту-же тему. Воля Шопенгауэра, безсознательное Гартмана, страдающая сущность міра у Ницше — все это варіаціи на тему о Софіи.

Что цѣннаго есть въ этомъ представленіи? Философски, метафизически, конечно, ничего. Это вымыселъ. Пустѣйшая басня. Но психологически это свидѣтельствуешь о коренной тоскѣ человѣка, которая выражается то какъ жажда чистой духовности, доходящей до сверхбытія, равнаго небытію, то какъ жажда максимума плотской жизни. То и другое болѣзненное уклоненіе по отношенію къ цѣльному человѣку, поскольку онъ можетъ быть сейчасъ цѣлень; понятно стремленіе въ небеса, понятно и стремленіе въ пучины матеріи, ибо человѣкъ-то именно и есть ходячая проблема о соединеніи максимума духовности, чистоты и свободы съ максимумомъ острыхъ, страстныхъ переживаній. Онъ станетъ могучъ и свободенъ, но именно въ силу своей матеріальности, ставъ матеріальнымъ организаторомъ матеріи, сердцемъ ея, мозгомъ ея, детерминантой міровыхъ процессовъ. Онъ станетъ чистъ, но именно поднявъ чувственность и безграничное богатство наслажденій до простоты и граціи здоровой стихіи.

Тоскуешь человѣкъ и кажется ему, что онъ наказанъ за то, что такъ любитъ эту красочную феерію природы и свое гибкое тѣло, способное къ такимъ жгучимъ наслажденіямъ и къ такимъ невыносимымъ мукамъ. Тоскуешь чело-

вѣкъ и, глядя въ спокойныя очи животнаго, ломаетъ руки, и кажется ему, что онъ наказанъ за полеты своей мысли, за дерзкія мечты, за жажду вѣчности. Пусть тоскуетъ человѣкъ. Пусть тоскуетъ, ибо онъ странникъ въ пути, мсстъ, стрѣла, устремленная на другой берегъ, какъ говорилъ Ницше. Но не надо искать сверхъестественныхъ причинъ этой тоскѣ. Мы знаемъ причину: это осознанное стремленіе даннаго вида, данной комбинаціи энергіи къ неограниченному развитію и господству. Осознанное стремленіе, бессознательно выражающееся и въ процессахъ питанія и роста протоплазмы и въ бѣшенномъ расширеніи лучистой энергіи и въ простомъ законѣ инерціи.

Гностики по-своему, и съ огромной силой, выражали эту тоску, но въ аристократической и метафизической формѣ. Это дѣлаетъ ихъ декадентами, врагами истиннаго религіознаго развитія человѣчества. Но тоска ихъ велика, мысль узорна, фантазія переливается тысячью оттѣнковъ, и попутно они высказываютъ изумительныя вещи, открываютъ намъ большія тайны, не о богѣ, не о инобытіи, какъ они думаютъ, — а о сердцѣ человѣка. Но развѣ сердце человѣка не скно въ нѣдра природы? Гете не училъ-ли заблудшихъ :

Ihr folget falscher Spur;
Denkt nicht wir scherzen:
Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen!

«Вы идете ложной дорогой, повѣрьте, мы не шутимъ : развѣ сущность бытія не въ сердцѣ человѣка?»

Симонъ Гиттонъ не относится въ полномъ смыслѣ къ христіанскимъ гностикамъ. Онъ учитъ, будто Іисусъ былъ онъ-же; это все онъ, Симонъ, страдалъ на крестѣ, но страдалъ мнимо. Онъ утверждалъ, что іудеи почитаютъ его, какъ сына, эллины, какъ духа, самарянамъ-же онъ явился, какъ отецъ!

Въ наше время такіе Симоны сидятъ въ домахъ для умалишенныхъ. Но безуміе необходимо культурѣ, ибо въ безуміи та или иная идея доводится до крайности.

Сатурнинъ (II вѣкъ по Р. Х.). Сатурнинъ, сирійскій гностикъ, высказывалъ замѣчательныя мысли. Одну изъ нихъ необходимо упомянуть. Ангелы, созданные Богомъ, но отпавшіе отъ него, создали міръ. Они были полны бунтомъ, они ненавидѣли Бога, ибо хотѣли быть вершинами сущаго. Но они были сынами Бога. Образъ его жилъ въ нихъ. И они создали человѣка. Невольно. Они не могли въ ожесточенныхъ сердцахъ сдержать своего вдохновенія. Человѣкъ вышелъ правда безформеннымъ, полуодухотвореннымъ, зараженнымъ дыханіемъ этихъ несовершенныхъ духовъ. Онъ ползалъ словно червь по сухой землѣ. Но ангелы дивились ему и боялись его. Они чувствовали въ немъ что-то высшее и нарочно пригибали его голову долу. Однако высшій богъ любилъ человѣка, своего себѣ псдобнаго внука. Два раза облагодѣтельствовалъ онъ его: онъ даровалъ ему огонь, который у Сатурнина впрочемъ принимаетъ, — что естественно для человѣка духовнаго, человѣка-гностика, — скорѣе характеръ моральный — свѣта, разума, памяти и мысли; второй разъ — онъ послалъ имъ своего сына для окончательнаго искупленія человѣка. Христосъ только казался людямъ плотскимъ, но былъ духомъ. Онъ не страдалъ. Все это пустое, все это казалось людямъ, существовавши же то, что онъ открылъ людямъ, т. е. что міръ — зло, что боги — падшіе ангелы, и что существуетъ невѣдомый имъ сверхъ-богъ, къ которому можно придти путемъ аскетизма и міроотрицанія.

Здѣсь изумительно это твореніе ангелами чего-то выше ихъ, это самосознаніе человѣка, какъ невольнаго гостя на землѣ, какъ чуднаго цвѣтка, которому нужна совсѣмъ иная жизнь, который растетъ въ борьбѣ съ завидующими ему, боящимися его создателями свѣта богами — стихіями.

Двѣ другія основныя черты ученія Сатурнина, докетизмъ и противопоставленіе до тѣхъ поръ извѣстнымъ богамъ новаго неба и бога высшаго, чисто духовнаго, якобы впервые открытаго Иисусомъ — присуще почти всѣмъ гностикамъ. Мы еще будемъ имѣть случай говорить о нихъ.

Базилидъ. Этотъ александрійскій гностикъ одно время сталъ учителемъ всего Египта; его ученіе сильно распространилось также въ Азіи, даже вплоть до Персіи. У Базилида предвѣчный отецъ рождаетъ по обыкновенію длинную цѣпь эоновъ. Послѣдними изъ нихъ являются ангелы, заправляющіе низшимъ небомъ, т. е. видимыя свѣтила. Царемъ этихъ ангеловъ (свѣтилъ небесныхъ) является Іегова. Іегова избралъ себѣ еврейскій народъ и задумалъ сдѣлать его господиномъ всѣхъ другихъ народовъ, тогда другіе боги возстали противъ него. Битва боговъ могла-бы погубить міръ. Предвѣчный отецъ рѣшилъ тогда послать своего сына «Нусъ» и освободить міръ отъ этихъ боговъ. Нусъ принялъ внѣшній видъ человѣка, открылъ истину людямъ, опровергнувъ Іегову и законъ его и преподавъ чистый законъ духа: міроотрицаніе и аскетизмъ. Онъ не былъ распятъ. Въмѣсто него распятъ былъ Симонъ Киренянинъ. Кто вѣритъ во Христа распятаго — тотъ рабъ.

Такимъ образомъ и тутъ докетизмъ¹⁾ и антиіеговизмъ выступаютъ на первый планъ. Впрочемъ, ученіе Базилида передается въ разныхъ источникахъ различно. Ипполитъ приписываетъ ему хитроумнѣйшую и сложнѣйшую систему, на которой мы не имѣемъ возможности останавливаться. Докетизмъ-же и антиіеговизмъ присущи Базилиду несомнѣнно. Этого никто не отрицаетъ.

Эпифаній. Эта изумительная личность жила, вѣрнѣе сверкнула въ концѣ второго вѣка. Онъ былъ сыномъ гностика Карпократа, главы весьма распространенной секты. Климентъ Александрійскій говорилъ о немъ: «жилъ только 17 лѣтъ, въ Самосѣ какъ богъ почитается: съ каждымъ новолуніемъ кефаллійцы собираются, пируютъ, распѣвая гимны, поминая день его смерти. Изучилъ платонизмъ у отца своего, имѣлъ философскія познанія обширнѣйшія. Былъ поборникомъ ученія о монадахъ».

Въ чемъ-же заключалось ученіе карпократіанъ, укра-

1) Ученіе о томъ, что плоть и страданія Христа были кажущимися.

шеніемъ которыхъ былъ этотъ ребенкомъ умершій полубогъ? И у нихъ міръ созданъ ангелами. Но Іисусъ не сынъ Бога, сошедшій съ небесъ. Это человѣкъ, вспомнившій то, что зналъ всякій изъ насъ задолго до своего рожденія, но что мы позабыли, — вспомнившій истину о скрытомъ за сооруженнымъ ангелами небосводомъ Духъ. Іисусъ научилъ бороться съ сильными міра сего, демонами. Борьба эта заключается въ развитіи всѣхъ способностей духа. Надо жить жизнью возможно полнѣйшей. Добрыя дѣла — пустой вздоръ. Нѣтъ ни добраго, ни злого, помимо воспитанія духа. Духъ долженъ пройти всѣ степени утонченія, пользуясь для этого плотью. Ее нужно разрушить, но не аскетизмомъ, а предаваясь до излишества, до муки всѣмъ утѣхамъ, всѣмъ сладкимъ порокамъ. Въ безуміи разврата, въ опьяненіи наслажденіемъ надо искать спасенія и смерти, побѣды надъ плотью. Карпократіане формулировали и довели до крайняго выраженія иной путь отъ скуки, отъ будней, иной путь — вонъ изъ жизни — не аскетизмъ, а развратъ. Если духъ не испыталъ всѣхъ низостей матеріи, всѣхъ соблазновъ міра, всѣхъ родовъ чувственности, всѣхъ тонкостей жестокости, всѣхъ восторговъ необузданнаго грѣха — онъ долженъ будетъ вернуться въ міръ еще. «Истинно, говорю тебѣ, не выйдешь изъ темницы, пока не отдашь долгъ до послѣдняго квадранта» (Лука XII, 58). Отдай плотское плоти, всѣмъ упейся, выйди съ пира жизни воистину пресыщенный, чтобы съ горнихъ высотъ не глянуть съ сожалѣніемъ на кипящую страстью, чудовищную жизнь плотскую, на землю, этотъ странный адъ, гдѣ муки словно змѣи переплетаются съ захватывающими ощущеніями. Глянешь хоть разъ съ вождѣленіемъ и вновь будешь брошенъ въ этотъ котелъ, пока не отбѣлятся крылья твоей души.

Странное, дикое, шокирующее ученіе. Но оно слышится и въ распространенномъ изреченіи: «Не согрѣшишь, — не покаешься, не покаешься, — не спасешься». Къ другимъ гностикамъ шли люди уже безконечно утомленные жизнью,

сюда же тянулись еще не перегорѣвшіе, люди еще пламеняющіе страстью, но уже постигшіе ея мучительную обратную сторону. Они жадно пили изъ ядовитой чаши, чтобы скорѣй, скорѣй научиться ненавидѣть и презирать ее. Именно этотъ психологическій характеръ секты, а можетъ быть отчасти и классовый (не должны-ли были идти сюда не старобарскія личности, а люди недавняго возвышенія, близкіе эпигоны разбогатѣвшихъ вольноотпущенниковъ или жадные до наслажденія, но уже ушибленные жизнью интеллигенты? — Не это-ли сдѣлало возможнымъ появленіе Эпифанія?). Оставался-ли Эпифаній еще христіаниномъ? Оставался-ли онъ дуалистомъ? Мы не знаемъ, въ какой связи стоитъ его изумительная книга «О справедливости» къ его богословію, къ его метафизикѣ, но содержаніе этой книги мы знаемъ по ея резюме, сохраненному намъ дословно Климентомъ Александрійскимъ. Тутъ онъ провозглашаетъ неограниченное право человѣка на наслажденіе, и мы не видимъ никакого оттѣнка болѣзненности, напротивъ здоровьемъ вѣетъ отъ этой странной страницы: «Въ чемъ заключается справедливость, установленная богомъ? Въ коммунизмѣ, основанномъ на началахъ равенства. Природа этому учитъ: взглянемъ на равенство небесъ, покрывающихъ землю, равенство ночи, возжигающей звѣзды, на солнце — творца дня, благодѣтельнаго отца свѣта, который Богъ по-царски щедро льетъ всѣмъ тварямъ. Дѣлаетъ-ли Богъ на дѣлѣ разницу между бѣднымъ и богатымъ, мудрецомъ и невѣждой, мужчиной и женщиной, рабомъ и свободнымъ, царемъ и подданнымъ? Даже съ грязными и уродливыми онъ также ласковъ. Нелицеприятно распредѣляетъ онъ свѣтъ солнца: можно-ли украсть часть его, присвоить, отнять у ближняго? Земная пища обильно произростаетъ подъ ногами нашими: это солнце рождаетъ для тварей земныхъ ихъ пищу. Никто ее не удержитъ, никто не убережетъ, она не подлежитъ законамъ привилегій. Всѣ твари отроду имѣютъ побужденіе жить и совершать свои дѣйствія въ ясной невинности и инстинктивной сво-

бодѣ. Но люди выдумали вопреки природѣ свой законъ. Законы эти безсильны подчинять ихъ страсти, излѣчить ихъ отъ невѣжества, но они научили умъ крючкотворству. Они установили собственность, нарушили блистательную общность, предначертанную Богомъ, создали мое и твое, исказили гармоничный рисунокъ вселенной. Богъ создалъ землю для всѣхъ: лозы виноградныя, колосъ пшеничный, фрукты, травы обильно произрастаютъ, словно тянутся навстрѣчу желанью человѣческому. Но законъ разрушилъ равенство коммунизма, создалъ вора и прелюбодѣя. Потому то и женщина не должна принадлежать одному, любовь свободна — таковъ фатальный законъ жизни. Пламенное чувство пола толкаетъ человѣка во имя высокой необходимости продолженія вида, и пламя это такъ жгуче, что ни законъ, ни обычай, ничто внѣшнее не заглушить его: оно создано самимъ Богомъ».

Не вѣримъ своимъ глазамъ! Это 17-лѣтній мальчикъ писалъ во II вѣкѣ по Р. Х.! Это натурализмъ, это провозглашеніе Бога любви христіанской — богомъ любви плотской, свободы отъ закона обрѣзанія и субботы, которую проповѣдывалъ Павелъ, — свободой отъ закона собственности, семьи, государства! Этотъ свѣтлый коммунизмъ, безъ ожиданія пришествія Судьи, а просто ликующее приглашеніе радоваться жизнью сообща, забыть распри, протянуть руки, раскрыть объятія!

Чувственность карпократянъ и коммунизмъ милленаристовъ синтезировались въ этой отроческой головѣ и, соединившись, сверкнули проблескомъ земного обѣтованія, великой догадкой... и исчезли. Онъ долженъ былъ умереть рано, великій неизвѣстный, неожиданно яркій цвѣтокъ, расцвѣтшій въ ненастную пору... Онъ прошепталъ, пропѣлъ пѣсню дальняго будущаго и замолкъ... Какіе гимны пѣли Кефалійцы на поминальныхъ его пирахъ? Гдѣ лежать подъ прахомъ, гдѣ скрываются подъ новыми письменами написанныя имъ другія страницы?

Синтезъ справедливости и жизнерадостности, идею

искупленія, какъ побѣды надъ новой стихіей — закономъ уродливаго общества будутъ повторять другіе въ поздніе годы. Эпифаній звалъ людей къ единенію подъ знаменемъ радости жизни. Половина истины была угадана имъ. Другая половина заключалась въ пониманіи роли труда въ человѣческой исторіи и природѣ. И братство и жизнерадостность даются лишь какъ плодъ сложнаго, многовѣкскаго труда. Нѣтъ, чудный отрокъ, нѣтъ Бога, который-бы уже установилъ справедливость и приготовилъ все для людей. Эту мечту свою, пламенную вѣру свою въ то, что именно радостнымъ братствомъ должно стать человечество, принялъ ты за Бога, именно любовь свою къ природѣ превратилъ въ благодарность къ ней, будто-бы гостевой стать раемъ. Природа — мачеха. Ей нужно еще завсевать, покорить, перестроить. Въ борьбѣ искажается первоначальное равенство людей. Заболѣваетъ тяжело общество, теряетъ свѣточъ справедливости, освѣщавшей жизнь рода, напрягается человечество до судорогъ, падаетъ и подымается и добивается наконецъ могущества и съ жезломъ экономической власти надъ ближайшею частью природы въ рукахъ можетъ уже вновь говорить о жизнерадостности для всѣхъ, о справедливости, какъ базисъ дальнѣйшаго роста. Все это поймутъ позднѣе. И для этихъ появившихъ пророчествомъ будутъ казаться солнцемъ пронизанныя мечты юнаго гностика.

Эпифаній стоитъ особнякомъ среди гностиковъ. Надо замѣтить впрочемъ, что карпократыне вообще полугностики. Ученіе о Христѣ-богосынѣ, повидимому, было имъ чуждо, они приближались скорѣе къ позднѣйшему аріанству. Все настроеніе ихъ человѣчнѣе, позитивнѣе.

Валентинъ. Почти странно, что магизмъ, повелѣваніе стихіямъ путемъ заклинаній, игралъ особенно большую роль у самаго необразованнаго и провинціально-примитивнаго, хотя и гениальнаго гностика — Симона Гиттона и у самаго утонченнаго, ученаго и культурнаго — у Валентина.

Валентинъ живетъ тою-же жаждой чуда, которая охватила всю его эпоху.

Но для другихъ чудо скорѣе доказательство существованія другого міра, явное вмѣшательство небесныхъ силъ въ матеріальную жизнь: это-то проявленіе божественнаго ихъ и восхищаетъ; для Валентина это второстепенно. Второстепенна для него и непосредственная медицинская, такъ сказать, полезность чуда того времени, которое сводилось въ большинствѣ къ исцѣленіямъ. Этотъ могучій человѣкъ полонъ сознанія царственнаго, божескаго величія человѣка, неповиновеніе стихій человѣку кажется ему какимъ-то недоразумѣніемъ, снѣ ищетъ путей для побѣды разума надъ природой, я надъ не я, какъ скажетъ Фихте, но, конечно, онъ не можетъ по условіямъ того времени искать его тамъ, гдѣ ищетъ его «Genie» современности, — современная научная техника; онъ обращается къ утонченному магизму: «Вы изначала бессмертны, говоритъ онъ людямъ въ IV книгѣ своего сочиненія Stromachii, вы сыны вѣчности: вы сами хотите напасть на смерть, чтобы сломить ее, чтобы умерла смерть ваша и въ васъ. И вотъ я говорю вамъ: когда побѣдите міръ, разложивъ его хитро соединенные элементы, не измельчая притсѣмъ энергію духа вашего, — будете господами тварей, царями всего преходящаго міра».

Это почти пророчески, хотя Валентинъ не понималъ пророческаго смысла своихъ словъ: научный и техническій анализъ матеріи, разложеніе ея на первоэлементы съ одной стороны, а съ другой стороны сліянная цѣльность духа, побѣда надъ его разпыленіемъ, подъ которой мы-то понимаемъ, конечно, коллективную организацію разумныхъ существъ. Путь былъ указанъ правильно, хотя Валентинъ видѣлъ его, «какъ въ зеркалѣ гаданія».

Гордость человѣческая какъ-бы основная черта этого аристократа. Онъ очень красиво развиваетъ уже упоминавшуюся нами мысль Сатурнина: «Родъ ужаса охватилъ ангеловъ, когда ими-же самими сформированный человѣкъ внезапно заговорилъ, произнося слова, странно не

вязавшіяся съ его происхожденіемъ. Но это произошло потому, что Всевышнее существо вложило въ него сѣмя высшей субстанціи, оно-то и говорило въ немъ столь смѣло. Не такъ-ли происходитъ у легкомысленныхъ человѣковъ: создалъ человѣкъ руками своими статую бога и ужаснулся передъ нимъ, какъ передъ высшимъ. Адамъ созданъ былъ какъ подобіе Предвѣчнаго Человѣка (т. е. идеи человѣка) и внушалъ трепетъ подобно предвѣчному человѣку: тогда ангелы поспѣшно стали обезобразивать его».

Самая система богословія и космогоніи у Валентина ужасно сложна и запутана. Надъ міромъ существуетъ иной міръ — Плерома, міръ чистыхъ идей. Тамъ царитъ гармонія: желаній тамъ нѣтъ. Но сущность идей заключается въ томъ, что онѣ развертываются логически (ср. логику Гегеля), каждая пара рождаетъ и такимъ образомъ, мельчая и дѣлаясь все болѣе частными, идеи съ каждымъ поколѣніемъ удаляются отъ первой пары Бютоса (вѣчное «да», бытіе) и Молчанія (Небытіе). Тринадцатое поколѣніе, ангелъ Ахамоть — трагическое явленіе. Онъ уже настолько далекъ отъ Бютоса, что несовершененъ, ему доступны желанія; желаніе его вытекаетъ прямо изъ этого несовершенства: онъ хочетъ вернуться ближе къ Бютосу. Но этимъ онъ разрушаетъ самодовлѣющую и блаженную гармонию золотой цѣпи, ибо онъ хочетъ въ тоскѣ своей подняться выше того положенія, которое какъ разъ соотвѣтствуетъ его сущности. Онъ въ отчаяніи видитъ это, переполняется скорбью, страданіемъ, гнѣвомъ и падаетъ, падаетъ золотое звено, оторвавшееся отъ божественной цѣпи. И онъ исчезъ-бы въ безконечности жаднаго ничто. Но свыше посланъ ему Горонъ, Горонъ назвалъ себя Іеговой и связалъ болѣе или менѣе прочно въ полуединствѣ начавшій разрушаться Ахамоть. Такъ созданъ міръ. Понятно, что все въ немъ хрупко, искалѣчено, полно недостатковъ. Ужасъ падающаго Ахамота породилъ такую ужасную вещь, какъ тьма, его незнаніе и робость породило злого духа, воды моря и рѣкъ — слезы его печали. Но Бютось послалъ новаго спасителя — Христа.

Онъ прошелъ сквозь Марію, какъ вода черезъ каналъ, ничего не взялъ у нея, а тѣло его было духовное тѣло. Онъ спасъ міръ. Но вовсе не въ смыслѣ воскресенія преобразенной плоти, какъ училъ Павелъ: хочешь-ли вѣчности этого проклятiя?

Какая гордость духа надъ всѣмъ матеріальнымъ! Но гордость эта ослѣпляла, не давала искать истинную связь духовнаго и матеріальнаго, обрушивалась въ дуализмъ и становилась горькимъ заблужденіемъ.

Докетизмъ. Почти всѣмъ гностикамъ свойственъ докетизмъ, т. е. ученіе о томъ, что у Христа было лишь кажущееся тѣло и страдалъ онъ кажущимся страданіемъ. Въ самомъ дѣлѣ — идеалъ гностики былъ безтѣлесный богъ, символически выразившійся въ прекрасномъ человѣкоподобномъ видѣнiи, въ нѣкоемъ голосѣ, отворяющемъ двери тайнъ, въ нѣкоемъ чудотворящемъ могуществѣ. Многие шокировали ихъ въ Иисусѣ, страдающемъ образѣ, созданномъ социальными низами. Тамъ нужны были реальныя страданія: посты, оплеваніе, заушенія, крестъ, — нужны, чтобы можно было перенести собственныя свои страданія: богъ съ нами, не брезговалъ нами и пилъ нашу чашу. Изъ Евангелiя широкой волной струится поэтическій альтруизмъ, самый зрѣлый плодъ страданія нищихъ и рабовъ, въ немъ есть сладострастіе самоуничиженія и бездоннаго смиренія, прощающаго все. Это бездонное смиреніе притягивало, какъ магнитъ, человѣческія сердца. Оно было страшно въ своемъ негероическомъ героизмѣ¹⁾. Истинный-же христiанинъ зналъ про себя, что знаетъ. «Ты ударилъ меня въ правую щеку, господинъ, не хочешь-ли ударить въ лѣвую? Благодарю тебя. Не хочешь-ли оплевать лицо мое? А я омою твои ноги». А въ душѣ: «буду судить ангеловъ! Господь сказалъ: я воздамъ!» Тертуліанъ мечталъ о томъ, какъ послѣ дня Суда наполнять праведные всѣ ступени обширнаго божьяго

¹⁾ Толстой вычиталъ въ Евангелiи именно эти черты, т. е. какъ разъ все то, что отвергали гностики.

театра и ликуя будутъ наслаждаться зрѣлищемъ страданій гордыхъ, мудрыхъ, богатыхъ. А можетъ быть еще и сладость прощенія? Прощенія унижающаго, увѣсистаго, какъ жерновъ осельскій? «Помнишь, императоръ; не передъ тобой-ли дикія кошки рвали мнѣ тѣло? Не подводили-ли меня къ тебѣ полумертвымъ и не любовался-ли ты съ замираніемъ сладострастія лохмотьями мускуловъ и бѣгущею кровью? Не ты-ли жестомъ приказалъ вновь вести меня на воемъ и рыканіемъ звучащую арену? Не я-ли, удерживая стоны, почтительно поклонился тебѣ и остаткомъ голоса прошепталъ: «Да сохранить тебя богъ, Цезарь!» Узнаешь-ли меня? Вотъ тамъ, въ сверканіи семи солнцъ, сидитъ Распятый, испившій чашу страданія, подобно мнѣ, онъ — Богъ, онъ поставилъ меня судьей ангеловъ. Вѣчность муки ждетъ тебя. Ты трепещешь, воскресшій Цезарь?! Какъ ты жалокъ теперь, віясь во прахѣ передъ воскресшимъ рабомъ. Я прощаю тебя, цезарь». Это была интересная и страшная психологія. И страшень былъ кроткій, сладчайшій Іисусъ, голубоглазый и тихій, или кровавый въ колючемъ вѣнцѣ, со ртомъ искаженнымъ мукою, но шепчущимъ слова прощенія. Іисусъ, который вдругъ выпрямлялся и гремѣлъ міросокрушающе грозно: «Горе, горе вамъ! Приидетъ часъ!»

Безконечно блѣднѣе гностическій фантомъ съ духовнымъ тѣломъ, которое страдало «для виду». Но гностики дуалисты-аристократы не могли пачкать своего идеала плотью. Валентинъ говоритъ: «Подчиняясь всѣмъ necessitatibus жизни, онъ (Христосъ) царственно господствовалъ надъ ними. Такъ проявлялъ онъ божественность. Ълъ и пилъ особымъ образомъ, не испражняясь. Такъ велики были его сила и умѣренность, что пища въ немъ не разлагалась, ибо онъ самъ не долженъ былъ знать тлѣнія».

Подобный воздушный Христосъ такъ удалялся отъ людей, что пересталъ имѣть всякое обаяніе для демократіи. Это прекрасно понимало духовенство, уже начинавшее про-

никаться особымъ церковнымъ и классовымъ самосознаніемъ. Одинъ изъ первыхъ носителей классоваго самосознанія высшаго духовенства св. Игнатій гнѣвно писалъ: «Затыкайте уши, когда вамъ проповѣдуютъ что-либо помимо Иисуса Христа, потомка Давидова, сына Маріи, воистину родившагося, ѣвшаго, пившаго, страдавшаго, преслѣдуемаго при Понтіи Пилатѣ, воистину распятаго и умершаго предъ небомъ, землею и преисподней, воистину воскресшаго изъ мертвыхъ, Отцомъ воскрешеннаго, какъ по подобію Его, Отецъ воскреситъ въ Иисусѣ Христѣ всѣхъ вѣрныхъ, безъ чего нѣтъ жизни истинной. Иные атеисты и невѣрные утверждаютъ, будто онъ жилъ лишь по видимости и лишь мнимо страдалъ, но зачѣмъ-же тогда я ношу цѣпи, зачѣмъ гложетъ сердце мое жажда бороться со звѣрями арены? Такъ я значить напрасно умираю? Такъ я значить лгу передъ Богомъ?»

Докетизмъ духовенъ до конца, послѣдователенъ. Теорія богочеловѣка, «бога, который испражняется», — что особенно отталкивало Валентина, — что-то смѣшное и нелѣпое. Но она гораздо ближе къ живой религіи человѣчества. Она абсурдна логически, но глубока психологически. Гностики разорвали больше чѣмъ когда либо міръ и бога, демократическое-же христіанство неувѣренно, странно, мично стремилось все-же къ ихъ соединенію.

Антиіеговизмъ. Гностики считали оскорбительнымъ для Христа признать его сыномъ Іеговы. Отецъ былъ по ихъ мнѣнію совершенно посторонній міру, внѣ и надміровой духъ. Иные даже называли его «Чистое Небытіе». Между тѣмъ мы уже говорили, что образъ Іеговы является чистѣйшимъ торжествомъ спиритуализма, до какого никогда не доходили эллины. Но вѣдь онъ не чище-же однако чистѣйшаго духа спиритуалистовъ и гностиковъ? — И да и нѣтъ!

Да, потому что созданіе міра изъ ничего есть предѣльная идея могущества духа. Если понимать духъ какъ чистое могущество, какъ сознательную силу, то Саваоѣ іудеевъ

есть величайшій духъ (отвлекаясь, конечно, отъ искажавшихъ этотъ образъ историческихъ пережитковъ). Пророки сумѣли Духу-Могуществу приписать еще черты Духа-Справедливости. Если мы примемъ іудейскаго бога, не какъ метафизическое, не какъ реальное существо, а какъ идею и программу духа, то онъ окажется одною изъ грандіознѣйшихъ идей человѣческаго мозга¹⁾.

Но для гностика могущество и справедливость еще слишкомъ тѣлесны. Онъ иначе понимаетъ Духъ: для него, больного, духъ есть абсолютный покой. Таковъ и богъ гностики. Творчество и искупленіе онъ считаетъ низшими явленіями и приписываетъ ихъ полубожественнымъ эонамъ.

Но атака гностиковъ на бога міросоздателя и міродержца была очень сильна, ибо идею справедливости и мощи, какъ существующихъ уже и притомъ сліянно, невозможно примирить съ существованіемъ реальнаго міра. Почти весь гностицизмъ и лежитъ въ примиреніи Бога и Міра, а для этого онъ отвергъ Бога міросоздателя и міродержца, обозвалъ его зломъ, даже самимъ Дьяволомъ, и создалъ образъ божественнаго небытія, непостижимо помѣщающагося гдѣ-то внѣ пространства. Всѣ хитросплетенія

1) Раффазль Оттолонъ дѣлаетъ красивое противопоставленіе бога Израиля и бога позднегреческаго, бога Моисея и бога Платона: Абсолютное существо! говоритъ онъ: *Тѣ каѳаута ѓута* (черезъ себя бытіе)! Какое богохульство, какая мизерность рядомъ съ міродержавнымъ Іеговой, съ Элогизмомъ, одушевляющимъ всѣ вещи, съ гласомъ, гремящимъ въ долинѣ Кадесъ, поющимъ среди лавинъ потрясающія слова величія и могущества духа. Не содержится-ли въѣщій отвѣтъ на всѣ философскіе запросы уже въ святой книгѣ? Припомните отвѣтъ, прогремѣвшій Моисею на Хоривѣ среди неопалимой Купины, когда пророкъ—знака просилъ, чтобы названо было ему имя, которое не произносилось съ тѣхъ поръ, какъ надъ бездною упрочены были твердыя основанія вселенной. Для народа своего произнесъ это слово Богъ, Іегова евреевъ: „Иди и возвѣсти народамъ имя мое страшное и мощное, котораго они жаждутъ задыхаясь, отвѣтъ имъ, ожидающимъ въ трепетѣ, скажи людямъ: такъ говоритъ Господь: имя его Я есмь то, что я есмь“! Да, это былъ живой богъ. Богъ гностиковъ есть и не есть, онъ не то и не другое, невыразимое, непостижимое, недвижимое.

гностицизма становятся совершенно излишними, разъ мы принимаемъ идею бога, какъ символъ цѣли, и тутъ демократическій, народомъ созданный Духъ-Мощь, Духъ-Правда безмѣрно возвышается надъ безликимъ и недвижнымъ отрицаніемъ, какимъ былъ богъ, такъ называемыхъ, чистыхъ спиритуалистовъ.

Индивидуализмъ.

Христіанскій коммунистическій пролетаріатъ былъ въ значительной мѣрѣ проникнутъ духомъ коллективности. Наблюдался искренній и глубокій альтруизмъ, сыновняя почтительность къ общинѣ. Павлу приписываютъ основаніе христіанскаго индивидуализма. Отчасти это вѣрно, но у Павла еще очень сильны демократическія начала: любовь, будущее блаженство всѣхъ, воскресеніе плоти. Гностики-же не только отрицаютъ коммунизмъ, но совершенно равнодушны къ любви; идея Суда имъ чужда, воскресеніе плоти въ ихъ глазахъ заблужденіе. Каждый индивидуально долженъ искать своего личнаго спасенія. Таковое каждая душа находитъ въ экстазахъ, въ гармоніи съ собою или-же непосредственно послѣ индивидуальной смерти. Это міровоззрѣніе разлагало общинность христіанства и старалось сдѣлать изъ него убой индивидуализма.

То, что Вельгаузенъ говоритъ о Павлѣ, въ большой мѣрѣ относится именно къ гностикамъ и ихъ позднимъ послѣдователямъ: «Именно благодаря Павлу, Евангеліе царства превратилось въ Евангеліе Иисуса Христа, сдѣлавшись уже не пророчествомъ о царствѣ, а исполненіемъ этого пророчества чрезъ посредство Иисуса Христа. Въ соотвѣтствіи съ этимъ, и самое искупленіе сдѣлалось изъ чего-то еще предстоящаго—совершившимся и исполнѣннымъ фактомъ. Онъ подчеркиваетъ гораздо сильнѣе значеніе вѣры, чѣмъ надежды; онъ предчувствуетъ будущее блаженство въ сознаніи настоящаго сыновства; онъ преодолеваетъ смерть и уже здѣсь, на землѣ, ведетъ новую жизнь. Онъ понимаетъ

значеніе силы, которой такъ сильны слабые; съ него довольно Божьей благодати, и онъ знаетъ, что нѣтъ такой силы ни въ настоящемъ ни въ будущемъ, которая вырвала-бы его изъ объятій этой благодати, что тѣмъ, кто любятъ Бога, все служить ко благу».

Въ своей книгѣ «Церковь въ эпоху Римской Имперіи» Биггсъ отмѣчаетъ глубокое противорѣчіе мистическаго индивидуализма и первоначальнаго христіанства:

«Ученики Платона, говоритъ онъ, совершенно не допускали, чтобы воля и страданіе одного лица могли улучшить душу другого. Платонъ отбрасываетъ эту идею какъ неморальную. Ему кажется нелѣпымъ признать долгомъ хорошаго человѣка взять у себя частицу своего духовнаго богатства и отдать ее духовно-бѣдному, сдѣлать себя хуже, чтобы улучшить другого. У него, какъ и у стоиковъ, послѣдней формулой является: душа моя и богъ. Формула христіанина: моя душа, душа ближняго моего и бога». Но конечно далеко не всякаго христіанина. Тома Аквинитъ, столпъ католицизма, стоялъ на платоновской точкѣ зрѣнія. На ней-же стояли почти всѣ католическіе отшельники и многіе мистики.

Но великая формула: «больше любви нельзя имѣть, чѣмъ душу свою положить за друзей своихъ» была выработана пролетаріатомъ. Это былъ еще жалкій, забитый, смиренный и лѣнивый пролетаріатъ, но уже пролетаріатъ. Среди мукъ своихъ и униженія онъ сохранилъ больше силы, реализма и любви, чѣмъ утонченныя и раскисшія души римскаго декаданса, несмотря на весь блескъ ихъ поэтическихъ и метафизическихъ дарованій. Даже сильное, что было въ нихъ, всегда испорчено ихъ жизнеобязнью, доведенной до предѣла. Только Эпифаній сверкаетъ среди нихъ горячимъ блескомъ живой жизни, живого идеала.

Эпигоны.

Самое пагубное въ мистическихъ полетахъ это то, что творчество въ пустомъ пространствѣ ничѣмъ не ограни-

чивается и не поддерживается. Часто у того-же мыслителя оно къ старости переходитъ въ нелѣпый бредъ. Мистическія-же школы впадаютъ въ безуміе неизбежно. Поздній гностицизмъ — безуміе, которое было-бы смѣшнымъ, если-бы не ужасало своею дикой тенденціей быть систематичнымъ. Достаточно привести одинъ отрывокъ изъ позднегностическихъ произведеній, чтобы показать ту пропасть, въ которую бедетъ безудержное умствование, лишенное матеріала. Вотъ, напр. часть торжественной мессы изъ книги «Zen».

«И положилъ Иисусъ печать на апостоловъ: толкованіе ея Θηζωζαζ, а имя ея садзафарисъ. И обратился Иисусъ къ четыремъ отцамъ свѣта, и приказалъ апостоламъ связать ноги ихъ и сказалъ молитву:

iодсадsox адсадse асадseх, аминь!

енадсен енадсен дsef дsaef, аминь!

арбадсадсаdza баодsa дsoдs дsoдs дsoos, аминь!

адза ахадсароха, дсаруха, дсарбаfo и т. д., и т. д.

«Услышь меня, меня, отецъ мой, отецъ всяческаго отцовства, ты, свѣтъ безконечный въ сокровищѣ свѣта, пусть приблизятся 15 помощниковъ, служащихъ семи дѣвамъ сокровища свѣта, начальницамъ крещенія свѣта, несказуемыя имена коихъ таковы: Астрана, Тесфоіаде, Аптоніосъ, Слистосъ, Лихонъ, Потодамось, Опанисъ, Оедросъ, Полинседось, Эптрононь. Пусть придутъ и окрестятъ учениковъ моихъ водою живою во имя семи дѣвъ сокровища свѣта, отпустить имъ грѣхи ихъ, очистить неправду ихъ, впишутъ ихъ въ списокъ наслѣдниковъ царства свѣта. Если слышишь меня и жалѣешь учениковъ моихъ, если могутъ они войти въ царство свѣта — сдѣлай чудо, пусть Зорокоеота наполнить водою жизни одну изъ чашъ сихъ». Чудо совершается. Слѣдуетъ цѣлый рядъ нелѣпыхъ магическихъ приемовъ для крещенія огнемъ: льняныя одежды, вѣнки изъ таинственныхъ травъ, жертвы — все на лицо. Потомъ опять молитва въ духѣ приведенной. Въ ней Иисусъ рѣшается назвать истинное таинственное имя отца. Приведу его для

финала: адгаринадса а амафротитае іо іо іо аминь іаоф
іаоф іаоф фаоф фаоф фаоф хіоефідсое хелобинпф дсарлай
ладсарлай ландсай аминь дседіугих небеуппаеф фаму, фаму,
амулай дсодсадсadhп ета дсодси, дсофадсдсдс!“!

Довольно!

Вотъ куда привело таинственное и углубленное толко-
ваніе христіанства.

Можетъ-ли воскреснуть гностицизмъ? Отчего нѣтъ!
Буржуазія ищетъ таинственности и вѣры. Гностицизмъ
глубокъ, красивъ и гибокъ. Можно постараться произвести
гностицескій синтезъ мистическаго спиритуализма и реабилитациі
плоти, прогресса, даже синтезъ гностицизма и милленаризма,
душеспасенія и коммунизма. Это все-же будетъ достаточно еще
мутная вода. У насъ Соловьевъ, Трубецкой, Мережковский
кружатся вскругъ гностицизма. Въ Германіи пользуется
успѣхомъ книга Шмидта, озаглавленная: «Гнозисъ. Основы
міровоззрѣнія облагороженной культуры». Все чаще встрѣчаешь
гностицескія поэмы вродѣ «Victoria» Бонамики.

Эти потуги были-бы почти опасны, если-бы не всходило
солнце такого религіознаго синтеза, какого не видалъ еще
міръ: синтеза научносоціалистическаго, который все объ-ясняетъ,
претворяетъ, подымаетъ. Этому солнцу хочется возсылать
хвалу и благодареніе, ему пѣть гимны, ибо юно — знамя
побѣды человѣческаго духа. In hoc signe vinceris!

Христіанская ортодоксія.

Милленаризмъ былъ не ко двору высшимъ классамъ.
Да и вообще онъ былъ опасенъ. Онъ могъ вести къ бунтамъ,
къ экстатической пассивности, къ жаждѣ мученичества:
все вещи неудобныя. Къ тому-же время шло, и ожиданія
милленаристовъ не осуществлялись. Руководителямъ церкви
было очевидно, что надо умѣрить остроту пролетарски-христіанскихъ
упованій. Оппортунизмъ и индивидуализмъ

гностиковъ, опутанный красивыми и подкупающими фантазіями, могъ прекрасно помочь въ этомъ отношеніи. Но нельзя было конечно отдаться въ плѣнъ всѣмъ безумствамъ гнозиса, нельзя было разстаться съ Иисусомъ моралистомъ и демократомъ, Иисусомъ страдальцемъ: это значило-бы оттолкнуть отъ церкви главную ея силу — массы. Итакъ необходимъ синтезъ. «Церковь извлекла много пользы изъ гностицизма», говоритъ Буонаюти: «она научилась болѣе строго мыслить, восприняла болѣе богатый культъ, углубила жажду индивидуальнаго искупленія. Въ борьбѣ она закалила свою дисциплину, умѣрила свой милленаризмъ, отталкивавшій отъ нея высшіе классы». Именно.

Вліяніе гностиковъ замѣтно уже на ихъ свирѣпомъ врагѣ Иринеѣ. Оригенъ и Климентъ — полугностики. Дальше католицизмъ въ его оппортунистической формѣ вытѣсняетъ и чистый гностицизмъ и милленаризмъ. Характеризуя побѣдоносное теченіе Буонаюти говоритъ: «Гнозисъ долженъ былъ отказаться отъ своихъ фантастическихъ космологическихъ идей, традиція отрѣшилась отъ своихъ розовыхъ ожиданій, разбитыхъ неумолимымъ временемъ».

Но синтезъ можетъ быть двухъ родовъ: синтезъ творческій, органически сливающій разнородное въ нѣчто цѣльное и высшее, и синтезъ эклектическій, оппортунистическій, притупляющій острые углы противоположныхъ тезисовъ, принижающій, обезцвѣчивающій ихъ на компромиссѣ, часто вдобавокъ абсурдномъ.

Два великихъ ума работали надъ творческимъ синтезомъ демократическаго и аристократическаго христіанства: Климентъ Александрійскій и Оригенъ. Но церковь въ концѣ концовъ отвергла ихъ построенія и вступила на второй путь, на путь оппортунистическаго эклектизма. Этого требовали интересы духовенства, начинавшаго лавировать и служить и нашимъ и вашимъ.

Климентъ Александрійскій. Александрія, давшая христіанству его философскаго предтечу Филона и

его талантливаго реформатора и организатора Аполлоса, продолжала работать.

Въ началѣ III вѣка при сотняхъ слушателей, христіанъ, язычниковъ и іудеевъ блестящій Климентъ началъ свои религіозно-философскія лекціи. Это былъ человѣкъ широчайшей культуры. Да, Логосъ испоконъ вѣку воплощался частично, училъ Климентъ, открывалъ истину понемногу и не только въ Моисеѣ и пророкахъ, какъ училъ Филонъ, не только въ Иисусѣ, какъ училъ Іоаннъ, но и во всѣхъ великихъ мудрецахъ человѣчества. Мостъ между философіей и Евангелиемъ перебрасывался такимъ образомъ. Отрицающее все и вся христіанство, это антикультурное теченіе, безпощадно громившее суетную мудрость міра и метавшее повсюду огненные стрѣлы съ Тертуліаномъ, — склоняется съ Климентомъ передъ тою-же языческой культурой и ищетъ занять въ ней мѣсто. Стремясь христіанизировать міръ, омірщвляютъ христіанство. Какъ теперь нѣкоторые, стремясь социализировать его, обмѣщаниваютъ социализмъ. Экстенсивность покупается цѣной потери чистоты.

Но съ Климентомъ мы еще не подходимъ къ оппортунизму позднѣйшихъ ортодоксовъ. Въ Климентѣ еще много юношескаго пыла, онъ скорѣе опирается на старую культуру въ ея лучшемъ, чтобы тѣмъ легче побѣдить ее. Позднѣе въ ней примутъ ея худшее, чтобы сочетаться съ нею. Климентъ принимаетъ идею Иринея о воспитаніи человѣчества. Но оно заключается для него не только въ прогрессѣ чистоты вѣры, но и въ прогрессѣ познавательномъ. Познаніе, наука для Климента не только не враждебна религіи, но имѣетъ существенно религіозное значеніе. Но вѣдь философская мысль позднихъ эллинскихъ философовъ дурно совмѣщается съ легендами народныхъ массъ, запечатлѣнными въ Св. Писаніи обоихъ Завѣтовъ? Конечно, и потому Климентъ учитъ, что надо толковать писанія аллегорически. Онъ освящаетъ демократическую традицію, но въ то-же время дѣлаетъ ее до того эластичной, что христіанское богословіе, идя по его пути, сможетъ

извлекать изъ христіанства самыя противоположныя ему вещи, словно фокусникъ, вынимающій изъ пустой шляпы пѣтуховъ, поросятъ, кипящій самоваръ и т. п.

Прямое значеніе писанія существуетъ по Клименту лишь для грубыхъ умовъ. Подъ нимъ таится истина, сокрытая отъ черни, но доступная мудрецу.

Климентъ признаетъ бога абсолютно непознаваемымъ. Предметъ гнозиса — Логосъ. Логосъ это, во-первыхъ, тотъ разумъ, который дѣлаетъ міръ космосомъ. Во-вторыхъ, это откровеніе, ведущее человѣка впередъ и выше, и къ жизни вѣчной. Однимъ словомъ Логосъ Климента очень похожъ на Идекъ Гегеля. Онъ часто принимается Климентомъ за нѣчто имманентное космическому и потомъ культурному процессу. Христіанство завершаетъ культурный процессъ. Но не грубое христіанство черни, а философски понятое христіанство. Такъ и у Гегеля его система завершила развитіе абсолюта. Христіанинъ-философъ пренебрегаетъ страхомъ и надеждой, владѣющими душой вульгарнаго христіанина. Онъ знаетъ истину и становится поэтому уже на землѣ богоподобнымъ.

Идеалъ Климента есть слегка передѣланный идеалъ стоическаго мудреца. Но интересна въ немъ его вѣра въ духовный прогрессъ. Ибо онъ полагалъ, что познаніе истины станетъ нѣкогда всѣмъ доступнымъ, сдѣлаетъ всѣхъ самодовлѣющими и мудроблаженными личностями. Въ этомъ чувствуется молодая увѣренность новаго ученія. Изъ него можно было извлечь культурный урокъ: культура должна быть построена такъ, чтобы содѣйствовать умственному развитію всѣхъ и cadaго, ибо умственное развитіе облагораживаетъ, приводитъ къ побѣдѣ надъ низкими страстями, источниками вражды и зла. Какой культурный, какой барскій гуманизмъ! Какъ прославятъ за него Климента либерально-христіанскіе баре! Но гдѣ-же новая земля и новое небо? Ахъ, погасла великая надежда! Гдѣ-же терпкая проповѣдь всеобщаго равенства и грозныя слова

объ игольномъ ушкѣ и верблюдѣ? Ахъ, все это надо понимать духовно!

Оригенъ. Этого мыслителя церковь не смогла принять во всей полноты. Какъ не удержалась она и на благородной высотѣ Климента. Многія ученія Оригена объявлены были еретическими. Тѣмъ не менѣе иные не безъ основанія называютъ его истиннымъ основателемъ католической ортодоксіи.

Богословская мысль нуждалась въ извѣстной свободѣ, такъ какъ она претендовала на идейную гегемонію въ обществѣ. Стремясь объять всѣ классы, имѣя въ виду стать идеологіей интеллигентнѣйшихъ, она необходимо должна была порвать съ демократическимъ, особенно-же со специфически пролетарскимъ христіанствомъ.

Пролетаріатъ создалъ себѣ идеалъ учителя и подвижника въ Иисусѣ изъ Назарета, идеалъ мстителя, судіи и обновителя жизни въ грядущемъ Христѣ, идеалъ блаженства въ хилиастическомъ снѣ, идеалъ жизни земной въ любви, терпѣніи и коммунизмѣ. Притомъ-же всѣ эти представленія выражены были въ легендахъ и евангеліяхъ съ наивной, но грандіозной поэтичностью, свойственной продуктамъ народнаго творчества, — часто тамъ чувствуются бездонныя глубины, но рядомъ мы встрѣчаемъ простоватыя и невѣроятныя, подчасъ шокирующія розказни, а также множество противорѣчій.

Таковъ былъ матеріалъ, изъ котораго великіе богословы стали строить систему христіанской религіозной философіи. Если Климентъ, широко черпая въ гностицизмѣ, старался въ то же время удержать за церковью малыхъ сихъ, которыхъ привязывала къ ней именно простодушно-геніальная традиція, созданная ихъ-же отцами, то у Оригена это стремленіе служить и нашимъ и вашимъ, соблюсти невинность демократической ортодоксіи и пріобрѣсти капиталъ философской ортодоксіи стало основнымъ камнемъ міросозерцанія. Но какъ умъ мощный, синтетическій онъ не захотѣлъ вступить на путь экклектическаго сочетанія

разнорѣчивыхъ элементовъ. Онъ тонко обошелъ трудность, объявивъ, что писаніе имѣеть три смысла! Цѣлыхъ три!

Какъ человѣкъ состоитъ изъ тѣла, души и духа, такъ и Св. Писаніе состоитъ изъ буквы, моральнаго смысла и духовнаго смысла. Въ глазахъ духовнаго человѣка буквальный смыслъ Св. Писанія часто нелѣпъ и недостойнъ Бога, моральный-же узокъ и недостаточенъ. «Евангелисты, говоритъ Оригенъ, часто сохраняютъ важную истину подъ личиною буквальной неправды».

Это даетъ поразительную живучесть писанію. Всякая эпоха, всякій классъ, даже всякая личность можетъ теперь вкладывать въ Св. Писаніе такой смыслъ, какой ему заблагоразсудится. Иисусъ-же и его ученіе имѣютъ теперь тысячу лицъ, и одинъ, поклоняясь Иисусу таинственному и мистическому, можетъ ненавидѣть, презирать или вовсе не видѣть его социалистическаго лица, которому поклоняется другой и т. д. Неудобные тексты толкуются «возвышенно» и аллегорически.

Вмѣстѣ съ тѣмъ соблазна для малыхъ сихъ не получается: оставили имъ букву! Предадимся сами поклоненію чистому духу, а они пусть зажигаютъ свѣчи разрисованному дереву и засохшимъ трупамъ; съ другой стороны, оставимъ для нихъ благовѣстіе нищимъ, сами-же будемъ помнить, что разумѣется тутъ нищета духовная, сирѣчь смиренномудріе и т. д.

Либеральные профессора, мыслящіе пасторы, скептическіе прелаты съ умиленіемъ читаютъ «золотое поученіе» Оригена: «То, что для насъ всего выше, идея философски образованныхъ людей, — мы осмѣливаемся публично высказывать лишь тогда, когда убѣдимся, что большинство нашихъ слушателей стоятъ на нашемъ уровнѣ; со стоящими ниже мы сдержанны, тѣ нуждаются еще въ молочной пищѣ».

Подлинное евангеліе, добрая вѣсть, созданная народомъ для народа, остается въ качествѣ молочной каши. Вырабатывается подъ сильнѣйшимъ вліяніемъ аристокра-

тическаго идеализма гностиковъ — эзотерическое тайное христіанство, религія для немногихъ.

Если для Климента это научный, идейный процессъ, почти лишенный всякой таинственности, то для Оригена это цѣлое гностическое міросозерцаніе, менѣе аристократическое однако, чѣмъ у чистыхъ гностиковъ.

Богъ для Оригена не Царь, полный капризовъ, а Духъ, которому чужды перемѣны воли, вслѣдствіе чего она совпадаетъ съ законами природы. Откровеніе природы есть космосъ.

Оригенъ такимъ образомъ порываетъ и съ христіанствомъ традиціоннымъ, считающимъ Бога за личность, проявляющую себя чудесами, вмѣшательствомъ въ естественный ходъ явленій, — но и съ гностицизмомъ, для котораго міръ былъ нѣчто абсолютно противоположное и враждебное духу.

Оригенъ близокъ къ пантеизму. Сынъ Божій, Логосъ — другое проявленіе того-же разума — это законы жизни, онъ проявляетъ себя во всей живущей твари, особенно въ людяхъ. Духъ-же Божій проявляетъ себя какъ высшее благо въ христіанской общинѣ. Богъ Отецъ (космосъ) обнимаетъ область Сына (исторію), Сынъ обнимаетъ область Духа (общину).

Богъ во всемъ, что существуетъ, ибо онъ — бытіе, Логосъ во всемъ, что мыслить, ибо онъ мысль, Духъ во всемъ, что любить чистой любовью, ибо онъ любовь.

Но въ мірѣ есть зло? Конечно. И оно не можетъ происходить отъ Бога. Стало быть оно истекаетъ отъ твари. Тварь для Оригена не совсѣмъ тварь; Богъ не творитъ изъ ничего. Вѣдь онъ вѣчно одинаковая воля: у него не могли вдругъ возникнуть намѣренія, — а создамъ-ка я міръ. Міръ вѣчно существуетъ рядомъ съ Богомъ. Богъ это — порядокъ этого міра, его красота, полнота, а вмѣстѣ сіяющій полюсъ, къ которому, на подобіе геліотропизма, тянется все сущее. Міръ есть необъятный сонмъ существъ. Имъ дана полная свобода. Ибо лишь когда они черезъ свободу придутъ къ Богу, они смогутъ

быть законно горды, законно и бесконечно блаженны. Богъ какъ-бы бросилъ миллиарды существъ въ темное пространство, наполненное препятствіями и сладкими приманками чувственнаго наслажденія; зажегъ высокій маякъ въ далекой дали, каждому далъ по искрѣ свѣта въ сердце, и сказалъ: ищите меня.

И вотъ часть великихъ свободныхъ духовъ, получивъ свободу въ груди, сказала: повернемся спиною къ Богу, на что онъ намъ?—онъ скученъ со своею важностью и добродѣтелью: завоюемъ міръ, оснуемъ царство борьбы, коварства, силы, наслажденія, страшное царство всемірнаго соребнованія, всеобщей погони за мощью и упоеніемъ. Это были демоны. А люди и животныя (первоначально всѣ равныя другъ другу) раздѣлились между двумя полюсами: демонскимъ плюрализмомъ — зломъ, и божескимъ монизмомъ — добромъ. Естественнымъ результатомъ явилось то, что каждая душа одѣлась въ соотвѣтственное тѣло и получила соотвѣтственную судьбу. Міръ смѣняется другимъ и такъ вѣчно, каждый новый міръ подводитъ итоги старому: добрые рождаются въ высшихъ формахъ и развиваютъ бывшія въ нихъ золотыя сѣмена. Злые становятся все гаже.

Впрочемъ въ любой моментъ душа можетъ опомниться и начать подыматься. Даже демоны могутъ раскаяться.

И какъ рады на небѣ каждому блудному сыну! Логось помогаетъ спасенію, т. е. мысль открываетъ людямъ истину: все доброе, что проповѣдывалось, ученія пророковъ и философовъ — было голосомъ Логоса. Живое существо тѣмъ сильнѣе проявляетъ Логось, чѣмъ выше къ богу подымается мысль его. Иисусъ былъ одною изъ равныхъ душъ, но неуклонно идя впередъ и выше, онъ выразилъ всю сущность Логоса, онъ слился съ нимъ, сталъ его воплощеніемъ.

«Для разныхъ душъ, говоритъ Оригенъ, Христось разное, для однихъ — тропа, для другихъ врачъ, дверь, отецъ, первосвященникъ. На всѣхъ ступеняхъ разумаго бытія онъ что-нибудь для каждого. Онъ сталъ плотью для тѣхъ, кто не можетъ постигнуть его какъ чистый Логось. Но

блаженны люди, ушедшіе такъ далеко, что имъ не надо ни Врача, ни Испытателя, а только Логосъ — Истину».

«Съ Иисуса, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, началось соединеніе человѣковъ съ Богомъ. И не для одного Иисуса, но для всѣхъ вѣрующихъ, которые поведутъ жизнь согласно ученію Иисуса, ибо она ведетъ къ близости и дружбѣ божіей». Таково это міросозерцаніе. Это почти буддизмъ. Иисусъ здѣсь совершенно какъ Будда собственною силою въ серіи міровъ подымается на вершину. Но въ буддизмѣ нѣтъ бога. Вершина есть вмѣстѣ съ тѣмъ Ничто, спасеніе отъ бытія, которое есть зло. У Оригена больше любви къ бытію, хотя трудно представить себѣ, что такое жизнь въ богѣ, бытіе-ли это еще? Если это только моральная, но земная жизнь, какъ думаютъ либералы, то это окончательно совпадаетъ съ буддизмомъ, такъ какъ что-же оставляетъ она кромѣ смерти? У Будды за нею нѣтъ ничего, либо новое коловращеніе. А у Оригена? Либо паденіе, либо вѣчное рожденіе въ видѣ моральнаго человѣка, святого! Или есть дорога еще выше? И гдѣ тогда вершина? Опять таки въ свѣтлой нирванѣ! Это нелѣпо и не удовлетворяетъ настоящую живую душу. Потому что Оригенъ видитъ прогрессъ не въ повышеніи силы и разнообразія жизни и ея гармоніи, а въ ея симплификаціи и самооскопленіи. Онъ даже буквально рекомендовалъ послѣднее. Такимъ образомъ, несмотря на всю силу мысли и большую стройность міровоззрѣнія, въ своей космологіи Оригенъ только не додумавшій до конца буддистъ.

Еще хуже обстоитъ дѣло съ еію теологіей. Этотъ Богъ, недвижимый полюсъ, рѣшительно неудовлетворителенъ. Онъ создаетъ равныя души и ставитъ ихъ въ равныя условія, и вдругъ результаты оказываются неравными. Припоминается изреченіе Евангелія: «Я сѣялъ пшеницу, откуда-же плевелы?» Но Евангеліе отвѣчаетъ ссылкой на Врага-Человѣка, оно намекаетъ на выходъ въ дуализмъ, на признаніе изначальнаго, почти богоравнаго существа — Сатаны. У Оригена самъ Сатана — плевель нивы Божіей, положительно стран-

ный результат Божьяго дѣла, для него-же являющійся сюрпризомъ. Это неравенство, возникающее изъ абсолютнаго равенства, претитъ нашему мышленію, онъ вовсе ничего не объясняетъ, ибо все сводитъ на абсолютную свободу, или абсолютный капризъ, а это есть какъ разъ отказъ отъ объясненія. Богъ теряетъ при этомъ всякое нравственное обаяніе. Либо въ мірѣ все происходитъ по имманентнымъ ему законамъ, и это конкурсъ душъ, въ которомъ онъ свободно повышаются и понижаются, — тогда Богъ не нуженъ, и мы буддисты; либо онъ вмѣшивается активно, тогда это личность, равенство нарушается, построеніе Оригена падаетъ. Вліяніе Логоса, что это? Опять таки имманентный-ли законъ развитія, или вліяніе трансцендентной силы?

Повсюду трансцендентализмъ Оригена какой-то при-нужденный, ненужный, замѣтно тяготѣніе къ пантеизму, или, вѣрнѣе, панпсихизму буддійскаго типа. Если-бы церковь пошла по стопамъ Оригена, несомнѣнно получила-бы буддизація христіанства.

Но церковь не могла пойти по этому пути. Она, какъ учрежденіе, вырабатывавшее абсолютную истину, начавшее очень скоро претендовать на право диктовать міру: «како вѣровать», не могла официально признать существованіе экзотерическаго и эзотерическаго ученія, у нея должно было быть одно ученіе для всѣхъ. Оригеново христіанство могло удовлетворять философовъ, но оно давало широкую возможность къ дальнѣйшимъ варіаціямъ и развитію. Это было христіанство свободныхъ мыслителей, идя по этому пути логически при нормальныхъ условіяхъ обязательно пришли-бы къ богоотрицаію, къ буддизму и т. д.

Оригенъ въ сущности отрицалъ всѣ мысли стараго и новаго завѣтовъ. Церковь-же хотѣла, во-первыхъ, опредѣлиться, установить свои догматы, а во-вторыхъ, создать нѣкоторое равновѣсіе между всѣми классами, которые она хотѣла обнять; но для этого она должна была вступить на путь эклектизма, смѣшивая то, что искусно различалъ Оригенъ. Надо было въ угоду огромному большинству паствы

сохранить значеніе истины именно за буквой, но вытравить по возможности опасный духъ, эбѳнитскій, пролетарскій. Поэтому ученіе Оригена въ его цѣломъ было отвергнуто церковью и на мѣсто его живого и умнаго синтеза была создана абсурдная эклектическая смѣсь. На мѣсто идеи развитія и свободы мысли Климента естественно сталъ при этомъ запретъ критиковать, воцарился постепенно мертвенный догматизмъ.

Климентъ и Оригенъ мыслили какъ интеллигенты, преданные самому мышленію, самой истинѣ. Дальнѣйшіе отцы мыслили какъ идеологи особаго класса — духовенства.

Классовое самосознаніе духовенства.

Гарнакъ слѣдующимъ образомъ описываетъ состояніе общинъ, къ концу II-го вѣка, когда вліяніе духовенства, какъ особаго класса, стало весьма уже значительнымъ.

«Мы видимъ одно великое церковно-политическое общество и на ряду съ нимъ многочисленныя «секты», которыя называютъ себя христіанскими, но у которыхъ оспаривается это наименованіе, и съ которыми ведется ожесточенная борьба. Это великое церковно-политическое общество представляетъ изъ себя союзъ отдѣльныхъ общинъ, охватывающій всю имперію. Каждая община самостоятельна, но всѣ онѣ въ сущности устроены однородно и связаны другъ съ другомъ однимъ и тѣмъ-же законоученіемъ и прочными правилами для взаимообщенія. Это законоученіе на первый взглядъ кажется не очень широкообъемлющимъ, но на самомъ дѣлѣ каждое его положеніе полно глубокаго значенія: въ совокупности они охватываютъ всѣ метафизическіе, космологическіе и историческіе вопросы, даютъ на нихъ опредѣленный отвѣтъ и заключеніе о развитіи челоувѣчества, начиная отъ сотворенія вплоть до будущей формы его существованія. Въ этомъ законоученіи не нашли себѣ мѣста указанія Іисуса о томъ, какъ вести жизнь; въ качествѣ «правилъ дисциплины» они строго разграничивались отъ «правилъ вѣры». Каждая церковь представляетъ

изъ себя также извѣстное культовое учрежденіе, въ которомъ богопочитаніе обставлено торжественнымъ ритуаломъ. Въ этомъ учрежденіи характерно размежевываются сейчасъ же духовенство и міряне; главнѣйшіе богослужебные акты, вообще говоря, теперь совершаются священниками; ихъ посредничество безусловно необходимо. Болѣе того, къ Богу можно приблизиться не иначе, какъ черезъ извѣстныя средостѣнія, — черезъ посредство праваго ученія, правыхъ учреждений и священнаго Писанія. Казалось, живая вѣра превратилась въ исповѣданіе вѣры, преданность Христу — въ христологію, страстная надежда на достиженіе «царства» — въ ученіе о безсмертіи и обожествленіи, пророчества — въ ученую экзегезу и теологическую науку, носители духа — въ церковниковъ, братья — въ опекаемыхъ мірянъ, чудеса и исцѣленія — въ пустяки или въ фокусы жрецовъ, жаркія молитвы — въ торжественные гимны и литаніи, «духъ» — въ право и принужденіе».

Картина довольно мрачная, а дальнѣйшія подслащиванія Гарнака ничего въ ней не мѣняютъ.

Община потеряла свой глубоко демократическій строй, потеряла свою активность, свою самостоятельность, она выдѣлила изъ себя административный и оборонительный органъ, который овладѣлъ ею и исказилъ весь ея духъ.

Всякому извѣстно естественное происхожденіе трехъ степеней іерархіи діаконовъ, пресвитеровъ и епископовъ, и распространяться объ этомъ мы не будемъ.

Функціи духовенства были двояки и одинаково въ обоихъ направленіяхъ важны: оно должно было управлять общиннымъ имуществомъ и опекать души, храня правовѣріе, которому со всѣхъ сторонъ грозили враги. Намъ будетъ легко нѣсколькими цитатами изъ Каутскаго дать достаточно яркую картину развитія экономической мощи духовенства:

«Христіанство не только не было въ состояніи уничтожить классовыя различія, существовавшія при его возникновеніи, но, усиливаясь и обогащаясь, оно создавало новое

классовое противорѣчіе: внутри церкви образовался господствующій классъ, духовенство, которому была подчинена масса народа, міръ».

«Первоначально въ христіанскихъ общинахъ господствовало полное самоуправленіе. Стоявшіе во главѣ ихъ довѣренные люди, епископы и пресвитеры, выбирались членами общины изъ своего-же круга и отдавали отчетъ общинѣ. Они не пользовались никакими преимуществами по своей должности».

«Но когда отдѣльныя общины стали обширнѣе и богаче, труды, выпавшіе на долю настоятелей, разрослись до того, что ихъ уже невозможно было совмѣстить съ другимъ занятіемъ. Появилось раздѣленіе труда; должности въ христіанскихъ общинахъ сдѣлались спеціальностями, требовавшими силы всего человѣка. Церковное имущество не могло уже тратиться исключительно на содержаніе бѣдныхъ; приходилось оплачивать расходы на завѣдываніе имъ, на зданія для общественныхъ собраній и на содержаніе общинныхъ должностныхъ лицъ».

«Кто-же составлялъ большинство общины? Босаяцкій пролетаріатъ, а онъ никогда не былъ въ состояніи сохранить власть, представленную ему демократическимъ государственнымъ устройствомъ. Въ церкви онъ также не сумѣлъ сдѣлать этого, какъ и въ республикѣ. Въ церкви онъ продавалъ и уступалъ свою силу епископу такъ-же, какъ уступалъ ее въ республикѣ цезарю».

«Епископъ завѣдывалъ имуществомъ своей церкви, т. е. своей паствы, и опредѣлялъ, на что должны тратиться доходы церкви. Это давало ему огромную власть надъ босаяцкимъ пролетаріатомъ, власть непрестанно возростающую по мѣрѣ того, какъ богатство церкви увеличивалось. Епископы становились все менѣе зависимыми отъ своихъ избирателей, послѣдніе-же все болѣе и болѣе дѣлались зависимыми отъ первыхъ».

«Между народомъ и духовенствомъ, говоритъ далѣе Каутскій, происходила борьба, но уже въ третьемъ вѣкѣ за

народомъ почти повсюду сохранилось только право утвержденія церковнослужителей; послѣдніе образовали замкнутую корпорацію, пополнявшуюся изъ собственной среды и распоряжавшуюся церковнымъ имуществомъ по собственному усмотрѣнію».

«Между тѣмъ значеніе церкви, какъ политической силы, росло, а вмѣстѣ съ тѣмъ росло церковное богатство: императоры и частные люди взапуски старались купить расположеніе новой силы богатыми подарками. Съ другой стороны, императоры все чаще бывали принуждены передавать церковной бюрократіи выполненіе цѣлаго ряда задачъ, которыя были не подъ силу падавшей правительственной бюрократіи. Для этого они также должны были предоставить церкви опредѣленные источники дохода. Сначала дары церкви приносились совершенно добровольно. Но съ тѣхъ поръ, какъ она стала пользоваться покровительствомъ государства, она начала измышлять постоянныя подати. Введена была десятина, собиравшаяся сначала при помощи нравственнаго вліянія, но въ концѣ концовъ силой. Церковь сдѣлалась очень богатой, и вмѣстѣ съ тѣмъ духовенство стало совершенно независимо отъ мірянъ. Неудивительно, что, по мѣрѣ возростанія ея богатства, она переставала управлять своимъ имуществомъ въ интересахъ бѣдныхъ. Духовенство пользовалось имъ для себя; въ церкви, особенно-же въ богатыхъ епископствахъ, въ Римѣ, Константинополѣ, Александріи и проч. стали господствовать алчность и расточительство. Изъ коммунистическаго учрежденія церковь превратилась въ грандіознѣйшій механизмъ для эксплуатаціи, какой когда-либо видѣлъ міръ. Уже въ V вѣкѣ мы видимъ, въ качествѣ постоянного установленія римской церкви, дѣленіе церковныхъ доходовъ на четыре части. Одна часть принадлежала епископу, вторая духовенству, третья шла на потребности культа (постройку и содержаніе церквей и т. п.) и лишь одна четвертая принадлежала бѣднымъ. Всѣ вмѣстѣ они получали столько-же, сколько приходилось на долю одного епископа».

Заглянемъ вмѣстѣ съ Каутскимъ немного впередъ: «Церковь сохранила свое богатство въ бурную эпоху переселенія народовъ и перенесло его изъ стараго въ новое общество. Сколько-бы она ни теряла изъ него, она всегда умѣла приобрѣсти вновь столько-же или еще больше. Церковь во всѣхъ христіанско-германскихъ государствахъ сдѣлалась крупнѣйшимъ землевладѣльцемъ; обыкновенно ей принадлежала одна треть всей земли, а въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ даже больше. Теперь богатое церковное имущество совсѣмъ перестало быть имуществомъ бѣдныхъ. Въ XII вѣкѣ сдѣлали логическій выводъ изъ этой теоріи, утверждая, что все церковное имущество принадлежитъ папѣ, который можетъ распоряжаться имъ по своему усмотрѣнію».

Такъ новая и могучая аристократія оказалась главнымъ социальнымъ результатомъ пролетарскаго движенія первыхъ вѣковъ нашей эры. Эта опасность, конечно въ несравненно меньшей мѣрѣ, грозитъ движенію промышленнаго пролетаріата нашего времени, и, не говоря о юродствѣ какого-нибудь Лозинскаго, даже опасенія Сореля кажутся намъ безобразно преувеличенными, именно въ виду громадной активности нынѣшняго пролетаріата. Но все-же только широкая и живая просвѣщенность массъ сможетъ вполне обезопасить пролетаріатъ отъ «дурныхъ пастырей». Оппортунистическое крыло социалистовъ съ ихъ кокетничаніемъ по адресу передовой буржуазіи сознательно или безсознательно играетъ приблизительно ту-же роль, какую сыграло духовенство по отношенію къ христіанскому пролетаріату.

Перейдемъ къ другой роли духовенства, къ охранѣ правовѣрія.

Христіанскому пролетаріату, конечно, необходимо было правовѣріе, ибо ему была необходима прочная и широкая вселенская организація. Для побѣды надъ императорскимъ міромъ міра любви и коммунизма, это чувствовалось всѣми, — необходима была единая всемірная братская организація. Но ереси разрывали грудь церкви и препятствовали ей

прогрессу. Здоровое стремленіе къ единству привело къ тому, что духовенству поручено было выработать и блюсти единое православное ученіе.

Къ этому присоединяется еще законъ, дѣйствующій во всѣхъ недостаточно интеллигентныхъ обществахъ, по которому всякое ученіе считается тѣмъ почтеннѣе, чѣмъ оно старше: искали апостольской традиціи, а кому-же знать эту традицію лучше старѣйшихъ?

Гарнакъ говоритъ о догматизмѣ: «Изъ области живого чувства и сердца религія переходитъ въ бытъ и становится, такимъ образомъ, религіей внѣшнихъ формъ и закона. И съ какой-бы силой ни проповѣдывалась новая религія, какимъ-бы высокимъ энтузіазмомъ и бурными внутренними потрясеніями ни ознаменовалось ея возникновеніе, — а у кого, какъ не у Павла, все это такъ именно и было? — какъ-бы ни упирала она особенно на духовную свободу, все-таки процессъ сгущенія и «озаконенія» религіи не прекратится, — хотя-бы вѣрующихъ обрели на безбрачіе и стали-бы принимать въ общину только взрослыхъ. Формы религіи быстро застываютъ». И характеризуя раннюю, но уже католическую церковь, Гарнакъ отмѣчаетъ прежде всего, что «на первомъ планѣ здѣсь стоитъ объявленіе свободы и самостоятельности въ религіи чѣмъ-то опаснымъ. Кто предварительно не подчинилъ своего религіознаго опыта и сознанія контролю церковнаго исповѣданія, тотъ не имѣетъ права чувствовать и объявлять себя христіаниномъ, т. е. однимъ изъ чадъ Божіихъ. «Духу» были указаны строго опредѣленныя границы, и запрещено было проявляться гдѣ и какъ ему угодно.

Такимъ образомъ ради единства организаціи, ради единства силы своей организованный пролетаріатъ первыхъ вѣковъ вручилъ своимъ вождямъ страшную власть надъ собою. И вожди воспользовались ею для того, чтобы продать пролетаріатъ «князьямъ міра сего». Какъ могло быть иначе? Психологія господъ всегда одинакова, а епископы скоро почувствовали себя господами. Уже Игнатій, одинъ изъ

первыхъ епископовъ, человѣкъ знавшій лично апостоловъ, проявляетъ совершенно ясное классовое самосознаніе. Епископъ для него не избранникъ паствы, не чиновникъ ея: его власть идетъ отъ апостоловъ и отъ Бога. «Христіанская душа», пишетъ Игнатій: «да повинуется епископу, какъ самому Христу... спасется тотъ, кто живетъ и вѣритъ въ согласіи со своимъ епископомъ».

Епископы энергично защищаютъ этотъ взглядъ на вещи и считаютъ себя настоящими монархами, царями душъ и тѣлъ своей паствы. Въ серединѣ III вѣка видимъ импонирующую фигуру епископа Карфагенскаго Кипріана, настоящаго поборника классовой идеи духовенства: «*Extra ecclesiam nulla salus*» — «вне церкви не можетъ быть спасенія», провозглашаетъ онъ: «церковь-же это — епископы». Кипріанъ ясно увидѣлъ, какую силу придаетъ духовенству таинственный ореолъ жречества, и яростно борется за то, чтобы таинства совершались только пресвитерами, особо поставленными на то епископомъ.

Со времени Константина христіанская церковь стала официальнымъ государственнымъ учрежденіемъ. Въ концѣ IV вѣка Θεодосій надѣлилъ епископовъ всевозможными государственными правами и привилегіями; въ то-же время особымъ эдиктомъ онъ запретилъ отправление языческаго культа.

Теперь императоры считали своимъ призваніемъ опредѣлять и охранять «истинную вѣру». Исповѣданіе прежней языческой вѣры признано было политическимъ преступленіемъ.

Сдѣлавшееся государственной религіей христіанство конфисковало имущество жрецовъ; языческіе храмы были уже раньше разрушены.

Восточное духовенство навсегда осталось рабомъ власти, его опорой. Западное устремилось еще выше и хотѣло стать господиномъ господъ. Гарнакъ сжато и очень хорошо суммируетъ условія возвышенія папы:

«Благодаря своей внутренней слабости и вслѣдствіе вторженія варваровъ, Западная римская имперія въ V вѣкѣ пала.

Все, что при этомъ разгромѣ уцѣлѣло отъ Рима — православная вѣра, въ противовѣсъ аріанству, культура, право — укрылось въ римской церкви. Варварскіе царьки не осмѣлились объявлять себя императорами и врываться въ опустѣвшее зданіе имперіи; они основали свои собственныя государства въ провинціяхъ. При такомъ положеніи дѣла римскій епископъ казался какимъ-то хранителемъ завѣтовъ прошлаго и защитникомъ будущаго. На него были теперь обращены взоры епископовъ и мірянъ всѣхъ занятыхъ варварами провинцій, — даже тѣхъ, которыя раньше упорно отстаивали свою независимость отъ Рима. Все, что варвары и аріане оставили отъ римской культуры въ провинціяхъ, — а этого оказалось не мало, — объявлялось церковнымъ и тотчасъ ставилось подъ защиту римскаго епископа, перваго человѣка въ Римѣ, съ тѣхъ поръ какъ тамъ не стало императора. Между тѣмъ въ Римѣ въ V вѣкѣ занимали епископскую кафедру люди, понимавшіе признаки времени и умѣвшіе ихъ использовать. Какъ-то незамѣтно римская церковь очутилась на мѣстѣ римской всемірной имперіи; эта имперія фактически продолжала жить въ церкви; она не погибла, а только видоизмѣнилась. Если мы скажемъ, — и это будетъ вѣрно и для нашего времени, — что римская церковь есть бсвятенная Евангеліемъ старая римская имперія, то это будетъ не остроумное замѣчаніе, а констатированіе историческаго факта и самая полная и плодотворная характеристика этой церкви. Она все еще повелѣваетъ народами; ея папы правятъ, какъ Траянъ и Маркъ Аврелій; мѣсто Ромула и Рема занимаютъ Петръ и Павелъ; ея проконсулы — архіепископы и епископы; легіонамъ соотвѣтствуютъ толпы священниковъ и монаховъ, императорской гвардіи — іезуиты. Это продолженіе старой имперіи и ея установленій можно прослѣдить до мельчайшихъ подробностей, до отдѣльныхъ правовыхъ нормъ, даже до такой, казалось-бы, мелочи, какъ одѣянія».

Съ тѣхъ поръ, какъ церковь, вѣрнѣе духовенство, какъ классъ нашла свое воплощеніе въ папѣ, началась

борьба классового инстинкта против алчности отдѣльныхъ представителей духовенства. Иннокентій I и Левъ I (въ V вѣкѣ) уже мечтаютъ о томъ, чтобъ сдѣлать духовенство безбрачнымъ, Григорію VII это удастся. Высшій коллективизмъ, о какомъ мечтали пролетаріи и коммунисты первого вѣка, осуществился, но лишь въ предѣлахъ новаго класса чудовищно-могучихъ эксплуататоровъ и властителей.

«Когда церковное имущество сдѣлалось собственностью самого духовенства, говоритъ Каутскій, всякій клирикъ, имѣвшій дѣтей старался урвать для нихъ изъ церковнаго имущества по возможности больше». Этому растаскиванію церковнаго имущества для дѣтей духовенства могъ быть положенъ конецъ лишь тогда, когда въ церкви было крѣпко обосновано единодержавіе папы. Одною изъ первыхъ задачъ папства была борьба противъ браковъ духовенства.

Культь.

У насъ нѣтъ возможности подробно говорить о развитіи христіанскаго культа. Но необходимо все-же сказать нѣсколько словъ о развитіи основной формы этого культа — мессы. Первоначально месса носитъ чисто раціональный и глубоко демократическій характеръ: это вечера любви. Повидимому она имѣла іудейское происхожденіе. Это былъ скромный совмѣстный ужинъ бѣдняковъ. Общее питаніе — основа потребительнаго коммунизма. Скоро сложилась легенда, что вечера основана самимъ Іисусомъ, что она представляетъ собою христіанскую реформу пасхальнаго стола. Пресвитеръ, ломавшій и раздававшій хлѣбъ и разливавшій вино, повторялъ, что это дѣлается въ память и во имя учителя. Позднѣе, съ вторженіемъ ремесленнаго и мелкособственническаго элемента, а тѣмъ болѣе людей богатыхъ, вечера стала превращаться въ кормленіе бѣдныхъ за счетъ болѣе имущихъ, для послѣднихъ-же въ вечерѣ существеннымъ казался присущій ей характеръ поминокъ. Этотъ взглядъ на вечерю сквозитъ и у Павла. Ритуальный моментъ начинаетъ освобождаться отъ соціальнаго обычая.

Еврейскій мистицизмъ (въ духѣ Аполлоса) принесъ новую модификацію. Іисусъ устранилъ согласно Аполлосу первосвященника, храмъ и жертву: Христосъ самъ первосвященникъ, тѣло cadaго христіанина — храмъ, Христосъ-же — и жертвенный агнецъ. Онъ совершилъ великую пасху, вывелъ людей изъ плѣна грѣха, самъ-же послуживъ искупительнымъ агнцемъ. Тутъ уже, наряду съ поздне-еврейскими ритуальными понятіями, просвѣчивали мрачные огни стародавняго культа: принесеніе въ жертву первенцовъ, первоначальное канибальство, реальное пожирание плоти и крови человѣческой жертвы, позднѣе замѣненной агнцемъ. Эти идеи были живы, какъ мы уже видѣли, и въ орфизмѣ. Здѣсь онѣ получили своеобразное развитіе. Во-первыхъ, хлѣбъ и вино стали символически разсматриваться, какъ плоть и кровь вѣчно умирающаго и вѣчно воскресающаго бога, господина и прообразъ круговращенія растительнаго процесса (Деметра, Коха, Загреи, Воххъ и т. д.); во-вторыхъ, вкушеніе хлѣба и вина, какъ тѣла и крови бога, получило мистическое толкованіе спиритуалистическаго характера. Это-де символъ воспріятія нашими душами искръ духа, живущаго въ мірѣ, тоскующаго по небу, силою котораго мы сами вознесемъ туда. Рядомъ съ этимъ возможно было и другое толкованіе, именно возвышеніе и освѣщеніе акта питанія: не есть-ли актъ питанія воспріятіе въ себя, претвореніе въ себя бога-природы, введеніе въ нашъ организмъ новой энергіи изъ великой ея сокровищницы? Но эта красивая, величавая, пантеистическая и въ то-же время реалистическая концепція религіознаго торжества развилась-бы только при дальнѣйшемъ нормальномъ прогрессѣ религіи земледѣльцевъ. Уже орфизмъ былъ признакомъ упадка культуры, поскольку онъ впалъ въ трансцендентализмъ.

Христіанство слило восточный, іудейскій потокъ съ языческимъ, создавъ мессу. Месса была въ концѣ концовъ истолкована чисто-мистически и дуалистически. Хлѣбъ и вино, какъ и у орфиковъ, представляютъ собою кровь и плоть бога-жертвы, бога, убиваемаго и воскресающаго; какъ и у орфи-

ковъ, это символъ единенія душъ людскихъ съ духомъ, именно съ Христомъ, Логосомъ, который на сильныхъ крыльяхъ своихъ подыметъ маленькія слабокрылыя чело-вѣческія души къ солнцу Божества; но какъ у евреевъ эта плоть и кровь принадлежитъ искупительному агнцу, первенцу, праведному Іисусу, наконецъ Сыну Божьему, вочеловѣчившемуся, но въ то-же время, жертвѣ за грѣхи міра.

Духовенство содѣйствовало этому развитію или извра-щенію мессы, потому что сдѣлало ее новымъ источникомъ своей силы. Оно объявило ее чудеснымъ, спасительнымъ актомъ, творимымъ лишь священникомъ, рукоположеннымъ на то епископомъ. Простой христіанинъ не смѣлъ и не могъ совершать этого чуда; священникъ сталъ между нимъ и Христомъ, между нимъ и небомъ. Дальнѣйшимъ развитіемъ было оставленіе права причащаться хлѣбомъ и виномъ только за священниками. Мірянину достаточно облатки. Это, такъ сказать, символическій кубическій корень, извлеченный изъ чуда. А главное — символъ удаленія мірянина отъ Бога.

Соціально политическій оппортунизмъ ортодоксін.

Здѣсь мы имѣемъ возможность лишь коротко охарактеризовать глубокій оппортунизмъ церкви въ вопросахъ соціальныхъ и политическихъ.

Объ отношеніи къ властямъ распространяться нечего. Начиная съ Павла укореняется все глубже сначала трусливое, а потомъ, со стороны официальной церкви, дружески угодливое подчиненіе церкви властямъ. На Востокѣ новый господствующій классъ почти никогда не смѣлъ поднимать бунтъ противъ стараго, противъ богачей и бюрократовъ. Мораль такой приниженности церкви достаточно характеризуется тѣми интригами и насиліями, которыми сопровождались Вселенскіе Соборы!

На Западѣ церковь долго и упорно стремилась къ первенству. Но это никогда не была та борьба, о которой

грезилось какому-нибудь Тертуліану, а тѣмъ болѣе эбіонитамъ. Это была борьба за пропорцію, въ которой надо было подѣлить «паству». Когда шевелилась эта паства, — противники мигомъ соединялись для защиты общихъ интересовъ.

Блаженный Августинъ, яркій выразитель самыхъ заносчивыхъ претензій духовнаго класса, умѣлъ тѣмъ не менѣе найти въ своей системѣ почетное мѣсто для свѣтской власти, его радикализмъ въ смыслѣ самовластности духовенства превращался въ змѣемудрый оппортунизмъ у порога дворцовъ.

Ивъ Гюйо и Сигизмундъ Локруа въ ихъ книгѣ «Etude sur doctrines sociales du christianisme»¹⁾ собрали интересный букетъ свидѣтельствъ о томъ, какъ церковь «способствовала отмѣнѣ рабства». Мы можемъ ограничиться для характеристики соціально-политическаго оппортунизма церкви приведеніемъ нѣкоторыхъ изъ этихъ цитатъ.

Оппортунистическое отношеніе Павла къ этому вопросу хорошо извѣстно, и мы старались дать ему должное объясненіе. Но время шло, вѣра въ близкое пришествіе убывала, а оппортунизмъ не таялъ вмѣстѣ съ нею, а росъ: Игнатій, этотъ первый защитникъ епископскихъ привиллегій, пишетъ Поликарпу: «Не презирай рабовъ, но не позволяй имъ стремиться при помощи общины къ свободѣ, чтобы не стать имъ рабами страстей своихъ».

Подобное отношеніе къ рабству, на Павловъ манеръ, господствовало въ теченіе первыхъ вѣковъ. Къ концу пятаго вѣка множество епископовъ уже сами владѣютъ рабами! Первый соборъ въ Арлѣ и второй въ Орфинеѣ грозятъ анаемой тому, кто сманиваетъ «рабовъ церкви»! Одинъ изъ позднѣйшихъ соборовъ въ Арлѣ объявилъ преступленіемъ, наказуемымъ адомъ, самоубійство раба, не стерпѣвшаго жестокаго обращенія господина. Пятый канонъ конгресса въ Эльвирѣ гласитъ: «Если христіанская госпожа

¹⁾ Есть и русскій переводъ.

въ гнѣвъ своемъ такъ сильно прибѣтъ рабыню, что та умретъ въ продолженіе трехъ дней послѣ побоевъ, то провинившаяся, буде она била сознательно, можетъ быть допущена къ общенію съ церковью лишь по истеченіи семи лѣтъ покаянія».

Папа Левъ I возмущенно запретилъ рабамъ и даже вольноотпущенникамъ дѣлаться священниками. «Безкровная жертва осквернится ихъ руками», сказалъ онъ.

Дальше всѣхъ тутъ пошелъ величайшій выразитель классоваго самосознанія духовенства Августинъ. «Въ темницѣ рабовъ долженъ царить порядокъ», пишетъ онъ: «ибо на порядкѣ въ хозяйствѣ частномъ зиждется порядокъ общественный».—«Порядокъ покоится на силѣ, порядокъ остается порядкомъ, хотя-бы онъ и нарушался стономъ и вздохами рабовъ».

Рабство Августинъ во всякомъ случаѣ оправдываетъ: для него это очевидное наказаніе за грѣхи.

Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Христосъ не для того пришелъ, чтобы сдѣлать рабовъ свободными, но дурныхъ рабовъ сдѣлать рабами добрыми. Богачи! сколь обязаны вы Христу, вносящему порядокъ въ дома ваши!»

Идейный оппортунизмъ ортодоксіи.

Книга наша, въ виду ограниченности ея объема, должна сосредоточивать вниманіе читателя не столько на внѣшнихъ социальнo-экономическихъ судьбахъ институцій, сколько на анализѣ главнѣйшихъ религіозныхъ идей и настроеній, смыслъ которыхъ долженъ быть постигнутъ при свѣтѣ нашего религіознаго сознанія, сердцевина которыхъ должна быть поставлена въ связь съ органическими, неистребимыми потребностями сознающей себя жизни съ одной стороны и научнымъ социализмомъ, какъ высшимъ идейнымъ выраженіемъ этихъ потребностей, съ другой. Для анализа экономическихъ и политическихъ судебъ церкви марксистами сдѣлано довольно много (Энгельсомъ, Каутскимъ и др.) для религіозно-соціалистическаго истолкованія сложившихся

идей и настроеній религіознаго порядка ничего почти не сдѣлано.

Намѣтитъ исходныя точки такого истолкованія, примѣнитъ его хоть къ немногимъ, но важнымъ явленіямъ прошлаго и отчасти настоящаго, — такова цѣль этихъ страницъ; вотъ почему мы нѣсколько дольше остановимся на оппортунизмѣ церкви въ области догматовъ, всюду проводя наши основныя идейныя ноты.

Конечно и тутъ намъ придется остановиться лишь на важнѣйшихъ примѣрахъ развитія церковныхъ догматовъ.

Прежде всего церковь должна была окончательно установить, что-же такое Иисусъ? Для эбѳонитовъ, вообще для демократовъ, Христосъ былъ учитель, пророкъ и мученикъ за правду, награжденный Богомъ превыше всякой твари. Но и естественное стремленіе возвеличить свой идеаль и увлекательность соединенія личности Иисуса съ дорогими и стародавними солнечными и земледѣльческими мѣами дѣлали исконно-еврейское представленіе о Спасителѣ-Человѣкѣ, о Сынѣ Человѣческомъ — неустойчивымъ. Демократія въ общемъ приняла павліанство. Аристократія, какъ мы видимъ, исходила изъ иныхъ представленій и при помощи докетизма упразднила Иисуса изъ Назарета, подмѣнивъ его Логосомъ.

Церковь уже потому была заинтересована въ выработкѣ компромисса, что она желала удержать подъ своею эгидой и правую и лѣвую христіанскаго движенія. Это оппортунистически-политическое соображеніе особенно окрѣпло въ III вѣкѣ, когда церкви сталъ угрожать серьезный расколъ. Константинъ, весьма заинтересованный въ согласіи и единствѣ «своей» церкви, (къ которой онъ однако не принадлежалъ), потому что она была въ его рукахъ сильнѣйшимъ орудіемъ, созвалъ въ 325 году первый Вселенскій Соборъ въ Никее, а на немъ предписалъ единство, ставъ почти наудачу на сторону Афанасія.

Но у церкви были и другія основанія придти къ Афанасіевскому пониманію природы Иисуса.

Милленаризмъ былъ нестерпимъ для официальной церкви: это было опасное начало въ христіанствѣ. Гностическое-же спасеніе отъ плоти, или Климентовско-Оригеновское спасеніе въ праведности и познаніи были слишкомъ утонченны для массъ. Поэтому руководители церкви сосредоточили все вниманіе паствы на первоначально-орфическомъ представленіи: спасеніи отъ смерти, какъ отъ величайшаго зла, какъ самаго страшнаго въ жизни. Адольфъ Гарнакъ не понимаетъ или замалчиваетъ демагогическую сторону этого ученія, но понимаетъ, что изъ этой тенденціи всѣ ухищренія соборовъ вытекаютъ съ необходимостью. Надо принять еще во вниманіе и удобство сохраненія идеи воздаянія, какъ индивидуальнаго и загробнаго. Общественность милленаристическихъ упованій была надломлена: каждый неси свой крестъ и помни, что ты безсмертенъ, за страданія земной жизни получишь непосредственную награду по смерти, ибо смерть теперь уже не губительница, а избавительница, — двери въ небо — вотъ что такое гробовая крышка. Какую силу получила такимъ образомъ церковь, имѣвшая право вязать и разрѣшать! Госпожей смерти надо было ей стать прежде всего, отбросивъ пророческій бредъ о грядущемъ царствѣ справедливости на землѣ.

Все это плохо мирилось съ реформой, затѣянной талантливымъ и энергичнымъ Аріемъ. Этому человѣку всѣ наслоенія на личность Иисуса казались языческой ржавчиной. Въ немъ жила гордость человѣческая, потому для него Иисусъ былъ человѣкъ, Мессія, обѣщанный издавна геніальный герой, плоть отъ плоти, кровь отъ крови нашей, силою ума, чувства и воли ставшій проводникомъ истины въ людскія сердца. Онъ выше всѣхъ героевъ, ибо это герой самой чистой любви. И Богъ возвеличилъ его, даровалъ ему апоѳеозъ, посадилъ одесную себя. Бѣднякъ, вождь нищихъ — сталъ божественнымъ существомъ и можетъ всѣмъ, кто идетъ его путями. Богъ-же есть лишь одинъ — Вседержитель, остальное измышленія суемудрыхъ.

Церковь не могла допустить этого учения. Во-первых, оно было прославленіемъ самостоятельныхъ заслугъ чловѣка, церковь-же цѣпко ухватилась за Павлово ученіе, за спасеніе Богомъ и только Богомъ. Вѣдь распредѣлительницей «благодати» было духовенство! Надо было сдѣлать спасеніе актомъ мистическимъ, а отнюдь не моральной заслугой. Во-вторыхъ, вмѣсто борьбы со смертію — таинственнымъ актомъ боговоплощенія, въ центръ ставилось ученіе о жертвѣ Христа, что могло обновить пророческій духъ. Еще Тертуліанъ, болѣе или менѣе монтанистъ, старался пророка, проповѣдника и мученика поставить безконечно выше священника. Но пророкъ былъ вѣчная опасность для отстоявшейся оффиціальной церкви: нѣтъ, Христосъ чудесно, силой непостижимой божественности побѣдилъ смерть, и сокровище духовнаго элексира, спасающаго отъ смерти, передалъ апостольской церкви въ ея полное распоряженіе. Итакъ Христосъ не чловѣкъ, а Богъ. Главное свидѣтельство о реальной побѣдѣ надъ смертію есть фактъ воскресенія Христа отъ подлинной смерти. Подлинность смерти Христа надо удерживать во что-бы то ни стало. И такъ онъ не только богъ, но и чловѣкъ. Это противорѣчіе? Ну что-жъ такое! Такъ возникла Афанасіева Гомусія, единосущіе. Гарнакъ прекрасно разъясняетъ ее и поучительно критикуетъ:

«Изъ всѣхъ возможныхъ представленій объ искупленіи, — какъ отпущеніи грѣховъ, избавленіи отъ власти демоновъ и т. д., — церковь III вѣка ухватилась особенно за избавленіе отъ смерти и такимъ образомъ возвышеніе къ божественной жизни, т. е. за обожествленіе; къ этому и свелся смыслъ хрістіанскаго искупленія. Правда, нѣкоторое обоснованіе и точку опоры для этой идеи можно найти въ Евангеліи и въ Павловой теологіи; но въ томъ видѣ, какъ она была разработана церковью, она чужда и Евангелію и Павлу. Вѣдь это чисто греческая точка зрѣнія: смерть сама по себѣ есть величайшее зло и первопричина всѣхъ золъ, и наоборотъ, высочайшее изъ благъ — это жить вѣчно.

Что это чисто греческое воззрѣніе, можно видѣть, во-первыхъ, изъ того, что избавленіе отъ смерти представляли себѣ совершенно реалистически, какъ своеобразный фармакологическій процессъ, — въ человѣка вливалась божественная природа и преобразовывала его смертную природу, — а во-вторыхъ, изъ того, что вѣчная жизнь и обожествленіе были отождествлены. Но разъ дѣло дошло до реальнаго нарушенія законовъ человѣческой природы и до обожествленія ея, то необходимо, чтобы и самъ Искупитель былъ Богомъ и человѣкомъ. Только при этомъ условіи можно было допустить возможность подобнаго чуда. Для этого недостаточно было словъ, ученія, единичныхъ фактовъ этого рода, — или, можетъ-быть, проповѣдь въ состояніи дать жизнь камню, смертнаго сдѣлать безсмертнымъ? — нѣтъ, только непосредственный притокъ Божественнаго Начала въ смертную природу можетъ преобразовать послѣднюю. А этимъ Божественнымъ Началомъ, т. е. вѣчною жизнью, — и именно такъ, чтобы передавать его другимъ, — обладаетъ не герой, но Самъ Богъ. Значитъ Логосъ долженъ быть Самимъ Богомъ и долженъ сдѣлаться настоящимъ человѣкомъ. При этихъ условіяхъ естественно происходитъ реальное, такъ сказать, вещественное искупленіе, т. е. обожествленіе человѣчества. Отсюда понятными становятся ожесточенные споры о природѣ Логоса-Христа, не прекращавшіеся въ теченіе многихъ столѣтій. Отсюда ясно, почему Афанасій свою формулу объ единосущности Логоса-Христа Отцу отстаивалъ съ такой страстностью, какъ будто рѣшался вопросъ, быть или не быть христіанской религіи. Отсюда естественно, что другіе учителя греческой церкви на малѣйшее сомнѣніе въ полномъ единствѣ божескаго и человѣческаго начала въ Искупителѣ смотрѣли, какъ на упраздненіе христіанства».

Подобное построеніе, хотя и греческое, плохо мирилось съ остаткомъ логики и честности мысли философовъ.

Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ берлинскій теологъ: какъ ни жаждала безсмертія греческая філософія, она все-же

никогда не отваживалась утолить эту жажду, пользуясь исторіей и умозрѣніемъ подобнымъ образомъ. Допускать такое вторженіе въ Космосъ опредѣленной личности, приписывать ей радикальное преобразованіе вѣчныхъ законовъ, все это для грековъ отдавало суевѣріемъ и казалось философамъ самымъ плохимъ миеомъ.

Гарнакъ въ качествѣ либеральнаго христіанина обрушивается на этотъ подлогъ христіанскаго духа: «1) Представленіе объ искупленіи, какъ объ обожествленіи смертной природы, сводить христіанство съ его высоты, такъ какъ тогда нравственные моменты, въ лучшемъ случаѣ, могутъ быть только добавлены со стороны; 2) ученіе это все цѣликомъ непріемлемо, такъ какъ едва-едва соприкасается съ евангельскимъ Іисусомъ Христомъ, къ которому вовсе не подходятъ всѣ его формулы; значить, оно совершенно не соотвѣтствуетъ дѣйствительности; 3) соединяя человѣчество съ настоящимъ Христомъ едва замѣтными нитями, оно ведетъ его не къ Христу, а отъ него: не давая его живого образа, оно требуетъ, чтобы человѣчество познавало этотъ образъ въ тѣхъ мнимыхъ положеніяхъ объ его природѣ, которыя выработаны теоретическимъ путемъ».

Антиподъ Гарнака въ либеральномъ богословіи Отто Пфлейдереръ и тутъ несогласенъ съ нимъ. Не стану приводить его доводовъ въ защиту Афанасія, такъ какъ они представляются мнѣ очень слабыми. Но интересно, что, пытаясь защитить Гомусію, какъ шагъ впередъ къ раціоналистической религіи богочеловѣчества, исповѣдуемой самимъ Пфлейдереромъ, онъ не могъ и самъ не отмѣтить всей запутанности воззрѣнія, выработаннаго Никейскимъ Соборомъ послѣ жаркихъ преній, неприличныхъ дразгъ и по приказу Константина, которому Арій въ концѣ концовъ показался менѣе способнымъ удержать необходимое ему единство. «Время Афанасія, говоритъ Пфлейдереръ, было настолько пессимистическимъ, отношеніе Бога и человѣка воспринимались какъ столь бездонное противорѣчіе, что примиренія обоихъ началъ не могли представить себѣ

иначе, какъ въ формѣ чуда, въ формѣ единственнаго въ своемъ родѣ появленія богочеловѣка, полнаго таинственности».

Таинственность эта, впрочемъ, доходила до темноты, и споръ Монофизитовъ и Несторіанъ былъ естественнымъ выходомъ изъ двуликой формулы Афанасія.

Въ V вѣкѣ все еще вѣрная своимъ традиціямъ мать и защитница Логоса — Александрія яростно защищала своего рода докетизмъ. «Да, хорошо, говорили монофизиты, Христость человѣкъ и богъ въ одно и то-же время, но не ясно-ли, что божественность, сойдя въ человѣчность сына Маріи, тотчасъ-же чудесно поглотила ее, такъ что человѣчность, какъ капля уксуса растворилась въ морѣ божественности». Въ этомъ ученіи была тѣнь логики, хотя она была несомнѣнно громадной уступкой гностицизму. Азія возстала. Антиохійскіе учителя, продолжали дѣло тѣхъ предковъ своихъ, которые научили Павла божественности Иисуса, они отстаивали механическое сліяніе двухъ природъ въ Иисусѣ. Несторію хотѣлось сохранить неприкосновеннымъ человѣка въ Иисусѣ, но онъ не смѣлъ идти такъ далеко, какъ Арій, — для нихъ Иисусъ былъ человѣкъ, одержимый вселившимся въ него богомъ: весьма распространенное на востокъ предположеніе.

Такъ человѣческая логика, болѣе абстрактная и аристократическая въ Александріи, больше конкретная и демократическая въ Антиохіи, старалась сдѣлать Афанасіева Христа чѣмъ-то понятнымъ смыслу людскому.

Церковь не могла пойти на это. Ей нужна была человѣчность Иисуса, но не человѣческая заслуга его, — какъ человѣкъ онъ долженъ быть слабымъ и смиреннымъ существомъ. Ей нужна была рядомъ и абсолютная божественность Иисуса, ибо онъ абсолютный побѣдитель смерти. Она не уступала человѣка Богу Александріи, не уступала и человѣческой гордости, т. е. остатку ея, у Несторіанъ. И опять родила церковь въ Халкедонѣ безсмыслицу. *Credo quia absurdum est!* Въ богочеловѣкѣ одновременно-де существуетъ всемогущество бога и прочія абсолютныя его свой-

ства, а также человѣческія слабости, страданіе и ограниченность! «Какъ-же такъ? Мы ничего не понимаемъ!» въ отчаяніи говорили простецы; тогда церковники поднимали палецъ, дѣлали большіе глаза и отвѣчали: «тайна сія велика есть!»

А гдѣ тайна, тамъ привольно чувствуетъ себя жрецъ. Въ этомъ духѣ шла и дальнѣйшая разработка ортодоксальной христологіи, вся полная нелѣпицъ. Левъ Толстой въ своей «Критикѣ догматическаго богословія», доступной теперь всѣмъ, съ ясностью доходящей до юмора, раскрываетъ всю дикую нелѣпость этихъ ухищреній, загромоздившихъ христіанскую мысль. Милленаризмъ, гностицизмъ и либеральное христіанство (отцомъ котораго можно считать Климента) стоятъ неизмѣримо выше какъ Римской такъ и Греческой ортодоксіи.

Я упоминалъ уже о борьбѣ священниковъ съ энтузіастами, пророками. Послѣдніе и ихъ паства подъ именемъ монтанистовъ были объявлены въ V вѣкѣ еретиками и подверглись преслѣдованію со стороны христіанъ за... слишкомъ большое усердіе. Борьба съ монтанистами была классовой борьбой священниковъ и епископовъ съ пророками, представителями христіанскаго пролетаріата. Монтанистамъ въ большинствѣ случаевъ былъ присущъ милленаризмъ въ его отчаянной и радикальной формѣ: «мы отщепенцы, не пріемлемъ міра, гордимся муками, мученическій вѣнецъ единственное, что дѣлаетъ человѣка подобнымъ Христу, за кровь пролитую мучениками Господь помилуетъ родъ людской». Полные мрачнаго энтузіазма эти пуритане первыхъ вѣковъ требовали отъ всѣхъ публичнаго покаянія даже въ мельчайшихъ грѣхахъ и абсолютной непоколебимости. Смертныхъ грѣховъ и отступничества, хотя-бы временнаго и вынужденнаго, — они не прощали вовсе.

Борясь съ монтанизмомъ, священникъ одновременно достигалъ двухъ цѣлей: наносилъ ударъ своему вѣчному врагу — пророку, и открывалъ широко ворота снисходительной церкви для грѣшниковъ, дѣлая христіанство вся-

кому доступнымъ. Для поддержанія престожа чистой святости церковь, снисходительная къ грѣхамъ мірскимъ, использовала экзальтированную святость «избранныхъ» въ формѣ монашества.

Папа Левъ, который привелъ къ оппортунистическому мирному разрѣшенію бурю, поднятую монофизитами и несторіанами, былъ также побѣдителемъ монтанистовъ. Ему-же принадлежитъ догматическая фразы, которую папы увѣнчали зданію своего классоваго самосознанія: «Во имя Петра, я стою во главѣ церкви, я по волѣ Бога и апостола рѣшаю, я учу по внушенію Духа Святого, я укрѣпляю неустойчивыя сердца братьевъ. *Мнѣ* принадлежитъ честь, если церковь управляется хорошо, на *мнѣ* тяготѣютъ и всѣ заботы».

Блаженный Августинъ.

Въ творчествѣ блаженного Августина церковь принимаетъ свой классическій видъ, достигаетъ своего полнаго самосознанія. Она глубоко-сознательно возвращается къ Павловой теоріи благодати. Но теперь ею руководитъ не глубокое отчаяніе въ возможности самостоятельныхъ заслугъ человѣка, а сознаніе, что именно она, апостольская церковь, сирѣчь папы и духовенство, являются хозяевами и распорядителями единоспасающей благодати. Христосъ оставилъ церкви въ наслѣдство заслуги и внѣ церкви никто не можетъ спастись.

Блаженному Августину пришлось бороться съ двумя враждебными церкви ересями, — манихеями и пелагіанами. Обыкновенно борьбу съ этими двумя противоположными теченіями не умѣютъ объяснить изъ одного принципа, эта война на два фронта кажется противорѣчіемъ, на самомъ-же дѣлѣ она логически вытекаетъ изъ классоваго самосознанія Августина.

Манихейство было чистѣйшимъ дуализмомъ, перенесеннымъ въ христіанство. Это былъ персидскій дуализмъ добра

и зла въ его декадентской формѣ, добро — духъ, зло — матерія Манихеи доводили до крайности аскетическое умерщвление плоти, были въ высшей степени «праведны» и строги. Церкви-же они были непріятны, во-первыхъ, потому, что аскетизмъ ставили выше оффиціального сана и, какъ всѣ имъ подобные сектанты, часто строго осуждали церковную знать за недостаточную строгость нравовъ, превознося заслуги неоффиціальныхъ отшельниковъ¹⁾. Въ этомъ смыслѣ они похожи были на монтанистовъ. Но еще важнѣе было для церкви то ограниченіе всемогущества божія, которое вводилося дуализмомъ. Міръ оказывался борьбою духа-бога и матеріи-сатаны. Человѣкъ являлся существомъ, изначально злымъ, плоть изначально грѣховной, только усиленіемъ и настойчивой борьбой съ нею и помощью бога-духа душа можетъ очиститься отъ плоти.

Мрачная, глубоко-пессимистическая натура Августина, страстная и вынуждавшая на серіозную внутреннюю борьбу съ сильными похотями, толкнула его первоначально къ манихеизму. Строго говоря манихеемъ онъ остался на всю жизнь. Но его позже развившееся, необыкновенно ясное сознаніе выгоды церкви вынудило его со страстной запальчивостью обрушиться на манихеевъ для спасенія монотеизма. Плоть, міръ весь цѣликомъ, училъ онъ, созданъ богомъ и первоначально весь былъ прекрасенъ, лишь произвольное грѣхопаденіе испортило прекраснаго Адама. Концепція манихеевъ была логически стройной, концепція ортодоксовъ внутренне нелѣпой, какъ мы неоднократно доказывали. Но надо было возвеличить хозяина церкви, ея силу — Бога, поставить его, какъ единый источникъ бытія, подчеркнуть ничтожность и преходящность зла, обвинивъ въ немъ цѣликомъ несчастнаго человѣка, а какъ идеаль указавъ не праведную смерть и очищеніе, а земное *Civitas Dei*, царство Божіе.

¹⁾ Ученію самого Манеса и его учениковъ, такъ же и средневѣковыхъ его послѣдователей, болгарскихъ богумиловъ, присущи были и социалистическія идеи.

Это царство для Августина однако вовсе не царство бѣдныхъ, не царство справедливости и счастья, — это царство духовенства, царство дисциплины и неограниченнаго каноническаго благоустройства.

Когда Пелагій воскресилъ не разъ прорывавшееся, болѣе свѣтлое ученіе о воздаяніи богомъ по заслугамъ, которое, казалось-бы, строго вытекаетъ изъ основнаго положенія Августина о свободѣ людей грѣшить и объ изначальной красотѣ человѣка и чистотѣ его, Августинъ поспѣшилъ раздавить эти конвульсіи не забытой еще человѣческой гордости. Въ самомъ дѣлѣ, надо было сохранить важную монополію церкви на спасеніе. И оказывается, что свободенъ былъ одинъ только человѣкъ — Адамъ. Да и то для того лишь, чтобы согрѣшить; съ тѣхъ поръ всѣ мы заслуживаемъ по грѣхамъ его казни лютѣйшей, но заслуга Христа спасаетъ нѣкоторую часть людей.

Никогда еще философія или богословіе не выражали съ такой грубостью, съ такимъ безстрашіемъ передъ абсурдомъ, классовый интересъ жрецовъ. Писательскаго дарованія и истерической, горячечной искренности Августина едва хватаетъ на то, чтобы его построенія не казались насмѣшкой надъ человѣчествомъ.

Я однако далекъ отъ мысли считать Августина неискреннимъ. Великіе идеологи того или иного класса умѣютъ одѣть свой инстинктъ въ привлекательныя одѣянія не только для другихъ, но и передъ своими внутренними очами. Они обыкновенно имѣютъ внутренній мотивъ, толкающій ихъ къ опредѣленной цѣли.

Такъ было и съ Августиномъ.

Жажда обладанія прочнымъ незыблемымъ принципомъ присуща вообще натурѣ человѣческой. Культурное развитіе нашего вида показываетъ вѣчное тяготѣніе къ установленію законовъ, принциповъ, формулъ. Въ этомъ отношеніи современная наука, несмотря на всю ея осторожность, родная сестра религіи. Въ тотъ день, когда наука перестала-бы искать незыблемыхъ устоевъ и постоянныхъ фор-

муль для преходящихъ явленій, она перестала-бы быть «наукой»¹⁾.

Но младенческая мысль въ своей жаждѣ устойчивости отрываетъ свои незыблемыя идеи отъ дѣйствительности. Типичный примѣръ — элеаты. Истинный міръ по Пармениду шарообразенъ, однообразенъ и неподвиженъ, его и нужно изучать, а нашъ нелѣпый міръ одна пустая видимость. И не только волнующій смутой явленій умъ, но и смятенное сердце жаждетъ успокоенія въ понятномъ ему, всегда себѣ равномъ иномъ мірѣ.

Мятущееся сердце Августина жадно искало такого сверхъ-міра. Найдя неподвижный, всеуспокаивающій, всеобъемлющій принципъ («индепендента» по терминологіи Р. Авенариуса) въ единомъ Богѣ христіанства, Августинъ страстно ухватился за него, какъ утопающій за скалу среди подвижной, бурной стихіи. Церковь, какъ система недвижимыхъ истинъ, іерархія, дисциплина, повсюду царящее единство воли божіей казалась желаннымъ для Августина распространеніемъ свѣта и тепла его «индепенденты» на мучительное царство противорѣчій, страданій, грѣха.

Приведемъ пару примѣровъ, характеризующихъ ту поэзію увѣренности, незыблемости, которой такъ силенъ Аврелій Августинъ.

«Поздно полюбилъ я тебя, ты, божественная красота! пишетъ Августинъ: ты была во мнѣ, но я былъ внѣ меня и искалъ: я бросился въ прекрасное твое твореніе во всемъ моемъ безобразіи, ибо ты, ты была со мною, но я съ тобой не былъ, былъ далеко, во внѣшнемъ мірѣ; но ты воззвала къ глухотѣ моей, ты осіяла слѣпоту мою, вдохнула въ меня жизнь; ты коснулась меня и я воспылалъ къ миру твоему. Я вкусилъ отъ тебя и теперь алкаю и жажду тебя».

¹⁾ Хотя, быть можетъ, и сдѣлалась бы чѣмъ то большимъ.

«Приди въ мое сердце и упои его, чтобы забылъ я зло мое и постигъ, что единое благо — ты! Сказала душѣ моей: я спасеніе твое! Пусть я поспѣшу на зовъ твоей любви и обойму тебя. Хочу смерти, чтобы не умирать больше и вѣчно лицезрѣть тебя! Тѣсенъ домъ души моей — расширь его! Полонъ нечисти — очисти его! Ниспошли, что прикажешь, повели, что пожелаешь!»

Доказавъ, какъ глупа, глуха, слѣпа, скверна душа человѣка, онъ показываетъ абсолютное благо и красоту во всемъ сіяніи и увлекаетъ горячностью своей необъятной страсти по этому идеалу просвѣтленнаго, совершеннаго бытія, а затѣмъ на всѣхъ этихъ психологическихъ предпосылкахъ строить величіе земной представительницы Бога, — единоспасающей, римско-католической, апостольской церкви, опоры порядка, борющейся съ міромъ только для того, чтобы еще круче и неумолимѣе іерархизировать и дисциплинировать его.

Церковь достигла своей вершины. Она подмѣнила своею философіей религію нищихъ и создала новую поэзію, спасая свою классовую идеологію отъ губительной сухости.

Демократическій-же духъ христіанскій и здравый смыслъ повели борьбу противъ страшнаго, гнетущаго и величабаго зданія католицизма.

ГЛАВА IV.

Христiанскій соціалiзмъ.

Апокалипсисъ и его духъ.

Коммунистическій духъ первоначальнаго, народнаго христiанства не подлежитъ сомнѣнiю. Мы видимъ также, что то былъ чисто-потребительскій и глубоко-аскетическiй коммунизмъ. Былъ-ли онъ революціоннымъ?

Да, конечно. По отрицанiю всего тогдашняго культурнаго міра, радикальному, беспощадному отрицанiю, по противопоставленiю ему совершенно новыхъ формъ жизни, онъ революціонеръ. Всякая идеологія, искренно отражающая настроенiе угнетенныхъ массъ, не можетъ не быть въ своей глубинѣ революціонной.

Но христiанство было пассивно. Непротивленiе злу дѣйствительно присуще ему. Оно было результатомъ полнаго отчаянiя, вытекавшаго мѣстами изъ пониманiя несоизмѣримости «двухъ мечей», какими располагалъ народъ, и желѣзныхъ легионовъ, охранявшихъ «порядокъ» Рима; мѣстами оно объяснялось опытомъ крушенiя цѣлаго рода отчаянныхъ попытокъ возстанiя. Тѣмъ не менѣе у Христа два лица. Какъ коммунистъ, какъ учитель смиренной мудрости, безпечальной полной жизни въ Богѣ, въ прямой вѣрѣ въ существованiе высшей благодати, все ко благу бедущей, — онъ образецъ кротости, всепрощенiя. Какъ обличитель господствующихъ порядковъ, какъ носитель на-

кипѣвшей въ сердцахъ народа мести, онъ ужасенъ и мраченъ. Онъ великій ругатель, онъ готовъ пустить въ ходъ бичи, а угрозы его полны дикой фантазіи¹⁾.

Местъ свою безсильный народъ завѣщалъ всеильному своему покровителю — Богу. И даже картины торжества праведныхъ, лучезарныя картины Царства Небеснаго блѣднѣютъ передъ потрясающими картинами гнѣва Божія. Этой своей стороною Евангеліе также примыкаетъ къ ветхозавѣтнымъ пророкамъ, какъ и другими сторонами.

Первоначально христіанская община умѣла гармонизировать ненависть свою и любвеобиліе свое, жажду мести и пассивность. Человѣкъ долженъ быть смиренъ и пассивенъ. Его обиды зачтутся, за него сумѣетъ жестоко отомстить въ день оный Великій Мститель.

Чѣмъ дальше шли годы, тѣмъ болѣе блѣднѣла въ сердцахъ надежда на скорый, праведный и страшный Судъ Воскресшаго, тѣмъ болѣе разрывалась первоначальная гармонія.

Одни шли по пути мира. Они говорили, что въ смиреніи вся суть христіанства, что власти (т. е. весь порядокъ государственный) отъ Бога, они отрицали законность ненависти, хотя-бы затаенной, страшный судъ замѣняли загробнымъ воздаяніемъ, а воздаяніе перестало быть карой богатымъ и знатымъ за ихъ чужеядное счастье на землѣ и наградой бѣдняку за бѣдность его, оно стало наградой и наказаніемъ за услуги церкви или хулу на нее. Явились «праведные» императоры, намѣстники Христа, великолѣпные папы. Явились грѣшники бѣдняки, осмѣлившіеся требовать отъ золоченыхъ епископовъ прямого подражанія безсребренникамъ апостоламъ. Кто терпѣливо не только за страхъ, но и за совѣсть несетъ иго князя міра сего, тотъ теперь и праведенъ, а критикъ и бунтовщикъ, хотя-бы подлиннымъ именемъ и словами Христа, проклятъ и идетъ во адъ.

¹⁾ Каутскій въ своей книгѣ „Иудаизмъ и христіанство“ пришелъ къ такому же приблизительно заключенію.

Естественно, что при такихъ условіяхъ и апокалиптическое лицо Евангелія обострилось и опредѣлилось въ противоположность лицу блаженному.

Наиболѣе страстная и активная часть христіанъ пошла путемъ меча. Праведный гнѣвъ свой она возвела въ Бога, Христосъ ея сталъ неумолимъ и грозенъ. Ужасныя картины послѣдней мести, огненной революціи, очищающей міръ, стали самыми любимыми и дорогими.

Черезъ два почти тысячелѣтія тянется огненная нить ожидающихъ скорого пожара міра.

Обыкновенно они только ждуть и возвѣщаютъ, потому что сильна въ нихъ ненависть, но слабы ихъ души. Однако отсюда одинъ шагъ до того, чтобы «ударить мечемъ».

Пророки считали Ассуръ и Вавилонъ за исполнителей гнѣбныхъ Божіихъ предначертаній. Отцы церкви побѣды варваровъ надъ Римомъ прославляли какъ дѣянія бича Божія. Почему-бы возставшимъ обездоленнымъ не понять себя, какъ орудіе Бога?

Это и бывало. Цѣлый рядъ великихъ революціонныхъ движеній такъ именно толковалъ себя. Но мистики-соціалисты, подлинныя наслѣдники евангельскаго духа, рѣдко были достаточно сильны, чтобы вести собственную революціонную борьбу да еще подъ знаменемъ своего коммунизма. Крестьянскія войны въ Германіи и Англійская революція, эти величайшія изъ религіозно одѣтыхъ народныхъ движеній, были возстаніями мелкихъ собственниковъ, которые естественно находили свою идеологію скорѣе въ мелкособственнической и демократической библии, чѣмъ въ коммунистическомъ, пролетарскомъ Евангеліи.

Апокалипсисъ однако высоко цѣнился пуританами. Апокалипсисъ Іоанна высшее поэтическое выраженіе чаяній наиболѣе революціонной части вѣрующихъ въ Христа.

Въ послѣднее время много толковъ объ Апокалипсисѣ возникло вслѣдствіе любопытнаго толкованія его г. Николаемъ Морозовымъ. Приемъ, употребленный Морозовымъ, очень интересенъ. Весьма вѣроятно, что многое въ книгѣ

откровения дѣйствительно представляет собою символически выраженный гороскопъ. Что гроза и буря дали свои краски христіанскому поэту — это ясно. Тѣмъ не менѣе невозможно считать за доказанное перенесеніе времени написанія книги, вслѣдствіе астрономическихъ вычисленій къ IV вѣку. Существуютъ весьма солидныя доказательства тому, что книга была извѣстна ранѣе. Можно считать доказаннымъ, благодаря тщательной филологической и исторической критикѣ текста, что книга эта есть компилятивное произведеніе. Основа ея очень древняя, какъ думаютъ нѣкоторые, она даже нехристіанская.

Резюмировать результаты исторической критики можно словами Мартина:

«Основной еврейскій текстъ¹⁾ книги относится частью къ фанатическому періоду первой еврейской войны (66—70 г. по Р. Х.), частью ко времени лѣтъ на восемь позднѣйшему. Христіанскія измѣненія въ ней изобличаютъ двухъ издателей, одного времени Домиціана, виновника 29 вставокъ, относящихся къ «Агнцу», и другого, времени Адріана, отвѣтственнаго за письма къ церквамъ, а также за вступленіе и заключеніе книги. Поэтому книга не могла появиться раньше 136 года, т. е. гораздо позже Апостольскаго періода».

У того-же Мартина мы находимъ и критику «Книги Откровенія», отнюдь не убѣждающую насъ въ томъ, чтобы христіане, принимавшіе съ восторгомъ эту геніальную хрестоматію революціоннаго мистицизма, были плохими христіанами, но ярко показывающую, какъ отличались одно отъ другого два лица Христова.

«Какъ странно, что мы могли находить возможнымъ, чтобы человѣкъ, лично помогавшій служенію Іисуса, могъ написать или издать книгу, описывающую свирѣпыя битвы Мессіи, въ которыхъ онъ вступаетъ въ бой съ мечемъ, въ

¹⁾ Чисто еврейскіе апокалипсисы имѣемъ мы въ канонической книгѣ пророка Даніила (конечно Псевдо-Даніила) и въ неканонической, но весьма популярной книгѣ Еноха.

кровавой одеждѣ, съ всепожирающимъ пламенемъ и съ желѣзнымъ жезломъ, какъ съ эмблемами, предводительствуетъ воинственнымъ шествіемъ и проливаетъ потоки крови, изображая ужасы гнѣва Божія, и, примѣшавши къ этому спекулятивное ученіе о Христѣ въ духѣ II-го вѣка, ни разу не упомянуть о жизни самого Иисуса, не привести ни единого его слова, ни единой черты его образа и ни разу не оглянуться на склоны холмовъ Галилейскихъ, на дворы іерусалимскіе или на дорогу въ Виванію, на которыхъ на вѣки запечатлѣлся дорогой образъ нашего Учителя».

Но пусть-бы г. Мартинъ прочелъ повнимательнѣе Евангеліе отъ Луки, главу 21. Развѣ это не тотъ-же духъ? Революціонный и демократическій духъ всей компіляціи не подлежитъ сомнѣнію. Она пропитана ненавистью къ міру господъ. Торжественнымъ аккордомъ звучитъ конецъ 19 главы: «И увидѣлъ я отверстое небо, и вотъ — конь бѣлый, и сидящій на немъ называется Вѣрный и Истинный, Который праведно судить и воинствуетъ. Очи у Него, какъ пламень огненный, и на головѣ Его много діадемъ. Онъ имѣетъ имя написанное, котораго никто не знаетъ, кромѣ Его Самого; Онъ былъ облеченъ въ одежду, обогренную кровью. Имя Ему: Слово Божіе. И воинства небесныя слѣдовали за Нимъ на коняхъ бѣлыхъ, облаченные въ виссонъ бѣлый и чистый. Изъ устъ-же Его исходитъ острый мечъ, чтобы имъ поражать народы; Онъ пасетъ ихъ жезломъ желѣзнымъ, Онъ топчетъ точило вина ярости и гнѣва Бога Вседержителя. На одеждѣ и на бедрѣ Его написано имя: Царь царей и Господь господствующихъ. И увидѣлъ я одного Ангела, стоящаго на солнцѣ, и онъ воскликнулъ громкимъ голосомъ, говоря всѣмъ птицамъ, летающимъ по срединѣ неба: летите, собирайтесь на великую вечерю Божію, чтобы пожрать трупы царей, трупы сильныхъ, трупы тысяченачальниковъ, трупы коней и сидящихъ на нихъ, трупы всѣхъ свободныхъ и рабовъ, и малыхъ и великихъ».

Г. Морозовъ приписываетъ Апокалипсисъ Іоанну Злато-

усту. Повидимому это не болѣе какъ красивая, но паткая гипотеза. Въ лучшемъ случаѣ можно было-бы признать Златоуста послѣднимъ редакторомъ компиляціи. Но по духу своему великій архіепископъ могъ быть авторомъ подобнаго произведенія. Цѣлый рядъ великихъ отцовъ церкви Востока и отчасти Запада (Амвросій Миланскій напр.) были представителями народнаго христіанства и энергично боролись противъ превращенія его въ орудіе эксплуатаціи. Какъ разъ наиболѣе даровитые люди, входившіе въ духовенство не для карьеры и стяжанія, а изъ идеальныхъ побужденій, не могли не чувствовать красоты и мощи подлиннаго, первоначальнаго пролетарскаго христіанства, аскетическаго и коммунистическаго. Можно было-бы привести здѣсь длинный рядъ цитатъ изъ Василия Великаго, Григорія Богослова и Іоанна, но мы ограничимся здѣсь однимъ разсужденіемъ Іоанна Златоуста: «Благодать была на первыхъ христіанахъ, ибо не было нуждающагося, т. е. потому что они давали такъ усердно, что никто не оставался бѣднымъ. Они давали не одну только часть, оставляя другую себѣ, и давали не такъ, какъ свою собственную. Они упразднили неравенство и жили въ изобиліи; и дѣлали они это похвальнѣйшимъ образомъ. Они не осмѣливались отдавать свои дары въ руки нуждающихся, не дарили они также съ высокоумѣнной снисходительностью, но приносили свои дары къ стопамъ апостоловъ. Все нужное бралось тогда изъ запасовъ общины, а не изъ частной собственности. Дающіе не могли возгордиться. Если-бы мы теперь сдѣлали то-же самое, то всѣ мы, богатые и бѣдные жили-бы гораздо счастливѣе. Богатые выиграли-бы отъ этого такъ-же, какъ и бѣдные».

Далѣе слѣдуетъ приблизительный подсчетъ, согласно которому возможно собрать, сложивъ все имущество жителей Византіи, 3 милліона фунтовъ золота и на это всѣмъ кормиться сообща: «Думаешь-ли ты, что казна когда-нибудь можетъ истощиться? И не снизойдетъ-ли на насъ благодать Божія въ тысячу кратъ обильнѣе? Развѣ мы не пре-

вратили-бы землю въ рай? Если это у трехъ или пяти тысячъ (первыхъ христіанъ) дало такіе блестящіе результаты и никто изъ нихъ не терпѣлъ нужды, насколько лучше должно это удасться въ такой огромной массѣ. Вѣдь всякій изъ вновь прибывающихъ прибавитъ что-нибудь къ нашему богатству».

Каутскій, комментируя эту замѣчательную проповѣдь, говоритъ: «Златоустъ старается склонить своихъ слушателей въ пользу коммунизма, доказывая имъ цифрами, насколько общее хозяйство экономнѣе раздробленія на многія хозяйства. Но о томъ, кто долженъ производить все нужное для этого коммунистическаго хозяйства, Златоустъ не говоритъ ни слова. Въ этой области все должно остаться по старому».

Какъ-бы то ни было, Златоусту пришлось не мало пострадать за свою «демагогію». Оффиціальная церковь, какъ мы уже говорили, все дальше уходила въ сторону, изъ церкви бѣдняковъ она превратилась въ главную опору порядка.

Вѣчное Евангеліе.

Въ церкви не умирала никогда тенденція противопоставить апостольское христіанство ученію и порядку церкви государственной. Слишкомъ явно было противорѣчіе, даже противоположность между нами, слишкомъ могучи были и классовыя противорѣчія какъ античнаго общества въ его декадансѣ, такъ и общества средневѣковаго.

Въ XII столѣтіи созрѣла ересь, резюмировавшая духъ всѣхъ коммунистическихъ ересей, ей предшествовавшихъ: это была доктрина III Евангелія, формулированная Іоахимомъ изъ Фіоре, нѣкимъ итальянскимъ аббатомъ, и подхваченная «лѣвыми францисканцами», достигшими на нѣкоторое время господства въ орденѣ съ ученикомъ св. Франциска Ассизскаго Іоанномъ Пармскимъ.

Самое францисканство было глубоко антицерковно въ своемъ принципѣ при всемъ своемъ сладкомъ миролюбіи.

Францискъ рѣшительно возвращался къ Христу, вѣрнѣе возвращалъ Евангеліе его автору — народу, и перетолковалъ христіанскій идеалъ, давно извращенный, въ народномъ духѣ. Онъ самъ въ сущности противопоставлялъ апостольское христіанство католицизму. Но сдѣлалъ онъ это такъ «хитро», такъ покорно, что церковь согласилась смотрѣть на «нищенствующихъ братій» сквозь пальцы.

Папы оказались, конечно, еще хитрѣе Франциска, они легко развратили орденъ и превратили и его въ лишнюю опору «порядка».

Но лѣвые францисканцы, поддерживаемые *fraticelli*, т. е. свѣтскими бѣдняками, по большей части ремесленниками, примкнувшими къ ордену, — приняли весьма въ серъезъ коммунистическіе завѣты Франциска. И самымъ характернымъ для нихъ было то, что они перестали опираться на Евангеліе, перестали видѣть въ ученіи Христа омегу мудрости и святости. Христосъ былъ для нихъ предтечей послѣдняго откровенія, новаго, вѣчнаго евангелія, евангелія духа. И тутъ Іоанну Пармскому и крупнѣйшему идеологу движенія Жерару-ди-Борго Санъ Донино оказала помощь странная доктрина отшельника и пророка изъ Фіоре.

Идеаломъ Іоахима было совершенное монашество, ничѣмъ не отличавшееся отъ нищенствующаго монашества, осуществленнаго Францискомъ. Но Іоахимъ и желалъ и предсказывалъ побѣду этого идеала надо всей жизнью, поглощеніе жизни — церкви, государства, дѣятельности торговопромышленной, всей культуры — единымъ идеаломъ безпечальной бѣдности. Онъ писалъ: «Сначала было время, когда люди служили плоти. Затѣмъ настало время, когда люди служатъ какъ плоти, такъ и духу; оно длится до сего дня. Но совсѣмъ иной вѣкъ тотъ, въ который люди живутъ только для духа; начало его приходится въ эпоху жизни св. Бенедикта».

Такимъ образомъ у самого Іоахима мы еще видимъ лишь бунтъ противъ церкви во имя Христа и апосто-

ловъ. Его обѣтованіе — «торжество полного познанія и совершенной свободы» — есть только повтореніе и конкретизація милленаристическихъ ожиданій, все время тлѣвшихъ въ христіанскихъ сердцахъ. Ново здѣсь главнымъ образомъ лишь вполнѣ ненавистническое отношеніе къ церкви. Не міръ отвергается во имя церкви, а именно католическая церковь, какъ самое злое въ зломъ мірѣ, какъ самое ядовитое въ царствѣ неправды. Іоакимъ и его ученики предпочитали церкви такого врага ея, какъ Фридрихъ II, они утверждали, что греческая форма христіанства все-же выше латинской. Даже на мусульманъ они готовы были смотрѣть, какъ на орудіе кары, достойное рукъ Божіихъ.

Изъ отрывковъ пророчествъ Іоакима и было повидимому составлено Жераромъ ди Борго Санъ Донино «Вѣчное Евангеліе». Но оно относится уже ко времени послѣ смерти Франциска, частично осуществившаго идеаль соціального рабства, любви, абсолютной бѣдности и торжества созерцательнаго начала надъ активнымъ. Многіе среди простого народа, упоенные святостью образа Ассизскаго святого, сравнивали его со Христомъ, который пришелъ вернуть на землю истинное христіанство.

Но Францискъ былъ необычайно мягкой натуры. Онъ рѣшительно уклонился отъ столкновенія съ церковью, онъ подчинился ей и тѣмъ самымъ сдѣлалъ изъ своего ордена опору оффиціального христіанства. Его ученики не могли не идти дальше. Между идеальнымъ, нищенствующимъ и созерцательнымъ христіанствомъ Франциска и пышной церковностью папъ, кардиналовъ и епископовъ была пропасть. Правые францисканцы быстро превращались въ тунеядцевъ и обманщиковъ. Лѣвые и державшійся ихъ, правды искавшій ремесленный людъ, глухо роптали. Временно лѣвые францисканцы восторжествовали съ фанатическимъ аскетомъ Іоанномъ Пармскимъ. Жераръ создалъ тогда изъ переработки Іоакима основную книгу, выражавшую народно-христіанскія тенденціи. Эта страстная натура переступила межу. Онъ оставилъ Христа церкви. Онъ ловко намекнулъ, что

Францискъ больше Иисуса. Перерабатывая историко-философскія построения книги Даниила, Аполлоса, Павла, Августина и другихъ, онъ строить грандіозную схему, чреватую богатымъ будущимъ.

Въ началѣ было царство Отца, оно длилось 4000 лѣтъ. Это было царство не объясняющаго себя, категорически приказывающаго, неумолимо-царящаго закона, круто подчинявшаго себѣ человѣка. Эпоха эта кончилась съ появленіемъ Сына. Началась эпоха благодати и вѣры. Евангеліе не открывало людямъ лица истины, но говорило притчами, много въ немъ темнаго, непостижимаго уму. Требуется вѣра отъ полузрячаго человѣка, дѣтская вѣра въ то, понять чего еще нельзя. И Иисусъ и Апостолы не были совершенны. Требуя вѣры и даруя за то божественную благодать, цѣлящую и помогающую, они не выполнѣ открыли тайну жизни не только въ словѣ своемъ, но и въ дѣлахъ. Отсюда недоразумѣнія. Вѣра шатка и легко помутняется, благодать не равно для всѣхъ сіяетъ. Слова и примѣры Христа неясны, могутъ быть подвергнуты разнымъ толкованіямъ. Посмотрите, чѣмъ стало благодаря этому христіанство. Можно-ли, оглянувшись вокругъ, слыша весь стонъ муки человѣческой и видя издѣвающійся надъ Богомъ, именемъ Христа бразды власти захватившій порокъ, сказать, что Христосъ спасъ человѣчество? Никакъ! Но это время идетъ къ концу. Сильные враги, свѣтскіе и ино-вѣрные, сокрушаютъ церковь, главное препятствіе торжеству правды. Іоакимъ, великій пророкъ, возвѣстилъ приближеніе третьяго завѣта Божія, послѣдняго. Яснымъ словомъ, не прикровенно, но выполнѣ открыто преподавалъ правила совершенной жизни, а великій сынъ человѣческій, Францискъ, далъ примѣръ своею жизнью. Въ чемъ-же тайна новой жизни: въ побѣдѣ созерцанія надъ активностью. Надо перестать желать, стремиться, бороться, совсѣмъ перестать, ибо всякая суета: богатство, любовь земная, слова, власть, — мучаютъ человѣка; но блаженъ чловѣкъ, живущій созерцаніемъ Бога во всей природѣ, въ

звѣздахъ неба и въ глубинѣ собственнаго сердца. Это и есть царство Духа. Троица есть прообразъ трехъ ступеней развитія человѣческой животности къ чистотѣ созерцанія и мира.

Здѣсь несомнѣнно есть преодоленіе церковнаго христіанства, но преодоленія самого духа христіанства тутъ нѣтъ, оно чисто формальное и кажущееся. Христа, конечно, нельзя противопоставить пророкамъ, но лишь «ветхому завету» книжниковъ и церковниковъ, мысль же пророковъ лишь дальше развивалась въ іудейскомъ христіанствѣ. Такъ и вѣчное Евангеліе противопоставлялось христіанству книжниковъ и церковниковъ, но возстановляло суть пролетарскаго христіанства, основу ученія первоидеальнаго Христа, да еще не столько въ очищенномъ, сколько въ суженномъ видѣ. Въ старѣйшій милленаризмъ входило блещущее красками обѣтованіе болѣе или менѣе матеріальнаго блаженства и ликованія, сіяли «новыя небеса», благоухала «новая земля». Вѣчное Евангеліе было вѣрно духу аскетическаго коммунизма, но не искало обновленія жизни иного кромѣ моральнаго. То, что милленаристамъ рисовалось какъ предварительная праведность въ промежуткѣ до торжественнаго и ослѣпительнаго, безмѣрное счастье несущаго второго пришествія, становилось для чистыхъ послѣдователей Вѣчнаго Евангелія сущностью, истинной новой жизнью.

Нельзя сомнѣваться, что побѣда этого ученія, наиболѣе близкаго буддизму, надъ культурой со всей ея неправдой, но и со всѣми ея живыми силами, привела-бы къ страшному несчастью, къ крушенію прогресса. Культура католическаго средневѣковья въ ея «господскихъ» формахъ была компромиссомъ аскетическаго христіанства и экономическаго прогресса, компромиссомъ уродливымъ и пестрымъ. Прогрессъ лежалъ въ направленіи побѣды жизни, т. е. экономически прогрессивныхъ силъ — надъ христіанствомъ, какъ пассивнымъ, суевѣрнымъ и аскетическимъ началомъ, и надъ ученіями церкви, создавшей тонкій ядъ

изъ этого христіанства, снабдившей его множествомъ вредныхъ примѣсей. Свѣтское общество должно было окончательно восторжествовать и надъ «чистыми» хранителями міроотрицающаго ученія и надъ мутными смѣсями духовенства, побѣдившаго міръ, приспособляясь къ нему и его обманно приспособляя къ ложному своему Христу.

Вѣчное Евангеліе по содержанію своему шло въ противоположномъ прогрессу направленіи. Торжество его означало-бы побѣду «духовнаго» надъ «свѣтскимъ», побѣду не полусвѣтскаго уже господствующаго духовенства, а истинно апостольскихъ христіанъ. Жераръ стремился отъ Христа, но только, чтобы придти черезъ Франциска къ Христу очищенному.

Правда, отметалось повидимому второе пришествіе, эта подлиннѣйшая черта истиннонароднаго и первоначальнаго христіанства, но вѣдь это все-же была поэзія, грезы первыхъ христіанъ: ихъ «гигіена», ихъ найденное уже, вкушенное уже ими и несомнѣнное благо, заключалось въ коммунизмъ, любви, равнодушіи къ мірскому и радостяхъ внутренней богосозерцающей жизни. И все это въ чистѣйшей формѣ, напоминающей палійскій буддизмъ, возродило, повинувшись запросамъ современной ему демократіи, Вѣчное Евангеліе. Но будучи антипрогрессивнымъ по существу, будучи подлиннѣйшимъ возвратомъ по содержанію, Великое Евангеліе было страшно революціонно по формѣ. Не тѣмъ, что оно призывало ненавидѣть церковь. Это хотя и важная революціонная черта, но въ этомъ не было новаго шага. А тѣмъ, что провозглашалось новое движеніе впередъ, что міръ не признавался законченнымъ. Чаяніе третьяго Евангелія, царствія Духа, какъ эпохи познанія и свободы, знаменовало собою глубокую и плодотворную неудовлетворенность умовъ и сердець. Не только Жераръ умеръ мученической смертью, умерли съ нимъ и его вычисленія, пророчества и публицистическіе призывы къ разнымъ государямъ объ очищеніи міра, умерла самая сущность его ученія, воинствующее Францисканство. Но идея о неизбѣж-

ности наступленія эпохи третьяго завѣта, о неудовлетворительности евангелія Христа, о Троицѣ, какъ трехъ ступеняхъ развитія, не умерли.

Каутскій констатируетъ, что это ученіе получило широкое распространеніе и имѣло вліяніе на Дольчино и даже на Мюнцлера.

Трудно перечислить всѣхъ послѣдователей, черезъ вѣка передававшихъ вѣру въ три царства: Отца, Сына и грядущее — Духа, въ познаніи и свободѣ. Дольчино и Мюнцеръ, два «взявшіе мечъ» великихъ еретика, длинный рядъ средневѣковыхъ учителей, схоластиковъ и мистиковъ повторяли надежду на обновленіе религіи; Лессингъ и великіе идеалисты Германіи, Сенъ-Симонъ, польскіе романтики и наши русскіе подражатели ихъ вплоть до Д. С. Мережковского повторяютъ формулу Вѣчнаго Евангелія, ждутъ и предсказываютъ царство Духа, которое... все не приходитъ. Или наступаетъ быть можетъ отчасти для избранныхъ, какъ думалъ Гейне. Содержаніе формулы мѣнялось. За великую мудрость выдаютъ теперь намъ, что первое царство было царствомъ плоти, второе — духа, третье ихъ соединеніемъ въ гармоніи. Но, во-первыхъ, — это говорилось съ особеннымъ блескомъ и глубиною Гегелемъ, а во-вторыхъ, подобный синтезъ въ сущности всегда осуществлялся: современное христіанство, какъ справедливо говоритъ Розановъ, и есть синтезъ Христовой чистой духовности съ мірской радостью и торжествующей тѣлесностью. Конечно, синтезы могутъ быть разные, болѣе или менѣе высокіе и гармоничные, голый путь игры въ антитезы и синтезы въ данномъ случаѣ не ведетъ ни къ чему положительному.

Лессингъ ближе примыкалъ къ Жерару: ему царство Духа представлялось, какъ и послѣднему, царствомъ познанія и свободы. Но для Жерара познаніе означало знаніе о тщетѣ всякой дѣятельности, свобода сводилась къ освобожденію отъ всякой активности. Для Лессинга это была вѣчная ненасытимая жажда все растущей, все болѣе свѣтлой истины, прекрасная свобода личности отъ внѣшнихъ путей,

возможная лишь на почвѣ братства и равноправія людей. Если ужъ хотѣть укладывать въ періоды развитія чело-вѣчества, то скорѣе всего можно сказать, что искони въ чело-вѣкѣ жили жажда справедливости, т. е. гар-моніи между чело-вѣческими отношеніями, и жажда мощи. Христіанство, чистое, подлинное христіанство было совер-шеннымъ отказомъ для чело-вѣка отъ жажды чело-вѣческой мощи. Началомъ антихристовымъ будетъ у насъ тогда чистая жажда мощи безъ тѣни заботы о справедли-вости (это начало находило свое отчетливое теоретическое выраженіе и до Ницше, особенно интересное въ рѣчахъ Гиппія въ Платоновскомъ діалогѣ «Протогоръ»), истори-чески — чистое аристократическое начало, и синтезомъ явится ихъ сліяніе въ ростъ не идей только, а жизненной практики, фактическаго, экономическаго переворота, бази-рующаго на той истинѣ, что справедливость воз-можна лишь на базисѣ мощи, а ростъ мощи съ извѣстнаго момента лишь на базисѣ справед-ливости.

Вѣчное Евангеліе звало ко всеобщему одухотворенію жизни, путемъ все болѣе общаго и радикальнаго бѣгства отъ матеріи.

Какъ-бы то ни было, Вѣчное Евангеліе велико не отвѣтомъ своимъ, а вопросомъ: оно констатировало ожи-даніе чело-вѣчества, и уже не ожиданіе исполненія обѣтовъ евангелія, а новаго евангелія.

Съ этихъ поръ новыя ученія ищутъ стать на пред-уготованное мѣсто. Сколько ихъ было и еще будетъ! Потому что, какъ и во дни оны, не видятъ многіе, что новое Еван-геліе теперь уже пришло. Въ своемъ синтезѣ оно обнимаетъ и подымаетъ не только противорѣчія язычества и христіан-ства, тѣла и духа, но и противорѣчія индивида и свободы и многое другое. Въ простыя построенія духа не уложить. Потуги послѣднейшей, искателей Великаго Евангелія, вродѣ нашего Мережковскаго, ничтожны, какъ копящія лампы передъ восшедшимъ уже солнцемъ.

Мы называли Дольчино и Мюнцера. Мы не станемъ описывать перепетій еретическаго коммунизма. Отсылаемъ читателя къ соответствующимъ главамъ Истории социализма Каутскаго. Но намъ необходимо отмѣтить важную черту въ этихъ двухъ герояхъ еретическаго коммунизма.

Карающее, мстящее божество свойственно главнымъ образомъ Ветхому Завѣту. Однако и Христосъ имѣетъ его черты въ пророчествахъ о второмъ пришествіи.

Мелкіе собственники, всегда имѣвшіе тенденцію находить свою идеологію въ ветхозавѣтныхъ частяхъ библіи, не доходили въ своихъ социальныхъ программахъ и чаяніяхъ до коммунизма. Революціонной энергіи у нихъ часто доставало на серьезныя выступленія, даже побѣдоносныя (XVII вѣкъ въ Англіи), но ни побѣды ихъ ни пораженія ничего существеннаго не могли измѣнить въ основѣ культуры мѣщанской, т. е. мелкособственнической. Мелкая собственность неизбѣжно порождаетъ ростъ однихъ, паденіе другихъ хозяйчиковъ, и мѣщанскій идеализмъ, эгалитаризмъ, не въ состояніи ничего радикально измѣнить; не въ состояніи исцѣлить коренную болѣзнь человѣческой культуры.

Коммунисты-же, представители пролетаріата, искали своей идеологіи въ Евангеліи, а чаще всего въ его смиренномудромъ, мира жаждущемъ обликѣ. Прелесть Евангелія, конечно, колоссально выросла въ ихъ глазахъ, благодаря включеннымъ въ него, развившимся въ Апокалипсисѣ, обѣтованіямъ мести и побѣды, но мечь и побѣда оставались дѣломъ «Отца Небеснаго», «Ему отмщеніе, Онъ воздастъ».

Лишь изрѣдка, и обыкновенно въ силу возможности соединить коммунистическія чаянія пролетаріата съ революціоннымъ движеніемъ крестьянъ, рождалось на свѣтѣ активно-революціонное христіанство. Коммунисты, преobraженные энтузіазмомъ, охваченные палящимъ фанатизмомъ, становились во главѣ и съ изумительнымъ, самоотверженнымъ героизмомъ боролись до послѣдней капли крови за побѣду Христа, т. е. коммунистической общины

на землѣ. Грозный ликъ Христовъ носился тогда надъ ихъ обреченными смерти рядами. Если-бы они побѣдили, результаты были-бы ужасающи, ибо ни одинъ анархистъ въ мірѣ не могъ-бы съ такимъ глубокимъ убѣжденіемъ въ правотѣ своей предать огню и гибели всю аристократическую культуру, которая является вѣдь необходимой ступенью въ развитіи культуры всечеловѣческой. Все или ничего! Правда должна царить! Костеръ суетъ, возженный Савонаролой, это тѣнь того пожара, которому готовъ былъ отдать міръ христіанинъ-революціонеръ. Космическій переворотъ, второе пришествіе, очищеніе огнемъ земли и неба, вотъ носящіяся передъ нимъ картины, и, почувявъ, признавъ себя за орудіе Іисуса съ небесъ сходящаго, Христа вторично грядущаго, онъ удивилъ-бы міръ своимъ разрушительнымъ геніемъ.

Но побѣдить онъ не могъ. Къ счастью. Ибо справедливость, восторжествовавшая прежде времени, это смерть надежды на истинную справедливость; справедливость всеобщей нищеты и убожества во Христѣ есть смерть и справедливость всеобщаго богатства и мудрости въ истинномъ святомъ Духѣ, къ которой идетъ человѣчество.

Но если-бы они и побѣдили, послѣ остановки, подобной тѣмъ, которые наступали въ цивилизаціи всегда за наступленіемъ варваровъ, — опять поднялись-бы ростки жизни, великій процессъ борьбы человѣчества съ природой пошелъ-бы вновь своимъ путемъ, непременно черезъ ту-же социальную дифференціацію и концентрацію богатства, ибо иного пути къ побѣдѣ не было передъ человѣкомъ. Христіанскій коммунизмъ вредоносенъ не только аскетическими своими склонностями, но главнымъ образомъ своею неисторичностью: христіанинъ, вѣрующій въ чудо, считаетъ во всякую минуту возможнымъ пришествіе правды на землю, ему нѣтъ дѣла до фазисовъ строительства человѣческаго на землѣ. Именно въ силу этой оторванности своей отъ реального экономическаго процесса христіанинъ-революціонеръ могъ мечтать о радостяхъ тысячелѣтняго царства

лишь какъ о дарѣ небесъ, становясь-же мало-мальски реалистомъ, задумывая самъ учредить справедливый порядокъ на землѣ, онъ становится неизбежно антикультурнымъ аскетомъ. Между всѣми революціонерами утопистами, чудовѣрами, много общаго. «Предтеча Антихриста» — Савва Леонида Андреева съ его «цѣлительнымъ динамитомъ», по сущности своего ученія и методамъ своимъ, родной братъ апокалиптически мечтающаго христіанина; многое сближаетъ его, этого насильника, и съ непротивленцемъ Толстымъ: одинаково обрекаютъ они во имя правды культуру на гибель, одинаково готовы ради правды пожертвовать и самимъ человѣчествомъ.

Спасаетъ вѣдь только та-же горькая, нелѣпая, мучительная культура. Она пожираетъ, она давитъ, но она одна спасетъ. Эту страшную, но все-же сладкую истину должны мы понять. Это трагическая истина нашей исторіи.

Новѣйшій христіанскій соціализмъ.

Новѣйшій христіанскій соціализмъ имѣетъ мало общаго съ еретическимъ коммунизмомъ среднихъ вѣковъ, XVI и XVII столѣтій.

Во Франціи и Италіи католическій соціализмъ, одно время получившій нѣчто вродѣ оффиціальнаго благословенія отъ Льва XIII, представляетъ собою избирательный маневръ притиснутой къ стѣнѣ церкви.

Церковь въ ссорѣ съ республиканскимъ правительствомъ Франціи и съ Квириналомъ. Буржуазія ее обездѣливаетъ. Низы народа все еще исполнены суевѣрія, но чтобы упрочить среди нихъ свое вліяніе и побудить темныя массы къ борьбѣ за интересы церкви, надо, конечно, окрасить свою проповѣдь хоть слабой краской народолюбія и жажды соціальной справедливости. Конечно, среди аббатовъ, выступившихъ съ проповѣдью католическаго демо-

кратизма и социализма, были и искренние люди, родные дети той-же демократии. Но высшему духовенству скоро пришлось умѣрить ихъ чрезмѣрное рвеніе. Даже лучшимъ изъ нихъ христіанство всегда служило не помощью, а помѣхой въ ихъ социалистическомъ развитіи. Очень рѣдко могли они дойти до яснаго представленія о борьбѣ классовъ, примиренцами оставались они, дальше гуманнаго посредничества между богатыми и бѣдными не пошелъ почти никто, а кто пошелъ, тотъ порвалъ съ церковью, а потомъ и съ христіанствомъ.

Церковь отнюдь не хочетъ заводить свой демократизмъ такъ далеко, чтобы серьезно поссориться съ господствующими классами. Въ послѣднее время даже самый жалкій и блѣдненькій христіанскій социализмъ оцѣнивается враждебно новымъ папой.

Въ Англіи могучее вліяніе на передовое духовенство имѣлъ Карлейль, въ которомъ ярко воплотилась тоска по прочному порядку феодализма, идеализированному разстояніемъ во времени, тоска человѣка — жертвы бездушнѣйшей анархіи, принесенной съ собою буржуазіей, особенно жестокой до свирѣпости въ годы первой юности торжествующаго капитализма, не умѣряемаго еще сопротивленіемъ организованнаго пролетаріата. Мечтая о любви, правдѣ, порядкѣ, преданности честныхъ слугъ, заботливости добродѣтельныхъ господъ, о феодально-христіанской морали долга, подчинявшей личность цѣлому, Карлейль и его духовные послѣдователи, христіанскіе социалисты Англіи, умѣли энергично и ярко критиковать зло капитализма, но оказывались социальными-экономическими реакціонерами и беспомощными утопистами, когда переходили къ положительнымъ построеніямъ.

Въ Германіи христіанскій социализмъ выразился въ самыхъ интересныхъ, пожалуй, формахъ. Оффіціальный и консервативный съ Штеккеромъ, примиренскій и патріотически-либеральный съ Науманомъ, право-соціалдемократическій съ Гере, революціонный съ Куттеромъ.

Придворный пасторъ Штеккеръ задумалъ во имя Христа отнять у социаль-демократіи «нашъ добрый нѣмецкій народъ». Попытки окончились полнымъ проваломъ. Для характеристики его направленія приведемъ маленькую выписку изъ его проповѣдей:

«Мы не можемъ обѣщать вамъ социалистическаго государства, по образцу вашихъ агитаторовъ, потому что это неосуществимо. Но мы знаемъ вашу нужду и ваши заботы; и все, что мы можемъ сдѣлать, работая совместно съ вами, для того, чтобы добиться улучшенія вашего положенія, мы честно это сдѣлаемъ. И если многочисленная рабочая партія опять будетъ жить въ мирѣ съ другими классами, тогда помочь будетъ легче, чѣмъ теперь».

Болѣе интересенъ Науманъ. Любопытна его критика социаль-демократіи.

«Въ чемъ», говоритъ Науманъ, «основной недостатокъ социаль-демократіи? Въ томъ, что это — доктринерская, всемірная система. Социаль-демократія — послѣдышъ Гегеля, дочь философіи абсолютнаго. Какъ таковая, она ничего не знаетъ о живомъ Богѣ, ни о живомъ народѣ. Бога она замѣнила развитіемъ техники, а народъ — пролетаріатомъ — два понятія вмѣсто двухъ жизненныхъ силъ... Социаль-демократія — слаба и бѣдна духомъ. Несмотря на красные цвѣта, у нея нѣтъ крови, она блѣдна и недѣлательна... она даетъ народу вмѣсто хлѣба политико-экономическую теорію, т. е. догму. Но догматики переживаютъ себя. Вѣчныхъ системъ нѣтъ. И когда теорія отметется прочь, подъ ней останется попрежнему старое человѣческое сердце и потребуетъ своего Бога».

Какова-же собственная программа Christial-Sozialen? Вотъ ея сущность:

«Мы должны продумать экономическія отношенія какъ разъ съ того пункта, гдѣ ихъ оставляютъ социаль-демократы. Они думаютъ о цѣломъ обществѣ, — мы должны продумать объ отдѣльныхъ частяхъ этого общества: о безработныхъ, поденныхъ рабочихъ, промышленныхъ рабочихъ, крестьянъ».

нахъ, ремесленникахъ, купцахъ, чиновникахъ; о каждомъ въ его обособленности»...

«Христосъ не коммунистъ: онъ не думаетъ отрывать галилейскихъ рыбаковъ отъ ихъ челноковъ и хижинъ, онъ отвергаетъ только избытокъ собственности и учить, что всякая собственность принадлежитъ Богу, а людямъ предоставлена только въ пользованіе... Христосъ хочетъ уменьшить нужду, страданіе, грѣхъ. Для этого онъ творить чудеса и милостыню».

Пасторъ Гере, первоначально другъ и соратникъ Наумана, напелъ въ себѣ силы покинуть его, оставить пастырскій санъ и вступить въ ряды германской с.-д. партіи; но здѣсь онъ естественно примкнулъ къ самому правому крылу ея, увеличилъ собою число ея сомнительныхъ элементовъ.

Наивысшей формой христіанскаго социализма является та, которая изложена въ крайне любопытной, пламенной брошюрѣ пастора Куттера¹⁾ «Они должны!», переведенной и на русскій языкъ. На ней мы должны остановиться подробнѣй.

Христіанскіе идеалы до такой степени противорѣчатъ установившемуся порядку вещей, что искренній христіанинъ не можетъ не замѣтить этого и не проникнуться величайшей ненавистью и презрѣніемъ къ тѣмъ мнимымъ слугамъ Христовымъ, которые его именемъ пытаются поддержать этотъ явно антихристіанскій общественный строй.

Книга Куттера «Они должны!» представляетъ изъ себя не просто смѣлый памфлетъ, а своего рода подвигъ, равняющій пастора Куттера почти съ ибсеновскимъ пасторомъ Брандомъ. Ибо онъ осмѣлился рѣзко, даже запальчиво высказать, что социаль-демократы суть въ настоящее время единственные истинные христіане, несмотря даже на то,

¹⁾ Напоминаетъ Куттера русскій архимандритъ Серапіонъ Машкинъ, о которомъ смотри ст. Морозова въ сб. „Литературный Распадъ“.

что они отрицаютъ и Христа и Бога. Трудно было собственноручно высказать эту мысль, придти же къ ней было не такъ трудно.

Соціалъ-демократы борются съ Мамоной, ужаснымъ княземъ міра сего, все развратившимъ, растлившимъ, породившимъ море мукъ и бѣдъ. Борьбу съ нимъ они ведутъ самоотверженно до мученичества. Идеаль же ихъ, это идеаль братства, мира и любви. Что за дѣло, въ какія формы одѣто это «жизненное поведеніе», суть вѣдь въ живыхъ дѣлахъ, а они — христіанскія.

И это вѣрно. Вѣрно, потому что какъ первоначальное христіанство, такъ и научный соціализмъ суть глубоко пролетарскія міросозерцанія, потому то идеалы и совпадаютъ отчасти. Но во многомъ они и расходятся, и это потому что современный пролетаріатъ во многомъ непохожъ на чернь Палестины и античной Римской Имперіи.

Кто захочетъ вполне сблизить христіанство (понятно дѣло идетъ лишь о христіанствѣ коммунистическомъ, народномъ, а не позднѣйшемъ «духовномъ», аристократическомъ) съ соціалъ-демократіей, долженъ либо замолчать, либо не понять нѣкоторыя существеннѣйшія черты идеологии и практики современнаго пролетаріата, либо навязать христіанству чуждые ему элементы.

Совершенно искренне, съ полной добросовѣстностью продѣлываетъ это и Куттеръ. И какъ ни благи при этомъ его цѣли, какъ ни чиста душа, но онъ лучше всего доказываетъ своею книгой, что при подобномъ насильственномъ отождествленіи страдаетъ и христіанство и соціалъ-демократія.

Куттеръ плохо понимаетъ важность философскаго и соціологическаго ученія соціалъ-демократіи, вѣрнѣе онъ преискусенно притворяется передъ самимъ собою, будто не понимаетъ его важности, потому что оно послѣдовательно реалистично и не признаетъ помимо эволюціи «матеріальной вселенной», т. е. эмпирической дѣйствительности, никакого другого двигателя, никакого источника дѣйствій.

Куттеръ-же не можетъ на это пойти. Да, человѣкъ долженъ осуществлять правду въ реальности, въ «матеріи», это и онъ сознаетъ, но правда эта дана ему, человѣку, свыше, какъ и чувство долга, повелѣвающее ему неуклонно стремиться къ ея побѣдѣ. Этотъ трансцендентальный морализмъ, безконечно дорогой Куттеру, не нуженъ социаль-демократіи и не вмѣщается въ ея философію, за это-то Куттеръ и обходитъ ее.

Куттеръ говоритъ: «Мы уже сказали и опять повторяемъ: дѣло вовсе не въ научныхъ теоріяхъ социаль-демократіи. Развѣ дѣло было въ томъ, какимъ образомъ первые хрістіане представляли себѣ новые импульсы, носителями которыхъ они являлись? Развѣ великая сила, двигавшая ими, зависѣла отъ ихъ слабой, неопредѣлившейся догматики? «Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ».

«И если въ настоящее время воздухъ наполненъ словами о государствѣ будущаго, о теоріи прибавочной стоимости и т. п., то развѣ этимъ исчерпывается главное дѣло, внутреннее содержаніе социаль-демократическаго движенія? Его миссія — творить Новое, его насквозь проникаетъ удивительный и неодолимый энтузіазмъ: — не есть-ли это — гораздо болѣе значительное? Пусть теоретики-социаль-демократы сидятъ надъ своими формулами! Кто въ наши дни еще вѣритъ, что, напр., прибавочная стоимость Маркса есть пульсъ новой, бушующей силы духа, тотъ не знаетъ, какъ движется міровая исторія, тотъ не понимаетъ скрытыхъ глубинъ, откуда каждое новое образованіе черпаетъ свои созидающія силы».

Такъ думаетъ Куттеръ. Но если мы присмотримся къ тому важному новому, что имѣется въ социаль-демократіи и чего отнюдь нѣтъ въ хрістіанствѣ, мы увидимъ, что оно слишкомъ существенно и отъ него не отмахнешься красивымъ антидогматическимъ морализмомъ.

Хрістіанство отвергаетъ культуру, оно зоветъ къ добро-

вольной нищеты и пассивному ожиданию царствия небеснаго. Пассивностью долженъ бороться истинный христіанинъ даже на моральной почвѣ, признать-же за матеріальнымъ трудомъ, за развитіемъ приемовъ труда и ростомъ богатства первенствующее значеніе въ дѣлѣ «искупленія» это такъ чуждо христіанству, что никакой мостъ немислимъ черезъ эту пропасть. Мамона! Мамона! Но Куттеръ забываетъ, что, борясь противъ капитала, социаль-демократія въ то-же время признаетъ путь капиталистическаго развитія единственно мыслимымъ, единственнымъ, ведущимъ къ «спасенію». И это такъ важно, какъ важнѣе быть не можетъ. Ибо внѣ этого научнаго анализа истинныхъ путей развитія насъ ждетъ безбрежное море утопической мечтательности, склонной иногда ставить этику выше культуры, что возвращаетъ насъ къ былымъ блужданіямъ.

На самомъ дѣлѣ Куттеръ самъ многому научился у «материалистической догмы» социаль-демократіи: «планы Божіи выполняются преобразованиемъ матеріи», говоритъ онъ: «конецъ пути Божьяго есть плотское». Подлинно-ли христіанское это выраженіе? Допустимъ, что хиліасты (наиболѣе «грубые»!) представляли себѣ царство Божіе какъ преображеніе плотскаго, но вѣдь не премѣнно какъ преображеніе чудесное, а отнюдь не какъ экономическое, историческое преобразование среды, а съ нею и человѣка. У Куттера есть превосходная страница въ защиту плоти, мы приведемъ ее, потому что трактуемый имъ вопросъ интересно поднять и въ нашихъ «религіозныхъ кругахъ» г. Розановымъ. Куттеръ считаетъ лицемѣріемъ христіанскій спиритуализмъ:

«Вы вѣрите, что матерія не имѣетъ значенія. Но Богъ сотворилъ человѣка изъ матеріи и духа.

Вы вѣрите, что должны совлечь съ себя матерію. Но Богъ одѣлъ ею васъ и всѣхъ людей.

Вы смотрите на небо. Богъ далъ людямъ землю.

Вы создаете себѣ свое собственное царство духа. Богъ

вдунуль Духъ Свой въ матерію, когда создалъ человѣка по образу и подобию своему.

Вы боретесь противъ закона Божія, вы противопоставляете свое христіанство его завѣту жизни.

Ясно, что ваше христіанство должно быть лицемѣремъ. Ибо оно преграждаетъ дорогу Богу. Раздѣленіе между духомъ и матеріей, какое оно вноситъ, обезпечиваетъ его. Ваше царство духа есть царство духовнаго идеала, а не царство Божье.

Матерія — не отъ діавола. Любовь къ ней — утѣшитель! — не презрѣнна. Наслажденіе ею не грѣховно. Даже ея оргіи — не болѣе, какъ реакція человѣка противъ неправильной узурпаціи, произведенной духомъ въ забвеніи Бога. Матерія лишь постольку является оплотомъ грѣха, поскольку человѣкъ презираетъ ее».

Но тутъ происходитъ явная подмѣна Христа — Богомъ-отцомъ, Богомъ Ветхаго Завѣта. Христіане гностики объявили Іегову низшимъ Божествомъ, Деміургомъ и даже... Сатаной. Логосъ пришелъ въ міръ, чтобы спасти духъ изъ плѣна матеріальнаго. Правда Куттеръ можетъ сказать намъ, что онъ выкидываетъ изъ христіанства всѣ гностическіе элементы, оставляетъ только хилиастическіе, но плоть, какъ она есть, всюду и всѣми учителями христіанъ, даже свѣтлымъ утопистомъ Иринеємъ, объявляется нечистой, грѣховной, нуждающейся въ очищеніи огнемъ. Куттеръ насилуетъ христіанство, навязывая ему языческія тенденціи. Неужели можно, прочтя Евангеліе, воскликнуть вмѣстѣ съ Куттеромъ: «Покоряйте землю и наполняйте ее, ибо матеріализмъ — вотъ причина, какъ-бы ни презирали его слабыя души, вотъ путь, который снова приведетъ насъ изъ трясины духа навстрѣчу нашей изначальной жизненной проблемѣ, навстрѣчу нашему здоровью, нашему счастью. Гдѣ остановился матеріальный прогрессъ, тамъ пошатнулось и благополучіе человѣческой души».

Нѣтъ, это не христіанство! Этому Христосъ не училъ.

Но не будемъ вообще обольщаться матеріализмомъ

нашего пламеннаго священника. Въ погонѣ за нимъ, онъ ушелъ очень далеко отъ Христа первыхъ христіанъ, не говоря уже о Христѣ гностицизма и ортодоксіи, но къ социаль-демократіи вплотную онъ все-же отнюдь не подошелъ.

Для социаль-демократіи революція не есть апокалиптическое явленіе, вмѣшательство духа, хотя-бы въ формѣ моральнаго императива, толкающаго волю людей, — въ ходъ событій экономическаго порядка. Это не актъ духа, какъ особаго начала, измѣняющаго процессъ матеріальный, это только форма, одна изъ формъ социально-экономическаго прогресса. Сущность его лежитъ въ прогрессѣ техники, новая техника, новая ступень, частью реальнаго, частью потенціальнаго могущества людей надъ природой, вступаетъ въ конфликтъ съ устарѣлыми государственными и правовыми нормами и побуждаетъ выросшіе въ мощи своей новые классы сломать ихъ, побѣждая сопротивленіе дряхлыхъ классовъ, заинтересованныхъ въ ихъ сохраненіи.

Христіанинъ либо заклятый врагъ насилія, что обрекаетъ его на овечье мирнообновленство, либо защитникъ насилія, какъ вмѣшательства высшихъ божественныхъ силъ въ низшую земную жизнь.

Куттеръ не призываетъ и не признаетъ «легіоновъ ангельскихъ», онъ надѣется на пролетарскіе легіоны, но то, что движетъ ими, для него голосъ Бога, абсолютный, трубящій въ шумѣ бурь: все или ничего.

Послушайте-ка, какъ романтически и мистически рисуетъ себѣ социаль-демократію нашъ милый пророкъ: «чего хочетъ она? Въ сущности, она сама этого не знаетъ. Да, она не знаетъ этого! И въ этомъ именно ея преимущество передъ другими партіями. Онѣ всѣ такъ хорошо знаютъ, чего хотятъ! Ахъ, вѣдь такъ легко охватить узкій кругозоръ своей воли. Кто хочетъ необозримаго, безграничнаго, чьи стремленія не толкаются о преграды, кто не можетъ уложить свои цѣли въ слова благоразумія — тотъ одинъ только имѣетъ дѣйствительную волю. За такой волей стоитъ —

Богъ Живой! Развѣ знали древніе пророки, чего они хотѣли, побуждаемые Духомъ Божьимъ? Съ ужасомъ видить Іеремія свою судьбу, какая его ожидаетъ. Лучше-бы ему умереть, чѣмъ жить такъ, какъ онъ долженъ жить. Но онъ долженъ. А теперь должны социаль-демократы. Они несутъ въ себѣ великій, неодолимый Долгъ. Куда онъ ведетъ — они не знаютъ. Имъ не нужно этого знать. Другой знаетъ это».

Съ такимъ романтизмомъ, энтузіастически повинуюсь голосу Брандовскаго Бога, требующаго осуществленія безграничнаго, можно низвергнуться въ бездну, но трудно построить что-либо способное устоять! Къ стихійному императиву, порыву воли ко благу, слѣпому, эмоціональному, неразумяющему порыву сводить Куттеръ все свое христіанство. Онъ говоритъ: «Вотъ новое основаніе христіанства. Для христіанъ добро не просто законъ, но и сила. Они прониклись его безконечной реальностью. Они живутъ въ добрѣ. Они для добра здѣсь. Это болѣе не законъ для нихъ, это біеніе ихъ сердца, ихъ стихія. Они не признаютъ болѣе ничего другого. Быть добрымъ это значитъ для нихъ утверждать владычество Бога на землѣ и на небѣ. Это — чудесная простота, какой они объаты по слову Христа».

«Жить съ Богомъ, повиноваться ему, отдаваться ему», въ восторгѣ повторяетъ намъ энтузіастъ. О, какъ мы далеки отъ проникнутаго энтузіазмомъ, но сдержаннаго разумомъ, мыслью марксизма, изучающаго жизнь строго объективно, соразмѣряющаго съ нею каждый шагъ свой, не столько борящагося противъ стихій, сколько освѣщающаго и направляющаго ихъ, не ставящаго передъ собою никогда иныхъ задачъ, кромѣ возможныхъ:

«Вѣрить во Христа — это значитъ сказать грѣху: ты долженъ исчезнуть, и злу: ты должно пасть».

Вѣрить во Христа — значитъ давать отпоръ силамъ, которыя ему враждебны.

Вѣрить во Христа — значитъ имѣть въ себѣ Бога живого, который приходитъ и ведетъ за собою времена своей правды.

Вѣрить во Христа — значить горѣть за право и противъ безправія. Исчерпать страданія до дна, а не холодно взвѣшивать и обдумывать. Это значить свидѣтельствовать и кричать противъ зла. Это значить невозможное дѣлать вѣрнымъ, недостижимое — доступнымъ, никогда не бывшее — настоящимъ».

Это очень яркій пламенѣющій, но и ослѣпляющій фанатизмъ, который могъ-бы причинить и культурѣ и своимъ носителямъ неисчислимый вредъ. Куттеръ-Брандъ! И ему, въ концѣ концовъ, повиновеніе внутреннему голосу, зовущему къ подвигу, важнѣе чѣмъ совершенія дѣла, чѣмъ достиженіе цѣли, что отмѣтилъ Плехановъ у Бранда Ибсена: «Христіанство несетъ въ себѣ абсолютный Долгъ, и въ жертву ему не задумается, если понадобится, отдать прекраснѣйшія завоеванія культуры. Оно обезцѣниваетъ, уничтожаетъ все. Передъ его судомъ, всѣ блага кажутся дѣйствительно старыми и тлѣнными. Оно не заботится о счастіи людей въ томъ узкомъ смыслѣ, какъ они сами это себѣ представляютъ. У него одно страстное требованіе: творить то, что должно быть».

Это ужасно! Вѣдь при этомъ совершенно не сознается, что собственно должно быть! Тутъ во имя Христа рассуждаютъ такъ точно, какъ Андреевскій Савва во имя антихриста. Это романтическій, фанатичный анархизмъ, а отнюдь не нашъ социализмъ. А Куттеръ гремитъ: «Откройте новый завѣтъ; на каждой страницѣ найдете вы революцію. Насильственная гибель стараго міра — вотъ основной тонъ».

Апокалипсисъ, Дольчино, Мюнцеръ! Революція абсолютнаго, революція мечтателей, самая страшная изъ всѣхъ по своей жестокости и самая бесполезная!

Это-ли социаль-демократическая революціонность, помогающая завершиться ускореннымъ темпомъ рожденію новаго міра, уже выношеннаго въ себѣ старымъ? Мы видимъ, что «матеріализмъ» Куттера его не спасаетъ. Ему непонятенъ процессъ роста человѣчества и совпаденіе, тождество этого объективнаго процесса съ субъективнымъ идеаломъ

передовыхъ умовъ и лучшихъ сердецъ, съ субъективными чаяніями обездоленной части общества. А въ этомъ познани — сила и сущность научнаго социализма. Сантиментальный революціонаризмъ Куттера можетъ быть лишь вреденъ съ нашей точки зрѣнія, это худшій видъ утопізма, терпимый лишь, пока онъ не стремится перейти въ дѣло.

И этотъ вредный, фанатическій характеръ присущъ Куттеровскому социализму именно потому, что онъ крѣпко держится за своего Бога.

Кто такой Богъ Куттера? Нуженъ-ли онъ намъ? Не вреденъ-ли наоборотъ?

Богъ у Куттера это вѣчная идея справедливости, вѣчное неукротимое движеніе къ идеалу, проявляющее себя во всемъ мірѣ, особенно въ человѣческомъ обществѣ:

«Для Бога безразлично, гдѣ онъ находитъ людей. Званые не пришли на работу, — тогда онъ протянулъ руку атеистамъ, и тѣ приняли ее. Ибо онъ долженъ идти впередъ. Вѣчные постулаты снова разрываютъ выросшую надъ ними твердую кору времени. Справедливость, любовь, братство — пробуждаются. А если поднимается справедливость, развѣ не долженъ тогда дрогнуть прахъ суетности на ея поверхности? Дрожить и разрывается твердая скала, когда вулканъ обнаруживаетъ свои скрытыя силы. Какъ заботливо ткетъ современное общество коверъ своего благополучія и прикрываетъ имъ голыя кости угнетенныхъ! Но развѣ онъ не долженъ порваться, когда требованія любви получаютъ силу? Да, вѣчные постулаты опять предъявлены, вулканъ вѣчности работаетъ снова. Уже слышенъ глухой рокотъ внутри. Волнующіяся массы приходятъ въ движеніе. Вѣчность горитъ и пылаетъ, развѣ не должна треснуть скала Мамона, которую мы нагромодили на нее? Въ страхъ своемъ они бормочутъ: это алчность толпы, проклятое недовольство массъ, это революція и низверженіе. Но сквозь этотъ страхъ, сквозь ихъ нечистую совѣсть, звучитъ голосъ Бога живого: Я гряду освободить отъ плѣна мой народъ. Я приведу ихъ къ источникамъ

воднымъ, гдѣ они утоляютъ свою жажду, я отру пыль съ ихъ чела и освобожу ихъ члены отъ орудій пытки Мамона. Я не буду медлить долѣе. Моя правда поругана, мое терпѣніе истощилось. Я поражу тѣхъ, кто поругалъ неимущихъ, я обращу свое насиліе на тѣхъ, кто громоздилъ насильническія дѣла и неправды на малыхъ сихъ. Ибо я Господь. — Это революція, но революцію совершаетъ Богъ».

Итакъ Богъ есть долгъ, стремленіе къ справедливости. Но спрашивается, проявляется-ли эта моральная стихія только въ дѣйствіяхъ людей, или она можетъ проявить себя еще и непосредственнымъ вмѣшательствомъ, какъ то рисуется намъ Апокалипсисъ? Вдохновляетъ-ли она лишь праведниковъ и руками ихъ совершаетъ свое дѣло или располагаетъ еще и «легіонами ангеловъ»?

Допустимъ, что Куттеръ далъ-бы болѣе ортодоксальный отвѣтъ и сказалъ-бы, что богъ отнюдь не ограниченъ силами богоугоднаго человѣчества, что «ему все возможно». Въ этомъ случаѣ мы тотчасъ-же запутываемся въ цѣлый рядъ мучительныхъ противорѣчій. Въ самомъ дѣлѣ, до какихъ предѣловъ доходитъ могущество Божіе? Богъ всемогущій, ограниченный иной какою-либо силой, инымъ закономъ, перестаетъ быть достаточной гарантіей побѣды добра и психологически становится ненужнымъ. Незачѣмъ постулировать, кромѣ «божественнаго въ человѣкѣ», т. е. стремленія къ справедливости, энтузіазма, голоса долга — еще и трансцендентную силу, когда эта сила не абсолютна. При томъ-же не абсолютно могущественный богъ очевидно не можетъ быть увѣренъ въ своей побѣдѣ и потому долженъ напечь всѣ свои силы въ борьбѣ со зломъ. Ежели у него есть какіе-нибудь резервы воинствъ небесныхъ, то мы вправѣ требовать помощи ихъ въ отчаянные моменты остраго страданія человѣчества. Но Богъ всегда оказывался «долготерпѣливъ и многими-лостивъ» по отношенію ко злу. Человѣческое отчаяніе поддерживало вѣру въ его могущество, несмотря на доказательства противнаго; однако выросшее чувство собственнаго

достоинства человѣческаго кричить Богу: «Если ты силенъ, помоги! Если ты силенъ и не помогаешь, видишь «слезы дѣточекъ» — и не помогаешь, то ты дьяволъ, я отрекаюсь отъ тебя, объявляю бунтъ, и ты не примиришь меня никакимъ сладкимъ десертомъ». — И Богъ отвѣчаетъ: «Милый сынъ мой, богоугодный человѣкъ, ты ошибся, я не всемогущъ, я напрягаю всѣ силы мои въ борьбѣ, но врагъ силенъ. Вижу слезы дѣточекъ и плачу самъ. Пожалѣй своего Бога, какъ онъ жалѣетъ тебя».

Итакъ приходится выбирать между Богомъ абсолютнымъ, но человѣчески непонятнымъ, въ глазахъ человѣка преступнымъ, и богомъ всеблагимъ, но ограниченнымъ.

Выходъ въ первомъ случаѣ одинъ: объявить, что «пути Господни неисповѣдимы», что зло ему необходимо для чего-то. Но если такъ, то Богъ перестанетъ быть «борящимся благомъ», а становится непостижимымъ сфинксомъ, поднимающимся надъ нашимъ добромъ и нашимъ зломъ. Зло также отъ него. Человѣку, которому уже невозможно понять путей божіихъ, лучше «не рипаться», какъ говорятъ хохлы, а повторять лишь «такъ Богу угодно, на то воля Божія». Кутерь и его единомышленники не приняли-бы подобнаго ужаснаго исхода¹⁾.

При второмъ допущеніи — также есть исходъ: признать за божественную силу — тенденцію міра ко все высшимъ формамъ жизни, провозгласить божественную эволюцію, какъ единого Бога. Эволюція есть планомѣрное міростроительство. Одни скажутъ, что Богъ есть архитекторъ, медленно сооружающій совершенство изъ абсолютно несовершеннаго, съ небытіемъ граничащаго, хаотическаго матеріала. Это будетъ своеобразное возрожденіе и видоизмѣненіе ученія перипатетиковъ. Другіе скажутъ, что живой міръ строится самъ, что ему имманентно присуще стремленіе къ совершенству и оно-то и есть живой богъ живого міра, его душа.

¹⁾ Строго говоря, здѣсь мы имѣемъ, несмотря на наличность божества, а н т и р е л и г и о з н о е міровоззрѣніе.

У Куттера нѣтъ слѣдовъ подобнаго отождествленія моральнаго императива съ закономъ эволюціи. Религія эволюціи, повидимому, послѣдняя форма религіи бога. При чемъ при допущеніи извнѣ дѣйствующаго бога, Магнита Добра, Положительнаго Полюса и т. д. еще остается тѣнь личнаго божества, при второмъ-же толкованіи (имманентная божественность) мы приходимъ къ пантеизму.

Но если-бы Куттеръ и прибѣгъ къ одной изъ этихъ уловокъ, онъ немного выигралъ-бы. «Положительный Полюсъ», силой своей возмутившій «матерію», «хаосъ», «небытіе», произведшій въ ней то смутное, волнообразное, могучее стремленіе къ Свѣту, ко Благу, которое мы называемъ мировымъ процессомъ или эволюціей, насъ глубоко не удовлетворяетъ, ибо вопросъ остается открытымъ. Только въ томъ случаѣ практически стоитъ допускать недоказуемое научно существованіе этого внѣмирового Полюса, этого «Неподвижнаго Двигателя», если допущеніе это дастъ абсолютно успокоительную гарантію побѣды добра и окончательно разрѣшаетъ проклятые вопросы. Но вполне гарантирующій побѣду богъ долженъ быть абсолютенъ. Непостижимъ человѣчески этотъ абсолютный богъ, который не организуетъ міръ единымъ актомъ воли, а въ милліонахъ эоновъ и путемъ безумно мучительнаго процесса.

Всѣ ухищренія Джемса напр. соединить всемогущество и борьбу падаютъ. Это невозможно. Всемогущество побѣждаетъ безъ борьбы. Кто борется, тотъ не всемогущъ. «Да, говорятъ прагматисты, но допустите, что Богъ недостаточно могущественъ, чтобы сразу претворить тьму въ свѣтъ, но однако достаточно силенъ, чтобы во времени несомнѣнно ее побѣдить».

Но мы спросимъ въ свою очередь, что мы выигрываемъ съ допущеніемъ недоказуемаго трансцедентнаго бога, разъ онъ даетъ намъ практически только надежду на побѣду? Ибо вѣдь увѣренность въ его побѣдѣ имѣетъ за себя одно лишь желаніе быть увѣреннымъ, факты-же, которые можно привести въ доказательство его силы, всѣ

имѣють имманентный міру эмпирической характеръ. Словомъ трансцендентный богъ эволюціонистовъ запутываетъ насъ совершенно такъ-же, какъ и всякій трансцендентный Богъ — Благо.

Другое дѣло богъ имманентный.

Куттеръ могъ-бы въ самомъ дѣлѣ отказаться отъ трансцендентнаго божества и сказать намъ, что богъ, творящій міръ, проявляющій себя въ эволюціи формъ бытія, проявляетъ себя и въ моральномъ императивѣ: «борись за справедливость».

Но вѣдь въ этомъ случаѣ богъ есть лишь метафора, символъ реальныхъ явленій. Бога тутъ нѣтъ внѣ феноменовъ! Богъ, именно и есть вся совокупность космическихъ фактовъ прогрессивнаго значенія, совокупность всѣхъ благихъ явленій міра и побужденій человѣческихъ. То, что мы обобщаемъ эти факты и даемъ имъ одно «имя» — Богъ — ничего не прибавляетъ къ вѣсу фактовъ. Это только схоластическій «реализмъ» можетъ стараться въ пантеистическомъ имманентномъ міровоззрѣніи еще выдѣлить Бога и поклониться ему. Его живое тѣло — факты, явленія, дѣла. Внѣ ихъ его нѣтъ. Въ сущности, если-бы Куттеръ (какъ и современные прагматисты) сдѣлали этотъ шагъ, онъ оказался-бы атеистомъ. Онъ признавалъ-бы конечно зло и благо и ихъ борьбу, но это были-бы лишь злое и благое въ глазахъ человѣка, борьба стала-бы процессомъ гармонизаціи силъ, сложнымъ, трудовымъ, но совершенно позитивнымъ процессомъ.

Сдѣлавъ этотъ шагъ, Куттеръ пересталъ-бы быть теологомъ, христіаниномъ, сталъ-бы вполне «секуляристомъ» и «свободомыслящимъ».

А между тѣмъ, оставаясь теологомъ, онъ, ничего не выигрывая, какъ я старался показать, запутываясь во всѣ противорѣчія теологіи, весьма вредоносно искажаетъ дѣйствительную картину прогресса.

Соціаль-демократія отнюдь не требуетъ слѣпого увлеченія, напротивъ самаго трезваго и обстоятельнаго обсужде-

нія. Она знаетъ, что «великанъ вѣчности начинаетъ работать» не самъ собою и неизвѣстно почему, а въ силу подлежащихъ изученію экономическихъ причинъ.

Научный социализмъ съ увѣренностью говоритъ, гдѣ найдутся борцы «за справедливость», и гдѣ ея естественные враги, когда имѣются шансы на побѣду, что именно изъ общаго плана осуществимо въ данный моментъ и т. д. и т. д. У Куттера-же оказывается, что человѣку лишнее знать, куда онъ идетъ и какое препятствіе встрѣтитъ. Его богъ кричитъ, что терпѣніе его истощилось, что вотъ сейчасъ онъ накажетъ злыхъ и возвеличитъ праведныхъ, ибо онъ Господь! И подъ эту провокаторскую музыку, въ надеждѣ на помощь Всевышняго, поднимаются бѣдняки, гонимые однимъ голосомъ воодушевленія и негодованія, и разбиваютъ головы о стѣну. Да если-бы и побѣдили, что предприняли-бы? Уповая на Бога, озаботились-бы о точной программѣ дѣйствій? А Богъ вѣдь ничѣмъ не помогъ-бы! Легіоны ангеловъ не явились-бы во время битвы, не пришли-бы содѣйствовать возведенію новаго порядка. «Боже, обманулъ ты насъ! Когда-же ты поддержишь насъ въ бѣдѣ?» «Какъ, развѣ-же я не далъ тебѣ энтузіазма, не гремѣлъ въ твоей душѣ, не требовалъ немолчно справедливости устами твоей совѣсти?» «Обманулъ ты насъ, ибо, если что сдѣлано, то сдѣлано вотъ этими сердцами и этими руками. Что жило во мнѣ, томясь, того не присваивай себѣ, — а гдѣ ты былъ, гдѣ твое?»

Кто возводитъ «внутренній голосъ» въ Бога, полагаетъ, что Богъ, умѣющій, красно говоритъ сердцу, умѣетъ и помочь дѣломъ... тотъ разочаровывается. Ибо «голосъ» есть голосъ человѣческаго самосознанія... и только.

Христіанскій социализмъ Куттера наивысшая форма старорелигіознаго революціонизма. Но если даже исправить и дополнить Куттера по указаніямъ Джемса, Леруа, Бергсона, Луази и прочихъ, мы все-же придемъ къ заключенію, что этотъ социализмъ, отметая нѣкоторые элементы научнаго социализма, выкалываетъ себѣ глаза познающіе, наблю-

даючіе, калѣчитъ ноги, осторожныя, дружныя съ твердою землею, а, вводя нѣкоторые новые элементы, привязываетъ себѣ бумажныя крылья не для полета, а для паденія. Но нельзя не привѣтствовать смѣлость, съ которой Куттеръ пошелъ навстрѣчу соціалъ-демократіи:

«Развѣ не похоже, будто слова пророковъ снова исполняются въ наши дни, когда мы, «язычники», получаемъ изъ рукъ «іудеевъ» — Маркса, Энгельса, Лассалья — огромный двигатель — онъ зовется соціалъ-демократіей — который долженъ приблизить насъ болѣе, чѣмъ кто-либо, къ великимъ цѣлямъ Царствія Божія?»

Хотя Энгельсъ и не «іудей», но оцѣнка Куттера отрадна. Кто не закрываетъ глазъ, не отворачивается, тотъ видитъ. И если идутъ къ намъ навстрѣчу, но не могутъ насъ цѣликомъ понять, не умѣютъ сбросить ветхія одежды, такъ что изъ подъ красной блузы видна еще священническая ряса, — не будемъ негодовать. Конечно, необходимо рѣзко критиковать всѣ «смѣси», всѣ невольныя фальсификаціи научнаго соціализма, но ихъ наличность свидѣтельствуешь объ огромной притягательной силѣ пролетаріата и его міросозерцанія.

Христіанскій соціализмъ въ Россіи.

Среди христіанскихъ соціалистовъ и христіанскихъ анархистовъ въ Россіи первое мѣсто занимаетъ, конечно, Толстой.

Вліяніе, оказываемое имъ въ средѣ богоищущаго крестьянства, какъ говорятъ, довольно сильно. Вообще-же говоря, многіе восторгаются ученіемъ великаго писателя, но весьма немногіе его практически принимаютъ. Какъ православному купечеству, мѣщанству пріятно думать, что есть такіе схимники и великіе постники, которые украшаютъ русское благочестіе, отнюдь не думая однако хотя-бы умѣренно подражать имъ, — такъ и русское, а отчасти и вообще цивилизованное общество словно гордится украшающимъ его

«пророкомъ», мудрецомъ и моралистомъ непреклоннаго характера. Гордятся, умиляются, на томъ и конецъ.

Несомнѣнно, что отрицательная часть ученія Толстого, т. е. его критика, полезна для слѣпыхъ и полужрячихъ. У него исполинскій даръ съ необыкновенною простотою смотрѣть на явленія нашей безобразной соціальной жизни и убогой оффиціальной религіозности. Его критика ядовита и убійственна своею ясною простотою.

Мы далеки отъ того, чтобы отрицать величіе нѣкоторыхъ элементовъ положительнаго ученія Толстого. Любовь принципъ великій. Ему суждено когда-нибудь сіять надъ примиреннымъ человѣчествомъ. Но у Толстого нѣтъ никакого пониманія путей любви. Онъ не видитъ, несмотря на тысячелѣтія опыта, что сама по себѣ, какъ таковая, любовь не является общественною силою, что она разбивается о желѣзную необходимость общественнаго хозяйственнаго развитія. Толстому чуждо пониманіе все еще великаго рабства человѣка передъ силами природы и абсолютной необходимости новыхъ техническихъ побѣдъ и новой организаціи сотрудничества для достиженія объективной возможности любовнаго сожителства людей на землѣ.

Культура идетъ причудливымъ путемъ, она не стремится прямо къ цѣли, а широкимъ и ненавистнымъ всякому моралисту обходомъ, черезъ распадъ общинной жизни и ужасы соціальной дифференціаціи. Однако иначе недостижимо богатство, достаточное для обезпеченія за всѣми человѣческаго и привольнаго существованія. Толстой-же, подобно всѣмъ идеологамъ натурального хозяйства, сопротивляющимся прогрессу капитала, противопоставляетъ любовь культурѣ.

Это часто даетъ ему возможность блистательно критиковать ложь и стыдъ современной цивилизаціи, но это-же отдаетъ его въ жертву утопизму, какого-то при томъ сѣраго и безрадостнаго характера, утопизму, идеализирующему сермяжное царство Иванушекъ-Дурачковъ.

Не понимая и отвергая цѣликомъ культуру, Толстой

не понимает и того естественнаго метода, которымъ революціонно разворачивается культура, восходя на ступени все болѣе близкія къ побѣдѣ, а съ новымъ поворотомъ (отъ капитализма къ коллективизму) и къ любви. Этимъ естественнымъ методомъ является классовая борьба. Толстой-же не видитъ классовъ, близоруко усматриваетъ повсюду лишь хорошихъ и дурныхъ людей, а борьбу отрицаетъ, какъ противорѣчащую любви, ибо любовь понимаетъ отвлеченно, какъ абсолютное требованіе и руководящую заповѣдь, а не какъ цѣль, пока только желаемую. Ложное абстрактное пониманіе любви привело Толстого къ вредной проповѣди непротивленія, совершенно равнозначущаго попущенію злу, и къ его нехорошимъ выходкамъ противъ освободительнаго движенія да еще — самозванно отъ имени всего русскаго народа.

Абстрактное и абсолютное проведеніе принципа любви черствитъ самый принципъ. Любовь — изъ силы служебной по отношенію къ человѣчеству — авторитарно и теологически мыслящій Толстой превратилъ въ Бога повелѣвающаго. Это-то и дѣлаетъ его на видъ совершенно раціонализированное и чисто мсральное христіанство — религіей стараго, метафизическаго типа. Толстой не любитъ человѣчества, а любитъ своего Бога. Его Богъ — любовь, но любить любовь болѣе человѣчества есть грѣхъ и передъ человѣчествомъ и передъ самою любовью. Богъ-любовь легко оказывается въ противоположности съ любовью къ своему виду, и ведетъ не къ торжеству жизни, а къ торжеству смерти. Въ «Крейцеровой Сонатѣ» Толстой и указываетъ на идеаль убивающій. Что за дѣло? — важно не торжество жизни, а торжество правды. Но это страшное идолослуженіе, это человѣческое жертвоприношеніе Молоху. Но, конечно, жизнь сумѣетъ использовать все для себя пригодное въ толстовствѣ и перешагнетъ черезъ моральный идеализмъ не страшашагося передъ крайними выводами мудреца.

Толстому противенъ всякій открытый мистицизмъ. Если

въ его ученіи нетрудно открыть мистицизмъ скрытый, т. е. всепоглощающій, абсолютный идеаль, то происхожденіе его объясняется, повидимому, страстнымъ желаніемъ проповѣдника рѣзко противопоставить «Божье крѣпкое» — «лѣпкому вражьему», столь въ общемъ глухому къ призывамъ апостоловъ любви.

Другая вѣтвь христіанскаго «соціализма» пошла отъ Вл. Соловьева. Самого его нѣтъ, впрочемъ, никакого основанія причислить къ соціалистамъ даже «въ ковычкахъ».

Самою характерною фігурою среди «соціалистическихъ» учениковъ столпа русскаго мистицизма является профессоръ Булгаковъ ¹⁾.

Этотъ человѣкъ обладаетъ большимъ запасомъ буржуазно-классоваго инстинкта. Отъ первоначальнаго недолгаго увлеченія своего революціоннымъ марксизмомъ онъ испѣлился очень быстро. Изъ близкаго знакомства съ соціаль-демократіей Булгаковъ вынесъ ясное представленіе о ея силѣ, о грозной опасности, которая надвигается на буржуазный міръ. Борьба съ соціаль-демократіей стала поэтому главной заботой эксмарксиста (какъ и у собратьевъ по... отступленію: Струве, Бердяева, Изгоева, Галича и другихъ, достойныхъ новообращенныхъ кадети́зма).

Первой хитростью Булгакова въ борьбѣ съ революціоннымъ научнымъ соціализмомъ было провозглашеніе краха «той своеобразной и цѣлостной системы, какой являлся подлинный марксизмъ». Съ радостью констатировалъ Булгаковъ побѣду «научно-мыслящаго и критическаго реформизма». Реформизмъ и самъ по себѣ безопаснѣе для буржуазіи, а главное, какъ тотчасъ-же отмѣтилъ Булгаковъ, въ немъ нѣтъ широты, полета, очарованія великаго, захватывающаго, мірообновляющаго идеализма.

И въ Германіи вмѣстѣ съ провозглашеніемъ истинъ ползучаго реформизма сдѣлана была попытка сдобрить его

¹⁾ О его любопытной брошюрѣ „Марксъ какъ религіозный типъ“ — рѣчь будетъ впереди.

кантіантской метафізикою, придать ему, черезчуръ ужъ зѣмному, немножко блѣдной голубой краски ветхой религіозности.

И Булгаковъ останавливался на минуту на синтезѣ Бернштейна и Канта, но... прошелъ мимо.

Въ той-же Германіи можно было поучиться лучшему. Если уже искать совершенно безопаснаго для буржуазіи рабочаго движенія, такъ найдемъ его въ конфессіональныхъ рабочихъ организаціяхъ.

Послѣдній конгрессъ ихъ показалъ замѣчательный успѣхъ: подъ эгидой просвѣщеннаго духовенства всѣхъ вѣроисповѣданій соединено около полумилліона рабочихъ!

Вмѣстѣ съ тѣмъ на примѣрѣ русскихъ событій нашъ кадетски-христіанскій соціалистъ увидѣлъ, какъ сильна еще революціонная струя въ соціаль-демократіи. Въ замѣчательной статьѣ, напечатанной въ «Полярной Звѣздѣ», Булгаковъ увѣрялъ кадетовъ, что самый образованный изъ нихъ спасуетъ передъ народной аудиторіей въ диспутѣ съ самымъ юнымъ и неопытнымъ эсдекомъ, потому что у послѣдняго есть религіозный энтузіазмъ, а у либеральнаго буржуа его нѣтъ. Итакъ надо выработать полубуржуазный религіозный энтузіазмъ *ad usum* пролетаріата и крестьянства.

Я думаю, что устами пр. Булгакова говорить тутъ правильный буржуазно-классовый инстинктъ. Конечно, не только побѣдить, но и серьезно поколебать вліяніе соціаль-демократіи среди пролетаріата не удастся и этимъ путемъ, но нѣкоторую борьбу вести на этой почвѣ еще можно. Особенно привлекиши передовое духовенство¹⁾. Безопасный, не рискующій, но хоть что-нибудь все-же дающій профес-

1) Колеблющійся идейно, но сильный агитаціоннымъ даромъ Гр. Петровъ можетъ стать опаснымъ и, быть можетъ, бессознательнымъ оружіемъ контр-революціоннаго христіанства. Онъ, конечно, можетъ пойти и по совсѣмъ другой дорогѣ.

сіонализмъ мирнаго типа и упражненія на религіозныя темы, столь близкія еще полукрестьянскимъ слоямъ пролетаріата, — это можетъ прозябать рядомъ съ соціалъ-демократіей довольно долго, а при невнимательномъ отношеніи соціалъ-демократіи къ врагамъ такого рода, возможенъ и успѣхъ, подобный достигнутому въ Германіи.

Врядъ-ли стоитъ распространяться здѣсь о такихъ странныхъ кликушахъ апокалипсическаго и истерическаго христіанства, какъ Свенцицкій¹⁾ и Эрнъ, порожденія безумной «Рѣчи объ Антихристѣ» Соловьева. Ихъ направленіе всегда остается ограниченнымъ паствой изъ юродивыхъ и снобовъ.

Интереснѣе хлопочущій до седьмого пота «многогранный» Мережковскій. Писатель этотъ, всегда много писавшій, особенно усердно работаетъ въ послѣднее время. Да и какъ не работать? Ему предстоитъ огромное дѣло! Ходятъ слухи, что и г. Мережковскимъ начнется третья стадія всемірной исторіи, стадія Духа Святаго, что съ нимъ-же восторжествуетъ Іоанново Евангеліе. Кромѣ того г. Мережковскому надо примирить «двѣ бездны» — верхнюю и нижнюю, христіанство привести къ признанію культуры, а культуру пронизать свѣтомъ Христова ученія. Въ романахъ и драмахъ, стихахъ и прозѣ, большихъ и малыхъ философскихъ, критическихъ, политическихъ и всякихъ другихъ работахъ, на русскомъ и французскомъ языкахъ совершаетъ Мережковскій свои Геркулесовы труды.

Конкретнѣе опредѣляетъ свою работу г. Мережковскій такъ: были на Руси великіе религіозные мудрецы, богосискатели, настоящіе пророки возвышеннѣйшей мистики, какой и не снилось другимъ народамъ, но эти свѣтоносные мужи такъ или иначе мирились съ самовластіемъ, не понимая, что внѣ свободы нѣтъ великаго будущаго нашему несравненному народу. Съ другой стороны были у насъ

¹⁾ Этотъ господинъ принужденъ былъ снять съ себя неохристіанскую маску и показать довольно отталкивающее и циничное лицо.

смѣлые, самоотверженные борцы за свободу, но они мало интересовались Христомъ, воротили носы отъ мистики и тѣмъ самымъ проявляли великое непониманіе нашего народнаго духа и необычайнаго характера ожидающаго Россію грядущаго просвѣтленія.

Наконецъ явился Мережковскій. Долго созрѣвалъ онъ и созрѣлъ. Созрѣлъ и понялъ, что ему суждено соединить въ одно народное богоисканіе и религіозную философію Гоголей, Достоевскихъ, Соловьевыхъ съ политической непримиримостью Бакуниныхъ, Чернышевскихъ, Герценовъ.

Мережковскій начисто отрицаетъ государство и требуетъ полного преображенія земли.

Нѣтъ, должно осуществиться нѣчто необычайное, ослѣпительное, неудобосказуемое: небо сойдетъ на землю, земля утонетъ въ лучахъ лазури, Новый Іерусалимъ засверкаетъ рубиновыми и сапфирными шпильями на мѣсто фабричныхъ трубъ... Царство правды во всей полнотѣ ея осуществится.

Въ виду столь плѣнительной программы Мережковскій, этотъ боговдохновенный христіанскій коммунистъ или анархистъ или сверхчеловѣкъ, сверху внизъ смотритъ на позитивистовъ. На маломъ онъ не помирится. Осуждаетъ онъ и ихъ пріемы. Ему отвратительна кровь, насиліе... Правда — героическая самоотверженность... *c'est beau!* Но если поцарапать революціонера (развѣ только, если случайно онъ изъ хорошей фамиліи!), то почти всегда найдешь... хулигана, неуважающаго культуры. А хулигану, хаму грядущему — Мережковскій даже мѣщанина предпочитаетъ. Поэтому абсолютный разрушитель государства пишетъ въ кадетскихъ органахъ, гдѣ премило ссорится со Струве. И его печатаютъ съ особымъ удовольствіемъ.

И дѣйствительно, Мережковскій всегда въ сущности контрреволюціонеръ. Выхваляя революцію, онъ топить ее въ пьяной влагѣ многословнаго мистицизма, кружитъ головы, своимъ павлиньимъ хвостомъ старается заслонить отъ глазъ публики красное знамя труда.

Мережковскій быть можетъ искренно воображаетъ, что

дѣлаетъ очень серьезное дѣло. Но въ дѣйствительности онъ фиглярничаетъ, даетъ зѣвакамъ феерію, въ которой есть все, что блеститъ, и все это отъ Христа до социализма, несмотря на слезу и истерически искреннее тремоло въ голосѣ, стало предметомъ самой взбитой, вздутой литературной болтовни и рекламы!

Несмотря на талантливость Мережковского, ему врядъ-ли удастся надолго быть кумиромъ даже наиболѣе близкой ему части интеллигенціи, за предѣлами-же ея этотъ фокусникъ въ мишурномъ костюмѣ Лоэнгрина ничего кромѣ мимолетнаго любопытства возбудить не можетъ.

Изъ всѣхъ интеллигентскихъ христіанскихъ направленій только серьезно поведенное Булгаковское можетъ представлять извѣстную опасность, и то если за него возьмется передовое духовенство.

Само собою разумѣется, что главная часть духовной арміи отнесется къ христіанско-соціалистическимъ попыткамъ рѣзко отрицательно. Въ свое время умный митрополитъ Филаретъ охарактеризовалъ демократическое христіанство, и эта характеристика носится и по сію пору передъ умственными очами нашихъ пастырей: «Демократическое христіанство провозглашено было въ Парижскую революцію 1848 года. Передъ толпою мятежниковъ носили крестъ и священниковъ заставляли освящать дерево свободы. Демократическое христіанство стрѣляло въ христіанъ недемократическихъ и, когда Парижскій архіепископъ хотѣлъ прекратить кровопролитіе, демократическое христіанство убило архіепископа на баррикадѣ».

Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ, точно также, какъ политическій либерализмъ, демократическое христіанство есть одна изъ немногихъ силъ, способныхъ поддержать колеблющуюся вершину общественной пирамиды. Но такова судьба: рѣшительные сторонники старины, тѣ, кого богъ рѣшилъ погубить и, потому, лишилъ разума, всегда подозреваютъ въ измѣнѣ «модернистовъ» въ политикѣ, экономикѣ и религіи: «вы-де насъ головой выдаете, вы-де

готовы переметнуться на сторону мятежа». И внутренне скрежеща зубами на безтолковость твердокаменных консерваторовъ, представители новыхъ вѣяній и болѣе развитыхъ, хотя и менѣе высокопоставленныхъ социальныхъ группъ, тщетно стараются почтительнѣйше разъяснить, что они уступаютъ только ради укрѣпленія власти и порядка.

Да и кто правъ? Придетъ время, и напоръ революціонной волны снесетъ каменные плотины неуступчивыхъ людей сильной власти. Ихъ негибкость послужитъ къ ихъ гибели. А уступки тоже спасаютъ плохо: народу даютъ палецъ, а онъ хватаетъ всю руку, ему открываютъ щелочку, а онъ, засунувъ въ нее топоръ, распахиваетъ передъ собою ворота.

Неуступчивый папа Піі Х и уступчивые модернисты одинаково безсильны, напримѣръ, спасти католицизмъ. Но тѣмъ не менѣе надо замѣтить, что если противъ явно антинародной ортодоксіи (политической и религіозной) труднѣе бороться физически, то противъ ложныхъ друзей и продувныхъ примиренцевъ труднѣе бороться идеологически. Особенно опасны совратители и миротворцы, искренне вѣрующіе въ высокое значеніе своей миссіи и отдающіе на служеніе ей большой талантъ.

Христіанство Россіи переживаетъ уже издавна тяжелый религіозный кризисъ, истинная подкладка котораго несомнѣнно социально-экономическая. Расколъ и сектантство многіе рассматриваютъ, какъ издавно грозящіе элементы чѣго-то вродѣ Реформаціи XVI вѣка, а потому иные полагаютъ даже, что Россіи предстоитъ революція скорѣе въ одеждѣ религіозной, чѣмъ откровенно-экономической, ибо по количеству своему крестьянство сыграетъ-де въ ней главную роль, наложить на нее свою печать.

Въ этомъ есть доля истины. Крестьянинъ, конечно, легко одѣваетъ свои нужды и требованія въ наиболѣе привычныя ему идеологическія формы, наиболѣе притомъ-же

соотвѣтствующія его отношенію къ природѣ и обществу въ его цѣломъ.

Но прежде всего ни на минуту нельзя забывать, что крестьянство не есть нѣчто цѣльное. Правильно замѣчаетъ о расколѣ г. Лучинскій¹⁾: «Расколъ, какъ социальное въ широкомъ смыслѣ явленіе, надо отличать отъ раскола, какъ социально религіознаго ученія. По всей вѣроятности, въ расколѣ московскомъ «гражданскаго» элемента не было, а къ чисто обрядовымъ разногласіямъ присоединилось личное чувство ненависти, злобы къ Никону и др., вѣроятно его было мало у грамотниковъ, создавшихъ толки, но масса врядъ-ли разбиралась въ этихъ тонкостяхъ, врядъ-ли она отрицала имперію изъ чисто религіозныхъ побужденій: тяжелосъ экономическое и правовое положеніе толкало ее на путь протеста, но у нея не было достаточно сознанія, чтобы формулировать свое недовольство. Оно и выражалось въ единственно доступныхъ формахъ — стихійныхъ бунтахъ и въ присоединеніи къ расколу, при чемъ могли быть и совпаденія, гдѣ недовольство социальнымъ положеніемъ и религіозный протестъ сливались въ одно, но такіе случаи были единичны. Такимъ образомъ масса придавала силу расколу, но она, если не ученіе, то видъ его, характеръ измѣняла, привнося уже однимъ своимъ присоединеніемъ, чуждый расколу, какъ чисто религіозному явленію, «гражданскій» элементъ. Въ случаѣ-же измѣненія къ лучшему своего экономическаго и правоваго положенія она немедленно реагировала на это отказомъ отъ гражданскаго элемента, вѣрнѣе не она отказывалась, а онъ самъ отпадалъ».

Крестьянинъ не является носителемъ какого-либо новаго общественнаго уклада: онъ стремится къ благосостоянію, къ устойчивому мелкому хозяйству. Онъ можетъ остаться раскольникомъ, штундистомъ, но социальная сердцевина его религіозности истлѣваетъ, остается одна форма, быстро вы-

¹⁾ Въ біографіи Шапова, приложенной къ III т. его сочиненій.

рождающаяся въ сухой формализмъ, или прогрессирующая по типу либеральнаго христіанства, о которомъ рѣчь впереди.

Но мелкобуржуазный идеаль крестьянина недостижимъ для всего крестьянства, въ мужицкій рай попадаетъ меньшинство. Со временемъ подъ давленіемъ конкуренціи крупнаго капитала число навсегда лишенныхъ надежды на собственное хозяйство будетъ возрастать¹⁾. Часть этого обширнаго класса, деревенской бѣдности, уйдетъ въ промышленный пролетаріатъ и здѣсь постепенно естественно восприметъ религію научнаго социализма. Значительная-же часть деревенскаго люда долго будетъ метаться между надеждой и отчаяніемъ. Надежда на «передѣлъ», или «пугачевщину», на «царскую милость», или явленіе новаго «Степана», слабѣя, переходитъ въ надежды мистическія. Тутъ раздолье фантастическимъ христіанско-коммунистическимъ настроеніямъ. Возможно тутъ появленіе апокалиптически настроенныхъ движеній, готовыхъ съ дикимъ фанатизмомъ исполнять волю Божію и на развалинахъ господской культуры построить неясно маячащую идиллію какой-то смутно чаемой Правды Божіей.

Возможны и юродства вродѣ знаменитой малеванщины и крайняго духоборства. Но чтобы городской пролетарій смогъ протянуть руку помощи деревенскому брату своему, ему придется пробиться сквозь толщу фантастическихъ религіозныхъ вѣрованій и обѣтованій, и легче всего сдѣлать это при глубокомъ пониманіи собственнаго научнаго міросозерцанія и собственной практики, какъ великой новой религіи, вытекающей изъ старыхъ и пришедшей замѣнить ихъ собою.

¹⁾ Этотъ процессъ правительство постаралось ускорить пресловутымъ Закономъ 9 Ноября.

ГЛАВА V.

Либеральное христiанство.

Христiанскій социализмъ представляетъ изъ себя либо подлинную идеологию обездоленныхъ пролетарскихъ или полупролетарскихъ массъ, либо искусственную систему взглядовъ, рассчитанную на уловленiе этихъ массъ. Либеральное христiанство — это идеология аристократическихъ и среднихъ классовъ, стремящихся привести свое религiозное сознанiе въ гармонiю со своимъ расширившимся миро-созерпанiемъ, и по тѣмъ или инымъ мотивамъ нежелающихъ прямого отказа отъ христiанской традицiи.

Либеральное христiанство весьма богато формами, но среди нихъ можно замѣтить двѣ главныя. Растущее самосознанiе, научное и культурное образованiе высшихъ классовъ, въ томъ числѣ и самого духовенства, порождаетъ въ умахъ ихъ представителей скептическое отношенiе къ вопiющимъ противъ разума «тайнамъ» христiанской догматики, чудесамъ и непогрѣшимости писанiя и церковныхъ авторитетовъ. Въ то-же время они начинаютъ не только ясно замѣчать несоотвѣтствiе заповѣдей евангельскихъ ихъ образу жизни, но и становятся болѣе или менѣе смѣло на сторону послѣдняго противъ перваго. Это постепенная секуляризацiя умовъ и сердецъ аристократiи. Сознавая, однако, всѣ выгоды для себя народнаго суевѣрiя, всю важность опоры церкви для «порядка», частью сами принадлежа къ духовенству, либералы-аристократы весьма опасаются по-

трясать самое здание церкви, они просто весьма вольно и широко толкуют для себя свою религию. Тут находимъ всѣ переходы: отъ легкаго сомнѣнія и фривольнаго «Богъ проститъ!» до глубокаго атеизма или даже новаго, вовсе нехристіанскаго религіознаго сознанія; но церковь отъ этого не колеблется. Для простолюдиновъ она остается прежней, даже попрежнему къ нимъ строгой. Если порча нравовъ духовенства, достигающая чудовищнаго разврата разнузданныхъ, ни въ сонѣ ни въ чохѣ невѣрующихъ тунеядцевъ — господъ, вызываетъ христіанско-соціалистическое, «апостольское» рвеніе къ очищенію ея со стороны давленія низовъ, нищей братіи во Христѣ, то немедленно подобныя попытки подавляются со строгостью, не имѣющей ничего общаго съ либерализмомъ.

Именно подобное либеральное христіанство жило въ умахъ множества интеллигентныхъ и свѣтскихъ умовъ Италіи XV и XVI столѣтій, и даже составляло одну изъ главныхъ культурныхъ силъ этой удивительной эпохи.

Бѣднота не могла организовать ничего, кромѣ немощныхъ политически ересей. Аристократія жила въ мірѣ со снисходительной для верховъ церковью. Средніе классы Италіи понимали огромную выгоду центральнаго положенія Рима и Ватикана въ Европѣ и опасались потрясти престолъ папы, доставлявшій столь огромныя выгоды экономическаго характера всей Италіи.

Совершенно другого рода христіанскій либерализмъ восторжествовалъ въ Германіи.

Либерализмъ аристократическій, гуманистическій есть плодъ внутренняго разложенія христіанства, гніенія его моральной сущности при сохраненіи его церковной оболочки. Либеральное христіанство среднихъ классовъ есть прежде всего протестъ противъ этой стѣснительной оболочки, негодование противъ ея постепенно извращающагося, полужыческаго уже содержимаго, протестъ, какъ противъ консерватизма церковной аристократіи, стремящейся держать и народъ и поднимающуюся буржуазію подъ неослабѣваю-

щимъ гнетомъ, такъ и противъ ея либерализма, распускающаго повода морали для самой аристократіи. Средніе классы революціонны по своему самосознанію: имъ еще есть съ кѣмъ бороться сверху, и это именно прежде всего съ духовной аристократіей. Свою идеологію буржуазія находитъ главнымъ образомъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, соотвѣтственно перетолковывая и Евангеліе, которое для нея прямо вытекаетъ изъ другихъ книгъ Библии. Буржуазія вначалѣ не доходитъ до легкомысленнаго, эпикурейскаго взгляда на жизнь, она серьезна, трудолюбива, нравственна; она не доходитъ и до остраго скептицизма, ея скептицизмъ отметаеъ лишь наиболѣе грубыя и нелѣпыя традиціи. Поэтому и старому окостенѣлому консерватизму и легкомысленному религіозному либерализму аристократіи она противопоставляетъ свое христіанство обновленное, приспособленное къ новымъ условіямъ, жизнеспособное и глубоко серьезное, самоувѣренное. Германія, гдѣ князья изъ соперничества съ Римомъ и жадности къ церковному имуществу, стали на сторону буржуазной реформаціи христіанства, открыла путь эволюціи христіанства, медленному болѣе или менѣе здоровому видоизмѣненію его. Конечно, обѣ формы либеральнаго христіанства приводятъ къ концу самого христіанства. Либерализмъ аристократическій такъ выѣлъ-бы при нормальныхъ условіяхъ все содержимое христіанства, что его внѣшняя форма лопнула-бы однажды какъ пустой пузырь и... ничего не осталось-бы. Это внутренняя болѣзнь христіанства. Христіанство мѣщанское есть здоровое видоизмѣненіе, здоровая эволюція религіи, постепенно приспособляющейся къ новымъ социальнымъ условіямъ. Сперва измѣненія не такъ уже велики, но постепенно они почти нечувствительно растутъ. Имя остается то-же, принципы полегоньку мѣняются, и наконецъ именемъ христіанства начинаютъ называть нѣчто прямо противоположное ему, а, замѣтивъ это, городятъ цѣлый огородъ софизмовъ, чтобы доказать, что бабочка тождественна съ гусеницей, что день тождественъ съ ночью.

Либеральное христіанство Итальянскаго ренессанса.

Лучшіе элементы умирающаго античнаго міра старались ожить или по крайней мѣрѣ не погибнуть окончательно въ новой христіанской атмосферѣ, противопоставляя себя его міроотрицанію въ формѣ пелагіанской ереси.

Одинъ изъ центральныхъ вопросовъ религіи заключается въ томъ, почитается-ли міръ за нѣчто благое въ себѣ, созданное, какъ и человѣкъ, для счастья, способное достигнуть его, поборовъ зло присущими самому міру и человѣку силами, или наоборотъ этотъ реальный міръ почитается царствомъ зла, подлежащимъ разрушенію, огненному очищенію, при чемъ спасенія для осужденныхъ томиться въ немъ душъ можно ждать только отъ силъ внѣміровыхъ, потустороннихъ.

Христіанство въ разной степени (милленаризмъ меньше, гностицизмъ больше и т. д.), но все-же въ общемъ весьма рѣшительно выдвигало отрицательную оцѣнку міра. Это и понятно, ибо какъ первоначальное демократическое, такъ и позднѣйшее философско-аристократическое христіанство было плодомъ общественнаго распада и индивидуальнаго разочарованія. Но позднѣе, съ постепеннымъ оживленіемъ надеждъ и, такъ сказать, вкуса къ жизни, — воскресеніе древнихъ боговъ сдѣлалось неизбѣжнымъ. Цвѣтущій Провансъ являлъ собою ренессансъ еще въ глубинѣ среднихъ вѣковъ.

Разумѣется, новое язычество (гуманизмъ) смѣшивалось съ христіанствомъ, стараясь придать ему гуманныя формы, — утренняя заря либеральнаго христіанства XV столѣтія идейно совпала съ вечерней зарей — пелагианизмомъ Августиновыхъ временъ.

Духъ либерализма въ лучшемъ смыслѣ этого слова: широкой терпимости, любви къ человѣку — былъ въ высшей мѣрѣ присущъ такимъ мыслителямъ древности какъ Цицеронъ и Сенека, сильно вліявшимъ на пелагианъ и на своихъ восторженныхъ учениковъ — гуманистовъ Возрожденія.

Проповѣдь любви христіанской была опорочена догматами и суевѣріями міроотрицающей мистики. Трудно сказать, не превосходила-ли въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ этика Цицерона и Сенеки этику даже хорошихъ, искреннихъ христіанъ. Пр. Зѣлинскій говоритъ объ античной гуманности: «Античная гуманность требовала прежде всего положительнаго отношенія къ жизни, не потому, чтобы такое отношеніе было логическимъ выводомъ изъ прочно обоснованныхъ предпосылокъ, а потому, что ея представители были людьми физически и нравственно сильными и здоровыми, которымъ она живо давала чувствовать себя какъ источникъ высшаго счастья».

И въ другомъ мѣстѣ:

«Для гуманнаго общества добродѣтель была положительнымъ, а не отрицательнымъ понятіемъ. Добрымъ считался человѣкъ дѣятельный, трудившійся съ напряженіемъ всѣхъ силъ на пользу друзей, родины, человечества».

Этотъ-то духъ и сталъ естественно возрождаться вмѣстѣ съ появленіемъ жизнерадостной, развитой, критически мыслящей и прогрессирующей личности. На мѣсто категорической заповѣди, еще подкрѣпленной обѣтованіемъ рая и грозой ада, на мѣсто любви христіанъ, отвергающей личность «бога-ради» — центромъ этики дѣлается снова честь, эта удивительная связка эгоистическихъ и соціальныхъ чувствъ, сплетенныхъ въ великолѣпную гармонію. Гвиччіардини, типичный сынъ Возрожденія, пишетъ въ своихъ Ricordi:

«Кто высоко ставитъ честь, тому все удается, ибо онъ не боится ни труда, ни опасности, ни расходовъ; я испыталъ это на самомъ себѣ, поэтому смѣло говорю и пишу: пусты и мертвы всѣ дѣйствія людей, не исходяція изъ этой могущественной двигательной силы».

Мы можемъ оцѣнить весь аристократизмъ, присущій этой морали въ тѣ времена, изъ правилъ «кавалеровъ и дамъ ордена Свободной Воли», описанныхъ Раблэ: «Въ правилахъ ихъ было слѣдующее: дѣлай, что ты хочешь».

Потому что это были люди свободные, хорошаго рода, хорошо воспитанные, обращающіеся исключительно въ благородномъ обществѣ, отъ природы имѣющіе нѣкій инстинктъ и какъ-бы шпору, которая толкаетъ ихъ къ благимъ поступкамъ и удерживаетъ отъ порока: они называютъ оный инстинктъ честью».

Но принципъ «все дозволено» и даже всякое колебаніе страха и надежды, какъ привычныхъ опоръ морали, непременно ведутъ къ злоупотребленіямъ, ибо натуры пошлыя или неустановившіяся не могутъ найти въ себѣ самихъ ту «шпору», о которой говоритъ Раблэ. Ослабленіе вѣры часто приводило къ развращенію нравовъ, а моральный развалъ духовенства служилъ новымъ стимуломъ къ освобожденію развитой личности отъ путъ церковнаго плѣна. Прекрасно говорить объ этомъ Буркхардтъ:

«Самая тяжелая отвѣтственность, тяготившая когда-либо въ исторіи, лежитъ на падающей церкви: она проводила подъ видомъ чистой истины возмутительное, и для выгоды своего всемогущества обезображенное ученіе со всѣми средствами насилія, предаваясь самой сильной безнравственности, сознавая въ то-же время свою неприкосновенность; чтобы удержать за собою это положеніе, она прибѣгла къ убійственнымъ ударамъ противъ духа и совѣсти народовъ, — и много высоко талантливыхъ людей, внутренне отрекшись отъ нея, предались невѣрью и ожесточенію».

Монахи, эти «аскеты», на обязанности которыхъ лежала поддержка церкви святостью своей жизни, стали притчей во языцѣхъ и переступили всякую мѣру безобразія. Масшукіо въ книгѣ, посвященной королю Неаполитанскому, пишетъ между прочимъ:

«Я самъ присутствовалъ не разъ при оргіяхъ монаховъ, видѣлъ собственными глазами и осязалъ руками. Монахини или рождаютъ затѣмъ миленкихъ монашатъ, или вытравливаютъ плодъ. Если-бы кто захотѣлъ утверждать, что это — ложь, пусть обыщеть клоаки монастырей — онъ

найдеть тамъ цѣлыя склады нѣжныхъ косточекъ, словно въ Виелеемѣ во времена Ирода».

Нищенствующіе монахи разносили повсюду свое тунеядство, грязь, развратъ и суевѣріе, а старые ордена давали образецъ наглаго паразитизма. Картинно описываетъ ихъ Фиренцуола:

«Хорошо откормленные, въ широкихъ рясахъ, они не убиваютъ свою жизнь на прогулки босикомъ и проповѣди, а предпочитаютъ сидѣть въ красивыхъ сафьяновыхъ туфляхъ въ своихъ прекрасныхъ кельяхъ съ кипариснымъ наборнымъ паркетомъ, сложивъ руки на животѣ. Если имъ изрѣдка приходится двинуться съ мѣста, они, какъ будто для отдыха, уютно усаживаются на муловъ и толстыхъ лошадокъ. Духъ они не утомляютъ излишнимъ изученіемъ книгъ, чтобы знаніе вмѣсто монашеской простоты не развило въ нихъ высокомѣрія Люцифера».

Характерно для нравовъ высшаго духовенства такой фактъ: епископъ Фонскій, молодой Піеръ Луиджи повсюду славился своей святостью. Позавидовавшій ему епископъ Пармскій, сынъ папы Павла III, явился къ нему со своей свитой и... изнасиловалъ его.

Подъ давленіемъ внутренне отрицательнаго отношенія къ церкви формировалось, поддерживаемое расцвѣтомъ жизни и гордымъ самосознаніемъ выросшаго человѣческаго достоинства, новое религіозное сознаніе.

Буркхардтъ характеризуетъ слѣдующимъ образомъ это новое самосознаніе ярко индивидуалистическаго характера:

«Индивидуальное развитіе само по себѣ ни хорошо, ни дурно, — оно неизбежно. Въ немъ развивается новѣйшее понятіе добра и зла, нравственное вмѣненіе, существенно отличающееся отъ средневѣковаго.

Итальянцу Возрожденія пришлось вынести первое сильное движеніе этого новаго вѣка. Съ его дарованіемъ и страстями онъ сдѣлался самымъ замѣтнымъ, отличительнымъ представителемъ всего высокаго и глубокаго, характеризующаго этотъ вѣкъ. Рядомъ съ глубокимъ развратомъ

развивается въ немъ самая благородная гармонія и онъ создаетъ высочайшее искусство, прославившее индивидуальную жизнь въ такой степени, какой не могли достигнуть ни древніе ни средніе вѣка».

Религіей наиболѣе благородныхъ изъ носителей этого индивидуализма являлся моральный деизмъ, заставившій Месуччіо воскликнуть: «самымъ лучшимъ наказаніемъ для монаховъ было-бы уничтоженіе Богомъ чистилища, — вотъ когда они должны будутъ бросить свое тунеядство и взыться за заступъ».

Галеотто Мариціусъ писалъ: «кто ведетъ порядочную жизнь и въ своихъ дѣйствіяхъ согласуется съ внутреннимъ врожденнымъ закономъ, попадетъ въ рай, къ какой-бы націи онъ не принадлежалъ».

Легко разнудывающійся индивидуализмъ аристократическаго типа переходитъ, конечно, зачастую въ откровенно-антисоціальную «волю къ мощи». Законченнымъ типомъ этого рода является, на примѣръ, Вернеръ Уралингъ, который избралъ такой девизъ: «Врагъ Бога, состраданія и милосердія!»

Фридрихъ Ницше всей душой привѣтствуетъ это внутреннее разрушеніе христіанства, эту постепенную подмѣну его демократическихъ и аскетическихъ тенденцій откровенно аристократическими и хищно-жизненными. Онъ великолѣпно понялъ также, что Реформація, однимъ ударомъ замѣнившая въ половинѣ Европы жалкое строеніе тогдашняго католицизма прочною крѣпостью строгаго мѣщански-благочестиваго протестантства и тѣмъ самымъ вызвавшая суровую католическую реакцію въ другой половинѣ Европы, пресѣкла быстро прогрессиравшій процессъ разложенія христіанства. Характеристикѣ Возрожденія и Реформаціи Ницше посвятилъ блестящую страницу въ своемъ «Антихристіанинѣ»; ее необходимо привести здѣсь цѣликомъ:

«Нѣмцы лишили Европу послѣдней великой культурной жатвы, которая могла быть собрана для нея, — ренессанса. Понимають-ли, наконецъ, хотятъ-ли понять,

чѣмъ былъ ренессансъ? Переоцѣнкой христіанскихъ цѣнностей, попыткой, предпринятой со всѣми средствами, со всѣми инстинктами, со всѣмъ гениемъ, доставить побѣду противоположнымъ цѣностямъ, аристократическимъ цѣностямъ. Мнѣ видится возможность, обладающая совершенно сверхъестественнымъ очарованіемъ и красочностью: — мнѣ кажется, что она блистаетъ всѣми ужасами утонченной красоты, что въ ней воплощено искусство, столь божественное, столь чертовски божественное, что тщетно искать въ теченіе тысячелѣтія второй такой возможности; я вижу зрѣлище, столь богатое смысломъ, вмѣстѣ съ тѣмъ столь изумительно парадоксальное, что всѣ боги Олимпа имѣли-бы поводъ къ безсмертному смѣху — Цезаря Борджіа въ качествѣ папы... Понимають-ли меня?... Да, это была-бы побѣда, которой нынѣ я одинъ желаю: благодаря этому исчезло-бы христіанство. — Что-же случилось? Нѣмецкій монахъ, Лютеръ, прибылъ въ Римъ, этотъ монахъ, обладавшій всѣми мстительными инстинктами пострадавшаго жреца, возмутился въ Римѣ противъ ренессанса... Вмѣсто того, чтобы съ глубочайшей благодарностью понять то огромное событіе, которое случилось, преодоленіе христіанства въ его центрѣ, его ненависть сумѣла извлечь только пищу себѣ изъ этого зрѣлища. Религіозный человѣкъ думалъ только о себѣ, — Лютеръ видѣлъ растлѣніе папства, тогда какъ очевиднымъ было именно противоположное: старое христіанство уже не сидѣло болѣе на папскомъ престолѣ. А сидѣла жизнь! А сидѣлъ триумфъ жизни! А сидѣло великое. Да всему высокому, прекрасному, отважному! И Лютеръ снова возстановилъ церковь! Онъ напалъ на нее... Ренессансъ — событіе безъ смысла, великое напрасно!

Ахъ эти нѣмцы, чего они уже намъ стоили!

Напрасно — это было всегда дѣломъ нѣмцевъ!

Реформація, Лейбницъ, Кантъ и такъ называемая нѣмецкая философія; войны за «свободу»; имперія — каждый разъ напрасно для чего-нибудь, что уже существовало, для невозвратимаго. У нѣмцевъ на совѣсти также самый

нечистоплотный видъ христіанства, какой только есть, самый неисцѣлимый, самый неопровержимый, — протестантизмъ... Если не люди покончатъ съ христіанствомъ, то нѣмцы будутъ виноваты въ этомъ»...

Либеральное христіанство Реформаціи.

1) По своему соціальному содержанію реформаціонныя движенія въ общемъ являются выраженіемъ борьбы эксплуатируемыхъ Римомъ націй противъ католическаго духовенства, положившаго свою тяжелую лапу на все и всѣхъ, отъ бѣднѣйшихъ крестьянъ до образованныхъ властителей; даже мѣстное духовенство часто страдало отъ своеволія и тираніи католическаго центра.

Правители легко становились на сторону мѣщанскихъ апостоловъ реформаціи. Англиканская церковь возникла въ результатъ борьбы короны съ Ватиканомъ. Но и въ Англіи, и повсюду на континентѣ центральнымъ носителемъ идеи реформаціи выступило все-же мѣщанство. Мѣстами мѣщанство, правой своею частью, наиболѣе зажиточными элементами, примыкало вплотную къ князьямъ и королю, мѣстами дѣйствовало вполнѣ самостоятельно. Само экономически разношерстное, оно растянулось длинной линіей, примыкая къ княжескому движенію противъ Рима правымъ флангомъ, а лѣвымъ, крестьянскимъ, приближаясь къ тогдашнему пролетариату съ его христіанскимъ коммунизмомъ.

Англійская реформація въ числѣ своихъ представителей имѣетъ мерзвѣйшаго изъ тирановъ Генриха VIII, крупнобуржуазныхъ и парламентарныхъ пресвитеріанъ, радикаловъ и республиканцевъ самаго энергическаго типа съ великимъ Оливеромъ Кромвелемъ во главѣ, и коммунистовъ левеллеровъ.

Тоже повторялось въ Голландіи, Германіи, Швейцаріи, Франціи.

Величайшимъ героемъ Реформаціи считается обыкно-

венно Мартинъ Лютеръ. Онъ былъ вождемъ праваго германскаго фланга мѣщанства, потворствовалъ князьямъ и унижался передъ ними, но онъ остался идеаломъ подавляющаго большинства протестантовъ. Это дѣйствительно идеальный мѣщанинъ. На немъ легче всего увидѣть, въ чемъ состояло социальное содержаніе реформаціи, вотъ почему я хочу привести здѣсь нѣсколько характерныхъ изреченій этого благороднаго «обновителя» христіанства.

О христіанскомъ терпѣніи и смирѣніи докторъ Мартинъ имѣлъ повидимому самое высокое, можно сказать Толстовское представленіе: «Христіанинъ долженъ сгибаться и терпѣть часто безъ малѣйшаго сопротивленія», пишетъ Лютеръ въ поученіе крестьянамъ, — «христіанинъ — мученикъ на землѣ. Христосъ прямо говоритъ въ Ев. отъ Матѳ. 5 — «Не противься злему» и т. д. «Видите-ли вы, какъ обманываютъ васъ ложные пророки? Васъ, христіанъ, они сдѣлали худшими изъ язычниковъ. Вѣдь и дитя должно понимать, что христіанская заповѣдь велитъ не бороться съ несправедливостью, не браться за мечъ, не защищаться, не мстить, но отдать и жизнь и имѣніе — пусть себѣ грабятъ, кто грабить хочетъ. Страданіе, страданіе, крестъ, крестъ ваше право, христіане, и ничто иное!»

Какое смирѣніе! Какая чистота мысли и чувства! Но въ то-же самое время тотъ-же высокій ученикъ Христа-Спасителя писалъ князьямъ: «Власть должна гнать чернь, бить, душить ее, вѣшать, жечь, рубить головы, колесовать, чтобы трепеталъ народъ и не смѣлъ выйти изъ узды!»

Реформація захватила вначалѣ всѣ массы, всѣ надѣялись на облегченіе, каждая социальная группа стремилась навязать общему движенію противъ общаго врага — Рима — свою программу. Но реальнаго успѣха добились лишь тѣ классы, которые ходомъ социальна-экономическаго развитія были подготовлены къ власти, т. е. князья въ Германіи и зажиточная буржуазія въ Голландіи и Швейцаріи. Нанеся ударъ Риму, классы, захватившіе верховенство, не-

медленно оборачиваются лицомъ къ напирающимъ сзади массамъ и «усмиряютъ разнуздавшіяся страсти черни».

Артуръ Лабріола говоритъ между прочимъ о реформациі: «Что болѣе всего достойно вниманія, такъ это то, что первоначально Реформація являлась движеніемъ, интересующимъ всѣ общественные классы, включая сюда и пролетарскій, который съ энтузіазмомъ примкнулъ къ антипапской компаніи и лишь тогда сталъ ея противникомъ, когда онъ замѣтилъ гибельное ея вліяніе на собственное его положеніе.

Но этотъ гибельный для пролетарскаго класса результатъ не есть, такъ сказать, преднамѣренный и програмный, ибо Реформація, считая церковную эксплуатацію и нѣкоторыя связанныя съ нею несправедливости принадлежностью римской церкви, сама имѣла въ виду принести пользу именно наиболѣе поработленнымъ классамъ. Этотъ результатъ вытекалъ изъ діалектическаго процесса, лежащаго въ основѣ всякой реформатской дѣятельности, — процесса, благодаря которому всякая такая дѣятельность приходитъ къ результатамъ противоположнымъ собственной сознательной цѣли. Напримѣръ, въ то время, какъ въ Англіи уже въ концѣ XV столѣтія отмѣняется крѣпостничество, противъ котораго и была направлена аграрная революція, связанная съ именемъ Виклефа (1381), въ Германіи Лютеровская Реформація кладетъ начало наиболѣе жестокой и дикой феодальной реакціи, и такому гнету надъ крестьянствомъ, который трудно встрѣтить въ лѣтописяхъ человѣческой исторіи. Реформація не въ состояніи помочь толпѣ угнетенныхъ и презираемыхъ крестьянъ ничѣмъ кромѣ трусливаго и лицемернаго словеснаго утѣшенія и софистическихъ доказательствъ неизбѣжной необходимости ихъ скотскаго положенія. Такимъ образомъ вовсе не удивительно, если послѣ подавленія крестьянскихъ возстаній, послѣ разыгравшихся вслѣдъ за ними свирѣпыхъ и кровавыхъ репрессій, передъ которыми блѣднѣютъ страницы жестокой расправы французскаго дворянства надъ участниками жакеріи 1538 г. —

неудивительно, если послѣ всего этого несчастные крестьяне, обвиненные въ мятежѣ, всходили на подмостки висѣлицы съ крикомъ: «Да поможетъ теперь намъ дьяволъ!» Они убѣдились, что между богомъ Лютера и богомъ Рима существовали тѣснѣйшія родственныя связи».

Все это очень вѣрно. Натянутой является лишь мысль о томъ, что именно реформаторскій методъ въ отличіе отъ революціоннаго привелъ къ подобнымъ результатамъ, ибо и французскія революціи являли многократно ту-же картину и пришли къ подобному-же результату: народъ былъ обманутъ, плоды достались экономически зрѣлому для господства классу.

Реформація частью закончила собою побѣду мѣщанства надъ феодализмомъ (въ Швейцаріи напимѣръ), частью привела къ союзу мѣщанства съ князьями (во всякомъ случаѣ и всюду нанесла ударъ мелкому дворянству). Конечно въ этомъ союзѣ мѣщанину досталась весьма скромная роль, тѣмъ не менѣе социальныя результаты реформаціи болѣе или менѣе удовлетворяли его. Идеологию-же она дала мѣщанину уже вполне удовлетворительную и притомъ надолго. Въ чемъ-же заключалось идеологическое, религіозное содержаніе реформаціи? Во-первыхъ, въ раціонализаціи религіи, въ ограниченіи авторитета и расширеніи правъ индивида и, наконецъ, въ освященіи мѣщанской добродѣтельной жизни, идеальной обывательщины именемъ Христа. Всѣ три эти стороны тѣсно связаны между собою.

2) Такъ какъ въ реформаціи искали выраженія своимъ классовымъ интересамъ весьма различные общественные слои, то и религіозное отраженіе ихъ чаяній оказалось разнообразнымъ.

Для классовъ болѣе привилегированныхъ полное крушеніе авторитета духовенства, какъ своеобразной полиціи, было нежелательно и опасно. Поэтому они не заводили далеко своего отрицанія власти отцовъ духовныхъ вязать и рѣшать. Въ англиканской церкви сохранилась даже власть

епископа, а папу, вполне замѣнилъ король. Лютеране крѣпко держатся за пастора. Чѣмъ дальше отъ верховъ общества, тѣмъ болѣе духовнодемократическій характеръ приобретаетъ реформація, доходя до полнаго индипендентизма квакеровъ, да разныхъ «безпоповщинскихъ» толковъ анабаптизма. Соответственно этому половинчатымъ осталось въ наиболѣе побѣдоносныхъ церковныхъ формахъ новаго реформированнаго христіанства и очищеніе религіи отъ суевѣрій, приспособленіе ея къ разуму. Лютеранство, отметая одни догмы, таинства, обряды, оставила совершенно некритически другіе. Превращеніе священникомъ хлѣба и вина въ плоть и кровь становится кореннымъ догматомъ правыхъ реформатовъ противъ лѣвыхъ: оно оставляетъ за священникомъ значеніе чудотворца, за религіей характеръ мистическій и магическій. Лѣвое крыло дальше заходитъ въ критикѣ, раціонализируя христіанство, оно идетъ прямымъ путемъ къ деизму.

Свобода индивида, право каждаго читать и по своему толковать библію, признаніе преимущества вѣры, какъ субъективнаго свободнаго чувства, надъ внѣшней обрядностью и внѣшнимъ благочестіемъ, — самыя свѣтлыя стороны реформаціи. Но онѣ далеко не у всѣхъ дошли до логическаго конца. Лютеръ яростно громилъ ересь, «блудницу — разумъ», чѣмъ дальше, тѣмъ крѣпче хватался онъ за авторитетъ своихъ пробстовъ и консисторій, призывая на защиту своей робкой и узколобой формѣ реформаціи свѣтскую власть своихъ снисходительныхъ покровителей князей, которымъ самъ онъ служилъ и за страхъ и за совѣсть.

Большая свобода личности, допущенная лѣвыми протестантами, вела къ безконечному дробленію религіи, къ крушенію уже не только универсальной церкви, но и церквушекъ и сектъ, къ полному признанію религіи не общественнымъ, а совершенно субъективнымъ, частнымъ явленіемъ.

Оригинальное положеніе въ разноцвѣтномъ и туман-

номъ потокъ реформаціи принадлежитъ Кальвину. Соціально его реформа сводилась къ господству средняго мѣщанства, какъ коллектива, и чрезвычайно близко напоминало идеаль Робеспьера, этого выразителя того-же, такъ сказать, насквозь индивидуалистическаго мѣщанскаго коллективизма. Террористическая власть, въ которой выражается мощь центростремительныхъ силъ мѣщанской общины надъ центробѣжнымъ мѣщанскимъ индивидуализмомъ, или, если угодно, страхъ мѣщанина передъ самимъ собою, страхъ его, какъ члена общества, передъ нимъ-же, какъ эгоистическимъ частнымъ собственникомъ, — одинаково ярко сказывается въ Женевѣ Кальвина и во Франціи Робеспьера, а передаточнымъ звеномъ служить женевецъ, ученикъ Кальвина и учитель Робеспьера — Руссо.

Мы указывали на то, что жизнерадостное либеральное христіанство Возрожденія вновь провозглашало истины пелагианства. Вѣра въ личность, въ человѣка! Кальвинизмъ доходитъ до противоположнаго съ изувѣрствомъ, передъ которымъ содрогнулся-бы самъ Августинъ. Не только никакія личныя заслуги не могутъ спасти, но самое допущеніе мысли о томъ, будто человѣкъ, какъ таковой, можетъ сдѣлать нѣчто доброе, есть уже смертный грѣхъ. Мѣщанинъ-республиканецъ, *petit bourgeois*, совершенно не вѣритъ ни себѣ ни другому. Только чуждая ему, какъ личности, какъ эгоисту-торгашу, собственнику, только извнѣ въ него вбиаемая торжественная высшая воля, не ему принадлежащая, можетъ сломить и сдѣлать его годнымъ для общежитія, т. е. «добродѣтельнымъ». Для Кальвина это предустановливающая благодать Божія, воплощъ выраженная въ государствѣ съ его закономъ, тюрьмами и кострами, для Робеспьера это прежде всего государство съ его комитетами, революціонными судами и гильотиной, но опирающееся все-же на «высшее Существо». — «Эпикурейцы» и аристократы въ глазахъ того и другого — сатанинское порожденіе, ибо это — разнузданный мѣщанинъ, не имѣющій страха, а потому несомнѣнно замышляющій злое, стремящійся согражданъ своихъ под-

чинить своей волѣ, жаждающей власти, роскоши, наслажденій, славы, словомъ — эксплуататоръ согражданъ. Надо запугать мѣщанина, иначе онъ начнетъ грызть сосѣдей, перестанетъ быть овцою стада, сдѣлается волкомъ: не дремлите-же служители церкви и государства! Страшенъ терроръ послѣднихъ недѣль владычества Комитета Общественнаго Спасенія, но дымомъ и кровью полны и проповѣди объ адѣ шотландскихъ кальвинистовъ (пресвитеріанъ), они еще страшнѣе: Богъ подымется въ ихъ горячечной фантазіи чудовищемъ, передъ которымъ Молохъ, Сива, Ариманъ и Сатана — добродушные звѣрьки. Вотъ куда приходило мѣщанство республиканское, предоставленное себѣ, стремившееся создать прочный, жизнеспособный, побѣдоносный коллективъ изъ такого негоднаго къ этому матеріала — какъ мѣщанинъ¹⁾).

Но подобная тиранія, подобное напряженіе не могло длиться долго. Мѣщанинъ долженъ былъ отказаться отъ своего брандизма, отъ своего «все или ничего», отъ своего требовательнаго, невыносимаго Бога или государства. Кальвинизмъ, какъ и демократическій этатизмъ Руссо — Робеспьера — это порывъ мѣщанства къ классовому коллективному самоутвержденію. Порывъ былъ неудаченъ. Крупная буржуазія шла на смѣну мелкой и создала свои формы государственной и общественной жизни, отбросивъ демократическихъ братьевъ своихъ на задній планъ. И мѣщанинъ въ общемъ покорился. Какъ охотно покорился онъ тамъ, гдѣ не смогъ дойти до самостоятельности, хотя-бы даже временной, напр., въ Германіи, — силѣ королей, князей и императоровъ.

Здѣсь ему не приходилось политически творить. Ему отведена была лишь узкая арена мастерской, лавки и семьи.

¹⁾ Нѣкоторыя подробности о мѣщанскомъ индивидуализмѣ и его разновидностяхъ смотри въ моей статьѣ „Индивидуализмъ и мѣщанство“ въ сборн. Очерки философіи коллективизма, изданномъ Знаніемъ.

Здѣсь привольнѣе чувствовала себя мѣщанская индивидуальность, а Господь Богъ былъ къ ней снисходительнѣе. Задача заключалась не въ томъ, чтобы сдѣлать изъ Бога политическій принципъ, подъ видомъ теократіи осуществить мѣщанскую демократію, а только въ томъ, чтобы обмѣщанить Бога и Христа древнехристіанскихъ и католическихъ.

Протестантство провозгласило святымъ и священнымъ всѣ устои мѣщанства, которые отвергало христіанство пролетарско-монашеское: семью, собственность, благодушное довольство, умѣренную радость, комфортъ. Конечно мѣщанинъ легко нарушаетъ эту гармонію: то ему грозитъ бѣдность, разореніе, то его манитъ «несправедливое богатство». Это говоритъ въ немъ изначальный грѣхъ Адама, въ этомъ скрывается брѣньность и несовершенство всего земного¹⁾.

Но церковь по Воскресеньямъ даетъ ему нѣчто вродѣ духовной бани: въ Воскресенье восстанавливается (о! конечно, духовно!) равенство, доброжелательность, богоугодность всѣхъ и всякаго. Воскресенье день торжества (въ духѣ!) идеала братолюбиваго мѣщанства о Христѣ: кое что останется-же и для буденъ? — для буденъ, въ которые невольно выступаетъ собственникъ-торгашъ, мѣщанинъ-индивидуалистъ. Шаткая гармонія мѣщански небеснаго и мѣщански земнаго, которая однако аккомпанируетъ своими псалмами всей жизни мѣщанства германскихъ народностей. Мѣщанская, Gotteskirchliche «фисгармонія».

Койгенъ въ своей книгѣ «Идеалы Соціализма», очень глубоко характеризуетъ протестантство:

«Лютеровской идеѣ—вѣрѣ суждено было конечно остаться праздничной, въ самомъ буквальномъ смыслѣ: только въ воскресные дни съ амвона раздавалась проповѣдь о равенствѣ всѣхъ людей въ вѣрѣ. Соціально-хозяйственную дѣя-

¹⁾ См. ниже замѣчаніе о морали Кнута, связаннаго идейно съ троицей: Кальвинъ—Руссо—Робеспьеръ. Это отмѣтилъ уже Гейне.

тельность протестантизмъ предоставилъ естественному ходу вещей, сохранивъ за собою власть лишь надъ внутреннимъ человѣкомъ. Отъ внутренняго голоса, отъ «совѣсти» личности ожидалось освященіе совмѣстнаго существованія людей и ихъ дѣянія.

«Есть у человѣка «совѣсть» и тогда не страшна ему ни борьба за существованіе, ни поползновенія сильнаго къ власти и господству, ни стремленіе людей эксплуатировать другъ друга».

Новѣйшее либеральное христіанство.

Такіе историки христіанства, какъ наприм. Отто Пфлейдереръ, рассматривающіе христіанство какъ все еще незаконченную, вмѣстѣ съ родомъ человѣческимъ все еще эволюционирующую и прогрессирующую религіозную систему, зачисляють въ продолжателей дѣла Христа и Лессинга, и Канта, и Фихте, и Гегеля, и, тѣмъ болѣе, Шлейермахера.

Огромное значеніе имѣли несомнѣнно эти философы для развитія религіознаго самосознанія человѣчества, несомнѣнно и то, что всѣ они старались, не безъ замѣтныхъ натяжекъ, поставить свои религіозно-философскія построенія въ прямую или косвенную связь съ христіанствомъ. Но во всякомъ случаѣ связь эта очень слаба, часто даже просто искусственна и фальшива. Системы названныхъ философовъ мы предпочитаемъ поэтому разобрать въ особой главѣ, посвященной новѣйшей религіозной философіи.

Тѣмъ не менѣе подлинное либеральное христіанство существуетъ и идейно развивается. Оно живо главнымъ образомъ въ богословскихъ и пасторскихъ кругахъ Великобританіи и Германіи протестантской, но оно сказалось также довольно сильнымъ движеніемъ среди католическаго духовенства. Сильное вліяніе на послѣднихъ имѣетъ философскій прагматизмъ американца Джемса. Но рядомъ съ Джемсомъ, до нѣкоторой степени отцомъ католическаго

модернизма надо считать знаменитѣйшаго изъ современныхъ протестантскихъ богослововъ — Адольфа Гарнака. Среди-же либеральныхъ протестантовъ вліяніе Гарнака безусловно преобладающее.

Гарнакъ, прошедшій превосходную критическую школу, отпрыскъ тюбингенской школы богословія, столь разрушительно освѣтившей философски и исторически всѣ темные вопросы писанія, остался вѣренъ христіанству, сдѣлался сильнѣйшимъ и остроумнѣйшимъ его апологетомъ и приспособителемъ къ потребностямъ современнаго просвѣщеннаго буржуа. Все это заставляетъ насъ остановиться на квинтэссенціи религіозныхъ взглядовъ этого папы либеральнаго христіанства.

Гарнаку прежде всего надо побѣдить, конечно, антично-продетарскій, антигосподскій и коммунистическій аскетизмъ христіанства. Только будучи очищено отъ этихъ элементовъ, евангеліе становится пригоднымъ для просвѣщеннаго буржуа. Гарнакъ поучаетъ поэтому:

«Исусъ говоритъ о трехъ врагахъ въ этомъ мірѣ, но онъ не говоритъ, что нужно бѣжать отъ нихъ, но прямо приказываетъ уничтожать ихъ. Эти три врага суть: маммона, забота и себялюбіе. Имѣйте въ виду, что здѣсь нѣтъ и рѣчи о бѣгствѣ отъ міра, а говорится только о борьбѣ, которую должно вести до полной побѣды; эти темныя силы должны быть ниспровергнуты. Подъ маммоной разумѣется земное злато и благо, въ широкомъ смыслѣ слова, то злато и тѣ земныя блага, которыя дѣлаются нашими господами, а насъ, въ свою очередь, дѣлають тиранами надъ другими; ибо злато есть «сгущенное насиліе». Объ этомъ врагѣ Исусъ говоритъ, какъ о какомъ-нибудь живомъ лицѣ, — то какъ о вооруженномъ всадникѣ или о царѣ, а то какъ о дьяволѣ. Противъ этого врага и направлена мысль: «не можете служить двумъ господамъ». Если хоть что-нибудь изъ области маммоны человѣку становится такъ дорого, что онъ привязывается къ нему сердцемъ, что онъ трепещетъ при мысли о возможности утраты, что онъ

уже болѣе не можетъ добровольно отказаться отъ него, — такой человѣкъ уже въ плѣну и въ оковахъ у маммоны. Поэтому христіанинъ, если чувствуетъ эту опасность для себя, не долженъ вступать въ сдѣлку съ маммоной, но начать борьбу, и не только вести борьбу, но прямо раздавить маммону. Конечно, если-бы Христосъ проповѣдывалъ въ настоящее время, среди насъ, его рѣчи не имѣли-бы такого общаго характера.

Итакъ, имущіе! вамъ легко успокоить себя: увѣрьтесь, что вы не подпали рабству по отношенію къ имѣнію вашему, что платонически вы во всякую минуту въ силахъ отъ него отказаться... и владѣйте имъ на здоровье, не смущаясь сказаннымъ объ «игольномъ ушкѣ». Такъ-же мягко трактуется забота и себялюбіе. Христосъ училъ лишь не впадать въ крайность, вотъ и все. Но свою борьбу съ аскетизмомъ Христа Гарнакъ заканчиваетъ съ высокимъ, хотя и невольнымъ юморомъ:

«Если нѣкоторыя выраженія Іисуса, относящіяся сюда, переданы намъ и звучатъ слишкомъ обще, то смыслъ ихъ, въ связи съ совокупностью всѣхъ рѣчей его несомнѣнно слѣдуетъ ограничить (!). Евангеліе требуетъ самоупражненія въ святости, строгаго бодрствованія и уничтоженія противника. Но, безъ всякаго сомнѣнія, Іисусъ требовалъ самопожертвованія и самоограниченія въ гораздо большихъ размѣрахъ, чѣмъ, можетъ-быть, намъ хотѣлось-бы». (!).

Соціальный, классовый характеръ Евангелія Гарнакъ сплеча отрицаетъ.

«Когда мы натываемся въ Евангеліи на слово «бѣдные», мы не можемъ, безъ дальнѣйшихъ околичностей, понимать подъ ними непремѣнно экономически-бѣдныхъ. Впрочемъ, фактически въ то время вполне совпадали — экономическая бѣдность и религіозное смиреніе и искренность (въ противоположность горделивымъ «упражненіямъ въ добродѣтели» фарисеевъ и ихъ рутинной «праведности»). Изъ этого ясно, что мы не имѣемъ права наши совре-

менные понятія о «бѣдныхъ» и «богатыхъ» переносить цѣликомъ и въ тѣ отдаленныя времена.

Видите: «бѣдный» въ Евангеліи означаетъ просто «искренній», будь онъ хоть самъ Штуммъ или Круппъ!

Мало того, Христосъ не желалъ уничтоженія соціальнаго неравенства: «Сказавши: бѣдные всегда у васъ останутся», онъ намекнулъ (?!), что соціальныя отношенія никогда въ своей основѣ не измѣнятся».

Это совершенно въ духѣ цитированнаго уже нами «христіанскаго соціалиста» — пастора Наумана.

Далѣе: «Исусъ самъ уважалъ власть и хотѣлъ, чтобы другіе ее уважали». Резюмѣ политическаго ученія Христа звучитъ по-Лютеровски.

«1) Исусъ, какъ мы видѣли, весь проникнутъ былъ убѣжденіемъ, что творитъ право Богъ; значить, въ концѣ концовъ не насильникъ одержитъ верхъ, а угнетенный получить свое право; 2) земныя права сами по себѣ — ничтожная вещь; лишиться ихъ — еще не большая бѣда; 3) положеніе такъ печально, неправда такъ полновластно царитъ на землѣ, что всѣ попытки угнетеннаго осуществить свое право — безрезультатны; 4) — и это главное — какъ Богъ правитъ милосердно и заставляетъ солнце свѣтить надъ добрыми и надъ злыми, такъ и ученикъ Исуса долженъ любовно относиться къ своимъ врагамъ и обезоруживать ихъ кротостью».

Какъ удобно, Господи Боже мой, какъ удобно!

Но самое интересное это полемика со Штраусомъ по вопросу о трудѣ и культурѣ.

Штраусъ главнымъ недостаткомъ христіанства считалъ, какъ извѣстно, отсутствіе связи между нимъ и трудомъ, культурой. Гарнакъ нашъ такъ возражаетъ на это обвиненіе:

«Трудъ и культурный прогрессъ — несомнѣнно нѣчто драгоцѣнное, и мы должны работать въ этомъ направленіи. Но высшій идеалъ заключенъ не въ нихъ; они не въ состояніи наполнить душу истинной удовлетворенностью.

Но это только одна сторона дѣла; я всегда находилъ, что объ удовольствіи, доставляемомъ работой, громче всего говорить тѣ, кто не слишкомъ затрудняетъ себя ею, тогда какъ настоящіе работники гораздо скупѣе на похвалы. На самомъ дѣлѣ, здѣсь много пустой болтовни и лицемерія. Всякая работа, на три четверти, дѣйствуетъ просто отупляющимъ образомъ, и настоящій работникъ страстно ждетъ желаннаго вечера, — какъ это вѣрно подмѣчено поэтомъ:

И плечи, и ноги, и руки—
Такъ рады, что кончились муки
Въ трудѣ проведеннаго дня.

А результаты работы! Когда она уже окончена, хочется снова ее передѣлать, — и несовершенство работы падаетъ тяжелымъ камнемъ на нашу душу и совѣсть. Нѣтъ, мы живемъ не постольку, поскольку работаемъ, а поскольку насъ радуетъ любовь другихъ людей, и поскольку мы сами предаемся дѣламъ любви. Такъ что правъ Фаустъ: трудъ, который не болѣе, какъ трудъ, — отвратителенъ: «И вновь туда мечты помчатся, гдѣ жизни ключъ струею бьетъ».

Какъ благородно, либерально и... поэтично!

«Человѣкъ, глубоко чувствующій, съ благодарностью принимаетъ то, что ему даетъ прогрессъ матеріальной культуры, но онъ знаетъ, что его внутренняя жизнь и основные запросы его духа, въ существѣ своемъ, не измѣняются въ зависимости отъ всего этого. Тутъ развѣ только на мгновеніе можетъ показаться, будто наступаетъ что-то новое, будто дѣйствительно становится легче. Милостивые государи! Когда дѣлаешься старше и глубже, смотришь въ жизнь, не испытываешь никакого измѣненія въ своемъ внутреннемъ мірѣ, никакого движенія впередъ подъ вліяніемъ «прогресса культуры». Напротивъ, видишь себя все на одномъ мѣстѣ и начинаешь искать опоры тамъ, гдѣ ее видѣли еще предки».

Это превосходно! Заговоривъ о трудѣ либеральный христіанинъ долженъ былъ придти къ отрицанію

прогресса. Онъ постарался преобразить завоевывающій міръ и счастье трудъ въ какую-то скучную и утомительную толчею. На мѣсто творческаго труда, источника самого опаснаго для буржуазіи религіозно-соціалистическаго мірочувствованія, онъ ставитъ ту безнадежную каторгу, въ которую стараются превратить трудъ рабочаго его друзья и покровители — капиталисты.

«Неужели мы дѣйствительно должны желать, чтобы Евангеліе приклеилось къ «культурному процессу»? Я думаю, что въ этомъ отношеніи мы должны учиться отъ него, а не насиловать его. Оно зоветъ насъ къ истинной работѣ, которую должно выполнять человѣчество, и мы не смѣемъ прятаться отъ этого призыва за нашу жалкую «культурную работу».

Излишне критиковать эту жалкую фразу. Либерализмъ косить себя здѣсь по ногамъ, приходитъ къ отрицанію своего базиса — культурнаго прогресса, къ умственному застою, къ реакціи, чувствуя ясно, что культурная дорога ведетъ прочь отъ тѣхъ карточныхъ твердынь, которыя господинъ профессоръ построилъ для торжествующаго пока зажиточнаго мѣщанина изъ искаженныхъ и извращенныхъ текстовъ старой пролетарской книги. Лицемеріе и обскурантизмъ! И это крупнѣйшій представитель религіознаго либерализма!

На модернистахъ мы здѣсь останавливаться не станемъ. Это половинчатые умы, убѣжденные въ неминуемомъ крушеніи пошатнувшейся крѣпости твердокаменнаго католицизма и желающіе починить ее, чѣмъ они разрушаютъ ее еще больше; градомъ сыплются на нихъ проклятія застывшихъ догматиковъ. «Вѣра въ чудеса, въ букву, нежеланіе считаться съ духомъ времени приведутъ католицизмъ къ гибели!» кричатъ модернисты. «Свобода толкованія догматовъ и таинствъ, признаніе эволюціи вѣры, стремленіе примириться съ духомъ времени приведутъ католицизмъ къ гибели!» кричатъ въ отвѣтъ консерваторы.

То и другое, порознь и вмѣстѣ, приведетъ васъ къ

гибели, друзья. Гибельна неустойчивость, гибельна и уступчивость, ибо духъ времени идетъ впередъ.

Въ трудахъ модернистовъ нельзя найти ничего новаго: это ослабленное отраженіе вѣкатолической критики — Штрауса, Баура, Ренана; это обрывки философіи Канта, Джемса, Бергсона. Для католиковъ все это ново и даже скандально, для насъ обыкновенно, а частью и сильно устарѣло. Единственная, относительная новость въ модернизмѣ это религіозный и обще-философскій прагматизмъ, о которомъ мы уже говорили по поводу Куттера.

Либеральное христіанство въ Россіи.

Многіе склонны считать столпомъ русскаго просвѣщеннаго и либеральнаго христіанства даровитаго, но причудливаго Владиміра Соловьева. Его заслуги однако передъ философіей и богословіемъ до крайности преувеличиваются его немногочисленными сторонниками. Въ началѣ своей литературной дѣятельности Соловьевъ дѣйствительно хотѣлъ самый процессъ культурный выдать за мистическій процессъ осуществленія богочеловѣчества на землѣ. Подобныя мысли высказывались до него и нѣкоторыми отцами церкви (особенно Климентомъ) и многими философи-романтиками. Нѣмецкій идеализмъ во всякомъ случаѣ оставляетъ далеко за собою построенія Соловьева. Изданныя на нѣмецкомъ языкѣ избранныя сочиненія Соловьева не возбудили въ Германіи никакого вниманія. Нѣмцы нашли, что третья система Шеллинга представляетъ собою болѣе глубокую и могучую переработку гностицизма, если даже допустить, что мы нуждаемся въ подобныхъ подновленіяхъ и обобщеніяхъ мертваго религіознаго фантазирования¹⁾.

Наклонность къ парадоксальному, нѣсколько кокетничающему мистицизму, схоластическимъ построеніямъ, какая-то особенная радость — восторжествовать надъ труд-

¹⁾ Почти всѣ гносеологическія теоріи Соловьева цѣликомъ взяты у Гамана и Якоби, мистическія у Платона, Беме, Баадера и Шеллинга.

ностями мнимо-современнаго, мнимо-научнаго доказательства диковинныхъ догматическихъ уродовъ — погубили Соловьева. Квази-православный его мистицизмъ уничтожилъ либерализмъ его, онъ умеръ, публично бредя въ весьма обскурантскомъ, реакціонномъ вкусѣ. Мистицизмъ пожралъ его, какъ въ свое время пожралъ души Гоголя и Достоевскаго. Врядъ-ли сочиненія Соловьева, несмотря на довольно усердную рекламу и популяризацию, будутъ играть замѣтную роль. Не имѣетъ шансовъ на это и тяжеловѣсный трудъ мистическаго кадета кн. Трубецкаго, сплетавшаго барскій умѣренный либерализмъ съ ученіемъ о логосѣ.

Оба эти неогностика умерли, умираютъ и ихъ труды. Живыми представителями либеральнаго христіанства у насъ приходится считать Розанова и Бердяева.

Впрочемъ настоящій интересъ представляетъ собою лишь первый, но по несчастью у него замѣтно все больше разлада съ христіанствомъ, такъ что не знаешь, можно-ли его причислять сюда. Розановъ началъ совершеннѣйшимъ Іудушкой Головлевымъ, какъ прозвалъ его тотъ-же Соловьевъ. Съ ужимками и гримасами, съ лукавымъ безстыдствомъ и какимъ-то въ глубинѣ звучащимъ смѣшкомъ надъ собою и читателемъ Розановъ доказывалъ самыя невозможныя парадоксальныя «истины» не христіанства даже и не православія, а побѣдоносцевской казенной церковщины. На презрѣніе, высказанное ему либеральнымъ мистикомъ Соловьевымъ, этотъ даровитый и безсовѣстный риторъ и апологетъ всякой квази-религіозной скверны нагло отвѣтилъ, что Соловьевъ когда-нибудь придетъ къ нему. Я не знаю, можно-ли сказать точно, что предсказаніе его вполнѣ оправдалось, но во всякомъ случаѣ Соловьевъ чѣмъ дальше, тѣмъ больше погружался въ мрачное бредовое изуверство. Самъ-же Розановъ началъ двигаться налѣво.

Говорятъ, толчкомъ къ перемѣнѣ позиціи послужило для Розанова какое-то личное обстоятельство. Во всякомъ случаѣ онъ все болѣе рѣзко сталъ нападать сначала на синодъ и монашество, потомъ на православіе и наконецъ

на самое христіанство, исходя изъ вопроса о бракѣ и семьѣ.

У насъ въ Россіи не только мѣщанство, купечество, зажиточное крестьянство, но и бѣлое духовенство крѣпко держится за семью. Семья и собственность — основа жизни самыхъ почтенныхъ прихожанъ нашихъ церквей. Между тѣмъ чистое христіанство относится къ браку, семьѣ и собственности, какъ къ мерзости, угожденью плоти, которое едва можно терпѣть по слабости человѣческой. Аскетическія тенденціи христіанства у насъ еще доселѣ даютъ знать себя, такъ какъ синодъ находится въ рукахъ монаховъ, и во многихъ, хотя быть можетъ второстепенныхъ, но въ совокупности весьма чувствительныхъ, вопросахъ — синодъ и черное духовенство верховодятъ жизнью.

Исходя изъ столкновенія естественныхъ потребностей и идеаловъ мѣщанства (бѣлаго духовенства въ томъ числѣ) и идеаловъ аскетическихъ, наслѣдія пролетарскаго коммунизма-эбонитовъ и спиритуалистическаго міроненавистничества мудрецовъ античнаго декаданса — гностиковъ, словомъ изъ противорѣчія идеаловъ свѣтскихъ, плотскихъ и такъ называемыхъ духовныхъ, — Розановъ затѣялъ какъ-бы нѣкую реформацію христіанства въ смыслѣ очищенія его отъ мрачныхъ монашескихъ элементовъ. Это въ общемъ какъ разъ то, что дѣлали западные протестанты, также покончившіе съ монашествомъ и охристіанившие семью, собственность, мѣщанскій свѣтскій укладъ жизни, мѣщанскую добропорядочность и добродѣтель. За грѣхъ при этомъ объявлены были лишь излишества, развратъ, а также... всякое бунтарство. «Тишь да гладь» — идеалъ средняго и мелкаго мѣщанства получили въ придачу еще и «божью благодать». Строго говоря, наше русское мѣщанство никогда не считалось слишкомъ съ путями византійскаго аскетизма, но пришло время пересмотра, самооцѣнки мѣщанина, и онъ естественно устами Розанова и другихъ сталъ критиковать въ своей религіи всякую традицію, не соотвѣтствовавшую его духу.

Но не даромъ со времени Лютера прошли вѣка! Розановъ, гонимый бѣсомъ современнаго критицизма и пристрастіемъ лукаво ставить шутки ради, щекочущіе вопросы, ходить по краю бездны — пошелъ далеко въ своей критикѣ. Съ одной стороны онъ постарался возвеличить «міръ», свѣтскую плотскую жизнь, какъ ее хочетъ и любить мѣщанинъ. Прославляя радости плоти, онъ пантеистически опозитизировалъ (старался по крайней мѣрѣ) процессъ животнаго бытія, особенно-же половыя радости, а въ рожденіи потомства увидѣлъ «расовое безсмертіе, достаточное для замѣны пепельно-сѣраго загробнаго безсмертія мистиковъ». Чѣмъ болѣе увлекался Розановъ своимъ раскрашиваніемъ и розолачиваніемъ «міра», тѣмъ яснѣе ему становилось, что христіанство не поправишь, что оно — сила абсолютно этому міру враждебная, что въ немъ мы имѣемъ врага жизни и плоти, продуктъ отчаянія, ибо именно ненависть къ бытію здѣшнему, отчаяніе въ возможности счастья на землѣ породили судорожную надежду на счастье загробное; мечта-же эта такъ расцвѣтилась, такъ вольно вознеслась въ несопротивляющуюся атмосферу фантазіи, что стала сладкимъ ядомъ, убивающимъ живую и реальную радость жизни и земную заботу объ истинномъ улучшеніи ея.

Либерализмъ началъ вытраивать изъ Розанова христіанство, какъ христіанство вытравило либерализмъ Соловьева.

Мѣщанинъ боится аскетизма, когда дѣла его идутъ хорошо или хотя удовлетворительно; ему скученъ и подозрителенъ въ такомъ положеніи и мистицизмъ. Если-бы его не давили всякіе враги сверху и снизу, враги сильнѣйшіе его — онъ-бы пошелъ за Розановымъ и дошелъ-бы до самодовольнаго, хрюкающаго нигилизма, до позитивизма кофыта, спальной, дѣтской, рынка, мошны, а что сверхъ того — то отъ лукаваго. Торжествующій мѣщанинъ и торжествующая свинья — одно и то-же. При этомъ пантеизмъ превратился-бы въ славословіе торжествующей свинѣ, ея розовымъ пороссятамъ, ея благоустроенному хлѣву и всему свѣту, который, какъ перчатка къ рукѣ, приспособленъ-де

къ счастью мѣщанина. «Все сотворено премудростью на потребу чловѣку!»

Но мѣщанинъ не всегда счастливъ. Счастливо лишь меньшинство мѣщанъ, да и то не прочно. Кто и удобно устроился, если проницателенъ — боится за завтрашній день. Боится грядущаго пролетарія и осмѣливается его именовать грядущимъ хамомъ. Великъ страхъ мѣщанина. Торжествовать прямо, нагло, неприкрыто — опасно! Всегда-ли будетъ достаточно полицейскаго окрика для охраны отъ эксплуатируемаго темноволнующагося Ахерона? Религія необходима, какъ сдержка для массъ: а для нихъ хорошо и непротивленіе, и аскетизмъ, и обѣщаніе загробной награды, и угроза адомъ. Какъ-же быть-то? Самый лучшій выходъ не вѣрить самимъ ни въ чохъ ни въ сонъ, но не колебать основъ. И мѣщане рано или поздно поссорятся, пожалуй, съ Розановымъ. Они съ удовольствіемъ будутъ читать его, но зачѣмъ онъ подымаетъ шумъ? не соблазнилъ-бы малыхъ сихъ!

Въ этомъ отношеніи безопаснѣе г. Бердяевъ, постоянный оппонентъ Розанова.

Г. Бердяевъ не мѣщанинъ-собственникъ и семьянинъ, онъ мѣщанскій интеллигентъ. Въ его головѣ религіозные вопросы своеобразно преломляются, отрываются для его сознанія отъ ихъ живой соціальной почвы. Розановскія построенія страшны ему вдвойнѣ, какъ интеллигенту и какъ мѣщанину. Какъ интеллигенту, живущему внѣ прямой связи съ экономической общественной тканью, внѣ «дѣла», къ которому прилипли мѣщане — ему страшна мѣщанская безличность идеаловъ Розанова. Мѣщанинъ дѣловой живетъ не копаясь въ себѣ, думаетъ о дѣлѣ, а не о смерти, ему часто дороже фирма, чѣмъ даже жизнь, дѣтей онъ считаетъ естественными своими продолжателями. Оторванный-же отъ жизни мѣщанинъ-интеллигентъ живетъ соками своего мозга, онъ культивируетъ мысль, свои мысли и чувства, свою личность, семья большей частью для него помѣха. Вопросъ о смерти стоитъ передъ нимъ постоянно, потому,

во-первыхъ, что онъ привыкъ думать больше, чѣмъ жить, потому, во-вторыхъ, что ему безконечно дорого его неповторяемое «я». Изъ его настроеній, хотѣній при малѣйшемъ ослабленіи критическихъ центровъ, сильныхъ лишь у интеллигентовъ, наиблизе стоящихъ къ строгой и точной наукѣ и техникѣ — возникаетъ какая-нибудь метафизическая система, гарантирующая ему личное безсмертіе, начиная съ головоломныхъ хитросплетеній мнимо критическаго кантіанства и кончая грубымъ приглашеніемъ вѣрить въ Христа Воскресшаго какого-нибудь Мережковского.

Итакъ Бердяевъ, какъ индивидуалистъ, боится безликаго, стихійнаго, массоваго мѣщанина, ищущаго съ Розановымъ своего самоутвержденія и своей семейной, родовой идеализаціи.

Но кромѣ того Бердяевъ боится Розанова еще и какъ мѣщанинъ. Вѣрнѣе онъ боится за Розанова. Откинувъ мистицизмъ, ставъ на реальную почву — мѣщанину, обладающему случайно хорошей головой, широкимъ сердцемъ не удержаться, пожалуй, въ лагерѣ мѣщанства. Въ самомъ дѣлѣ, можно-ли человѣку, а не полусвинѣ, такъ-таки и принять міръ? Невозможно. Особенно-же широкимъ слоямъ страдающихъ людей всѣхъ классовъ. Въ мірѣ много зла, особенно въ мірѣ социальномъ. Нельзя надолго удержаться на позиціи Розанова: все, что утверждаетъ міръ, хорошо, что его отрицаетъ — зло. Неправда. Міръ подлежитъ очищенію, пересозданію, это очевидно всѣмъ, кромѣ горсти тупо-консервативныхъ, нагло-эгоистическихъ лицъ. Придется анализировать, гдѣ въ мірѣ силы, ведущія къ истинному, все болѣе свѣтлому и широкому торжеству жизни повышенной, освѣщенной идеаломъ, творческой, и гдѣ силы, задерживающія прогрессъ человѣческаго рода. И Бердяевъ пророчески предостерегаетъ Розанова: «Вы легко можете придти къ религіи социализма, которая уже формируется!» Къ этому предостереженію мѣщане не останутся глухи. Самъ Бердяевъ тоже для спасенія своего индивидуалистическаго мистицизма, задаетъ Розанову тотъ-же

вопросъ: все-ли въ міръ принимаете? Но для него міръ, конечно, иначе распадается на доброе и злое, чѣмъ для соціалиста: въ міръ есть вѣчное — это души просвѣщенныхъ индивидуальностей, и брѣнное — это все плотское, весь экономизмъ жизни со всѣмъ его прогрессомъ. Не будемъ останавливаться на фіоритурахъ, которыми украшаетъ Бердяевъ эту тему, — смыслъ ея ясенъ: вершина міра, устремленная къ небу — это мистическая интеллигенція — Бердяевъ и его друзья. Если люди всѣхъ званій хотятъ спастись, пусть читаютъ и почитаютъ Бердяевыхъ, ибо съ ними Христосъ, и они приведутъ міръ силою мысли и чувства, съ помощью Божіею къ неизмѣримому счастью сліянія съ божествомъ; ихъ молитвами нѣкогда совершится космическій переворотъ, послѣ котораго наступятъ радость и разгулъ безплотнаго сладострастія и т. п. прелестей.

Вы видите, что для мѣщанства выпрепнѣй и аристократическій индивидуалистическій мистицизмъ Бердяева безопаснѣе пантеизма и оправданія плоти въ духѣ Розанова. Либерализмъ просвѣщеннаго мѣщанина Розанова едва-ли уже можетъ быть названъ христіанскимъ, а христіанскій октябризмъ Бердяева едва-ли заслуживаетъ имени либерализма. Одинъ почти антихристіанинъ, другой почти реакціонеръ*). Либерализмъ и христіанство плохо уживаются вмѣстѣ.

*) Послѣ изданія пресловутаго сборника „Вѣхи“ и открытаго письма Бердяева къ Антонію Волинскому — врядъ-ли кто станетъ оспаривать мое мнѣніе о Бердяевѣ и его присныхъ.

ГЛАВА VI.

Новѣйшая религіозная философія.

Общая характеристика.

Вспомнимъ наше опредѣленіе религіи: это такое мышленіе о мірѣ и такое чувствованіе его, при которомъ законы жизни (тенденціи человѣка) и законы природы оказываются (или кажутся) примиренными. Всякое новое относительное равновѣсіе между трудящимся человѣчествомъ и природой несетъ съ собою новую форму религіи. Религіозная философія новаго времени представляетъ изъ себя не только умствованія на данныя положительной религіей темы, къ чему въ средніе вѣка почти безъ остатка сводилось дѣло, а подлинное исканіе новой религіи, творчество новыхъ религіозныхъ системъ. Правда большинство великихъ религіозныхъ философовъ 17, 18 и начала 19 вѣка не отрицали христіанства, а якобы старались дать ему лишь новое толкованіе, но отъ этихъ толкованій христіанству не могло поздоровиться, и мы видимъ здѣсь скорѣе явленіе, подобное «двойной бухгалтеріи» свободомыслящихъ схоластовъ. Новыми религіозными системами были философскія ученія Спинозы, Лейбница, Канта, Фихте, Гегеля, а также и Гольбаха, Дидро, Фейербаха. Я склоненъ считать, что и марксизмъ, какъ философія, является новой, послѣдней, глубоко критической, очистительной и вмѣстѣ синтетической религіозной системой.

Разница между старыми положительными религіями и религіозно-философскими системами формально заклю-

чается прежде всего въ томъ, что старыя религіи выдвигали какъ основу свою — откровеніе, таинственную, ирраціональную догму, устанавливали въ лицѣ духовенства классъ посредниковъ между богомъ и людьми, стремились создать застывшую и іерархически построенную церковь. Религіозно философскія системы новаго времени признають себя плодомъ усилій человѣческаго разума, догматическія претензіи подсѣкаются уже этимъ. Религія очищается отъ убивавшаго всякую критику суевѣрія о божьемъ самооткровеніи. Богъ не являлся больше авторомъ книгъ. Все въ новыхъ системахъ — человѣческое, все подлежитъ критикѣ. По внутреннему-же своему содержанію цѣль религіозно-философскихъ системъ представляетъ изъ себя постепенное очищеніе человѣческой религіи отъ элементовъ мистическихъ и метафизическихъ. Вопросъ о личности, видѣ и космосѣ, о жизни и стихіяхъ — ставится на все болѣе реальную почву, богъ умалывается, за его счетъ растетъ сначала міръ, а потомъ человѣкъ. Все ярче пробивается чувство человѣческой свободы, все яснѣе понимаютъ причины человѣческаго рабства, прекращается зависимость отъ фантомовъ, и постепенно уменьшается зависимость отъ природы и орудій производства, навязывающихъ человѣку мучительный общественный строй. Ростъ вѣры въ прогрессъ и чувство цѣнности прогресса какъ такового, также важныя характерныя черты новой религіозной философіи.

Ни одна религія, самая фантастическая и мистическая, не можетъ оторваться отъ экономики. Не только въ томъ смыслѣ, что она дочь даннаго экономического быта, данныхъ внутренне противорѣчивыхъ условій и отношеній, но и въ томъ смыслѣ, что вся ея система, обѣтованія, чаянія и оцѣнки на дѣлѣ связана именно съ экономикой. Они трактуютъ вопросы справедливости и счастья, регресса и прогресса, а это все въ концѣ концовъ экономическіе терминны. Смыслъ справедливости цѣликомъ сводится къ вопросу о распредѣленіи между людьми тяготъ жизни и ея наслажденій, затратъ живой энергіи и ея восстановленій и

обогащений. Счастье, какъ-бы утонченно оно ни толковалось, всегда имѣетъ чисто экономическій смыслъ, ибо по самому существу своему оно есть опредѣленное фізіологическое состояніе высшей удовлетворенности организма. И самый типъ счастья (а вопросъ о немъ сводится къ тому — росту или равновѣсію какихъ частныхъ системъ организма придается наибольшее значеніе) носить на себѣ неизгладимую печать принадлежности тому или иному классу, то есть той или иной позиціи въ производственномъ процессѣ. Золотой вѣкъ или рай, все равно впереди или позади, есть экономическій идеаль. Характеръ его и его мѣсто опредѣляется экономическими условіями, да и самъ онъ заключается всегда въ той или иной картинѣ благоденствія. Экономическій характеръ рая не убываетъ, когда вмѣсто напимѣръ рая охотника, всегда находящаго изобиліе дичи, онъ превращается въ рай паразита, который полагаетъ, что и питаться-то не нужно будетъ, а только бесконечно блаженствовать въ истомѣ сладкаго созерцанія господина.

Религіозная філософія новаго времени также представляетъ изъ себя філософію человѣческой экономики. Мистическія религіи суть фетишистическія отраженія экономической системы, — філософія Маркса есть сознавшая себя религія.

Каковъ-же основной фактъ, толкнувшій человѣческую мысль на путь новаго религіозно-філософскаго мышленія и отразившійся въ немъ?

Этотъ фактъ — ростъ ремесленной и мануфактурной техники, ростъ торговыхъ сношеній, ростъ городовъ и ихъ значенія за счетъ деревни и замка.

Земледѣльческая техника, даже на высшихъ ступеняхъ своего развитія, оставляла человѣка въ зависимости отъ неба. И не только отъ неба поддающейся вычисленію закономерности, неба астрономическаго, изученнаго еще халдеями и столь сильно повліявшаго на складъ великихъ религій древнихъ культуръ, но и отъ метеорологическаго

неба, бури и морозы котораго, ливни и ведро кажутся совершенными капризами невидимой воли, болѣзни хлѣбовъ, саранча и т. п. бѣдствія также какъ-будто не поддаются учету. Благодаря этому почвы для детерминизма, а съ тѣмъ вмѣстѣ для несомнѣнной власти надъ явленіями — тутъ не было. Закономѣрность звѣздно-планетнаго неба наводила на мысль о мірѣ неизмѣнныхъ законовъ, міръ этотъ даже сталъ идеаломъ или желаннымъ мѣстомъ успокоенія, особенно для классовъ, устанавливающихъ социальный порядокъ, неизмѣнность государственнаго закона; — но бѣдная земля, земля чисто человѣческихъ, экономическихъ отношеній, оставалась юдолью безпорядка. Естественнымъ выходомъ изъ антиноміи — признанія благихъ божествъ и зла въ природѣ — была оцѣнка зла природы, какъ наказанія за зло социальное, за уклоненіе отъ законовъ государства, морали и религіи, за грѣхи людей.

Но выдвинулось мѣщанство съ ростомъ ремесленной техники; и дѣло начало мѣняться особенно по мѣрѣ расширенія области примѣненія механизмовъ и точно предусматриваемыхъ химическихъ приѣмовъ. Закономѣрность, присущая звѣздамъ и идеямъ (въ области математики и чистой логики, или старой діалектики), оказывается постепенно строго присущей также и механическимъ и химическимъ явленіямъ земли, когда онѣ достаточно проанализированы. Это открытіе поражало умы первыхъ великихъ эмпириковъ. Божественный законъ оказывался царящимъ неуклонно и въ подлунномъ мірѣ, не капризная измѣнчивая воля Божества, но навсегда единый законъ Бога всегда и всюду себѣ равнаго.

Для великаго Леонардо да-Винчи Необходимость и воля Бога — одно и то-же, онъ пишетъ настоящія молитвы «Первому Двигателю», повсюду открываемая имъ закономѣрность воспринимается имъ, какъ нѣчто святое и въ то-же время прекрасное. Сильнѣйшее эстетическое чувство научнаго и художественнаго характера утѣшаетъ его въ невыгодахъ личной и безобразіяхъ общественной жизни. «О свержвели-

колѣпіе вещей, богомъ созданныхъ», восклицаетъ онъ, «какъ восхвалить тебя, какъ выразить твое благородство? Какой геній, какой языкъ опишетъ твои процессы, о глазъ! — окно человѣка, черезъ которое душа наслаждается красотой міра и утѣшается этимъ въ своемъ рабствѣ. А одною мукою было-бы оно безъ этой красоты!» Соціальная жизнь оставалась мукой и загадкою, природа-же сіяла новой красотой. Небесное и земное мистически сливалось. И въ то время, какъ мореплаватели и смѣлые купцы обнимали землю въ своихъ путешествіяхъ — они дали косвенный толчекъ великимъ открытіямъ Коперника и Кеплера, объявившимъ міръ. Земля окончательно переселилась на небо, небо перестало быть чужимъ и наполнилось землеподобными тѣлами, а у Бруно и человѣкоподобными существами. Величественный космизмъ Бруно открывалъ не только безконечные горизонты въ пространствѣ и времени, но въ то-же время и изначальное единство всей безконечности вселенной.

Новая, никогда до сихъ поръ не проявлявшаяся съ такой яркостью, увѣренность въ законосообразности всего сущаго открывала возможность неслыханной до сихъ поръ власти надъ природой. Богъ удалился въ необозримое, оставалась лишь связанная необходимостью природа и умѣющій познавать и комбинировать явленія — человѣкъ. «Познавъ причинную связь явленій природы во всей ея необходимости — человѣкъ построить на этой основѣ зданіе своего благополучія и мощи», писалъ Бэконъ Веруламскій. Новая техника дѣлала возможнымъ, а потомъ и страстно желаннымъ разрѣшеніе задачи: «познать природу, какъ необходимую закономерную связь явленій».

А человѣкъ? Вѣдь и онъ часть природы? Если природа есть великій механизмъ, то человѣкъ не часть-ли этого механизма, подверженная той-же закономерности? Мысль должна была придти къ этому выводу и натолкнуться на сопротивленіе на этомъ пути. Препятствія тутъ были двухъ родовъ. Во-первыхъ, человѣкъ не чувство-

валъ себя автоматомъ. Декартъ, типичный философъ просыпающагося и крѣпнущаго мануфактурнаго, городского самосознанія, идя отъ математики и механики, преслѣдуя коренную, требованіями экономики поставленную задачу вѣка — понять природу какъ механизмъ, — призналъ за автоматы всѣ живыя существа. А въ своей теоріи познанія онъ-же исходилъ изъ непосредственнаго факта самочувствія, мысли: *cogito ergo sum*. Субъективная точка зрѣнія могла быть только спиритуалистической, объективная только механической. Человѣкъ соединялъ въ себѣ духъ, абсолютно непохожій ни на что другое, яркій самобытный первофактъ — сознаніе, и матеріальную машину. Отсюда роковой дуализмъ. Казалось нелѣпымъ признать человѣка автоматомъ, вмѣсто объясненія это вносило путаницу и кружило голову своею явной абсурдностью и противорѣчіемъ живому повседневному опыту.

Между тѣмъ надо помнить, что экономическая задача, задача роста могущества и богатства человѣка не сводится къ одной производственной техники, но глубоко связана съ вопросами политики и права. Достаточно назвать такія имена какъ Макіавели, Гроціусъ, Вико, Гоббсъ, чтобы показать, какъ напряженно работала мысль въ этой области. Но для рѣшенія великихъ проблемъ соціального строя, человѣка приходилось брать такимъ, какимъ давалъ его живой опытъ, говорить о его добрыхъ и дурныхъ наклонностяхъ, о его психологіи. Далеко-ли ушелъ-бы Макіавели, если-бы онъ замѣнилъ свою психологическую точку зрѣнія, свое глубокое знаніе «души» человѣка — точкой зрѣнія матеріалистическаго автоматизма? Даже и для нашего времени провести чисто фізіологическую точку зрѣнія чрезъ всю соціологію дѣло до комизма неблагоприятное. Вспомнимъ труды, вродѣ соціологіи эксгубернатора Лиленфельда.

Итакъ опытъ оказался разбитымъ не только въ силу продолжавшейся борьбы между католической традиціей и данными новой науки, но въ силу объективной его двой-

ственности. Какъ могло быть иначе? Астрономія, механика, химія уже начинали подчинять кажущуюся случайность бытія идеѣ математически выраженной законности. Это свидѣтельствовало о зачинающей зарѣ капитализма съ его механическимъ производственнымъ могуществомъ, это значило, что человѣкъ твердой ногой становится на путь познанія и труда, покидая путь мѣа и магіи. Но вѣдь капитализмъ не несъ и не могъ нести съ собою яснаго и единого порядка сотрудничества! Выращенные имъ силы — пріемы новой современной научно-обставленной индустріи, — должны были еще стать самыми ужасными тиранами человѣка. На мѣсто подавленныхъ нѣсколько стихій природы стали стихіи разорванной, анархической общественности. Не пришло еще время осилить разумомъ стихію общественную. Попытки втиснуть человѣка и общество въ рамки новаго механическаго міровоззрѣнія терпѣли крушеніе, вызвали иногда реакцію въ формѣ возвращенія къ католическому или вообще полухристіанскому мистицизму. Обратныя попытки — создать единство міросозерцанія идеалистическаго типа — претили реалистическому, трезво-практическому духу задававшаго тонъ мануфактурнаго и торговаго человѣка. Тѣмъ не менѣе тѣ и другія попытки повторяются, какъ и попытки синтеза.

Мы остановимся коротко лишь на двухъ важныхъ для насъ попыткахъ синтетическаго характера: на пантеизмѣ Спинозы и деизмѣ англійской школы 17 вѣка. Затѣмъ мы перейдемъ къ анализу религіозно-философскаго мышленія великихъ идеалистовъ и великихъ матеріалистовъ 18 вѣка, почти въ одинаковой мѣрѣ способствовавшихъ грядущему появленію величайшей синтетической системы, видѣнной міромъ — системы научнаго социализма.

Спиноза и спинозисты естественно приведутъ насъ къ идеалистамъ Германіи, изложеніе деизма послужитъ введеніемъ во французскій матеріализмъ.

ПАНТЕИЗМЪ.

Спиноза.

Религія-ли спинозизмъ?—Исходя изъ нашего опредѣленія религіи мы, ни минуты не сомнѣваясь, должны признать пантеизмъ Спинозы системой религіозно-философской. Самое заглавіе его основного сочиненія — «Этика» показываетъ, что цѣль его была моральная. Спиноза хотѣлъ указать людямъ новую основу для жизни. Примиреніе является послѣднимъ аккордомъ этой изумительной идейной симфоніи, любовь къ Богу къ «*ēv хаі пāv*» — нота наиболѣе громко въ ней звучащая.

При болѣе узкомъ опредѣленіи религіи возможно, конечно, колебаніе. Если основа всякой религіи анимизмъ, — можно спорить, имѣются-ли въ пантеизмѣ элементы анимизма; если непремѣннымъ свойствомъ религіи мы признаемъ дуализмъ, — будемъ спорить, дуализмъ-ли Спинозовскій параллелизмъ. Для насъ всѣ эти вопросы праздны, ибо ни анимизмъ, ни дуализмъ не составляютъ души религіи, какъ матеріализмъ, напримѣръ, отнюдь не представляетъ собою сущности всякой науки. Одинъ изъ спорныхъ пунктовъ во всякомъ случаѣ отпадаетъ: мы считаемъ законнымъ называть религіей и такое мірочувствованіе, въ которомъ нѣтъ ни тѣни преклоненія передъ чѣмъ-нибудь нечеловѣческимъ, ни тѣни «гарантіи». Но и для тѣхъ, кто не согласится съ нами въ этомъ отношеніи, кто преклоненіе передъ чѣмъ-нибудь внѣшнимъ человѣку и гарантирующимъ торжество блага, считаетъ необходимымъ условіемъ религіи, — спинозизмъ будетъ таковой, ибо элементъ обожанія цѣлаго и непоколебимой вѣры въ его благость — основной эмоціональный колоритъ «Этики».

Если христіанскіе богословы упрекали Спинозу съ бѣшенствомъ въ атеизмъ и иррелигіозности, то совершенно противоположнаго мнѣнія держались величайшіе спинозисты. Спинозѣ, хотя и поздно, но въ высокой мѣрѣ повезло насчетъ учениковъ: ими были Лессингъ, Гердеръ и Гёте. Ни

одинъ изъ этихъ столповъ изумительнаго возрожденія германской культуры въ концѣ XVIII вѣка, изъ этихъ вождей воспрянувшей буржуазіи и, косвенно, свѣточей челоуѣчества не сомнѣвался ни на минуту въ томъ, что ученіе Спинозы религіозно. Остроумный и матеріалистически настроенный Лихтенбергъ говоритъ: «Если міръ простоятъ еще безчисленное множество лѣтъ, то очищенный спинозизмъ будетъ универсальною религіей. Предоставленный самому себѣ разумъ не ведетъ ни къ чему другому, и невозможно, чтобы онъ велъ къ чему-нибудь другому».

Ф. А. Ланге въ свою очередь замѣчаетъ: «Въ *«deus sive natura»* Спинозы Богъ не исчезаетъ за матеріей. Онъ существуетъ и живетъ, какъ внутренняя сторона того самаго великаго цѣлаго, которое представляется нашимъ чувствамъ въ образѣ природы».

Чтобы глубже понять религіозное настроеніе пантеизма, этого великаго мірочувствованія, которому, дѣйствительно, предстоятъ, быть можетъ, своеобразныя возрожденія, — заглянемъ въ его доспинозовскую исторію и выдѣлимъ изъ ея богатой сокровищницы два момента.

Арійскій и прежде всего индусскій пантеизмъ достигъ наивысшей остроты чувства въ смѣшанной семитско-арійской, арабо-персидской культурѣ ислама. Здѣсь мы встрѣчаемъ его экстатическую форму въ суфизмѣ, породившемъ богатую поэзію. Невозможно лучше дать понять именно чувственную сторону пантеизма, чѣмъ приведя нѣсколько отрывковъ изъ одной касиды Омара-Ибнъ-Фарезда, въ которой онъ воспѣваетъ свое божество подъ именемъ вина: «Если-бы пируя ты взглянулъ на печать сосуда, даже не попробовавъ вина, ты былъ-бы упоенъ. Ороси имъ прахъ могилы — тѣло воскреснетъ и душа вернется; положи больного подъ тѣнь лозы — онъ исцѣлится. Когда аромать его плыветъ по Востоку — потерявшіе обоняніе на Западѣ спрашиваютъ въ восторгѣ, что это мы чувствуемъ. Погрузи руку въ это вино, и ты не собьешься съ дороги среди темной ночи, ибо рука твоя будетъ сіять, какъ звѣзда... Мы скажутъ: опиши намъ

это вино, ты знаешь его качества! Я отвѣчу: да, мнѣ известны его свойства. Оно чисто, чище, нежели вода; оно усадительно, отраднѣе, чѣмъ воздухъ; оно — свѣтъ, блистающій ярче, нежели грубый огонь; оно — духъ, но не тотъ духъ, что заключенъ въ грубомъ тѣлѣ. Повѣсть о немъ искони предшествовала всему существующему, когда тамъ, въ вѣчности, еще не было ни формъ, ни слѣдовъ чего-либо; тамъ, посредствомъ его возникли всѣ вещи вслѣдствіе божественной премудрости. Возлюбилъ его мой духъ до такой степени, что и духъ мой и вино смѣшались, слились во-едино, но не какъ тѣло, въ которое проникаетъ другое тѣло... Пьянѣя отъ него, ты увидишь, какъ судьба будетъ твоимъ послушнымъ рабомъ въ теченіе этой часовой жизни, и отъ тебя будутъ зависѣть приговоры надъ ней. Нѣтъ веселья въ мірѣ тому, кто живетъ трезво; тотъ лишенъ твердаго разсудка, кто не умираетъ въ опьяненіи отъ вина, и пусть оплакиваетъ свою душу тотъ, чья жизнь промчалась и кому нѣтъ въ этомъ напиткѣ ни доли, ни части!»

Таинственное вино Ибнъ-Фарезда — это божество во всемъ и повсюду разлитое, живущее также и въ груди человѣка. Оно не отождествляется съ міромъ и человѣкомъ, оно — животворящая душа того и другого. Чувствовать свое единство съ этой душой, расплываться и таять въ ней, терять свою личность во всеобщемъ — вотъ наслажденіе пантеиста, вотъ религіозный исходъ изъ конфликта духа, жаждущаго гармоніи и блаженства, съ грубой дѣйствительностью. Терніи жизненной дороги объявляются иллюзіей, житейская трезвость — нелѣпымъ сномъ, опьяненіе экстазомъ любви ко Всебогу — истиннымъ постиженіемъ реальности.

Аверроэсъ, этотъ роскошный осенній плодъ арабской культуры, труды котораго суть завѣщаніе намъ, толковалъ Аристотеля именно въ суфитскомъ духѣ, и толкованіе это возымѣло огромное вліяніе въ эпоху возрожденія. Міръ — соединеніе бога и матеріи. Сама по себѣ матерія абсолютно косна, это инертная возможность; то, что движетъ

ею, придаетъ ей разнообразіе, живить ее — это богъ. Онъ какъ-бы неравномѣрно распредѣленъ во всей природѣ, мы не знаемъ абсолютной матеріи, всюду видимъ движеніе, всюду богъ; но чѣмъ сложнѣе, разнообразнѣе, цѣлостнѣе, свободнѣе данное явленіе — тѣмъ больше въ немъ бога. Ослабительно и свободно сіяетъ онъ во всей чистотѣ своей, какъ духовное средоточіе міра, міромъ правящій Всеразумъ, Всеистина. Человѣческій разумъ, познающая истину часть души нашей — это отраженіе великаго солнца истины, свѣтъ, въ насъ живущій, вполне единосущный свѣту объективному. Сіяетъ Богъ-солнце и въ разной мѣрѣ проникаютъ лучи его въ темные уголки — людскіе организмы: они-то могутъ умереть, но свѣтъ, ихъ освѣщавшій, остается вѣчно. То, что разумно въ насъ — часть бога, у всѣхъ оно едино. Эту теорію позднѣе называли монопсихизмомъ. Здѣсь религіозное наслажденіе пріобрѣтаетъ болѣе интеллектуальный характеръ: пунктъ, въ которомъ душа прикасается богу, не темный инстинктъ, а свѣтлый разумъ. Это любовь, но не въ смутномъ экстазѣ инстинкта, а въ познаніи, это *amor dei*, но *amor dei intellectualis*.

Теперь посмотримъ, какъ стояла проблема о мірѣ и богѣ ко времени выступленія Спинозы.

Индустріальныя потребности, столь ярко выраженные Бэкономъ, толкали мыслителей на изслѣдованіе природы и ставили имъ цѣлью открытіе въ ней объективной механической закономерности. И вотъ начала строиться и проявлять лицо свое великая и въ сущности страшная истина: все въ природѣ закономернѣе, все причинно связано, все прочно детерминировано, природа — огромный механизмъ. А человѣкъ? Декартъ отвѣчаетъ: какъ тѣло, онъ часть всемеханизма, онъ также детерминированъ, онъ ничтожный винтикъ въ огромной машинѣ. А духъ? мысль? воля? Позднѣе матеріалисты скажутъ: все это иллюзіи, все это эпифеномены, явленія, сопровождающія опредѣленные механическіе процессы, но такъ же мало могущіе измѣнить ихъ ходъ, какъ звукъ колокола остановить или усилить его

колебаніе. Декартъ уже понимаетъ, что духъ, т. е. нѣчто нематеріальное: мысль, воля, которымъ нѣтъ мѣста въ мірѣ тѣлъ и толчковъ, что духъ самъ по себѣ не въ состояніи передвинуть песчинку. Для cadaго движенія нашего тѣла имѣется механическое достаточное основаніе, — духа нигдѣ не просунешь. Но Декартъ попятился отъ ужаснаго лица новой истины, и оставилъ вопросъ открытымъ.

Человѣкъ подошелъ вплотную къ природѣ, онъ сорвалъ покрывало съ головы Изиды, онъ увидѣлъ, что лицо ея — законмѣрность. И онъ обрадовался: «ты законмѣрна, я найду ключъ къ твоей тайнѣ и овладѣю тобой». И богиня отвѣтила желѣзнымъ голосомъ: «Ты всегда рабъ мой, моя законмѣрность царить и надъ тобой. Ты сказалъ мнѣ: ты машина! и я эхомъ отвѣтила тебѣ: ты машина. Нѣтъ цѣлей, нѣтъ идеаловъ при свѣтѣ истины, есть только причины, есть только прошлое, которому навѣки порабощено настоящее и будущее; нѣтъ свободы!»

Куда-же было бѣжать человѣку отъ каменнаго лица разоблаченной Тайны? — Куда-же, какъ не къ доброму старому Богу евреевъ и христіанъ. У него пытается искать прибѣжища Мальбраншъ. Да, говоритъ онъ, человѣческій духъ безсиленъ сдвинуть пылинку, но не то Духъ Божій; Онъ — создатель духа нашего по образу и подобию своему, какъ нѣкій волшебникъ, мощенъ и надъ матеріей. Духъ твой хочетъ поднять руку и, конечно, не могъ-бы этого, но Богъ, услышавъ желанія духа твоего, — подымаетъ твою руку. Религіозное разрѣшеніе столь зіяюще отверзшагося контраста между неумолимо законмѣрной природой и абсолютно безсильнымъ, чужимъ ей духомъ, заключалось въ упованіи на помощь другого Духа, намъ родного и всемогущаго. Но можно-ли было удовлетвориться тѣмъ смѣхотворно-неуклюжимъ мостомъ между волей человѣка и механизмомъ природы, какимъ являлся богъ Мальбранша?

Устранить мучительное противорѣчіе законмѣрности и свободы и стало задачей одного изъ величайшихъ гениевъ всѣхъ временъ — Баруха Спинозы. Уже у Аверроэса,

какъ мы видѣли, Богъ опредѣляетъ собою всѣ движенія матеріи, живетъ въ нихъ: законъ матеріальныхъ явленій есть законъ Бога; но Богъ есть въ то-же время и духъ, онъ проявляется и въ нашемъ мышленіи. Человѣкъ съ одной стороны есть тѣло, «механизмъ», съ другой стороны духъ, мысль, въ томъ и въ другомъ частично проявляется Богъ, стало быть мысль и тѣло, міръ мыслей и міръ тѣлъ — одно и то-же, два проявленія единой субстанціи. Міръ абсолютно закономѣренъ, въ немъ нѣтъ мѣста для свободы, въ смыслѣ каприза, чистаго произвола, но онъ вовсе не бездушный механизмъ: если правъ будетъ тотъ, кто скажетъ, что духовность человѣческая есть лишь необходимое отраженіе механической игры силъ, то и наоборотъ правильнымъ будетъ утвержденіе, что всякая игра силъ не только въ человѣкѣ, не только въ живомъ организмѣ, но во всемъ мірѣ — есть отраженіе великаго свободнаго Вседуха, который есть Causa sui — абсолютная свобода, величавая, вѣрная себѣ самой.

Спиноза вполне удовлетворялъ естественной потребности — разсматривать міръ, какъ закономѣрность. Подобно Леонардо онъ видѣлъ въ ней высшую красоту и благословлялъ ее. Но онъ шелъ также и по стопамъ Бруно: если у того земля поплыла въ небесахъ, матерія какъ-бы поглотила Бога и обожествилась, то и у Спинозы природа вся насквозь оказывается священной. Это разбивало христіанское проклятiе, тяготѣвшее надъ нею. Вопросъ о свободѣ, о взаимоотношеніи духа и матеріи оказывался рѣшеннымъ: если я желаю поднять руку и подымаю ее — то здѣсь нѣтъ перехода отъ духа къ матеріи, оба акта — желаніе и дѣйствіе имѣютъ какъ пространственную, такъ и мысленную сторону. Человѣческій духъ не чужое міру, безсильное существо, — это внутренняя сторона человѣческаго тѣла, располагающая всѣми его силами. Хочетъ не только духъ, дѣйствуетъ не только тѣло, человѣкъ, какъ и міръ, есть неразрывной тѣлодухъ.

Правда, это построеніе нисколько не спасаетъ индиви-

дуальную свободу воли. Воля больше не абсолютная немощь, которая только помощью Бога может осуществиться, она сила среди других силъ, она имѣетъ свой пространственный «матеріальный» субстратъ, — но что такое индивидуальная воля передъ лицомъ вселенной? Во-первыхъ, во всѣхъ своихъ проявленіяхъ она очевидно опредѣлена до личности протекшимъ прошлымъ и личность окружающею средою, т. е. внѣличными моментами. Если это оскорбляетъ самочувствіе мыслящаго мѣщанина, то для человѣка, переросшаго метафизическій индивидуализмъ, это еще не бѣда; вмѣстѣ съ Вольтеромъ онъ скажетъ: «свобода заключается въ возможности дѣйствовать сообразно своему желанію, а не въ непостижимомъ правѣ произвольно имѣть тѣ или другія желанія».

Но у Спинозы есть и другая тенденція, естественно вытекающая изъ пантеизма: чѣмъ сознательнѣе, чѣмъ разумнѣе человѣкъ, тѣмъ проще и покорнѣе приводитъ онъ свои желанія въ соотвѣтствіе съ законами великаго «Все». Человѣкъ и человѣчество не разсматриваются, какъ часть природы, носящая въ себѣ свой особый законъ, имѣющая и право и возможность критиковать и передѣлывать остальную природу. Далека отъ благочестиваго Спинозы подобная дерзновенная мысль. Его цѣль примирить человѣка съ природой. Онъ не признаетъ самаго существованія страданій. Если человѣкъ чувствуетъ зло — это его ошибка, съ высшей точки зрѣнія, съ точки зрѣнія цѣлаго, мнимое зло есть навѣрное благо. Добиваться или просить лучшаго — непростительное высокомеріе части въ отношеніи цѣлаго. Да предастъ себя человѣкъ беззавѣтно въ руки Всебога.

Вся прелесть, вся эмоціональная сила спинозизма заключается въ этомъ міроощущеніи, въ глубокой, радостной отдачѣ себя міровому океану. Поднявшись усиліемъ разума до созерцанія цѣлаго, человѣкъ забываетъ разорванное и частное. Замираютъ звуки земли: ревъ, хохотъ и стоны, шумъ битвъ, страстные молебны, отчаянный протестъ: на высотахъ пантеизма все это превратилось въ одинъ вели-

чественный аккордъ, въ одинъ широкій вздохъ неизмѣримой всеблаженной груди.

Черезъ пантеистовъ Каббалы и Маймонида Спиноза роднится здѣсь съ настроеніями великихъ еврейскихъ поэтовъ, создавшихъ псалтирь. «Блаженъ мужъ, коего воля въ законѣ Господа, кто о законѣ Его размышляетъ день и ночь. Возлюблю Тебя, Господи, крѣпость моя! Господь — твердыня моя и прибежище мое, Избавитель мой, Богъ мой, — скала моя; на Него я уповаю; щитъ мой, рогъ спасенія моего и убежище мое. Призову достопоклоняемаго Господа и отъ враговъ моихъ спасусь. Объяли меня муки смертныя, и потоки беззаконія устрашили меня; цѣпи ада облегли меня, и сѣти смерти опутали меня. Въ тѣснотѣ своей я призвалъ Господа и къ Богу моему воззвалъ».

Правда, дальше Іегова активно вмѣшивается въ судьбу молящаго и слѣдуетъ одна изъ грандіознѣйшихъ картинъ міровой поэзіи: «Потряслась и всколебалась земля, дрогнули и подвиглись основанія горъ, ибо разгнѣвался Богъ; поднялся дымъ отъ гнѣва Его, и изъ устъ Его огонь поядающій; горячіе угли сыпались отъ Него. Наклонилъ Онъ небеса и сошелъ, — и мракъ подъ ногами Его. И возсѣлъ на херувимовъ и полетѣлъ, и понесся на крыльяхъ вѣтра. И мракъ сдѣлалъ покровомъ Своимъ, сѣнію вокругъ Себя мракъ водъ, облаковъ воздушныхъ. Отъ блистанія передъ Нимъ бѣжали облака Его. Открылись основанія вселенной отъ грознаго гласа Твоего, Господи, отъ дуновенія духа гнѣва Твоего. Онъ простеръ руку съ высоты и взялъ меня, и извлекъ меня изъ водъ многихъ».

Но вдумайтесь: этотъ гнѣвный Богъ, наклоняющій небо и производящій столько шума для того, чтобы выручить изъ бѣды какое-то крошечное творенье на маленькой землѣ — не убого-ли это, передъ лицомъ Бога Спинозы вездѣсущаго, всеобъемлющаго, все предусмотрѣвшаго, тѣломъ которому служить безконечное пространство, душою — безконечная мысль. Но Спинозѣ мало этого въ математикомистическомъ подъемѣ онъ заявляетъ, что безконечность

пространства и безконечность мысли только два атрибута, два свойства Бога, а такихъ свойствъ у него безконечное число. Мы не знаемъ, не чуемъ безконечности другихъ міровъ, развертывающихся внѣ мысли и пространства, но они родные намъ, связаны съ нами въ Богѣ, котораго мы часть. Кто знаетъ, не постигнемъ-ли въ непостижимомъ теперь внѣпространственномъ, внѣвременномъ, внѣмыслимомъ — новые міры, новыя безконечности, новыя гармоніи? Что такое безконечность Бруно, вселенная съ ея миллионами солнцъ передъ безконечностью безконечностей, открытою шлифовальщикомъ стеколъ изъ Амстердама? Безумный размахъ раціональной грезы, въ прахъ низвергающій передъ собою чудовищныя цыфры, умопомрачительныя фантазіи безумно мудрыхъ Брахмановъ. Съ невозмутимымъ челомъ, съ трезвыми глазами въ сухой математической формѣ этотъ человѣкъ создалъ бога столь головокружительно огромнаго, столь превосходящаго природу, съ которой онъ и тождественъ въ то-же время, что человѣкъ передъ этой бездной безднъ, передъ этимъ потокомъ сіянія, на волнахъ котораго, какъ щелочки, качаются пространство, время, — теряетъ самочувствіе, поглощается, разсѣивается. Какое страданіе, личное или общественное, не омоется безслѣдно въ банѣ духовной этого опьяненія безконечностью? Священники хотѣли залугать человѣка грознымъ всемогуществомъ великаго палача, изобрѣтателя адскихъ мукъ, хотѣли прельстить его благостью небеснаго отца, все для того, чтобы уменьшить въ немъ напряженіе бунтарской, самоутверждающей воли. Не злобой, не любовью, а безконечностью и порядкомъ придавилъ Спиноза человѣческій бунтъ, да еще такъ, что придавленный чувствуетъ себя возвеличеннымъ.

Преклоняясь передъ геніемъ, мудростью, искренностью великаго еврейскаго учителя — вмѣстѣ съ Второисаіей, съ Христомъ и Павломъ, съ Марксомъ — являющимся однимъ изъ колоссальнѣйшихъ и вліятельнѣйшихъ людей исторіи, однимъ изъ драгоцѣннѣйшихъ подарковъ еврейства человѣчеству, преклоняясь передъ святостью его, мы не

должны въ то-же время забывать огромной опасности, таящейся въ его ученіи. Ядъ старыхъ религій будетъ изжитъ, онъ на глазахъ становится все безвреднѣе, но медленно зрѣетъ. ядъ Спинозы, нѣтъ ему простору рядомъ со слишкомъ рѣзкими муками, слишкомъ яростной борьбой, но не проявится-ли онъ съ первымъ успокоеніемъ, не взойдетъ-ли съ первыми жизнеспособными побѣгами соціального міра? Не становится-ли когда-то Человѣкъ колѣнопреклоненнымъ передъ родною ему безконечностью и покорно принятымъ въ сносномъ компромиссѣ порядкомъ?

Конечно — этого не будетъ, но возможно, что въ то время, какъ мѣщанскій Кантъ давнымъ-давно перестанетъ быть опасностью, со Спинозой придется еще бороться. Спиноза — это великій голосъ, зовущій къ успокоенію, къ миру. Сладко и громко звучитъ этотъ голосъ въ ушахъ измученнаго горемъ и борьбою, но властною шпорой гонить его вверхъ по каменистой тропѣ неумолимая нужда, толкаютъ стена и визжа неудовлетворенныя потребности. Но первыя потребности будутъ удовлетворены, нужда будетъ сброшена со спины человѣка, вокругъ расцвѣтутъ такіе роскошные луга, полные цвѣтовъ наслажденія, манящіе къ отдыху, а каменистая тропа, безконечно ведущая вверхъ, становится, быть можетъ, все круче, и, послѣ пережитой мучительной исторіи, такъ захочется, быть можетъ, мира. Тогда великая философія вселенскаго порядка заговоритъ ласково и вкрадчиво своей возвышенной поэзіей, своимъ гимномъ великому Закону, она скраситъ голосъ жажды покоя, придастъ силу призывамъ великаго духа Лѣни, демона инерціи —

И услышишь ты голосъ: „Усни, отдохни!

„Позабудься въ моей благовонной тѣни,

„Въ тихомъ лонѣ зеленаго моря!..

„Дологъ путь твой,—суровый, нерадостный путь...

„О, къ чему обречать эту юную грудь

„На борьбу, на тоску и мученья!

„Другъ мой! ввѣрься душистому бархату мха:

„Эта роща вокругъ такъ свѣтла и тиха,

„Въ ней такъ сладки минуты забвенья“!..
Ты, я знаю, силенъ:—ты безстрашно сносишь
И борьбу, и грозу, и тревоги,—
Но сильнѣе открытыхъ, разгнѣванныхъ силъ
Этотъ тайный соблазнъ поль-дороги..
Дальше-жъ, путникъ!.. Повѣрь, лишь ослабить тебя
Мигъ отрады, мигъ грезъ и покоя,—
И продашь ты все то, что ужъ сдѣлалъ, любя,
За позорное счастье застоя!..

Спинозисты.

Великіе нѣмецкіе спинозисты XVIII вѣка отличаются отъ учителя тѣмъ, что вносятъ въ свое міросозерцаніе идею прогресса. Притомъ каждому изъ нихъ ближе та или иная сторона системы. Какъ мы видѣли, душой спинозизма было открытіе, употребляя терминъ Авенаріуса, совершенной индипенденты, т. е. идеи, абсолютно независимой отъ міра опыта и превратностей судьбы, идеи, разрѣшающей своеобразно всякія жизнеразности. Поднявшись до разсмотрѣнія явленій *sub specie aeternitatis* — мы убѣждаемся, что всѣ совершенства мнимы, что въ «Цѣломъ» онѣ не существуютъ.

Но кромѣ того спинозизмъ: 1) отвергъ чудеса, трансцендентнаго Бога, создалъ, въ извѣстной степени, основаніе для реализма; 2) подчеркнул объективную точку зрѣнія, освѣщавшую всѣ явленія, какъ законныя и разумныя, и отвергъ субъективную, индивидуалистическую критику; 3) поднялъ природу, какъ живую реальность, какъ живое, прекрасное проявленіе абсолюта. Первое особенно подкупило Лессинга. Во второмъ тайлся Гегель, но еще раньше это изложеніе разработалъ Гердеръ. Третье привлекло къ ученію Спинозы Гёте.

Лессингъ, какъ извѣстно, не питалъ ни малѣйшаго пристрастія къ чему-либо законченному. Часто повторяется его извѣстное изрѣченіе: пусть Богъ оставитъ истину себѣ, я предпочитаю исканіе ея. Именно боевая, трудовая натура Лессинга толкала его къ міросозерцанію активному, къ

теоріи прогресса. Изданіе Волфенбютельскихъ фрагментовъ Эймаруса, въ которыхъ священное писаніе, по крайней мѣрѣ въ качествѣ историческаго документа, подвергалось острой критикѣ, побудило Лессинга выступить противъ положительныхъ религій его времени во имя единой развивающейся религіи. Положительныя религіи, по его словамъ, суть только послѣдовательныя ступени восхожденія разума. Примыкая къ вѣчному евангелію, Лессингъ разсматриваетъ ветхій и новыи завѣты, какъ ступени, ведущія къ чистой религіи духа. Каждая ступень удовлетворяетъ на своемъ мѣстѣ, но самъ Лессингъ и тѣ, которыхъ онъ называетъ истинными массонами, стоятъ уже на стадіи религіи духа и стараются осторожно способствовать ея торжеству. Если Лессингъ говоритъ при этомъ о «воспитаніи человѣческаго рода», то, конечно, антропоморфное представленіе о Богѣ-воспитателѣ, который сперва является сердитымъ дядькой, постоянно прибѣгающимъ къ тѣлеснымъ наказаніямъ, потомъ учителемъ истины, дѣйствующимъ любовью — есть только метафора и уступка времени. Изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, чтобы Лессингъ не былъ религіозенъ. Глубокою и искренней религіозностью вѣетъ, на примѣръ, отъ заключительныхъ словъ его «*Erziehung des Menschengeschlechts*»: «Оно придетъ, несомнѣнно придетъ время совершенства человѣка, когда онъ станетъ творить добро ради добра, а не ради связанныхъ съ нимъ произвольныхъ наградъ. Иди своею незамѣтной стопой, божественное провидѣніе! Только не допусти, чтобы незамѣтность эта довела меня до отчаянія, пусть не будетъ этого, даже если шаги твои временно покажутся направленными вспять. Вѣдь это вовсе невѣрно, что кратчайшей линіей всегда является прямая!»

Но что такое это провидѣніе? Что это не капризная воля, вмѣшивающаяся время отъ времени въ ходъ событій и производящая чудеса — это ясно. Другъ Лессинга Мендельсонъ, — глубоко вѣрующій человѣкъ, также полагалъ вмѣстѣ съ другими «просвѣтителями», что провидѣніе

имѣть общій планъ, и что чудо явилось-бы нарушеніемъ такового, унижительнымъ для «Высшаго Промысла».

Мендельсонъ тѣмъ не менѣе былъ весьма огорченъ, когда узналъ истинныя воззрѣнія Лессинга, ибо оказалось, что Лессингъ отрицалъ не только чудо, но и личнаго Бога, и всякую волю запредѣльную, отличную отъ вселенной и ея законовъ.

Когда вышло стихотвореніе Гёте «Прометей», съ неслыханной смѣлостью отвергавшее личнаго Бога и пѣвшее въ то-же время хвалу природѣ и жизни — почти вся культурная Германія была скандализирована. Романтикъ Якоби пріѣхалъ жаловаться Лессингу. Досадливо поморщившись, Лессингъ отвѣчалъ Якоби: «Точка зрѣнія, съ которой написано стихотвореніе, это моя собственная точка зрѣнія... Ортодоксальныя понятія о Божествѣ не для меня больше; я-ихъ не перевариваю. Я ничего этого не признаю. Къ тому-же направлено и это стихотвореніе, и долженъ сознаться, что оно мнѣ очень нравится». Якоби: «тогда Вы должны, конечно, вполне согласиться со Спинозой». Лессингъ: «Если мнѣ нужно называть себя чѣмъ-либо послѣдователемъ, то я никого другого не знаю». Въ продолженіе разговора Якоби признается, что не въ состояннн ни опровергнуть Спинозы, ни доказать своей вѣры въ отличнаго отъ міра, личнаго Бога, но что онъ прибѣгаетъ къ скачку, къ *salto mortale* изъ области знанія въ область вѣры. Онъ утверждалъ, что для этого стоитъ только: «занять эластическую позицію, что это произойдетъ у васъ само собой». Лессингъ: «Даже для этого нуженъ уже прыжокъ, котораго я не могу довѣрить ни своимъ старымъ ногамъ ни тяжелой головой».

Лессингъ признался, что одна мысль объ абсолютномъ и совершенномъ личномъ Богѣ вызываетъ въ немъ такую скуку, что ему становится страшно и больно. Очевидно, что и Бога Спинозы онъ принималъ только подъ условіемъ развитія. Онъ цѣнилъ въ Спинозѣ его монизмъ и реализмъ, онъ крайне высоко ставилъ мысль Спинозы о возникновеніи

всѣхъ явленій изъ механическихъ силъ. Но «покой» Спинозы былъ не для него. Онъ находилъ рѣшеніе религіозной проблемы въ вѣчномъ стремленіи, въ вѣчномъ преодолѣніи трудности. Но религія у него была. Противъ сухого раціонализма онъ высказывался рѣзко: «Я противъ тѣхъ, кто смотритъ на мысль, какъ на первичный и важнѣйшій элементъ, и желаетъ выводить изъ нея все, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ мышленіе, включая и представленія, зависитъ отъ болѣе высокихъ принциповъ. Пространство, движеніе, мысль зависятъ отъ болѣе высокой силы, которая далеко ими не исчерпывается».

Неизмѣримая сила, раздробленная и въ то-же время единая, полная стремленіемъ ко все высшему совершенству — вотъ основа религіи Лессинга. Въ скрытомъ видѣ здѣсь уже живетъ эволюціонный идеализмъ Шеллинга безъ его чрезмѣрной фантастики.

Глубоко эстетическая душа *Гердера* дала ему возможность сдѣлать крайне важный шагъ въ дѣлѣ пониманія религіи. Онъ совершенно отвергъ вульгарную точку зрѣнія «просвѣтителей» его времени, считавшихъ религію хитрой выдумкой жрецовъ¹⁾. Давая по-истинѣ геніальное эстетическое и культурно-философское толкованіе мѣстамъ Греціи, библіи и евангелію, онъ училъ смотрѣть на нихъ, какъ на необходимые и высоко цѣнные продукты народнаго творчества. Всякая серьезная поэзія была въ его глазахъ религіозной, а миѣны, культъ, гимны, догмы — чистѣйшей поэзіей. Проявленія духа отдѣльныхъ эпохъ и націй онъ считалъ, согласно основамъ спинозизма и предвосхищая Гегеля, за объективно необходимыя ступени развитія духа. Не порицать ихъ надо, а понимать. Собственная религія Гердера сводилась къ своеобразному спинозизму. Онъ искусно соединилъ прогрессивность Лессинга и теорію совершенства Спинозы. Да, эпохи смѣняются одна другую, духъ

¹⁾ Какъ это ни странно, но, повидимому, на этой допотопной точкѣ зрѣнія стоитъ „марксистъ“ Ильинъ!

восходить на землѣ ко все большей чистотѣ, свободѣ и полнотѣ. Но это не значить, чтобы все движеніе было лишь средствомъ къ теряющемуся въ отдаленіи совершенству: «Всякая отдѣльная ступень развитія должна быть не только средствомъ достигнуть слѣдующей, но также и цѣлью. Всѣ средства Божества суть цѣли, и всѣ цѣли Его суть средства достигнуть болѣе высокихъ цѣлей. Цѣлью чело-вѣческаго рода является челоуѣчность и счастье въ данномъ мѣстѣ и въ данной мѣрѣ, соотвѣтственно данному опредѣленному особенному члену той цѣпи существованія, которая тянется черезъ весь родъ!»

Вмѣстѣ съ тѣмъ синтетическій умъ Гердера не мирился съ іудейски-рѣзкимъ противопоставленіемъ величія Бога и ничтожества челоуѣка у Спинозы: «Сила, которая мыслить и дѣйствуетъ во мнѣ, по своей природѣ, такая-же вѣчная сила, какъ и та, которая связываетъ солнца и звѣзды... Всякое бытіе есть равно себѣ и есть недѣлимое понятіе».

Всякая индивидуальность цѣнна по Гердеру, но для роста личности и ея счастья «должно существовать взаимодействіе между индивидуумами и должна происходить передача отъ поколѣнія къ поколѣнію уже добытыхъ средствъ къ образованію».

Отношеніе Гёте къ религіи личнаго бога лучше всего выражено въ знаменитомъ письмѣ его къ Ляфатеру: «Я уступаю тебѣ счастье наслаждаться всѣмъ въ одной индивидуальности», пишетъ Гёте, «я радъ за тебя, что старыя времена оставили тебѣ въ наслѣдство образъ, на который ты можешь перенести все твое, отразить себя въ немъ, какъ бы въ увеличивающемъ зеркалѣ, и молиться въ лицѣ его себѣ самому (Ср. Фейербахъ, А. Л.). Но я долженъ назвать несправедливымъ грабежомъ, что ты вырываешь у милліоновъ птицъ подъ небомъ ихъ по твоёму узурпированныя перья, чтобы украсить всѣми ими одну только твою райскую птицу. Это досадно и нестерпимо въ нашихъ глазахъ, ибо мы, ученики истины, открытой людьми для

людей, мы всё сыны Бога, и хотимъ чтить Его во всѣхъ его дѣтяхъ... Для тебя нѣтъ ничего прекраснѣе евангелія, а я нахожу столь-же прекрасными и столь-же необходимыми для человѣчества тысячи страницъ, написанныхъ людьми стараго и новаго времени.

Красота природы, вотъ для Гёте истинное откровеніе Бога, однако онъ отнюдь не отождествлялъ Его съ природой. Богъ не былъ для него личностью, но Онъ былъ чѣмъ-то гораздо большимъ. Ланге говорить объ этомъ: «Гёте остерегался понимать Бога Спинозы какъ абстрактное понятіе, т. е., какъ нуль, такъ какъ этотъ Богъ есть скорѣе всереальнѣйшее, дѣятельное единое, говорящее себѣ: «Я есмь сущій и будущій всѣмъ, чѣмъ буду во всѣхъ измѣненіяхъ моего явленія». Какъ рѣшительно Гёте отвращался отъ ньютоновскаго Бога, который лишь «снаружи движетъ» міръ, такъ-же рѣшительно и крѣпко держался онъ за божественность внутренняго, единого существа, которое своимъ твореніямъ — людямъ — лишь кажется міромъ, между тѣмъ какъ по своей истинной сущности оно стоитъ выше всякаго представленія своихъ твореній».

Если въ «Прометей» онъ горделиво отвергаетъ претензіи стараго личнаго Бога на господство надъ человѣкомъ, то отношеніе его къ Богу, открывающему себя въ природѣ — совсѣмъ иное: «Узнавать Бога въ Его откровеніяхъ это величайшее счастье на землѣ». Свое религіозное чувство Гёте опредѣляетъ такъ: «благодарная преданность превосходящему наше пониманіе божественному источнику всего добраго и истиннаго, возвышеніе къ нему въ молитвѣ даровать намъ чистое сердце и великія мысли».

Богъ прекрасенъ для Гёте въ природѣ и человѣкѣ, не столько притомъ въ отдѣльномъ человѣкѣ, сколько въ человѣчествѣ. Гёте писалъ Шиллеру: «Только во всѣхъ людяхъ вмѣстѣ живетъ человѣческое».

Поэтому Гёте требовалъ отъ личности умѣнія стать выше себя и въ случаѣ надобности жертвовать собою для цѣлаго.

„Denn solange du das nicht hast,
Dieses Stirb' und Werdel
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde“. ¹⁾

Все это нисколько не противорѣчило коренному реализму Гёте. Онъ мечталъ о человѣчествѣ, свободномъ отъ суевѣрій и отъ заботъ о потустороннемъ, отдавшемся побѣдоносному труду, украшенію земли, углубленію и расширенію своего коллективнаго счастья.

Второй Фаустъ суммируетъ религіозную мудрость Гёте въ такихъ словахъ:

Безумецъ, кто вперить въ міръ неземной свой взоръ,
Ища подобія себѣ надъ небесами!
Пусть крѣпче на землѣ становится ногами
И лучше оглядится вкругъ!
Для мудреца міръ живъ, не нѣмъ, не слѣпъ, не глухъ;
До вѣчности жъ какое смертнымъ дѣло!
Доступнымъ для него пусть пользуется смѣло —
И ходитъ радостно въ земномъ прекрасномъ днѣ.

Услыша эти полныя отваги слова, старуха Забота спѣшитъ отойти отъ Фауста. Когда черныя Лемуры копаютъ ему могилу, онъ думаетъ лишь о грандіозныхъ работахъ, которыя предпринималъ, онъ весь въ не знающемъ границъ трудѣ, весь въ людяхъ, весь въ будущемъ.

Для миллионовъ будетъ тутъ
Открытъ,—не вѣрный, нѣтъ,—зато свободный трудъ,
И плодородіе дано глухой пустынь.
И скоро люди и стада
Здѣсь поселятся, бойкимъ дѣломъ
Долины оживится красота,
Добытая трудомъ усерднымъ, смѣлымъ;
И зацвѣтетъ земной здѣсь людямъ рай;
А тамъ,—бушуй волна, и море завывай!

¹⁾ Т. е.—пока ты не научился, что истинное бытіе часто связывается со смертію—ты только скучный гость на темной землѣ.

Но чуть лишь прочь оно умчится,—въ то-жъ мгновенье
Отнимемъ мы его владѣнье...

Да! Дѣлу этому отдаться всей душой,—
Вотъ верхъ премудрости земной.

Тотъ жизни и свободы лишь достоинъ,
Кто съ бою добывалъ ихъ каждый день, какъ воинъ.

Старикъ Фаустъ приходитъ къ оптимизму, тому самому оптимизму, который, по мнѣнію Мефистофеля, всегда ведетъ съ собой застой и регрессъ, отдаетъ человѣка въ лапы ему, духу безочарованія и лѣни. И что-же? Чортъ не побѣдилъ! Это оптимизмъ, это положительное рѣшеніе религіозной проблемы, но это въ то-же время историзмъ, активность, коллективизмъ, единственное міросозерцаніе, въ одно и то-же время полное радости и не зараженное отупляющимъ довольствомъ. Человѣкъ, умирающій съ такими мыслями, въ сущности не знаетъ смерти.

Отдѣльныя неясности мысли Гёте, отдѣльныя противорѣчія не должны скрывать отъ насъ того факта, что въ немъ мы имѣемъ одно изъ сверкающихъ звеньевъ, связующихъ пантеизмъ съ религіей труда и человѣчества.

Спинозизмъ, столь роскошно распустившійся въ Германіи въ концѣ XVIII вѣка, вмѣстѣ со Штопомъ поворачивалъ было къ матеріализму, намѣчая тотъ психо-физиологическій параллелизмъ, которому предстояла столь блестящая будущность. Но главныя философскія силы конца XVIII и начала XIX вѣка пошли по другому руслу.

Кантъ, правда, настаивалъ на чисто научномъ и эмпирическомъ изслѣдованіи міроявленій, но въ то-же время разрушилъ ту равноправность духовнаго и матеріальнаго, за которую держались болѣе реалистически настроенные спинозисты. Вещь въ себѣ, нуменальная сущность, открывающаяся въ явленіяхъ, привлекла къ себѣ все вниманіе. Уже Кантъ помѣстилъ тамъ такія интересныя вещи, какъ

Бога, гарантирующаго побѣду блага надъ зломъ, абсолютно свободную личность и т. п. Правда, Кантъ считалъ эти интересныя сферы недоступными для чистаго разума, но зато разумъ практическій былъ туда вхожъ. При младенческой индустріи тогдашней Германіи, при слабомъ развитіи естествознанія, при широкомъ развитіи умствованій и мечтательности и политической и общественной заморенности человѣческой практики, — интересъ къ точному знанію, къ изученію феноменовъ, естественно уступилъ мѣсто спекуляціямъ относительно проявляющейся въ нихъ сущности, которая уже и у Канта оказывается родною нашему духу.

Духъ кладется въ основу философскаго мышленія о мірѣ въ Германіи, въ то время какъ Англія и въ особенности Франція не менѣе односторонне упираются въ чистую матерію, въ атомы и ихъ движеніе въ пространствѣ. Только позднѣйшему времени суждено было создать живой синтезъ.

ИДЕАЛИЗМЪ.

Кантъ.

Кантъ наталкивался на всякія непріятности, когда касался религіи. Власти предержащіе запрещали ему смущать мирновѣрующихъ нѣмцевъ. Теперь-же Кантъ безспорно сталъ главной опорой старорелигіознаго сознанія, по крайней мѣрѣ въ кругахъ просвѣщенныхъ и мыслящихъ. Новѣйшій прагматизмъ есть несомнѣнно обновленіе Канта. Всякій религіозный модернизмъ, если только онъ не спекулируетъ на мистическое безуміе (а это плохая спекуляція), а хочетъ примирить «вѣру съ наукой», вновь и вновь будетъ обращаться къ кенигсбергскому великому мѣщанину.

Кантъ можетъ быть настоящимъ образомъ понятъ лишь въ связи съ исторіей мѣщанства. Мѣщанинъ въ концѣ XVIII вѣка пришелъ къ своему самоопредѣленію: онъ началъ преосновательно разрушать устои стараго феодаль-

наго общества¹⁾ и провозглашать права свободной личности, ибо свободно производящая и свободно конкурирующая личность — это вѣдь свободная суть мѣщанина. Мѣщанинъ въ жизнерадостныя эпохи, когда будущее открывается передъ нимъ, всегда критикъ всякихъ тумановъ и предразсудковъ, нигилистъ ничего не желающій знать, кромѣ личности и ея пользы, мѣщанинъ — нигилистъ и анархистъ. Когда онъ свѣтло и бодро настроенъ, ему кажется, что индивиды, разъ имъ предоставлена свобода, сумѣютъ гармонично устроиться, слѣдуя законамъ разума и законамъ экономіи: эгоизмъ по его мнѣнію вполнѣ достаточный руководитель. Однако на практикѣ мѣщанинъ весьма быстро замѣчаетъ, что это не такъ. Раньше другихъ замѣчаетъ это мелкій мѣщанинъ. Въ то время, какъ удачливый конкурентъ, сидя на его спинѣ, продолжаетъ восхвалять принципы свободной конкуренціи, онъ — тѣснымъ, разоряемъ, эксплуатируемъ — начинаетъ вопить противъ необузданнаго индивидуализма, требуетъ общезначимой морали, покровительственныхъ законовъ, сдерживающей аппетитъ личности религіи и т. п. Позднѣе къ этой тенденціи мѣщанскихъ низовъ присоединяются и верхи, частью испытывая и сами опасность конкуренціи, частью-же боясь пролетаріата, который дѣлаетъ самые непріятные выводы изъ юношескаго аморализма буржуазіи.

Кантъ отразилъ собою переходъ отъ просвѣщенія съ его вѣрой въ свободу и естественныя наклонности человѣка, съ его враждой къ дряхлому догматизму, къ «морализму» — къ новому превознесенію надъ всѣмъ принципа «добродѣтели». Критическое ученіе Канта равняетъ его съ Дидро, категорическій императивъ и Богъ Канта совпадаютъ съ непреложнымъ государственнымъ закономъ и Верховнымъ Существомъ Робеспьера. Мы вынуждены ограничиться этими строками для общей характеристики Канта, надѣясь посвя-

¹⁾ Что дѣлалъ и раньше, но нерѣшительно, т.-е. обороняясь и какъ-бы прячась за королевскую власть.

тить ему особый этюдъ. Намъ важно разсмотрѣть двѣ серіи идей Канта, тѣсно связанныя, конечно, между собою: его ученіе о человѣчествѣ и его ученіе о Богѣ.

Ученіе о человѣчествѣ. Въ первый періодъ своей дѣятельности Кантъ былъ близокъ къ оптимизму относительно человѣчества, къ свѣтлымъ идеямъ Гельвеція или Кондорсэ. Въ 1764 г. онъ издалъ сочиненіе «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen». Здѣсь онъ основываетъ всѣ свои надежды относительно нравственнаго обновленія человѣчества на присущемъ людямъ чувствѣ красоты и человѣческаго достоинства (эстетическая мораль). Онъ не боится при этомъ фактическаго разнообразія человѣческихъ чувствъ, мораль для него явленіе психологическое, ея формы и развитіе зависятъ по его мнѣнію отъ «пола, возраста, воспитанія, образа правленія, климата и расы».

Но время шло. Ходъ событій во Франціи, да и вообще въ Европѣ, разрушилъ вѣру въ исконно добрыя чувства мѣщанина — въ полную «цѣлесообразность» свободы, а такъ какъ для Канта мѣщанинъ естественно отождествлялся съ человѣкомъ, то Кантъ разочаровался въ людяхъ.

Пролетаріатъ связанъ въ нѣкоторое единство постольку, поскольку уже сейчасъ онъ является представителемъ объединеннаго труда, обобщественнаго производства. Мѣщанинъ-же либо представляетъ собою разъединенный трудъ (ремесло), либо индивидуальное присвоеніе, чужеядно наросшее на обобщественномъ трудѣ. Поэтому, когда мѣщане хотятъ создать свое общество — имъ нужна внѣшняя связь внѣобщественнаго характера: законъ и мораль, государство и Богъ.

Въ послѣднія десятилѣтія XVIII столѣтія Кантъ развилъ свою сверхэмпирическую мораль. Человѣчество оказы-

¹⁾ См. также мой этюдъ „Генрихъ Ибсенъ и мѣщанство“—Образованіе 1907 года—и статью „Мѣщанство и идеи индивидуализма“ въ сборникѣ „Очерки фил. коллект.“.

вается теперь лѣнливой и малодушной расой; характеръ чловѣка есть «тупость съ примѣсью злобы»! Люди — «проклятая раса». Но великій умъ Канта, анализируя между-чловѣческую борьбу, прозрѣлъ, что именно эта борьба, безсознательно для людей, творить будущее, безспорно лучшее. Онъ близко подошелъ къ нѣкоторымъ положеніямъ научнаго соціализма, который экономическій ростъ чловѣчества выводитъ также отчасти изъ разрушительной междуусобной борьбы индивидовъ и классовъ. Кантъ уже считаетъ безысходнымъ для индивида его положеніе, но онъ надѣется на прогрессъ вида. Въ «идеяхъ ко всеобщей исторіи» онъ развиваетъ эту мысль весьма интересно. Чловѣкъ собирается, растетъ, достигаетъ полноты существованія лишь постепенно въ жизни вида. Одно поколѣніе начинаетъ тамъ, гдѣ кончаетъ другое. Для индивида-же этотъ прогрессъ несетъ много муки и мало утѣшенія. Это очень похоже на нѣкоторыя идеи Маркса (напр. въ знаменитыхъ замѣчаніяхъ его о Мальтусѣ и Рикардо). Но есть и разница: соціалистъ Марксъ считаетъ для индивида вполне возможнымъ отождествленіе себя съ видомъ, жить его жизнью, Кантъ-же не указываетъ этого психологическаго исхода. Кантъ не говоритъ: цѣлью индивида естественно служить развитіе вида, — нѣтъ, онъ говоритъ: такимъ образомъ счастье не можетъ быть цѣлью индивида, онъ долженъ лишь стараться стать достойнымъ счастья! Въмѣсто общественнаго эстетизма — личный морализмъ! Но и на мораль Кантъ не очень рассчитываетъ, а больше на механический результатъ борьбы: «живя вмѣстѣ, люди ведутъ другъ съ другомъ непрерывную борьбу. Они нуждаются другъ въ другѣ, но ихъ честолюбіе и корыстолюбіе вызываютъ борьбу — борьбу отдѣльныхъ индивидуумовъ и государствъ. Эта борьба необходима, ибо въ противномъ случаѣ, благодаря покою, родъ погибъ-бы и способности его не получили-бы развитія. Деревья въ лѣсу стараются лишить другъ друга свѣта и воздуха, но этимъ они принуждаютъ другъ друга искать свѣта и воздуха

въ болѣе высокихъ областяхъ и пріобрѣтають, благодаря этому, красивый, высокій и стройный ростъ. Всякая культура и искусство, всякій социальный порядокъ есть продуктъ антисоциальныхъ тенденцій, взаимная борьба которыхъ принуждаетъ людей подчиняться порядку и развивать дары природы въ полномъ совершенствѣ». Это міросозерцаніе столь «безпросвѣтное» для мѣщанскаго индивида не можетъ надолго быть удержано мѣщанствомъ. Пролетаріатъ-же измѣняетъ его въ томъ смыслѣ, что себя, какъ сознательный классъ, интересы котораго совпадаютъ съ интересами развитія вида, онъ выдѣляетъ изъ числа стихій социальныхъ, лишь безсознательно служащихъ прогрессу. Для прошлаго-же въ общемъ построение Канта пріемлемо¹⁾. Но самъ Кантъ, занятый судьбой индивида и настоящимъ, долженъ былъ все-же найти другой исходъ, кромѣ историческаго. Но кромѣ будущаго изъ дѣйствительности есть лишь одинъ выходъ: въ сверхъестественное. И Кантъ вступилъ на путь Кальвина, чего надо было ожидать. Переходомъ къ чистому морализму, къ выработкѣ неукоснительныхъ правилъ поведенія, которыя-бы направили на истинный путь хищную и порочную душу мѣщанина и къ огромной работѣ оправданія, возвеличенія и усиленія этихъ правилъ, — послужило соображеніе о необходимости навязать какимъ-то образомъ индивиду цѣли вида. То что для пролетарія, или правильнѣе говоря для человѣка новаго общественнаго сотрудничества, является свободной эстетикой, естественнымъ результатомъ его социальныхъ чувствъ, для мѣщанина есть нѣчто непостижимое, таинственное, навязываемое ему извнѣ, ничѣмъ съ его живой личностью несвязанное. Гефдингъ, давшій прекрасный анализъ эволюціи мораль-

¹⁾ Ошибка позднѣйшихъ идеалистовъ въ томъ, что они выставили развитіе „духа“, какъ абсолютно свободное, независимое отъ началъ „не духовныхъ“. На дѣлѣ „свободный духъ“ развивается сначала почти совершенно стихійно, гонимый внѣ его лежащими необходимостями.

ныхъ взглядовъ Канта въ своемъ сочиненіи «Entwicklungsgang der Kant. Ethik», говоритъ объ этомъ: «Возвышенный, абсолютный, безусловный характеръ, который моральный законъ получаетъ въ глазахъ Канта, въ противоположность чувственной природѣ и ограниченной способности индивидуума, естественно объясняется тѣмъ, что этотъ законъ есть цѣль рода, которая проявляется въ сознаніи отдѣльнаго индивидуума. Въ этомъ чудесная сторона моральнаго закона, какъ и всѣхъ другихъ родовыхъ инстинктовъ¹⁾. Большой контрастъ, который, по мнѣнію Канта, существуетъ въ исторіи между цѣлью индивидуума и цѣлью рода, побуждалъ его признать не менѣе рѣзкое различіе между моральнымъ закономъ и всѣми эмпирически данными элементами человѣческой природы». Недостатокъ *соціальнаго чувства* мѣщанина долженъ былъ такимъ образомъ быть замѣщенъ *моралью*.

Не останавливаясь здѣсь подробно на анализъ Кантовской морали, построенной уже на почвѣ полного недовѣрія къ естественному человѣку, отмѣтимъ, что ради возвеличенія категорическаго императива, этого прекраснаго помощника полиціи и закона, Кантъ старательно обезпечилъ его автономность. Надо было, чтобы мѣщанинъ, взятый въ желѣзные тиски общественнаго интереса, чувствовалъ себя «свободной» личностью. Это одна изъ забавныхъ антиномій мѣщанства. Но на этой позиціи опять таки нельзя держаться. Несмотря на всѣ увѣренія, что автономная личность непременно «автономно подчиняется» морали — надежда на это въ эмпирическомъ мірѣ была слаба. Кантъ не брезговалъ, конечно, въ серьезныхъ случаяхъ и крутыми мѣрами полицейскаго характера: такъ онъ учитъ: «Наказаніе должно присуждаться не въ качествѣ средства споспѣшествовать благу общества или самого преступника, а исключительно только потому, что преступникъ желалъ своего поступка. Мы смотрѣли-бы на человѣка, какъ на средство, какъ на

¹⁾ Ту же мысль вылавливаетъ Каутскій въ своей „Этикѣ“.

вещь, если-бы пожелали положить въ основаніе наказанія что-нибудь иное, кромѣ возмездія (!). Возмездіе — категорическій императивъ (!). Не слѣдуетъ приводить въ исполненіе наказанія для того, чтобы принести этимъ пользу; но его должно привести въ исполненіе, какъ-бы ни былъ великъ тотъ вредъ, который можетъ послѣдовать за этимъ. Если-бы народъ собирался переселиться куда-нибудь, онъ долженъ былъ-бы раньше казнить убійцъ».

Но всѣ эти хитроумныя сплетенія автономнаго категорическаго императива съ тѣлесными наказаніями и смертной казнью не давали ничего новаго. Мораль дополняетъ полицію, она несетъ полицейскую службу тамъ, въ тайникахъ души, въ мелочахъ повседнежнаго, словомъ въ областяхъ, куда не можетъ проникнуть власть, блюдущая законъ. Вотъ почему автономная мораль у Канта, какъ у Кальвина, и даже Робеспьера, нуждалась еще въ одной опорѣ: въ Богѣ. Ибо Богъ все знаетъ и вѣдаетъ, все судить, караетъ и награждаетъ. Мѣщанству нужна сильная власть также и въ области сокровеннаго, въ моральной области, а тутъ безъ Бога не обойдешься.

Эмпирическая дѣйствительность, правда, на всякомъ шагу противорѣчитъ розказнямъ о справедливости царя міра, но мы вѣдь можемъ постулировать загробную, вообще потустороннюю «поправку» на нелѣпность нашего реальнаго бытія! Автономная мораль мало-по-малу оказалась и у Канта связанной съ божественной санкціей и загробной наградой.

Очень важно было при этомъ отстоять полную свободу воли, чувство отвѣтственности. Въ мѣщанскомъ мірѣ, гдѣ человѣкъ человѣку волкъ, сдерживаемый лишь закономъ и моралью, отрицаніе свободы воли можетъ привести къ чувству безотвѣтственности и знаменитой «смердяковщинѣ».

Такимъ образомъ отъ юношеской вѣры въ чувство красоты и человѣческаго достоинства, якобы руководящія свободными отъ эмпирическаго рабства людьми, отъ этой идеи, въ которой революціонное мѣщанство переросло само себя, мы переходимъ съ Кантомъ сначала къ отчаян-

ному противопоставленію человѣчества, безсознательно совершенствующагося — лѣнивому и злому индивиду, а потомъ къ религіозной морали, этой традиціонной стихіи разлагающагося мѣщанскаго общества.

Ученіе Канта о Богѣ.

Кантъ никогда не отрицалъ, что Богъ нуженъ ему изъ моральныхъ соображеній. Мѣщанинъ не можетъ имѣть цѣльнаго мірочувствованія безъ Бога, ибо онъ индивидуалистъ, существо оторванное отъ вида и космоса, онъ можетъ быть лишь искусственно пришить къ нимъ голубыми нитками мистики. Вотъ почему Кантъ провозглашаетъ: «Кто проникнуть нравственнымъ требованіемъ, тотъ тѣмъ самымъ побуждается и къ вѣрѣ въ Бога».

Потребность въ Богѣ наиболѣе ясно выражена у Канта въ знаменитомъ абзацѣ его «Критики силы сужденія»: «Признаемъ существованіе честнаго человѣка (вродѣ Спинозы), который считаетъ себя убѣжденнымъ въ томъ, что Бога, какъ и будущей жизни нѣтъ, какъ-же онъ будетъ разсматривать внутреннее опредѣленіе своихъ цѣлей нравственнымъ закономъ, который онъ дѣятельно почитаетъ? Отъ слѣдованія закону онъ не желаетъ себѣ никакой выгоды ни въ этомъ, ни въ будущемъ мірѣ; безкорыстно желаетъ онъ только дѣлать то добро, къ которому этотъ священный законъ направляетъ всѣ его силы. Но его усилія ограничены, а отъ природы онъ можетъ, правда, по временамъ ожидать случайной помощи, но никогда — законосообразно и по неизмѣннымъ правиламъ наступающаго содѣйствія той цѣли, осуществленіе которой является однако для него потребностью и долгомъ. Обманъ, насиліе и зависть будутъ постоянно носиться вокругъ него, хотя-бы онъ самъ былъ честенъ, миролюбивъ и благожелателенъ. Честные, съ которыми онъ встрѣтится, будутъ, вопреки ихъ нравственному праву на счастье, подвергнуты природой, не обращающей на послѣднее вниманія, всѣмъ бѣдствіямъ

нужды, болѣзни и безвременной смерти, подобно остальнымъ животнымъ земли, и это будетъ длиться до тѣхъ поръ, пока широкая могила не поглотитъ ихъ всѣхъ и не ввергнетъ снова въ бездну безцѣльнаго хаоса матеріи, изъ котораго они вышли, тѣхъ, которые вѣдь могли думать, что они — конечная цѣль творенія».

Богъ такимъ образомъ иллюзорно исправляетъ мучительные недостатки мѣщанскаго уклада жизни. Но Кантъ вѣрилъ когда-то въ возможность прогресса и постепеннаго устраненія тѣхъ общественныхъ золъ, которыя онъ выше перечисляетъ въ моральныхъ терминахъ? Да, но если-бы онъ и теперь въ это вѣрилъ, какое дѣло до этого личности? Тутъ-то пропасть, отдѣляющая человѣка, какъ члена человѣчества, творчески работающаго надъ дорогимъ ему многолѣтнимъ дѣломъ совершенствованія вида и покоренія ему природы, и мѣщанина, пресловутую личность себѣ довлѣющую, въ себѣ замкнутую, могущую дѣлать благо лишь повинаясь закону и требующую себѣ лично награды, или по крайней мѣрѣ скорбно сознающую, что она заслужила ее и негодующую на то, что ее некому гарантировать. Мѣщанинъ осужденъ на пессимизмъ или мистику.

Кантъ употребилъ бездну ума на то, чтобы спасти мѣщанству Бога отъ своей собственной критики. Онъ нанесъ сокрушительные удары богословію, положительной религіи. И онъ сталъ настоящимъ отцомъ прагматизма. Мы ничего не можемъ утверждать о Богѣ съ точки зрѣнія познающаго разума. Но такъ какъ о Немъ, какъ абсолютно непознаваемомъ, можно такъ же мало отрицать какъ и утверждать, то съ точки зрѣнія активной творящей вѣры, благочестивой надежды на потусторонній верховный міропорядокъ о Немъ можно утверждать все, что полезнымъ покажется человѣческому сердцу.

Эта точка зрѣнія была дѣйствительнымъ шагомъ впередъ. Оставалось теперь лишь рѣшить вопросъ: почему

полезенъ Богъ? кому полезенъ? до какихъ поръ полезенъ? Богъ переставалъ существовать, какъ объектъ, какъ реальность, онъ становился идеей человѣка, необходимой для устраненія коренныхъ жизнеразностей. Пролетарскій социализмъ укажетъ, какъ на причину полезности Бога, на безсиліе человѣка прежнихъ эпохъ передъ природой и на разорванность по существу своему анархическаго, только внѣшними силами (государство и церковь, законъ, религія и мораль) сдерживаемаго и регулируемаго общества частныхъ собственниковъ. Пролетарскій социализмъ укажетъ на то, что прагматическое обоснованіе бытія божьяго, какъ постулата обездоленнаго иначе сердца, падаетъ — съ отпаденіемъ грубыхъ формъ зависимости человѣка отъ природы и частной собственности вмѣстѣ съ порождаемой ею общественной анархіей.

Ф. А. Ланге находитъ, что изъ всѣхъ послѣдователей Канта *Шиллеръ* съ наибольшей чистотою и полнотою выразилъ религіозный духъ его философіи. По мнѣнію знаменитаго историка матеріализма «Шиллеръ пророческою силою ума повялъ внутреннее содержаніе ученія Канта и очистилъ его отъ плаковъ».

Врядъ-ли можно лучше охарактеризовать религіозную философію Шиллера, тѣсно связанную съ его эстетикой, чѣмъ дѣлаетъ это самъ Ланге въ слѣдующихъ яркихъ словахъ: «Шиллеръ открыто перенесъ свободу въ царство сновидѣній, ибо самыя сновидѣнія эти онъ поднялъ до высоты идеаловъ. Колеблющееся становилось у него надежнымъ полюсомъ, расплывающееся божественнымъ образомъ, игра произвола — вѣчнымъ закономъ. Нельзя выразить чище и сильнѣе самое святое въ религіи и морали, чѣмъ сдѣлалъ это Шиллеръ въ тонѣ, которой оканчивается вознесеніемъ на небо пострадавшаго сына боговъ. Это символъ бѣгства изъ предѣловъ чувствъ въ мечтаемый міръ. Сонъ и истина мѣняють свои роли...

Сходство и разница между Кантомъ и Шиллеромъ бросается въ глаза. Сходство заключается въ томъ, что ни тотъ ни другой не умѣютъ разрѣшить противорѣчій жизни, не прибѣгая къ міру фантазій, міру благочестивыхъ пожеланій, которые, у Канта при помощи фокуса моральнаго, у Шиллера при помощи эстетическаго, превращаются въ сверхреальную дѣйствительность. Разница въ томъ, что быстро зачерствѣвшій, недовѣрчивый, почти озлобленный Кантъ, черпаетъ изъ своего заоблачнаго міра едва-ли не больше угрозъ — императивовъ да прогибитивовъ, чѣмъ утѣшеній, и дѣлаетъ изъ своей системы долга своего рода капральскую палку, которой старается вбить въ мѣщанина немножко морали. Шиллеръ, прекраснодушный поэтъ, вѣрить въ хорошіе инстинкты человѣка; но огорченный всѣми непріятностями нашей юдоли скорби онъ бѣжитъ отъ нея, улетаетъ на крыльяхъ грезы, призывая за собою всѣхъ страдалцевъ людей. И не знаешь, кому отдать предпочтеніе: великому-ли мѣщанскому философу, проявившему столько непривлекательной сухости, но все-же старавшемуся вмѣшаться въ дѣйствительность и по-своему исправить ее, — или великому мѣщанскому поэту, столь симпатичному въ своей человѣчности, но проповѣдовавшему то эстетическое освобожденіе отъ дѣйствительности, которое не могло не вести къ глубокому социальному индифферентизму.

Фихте.

Трагическія противорѣчія, которыя тщетно старался побѣдить Кантъ — суть противорѣчія эгалитарнаго мѣщанства, противорѣчія мѣщанской свободы. Трагедія Фихте болѣе высокаго порядка, она приближается, пожалуй, къ пережитой Бабефомъ. Фихте крайній революціонеръ и индивидуалистъ, крайній лѣвый типъ мѣщанина, уже диалектически перестающій имъ быть. На всемъ міросозерцаніи Фихте лежитъ печать двойственности, ибо оно — внутренне противорѣчивая амальгама революціоннаго индивидуализма

(лѣвый полюсъ мѣщанства) и социалистическаго сверх-индивидуализма (коллективизма). Но недостаточное развитіе современной Фихте общественности не дало ему возможности довести социалистическія наклонности своего духа до полной ясности. Наоборотъ, сознаніе недостаточности индивидуализма толкнуло его къ романтическому мистицизму.

Юганъ Готтлибъ Фихте по самому происхожденію своему подлинный демократъ, человѣкъ изъ народа. Онъ былъ сыномъ саксонскаго крестьянина (р. 1762 г.), дѣтство свое провелъ за пряжей, или пасъ сельскихъ гусей.

Первыя его литературныя произведенія впадаютъ въ большое русло революціонной литературы, порожденной великими событіями во Франціи. Онъ разрушительно критиковалъ всѣ теоріи откровенія, ратовалъ за свободу мысли и слова. Когда большинство нѣмецкихъ публицистовъ, и даже самъ Шиллеръ, отстранились отъ французской революціи, напуганные терроромъ, — Фихте безстрашно продолжалъ отстаивать революціонные идеалы.

Жизнь Фихте протекала бурно, въ постоянныхъ столкновеніяхъ съ студентами, коллегами и начальствомъ. Самъ Гёте считалъ его безпокойнымъ человѣкомъ и участвовалъ въ довольно позорномъ изгнаніи философа-революціонера изъ Іенскаго университета. Тѣмъ не менѣе въ тяжелые для Германіи годы (1805 и 1806) нація признавала его своимъ учителемъ жизни, въ 1807 году гремѣли его рѣчи къ германскому народу — образецъ высокой публицистики. Весь 1806 годъ философъ работалъ въ арміи въ качествѣ проповѣдника. Онъ стремился къ тому-же и въ послѣдующіе годы освободительной войны и умеръ, заразившись болѣзью, свирѣпствовавшей среди нѣмецкихъ добровольцевъ, въ лазаретѣ, гдѣ работала его жена.

Лѣтъ духа Фихте считалъ самымъ страшнымъ грѣхомъ и отцомъ всѣхъ грѣховъ. Работать, бороться, неустанно идти и вести къ идеалу свободы духа, и его побѣдѣ надъ всякимъ рабствомъ — это былъ и главный принципъ и глав-

ная черта характера этого мужицкаго сына. И къ философіи онъ подошелъ съ этой дѣятельной, практической точкой зрѣнія.

Фихте является величайшимъ представителемъ волюнтаризма въ философіи. Во-первыхъ, для него не подлежитъ сомнѣнію, что наше я есть воля, что познаніе играетъ служебную роль и міровоззрѣніе человѣка обусловливается направленіемъ его воли. Яснымъ окомъ видѣлъ Фихте два главныхъ русла философіи: можно изучать вещи и подчинять ихъ объективному закону, и можно постигать законъ своего человѣческаго духа и бороться съ вещами и побѣждать ихъ. Фихте считалъ, что всякая активная натура должна сдѣлать дальнѣйшій шагъ къ волюнтаризму: не только признать, что воля опредѣляетъ собою міросозерцаніе человѣка, но и то, что она можетъ черезъ посредство труда и борьбы опредѣлить собою и самую дѣйствительность. Это похоже на русскій субъективизмъ, но это близко также и къ марксизму, конечно съ извѣстными дополненіями. И Марксъ думаетъ, что воля (интересъ) опредѣляетъ сознаніе, а не наоборотъ, что практика лежитъ въ основѣ идеологіи, но въ то время какъ Фихте останавливался на «волѣ», — Марксъ анализировалъ общественно-экономическія причины того или другого направленія руководящихъ ею интересовъ. Также точно и относительно воли, какъ чего-то, могущаго стать выше вещей, Фихте ближе къ Марксу, чѣмъ вульгарные матеріалисты, которыхъ развилось порядочно даже въ соціалъ-демократіи. Но въ дальнѣйшемъ для Фихте стало ясно, что вѣдь не я же само опредѣляетъ свой характеръ, и что эмпирическая личность наша, жизнь каждой индивидуальности отнюдь не исчерпывается ея конкретнымъ сознаніемъ, этимъ небольшимъ колеблющимся кружкомъ свѣта на вершинѣ той темной горы, которая уходитъ своимъ подножіемъ въ глубину пропастей вѣчности, и которую мы называемъ нашимъ организмомъ. Въ своемъ «Напутствіи къ блаженной жизни» Фихте оставляетъ въ сторонѣ личную волю, о которой гово-

рилъ раньше, больше подходитъ къ Шопенгауэровой воли, къ стихійной безличной жизни, трепещущей въ насъ, дѣйствующей черезъ насъ. Но идею эту Фихте не могъ разработать. Въ первую голову надо было постичь личность, какъ элементъ общества, какъ особый моментъ, выражающій собой жизнь и сознаніе человѣческаго вида въ данныхъ историческихъ, классовыхъ и групповыхъ условіяхъ. Живетъ общество, живутъ классы, личность — модуль въ ихъ развитіи, частное ихъ выраженіе, непонятное внѣ коллектива. Фихте же шагаетъ черезъ общество прямо къ понятію жизни вообще. Да и тутъ онъ не воспринялъ личность, какъ отраженіе истинной, наукой изслѣдуемой жизни, т. е. какъ звено въ цѣпи развитія органической природы; если для научнаго социализма не пришло еще время, то не пришло оно еще и для философски-біологическаго анализа. Дарвинъ — Марксъ открываютъ эру изученія личности въ связи ея съ обществомъ, универсумъ и ихъ прошлымъ. Фихте могъ лишь догадываться, какъ догадывался послѣ него блестящій Шеллингъ, какъ догадывался тяжеловѣсно гениальный Гегель.

И именно потому, что силы человѣческаго коллектива во-первыхъ, и силы органическаго развитія жизни во-вторыхъ (т. е. среда и исторія), дѣйствовавшія черезъ личность, дѣлавшія ее орудіемъ, а иногда игрушкой своею, были неясны Фихте — новое сознаніе объ океанѣ воли и жизни, стоящемъ за личностями — окрасилось для Фихте въ мистическій колоритъ.

Но все-же Фихте удавалось понимать синтезъ субъективнаго и общественнаго, передъ нимъ просвѣчивало представленіе объ универсумѣ, какъ потокѣ организующихся силъ, еще однако неорганизованныхъ и сплошь и рядомъ взаимопрепятствующихъ, онъ — вершина революціоннаго мѣщанства, безстрашно заговорившій о социализмѣ, философскій Бабефъ, — говорилъ благословляющее «да» этому потоку воли, вызывавшему позднѣе у реакціоннаго мѣщанина Шопенгауэра чувство досады, горечи и утомленія.

Идеализмъ Фихте былъ конечнымъ выводомъ изъ его волюнтаризма.

Фихте казалось, что лишь въ томъ случаѣ можно признать бездушную среду, природу за побѣдимую для разума, если объявить вещи своеобразнымъ порожденіемъ духа. Человѣкъ и человѣчество въ осуществленіи своей свободы встрѣчаютъ препятствія въ вещномъ мірѣ. Какъ понять это? Фихте толкуетъ: борьба за свободу это сущность духа, поэтому очевидно духъ самъ создалъ себѣ препятствіе для его преодоленія, иного смысла у матеріи нѣтъ.

У Фихте выходитъ такъ, что лишь добрыя, полезныя, цѣлесообразныя дѣйствія духа истинно существуютъ, все остальное, враждебное имъ, безразличное — только своеобразный миражъ, мнимое бытіе, отъ котораго послѣдовательно очищается міръ.

Фихте самъ признавалъ, что его идеализмъ продиктованъ ему практическимъ моментомъ. Онъ полагаетъ, что активная душа не захочетъ подчиниться вещамъ, а потому и выработаетъ взглядъ на нихъ, какъ на несущественныя силы, хрупкія передъ лицомъ духа.

Это былъ глубоко ошибочный выводъ. Понять его неизбежность для Фихте можно лишь вспомнивъ до какой унизительной степени слабымъ долженъ былъ въ его время сознать себя едва проснувшійся истинно-человѣческій свободолюбивый духъ. Фихте былъ страшно одинокъ въ тогдашней Германіи. Именно тоскливое сознаніе ужасающей слабости ищущаго свободы духа въ филистерски-полицейской, убогой Германіи понуждало его вступить на путь чуть не маніакальнаго возвеличенія силъ духа.

Бѣднякъ терпитъ и отъ засухи и отъ наводненія, отъ несправедливости суда, жадности богача, набѣга хищника.

Гдѣ справедливость? И какой-нибудь Амосъ утѣшаетъ себя и бѣдняка говоря: терпи, ибо Богъ сильнѣе и природы и иноплеменника и вельможи, за тобою стоитъ Богъ всемогущій и всеблагій, и готовитъ месть свою.

Безсиліє приводить всюду къ мечтѣ. Идеализмъ Фихте въ иныхъ словахъ повторилъ то-же: природа и ея стихіи ничто передъ дуновеніемъ устъ Божіихъ, только Богъ у него иной, еще болѣе утонченный философской мыслью, чѣмъ у Амоса или Іереміи.

Научный социализмъ — *сила*, у него нѣтъ поэтому склонности *мечтать*. Онъ признаетъ бытіе вещей такимъ-же точно полносильнымъ, какъ и бытіе нашей воли. Если человѣкъ—сила, то и сопротивляющаяся природа—совокупность силъ. Особенно это ясно въ социальной борьбѣ. Реакціонные классы это сила, противостоящая борющейся и растущей силѣ пролетаріата. Надежда на побѣду основана не на томъ, чтобы пролетаріатъ напр. считать дѣйствительностью, а все ему сопротивляющееся — дурнымъ сномъ, а на учетъ большей организованности силъ пролетаріата, тенденціи къ росту его количества и повышенію степени организованности, связанной неразрывно съ ростомъ производительныхъ силъ общества. У Фихте одинъ духъ сила — остальное мучительная фантазія его, необходимая ему для самоочищенія. У насъ духъ есть та-же «матерія», силы человѣческія суть часть, притомъ постоянно текущая часть, природы. Глубокое принципиальное единство, динамическій монизмъ тамъ, гдѣ у Фихте дуализмъ (духъ — представленіе). Но вмѣстѣ съ тѣмъ, и тутъ сходство съ Фихте: признавая «духъ» и особенно вершиннаго носителя его — социалистическій пролетаріатъ — принципиально «единственнымъ» остальной человѣческой, животной и неорганической природѣ — научный социализмъ признаетъ также первенствующее значеніе за фактомъ *борьбы* наивысшихъ организмовъ природы съ остальной средою — ниже организованной, опасной нѣжнымъ цвѣтамъ самосознающаго и къ свободѣ устремленнаго генія.

Несмотря на своеобразную терминологію, по которой сознание, разумъ, духъ носить названіе *я*, и среда — *не я* — великій Фихте былъ далекъ отъ солипсизма, онъ переросъ вообще мѣщанскій индивидуализмъ, онъ уже видѣлъ новый

міръ, міръ коллективизма, но еще окутанный туманомъ отдаленности. Онъ чувствовалъ, что я не есть творецъ міра, не есть носитель цѣлаго духа. Но кто-же тогда?

Геффдингъ говоритъ по этому поводу: «Фихте выставляетъ положеніе, что все, что мы находимъ въ сознаніи, должно быть слѣдствіемъ я, но въ то-же время онъ показываетъ, что въ нашемъ сознаніи находится много такого, что мы сознаемъ, не какъ нами произведенное. То я, которое извѣстно намъ изъ опыта, всегда ограничено, включено въ систему предѣловъ, имѣетъ объекты (различнаго рода не-я) внѣ себя, которые оно не само произвело. Стало быть въ сознаніи долженъ проявлять свою дѣятельность принципъ болѣе широкій, чѣмъ конечное (эмпирическое) я; только въ томъ Я, которое Фихте называетъ чистымъ или безконечнымъ, нужно искать основу для міра объектовъ или ограниченій, въ которыя включено наше конечное я».

Что же такое это великое Я, обнимающее собою всё личности: всемогущий-ли и ясновознательный духъ, или безумно творящая, расточительная, богатая и бездушная природа? Какъ сочетаются сознаніе и сила стихійная? Въ дѣйствительности эмпирической мы это знаемъ, но въ «реальности» трансцендентной? — Это былъ роковой шагъ Фихте. Но даже здѣсь сказалась его сила. Онъ попалъ въ темный уголокъ метафизическаго идеализма, именно потому что почувствовалъ реальность природы, которую провозгласилъ было сномъ, и проклятую узость и недостаточность эмпирическаго Я. Мистицизмъ Фихте есть предчувствіе того соціальнаго и реалистическаго міросозерцанія, которое принесетъ съ собою пролетаріатъ вмѣстѣ съ соціализмомъ.

Двойственностью проникнута и мораль Фихте. Исходомъ ея было кантіанство лучшей поры Канта: «На высшей точкѣ развитія чувство самоуваженія порождаетъ способность вполне свободно и самостоятельно ставить себѣ образцы для своего поведенія. Лишь подобные, свободно

и самостоятельно созданные образцы способны возбуждать живое чувство». Это индивидуализмъ скорѣ мнимый и не противорѣчащій коллективизму, ибо новый коллективизмъ есть добровольное сліяніе индивидовъ, синтезъ, а не доиндивидуалистическая аморфная общность еще не-сознавшихъ себя личностей. «Каждый мой отдѣльный поступокъ долженъ находиться въ одномъ ряду, ведущемъ меня къ совершенной духовной свободѣ». Индивидуализмъ проникнуть уже видовой цѣлью, сознательно принятой, ибо на мѣсто безконечнаго Я надо ставить человѣческій родъ (или шире — жизнь) какъ уже дѣлалъ одно время и Кантъ. Но Канту казалось неизмѣримо труднымъ связать эгоистическій индивидъ и видовую цѣль, Фихте это кажется легкимъ. Одинъ имѣетъ въ виду обывателя, другой почти героя.

Теперь приведемъ по ясному резюме Геффдинга идеи Фихте уже окончательно сверхъиндивидуалистическаго характера. «Тотъ фактъ, что человѣкъ живетъ въ сообществѣ съ другими людьми, имѣетъ важное и рѣшающее значеніе. Только среди людей онъ — человѣкъ. Въ сущности все множество индивидуумовъ преслѣдуетъ одну цѣль: реализацію идеи я. Моя личность съ этической точки зрѣнія не представляетъ для меня наивысшей цѣнности. Но она является единственнымъ средствомъ, которымъ я могу дѣйствовать во имя высшаго. То, что на религіозномъ языкѣ называется обществомъ святыхъ, обозначаетъ проявленіе чистаго Я въ совокупности разумныхъ существъ. По отношенію къ этой безконечной цѣли единичное лицо является лишь средствомъ или орудіемъ, имѣющимъ преходящее значеніе. Для единичнаго лица задача состоитъ въ томъ, чтобы уничтожить свою индивидуальность не путемъ мистическаго отрѣшенія, но путемъ дѣятельной работы во имя вѣчной цѣли. Въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Фихте еще съ большей строгостью высказывается по поводу преходящаго значенія отдѣльной личности — въ странномъ противорѣчii съ тѣмъ

вѣсомъ, который онъ въ другихъ случаяхъ полагаетъ на индивидуальность. Въ концѣ концовъ индивидуальностью оказывается у него то, что не должно существовать, ограниченіе, которое подлежитъ устраненію, отрицаніе, которое уничтожается. Чистое Я¹⁾ въ конецъ уничтожаетъ эмпирическое я».

Самъ Гефдингъ видитъ въ этомъ странное противорѣчіе съ индивидуализмомъ Фихте. На дѣлѣ это сама логика. Логика социальнаго развитія, ведущаго отъ вершины героическаго индивидуализма къ коллективизму. Герой — самая яркая индивидуальность. Но героизмъ сводится къ потребности жить и умереть для великихъ, общихъ цѣлей. Фихте пришелъ къ социалистической мудрости жизни черезъ теорію моральнаго героизма. Съ какимъ восторгомъ примкнулъ-бы онъ къ рядамъ революціоннаго пролетаріата доживи онъ до его выступленій.

Шмоллеръ считаетъ Фихте первымъ социалистическимъ писателемъ Германіи. Въ Фихте научный социализмъ имѣетъ великаго предтечу. Какъ въ зеркалѣ гаданія онъ провидитъ истину.

Въ его религіи нѣтъ мѣста личному Богу, это лишь законъ дѣятельности человѣка. «Сущность религіи состоитъ въ томъ, что человѣкъ вѣритъ въ нравственный міропорядокъ, въ это божественное начало, которое превышаетъ всего переходящаго, и разсматриваетъ каждую изъ своихъ обязанностей, какъ проистекающую изъ этого порядка и вносящую свою лепту въ его развитіе. Его нельзя было-бы назвать порядкомъ, если-бы онъ разъ навсегда былъ готовъ; напротивъ того — онъ находится въ процессѣ постояннаго развитія».

На первый взглядъ выраженіе «нравственный міропорядокъ» можетъ покировать, — на дѣлѣ это понятіе возвышаетъ Фихте надъ пантеизмомъ. Пантеистъ, космистъ — призываетъ вѣрить въ порядокъ вселенскій, навязываемый

¹⁾ Т. е. развивающій свои силы коллективъ видъ.

человѣку извнѣ, сообразовать съ нимъ свою жизнь. Фихте словомъ «нравственный» отвергаетъ святость въ глазахъ человѣка всякаго порядка нечеловѣческаго. Выспимъ, стоящимъ надъ индивидомъ, оказывается, такимъ образомъ, въ конечномъ счетѣ, — историческая задача человѣчества, развитіе вида въ направленіи ко все большей мощи.

Нетрудно усмотрѣть глубокую родственность развиваемой въ настоящей книгѣ идеи религіи съ представленіемъ о ней Фихте.

Марксъ никогда не употреблялъ слово религія, но сущность Фихтеанской религіи, связующей индивида съ судьбами коллектива и теоретически и практически имъ признавалась, хотя, разумѣется, безъ слѣда метафизической окраски.

Всякій социалистъ, какъ-бы «научны» и «объективны», и «трезвы» ни были его принципы, одобрить слова, которыми Фихте привѣтствовалъ Французскую революцію: «Нѣтъ, не покидай насъ, святой палладіумъ человѣчества, утѣшительная мысль, что изъ каждаго нашего труда и изъ каждаго нашего страданія проистекаетъ для нашихъ братьевъ новое совершенство и новая радость, что мы для нихъ работаемъ и работаемъ не напрасно; что на томъ мѣстѣ, гдѣ мы теперь трудимся и гдѣ насъ попираютъ ногами, — и что хуже этого — грубо заблуждаемся и ошибаемся, когда-нибудь зацвѣтетъ поколѣніе, которое всегда будетъ смѣть, что хочетъ, ибо ничего не будетъ хотѣть кромѣ добра».

«Воодушевляй насъ, надежда, на это время, ради чувства нашего достоинства, и покажи намъ его по крайней мѣрѣ въ нашихъ задаткахъ, если даже наше настоящее поколѣніе ему противорѣчитъ. Пролей смѣлость и высокій энтузіазмъ на наши предпріятія».

Шеллингъ.

Главное различіе между Фихте и Шеллингомъ сводится къ тому, что Фихте стоитъ на чисто антропоцен-

трической точкѣ зрѣнія. Духъ, или по крайней мѣрѣ вершина духа, истинный субъектъ — есть человѣчество, остальное — объектъ, который обладаетъ лишь кажущимся бытіемъ, достаточнымъ, однако, чтобы быть даннымъ, какъ врагъ, какъ ограниченіе. Борьба человѣка съ природой стоитъ въ центрѣ его міросозерцанія.

Шеллингъ идетъ въ станъ враговъ и развиваетъ ту идею, которую проводилъ уже, хотя очень тускло, Фихте въ старости: природа это не только объектъ, не только враждебная майя, миражъ, это тоже бытіе, тоже субъектъ, или совокупность субъектовъ, принципиально сходныхъ съ собственнымъ нашимъ субъектомъ, но ниже организованныхъ: это ступени духовности, ведущія отъ аморфной, абсолютно безсознательной первоматеріи къ организму.

Это была прекрасная поправка къ Фихте, приближавшая человѣческую мысль къ эволюціонизму нашего времени; но въ то-же время это былъ шагъ назадъ. Всюду, гдѣ у Фихте стояла борьба, призывъ къ активности — у Шеллинга стоитъ процессъ. Творящимъ является уже не человѣкъ, окруженный матеріаломъ для своего творчества и препятствіями къ нему, а сама природа; она субъектъ, самъ человѣкъ превращается въ одно изъ ея безсильныхъ передъ нею дѣтищъ.

Не надо преувеличивать разницы мірочувствованія у Маркса и Энгельса. Въ общемъ у нихъ одно міросозерцаніе. Но тождества въ природѣ не бываетъ. Синтетическое мірочувствованіе Маркса и Энгельса не впадаетъ ни въ крайности антропоцентризма, ни въ крайности космизма, однако все-же Марксъ стоялъ немного ближе къ Фихте, Энгельсъ къ Шеллингу.

Если-бы время дало Шеллингу силы остановиться на принципахъ его «Натурфилософіи» и, не вдаваясь въ пустое фантазированіе, развить ихъ, формальныя заслуги его были-бы безмѣрны.

Онъ стоялъ у порога такого міровоззрѣнія: вселенная есть огромная лѣстница комплексовъ все тѣхъ-же эле-

ментовъ, организующихся постепенно во все болѣе богатія и гармоничныя единства. Человѣкъ высшая изъ извѣстныхъ намъ организацій. Онъ — доказательство того, что между духомъ и матеріей нѣтъ пропасти, что духовность сводится къ организованности матеріи. Эволюція не прекратилась еще. Мы присутствуемъ при сложеніи еще безмѣрно высшей организаціи — коллектива, слитнаго сотрудничества, человѣчества, какъ субъекта.

Если-бы Шеллингъ сумѣлъ установить и развить эти положенія — онъ начертилъ-бы общую схему научно-соціалистической философіи. Къ сожалѣнію это было невозможно частью въ силу слабаго развитія въ то время естествознанія, частью въ силу присущей тогдашней нѣмецкой интеллигенціи оторванности отъ дѣйствительности и порожденнаго ею духа пустого и высокоумѣрнаго фантазирования.

«Тайны духовной жизни тогда лишь могутъ быть разгаданы, если мы научимся понимать природу такимъ образомъ, чтобы она не являлась для насъ болѣе чуждой намъ силой. У Фихте природа является лишь въ качествѣ объекта; объектъ-же становится понятнымъ лишь въ силу того, что онъ одной природы съ субъектомъ. Природа становится доступной пониманію лишь тогда, когда на ней лежитъ печать духа. И разъ силы, дѣйствующія въ духѣ, можно найти въ природѣ, то мы въ состояніи понять, какимъ образомъ духъ развивается изъ природы. Тогда природа является какъ-бы Одиссеей духа, какъ-бы его стремленіемъ изъ формы, внѣшности, которая обнимаетъ его въ природѣ, вернуться въ себя самого и свою внутреннюю сущность».

Здѣсь грозитъ большая опасность. Пока мы видимъ въ матеріи объектъ и изучаемъ его эмпирически, мы остаемся на твердой почвѣ, мы должны при этомъ оставить во тьмѣ «внутреннее» — матеріи, т. е. ея «сознаніе», которое и существуетъ-то вѣдь вплоть до живого вещества лишь въ потенціи. Можно сказать, что доорганическая

матерія имѣетъ лишь внѣшнюю исторію. Далѣе Шеллингъ говорить:

«Современное естествознаніе пыталось все въ природѣ свести на движеніе, объяснить все взаимодействіемъ матеріальныхъ частицъ. Если этимъ объясненіемъ исчерпывается самая сущность природы, то должно или отрицать все идеальное, или-же слѣдуетъ принять, что оно извнѣ привходитъ къ природѣ? Однако объяснить цѣлесообразность въ природѣ воздѣйствіемъ божественнаго разума — значить не философствовать, а только высказывать благочестивыя мысли.

Это не помѣшало Шеллингу обрушиться въ пустое фантазированіе. Не желая ни отрицать идеальнаго въ природѣ, ни признать его трансцендентнымъ, извнѣ къ природѣ приходящимъ, онъ не ограничился принципиальнымъ признаніемъ единства духа и матеріи, но взялся описать «Одиссею духа въ матеріи», противорѣча на каждомъ шагу даннымъ опыта, пренебрегая знаніемъ свойствъ матеріи, какъ объекта, замѣняя его неясными и не провѣряемыми догадками о ней, какъ о субъектѣ. Высокомѣрно осуждаетъ Шеллингъ Бэкона, Бойля и Ньютона и тѣмъ осуждаетъ себя на метафизическія блужданія.

Къ этой огромной неудачѣ натурфилософіи надо еще присоединить колебанія Шеллинга, можно-ли признать дѣйствительное историческое развитіе въ природѣ, или она лишь отъ вѣка недвижная лѣстница, каждая ступень которой вытекаетъ изъ самой глубины природы, а не вырастаетъ изъ ступени предыдущей? И здѣсь Шеллингъ не нашелъ въ себѣ достаточно революціонной силы, чтобы провозгласить принципъ извѣчнаго и безконечнаго развитія, и склонился къ статическому, пифагоровскому представленію о градаціи совершенствъ.

У Фихте не было личнаго Бога, богъ для него — нравственный распорядокъ, онъ, въ крайнемъ случаѣ, гарантія побѣдоносности духа въ борьбѣ съ природой.

Правда, позднѣе, въ періодъ упадка, Фихте начинаетъ

признавать еще и первоисточникъ, изъ котораго изливается, какъ Я, такъ и Не-Я, т. е. какъ духъ, такъ и объективная среда. Этимъ онъ приблизился къ Шеллингу.

Въ самомъ дѣлѣ, если для Фихте міръ представляется нравственной борьбою Человѣка за свободу, то для Шеллинга духовное простирается на всю вселенную. Весь міръ, весь неизмѣримый океанъ явленій есть духъ. То, что мы называемъ мертвой матеріей есть духъ успокоившійся, замершій на извѣстной стадіи, нашедшій относительную гармонію; то, что мы называемъ жизнью, чувствомъ, волей, мыслью, есть тотъ-же духъ въ его движеніи. Это уже не нравственный міропорядокъ, а космическій; картина вѣчно возвышающагося, себяпреодолѣвающего, ищущаго просвѣтленія бытія.

Шеллингъ выражаетъ свое міросозерпаніе въ слѣдующихъ стихахъ, переводъ которыхъ мы постараемся дать съ возможной точностью, не лишая ихъ присущей стиху энтузіастической музыки:

Одну религію считаю я правдивой,
Ту, что живетъ въ камняхъ и мхахъ, въ красивой
Расцвѣтности деревъ; повсюду и всегда
Стремится къ свѣту, въ высь, и, вѣчно молода,
Въ провалахъ безднъ и въ высотахъ безкрайныхъ
Намъ открываетъ ликъ въ извѣчныхъ знакахъ тайныхъ.
Она подѣмлетъ до силы размышленья,
Гдѣ міръ рождается вновь, гдѣ духа воскресенье.
Все, все — единый пульсъ, единое дыханье
Игра препятствій, пляска порыванья.

Это несомнѣнный пантеизмъ. Но пантеизмъ всегда упирается въ одну трудность: міръ несовершененъ, объ этомъ кричитъ опытъ, а въ понятіе Бога входитъ совершенство. Шеллингъ разрушаетъ эту трудность, слѣдуя не Спинозѣ, а мистику XVI вѣка, сапожнику Якову Бёме: да, говоритъ онъ, Богъ несовершененъ: зло заключается въ самомъ Богѣ; жизнь Бога есть процессъ самоопредѣленія и самоочищенія.

Если-бы при этомъ Шеллингъ сталъ на чисто эволюціонную точку зрѣнія, — то слово Богъ отпало-бы само собой,

осталась-бы лишь вселенная съ ея эволюціей отъ хаоса ко все большей гармоніи, отъ стихійнаго къ разумному, отъ аморфности къ организму, къ сознанію человѣка, обществу и дальше. Къ такой вселенной имя Бога приложимо лишь метафорически, для выраженія, быть можетъ, того жизнерадостнаго восторга, съ какимъ здоровый человѣкъ готовъ принять ее и себя въ ней.

Не смѣло принявъ несовершенство Бога, Шеллингъ не захотѣлъ послѣдовательно примѣнить къ нему категорію времени, понятіе историческаго развитія. Онъ парадоксально сохранилъ за нимъ абсолютное равенство самому себѣ: процессъ самоочищенія, оказывается, извѣченъ, это всегда себѣ равная внутренняя борьба элементовъ божьяго существа, устремленныхъ къ хаосу — съ элементами, устремленными къ свѣту и порядку. Но что-же тогда? Что это за бессмысленная игра Бога съ самимъ собою?

Для чего усилія и побѣды, когда въ общей экономіи они не подвигаютъ бытія ни на вершокъ впередъ? Это въ полномъ смыслѣ слова «ни тпру ни ну».

Заслуга Шеллинга заключается въ блистательной попыткѣ обосновать космическій монизмъ тамъ, гдѣ для Фихте существуетъ дуализмъ, истинно сущаго духа и міражнаго объекта. Большой минусъ его міросозерцанія — отсутствіе въ немъ боевого, волевого, прогрессивнаго настроенія, наличность зерна квіетизма, созерцательнаго романтизма, которое привело въ дальнѣйшемъ къ реакціонному умопомраченію. Въ темныхъ пучинахъ мистики потонулъ съ наступленіемъ всеобщей реакціи въ Германіи яркій, но неуравновѣшенный геній Шеллинга.

Нельзя однако не признать въ немъ предтечи современнаго историческаго взгляда на міръ, а съ тѣмъ вмѣстѣ предтечи и Антидюринга.

Гегель.

Политическая жизнь и ея задачи мощно отразились на философствованіи великихъ нѣмецкихъ идеалистовъ.

Гегель въ молодости былъ болѣе или менѣе близокъ къ революціонному настроенію Фихте, но быстро измѣнилъ свой образъ мыслей. Глубокій умъ, уравновѣшенный характеръ заставилъ его съ презрѣніемъ отвернуться отъ людей «бури и натиска», этихъ весьма прекраснодушныхъ бунтовщиковъ, грозившихъ міръ перевернуть, много разглазельствовавшихъ о чувствѣ, о личности, ссылавшихся на Руссо и Фихте, но столь безсильныхъ передъ общественной стихіей. Гегель презрительно относился къ вознѣ «критической личности», онъ считалъ ее жалкимъ отщепенцомъ отъ объективнаго духа, творчество котораго сказывалось въ медленномъ массовомъ прогрессѣ.

Гегель безпощадно высмѣивалъ субъективный, индивидуалистическій идеализмъ. Но онъ дѣлалъ это отнюдь не во имя консерватизма, отнюдь не примыкая къ иному романтизму, къ барскому и роялистическому консерватизму Де-Местровъ, Бональдовъ, Шатобріановъ. Для Гегеля духъ, проявляющій себя въ исторіи, вѣчно и закономерно прогрессируетъ. Одинаково нелѣпо — какъ стараться подтолкнуть его слабыми силами индивида, такъ и задержать его какими-бы то ни было мѣрами. Гегель объективистъ въ этомъ смыслѣ. Все то, что существуетъ, тѣмъ самымъ доказываетъ необходимость и разумность своего бытія съ точки зрѣнія творчества духа. Но и крушеніе существующаго служить доказательствомъ его неразумности и непригодности. Это оправданіе исторіи и въ ея косности и въ ея движеніи, вѣрнѣе въ ея органическомъ постепенномъ возвышеніи. Гегель говоритъ: «міровой духъ имѣлъ терпѣніе пройти черезъ эти формы на протяженіи долгаго времени, и взять на себя громадную работу міровой исторіи, въ теченіе которой онъ въ каждую изъ этихъ формъ вылилъ все то содержаніе, на которое она только была способна».

Или какъ излагаетъ Энгельсъ: «Мѣсто умирающей дѣйствительности занимаетъ новая, жизнеспособная дѣйствительность, занимаетъ мирно, если старое достаточно разсудительно для того, чтобы умереть безъ сопротивленія, —

насиловать, если оно противится этой необходимости. Гегельская философія разъ навсегда показала, какъ нелѣпо приписывать вѣчное и неизмѣнное значеніе какимъ-бы то ни было результатамъ человѣческаго мышленія и дѣйствія».

Гегель можетъ благодаря этому призываться одинаково на защиту существующаго порядка и революціи. Если-бы консерваторъ и революціонеръ стали спорить передъ Гегелемъ, онъ съ загадочной улыбкой сказалъ-бы имъ: «Тотъ изъ васъ, кто побѣдитъ, докажетъ тѣмъ и правоту свою и разумность своихъ убѣжденій и дѣйствій». Къ сожалѣнію, эта мудрость похожа немножко на сову Минервы, вылетающую лишь по ночамъ и судящую *post factum*.

Революціонеры — въ ихъ числѣ Гейне и Энгельсъ — однако какъ будто болѣе правы, опираясь на Гегеля: въ самомъ дѣлѣ, по духу его философіи всякій порядокъ долженъ рано или поздно изжить себя и замѣниться новымъ. Однако самъ Гегель, вопреки этому непреложному историзму своей философіи, въ системѣ своей въ современномъ ему прусскомъ государственномъ укладѣ склоненъ былъ усматривать конецъ всемірной исторіи. Энгельсъ правъ однако, когда революціонность Гегеля видитъ въ его методѣ, этой душѣ его философіи, методѣ, разсматривающемъ каждое явленіе въ неразрывной и неизбѣжной связи съ явленіемъ, его породившимъ и изъ него развивающимся, — а консерватизмъ его въ его громоздкой, быстро устарѣвшей системѣ.

Взгляды Гегеля на эволюцію *природы*, отличаясь отъ взглядовъ Шеллинга во многихъ частностяхъ, сходились въ главномъ. Въ своей энциклопедіи онъ говоритъ: «Въ природѣ надо видѣть систему ступеней, изъ которыхъ каждая вытекаетъ изъ другой... но не такъ, чтобы одна естественнымъ путемъ была произведеніемъ другой, но происходитъ это въ силу внутренней идеи, составляющей основу природы. Метаморфоза присуща только понятію, какъ таковому, такъ какъ только его примѣненіе есть

развитіе... Отъ такихъ туманныхъ въ сущности представлений, каковы такъ называемое происхожденіе растений и животныхъ изъ воды и затѣмъ происхожденіе развитыхъ животныхъ организмовъ изъ низшихъ и т. п., мыслящій наблюдатель долженъ отдѣлаться».

Такимъ образомъ и Гегель усмотрѣлъ градацію и постепенное возвышеніе духа въ природѣ, но не допустилъ здѣсь движенія, реального прогресса, хотя отъ него можно было ждать этого.

За то въ *исторіи* Гегель подходитъ къ Фихте и рассматриваетъ ее, какъ постепенное возвышеніе къ свободѣ, совершающееся во времени. Только тамъ, гдѣ у Фихте постоянная борьба духа съ недуховнымъ, у Гегеля планомѣрная діалектика самого духа, себя самого преодолевающего, изъ себя развертывающагося.

Сопоставимъ коротко философію исторіи Гегеля въ ея главнѣйшихъ принципахъ съ основными принципами Марксъ-Энгельсовской философіи исторіи.

Прежде всего эволюція природы есть реальный процессъ для марксизма, принимающаго современный эволюціонизмъ; высшія ступени дѣйствительно и реально порождаются низшими. Также и въ исторіи человѣчества.

У Гегеля неизслѣдимый духъ самъ носитъ въ себѣ законъ своего развитія: діалектику понятія; у Маркса исторія есть конкретная борьба человѣческихъ группъ съ природою и между собою. Двигателемъ исторіи является борьба классовъ, бытъ которыхъ, взаимоотношенія, силы опредѣляются степенью власти человѣка надъ природою, измѣненіями его производительныхъ силъ и съ тѣмъ вмѣстѣ способовъ производства.

Если введеніе реального момента (методы и орудія производства и ихъ эволюція) уже значительно измѣняетъ характеръ философіи исторіи, то введеніе понятія классовой борьбы, или вѣрнѣе установленіе наличности этого факта, еще болѣе измѣняетъ весь характеръ міросозерцанія. Конечно, Марксъ раздѣляетъ объективизмъ Гегеля и для

него общественный строй растеть, падаетъ, смѣняется новымъ въ силу глубокихъ причинъ, измѣнить которыхъ не можетъ никакой человѣческій произволъ. И онъ высмѣиваетъ романтиковъ революціоннаго субъективизма и романтиковъ затхлаго консерватизма. Но для него новое, растущее въ старомъ, молодыя силы, долженствующія разрушить ветхія рамки, антитезисъ — реально воплощенъ въ людяхъ, а именно представителяхъ того класса, который объективнымъ ходомъ вещей предуготованъ къ господству. Движеніе духа превращается въ реальную борьбу одной группы человѣческой противъ другой, объективный моментъ — движеніе общества впередъ, сливается съ субъективнымъ — стремленіемъ людей активно двинуть впередъ общество. Только конечно субъектомъ активности для Маркса является не «герой», а классъ.

Близокъ марксизмъ къ Гегелю и постольку, поскольку Гегель, подобно Фихте, ставитъ коллективъ выше индивида. «Онъ воздалъ хвалу тѣмъ народамъ и тѣмъ временамъ, когда люди сполна отдавались великимъ общественнымъ идеямъ, которыя открывали имъ самое зерно бытія. Въ эллинизмъ и христіанствѣ онъ видѣлъ культурныя формы, изъ которыхъ каждая въ отдѣльности являла этотъ признакъ. Отдѣльный индивидуумъ не чувствовалъ себя здѣсь оторваннымъ, отрѣзаннымъ отъ цѣлаго членомъ, онъ не выступалъ съ критикой противъ цѣлаго, но воодушевлялся имъ и въ немъ терялся».

Но Гегель упускалъ изъ виду экономическую рознь, которая въ обществѣ, основанномъ на частной собственности, фатально создаетъ разладъ и даже распыленіе коллектива. Гегель не признавалъ этого зла и не подымался никогда даже до половинчатаго социализма Фихте. Въ этомъ мѣшалъ ему его филистерскій, постепенческій либерализмъ. Марксизмъ-же ставитъ миръ, согласіе, гармонію коллектива безконечно высоко, но лишь для социалистическаго общества, въ нынѣшнемъ-же обществѣ коллективистическое мірочувствованіе возможно и желательно

лишь внутри пролетариата. Внутреннее согласіе и дисциплина сопровождается здѣсь однако яркой враждебностью, боевой ненавистью къ той части общества, которая отстаиваетъ отживающее.

Построенія великихъ нѣмецкихъ идеалистовъ занимаютъ важное мѣсто въ культурномъ развитіи человѣчества. Они сосредоточиваютъ вниманіе на фактѣ прогресса, ему придаютъ первостепенное значеніе, такъ что въ ученіяхъ Фихте, Шеллинга и Гегеля мы видимъ разновидности философіи и вмѣстѣ съ тѣмъ религіи прогресса. Всѣ эти великіе философы призываютъ человѣческую личность къ тому, чтобы понять и радостно принять себя звеномъ въ величавомъ развитіи духа, или одухотвореніи природы. Оставляя въ сторонѣ попытки Гегеля примирить свою религіозную философію съ философски-отпрепарированнымъ христіанствомъ, мы не можемъ не признать въ его философіи религіи высокія черты. Онъ установилъ фактъ связи религіозныхъ системъ между собою, понялъ ихъ какъ лѣстницу міро- и самопознанія человѣческаго. Что-же представлялось ему высочайшей ступенью этой лѣстницы? Въ основу своей религіи Гегель кладетъ сознаніе безконечности, но эта безконечность, внѣ которой ничто конечное не мыслимо для него, ни въ какомъ случаѣ не отдѣльный отъ бытія Богъ, — безконечность для Гегеля проявляетъ себя лишь въ явленіяхъ конечныхъ и во времени и въ пространствѣ. Съ другой стороны это и не вселенная, управляемая незыблемыми механическими законами, въ которой духъ есть нѣчто случайное чуть не болѣзненное; нѣтъ — для Гегеля чувство и мысль, которыя мы находимъ въ себѣ, суть лишь высшія выраженія безконечнаго, проходящаго длинный рядъ ступеней совершенства, равнаго себѣ по существу и разнообразнаго по формамъ. Выше-же индивидуальнаго чувства и мышленія стоитъ культурное человѣческое общество, творящее все высшія формы общественности. Разумная связь индивидуальнаго со всеобщимъ, въ которой свобода и необходимость совпадаетъ все болѣе,

по мѣрѣ роста познанія міра человѣкомъ и роста силъ человѣка, — это центральный фактъ, — смыслъ религіи только въ этомъ: въ томъ, чтобы знать и чувствовать эту связь и поступать согласно ей. Человѣческое и человѣчески-общественное было такимъ образомъ естественно выдвинуто Гегелемъ надъ космическимъ. Надо было еще и въ человѣческомъ обществѣ выдѣлить тѣ его элементы, которые являлись носителями будущаго и придать этимъ практически-политическій характеръ всему религіозному построенію. Этого не сдѣлалъ Гегель. Но и этого было-бы мало. Оставалось-бы еще усмотрѣть ту связь, которая имѣется между политическимъ и философскимъ развитіемъ — съ одной стороны и основнымъ двигателемъ человѣческаго развитія — эволюціей труда и сотрудничества другой. Этого также Гегель сдѣлать не могъ.

Итакъ выходомъ изъ Гегеля при благоприятныхъ общественныхъ условіяхъ должна была явиться философія практики, практической выводъ изъ пріобрѣтеннаго сознанія прогресса и его цѣнности. Передовая буржуазія въ лицѣ особенно Фейербаха пыталась намѣтить этотъ выходъ. Фейербахъ сильно очеловѣчилъ Гегелевскую религіозную философію, но оба важнѣйшихъ практическихъ момента (признаніе пролетарскаго класса носителемъ высшей формы общества и признаніе экономической трудовой основы культуры) не дано было ему внести. Это сдѣлали великіе мыслители пролетаріата, явившагося наслѣдникомъ идеалистической философіи.

Здѣсь передъ нами возникаетъ важный вопросъ: въ какомъ смыслѣ научный социализмъ является наслѣдникомъ религіозной философіи Фихте, Шеллинга, Гегеля? Постольку-ли лишь, поскольку онъ смѣняетъ ее? Постольку-ли, поскольку воспринимаетъ общее ей со всѣми эволюціонистами понятіе прогресса? Или научный социализмъ воспринялъ, слишкомъ молчаливо къ сожалѣнію, и нѣкоторые элементы настроенія, мірочувствованія великихъ идеалистовъ?

Этотъ важный вопросъ мы предпочитаемъ разсмотрѣть подробно по изложеніи религіозно-философскихъ воззрѣній Фейербаха въ связи съ критикой ихъ Энгельсомъ. Намъ ясно тогда будетъ, какъ совершался переходъ отъ идеализма стараго типа къ «діалектическому матеріализму».

Но Фейербахъ въ нашихъ глазахъ является уже синтетикомъ. Въ его ученіи нѣкоторыя начала гегеліанства слились съ тенденціями матеріалистическаго характера. Намъ надо поэтому вернуться къ матеріалистамъ Франціи XVIII вѣка, которымъ Энгельсъ придавалъ, какъ предшественникамъ, едва-ли меньше значенія, чѣмъ идеалистамъ Германіи.

Если ближайшей къ идеалистамъ, какъ крайности, синтетической религіозной философіей былъ спинозизмъ, то ту-же роль относительно цвѣтущаго матеріализма XVIII вѣка игралъ англійскій деизмъ.

Д е и з м ъ.

Главный толчокъ къ выработкѣ и торжеству механическаго міровоззрѣнія далъ, какъ мы уже сказали, прогрессъ индустріи. Въ Англіи, во Франціи онъ имѣлъ неодинаковый характеръ. Судьбы индустріи и точной науки въ Англіи взяла въ свои руки омѣщанищавшаяся, или изъ мѣщанства поднимавшаяся знать. Воевать съ духовенствомъ ей было не изъ чего, опираться на массы и освобождать ихъ отъ предрасудковъ незачѣмъ. Она отнюдь не была революціонной. Политически революціонное мѣщанство того времени (XVII, XVIII в.) было скорѣе въ массѣ своей экономически и культурно реакціоннымъ. Расцвѣтъ искусства и особенно науки во время англійской реставраціи находился въ рѣзкомъ контрастѣ съ нравами, царившими во время революціи. Маколей характеризуетъ эпоху Карла II слѣдующими словами: «Торговля и промышленность поднялись до такой высоты, о которой въ прежнее время не могли и мечтать. Средства сообщенія были улучшены,



крыты, все съ тою
матеріальныхъ пред-
в. сильно возбу-
и духъ пред-
это время
изъ земли,
размѣрахъ,
лія сдѣ-

аторію.
досуга
баро-
знаго
время
кусъ
лана
со-
спе-
сте-
нія

же
объ
При-
безъ
дѣлко

изма
мный
ча-
и;
ихъ
воз-
о и
богъ
и не

нуждаются въ его вмѣшательствѣ; предположеніе о необходимости что-нибудь чинить, чистить или передѣлывать въ нихъ, есть богохульство и недовѣріе къ генію часовщика. Это было логично и удобно. Почти на такой-же точкѣ зрѣнія стоялъ Ньютонъ: Богъ казался ему необходимымъ для того, чтобы дать міру первый толчокъ, давъ этотъ толчокъ, Богъ удалился на покой.

Еще дальше идетъ Толандъ. Являясь деистомъ въ своихъ подписанныхъ сочиненіяхъ, — въ анонимномъ «Пантеистиконѣ» онъ утверждаетъ, что матерія сама въ состояніи порождать движеніе, что матеріальность и движеніе неразрывны, что самый духъ присущъ матеріи, что она развертывается по собственнымъ законамъ. Онъ могъ-бы подписаться подъ словами Бруно: «Безконечность формъ, подъ которыми является матерія, она принимаетъ ни отъ чего-либо другого и, такъ сказать, только внѣшнимъ образомъ, но она производитъ ихъ изъ самой себя и рождаетъ ихъ изъ своего лона. Она не есть то *prope nihil*, чѣмъ ее хотѣли сдѣлать нѣкоторые философы, и въ чемъ они впадаютъ въ противорѣчіе съ собою самими, не та голая, чистая, пустая способность безъ дѣйственности, совершенства и дѣйствія; если она сама по себѣ не имѣетъ никакой формы, то она ея не лишена, какъ ледъ лишается формы теплотою или бездна свѣтомъ, но она похожа на родильницу, выносящую плодъ изъ своего лона».

Деисты однако не отказываются отъ Бога, и даже у Толанда матерія есть «богоматерія». Ясно сознавая выгоду сохраненія религіи для дисциплины массъ, деисты шли двумя путями, чтобы спасти религію отъ разложенія. Первый путь — путь раціональной реформы, примиренія вѣры и разума. Локкъ, напримѣръ, утверждалъ, что сущность христіанства сплошь разумна, что нужно выдѣлить это золото разума, отбросивъ шлаки суевѣрій. Тиндаль шелъ дальше: по его мнѣнію существуетъ только одна разумная религія, которую мудрецы исповѣдывали во всѣ

времена, это — чистый деизмъ: вѣра въ то, что Богъ создалъ законмѣрный міръ, установивъ въ то-же время неизблемо и навѣки законы разума и законы совѣсти.

Совершенно въ томъ-же родѣ, какъ просвѣщенные дипломаты интегральнаго католицизма нашихъ дней критикуютъ современныхъ католическихъ модернистовъ, критиковали деистовъ-реформаторовъ дальновидные люди, вроде блестящаго государственнаго дѣятеля лорда Болинброка. Весьма тонко этотъ богословъ доказывалъ, что въ христіанствѣ, какъ и во всѣхъ положительныхъ религіяхъ, неразумное, даже нелѣпое съ точки зрѣнія чистой мысли, занимаетъ центральное мѣсто, составляетъ душу. Разумъ не долженъ прикасаться къ истинамъ вѣры, иначе, какъ-бы онъ ни былъ остороженъ, онъ разрушитъ ихъ. И лукаво улыбаясь въ сторону друзей-аристократовъ, вельможный лордъ показывалъ толпѣ благочестивое лицо и торжественно поучалъ: вѣра есть дѣло сердца, она нигдѣ не сталкивается съ разумомъ, какъ свѣтъ солнца не можетъ ускорить или замедлить движеніе массъ на землѣ, или измѣнить характеръ звуковъ, такъ и разумъ безсиленъ повліять на таинственныя движенія вѣрующей души и молитву упованія, подъемяющуюся къ Богу.

Спасители вѣры нашихъ дней достигаютъ наивысшей виртуозности, когда соединяютъ приемы Локка и Тиндаля съ приемами Болинброка.

Наиболѣе разрушительный тонкій и сильный умъ англійскаго деизма великій скептикъ Юмъ, это беспокойное дитя хаотическаго, быстросмѣннаго, ненадежнаго капиталистическаго строя, начинавшаго накладывать руку на всю жизнь, нѣсколько разъ направлялъ силы своей дерзкой мысли противъ понятія Бога. Его критика схоластическихъ доказательствъ бытія божія почти такъ-же разрушительна, какъ критика Канта. Но, подобно Канту, подобно Вольтеру, Юмъ останавливался въ рѣшительную минуту. Къ Юму вполне примѣнимо то, что говоритъ о Вольтерѣ и Кантѣ Ф. А. Ланге: «Вольтеръ не хотѣлъ

быть матеріалистомъ. Въ немъ бродило, очевидно, неразвитое, несознанное начало основной точки зрѣнія Канта, когда онъ неоднократно возвращается къ темѣ, которую рѣзче всего выражаютъ извѣстныя слова: «Если-бы не было Бога, то нужно-бы Его изобрѣсти». Мы постулируемъ бытіе Бога, какъ основаніе нравственнаго образа дѣйствій, учить Кантъ. Вольтеръ думаетъ, что, если-бы дать Бѣло, считавшему возможнымъ атеистическое государство, въ управленіе пятьсотъ или шестьсотъ крестьянъ, то онъ тотчасъ-же заставилъ-бы проповѣдывать ученіе о божескомъ возмездіи. Можно очистить это выраженіе отъ его легкомысленности, и дѣйствительный взглядъ Вольтера будетъ тогда заключаться въ томъ, что понятіе Бога необходимо для поддержанія добродѣтели и справедливости».

На нашъ взглядъ, именно то, что идеалистъ Ланге считаетъ «легкомысліемъ» Вольтера, является настоящей глубиною и позволяетъ заглянуть въ область затаенныхъ мотивовъ классоваго характера. Мы отнюдь не хотимъ сказать этимъ, что Юмъ, Кантъ и Вольтеръ просто сознательно кривили душой, просто лгали. Нѣтъ, ужасъ передъ безсмысленной стихійностью жизни, ея рѣзко бросающаяся въ глаза и растущая съ прогрессомъ капитализма необеспеченность, глубокое недовѣріе къ мѣщанину, начинавшему рвать свои путы и проявлять свой волчій эгоизмъ, страхъ передъ забитыми массами, начинавшими потрясать зданіе культуры, покоившееся на согбенныхъ плечахъ голодныхъ Атлантовъ труда, все это вызывало въ душахъ передовыхъ идеологовъ буржуазіи то страстное желаніе сохранить неподвижный и все сдерживающій полюсъ, какое заставляетъ и нынѣшнихъ эпигоновъ ихъ все боязливѣе и отчаяннѣе взывать о томъ же среди густѣющихъ сумерекъ мѣщанства. Но рѣка времени бурно уноситъ великаго идола.

Матеріалісти.

Тѣнь Бога жива въ деизмѣ, жива въ пантеизмѣ. Но матеріалисты, наконецъ, дѣлають рѣшительный шагъ. Къ этому толкаетъ ихъ соціальный мотивъ. Революціонное стремленіе французской буржуазіи, ненависть ея къ феодальной аристократіи и особенно къ духовенству, невыносимость тисковъ стараго режима для ея растущихъ молодыхъ силъ, превозмогла въ значительной ея части страхъ передъ народнымъ Ахерономъ. Въ религіи, въ дуализмѣ духа и тѣла, чуютъ отраженіе и въ то-же время опору стараго авторитарнаго строя, дуализма господъ и слугъ, причемъ буржуазія оказывается еще въ числѣ послѣднихъ. Надо не только признать законмѣрность мірового механизма въ цѣляхъ экономическаго господства надъ силами природы, надо еще провозгласить полную постижимость, разумность всего сущаго, въ смыслѣ доступности его разуму во всемъ объемѣ: это сразу ставило идеологовъ буржуазнаго порядка — свѣтскую интеллигенцію на мѣсто идеалистовъ стараго порядка — духовныхъ. Но мало того, хотѣлось возвеличить матерію, ибо она была символомъ «ротюри» въ философіи, какъ духъ — символомъ двухъ правящихъ сословій. Сіейсѣ скажетъ: «третье сословіе было ничѣмъ, оно хочетъ быть всѣмъ»; это-же выражается и въ крикѣ матеріалистовъ, брошенномъ въ лицо спиритуалистовъ: по-вашему матерія ничто, *propre nihil*, по-нашему она все.

Революціонное положеніе матеріалистовъ придало ихъ мыслямъ блистательный размахъ. Высшіе классы поддерживали образъ бога, созданный по образу и подобию неограниченной земной власти, — матеріалистамъ легко было открыть въ немъ тирана и ударить въ него именно съ этой стороны. Дидро восклицаетъ: «По образу высшаго существа, который предлагается мнѣ, по его наклонности къ гнѣву, по строгости его мести, по множеству тѣхъ, которымъ онъ даетъ погибнуть, въ сравненіи съ немногими,

которымъ оно благоволило протянуть спасающую руку, самая праведная душа могла-бы пожелать, чтобы его не существовало».

И съ каждымъ дальнѣйшимъ шагомъ матеріализмъ изгоняетъ бога, онъ не пріемлетъ и пантеизма, ибо чувствуетъ въ немъ ограниченіе разума, математически, механически мыслящаго разума, стремящагося все объяснить изъ одного принципа, и притомъ элементарнаго. Пантеизмъ усложняетъ природу, предполагаетъ за ея силами еще какія-то невѣдомыя и недоказуемыя глубины. Матеріализмъ упрощаетъ природу, ради ясности картины онъ многое игнорируетъ, отбрасываетъ, отрицаетъ: духъ онъ готовъ отрицать даже въ себѣ самомъ, даже себя, мыслящаго и волящаго человѣка, онъ готовъ механизировать ради стройности своего боевого міросозерцанія.

Детерминизмъ въ той его формѣ, которая диктовалась законченнымъ механическимъ міросозерцаніемъ, несомнѣнно отрицаетъ свободу воли, отрицаетъ начисто, превращая волю въ иллюзію и нѣчто совершенно ненужное въ подлинной картинѣ природы. Если одинъ изъ первыхъ матеріалистовъ, Гертли, выставя положеніе, что мышленіе является продуктомъ механизма, дѣйствующаго съ необходимостью по законамъ матеріальнаго міра, — выражаетъ нѣкоторый ужасъ передъ собственнымъ выводомъ и говоритъ, что пришелъ къ нему лишь послѣ долгихъ изслѣдованій и долгой борьбы, то Гоббсъ, рѣшительно принимая ту-же точку зрѣнія, какъ будто не сознаетъ ея мертвящаго, принижающаго человѣка значенія.

Но настоящее торжество детерминизма мы видимъ въ сочиненіяхъ французскихъ матеріалистовъ. «Система природы» всячески подчеркиваетъ царящую въ человѣчествѣ необходимость. Согласно ей отдѣльный индивидъ движется съ такою-же необходимостью во время социальныхъ движеній, какъ частицы праха, взметаемыя бурей. Индивидъ разсматривается, какъ нѣчто по существу пассивное. Да и гдѣ искать активности въ мірѣ необходимостей?

«Въ ужасныхъ потрясеніяхъ, которыя охватываютъ иногда политическія общества и нерѣдко причиняють ниспроверженіе государства, не существуетъ ни одного дѣйствія, ни одного слова, ни одной мысли, ни одного движенія воли, ни одной страсти въ дѣйствующихъ лицахъ, участвующихъ въ революціи какъ въ роли разрушителей, такъ и въ роли жертвы, — которыя не были-бы необходимы, которыя не дѣйствовали-бы, какъ они должны дѣйствовать, которыя не производили-бы неминуемо слѣдствій, которыя они должны произвести, согласно положенію, занимаемому дѣйствующими лицами въ этой нравственной бурѣ. Это было-бы ясно такому уму, который былъ-бы въ состояніи понять и оцѣнить каждое дѣйствіе и противодѣйствіе, происходящее въ духѣ и тѣлѣ участниковъ».

Все движется извнѣ, все есть двигаемое, въ концѣ концовъ нигдѣ нѣтъ двигателя. Получается странный парадоксъ, получается мертвое *perpetuum mobile*. Всякая отдѣльная часть его не можетъ не сознавать своей абсолютной зависимости отъ цѣлаго, иллюзорности своего самобытнаго существованія. Дидро говоритъ: «Обстоятельства, общій потокъ увлекають одного на путь славы, другого на путь позора. Стыдъ, угрызенія совѣсти — это ребяческія выдумки, вызванныя невѣжествомъ и тщеславіемъ существа, приписывающаго себѣ заслугу или вину вынужденнаго мгновенія».

Итакъ, долой «тщеславіе», признаемъ себя «вынужденнымъ мгновеніемъ» и только. Но если каждое мгновеніе и каждая частица природы — вынуждены, то и вся въ цѣломъ она мертва, ибо іерархіи однихъ частей и моментовъ надъ другими матеріализмъ не признаетъ! Рабы всѣ части вселенной, раба и она. Чья раба? Пустой формулы — механическаго закона, нигдѣ не существующей и всюду царящей необходимости.

Этого мало: природу разбивають еще на безчисленное количество атомовъ, она ихъ механическая комбинація. Движеніе cadaго атома опредѣляется цѣликомъ движе-

ніемъ всей неизмѣримой массы атомовъ, его окружающихъ. Ни одинъ изъ нихъ не есть центръ силъ, всякій получаетъ только толчки и пассивно имъ подчиняется: стало быть повсюду подчиненіе, подчиненіе не чему-либо выше стоящему, а слѣпому безликому множеству.

Развивая послѣдовательно это міросозерцаніе, такіе мыслители, какъ Ледантекъ, уперлись въ самый мрачный пессимизмъ, какой существовалъ когда-либо¹⁾.

Удивляться-ли, что молодой Гёте встрѣтилъ центральную книгу этого направленія съ чувствомъ презрительнаго отвращенія: «Какъ скучно и пусто чувствовалось намъ въ этой печальной средѣ атеистической полуночи, въ которой исчезаетъ и земля со всѣми ея тварями, и небо со всѣми его созвѣздіями. Должна существовать матерія, движущаяся отъ вѣчности, и эта матерія своимъ движеніемъ вправо, и влево, и во всѣ стороны, должна производить, безъ дальнѣйшихъ разсужденій, безконечные феномены бытія. Этимъ всѣмъ мы еще удовольствовались-бы, если-бы авторъ дѣйствительно построилъ передъ нашими глазами міръ изъ своей движущейся матеріи. Но онъ такъ-же мало знаетъ о природѣ, какъ и мы, ибо, укрѣпивши нѣсколько общихъ понятій, онъ тотчасъ-же оставляетъ ихъ, чтобы превратить то, что является выше природнаго или высшею природою въ природѣ, матеріальную, тяжелую, правда, движущуюся, но все-таки не имѣющую направленія и формы природу, и думаетъ, что онъ очень много выигрываетъ этимъ».

Онъ называетъ книгу Гольбаха «квинтэссенціей дряхлости», и не допускаетъ даже, чтобы она могла быть вредной.

Но Гёте ошибался: все имъ сказанное вполне примѣнимо лишь къ такому законченному «атеистическому

¹⁾ См. мою статью „Атеизмъ“ въ сборникѣ „Очерки по философіи марксизма“. Кн-во Зерно.

механизму», какой развивают нѣкоторые современные буржуазные мыслители.

Конечно, атомизмъ и необходимость являются настоящими порождениями буржуазнаго строя, гдѣ каждый индивидуумъ (латинское *individuum* равно греческому 'ατομον) чувствуетъ себя обособленнымъ и, въ обособленности своей, безсильнымъ передъ стихіями анархическаго хозяйства, играющими имъ, какъ игрушкой. Но революціонно настроенная буржуазія XVIII вѣка еще не сумѣла критически раскрыть весь ужасъ того міросозерцанія, которое подходитъ къ ужасу капиталистическаго соціальнаго уклада, какъ перчатка къ рукѣ. Міросозерцаніе современныхъ матеріалистовъ, типа Ледантека, иррелигіозно, между тѣмъ какъ міросозерцаніе Гольбаха и Дидро, авторовъ «Системы природы» — было религіозно. Да, матеріализмъ XVIII вѣка религіозенъ! Во-первыхъ, какъ ни изгоняетъ онъ Бога — тотъ возвращается: на мѣсто слова Богъ ставятъ слово Природа. Законы природы отнюдь не разсматривались, какъ простые результаты стихійныхъ движеній бытія, но какъ разумныя его основы; а главное крѣпка была вѣра въ благость природы. Спасала унаслѣдованная отъ деистовъ мысль о разумности сущаго, эта послѣдняя форма благоговѣйной вѣры, спасало невѣдѣніе истинной сущности того общественнаго разумно-индивидуалистическаго строя, за который боролись: онъ былъ еще впереди и возбуждалъ живыя надежды.

Самое названіе книги гласило: «*Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*».

Природа — совокупность законовъ, по которымъ вѣчно движется вѣчная матерія. Количество того и другого неизмѣнно; ничто не исчезаетъ, ничто не происходитъ изъ ничего. Природа есть великое цѣлое, человѣкъ — часть ея и находится подъ ея вліяніемъ, моральное существо его есть лишь особая сторона существа физическаго. Все можетъ быть постигнуто разумомъ, точно формулировано и заранѣе предсказано. Стоитъ постичь это, и невзгоды жизни,

фантастическіе страхи — разсѣются. Какой вѣрой вѣетъ отъ словъ: «человѣкъ несчастенъ только потому, что дурно знаетъ природу». Матеріализмъ проповѣдуетъ освобожденіе отъ оковъ предразсудка, непоколебимо уповая, что истина прекрасна и утѣшительна. «Отъ заблужденія происходятъ позорныя оковы, которыя тираны и жрецы повсюду успѣли положить на націи; отъ заблужденія произошло рабство, которымъ удручены были націи; отъ заблужденія — ужасы религіи, которые обусловливаютъ то, что люди тупѣли въ страхѣ, или въ фанатизмѣ убивали другъ друга изъ-за химеръ. Отъ заблужденія происходятъ вкоренившаяся злоба и жестокія преслѣдованія, постоянное кровопролитіе и возмутительныя трагедіи, сценою которыхъ должна была стать земля во имя интересовъ неба. Попытаемся поэтому разсѣять туманъ предразсудковъ и внушить человѣку мужество и уваженіе къ своему разуму. Кто не можетъ отречься отъ грезъ, тотъ можетъ по крайней мѣрѣ позволить другимъ создавать себѣ взгляды на свой ладъ и питать убѣжденіе, что для обитателей земли главное дѣло въ томъ, чтобы быть справедливыми, благотѣльными и миролюбивыми».

Итакъ, смотря прямо въ лицо природы, мы можемъ придти къ мужеству и самоуваженію. Хотятъ-ли авторы «Системы природы» сказать этимъ, что жизнь сразу и естественно потечетъ преисполненная справедливости и миролюбія? Повидимому такова ихъ вѣра. Порядокъ природы благотѣленъ. Въ то-же время это совершенно объективный ни отъ человѣка ни отъ человѣкоподобнаго Бога независимый порядокъ.

Объ этомъ порядкѣ баронъ Гольбахъ пишетъ: «Но такъ какъ въ мірѣ все одинаково необходимо, то и нигдѣ въ природѣ не можетъ быть различія между порядкомъ и безпорядкомъ. Если захотимъ все-таки примѣнить эти понятія къ природѣ, то подъ порядкомъ нельзя понимать ничего иного, кромѣ правильнаго слѣдованія явленій, которое вызывается неизбѣжными законами природы; беспо-

рядокъ, напротивъ, остается относительнымъ понятіемъ, обнимающимъ только тѣ явленія, которыми нарушается для отдѣльнаго существа форма его существованія, между тѣмъ какъ, если разсматривать съ точки зрѣнія великаго цѣлаго, никакого нарушенія не существуетъ. Порядка и безпорядка въ природѣ нѣтъ. Мы видимъ порядокъ во всемъ, что соотвѣтствуетъ нашему существу; безпорядокъ — во всемъ, что противно ему».

Но не признается-ли этимъ самымъ существованіе двухъ порядковъ: порядка, согласно критеріямъ человѣка, и порядка, какъ неумолимаго слѣдованія стихійныхъ процессовъ. Можно-ли утверждать, что эти два порядка не сталкиваются? Можно-ли утверждать, что идеалы отдѣльныхъ людей, націй, группъ и особенно классовъ не противорѣчатъ одинъ другому? Матеріализмъ недвусмысленно призываетъ отбросить субъективныя представленія о порядкѣ, т. е. человѣческіе идеалы, и подчинить жизнь порядку объективному. Для нихъ это значило, конечно, быть революціонерами, ибо, опираясь на порядокъ природы, они стремились къ разрушенію нелѣпаго порядка, построеннаго на предразсудкахъ. Но въ дальнѣйшемъ пониманіе законовъ природы и морали, какъ чего-то абсолютнаго, диктуемаго человѣку извнѣ, должно было проявить свою антиреволюціонность. Руссо предвидѣлъ это, запальчиво нападая на энциклопедистовъ за приниженіе человѣка передъ средою.

Дидро въ приложеніи къ «Системѣ природы», носящемъ характерное названіе «Сводъ законовъ природы», съ энтузіазмомъ воспѣваетъ владычицу-Природу. Авторъ вкладываетъ ей въ уста требованіе, чтобы человѣчество слѣдовало ея законамъ и благодаря этому наслаждалось-бы счастьемъ. Религіозный оптимизмъ Дидро не подлежитъ сомнѣнію и при этомъ мы видимъ еще здѣсь такую религію, которая призываетъ человѣка преклониться передъ внѣшними силами. Природа является у Дидро единственнымъ божествомъ, «которому законно курить оиміамы и

преклоняться». Если богинями провозглашаются Истина, Разумъ и Добродѣтель, то онѣ объявляются въ то-же время дочерьми Природы. Въ самомъ дѣлѣ истина для Дидро только познанная природа, разумъ — самая способность познавать ее, а добродѣтель — способность непрекословно слѣдовать ея велѣніямъ.

Матеріалистамъ XVIII вѣка совершенно чуждо представление о томъ, что природа есть «une lutte universelle», всеобщая борьба, въ которой тѣ-же организмы, виды, общества суть потоки болѣе или менѣе гармонизированныхъ внутренне процессовъ, стремящихся приспособить къ своей формѣ существованія все окружающее, усвоить, вовлечь въ свое теченіе, организовать по образу и подобию своему или на потребу свою элементы среды, т. е. другіе такіе-же потоки.

Поскольку Гольбахъ подходилъ къ подобному воззрѣнію, онъ останавливался на одномъ самосохраненіи: «Быть значитъ не что иное, какъ двигаться нѣкоторымъ индивидуальнымъ образомъ; сохраняться значитъ сообщать или получать такіа движенія, которыя обусловливаютъ продолженіе индивидуальнаго существованія. Камень сопротивляется разрушенію простою связью своихъ частицъ; организованныя существа — болѣе сложными средствами. Стремленіе къ сохраненію физика называетъ инерціей, мораль — себялюбіемъ».

Но для высшихъ формъ бытія — быть значитъ не только сохраняться, но и расти, размножаться, вести войну наступательную. И вотъ тутъ-то становится яснымъ, что человѣческому обществу (и прежде всего его прогрессивнымъ классамъ) нѣтъ ни малѣйшаго основанія преклоняться предъ разумностью среды и подчиняться ей. Со свойствами среды, съ ея порядкомъ человѣкъ осваивается только для того, чтобы преодолѣвать ее, человѣческой-же порядокъ, идеаль передовыхъ классовъ общества, долженъ быть осуществленъ, долженъ воцариться надъ порядкомъ стихійнымъ. Поэтому выше человѣка ничего для него быть не

можетъ, если говорить о человѣкѣ вообще, конкретному-же человѣку, индивиду, есть что цѣнить больше себя: это родная ему стихія, человѣческое общество въ его историческомъ развитіи, трудящійся и совершенствующійся человѣческій видъ.

Робинзъ выдѣляется среди другихъ матеріалистовъ ясной постановкой вопроса о свободѣ воли. Онъ не порываетъ съ механическимъ детерминизмомъ, свойственнымъ другимъ матеріалистамъ, но онъ остроумно соединяетъ (слѣдуя, впрочемъ, за Лейбницемъ и Спинозой) внѣшній детерминизмъ и внутреннюю свободу: «Движеніе моей руки произвольно, потому что оно слѣдуетъ моей волѣ. Разсматриваемое извнѣ, возникновеніе этой воли также естественно-необходимо, какъ и связь ея со слѣдствіемъ. Но для субъекта эта естественная необходимость исчезаетъ, и существующею является одна свобода. Воля слѣдуетъ субъективно только своимъ мотивамъ духовнаго свойства, но и они объективно снова обусловлены необходимыми процессами въ соотвѣствующихъ волокнахъ мозга».

Спрашивается однако, измѣнилось-бы что-нибудь въ процессахъ жизни, если-бы сознаніе отсутствовало?

Современный параллелизмъ представляетъ собою четыре развѣтвленія. 1) Параллелисты-матеріалисты говорятъ: существеннымъ и основнымъ является фізіологическій процессъ жизни, нѣкоторыя части этого процесса сопровождаются эпифеноменомъ — сознаніемъ; нечего спрашивать, почему это такъ? — это такъ — и дѣло съ концомъ, если-бы «эпифеномена» и не было, то въ мірѣ ничто не измѣнилось-бы, онъ только странный аккомпаниментъ, ненужная роскошь природы. 2) Параллелисты-спиритуалисты считаютъ духовный процессъ за основной, а фізіологію за его необходимое выраженіе; распространяя свой параллелизмъ на всю жизнь и на всю природу, заявляя, что вся матерія вообще есть внѣшнее проявленіе духа, они все же могутъ тѣмъ не менѣе считаться правовѣрными спинозистами, потому что Спинозу въ этомъ случаѣ можно повернуть и

такъ и эдакъ. 3) Монисты стараго типа выражали параллелизмъ такъ: фізіологическіе и психическіе процессы суть параллельныя выраженія чего-то третьяго, не познаваемого. 4) Наболѣе вѣрны духу Спинозы и уже перерастаютъ точку зрѣнія Робинэ новые монисты, полагающіе, что толки о третьемъ не познаваемомъ надо забыть, а споры о приоритетѣ психики или фізіологіи — прекратить: это параллельныя явленія одинаковой важности, связанныя функціональною взаимозависимостью и только. Согласно этому воззрѣнію говорить объ отсутствіи сознанія при наличности органической жизни такъ-же нелѣпо, какъ говорить о правой сторонѣ листа, отрицая существованіе лѣвой. Акты сознанія не кажутся новымъ монистамъ чѣмъ-то излишнимъ, роскошью. Напротивъ, ихъ роль въ экономіи жизни огромна, какъ роль ихъ органа — нервно-мозговой системы. Эта система не воспринимается какъ простой механический передатчикъ отъ внѣшнихъ возбужденій къ реакціямъ, но какъ живой органъ памяти, сравненія, пластической выработки новыхъ комбинацій реакцій.

Еще дальше идутъ нѣкоторые энергетики, для нихъ мозгъ есть живой аппаратъ, создающій изъ энергій химической, электрической и другихъ — новую форму энергіи — психическую. Эта новая форма энергіи оказалась настолько важнымъ приспособленіемъ для организма, что появленіе ея въ минимальномъ количествѣ при сложнѣйшихъ процессахъ, происходящихъ въ протоплазмѣ, было немедленно подхвачено подборомъ и развернуто съ огромнымъ богатствомъ и силой. Электрической угрей или скатъ обладаютъ способностью проявлять электрическую энергію, если-бы эта способность была-бы столь-же важной и выгодной для жизни, какъ способность сознать окружающее (воспринимать, чувствовать въ окраскѣ пріятнаго и непріятнаго, вспоминать, комбинировать ощущенія и представленія, направлять въ ту или другую сторону потокъ живой энергіи и видоизмѣнять такимъ образомъ свою реакцію), то несомнѣнно у насъ развился-бы богатый органъ претворенія

поглащаемыхъ нами энергій — въ электрическую. По мнѣнію сторонниковъ этого взгляда (Уордъ, Дженнингсъ и др.) психическая энергія родственна и соизмѣрима со всѣми другими энергіями, и вся разница заключается въ томъ, что движеніе, теплота, электричество встрѣчаются и внѣ связи съ организмами, психическая-же энергія только въ этой связи.

Мы изложимъ въ особой главѣ взглядъ на взаимоотношеніе психики и физики, присущій эмпириомонизму. Теперь отмѣтимъ лишь, что и онъ проникнутъ тѣмъ-же живымъ отношеніемъ къ міру, и онъ не дѣлаетъ сознаніе чистымъ эпифеноменомъ. Міръ представляется эмпириомонисту неограниченнымъ океаномъ элементовъ, поднимающихся отъ хаоса ко все высшей организованности. Эти элементы не физичны и не психичны, это просто бытіе. Намъ, людямъ, они даются въ двухъ формахъ организацій: организованные въ опытѣ коллективномъ они образуютъ собою нашъ физическій міръ. Организуемые въ предѣлахъ индивида — міръ психическій. Все значеніе этой концепціи для грядущаго религіознаго міровоззрѣнія мы выяснимъ въ своемъ мѣстѣ. Здѣсь намъ важно констатировать тотъ фактъ, что передовая мысль человѣчества вышла за предѣлы матеріализма и матеріалистическаго параллелизма въ вопросѣ о свободѣ. Никто изъ современныхъ позитивистовъ не защищаетъ, конечно, метафизическаго финализма, т. е. не отстаиваетъ существованіе цѣлей, возникающихъ безпричинно. Хотѣнія, желанія, цѣли и идеалы вытекаютъ, конечно, изъ обусловливающихъ ихъ, предшествующихъ имъ явленій. Но это не мѣшаетъ имъ быть силами, силами, направляющими нашу нервно-мускульную энергію, а черезъ ея посредство техническія силы человѣчества и вліяющими такимъ образомъ на картину міра.

Отрицаніе финализма, признаніе воли явленіемъ обусловленнымъ и обусловливаемымъ, и въ то-же время значительнымъ, цѣннымъ и обусловливающимъ, дѣлаетъ въ высшей степени пріемлемымъ слѣдующую мысль Гольбаха.

«Если-бы мы, опираясь на опытъ, знали элементы, которые образуютъ основы темперамента человѣка или большинства индивидуумовъ народа, то мы знали-бы, что подходить къ ихъ природѣ, законы, которые имъ необходимы, и установленія, которыя имъ полезны. Словомъ, мораль и политика могли-бы извлечь изъ матеріализма пользу, которой имъ никогда не можетъ дать догматъ о нематеріальности души, и о которой онъ мѣшаетъ намъ даже думать». Историческій матеріализмъ Маркса и выясняетъ тѣ элементы, подъ вліяніемъ которыхъ личность отливается въ ту или иную характерную форму.

Вообще новѣйшая, особенно соціалистическая мысль беретъ у матеріализма все, что въ немъ активно, или можетъ служить опорой активности, и отбрасываетъ въ немъ все пассивное, узкое, одностороннее. Въ этомъ мы убѣдимся, тщательно разобравшись въ отношеніи Маркса и Энгельса къ матеріализму XVIII вѣка.

Марксъ и Энгельсъ о французскомъ матеріализмѣ XVIII вѣка.

Плехановъ внесъ не мало путаницы въ философскія представленія марксистовъ своимъ чрезмѣрнымъ и некритическимъ пристрастіемъ къ матеріалистамъ XVIII вѣка. Плехановъ и его сторонники еще и теперь гольбахіанцы. Чтобы сдѣлать Гольбаха болѣе современнымъ и сблизить его съ Марксомъ, Плехановъ, во-первыхъ, соединяетъ матеріализмъ XVIII вѣка съ эволюціонизмомъ въ духѣ Дарвина, Спенсера и Геккеля, а во-вторыхъ, придаетъ Гольбаху большую опредѣленность въ вопросѣ о взаимоотношеніи психики и физики, заявивъ, что какъ Гольбахъ такъ и Энгельсъ были спинозистами, а Спиноза матеріалистомъ. Въ доказательство спинозизма Гольбаха приводится то, что многоизмѣнчивый Дидро въ одномъ мѣстѣ назвалъ себя и друзей своихъ неоспинозистами. Въ доказательство спинозизма Энгельса приводится секретный разговоръ, во время котораго Энгельсъ шепнулъ на ухо Плеханову, что онъ

спинозистъ. Плехановъ издѣвается надъ нѣкоторыми своими противниками, которые «изумились» этому новому откровенію. Изумиться однако было чему. Весь фокусъ со спинозизмомъ Плехановъ продѣлываетъ, вырвавъ изъ сложной и многообразной системы одно лишь ея положеніе о параллелизмѣ и придавъ ему совершенно особое, скорѣе противорѣчащее Спинозѣ, во всякомъ случаѣ имъ нигдѣ не указанное, толкованіе въ духѣ параллелизма матеріалистическаго. Марксъ и Энгельсъ въ литературѣ нигдѣ и никогда не говорили о своей связи съ Спинозой, объ отношеніи-же французскихъ матеріалистовъ къ Спинозѣ Марксъ говоритъ совершенно недвусмысленно. Напримѣръ: «Французское «просвѣщеніе», а въ особенности французскій матеріализмъ XVIII вѣка представляетъ собою не только борьбу противъ существующей религіи и теологіи, но также открытую, ясно выраженную борьбу противъ метафизики XVII столѣтія, противъ метафизики Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница». Или: «Мы указали на противуположность французскаго матеріализма съ метафизикой XVII вѣка, Декарта, Спинозы и т. д.» Указавъ на то, что Бэйль написалъ исторію смерти метафизики, Марксъ замѣчаетъ: «Онъ опровергалъ въ особенности Спинозу и Лейбница». Онъ указываетъ также на то, что Кондильякъ считалъ систему Спинозы простымъ плодомъ воображенія и притомъ неудачнымъ.

Выше, говоря о Спинозѣ, мы указали на его заслуги въ развитіи научной и религіозной философіи и на то, что косвенно связаны съ нимъ идеалисты и матеріалисты (принимая въ особомъ толкованіи параллелизмъ), но дѣлать изъ этого тотъ поспѣшный выводъ, что всякій матеріалистъ спинозистъ, а Спиноза — матеріалистъ, — на нашъ взглядъ чудовищно. Ни Гольбахъ ни Энгельсъ не спинозисты, и Энгельсъ не гольбахіанецъ, хотя Плехановъ и спинозистъ и гольбахіанецъ.

Правда, Энгельсъ былъ очень высокаго мнѣнія о литературныхъ и философскихъ достоинствахъ матеріалистовъ

XVIII вѣка. Но вѣдь онъ признавалъ тѣ-же достоинства, чуть-ли не въ большей степени и за великими идеалистами. Правда, Энгельсъ принималъ имя матеріалиста, но это не мѣшало ему рѣзко отгораживаться отъ такихъ матеріалистовъ, какъ Бюхнеръ, Фохтъ, Молешоттъ. Отгораживался онъ со всей рѣшимостью и отъ матеріалистовъ XVIII вѣка.

Прежде всего, какъ опредѣляетъ Энгельсъ терминъ матеріализмъ? «Философы раздѣлились на два большихъ лагеря, сообразно тому, какъ отвѣчали они на этотъ вопросъ. Тѣ, которые утверждали, что духъ существовалъ прежде природы, и которые, слѣдовательно, такъ или иначе признавали сотвореніе міра — составили идеалистическій лагерь. Тѣ-же, которые основнымъ началомъ считали природу, примкнули къ различнымъ школамъ матеріализма. Ничего другого и не заключаютъ въ себѣ выраженія: идеализмъ и матеріализмъ, взятые въ ихъ первоначальномъ смыслѣ».

Если не соглашаться съ теоріей творенія природы духомъ значитъ быть матеріалистомъ, если всѣ школы, принимающія эволюцію высшихъ организмовъ изъ низшихъ и, наконецъ, изъ матеріи неорганизованной — суть «различныя школы» матеріализма, то не только монизмъ Гёккеля, но и эмпириокритицизмъ и эмпириомонизмъ суть несомнѣныя разновидности матеріализма.

Энгельсъ полагалъ, что придавать матеріализму другое какое-нибудь значеніе незаконно, и такимъ незаконнымъ суженіемъ Энгельсовскаго представленія о матеріализмѣ является, напримѣръ, Плехановская попытка навязать намъ непознаваемую матерію, какъ вещь въ себѣ съ одной стороны, и абсолютную, хотя гіероглифическую истину, съ другой.

По Плеханову, матеріализмъ данъ въ законченной формѣ, Гольбахъ его изложилъ, а Марксъ пояснилъ и пополнилъ. Ничего подобнаго у Энгельса: «Матеріализмъ, подобно идеализму, прошелъ различныя ступени развитія. Ему приходится принимать новый видъ съ каждымъ новымъ

великимъ открытіемъ, составляющимъ эпоху въ естествознаніи».

Какъ-бы предвидя гольбахіанство Плеханова, Энгельсъ предостерегаетъ: «не слѣдуетъ смѣшивать матеріализмъ, какъ общее міровоззрѣніе, вытекающее изъ извѣстнаго взгляда на взаимное отношеніе матеріи и духа, съ той особой формой, въ которой выражалось это міровоззрѣніе на извѣстной исторической ступени, именно въ XVIII столѣтіи».

Граница, отдѣляющая матеріализмъ Энгельса отъ міросозерцанія Гольбаха, самому Энгельсу представлялась болѣе рѣзкой, чѣмъ Плеханову.

Различіе первое: «Въ глазахъ матеріалистовъ XVIII столѣтія человѣкъ былъ машиной, какъ животныя въ глазахъ Декарта. Исключительное приложеніе мѣрила, заимствованнаго у механики, къ химическимъ и органическимъ явленіямъ, — т. е. къ такимъ явленіямъ, въ области которыхъ механическіе законы, хотя и продолжаютъ, конечно, дѣйствовать, но отступаютъ на задній планъ передъ другими высшими законами, — составляютъ первую специфическую, неизбѣжную тогда черту ограниченности классическаго французскаго матеріализма». Различіе второе, усмотрѣнное и Плехановымъ, — это отсутствіе эволюціонизма.

Различіе третье: «Фейербахъ былъ совершенно правъ, когда говорилъ, что матеріализмъ, опирающійся исключительно на естествознаніе, «составляетъ основу человѣческаго знанія, но еще не самое знаніе». Насъ окружаетъ не одна природа, но и человѣческое общество, которое, подобно природѣ, имѣетъ свою исторію развитія и свою науку. Задача состояла въ томъ, чтобы согласовать съ матеріалистической основой и заново построить на ней зданіе общественной науки, т. е. совокупность такъ называемыхъ историческихъ и философскихъ знаній».

Различіе четвертое: не только законы общества не совпадаютъ съ законами «природы», не только жизнь не есть просто механизмъ, но и человѣческая психика не

есть только безсильное отраженіе матеріальныхъ процесовъ: «Все, что побуждаетъ человѣка къ дѣятельности, неизбѣжно должно проходить черезъ его голову: даже за ѣду и питье человѣкъ принимается подѣ влияніемъ отразившихся въ его головѣ ощущеній голода и жажды, а перестаетъ ѣсть и пить потому, что въ его головѣ отражается ощущеніе сытости».

Энгельсъ неоднократно и обстоятельно останавливается на этой сторонѣ дѣла, на активности человѣческой. Такъ онъ говоритъ: «Исторія развитія въ человѣческомъ обществѣ существенно отличается отъ исторіи развитія въ природѣ. Именно: въ природѣ (поскольку мы оставляемъ въ сторонѣ обратное влияніе на нее человѣка) дѣйствуетъ одна на другую лишь слѣпая безсознательная сила, и общіе законы проявляются лишь путемъ взаимодействія такихъ силъ. Здѣсь нигдѣ нѣтъ сознанный, желанной цѣли: ни въ безчисленныхъ кажущихся случайностяхъ, видимыхъ на поверхности, ни въ окончательныхъ результатахъ, показывающихъ, что среди всѣхъ этихъ случайностей явленія совершаются сообразно общимъ законамъ. Наоборотъ, въ исторіи общества дѣйствуютъ люди, одаренные сознаниемъ, движимые убѣжденіемъ или страстью, ставящіе себѣ опредѣленные цѣли».

Изъ этого, конечно, отнюдь не слѣдуетъ ни того, чтобы исторія была процессомъ цѣлесообразнымъ во всемъ своемъ объемѣ, ни того, чтобы воли человѣческія не были причинно обусловлены. Экономическій матеріализмъ разбиваетъ подобныя предразсудки. Онъ указываетъ на то, что взаимно пересѣкаясь человѣческія воли приводятъ къ результатамъ совершенно неожиданнымъ для самихъ волящихъ субъектовъ. Онъ указываетъ, во-вторыхъ, что въ конечномъ счетѣ социальныя желанія, приобретающія массовый характеръ, опредѣляются экономическимъ положеніемъ самихъ массъ, ихъ классовымъ положеніемъ; личность-же тѣхъ или иныхъ классовъ въ обществѣ, ихъ соотносительный социальный вѣсъ, ихъ потребности опре-

дѣляются формами организаціи труда въ данномъ обществѣ и въ данную эпоху, а въ концѣ концовъ — степенью власти человѣка надъ природой. Но отсюда слѣдуетъ, что превращаясь изъ общества анархическаго въ объединенный и организованный коллективъ, что урегулировавъ направленіе индивидуальныхъ воль, уничтоживъ внутреннее взаимотреніе, человѣчество добьется высокой мѣры свободы, и результаты станутъ въ несравненно большей мѣрѣ соответствовать желаніямъ и затраченнымъ усиліямъ. Въ то-же время прогрессъ техники обусловитъ все растущую независимость человѣчества отъ среды.

Надо-ли настаивать на отличіи этого активнаго, живого, насквозь человѣчнаго міросозерцанія отъ мертвеннаго механизма XVIII вѣка, убѣгавшаго отъ ужасныхъ выводовъ своего міровоззрѣнія только при помощи вѣры въ благость Бога, окрещеннаго новымъ именемъ Природы?

Переходимъ къ Марксу. Марксъ прежде всего различаетъ двѣ формы матеріализма въ XVIII вѣкѣ. Онъ говоритъ: «Собственно говоря, есть два направленія французскаго матеріализма: одно изъ нихъ ведетъ свое происхожденіе отъ Декарта, другое отъ Локка. Это послѣднее направленіе составляетъ по преимуществу французскій образовательный элементъ и впадаетъ прямо въ социализмъ. Первое-же направленіе, механическій матеріализмъ, переходитъ во французское естествознаніе».

Итакъ, съ социализмомъ связывается у Маркса не механическій матеріализмъ, составляющій душу «Системы природы», а локковскій сенсуализмъ. Въ чемъ-же заключается эта форма матеріализма? А вотъ въ чемъ: «Локкъ основалъ философію здраваго смысла, *bon sens*, т. е. косвеннымъ образомъ сказалъ, что не можетъ быть философіи, отличной отъ разсудка, основывающагося на свидѣтельствѣ здоровыхъ внѣшнихъ чувствъ человѣка. Онъ проводилъ мысль, что не только душа, но и внѣшнія чувства, не только способность составлять идеи, но и способность воспринимать

впечатлѣнія съ помощью внѣшнихъ чувствъ есть дѣло опыта и привычки».

Но скажите, развѣ такому матеріализму противорѣчитъ эмпириокритицизмъ или эмпириомонизмъ? Опытъ, какъ единственный матеріалъ, и привычка, символизирующая въ данномъ случаѣ всю организующую этотъ опытъ работу?

Къ гольбахіанскому матеріализму Марксъ чрезвычайно строгъ. Онъ разсматриваетъ его какъ паденіе, хотя не чистаго, но цѣлостнаго матеріализма Бэкона: «Первымъ и самымъ главнымъ изъ свойствъ, прирожденныхъ матеріи, является движеніе, — не одно только механическое и математическое движеніе, но и движеніе, какъ стремленіе, какъ жизненный духъ, какъ напряженіе, какъ мученіе матеріи, выражаясь языкомъ Якова Бэма. У Бэкона, своего перваго творца, матеріализмъ еще содержитъ въ себѣ наивное соединеніе зародышей всесторонняго развитія. Матерія еще сохраняетъ поэтически-чувственный блескъ и ласково улыбается цѣльному человѣку. Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи матеріализмъ становится одностороннимъ. Явленія внѣшняго міра теряютъ у него свои цвѣта и становятся отвлеченными явленіями геометра. Физическое движеніе приносится въ жертву движенію механическому или математическому. Геометрія провозглашается важнѣйшей наукой. Матеріализмъ становится во враждебное отношеніе къ человѣчеству».

Что-же нужно для того, чтобы опять поднять матеріализмъ, возвести его на ту высоту, на которой онъ можетъ удовлетворить Маркса? «Матеріализмъ, наполненный теперь тѣмъ, что было добыто спекуляціей, и совпадающій съ гуманизмомъ, навсегда покончить съ метафизикой».

Итакъ Марксъ указываетъ на необходимость синтеза съ активностью стараго идеализма, и притомъ не только и даже не столько въ томъ отношеніи, чтобы оживить матеріализмъ идеей эволюціей, сколько для восстановленія цѣльнаго человѣка, и еще вѣрнѣе, человѣческаго кол-

лектива—въ его правахъ. Это съ несомнѣнностью вытекаетъ изъ бездонно глубокихъ замѣчаній Маркса о Фейербахѣ: 1) «Главный недостатокъ матеріализма—до Фейербаховскаго включительно—состоялъ до сихъ поръ въ томъ, что онъ разсматривалъ дѣйствительность, предметный, воспринимаемый внѣшними чувствами міръ лишь въ формѣ объекта или въ формѣ созерцанія, а не въ формѣ конкретной человѣческой дѣятельности, не въ формѣ практики, не субъективно... 3) Матеріалистическое ученіе о томъ, что люди представляютъ собою продуктъ обстоятельствъ и воспитанія, и что, слѣдовательно, измѣнившіеся люди являются продуктомъ измѣнившихся обстоятельствъ и другого воспитанія, — забываетъ, что обстоятельства измѣняются именно людьми, и что воспитатель самъ долженъ быть воспитанъ. Совпаденіе измѣненія обстоятельствъ и человѣческой дѣятельности можетъ быть правильно понято только въ томъ случаѣ, если мы представимъ его себѣ, какъ революціонную практику. 11) Философы лишь объясняли міръ такъ или иначе; но дѣло заключается въ томъ, чтобы измѣнить его».

Гольбахъ какъ будто чувствовалъ религіозную неудовлетворительность своего міровоззрѣнія. Онъ словно хотѣлъ поправить дѣло своими словами о культѣ природы и объ ея алтаряхъ. Съ грустью Гольбахъ констатировалъ, «что склонность къ чудесному совершенно такъ же естественна въ человѣкѣ, какъ любовь къ музыкѣ и къ красивымъ краскамъ и формамъ, и что противъ природнаго закона, по которому это происходитъ, борьба совершенно немыслима».

Марксъ разрѣшаетъ эти грустныя сомнѣнія Гольбаха своимъ великимъ положеніемъ: «Общественная жизнь есть жизнь практическая по существу. Все таинственное, все то, что ведетъ теорію къ мистицизму, находитъ раціональное рѣшеніе въ человѣческой практикѣ и въ пониманіи этой практики». Здѣсь Марксъ въ полной мѣрѣ подтверждаетъ нашу мысль: существуютъ двѣ основныя формы рѣшенія религіозной проблемы, проблемы о человѣкѣ и природѣ,—

или мы должны найти такое истолкованіе природы, при которомъ законы ея, или скрывающагося за ней Бога, будутъ казаться намъ обезпечивающими въ конечномъ счетѣ благо человѣка; или мы выдвигаемъ на первый планъ практику и говоримъ не о желательномъ для насъ истолкованіи міра, а о желательномъ и активномъ измѣненіи его.

Первое рѣшеніе даже въ формѣ всякаго рода монизмовъ совершенно научнаго на видъ характера включаетъ въ себя элементы мистики (основаннаго на вѣрѣ упованія въ благодѣяніе). Космизмъ абсолютно чистый отъ мистицизма оставляетъ религіозный вопросъ нерѣшеннымъ, приводя къ холодному индифферентизму чистой науки, граничащему съ самымъ безотраднымъ пессимизмомъ, переходящему часто въ развѣдающій душу скептицизмъ или темный агностицизмъ.

Второе рѣшеніе, хотя и не даетъ никакихъ гарантій, а только взываетъ къ нашему мужеству и открываетъ перспективы, легко соединяетъ въ себѣ однако самую чистую научность съ самымъ свѣтлымъ настроеніемъ, полную, абсолютную честность въ констатированіи явленій и ихъ связи, неподкупную объективность, съ горячимъ идеализмомъ въ преслѣдованіи своихъ цѣлей, съ героическимъ субъективизмомъ; при всемъ этомъ не надо забывать, что въ рамкахъ индивидуализма это второе рѣшеніе абсолютно невысказуемо: оно доступно только коллективисту.

Матеріализмъ Гольбаха былъ въ сущности религіей перваго рода, но по скольку матеріализмъ вообще содѣйствовалъ успѣхамъ естествознанія, онъ явился мощной опорой для дальнѣйшаго прогресса человѣчества.

Тотъ синтезъ, о которомъ говорилъ Марксъ, былъ уже гениально намѣченъ до него Людвигомъ Фейербахомъ.

Фейербахъ.

Впечатлѣніе, произведенное главнымъ сочиненіемъ Фейербаха «О сущности христіанства»¹⁾, Энгельсъ описываетъ

¹⁾ Есть въ русскомъ переводѣ.

въ слѣдующихъ словахъ: «Но вотъ появилось сочиненіе Фейербаха о «Сущности христіанства». Однимъ ударомъ разсѣяло оно противорѣчія, снова и безъ всякихъ оговорокъ провозгласивъ торжество матеріализма. Кто не пережилъ освободительнаго вліянія этой книги, тотъ не можетъ и представить его себѣ. Мы всѣ были въ восторгѣ, и всѣ мы стали на время послѣдователями Фейербаха. Съ какимъ одушевленіемъ привѣтствовалъ Марксъ новое воззрѣніе, и какъ сильно повліяло оно на него, — несмотря на всѣ его критическія оговорки, — можно видѣть изъ книги: «Die heilige Familie».

Марксъ привѣтствовалъ въ Фейербахѣ, такъ сказать, синтетическаго матеріалиста, привѣтствовалъ его за то, что матеріализмъ его «совпадалъ съ гуманизмомъ». Какъ религіозная философія матеріализмъ Фейербаха несравненно тоньше матеріализма XVIII вѣка.

Главное положеніе своего матеріалистическаго воззрѣнія Фейербахъ формулируетъ до чрезвычайности близко къ Марксу. Эту формулировку мы находимъ въ его сочиненіи «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie», изданномъ въ 1842 г. «Мышленіе возникаетъ изъ бытія, но бытіе не возникаетъ изъ мышленія», и для того, чтобы не оставить никакихъ сомнѣній въ томъ, что онъ имѣетъ въ виду именно конкретное бытіе, Фейербахъ поясняетъ: «Несомнѣнно философія должна исходить изъ бытія. Но не изъ понятія о бытіи, а изъ настоящаго бытія, которое можетъ быть познано и пережито; не изъ абстрактнаго бытія, но изъ конкретно существующаго, которое не можетъ мыслиться лишеннымъ качествъ и пространственныхъ и временныхъ опредѣленій».

Марксъ упрекалъ матеріалистовъ за отсутствіе у нихъ практическаго момента. Конечно, Фейербахъ не дошелъ до той глубины пониманія значенія практики, какое раскрылъ Марксъ. Но не надо думать вслѣдствіе этого, что Фейербаху не присуще въ высокой степени практическое отношеніе къ жизни; ему не чуждъ ни практицизмъ вообще,

ни коллективистское пониманіе его. Фейербахъ настаивалъ на томъ, что «въ практической фѣлософіи, въ качествѣ дѣйствующаго человѣка, слѣдуетъ быть идеалистомъ, т. е. не разсматривать будущаго съ точекъ зрѣнія настоящаго и прошедшаго, а напротивъ, непоколебимо вѣрить, что многое изъ того, что близорукимъ и малодушнымъ практикамъ кажется сегодня фантазіей, идеей, никогда не могущей реализироваться, просто даже химерой, уже завтра предстанетъ въ полной реальности».

Особенно-же близко подходитъ Фейербахъ къ центральнымъ идеямъ Маркса въ «Сущности христіанства», гдѣ онъ говоритъ: «То, что христіанская вѣра выставляетъ, какъ сверхъестественный порядокъ вещей, осуществляющійся въ потустороннемъ мірѣ и символизирующійся въ понятіи Бога, получаетъ реальность въ исторически развивающемся человѣчествѣ».

И далѣе: «Мое знаніе, моя воля ограничены; но моя ограниченность не есть ограниченность другого, не говоря уже о человѣчествѣ. То что для меня трудно, другому легко; что для даннаго времени невозможно, непостижимо—становится постижимымъ и возможнымъ для будущаго. Моя жизнь ограничена во времени, жизнь человѣчества — нѣтъ. Итакъ, вся исторія человѣчества состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ непрерывномъ преодолѣваніи границъ, которыя въ извѣстное время считались границами человѣчества, и потому разсматривались, какъ абсолютныя, непреодолимыя, но будущее постоянно раскрываетъ, что мнимыя границы рода были лишь границами индивидуумовъ».

Отношеніе Фейербаха къ природѣ и присущему ей порядку не оставляетъ ничего желать въ смыслѣ своей глубины и ясности. Въ своихъ лекціяхъ о религіи онъ говоритъ объ этомъ: «Съ субъективной точки зрѣнія приходится сказать: вся природа — произведеніе человѣка. Все, что мы ощущаемъ, созерцаемъ, является въ томъ видѣ, какъ мы его ощущаемъ и созерцаемъ, нашимъ произве-

деніемъ, обнаруженіемъ человѣческой сущности. Другимъ существамъ съ другими внѣшними чувствами — вещи, созерцаемыя нами, можетъ быть, кажутся совсѣмъ иными. Для вооруженнаго глаза безжизненная капля воды является оживленнымъ прудомъ, полнымъ рыбы. Но съ другой стороны несомнѣнно и то, что человѣкъ не создаетъ природы, хотя онъ и удостоверяется въ ея существованіи лишь въ сознаніи; онъ не терпитъ ее, она ему навязывается. Вещи, которыя мы воспринимаемъ въ качествѣ чувственныхъ фактовъ, какъ окружающую насъ природу, необходимо являются намъ такими, независимо отъ нашего субъективнаго мнѣнія или хотѣнія. Человѣкъ сознаетъ себя зависимымъ, возникшимъ; онъ чувствуетъ, что основа его существованія находится внѣ его, что онъ изъ себя и черезъ себя имѣетъ отношеніе къ другой сущности. Человѣческая сущность, мыслимая абсолютно, ради себя самой, это — безсмыслица, химера. И эта сущность, уже предполагаемая человѣкомъ, къ которой онъ необходимо относится и внѣ которой не могутъ быть мыслимы ни его существованіе, ни его сущность, и есть именно природа».

Въ его фрагментахъ, изданныхъ задолго до Дарвина (въ 1846 г.), мы встрѣчаемъ такую мысль: «Если людямъ кажется непонятнымъ ихъ происхожденіе изъ природы, то это только потому, что они упускаютъ изъ виду, какой безконечный рядъ посредствующихъ звеньевъ и измѣненій отдѣляетъ человѣка въ томъ видѣ, какъ онъ непосредственно возникъ изъ природы, отъ человѣка въ настоящемъ. Человѣкъ, въ качествѣ чистой природной сущности, еще не былъ человѣкомъ: человѣкъ въ узкомъ смыслѣ — это продуктъ культуры и исторіи».

Никакого некритическаго преклоненія передъ природой у Фейербаха нѣтъ, онъ учитъ, что «безсознательная сущность природы является вѣчной, невозникшей сущностью, первой сущностью, но первой во времени, а не по достоинству, физически, а не морально первой сущностью. Но человѣкъ, въ которомъ природа становится личной; со-

знательной, разумной сущностью, представляется существомъ, возникшимъ позднѣе во времени, но по достоинству первымъ».

Онъ отвергаетъ совершенство природы, тѣмъ болѣе существованіе божественнаго провидѣнія, указывая на столь часто встрѣчающуюся въ природѣ дисгармонію. Онъ отказывается забыть столь важныя для человѣка, для живыхъ организмовъ вообще, частныя дисгармоніи ради фантастической общей гармоніи въ спинозовскомъ духѣ. Свои взгляды на живое отношеніе человѣка къ природѣ нашъ философъ великолѣпно резюмировалъ въ слѣдующихъ словахъ «Сущности христіанства»: «Но подобно тому, какъ я могу почитать и любить человѣческій индивидуумъ, еще не обожествляя его изъ-за этого и даже не закрывая глазъ на его недостатки и заблужденія, точно такъ же могу я признавать природу, какъ сущность, внѣ которой я — ничто, не забывая изъ-за этого объ отсутствіи у нея сердца, разума, сознанія — свойствъ, которыя она получаетъ впервые въ человѣкѣ, — слѣдовательно, не впадая въ крайности и преувеличенія религіознаго аффекта».

Если у Фейербаха была религія, то это была религія человѣческаго вида. Въ оторванной человѣческой индивидуальности великій предшественникъ Маркса не видитъ самостоятельной цѣнности. Еще въ своихъ «Предварительныхъ тезисахъ» Фейербахъ учитъ, что «существуетъ только то, относительно чего есть согласіе между мной и другими, какъ чувственными существами. Итакъ бытіе другихъ людей обуславливаетъ собою увѣренность въ существованіи внѣ меня другихъ вещей».

Въ «Сущности христіанства» онъ выражается еще рѣшительнѣе: «Одинокій, существующій исключительно для себя самого человѣкъ затерялся-бы неразличаемый среди океана природы: онъ не могъ-бы постичь ни себя, какъ человѣка, ни природу, какъ природу».

Вопросъ о смерти индивидуальности Фейербахъ разрѣшаетъ, аппелируя къ вѣчности вида. Въ своихъ «Todes

Gedanken» онъ обращается къ личности съ такимъ призывомъ: «Въ сознаніи познавай и созерцай великую тайну цѣлаго единства. Это абсолютно незыблемый, неразрушимый центръ, солнце человѣчества. Подобно чувственной природѣ, оно есть міръ, въ который вступаетъ единичная личность. Какъ колосъ на солнцѣ, такъ и ты спѣешь и созрѣваешь въ личность, озаряемый солнечнымъ свѣтомъ вѣчно замкнутого и вѣчно юнаго, внутри самого себя непрерывно развивающагося и созидающаго сознанія человѣчества. Умирая ты падаешь истомленный солнечнымъ жаромъ сознанія, истощающимъ и изнуряющимъ единичную личность, и снова погружаешься въ бессознательное спокойствіе, въ ничто». «Въ сознаніи познавай тайну цѣлаго», говоритъ Фейербахъ, но мы уже видѣли выше, что и практическій прогрессъ, практическое преодоленіе преградъ, встрѣчаемыхъ человѣчествомъ на пути, принималось имъ въ изображеніе. Но...

Но можно-ли вообще назвать Фейербаха религіознымъ?

Съ нашей точки зрѣнія и объективно — конечно. Самъ же онъ колебался въ этомъ отношеніи. Это понятно: терминъ «религія» привлекалъ его потому, что онъ, какъ никто, разгадалъ и почувствовалъ ея вѣчную сущность; онъ отталкивалъ его, потому что ему были отвратительны отжившія и отживающія ея формы; если-же новая религія и начинала уже пробиваться весенней порослью при Фейербахѣ, то вражда ея къ старымъ формамъ заставляла ее чуждаться этого наименованія. Колебанія Фейербаха называются весьма рѣзко. Такъ свое *Curriculum vitae* онъ заканчиваетъ такими словами: «Моя религія — въ отрицаніи религіи; отрицаніе философіи — моя философія». Въ «Сущности христіанства» Фейербахъ выражается менѣе рѣзко: новая философія, сводящая богословіе на антропологию, не должна называться религіей, по мнѣнію Фейербаха; но почему? — потому что она уже въ качествѣ философіи является религіей. Въ *Vorlesungen über das Wesen der Religion* Фейербахъ даетъ самую рѣзкую критику религіи.

Въ новѣйшее время, по его мнѣнію, религія всегда являлась защитницей невѣжества и врагомъ образованія. Образование замѣняетъ религію и дѣлаетъ ее излишней; оно покончитъ съ суевѣріями, жестокостями и прочими ужасами, составлявшими неизмѣнную свиту всѣхъ религій.

Такимъ образомъ Фейербаху нечему учиться у критиковъ религіи, и если у него, какъ можно судить по критикѣ Энгельса и Маркса, преобладаетъ въ конечномъ счетѣ стремленіе выставить назрѣвающій коллективизмъ чувства, высокій реалистическій идеализмъ — религіей, то это потому, что чутко прислушавшись къ біеніямъ религіознаго сердца сквозь всю толщу предразсудковъ, онъ понялъ, глубоко почувствовалъ внутреннее единство стараго и новаго энтузіазма.

Коренное отличіе Фейербаха отъ мыслителей Просвѣщенія, ученикомъ которыхъ по этому вопросу былъ и Энгельсъ, заключается въ самомъ опредѣленіи религіи. По Фейербаху «религія не стремится познавать; она хочетъ сдѣлать что-нибудь для человѣка; ея глубочайшіе корни не въ мышленіи, но въ чувствѣ и волѣ».

Съ огромной глубиной нашъ философъ говоритъ: «Потребность — это высшая, верховная власть, судьба исторіи; и даже больше: потребность времени есть религія этого времени. Этимъ объясняются, съ одной стороны, общія основныя черты, присущія всѣмъ религіямъ, а съ другой — смѣняющіеся образы, въ какихъ выражаются ихъ представленія въ единичныхъ случаяхъ».

Изумительны также такія, наприимѣръ, опредѣленія Фейербаха: «Богъ — это согласіе, высказанное человѣческимъ духомъ; молитва — это увѣренность, что власть духа выше власти природы, что потребность сердца — самодержавная необходимость, судьба міра». «Въ основѣ жертвы лежатъ: чувство зависимости, страхъ, сомнѣніе, неувѣренность въ успѣхѣхъ, раскаяніе въ содѣянномъ грѣхѣ; цѣлью-же жертвы, ея результатомъ являются: самосознаніе, мужество, наслажденіе, увѣренность въ успѣхѣхъ».

Изъ такихъ-то зародышей развивается, наконецъ, новое реалистическое и практическое религіозное міровоззрѣніе: «Только родъ можетъ одновременно и упразднить божество и религію, и заступить ихъ мѣсто. Человѣкъ — человѣку — Богъ. И только этотъ человѣческій Богъ дѣлаетъ излишнимъ сверхъ — или внѣчеловѣческаго Бога».

Съ энтузіазмомъ раскрываетъ Фейербахъ именно этотъ реализмъ и практицизмъ новой религіи: «Въ практической философіи, въ качествѣ дѣйствующаго человѣка, слѣдуетъ быть идеалистомъ, т. е. не разсматривать будущаго съ точекъ зрѣнія настоящаго и прошедшаго, а напротивъ непоколебимо вѣрить, что многое изъ того, что близорукимъ и малодушнымъ практикамъ кажется сегодня фантазіей, идеей, никогда не могущей реализироваться, просто даже химерой, уже завтра предстанетъ въ полной реальности».

Критика Маркса и Энгельса по отношенію къ Фейербаху, конечно, въ общемъ вѣрна; надо сознаться, однако, что она въ то-же время слишкомъ строга. Энгельсъ упрекаетъ Фейербаха въ чрезмѣрной абстрактности: «Фейербахъ не нашелъ дороги, ведущей изъ царства столь ненавистныхъ ему отвлеченностей въ живой, въ дѣйствительный міръ. Онъ крѣпко хватается за природу и за человѣка. Но и природа, и человѣкъ остаются у него пустыми словами. Виноваты въ этомъ, главнымъ образомъ, все тѣ-же нѣмецкія общественныя отношенія, благодаря которымъ такъ ужасно плохо сложилась его жизнь».

Фейербахъ дѣйствительно не далъ той богатой красками картины природы, какую мы можемъ, напримѣръ, найти у Геккеля, однако изъ приведенныхъ выше цитатъ объ отношеніи человѣка къ природѣ читатель безъ труда убѣдится, что ни природа ни человѣкъ не остаются у Фейербаха пустыми словами. И природа и человѣкъ поставлены въ совершенно правильныя взаимоотношенія. Конечно, Марксу останется еще продѣлать неизмѣримо большую часть работы для того, чтобы перевести синтезъ Фейербаха изъ области отвлеченныхъ положеній въ область конкрет-

ной дѣйствительности. Но Фейербахъ даже помимо смягчающихъ обстоятельствъ, приводимыхъ самимъ Энгельсомъ, остается прямымъ, непосредственнымъ и необходимымъ предшественникомъ Маркса. Другой основной упрекъ, дѣлаемый Энгельсомъ Фейербаху, это упрекъ въ преувеличиваніи значенія религіи и въ стремленіи сохранить этотъ терминъ для обозначенія новыхъ междуличовѣческихъ отношеній.

Но даже изъ однихъ цитатъ, приведенныхъ нами въ этой короткой главѣ, читатель сдѣлаетъ выводъ, что Фейербахъ былъ скорѣе яростнымъ отрицателемъ религіи. Его сужденіе о будущемъ старыхъ религіозныхъ формъ не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію: онъ отвергаетъ за ними это будущее, онъ призываетъ къ борьбѣ съ религіей во имя свѣтскаго образованія; но проникнувъ въ самую глубину души религіознаго мірочувствованія, онъ съ полною ясностью постигъ, что назрѣвающее мірочувствованіе не есть индивидуалистическій нигилизмъ, или такъ называемый «строга научный» пессимизмъ, что оно ничего не лишаетъ человѣка, не отбрасываетъ никакой цѣнности, что оно еще болѣе величественно, еще болѣе радостно охватываетъ жизнь и вселенную, чѣмъ старые миѳы и догматы. Фейербахъ понималъ, что разложивъ теологію на антропологию, онъ отнюдь не принизилъ какой-либо цѣнности, наоборотъ, онъ поставилъ антропологию передъ судомъ человѣческаго чувства на ту-же наивысшую для человѣка вершину, на которой прежде стоялъ идолъ божества.

Люди дѣлятся и, вѣроятно, еще долго будутъ дѣлиться на два типа: типъ по преимуществу раціоналистическій и типъ по преимуществу эмоціональный. Нельзя представить себѣ ничего бесплоднѣе споровъ о преимуществѣ того или другого типа, такъ какъ здѣсь врядъ-ли возможна объективная точка зрѣнія. Развитой, высоко сознательный раціоналистъ стремится внести порядокъ въ свое міросозерцаніе, въ свой идейный міръ и чрезвычайно мало заботится о томъ, какіе мотивы чувственнаго, волевого характера толкаютъ его на тотъ или другой соціальный,

«альтруистическій» поступокъ. Мы ни на минуту не отрицаемъ за раціоналистомъ возможности даже истинно героическаго поведенія, но рѣдко можно безъ улыбки относиться къ попыткамъ людей этого типа построить свою этику. Со своеобразно трогательнымъ отвращеніемъ ко всякой pompѣ и «фразамъ» раціоналистъ придумываетъ что-нибудь вродѣ курьезнѣйшей теоріи «эгоизма» нашего Чернышевскаго и старается уложить свое пламенное сердце въ перенумерованные ящички дѣловой конторки какого-нибудь Бентама, чаще-же раціоналистъ просто сердится, когда съ нимъ заговариваютъ о чувствахъ: это для него праздная эстетика, фразистика, сентиментальничанье, это, наконецъ, отвратительная рефлексія, совершенно ненужная здоровому человѣку. Раціоналистъ переходитъ въ наступленіе, онъ заявляетъ, что человѣка толкаетъ необходимость, что разсужденія о чувствахъ показываютъ его слабость, что восторги передъ идеаломъ, стремленія «взвинтить» чувства священными словами и тирадами о «всемъ высокомъ, всемъ прекрасномъ» свидѣлствуютъ лишь о внутренней неувѣренности въ своихъ чувствахъ столь заботливаго о нихъ субъекта: «Другъ мой, Аркадій, не говори красиво!» насмѣшливо восклицаетъ раціоналистъ.

Для типа эмоциональнаго все это представляется своеобразнымъ идиотизмомъ, своеобразной анестезіей одной стороны духовной жизни. Для развитаго и сознательнаго эмоционалиста (да простится мнѣ этотъ новый терминъ) не понятно во-первыхъ, какъ можно, стремясь пролить свѣтъ сознанія на всѣ части міра, останавливаться внезапно передъ задачей постичь игру человѣческихъ чувствъ и импульсовъ и заявлять, что проникновеніе того-же свѣта въ эту область есть ненужная и чуть-ли не презрѣнная рефлексія. Между тѣмъ уже простое признаніе необходимости осознать эту игру чувствъ и импульсовъ приводитъ насъ къ колоссальной задачѣ всесторонняго выясненія мѣста и роли идеала въ жизни. Раціоналистъ невольно избѣгаетъ прямой постановки этого вопроса или разрѣ-

шаетъ его уклончиво, если у него нѣтъ рѣшимости разрѣшить его просто отрицательно, потому что онъ чувствуетъ, что съ высоты этого вопроса весь раціонально осознанный имъ внѣшній міръ предстанетъ ему въ новомъ освѣщеніи, что многое, казавшееся прочнымъ, начнетъ колебаться, казавшееся яснымъ — подергиваться туманомъ. Но эмоціоналистъ не можетъ понять во-вторыхъ, какъ возможно считать прочной постройку объективнаго міросозерцанія, если она не опирается на болѣе или менѣе законченную мірооцѣнку, возведеніе каковой возможно лишь на фундаментѣ глубокаго изслѣдованія непосредственнаго, прямо во внутреннемъ опытѣ даннаго чувственно-волевого порядка явленій. Если мы хотимъ имѣть законченное человѣческое міросозерцаніе, то человѣкъ, какъ существо оцѣнивающее, долженъ сказать здѣсь свое слово. И что-же дѣлать, если при этомъ врядъ-ли можно придерживаться однотонной, научно-сѣрой или нарочито дѣловой терминологіи. Красивыя слова, красивыя фразы! восклицаютъ раціоналисты. Но красота, право, не порокъ. Конечно, въ красотѣ есть своя опасность, она можетъ подкупить своей внѣшней прелестью и заставить на минуту оболъщенного строгаго раціоналиста простить ей пустоту, а то и мутное содержаніе, отлитое въ прекрасную форму. Не смутное-ли ощущеніе этой опасности заставляетъ иногда суроваго прозаика протестовать противъ красивыхъ словъ и фразъ? Но вѣдь надо-же различать! Можно прикрыть пустоту блескомъ стиля, можно подсластить виртуозностью исполненія какое-нибудь кисленькое идейное мѣсиво. Но въ этихъ случаяхъ заемная красота спадаетъ и осыпается при первомъ взглядѣ мало-мальски трезвой критики. Другое дѣло та красота, которая порождена энтузіазмомъ, тотъ невольный повышенный тонъ, тѣ для самого автора неожиданные яркіе образы, то непосредственно увлекательное движеніе слога, то естественное стремленіе выразить соотвѣтственно высокими словами мысли и чувства, проносящіяся въ сознаніи и внушающія свидѣтелю ихъ торжественнаго

шествія восхищенное уваженіе, которое характеризуетъ неподдѣльный полетъ духа. Эмоціоналистъ, проникая въ область своихъ чувствъ, а въ особенности и въ неизмѣримо большей степени при соприкосновеніи своей психики съ чувствомъ коллективнымъ, съ грандіознымъ, столь роднымъ, столь по самой сущности волнующимъ океаномъ переживаній народовъ, поколѣній, классовъ — чувствуетъ себя настолько потрясеннымъ и приподнятымъ, что ему совершенно невозможно сохранить хладнокровіе. Да и надо-ли это? Въ этой области сила симпатіи часто можетъ сыграть роль, какую острая наблюдательность играетъ въ области изслѣдованія внѣшнихъ явленій.

Но раціоналистъ всегда будетъ пожимать плечами слушая или читая эмоціоналиста. Вся эта музыка чувства плохо ему доступна. Вѣроятно, къ выгодѣ для развитія другихъ психическихъ силъ. Намъ кажется, однако, что, если существуютъ эмоціоналисты, съ глубочайшимъ уваженіемъ относящіеся къ работѣ разума, то они въ правѣ («платонически» по крайней мѣрѣ!) требовать хотя-бы приблизительнаго уваженія и къ своей работѣ. Ибо въ своей мѣрѣ они несомнѣнно способствуютъ грядущему великому синтезу.

Все выше сказанное имѣетъ своей цѣлью пояснить отношеніе Энгельса къ Фейербаху. Энгельсъ упорный и суровый раціоналистъ. Фейербахъ пламенный и глубокий эмоціоналистъ. Для лицъ болѣе или менѣе «конгеніальныхъ» Фейербаху положительно больно читать такіа, напримѣръ, слова Энгельса: «Окружающее насъ общество, основанное на противоположности классовъ и на порабощеніи одного класса другимъ, и такъ достаточно мѣшаетъ намъ становиться въ истинно-человѣческія отношенія къ своимъ ближнимъ. Мы не имѣемъ ни малѣйшаго основанія еще болѣе суживать эти отношенія, одѣвая ихъ религіознымъ покровомъ».

Въ какомъ смыслѣ и какимъ образомъ Фейербаховская религія прогресса и человѣчества можетъ *сознать* чело-

вѣческія отношенія? Вѣдь она-же является символомъ наибольшаго расширенія такихъ отношеній?

Фейербахъ хотѣлъ привести въ извѣстную систему общечеловѣческія чувства въ ихъ прошломъ и грядущемъ развитіи. Онъ сдѣлалъ далеко не все въ этомъ отношеніи, но онъ сдѣлалъ очень многое. Для Энгельса-же самой задачи какъ-бы не существовало. Изъ этого, впрочемъ, вовсе не слѣдуетъ, какъ мы увидимъ ниже, чтобы самъ Энгельсъ не былъ въ нашемъ смыслѣ религіознымъ человекомъ.

Марксъ выдвигаетъ противъ Фейербаха слѣдующее обвиненіе: сведя религіозный міръ къ его свѣтской основѣ, Фейербахъ не подвергъ критикѣ самой этой основы. Другими словами: онъ былъ только критикомъ религіи, иллюзіи общества, а не самаго общества въ его конкретной дѣйствительности. Это безусловно вѣрно. Соціалисты-утописты уже продѣлали къ тому времени съ огромнымъ блескомъ подобную критику.

Далѣе: «Фейербахъ не видитъ, что «религіозное чувство» само есть общественный продуктъ, и что анализируемый абстрактный индивидъ въ дѣйствительности принадлежитъ къ опредѣленной формѣ общества».

Дѣйствительно громаднымъ шагомъ впередъ явилось болѣе точное пониманіе преимущественнаго значенія общественныхъ формъ по сравненію съ чисто біологическими или психо-фізіологическими. По Марксу: «человѣческая сущность могла представляться Фейербаху лишь, какъ «родъ», т. е. какъ внутренняя, нѣмая общность, устанавливающая лишь естественную связь между многими индивидами».

Марксъ-же противопоставляетъ этому «точку зрѣнія человѣческаго общества, или человѣчества, живущаго общественной жизнью».

Въ этой формѣ разница недостаточно уловима. Во-первыхъ, для Фейербаха родъ не былъ вполне «нѣмой» общностью. Онъ очень настоятельно говорилъ о сотрудни-

чествѣ, такъ что терминъ «человѣчество, живущее общественной жизнью» былъ-бы для него въ высокой мѣрѣ приемлемъ. Но если обратить вниманіе на то, какое безконечно богатое конкретное содержаніе вложилъ потомъ Марксъ въ этотъ терминъ, то становится совершенно очевиднымъ, какъ далеко впередъ ушла его мысль по сравненію съ мыслью Фейербаха.

Во всякомъ случаѣ критика Маркса сводится къ указанію на незаконченность, на чрезмѣрную общность очертаній системы, данныхъ Фейербахомъ. Дальнѣйшая ея разработка должна была естественно исправить ея недостатки. Нельзя не замѣтить, что пунктъ, возбудившій особенное неудовольствіе Энгельса, оставленъ былъ Марксомъ безъ критики.

Мы не имѣемъ, однако, права, выводить систему Маркса, даже оставляя въ сторонѣ его политическую экономію, всецѣло изъ германскаго идеализма и французскаго матеріализма, оригинально сочетавшихся въ Фейербахѣ. При этомъ большого значенія явился для развитія новѣйшей религіозно-философской мысли утопическій социализмъ съ величайшимъ его представителемъ Сень-Симономъ.

ГЛАВА VII.

Утопическій социализмъ.

Во введеніи къ своей исторіи социализма Каутскій пишетъ: «Современная международная социаль-демократія имѣетъ въ исторіи два корня. Оба они возникли на одной и той-же почвѣ — на почвѣ существующаго хозяйственнаго и общественнаго строя. Оба имѣютъ одну и ту-же цѣль — но оба совершенно различны по своему существу. Одинъ изъ этихъ корней, коммунистическій утопизмъ, возникъ среди высшихъ классовъ. Представители его принадлежатъ къ духовной аристократіи общества. Другой корень социаль-демократіи — коммунизмъ равенства, возникъ среди низшихъ классовъ, стоявшихъ еще нѣсколько десятилѣтій тому назадъ на самыхъ низшихъ ступеняхъ по своему духовному развитію. Утопизмъ возникъ благодаря глубокому пониманію дѣйствительности высокообразованными людьми, свободными отъ вліянія интересовъ своего класса».

О социализмѣ угнетенныхъ массъ, социализмѣ полусознательномъ мы говорили уже въ IV-й главѣ этой книги. Опираясь какъ на естественную жажду справедливости, такъ и на смутное пониманіе высшей цѣлесообразности дружнаго, братскаго коммунистическаго строя, отдѣльныя группы трудового народа подымали знамя мирной или насильственной борьбы за социализмъ. Однако основная прогрессивность социалистической идеи совершенно терялась за чертами экономической и вообще культурной реакціон-

ности, естественно вытекавшей изъ обстоятельствъ времени. Прогрессъ техники и свободной мысли шелъ другимъ путемъ. И та и другая казались враждебными низамъ демократіи. Дѣло мѣняется лишь по мѣрѣ того, какъ среди этихъ низовъ появляется пролетаріатъ новѣйшаго типа, свободный рабочій капиталистическихъ предпріятій. Издѣсь, впрочемъ, идея социализма начинаетъ распространяться сначала въ старой своей формѣ: рабочіе увлекаются понятіемъ справедливости, прислушиваются къ экономически-реакціонной критикѣ капитала, къ теоріямъ, старающимся повернуть назадъ колесо исторіи и создать рай самостоятельныхъ и солидарныхъ ремесленниковъ, съ ненавистью относятся къ явно враждебнымъ ихъ непосредственнымъ интересамъ — машинамъ, въ наукѣ и прогрессѣ видятъ силы, служащія капиталу. Но съ ростомъ великаго класса наступаетъ коренная перемѣна. Къ огромнымъ техническимъ силамъ, выращеннымъ буржуазіей въ своихъ выгодахъ, перестаютъ относиться какъ къ простой системѣ потовыжиманія. Въ новой техникѣ видятъ источникъ грядущаго счастья, узнаютъ свое произведеніе и опору для дальнѣйшаго труда, великолѣпно понимаютъ всю цѣнность техники и науки, и причины, порождающія рядомъ съ ростомъ производительныхъ силъ жестокую анархію производства, рядомъ съ исполинскимъ возростаніемъ богатства — нужду и не-обезпеченность завтрашняго дня. Прогрессъ, развертывающійся пока въ капиталистическихъ формахъ, воспринимается какъ явленіе двойственное: его привѣтствуютъ, поскольку онъ обобществляетъ трудъ, его отрицаютъ, поскольку онъ создаетъ все болѣе узкое частное присвоеніе продуктовъ этого труда. Капиталъ экспроприируетъ частныхъ собственниковъ, пролетаризируетъ индивидуальныхъ производителей, частную собственность, концентрирующуюся въ относительно немногихъ рукахъ, дѣлаетъ чудовищной соціальной аномаліей; а пролетаріатъ воспитывается между тѣмъ и организуется для того, чтобы взять въ свои руки огромныя промышленныя предпріятія, созданныя капиталомъ, отнять

у нихъ навсегда характеръ орудій эксплуатаціи и наживы и сдѣлать источникомъ соціального благосостоянія и соціальной мощи.

Такимъ-то образомъ народный социализмъ, въ формѣ социализма пролетарскаго не только перестаетъ противорѣчить экономическому и культурному прогрессу человечества, но становится единственной силой, вполне согласованной съ требованіями этого прогресса.

Безконечно болѣе труднымъ былъ-бы путь пролетарія къ самосознанію, если-бы на полдорогѣ не встрѣтила его мысль, преемственно развивавшаяся изъ социализма благородныхъ утопистовъ, воспринявшая въ себя многочисленные другіе идейные потоки, впитавшая новый опытъ, даваемый развертывающимся капиталистическимъ міромъ, прислушавшаяся къ требованіямъ и надеждамъ растущаго рабочаго класса и принявшая величественный обликъ Научнаго Социализма.

Намъ незачѣмъ распространяться здѣсь вновь о томъ, что новое трудовое прогрессивное міросозерцаніе молодого революціоннаго класса есть новая религія. Религіями-же являлись, какъ мы только что видѣли, великія матеріалистическія и идеалистическія системы, разобранныя нами въ предыдущей главѣ. Въ Фейербахѣ мы видѣли мыслителя, синтезирующаго съ большою силой освободительныя, позитивныя и атеистическія тенденціи матеріализма съ глубокими идеями своихъ германскихъ предшественниковъ о человѣческомъ видѣ, о величіи его жизни и развитія.

Но Марксъ совершенно справедливо указалъ на серьезнѣйшій недостатокъ философіи Фейербаха: онъ не далъ ни конкретной критики того общественнаго строя, которому соответствуютъ различныя формы старой религіи, и въ которомъ такъ трудно пробиваться росткамъ болѣе свѣтлаго будущаго; ни сколько-нибудь конкретнаго представленія о тѣхъ формахъ общественности, въ которыя отольется сознавшій себя и свое единство видъ, ни конкретнаго представленія о тѣмъ путяхъ, какими идетъ это самосо-

знаніе, и о тѣхъ препятствіяхъ, которыя оно встрѣчало и встрѣчаетъ.

Эти вопросы ставили передъ собою утописты.

Въ задачу нашу не входитъ излагать исторію социализма въ его цѣломъ. Наша задача выяснитъ эволюцію религіозной мысли, высшее выраженіе которой мы видимъ въ научно-соціалистической философіи исторіи, поскольку она говоритъ не только человѣческой мысли, но и человѣческому чувству. Вотъ почему въ настоящемъ краткомъ очеркѣ мы остановимся лишь на немногихъ утопистахъ, на тѣхъ именно, которые внесли что-нибудь особенно важное въ сокровищницу соціалистической религіозной философіи.

Энгельсъ даетъ всему утопизму новаго времени слѣдующую характеристику: «Незрѣлому состоянію капиталистическаго производства, незрѣлому классовому положенію соответствовали и незрѣлыя теоріи. Рѣшенія общественныхъ задачъ, еще скрытыхъ въ неразвитыхъ экономическихъ отношеніяхъ, пытались достигнуть головнымъ путемъ. Общество представляло однѣ неурядицы; задачей мыслящаго разума было устранить ихъ. Рѣчь шла о томъ, чтобы изобрѣсти новую совершенную систему общественнаго порядка и пожаловать ее обществу извнѣ, путемъ пропаганды, а если возможно то примѣромъ образцовыхъ экспериментовъ».

Утопизмъ исходилъ въ значительной степени изъ философіи энциклопедистовъ. Въ этой философіи, какъ мы уже видѣли, пассивность и активность своеобразно переплетаются. Съ одной стороны природа (утописты прямо замѣняютъ ее Богомъ) принимается за высшій разумъ и высшее благо, подготовившее въ сущности все для общаго счастья. Людямъ стоитъ лишь слѣдовать ея велѣніямъ, и вся жизнь ихъ превратится въ чистое наслажденіе. Но люди извратили свои инстинкты, создали на чудномъ естественномъ фонѣ природы отвратительную и противоестественную цивилизацію. Съ этими неразумными порядками надо по-

кончить. Разногласіе между Руссо, звавшимъ для этого назадъ къ природѣ, къ инстинкту, и энциклопедистами, звавшими впередъ, къ прогрессу, къ разуму,—разсматриваемое въ данной плоскости,—не представляется существеннымъ: и въ томъ и въ другомъ случаѣ предполагалось, что человѣкъ долженъ угадать объективно данныя нормы и можетъ осуществить ихъ. Мощь разума, его способность создать счастье на землѣ покоилась, согласно этому міросозерцанію, именно на возможности для него разгадать истинныя велѣнія Природы или Бога, и свѣтомъ истины разсѣять тьму заблужденій.

Утописты пошли дальше въ своей критикѣ и въ своихъ требованіяхъ, чѣмъ энциклопедисты, но духъ ихъ былъ существенно тотъ-же. Ихъ вѣра въ способность человѣка осуществить свой разумный идеалъ была, конечно, наивна. Они не знали, что причиной человѣческихъ бѣдствій являются не простыя заблужденія, а какъ разъ зависимость отъ стихійныхъ силъ природы и ожесточенная борьба интересовъ различныхъ группъ и классовъ, интересовъ, опредѣляющихся въ конечномъ счетѣ трудовой организаціей даннаго общества, вызванной данной степенью развитія производительныхъ силъ.

Однако нѣкоторые марксисты-фаталисты, а съ ними, какъ это ни странно, знаменитый учитель современныхъ синдикалистовъ—Сорель, идутъ слишкомъ далеко, стремясь изобразить всю общественную жизнь въ прошломъ, настоящемъ и будущемъ какъ продуктъ внѣшней необходимости, между тѣмъ какъ, согласно подлинной мысли Маркса и Энгельса, она является продуктомъ борьбы все болѣе сознательной, единой и мощной свободы человѣческой съ этой необходимостью.

Бабёфъ, исходя изъ требованій демократической справедливости, пришелъ къ тому выводу, что лишь коренное пересозданіе всего соціального строя, а именно переходъ отъ экономическаго индивидуализма къ коммунизму, можетъ обезпечить устойчивое равенство. Коммунизмъ Бабёфа

исходилъ еще изъ идеи справедливости и былъ экономически реакціоненъ.

Утопизмъ Фурье представляетъ изъ себя въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ огромный шагъ впередъ. Фурье исходитъ не изъ общихъ принциповъ справедливости, а изъ специфическихъ особенностей капиталистическаго строя: рѣзко и проницательно критикуетъ онъ царящую въ немъ анархію, безумное расточеніе силъ, которая при болѣе порядочномъ строѣ могли-бы безъ напряженія создать экономическую основу для благополучія всѣхъ. Если Марксъ ставилъ Фейербаху въ вину отсутствіе критики конкретной дѣйствительности, то Фурье одѣлалъ чрезвычайно много для такой критики. Энгельсъ прекрасно резюмируетъ эту столь важную критическую часть ученія Фурье: «Онъ безжалостно разоблачаетъ матеріальное и моральное убожество буржуазнаго міра, затрагивая при этомъ блестящія обѣщанія просвѣтителей объ обществѣ, въ которомъ будетъ царить только разумъ, о цивилизаціи, которая всѣхъ счастливить, о безграничной способности человѣка къ усовершенствованію, ровно какъ и пышныя фразы современныхъ ему идеологовъ буржуазіи; онъ показываетъ, какъ самой громкой фразѣ вездѣ соотвѣтствуетъ самая жалкая дѣйствительность и это безнадежное фіаско фразы преслѣдуетъ язвительной насмѣшкой. Фурье не только критикъ: его веселый характеръ дѣлаетъ его сатирикомъ и притомъ однимъ изъ величайшихъ сатириковъ всѣхъ временъ. Столь-же мастерски, какъ и забавно, изображаетъ онъ разыгравшуюся съ паденіемъ революціи спекуляцію, такъ-же какъ и мелочное торгашество, царившее повсюду въ тогдашней французской торговлѣ. Еще болѣе мастерской является его критика буржуазной формы отношеній между полами и положенія женщины въ буржуазномъ обществѣ. Онъ впервые высказываетъ мысль, что въ каждомъ данномъ обществѣ степень эмансипаціи, достигнутой женщиной, служитъ естественнымъ мѣриломъ общей эмансипаціи. Но наиболѣе великолѣпенъ Фурье въ своемъ взглядѣ на исторію общества.

Всю ее до нашихъ дней онъ дѣлитъ на 4 ступени ея развитія: дикость, варварство, патріархатъ и цивилизацію, причемъ послѣдняя совпадаетъ съ такъ называемымъ нынѣ буржуазнымъ обществомъ, и доказываетъ, что «цивилизованный строй каждый порокъ, который варварство практикуетъ въ простомъ видѣ, доводитъ до сложной, двусмысленной, лицемѣрной формы», что цивилизація движется въ «порочномъ кругу», въ противорѣчяхъ, вѣчно ею создаваемыхъ заново, не будучи въ состояніи ихъ преодолѣть, такъ что всегда достигаетъ противоположнаго тому, чего хочетъ достигнуть или что она выдаетъ за цѣль своихъ стремленій. Такъ, на примѣръ, «въ цивилизаціи бѣдность возникаетъ изъ самаго избытка».

Въ положительномъ своемъ ученіи Фурье въ отличіе отъ Руссо и Бабёфа, но въ полномъ согласіи съ гедонизмомъ энциклопедистовъ, рѣшительный противникъ всякаго аскетизма и восторженный пѣвецъ чувственнаго наслажденія. Въ согласіи съ ними-же онъ убѣжденъ въ коренной цѣлесообразности природы и человѣка. Насколько желчно и пессимистично относится онъ къ капиталистической цивилизаціи, настолько-же радостно вѣритъ онъ въ идеальность человѣческаго существа самого по себѣ. Самыя порочныя склонности человѣка лишь кажутся такими вслѣдствіе нелѣпости общественнаго порядка, отнюдь не соответствующаго видамъ Творца. Не мало остроумія потратилъ Фурье на то, чтобы доказать, какъ самыя благіе результаты могутъ получиться изъ такъ называемыхъ дурныхъ страстей. Фурье все разрѣшаетъ въ гармонію. Все для нея по его мнѣнію готово. Единственнымъ препятствіемъ является уродливый укладъ общественной жизни. Но такъ какъ онъ есть простой плодъ заблужденія, то стоитъ лишь разъяснить людямъ поподробнѣе основы разумаго строя и всѣ привлекательныя его особенности, чтобы они отбросили свои пагубныя заблужденія и принялись за сооруженіе фаланстеровъ, этого гениальнаго измышленія нашего утописта. Почему-же однако произведенія Фурье не вызвали того переворота въ человѣ-

ческихъ умахъ, какого онъ ждалъ? Потому что людямъ надо было не только разсказать о фаланстерѣ, но и показать его воочію, а въ этомъ отношеніи дѣлю стояло за бездѣлицей — у Фурье не было денегъ. И вотъ послѣдніе десять лѣтъ своей жизни молчаливый старикъ аккуратно ждалъ каждый полдень появленія мудраго великодушнаго милліонера, который далъ-бы ему ту точку опоры для его рычага, съ помощью коей онъ перевернулъ-бы землю. Глубокая вѣра Фурье въ цѣлесообразность всего существующаго, за исключеніемъ капиталистической цивилизаціи, останавливалась въ нѣкоторомъ смущеніи передъ недостаточной «очеловѣченностью» природы. Онъ ждалъ однако, что ко времени полнаго развитія фаланстеровъ природа сама измѣнитъ свой обликъ. «Философы!» восклицаетъ онъ, «напрасно станете вы нагромождать библіотеки сочиненіями, трактующими о счастіи: вы его не найдете до тѣхъ поръ, пока не вырвете съ корнемъ стволъ всѣхъ соціальныхъ бѣдствій, какими являются промышленная раздробленность или разрозненный трудъ, противорѣчащій божеской волѣ».

Очевидно, что, если люди пойдутъ навстрѣчу божьей волѣ, то и божья воля сдѣлаетъ шагъ навстрѣчу имъ. Это заранѣе предусматрѣно божественнымъ планомъ. Фурье «открылъ», что періодъ Гармоніи приведетъ съ собой всеобщее счастье. Тогда появится сѣверное сіяніе и совершится переворотъ въ наружномъ видѣ земного шара. Климатъ станетъ одинаковымъ для всей земли шара, дикіе звѣри исчезнутъ, и ихъ мѣсто займутъ новыя созданія, полезныя для человѣка; вода океана превратится въ лимонадъ, и земля сдѣлается сплошнымъ раемъ!

Фурье вообще былъ склоненъ къ фантазированію, часто безумному. То, что самъ онъ считалъ религіознымъ въ своей системѣ — умереть безъ остатка. Но наименѣе религіозныя въ его глазахъ части его ученія оказали большую помощь развитію новой религіозной мысли. Важнымъ было его восторженное отношеніе къ прогрессу, состоящему во все крѣпнущей гармоніи человѣческихъ инте-

ресовъ, человѣческихъ усилій, важно было его убѣжденіе въ необходимости радикальнаго переворота соціальнаго строя, переворота, являющагося единственной предпосылкой для реального рѣшенія религіозной проблемы, проблемы о человѣкѣ и природѣ.

Еще ярче выдвинули эту сторону дѣла Сень-Симонъ и его ученикъ Базаръ. Центральной идеей Сень-Симона была идея прогресса. Идя по стопамъ Кондорсе, провозгласившаго эту полную блеска и радости идею громче всѣхъ энциклопедистовъ, Сень-Симонъ вѣрилъ въ непреложность закона прогресса съ меньшей силой чѣмъ Гегель, но онъ придавалъ идеѣ прогресса несравненно большую опредѣленность. И для него характерными чертами прогресса является постепенное исчезновеніе рабства, ростъ познанія и организація все болѣе широкихъ и все болѣе солидарныхъ внутренне обществъ, но основой этого прогресса онъ считаетъ не науку и не политику, а экономику. Энгельсъ говоритъ по этому поводу. «Въ 1816 г. онъ объявляетъ политику наукой о производствѣ и предсказываетъ полное раствореніе политики въ экономіи. Если здѣсь только въ зародышѣ обнаруживается пониманіе того, что экономическое положеніе есть базисъ политическихъ учреждений, то все-таки здѣсь уже ясно выражена идея превращенія политическаго правленія надъ людьми въ управленіе вещами и руководство процессомъ производства».

Но у Сень-Симона есть нѣчто большее, онъ считаетъ измѣненіе въ распредѣленіи богатствъ за силу, опредѣляющую всѣ другія общественныя измѣненія. Онъ говоритъ: «Нѣтъ измѣненій соціальнаго порядка безъ соотвѣствующихъ измѣненій въ формѣ собственности. До очевидности ясно, что въ каждой странѣ основнымъ закономъ является тотъ, который устанавливаетъ форму собственности и мѣры, ее охраняющія; но изъ того, что этотъ законъ является основнымъ, еще не слѣдуетъ, что онъ не можетъ быть измѣненъ».

Живя въ такое время, когда капиталу приходилось

еще вести энергическую борьбу противъ остатковъ феодальнаго общества, и когда соціальныя страданія опредѣлялись, быть-можетъ, въ большей мѣрѣ недостаточнымъ развитіемъ капитала, чѣмъ его чрезмѣрнымъ развитіемъ, Сень-Симонъ становился не столько на сторону труда и пролетаріата, сколько на сторону промышленности въ ея цѣломъ. «Все общество», говоритъ Сень-Симонъ, «основывается на промышленности. Последняя является единственной гарантіей его существованія, единственнымъ источникомъ всѣхъ богатствъ и всякой собственности. Такимъ образомъ, положеніе вещей, наиболѣе благопріятствующее промышленности, лучше всего отвѣчаетъ интересамъ общества. Промышленный классъ долженъ занимать первое мѣсто, потому что это самый важный классъ: онъ можетъ обойтись безъ всѣхъ остальныхъ классовъ, но никакой другой не можетъ обойтись безъ него».

Для характеристики взглядовъ Сень-Симона приведемъ здѣсь и ту знаменитую «параболу», за которую онъ отданъ былъ подъ судъ. «Предположимъ, что Франція вдругъ потеряетъ своихъ первыхъ пятьдесятъ химиковъ, своихъ первыхъ пятьдесятъ физиологовъ, своихъ первыхъ пятьдесятъ механиковъ и т. д. и т. д., своихъ первыхъ пятьдесятъ банкировъ, своихъ первыхъ пятьдесятъ каменщиковъ и т. д. и т. д. — тогда нація сдѣлается тѣломъ безъ души.

«Предположимъ, наоборотъ, что Франція сохранитъ всѣхъ своихъ гениальныхъ людей, но потеряетъ короля, членовъ королевской семьи и т. д. и, кромѣ того, десять тысячъ самыхъ богатыхъ собственниковъ — отъ этого для государства не получится никакого ущерба».

Съ другой стороны Сень-Симонъ вовсе не былъ демократомъ. Онъ отвергаетъ почти всѣ демократическія идеи. Онъ считалъ нелѣпой метафизикой требованія равенства, находя, что естественныя различія въ людяхъ не только неизбежны, но и весьма желательны для развитія общества. Не менѣе нелѣпой считалъ онъ идею абсолютной

свободы, указывая на то, что люди связаны между собою раздѣленіемъ труда. Гораздо хуже было то, что Сень-Симонъ не вѣрилъ ни въ силы демократіи для совершенія желаннаго переворота, ни въ способность ея управлять грядущимъ строемъ. И роль пересоздателя общества и роль его руководителей Сень-Симонъ оставлялъ за духовной и индустриальной аристократіей.

Грядущій строй представлялся ему въ высшей степени цѣлесообразной организаціей сотрудничества, въ которой духовная и разительная власть принадлежитъ академіи ученыхъ, какъ лицъ наиболѣе способныхъ знать законы природы и сообразовать съ ними жизнь общества; ниже стоятъ двѣ исполнительныя палаты, одна изъ промышленниковъ, другая изъ художниковъ: промышленники заботятся объ удовлетвореніи насущныхъ потребностей общества, а художники объ организаціи его эстетической жизни, его наслажденій.

При всемъ своемъ интеллигентскомъ аристократизмѣ Сень-Симонъ стоитъ выше Фурье, потому что идеаль его представляетъ собою родъ, хотя и умѣреннаго, но широкаго, все общество обнимающаго коллективизма; идеаль-же Фурье сводится къ умѣренному коммунизму, обнимающему лишь небольшія колоніи, maximum, по его плану, въ двѣ тысячи человѣкъ.

Сень-Симону повезло на учениковъ. Ученикомъ его былъ Тьері, выдвинувшій съ такимъ блескомъ теорію борьбы классовъ за собственность, какъ основу исторіи; ученикомъ его былъ Контъ, безконечно многимъ обязанный Сень-Симону и во многомъ, какъ мы увидимъ, мѣщански извратившій его мысль; ученикомъ его былъ, наконецъ, Базаръ.

Самъ Сень-Симонъ лишь смутно понималъ религіозное значеніе своего ученія о прогрессѣ, своихъ предсказаній о грядущемъ счастьѣ соціальной гармоніи, организованнаго познанія и труда, и растущей силы солидарнаго человѣчества. Онъ то говорилъ, что религія умираетъ навсегда

и будетъ замѣнена «физицизмомъ», то пытался реформировать христіанство, примиривъ его съ наукой и съ своимъ широкимъ жизнерадостнымъ гуманизмомъ.

Контъ сумѣлъ извлечь подлинную религіозную идею изъ сенъ-симонизма — религію человѣчества, но онъ испортилъ ее самымъ дикимъ образомъ, о чемъ ниже.

Глубокій и пламенный Базаръ во многихъ отношеніяхъ углубилъ религіозно-философскую мысль Сенъ-Симона, но и онъ не удержался отъ той горячечной фантастики, отъ тѣхъ отвратительныхъ уступокъ авторитарному міру, которыми упивался его соратникъ Анфантэнъ и которыя исказили позитивную религію Конта.

Базаръ понималъ, что новая религія совпадетъ съ синтетическимъ научнымъ міровоззрѣніемъ и широкимъ всеобъемлющимъ социальнымъ чувствомъ: «Человѣчеству предстоитъ великое религіозное будущее; религія будущаго будетъ болѣе величественна, болѣе могущественна, чѣмъ какая-бы то ни было религія прошлаго..., ея догматы будутъ синтезомъ всѣхъ формъ бытія человѣка..., и социально-политическое учрежденіе, взятое въ цѣломъ, будетъ учрежденіемъ религіознымъ. Эта религія будетъ однако отличаться отъ христіанства. Самый поразительный, самый новый, если не самый важный видъ прогресса, который человѣчество призвано теперь осуществить, состоитъ въ реабилитаціи матеріи, къ которой христіанство относилось отрицательно».

Изъ этого сочетанія науки и возрожденной религіи Базаръ выводитъ основы будущаго социального строя.

Религія для него сводится къ общественности, теологія къ наукѣ, культъ — къ промышленности: «вотъ три формы человѣческой активности!» восклицаетъ Базаръ.

Все это было-бы пріемлемо, но, увы, Базаръ не сумѣлъ освободиться отъ стараго религіознаго міровоззрѣнія. Онъ начинаетъ толковать о томъ, что наука не противорѣчитъ понятію о Богѣ и Божественномъ планѣ, и о томъ, что

желанный общественный строй есть «практическое отраженіе Божества».

Бакунинъ въ высшей степени правъ, когда утверждаетъ, что гдѣ есть Божество, тамъ есть и боговдохновенные люди, стремящіеся сѣсть остальнымъ на плечи. Послушайте только, чѣмъ кончаетъ Базаръ! Я беру изложеніе его взглядовъ у Поля-Луи: «Священникъ, вдохновляющій ученаго и промышленника, связываетъ людей между собою и служить посредникомъ между людьми и Богомъ. Священникъ управляетъ наукой, являющейся теоріей, и промышленностью, являющейся приложеніемъ теоріи, и самъ исполняетъ многочисленныя функціи. Базаръ создаетъ теократію, и онъ этого не отрицаетъ, онъ лишь старается подчеркнуть ея различіе съ другими предшествовавшими ей видами».

«На самой вершинѣ іерархической лѣстницы величественно стоитъ «общественный священникъ» — на гигантскомъ пьедесталѣ всемогущества».

«Это онъ издаетъ законы, или, вѣрнѣе, онъ — воплощеніе закона, «живой законъ», олицетворяющій власть по примѣру Моисея или Христа; организаціонные декреты являются только выраженіемъ его непогрѣшимой воли. Это пріятная и законная диктатура, ибо повиновеніе «живому закону» есть не что иное, какъ одинъ изъ видовъ любви, которую онъ къ себѣ внушаетъ. Это господство авторитета есть вмѣстѣ съ тѣмъ и господство свободы».

И здѣсь такимъ образомъ приходится со всею рѣшительностью отбросить тѣ элементы міросозерцанія сенъсимонистовъ, которые они сами считали религіозными. Но зато тѣмъ болѣе важны, съ нашей точки зрѣнія, для растущей новой религіи чисто соціальныя стороны філософіи исторіи. Въ этомъ отношеніи Базаръ еще ближе къ Марксу, чѣмъ Фейербахъ.

Вотъ какъ резюмируетъ Поль Луи философію исторіи знаменитаго сенъсимониста: «Три организаціи соціальной жизни: наука, промышленность и искусство плохо дѣй-

ствуютъ, или, вѣрнѣе, ихъ нормальное отправленіе приостанавливается каждую минуту; этимъ объясняется тотъ фактъ, что современная наука лишена всякой согласованности, что она даже не въ состояніи подводить итоги своимъ открытіямъ».

«Промышленность находится въ еще большемъ разстройствѣ и еще болѣе безсильна. Дѣйствія въ разбродѣ, преобладаніе корыстолюбивыхъ стремленій, незнаніе нуждъ потребителей, ужасныя послѣдствія машиннаго производства, сосредоточеніе орудій производства не въ рукахъ наиболѣе способныхъ, а въ рукахъ тѣхъ, кто имѣлъ счастье родиться отъ богатыхъ родителей—вотъ чѣмъ характеризуется современная промышленность. Зло исчезнетъ лишь въ тотъ день, когда веденіе дѣлъ будетъ регулироваться общими принципами. Наконецъ искусство находится въ упадкѣ, потому что эгоизмъ убиваетъ чувства: послѣднія воскреснутъ лишь тогда, когда восторжествуетъ всеобщая любовь».

«Но этой послѣдней суждено въ близкомъ будущемъ овладѣть всѣмъ человѣчествомъ. Взаимная дружба дѣлаетъ все большіе и большіе успѣхи. Человѣчество—это коллективный организмъ, который непрерывно развивается и стремится ко все болѣе и болѣе широкой формѣ ассоціаціи: таковъ законъ усовершенствованія».

Здѣсь не хватаетъ только яснаго сознанія тѣхъ путей, которыми можетъ пойти дальнѣйшее развитіе «коллективнаго организма», здѣсь не хватаетъ только революціонности. Можно согласиться съ Энгельсомъ, который говорилъ: «Мы находимъ у Сень-Симона геніальную широту взгляда, благодаря которой у него въ зародышѣ содержатся почти всѣ не строго экономическія идеи позднѣйшихъ социалистовъ».

Свободное человѣчество въ его прогрессивномъ развитіи къ мощному организующему міръ коллективу—такова геніальная идея, прекрасное лицо которой не трудно угадать за грубоватой татуировкой, которою напрасно разукрасили его утописты Сень-Симоновской школы.

Въ дѣлѣ критики капиталистическаго строя очень много было сдѣлано также англійскими социалистами-экономистами. Ихъ критика не была столь беллетристически блестяща и столь социологически широка, какъ у Фурье или Базара, но она была глубже въ смыслѣ проникновенія въ тайны самого экономическаго процесса обращенія и роста капитала. Что касается Роберта Оуэна, величайшаго англійскаго утописта новаго времени, то онъ, конечно, въ общемъ практичнѣе своихъ французскихъ собратій; но оставляя въ сторонѣ его практическую дѣятельность и имѣя ввиду только его ученіе, надо признать, что оно отличается меньшей широтой. Впрочемъ въ двухъ отношеніяхъ онъ пошелъ дальше французовъ: онъ былъ болѣе рѣшительнымъ коммунистомъ, чѣмъ Фурье; кромѣ того онъ былъ безусловнымъ атеистомъ и говаривалъ, что религія сводится для него къ жаждѣ правды и всеобщаго счастья. Робертъ Оуэнъ былъ, конечно, величайшимъ филантропомъ, но все-же филантропомъ довольно типичнымъ, и отъѣнокъ нѣсколько расплывчатаго прекрасодушія лежитъ на всѣхъ его произведеніяхъ. Вліяніе Оуэна на развитіе социализма было велико, но въ области философской и религіозной мысли онъ величина не особенно значительная.

Какъ мы уже говорили, всѣмъ утопистамъ недоставало революціонности. Конечно, они жаждали самаго радикальнаго переворота общественныхъ отношеній, и въ этомъ смыслѣ были революціонерами, но переворотъ этотъ, при всей его радикальности, по ихъ мысли долженъ былъ быть мирнымъ. Они отнюдь не думали опереться на единственную революціонную силу — пролетаріатъ, тѣмъ менѣе ожидать отъ него инициативы по обновленію міра.

Первымъ великимъ утопистомъ революціоннаго, пролетарскаго типа былъ Бланки.

Врядъ-ли можно не согласиться съ той характеристикой, которую даетъ г. Сталинскій въ своей интересной статьѣ о синдикализмѣ, напечатанной въ «Русскомъ Богатствѣ».

«Бланки первый привилъ социализму французскую рево-

люціонную традицію, онъ первый во Франціи выступилъ съ запитою полнаго коллективизма, первый, — подобно Марксу и Лассалю въ Германіи, — разбилъ иллюзіи ожидающихъ спасенія челоуѣчества отъ великодушія правящихъ и имущихъ классовъ и, въ болѣе рѣзкой и отчетливой формѣ, чѣмъ Марксъ, превозгласилъ принципъ необходимости завоеванія государственной власти, принципъ, который является теперь основнымъ символомъ вѣры международнаго соціализма. Правда, Бланки отличался большимъ оптимизмомъ. Онъ вѣрилъ въ скорое наступленіе революціи, онъ мечталъ, путемъ широко-организованныхъ заговоровъ, захватить власть и увлечь за собой всю Францію на путь соціалистическаго строительства. Но вѣра Бланки въ близость соціальной ликвидаціи раздѣлялась въ его время всѣми соціалистами, раздѣлялась и Марксомъ. Что-же касается его тактики заговоровъ, то она опредѣлялась для него политическими условіями Франціи той эпохи. При другихъ условіяхъ Бланки несомнѣнно обрѣлъ-бы въ себѣ иной путь».

Конечно, міросозерцаніе и тактика Бланки опредѣлялись соціальными условіями современной ему Франціи, но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, чтобы мысль его не отличалась существенными признаками утопизма. Бланки былъ не менѣе утопистовъ убѣжденъ въ возможности во всякое время достаточнымъ усиленіемъ воли осуществить идеальный строй. Но онъ синтезировалъ крайній выводъ великой французской революціонной волны — пролетарскій бунтъ, съ идеаломъ коллективизма, естественно воспринятымъ передовыми слоями пролетаріата. Марксъ покончилъ съ революціоннымъ субъективизмомъ. Онъ сдѣлаетъ соціализмъ научнымъ, внеся въ него объективный моментъ.

Надо однако хорошо понять сущность и цѣнность этого момента у Маркса, чтобы нечувствительно не подмѣнить марксизмъ, эту наивысшую теорію соціальной активности — соціологическимъ фатализмомъ.

ГЛАВА VIII.

Научный социализмъ.

Марксъ.

Научность социализма Маркса заключается именно въ томъ, что объективный моментъ былъ имъ не только введенъ въ социализмъ, но и поставленъ такъ сказать во главу угла социалистическаго мышленія. Въ этомъ несомнѣнно значительную помощь оказалъ Марксу Гегель. Именно Гегель сталъ на значительную высоту надъ всякимъ субъективизмомъ, осудилъ всякую революціонную критику и всякія мечты, когда онѣ оторваны отъ реальнаго движенія «объективнаго духа»—общества,—какъ нѣчто незначительное и въ своей самодѣятельности почти комическое. Объективное развитіе одинаково неумолимо къ людямъ чрезмѣрно торопливымъ или уклоняющимся далеко въ сторону отъ главнаго пути, и къ консерваторамъ, желающимъ удержаться для жизни умирающее.

Для социалистовъ-субъективистовъ казалось самымъ важнымъ выяснитъ идеальный строй, логически и художественно доказать его преимущество и, можетъ быть, еще его соотвѣтствіе съ довольно фантастической и апріорипостроенной природой вещей, природой человѣка.

Для социалиста-объективиста вопросъ стоялъ иначе: въ какомъ отношеніи стоитъ социалистическій идеалъ къ объективному ходу вещей, не зависящему ни отъ чьей индивидуальной воли? Задача безпристрастнаго изслѣдованія

явленій въ ихъ необходимой связи — вотъ научная, чисто познавательная задача соціалиста. Чѣмъ объективнѣе, чѣмъ неподкупнѣе будетъ такое изслѣдованіе, чѣмъ меньшую роль будетъ играть въ немъ чувство: желаніе, надежды, жалость, ненависть, — тѣмъ прочнѣе будутъ результаты, тѣмъ болѣе научнымъ будетъ тотъ соціализмъ, который возникаетъ передъ очами изслѣдующаго изъ нѣдръ настоящаго, какъ необходимое будущее.

Поскольку Марксъ своимъ геніальнымъ анализомъ капитала въ его возникновеніи, развитіи, внутреннихъ противорѣчіяхъ и неминуемой гибели, доказалъ непреодолимые тенденціи нашего общества къ соціализму, поскольку онъ угадалъ въ пролетаріатѣ естественнаго борца съ капиталистическимъ строемъ, съ его анархіей и естественнаго организатора новаго планомѣрнаго сотрудничества, постольку онъ выполнилъ свою задачу объективнаго ученаго изслѣдователя, постольку онъ основалъ соціализмъ, какъ науку. Это было первымъ дѣломъ его великой жизни, дѣломъ самымъ нужнымъ.

Поскольку Марксъ, опираясь на свой научный соціализмъ, со всею страстью своей пламенной натуры, со всѣмъ геніемъ организатора и тактика отдался борьбѣ за скорѣйшее и безболѣзненнѣйшее крушеніе стараго общества и народженіе новаго, поскольку онъ выполнялъ роль акушера при родахъ грядущаго, слѣдуя его терминологіи, постольку онъ явился основателемъ научно-соціалистической практики. Это было вторымъ его великимъ дѣломъ.

Очень многіе соціалъ-демократы, даже огромное большинство ихъ, видятъ въ дѣлѣ Маркса только эти двѣ стороны: для нихъ онъ великій ученый и великій вождь. И это понятно: Марксъ отдалъ массу силъ своей наукѣ и своему дѣлу, то и другое стоитъ передъ нами въ болѣе или менѣе законченной формѣ; между тѣмъ какъ фило-софія Маркса изложена только на нѣсколькихъ страницахъ его раннихъ работъ, просвѣчиваетъ только кое-гдѣ сквозь

его научные трактаты и публицистическіе памфлеты, наконецъ, извѣстна намъ въ интерпретаціи Энгельса. Конечно, мысль Маркса и мысль Энгельса были очень близки, конечно, Марксъ официально одобрилъ философію Энгельса, поскольку она выражена въ Антидюрингѣ. Но все-же Энгельсъ не проникъ въ самую глубину мысли Маркса, онъ упустилъ нѣкоторыя черты его міровоззрѣнія, съ философской точки зрѣнія представлявшія огромный интересъ.

Почему-же Марксъ не отмѣтилъ своего философскаго разномыслія съ Энгельсомъ? — Потому-же, почему онъ самъ не успѣлъ изложить, какъ намѣревался, свое міровоззрѣніе? Дѣломъ своей жизни онъ поставилъ созданіе социалистической науки и цѣлесообразной тактики. Въ глубокомъ соотвѣтствіи со своей философіей онъ весь отдался реальности и ея запросамъ, отдался передѣлыванію міра, отложивъ въ сторону его интерпретацію. Боевая натура, чуткая къ злобѣ дня, онъ понялъ, гдѣ онъ необходимъ болѣе всего. Марксъ-философъ, быть можетъ, величайшій изъ существовавшихъ, былъ принесенъ въ жертву Марксу-экономисту и Марксу-бойцу. Великіе друзья помѣнялись ролями: Марксъ взялъ изъ рукъ Энгельса столь блестяще начатую имъ работу по выясненію положенія и роли новаго класса — пролетаріата, и онъ продолжилъ эту работу съ широтой и глубиной, на какія Энгельсъ, при всѣхъ своихъ выдающихся дарованіяхъ, не былъ-бы способенъ. И Марксъ отдалъ въ руки Энгельса свою могучую философскую мысль для ея популяризаціи: Энгельсъ исполнилъ эту работу съ большой силой и прозрачностью мысли, но популяризаціи Энгельса никогда не замѣняютъ намъ философіи Маркса.

Однако философская мысль Маркса отнюдь не погибла безслѣдно. Ея элементы вкраплены во всѣ произведенія и въ самую сущность ученія Маркса и сверкаютъ тамъ, какъ безцѣнные брилліанты въ массивѣ изъ чистаго золота.

Философская мысль пошла своимъ путемъ, и, если

«ученики», подобные Плеханову, не поняли философской сути марксизма и исказили ее, — это не помѣшало ей росту, въ рядахъ социаль-демократіи, — долгое время скрытому, но уже съ первыхъ шаговъ создавшему тѣмъ не менѣе Дицгена. Развитіе естественныхъ наукъ и естественно-научной методологіи, этихъ необходимыхъ и необходимо-честныхъ базисовъ капиталистической техники — помогло углубленію философской мысли марксистовъ. Зерна истины, оставленные Марксомъ, ожили, проросли, и расцвѣта ихъ ничто теперь не остановитъ.

Съ новымъ пониманіемъ подхода къ философіи Маркса, взвѣсивая эмоціональный смыслъ ея, связь ея съ міровоззрѣніями и оцѣнками прошлаго, я, въ отличіе отъ другихъ товарищей, работающихъ надъ дальнѣйшимъ развитіемъ первоосновъ философіи Маркса, осмѣливаюсь сказать, что философія эта есть философія религіозная, что она вытекаетъ изъ религіозныхъ исканій прошлаго, оплодотворенныхъ фактомъ экономического роста человечества, что она даетъ самое свѣтлое, самое реальное, самое активное разрѣшеніе тѣмъ «проклятымъ вопросамъ» человеческого самосознанія, которые иллюзорно разрѣшались старыми религіозными системами.

Теперь мы изложимъ философію Маркса, какою представляется она по сохранившимся ея элементамъ, дѣлая тѣ дополненія, которыя, согласно разумѣнію нашему, являются естественно вытекающими изъ этихъ элементовъ.

Мы имѣемъ передъ собою фактъ социальнаго развитія человечества, фактъ смѣны формъ социальнаго бытія. Этотъ фактъ доминируетъ надъ теоріями: мыслители, мечтатели, организаторы только отражаютъ своею мыслию внѣшнюю необходимость, служатъ ей хорошо или дурно. Мышленіе опредѣляется социальнымъ бытіемъ.

Но что-же такое это саморазвивающееся бытіе? — По Гегелю это Идея, объективный Духъ, родственный нашему мышленію, управляемый въ своемъ движеніи (отъ утвержденія черезъ противорѣчіе къ новому высшему утвержде-

нію) законами высшей формы логики — діалектики. По Гегелю мышленіе индивида, группы, націи, эпохи подчинены и частнымъ образомъ отражаютъ въ себѣ движеніе объективной Всемысли. Мышленіе, какъ основа бытія, изгнанная въ узкую дверь Гегелевскаго антиромантизма, вернулось переодѣтое объективной діалектикой въ необъятное окно Гегелевскаго метафизическаго идеализма.

Марксъ не былъ склоненъ подмѣнить общественное бытіе и законы его развитія чудовищно раздутымъ отраженіемъ человѣческаго мышленія. Онъ радостно воспринялъ ученіе Фейербаха, что всѣ божественные «Духи», вплоть до Гегелевской «Идеи» суть отраженія человѣка. Но онъ помнилъ то, что до нѣкоторой степени забылъ Фейербахъ. Религія и метафизика суть отраженія человѣка, но человѣка соціальнаго, ибо самъ человѣкъ есть отраженіе общественнаго бытія.

Итакъ первоосновой всякаго мышленія должно быть не абстрактное бытіе Гегеля, не абстрактный человѣкъ Фейербаха, и менѣе всего конкретный индивидъ Штирнера, но общественное бытіе. Изъ него возникаетъ индивидъ и индивидуальное мышленіе, но ихъ мы пока оставимъ въ сторонѣ. Изъ него вытекаетъ также общественное мышленіе, т. е. религія, философія, право, мораль, искусство и наука. Наука, т. е. все научное міровоззрѣніе наше является съ этой точки зрѣнія, очевидно, отраженіемъ соціальнаго бытія на опредѣленной стадіи его развитія.

Но каково-же конкретное содержаніе этого бытія, его сущность? Содержаніемъ и основной формой соціальнаго бытія является актъ труда. Въ трудѣ, т. е. въ соприкосновеніи жизни съ неясной и неизвѣстной покуда средою, зарождается сознаніе, какъ основа цѣлесообразныхъ реакцій и начинается выработка органовъ. На человѣческой стадіи развитія жизни инстинктивное сознаніе пріобрѣтаетъ характеръ болѣе или менѣе активнаго познаванія; дальнѣйшее развитіе органовъ замѣняется развитіемъ орудій производства, слѣпо найденные приемы — развитіемъ методовъ труда,

самый трудъ становится насквозь сознательнымъ и цѣлеполагающимъ, оставаясь все той-же основной формой бытія, т. е. его сущностью. Категоріи сознанія, какъ и самыя органы воспріятія и движенія, являются продуктами труда, его вторичными формами, его упрочившимися завоеваніями, его отвердѣвшей корой, выгодной до тѣхъ поръ, пока онѣ помогаютъ труду развиваться дальше въ смыслѣ роста своей мощи.

Если на зоологической ступени активность труда еще неясно различаетъ себя отъ пассивнаго переживанія, то она становится совершенно ясной на стадіи человѣческой, гдѣ субъектъ рѣзко отличаетъ себя отъ среды, дѣйствительность отъ своей цѣли, причемъ соединительнымъ звеномъ между ними являются орудія производства и акты труда.

Приводимъ цѣликомъ философскій анализъ труда, данный Марксомъ въ V-й главѣ «Капитала»: «Трудъ есть прежде всего процессъ, происходящій между человѣкомъ и природой, процессъ, въ которомъ человѣкъ посредствомъ своей дѣятельности содѣйствуетъ обмѣну веществъ между собой и природой, регулируетъ и контролируетъ его. По отношенію къ данной природной матеріи (Naturstoff) онъ самъ выступаетъ какъ сила природы. Онъ приводитъ въ движеніе присущія его организму естественныя его силы, руки, ноги, голову для того, чтобы присвоить себѣ матерію въ пригодной для него формѣ. Дѣйствуя въ этомъ процессѣ на внѣшнюю природу и измѣняя ее, онъ въ то-же время измѣняетъ и свою собственную природу. Онъ развиваетъ дремлющія въ немъ силы и дѣлаетъ себѣ подвластной работу этихъ силъ. Мы не рассматриваемъ здѣсь животнопервобытныхъ, инстинктивныхъ формъ труда. Сравнительно съ тѣмъ состояніемъ общества, въ которомъ рабочій выступаетъ на товарномъ рынкѣ въ качествѣ продавца своей собственной рабочей силы, тотъ періодъ, въ которомъ трудъ еще не отрѣшился отъ своей первобытной инстинктивной формы, представляется временемъ доисторическимъ. Мы

предполагаемъ въ нашемъ разсужденіи такое состояніе труда, въ которомъ онъ характеренъ исключительно для человѣка. Паукъ продѣлываетъ операціи, сходныя съ дѣйствіями ткача, а пчела можетъ пристыдить постройкой своихъ восковыхъ ячеекъ любого архитектора. Но есть нѣчто такое, что съ самаго начала отличаетъ самаго плохого архитектора отъ самой лучшей пчелы: человѣкъ, прежде чѣмъ слѣпить ячейку изъ воска, уже построилъ ее въ головѣ. Въ концѣ процесса труда получается результатъ, который въ началѣ этого процесса уже существовалъ въ представленіи рабочаго, существовалъ, такъ сказать, идеально. Человѣкъ не только измѣняетъ формы вещества, даннаго природой; онъ воплощаетъ также въ этомъ веществѣ свою сознательную цѣль, которая, какъ законъ, опредѣляетъ его способъ дѣйствія, и которой онъ долженъ подчинять свою волю. И подчиненіе это не является единичнымъ актомъ. Помимо напряженія тѣхъ органовъ, которые исполняютъ физическую работу, во все продолженіе труда необходима цѣлесообразная воля, проявляющаяся во вниманіи, и она необходима тѣмъ болѣе, чѣмъ менѣе трудъ по своему содержанію и по способу исполненія увлекаетъ рабочаго, чѣмъ меньше рабочій наслаждается имъ, какъ свободной игрой своихъ органическихъ силъ».

«Процессъ труда заключаетъ въ себѣ слѣдующіе простые мотивы: цѣлесообразную дѣятельность или самый трудъ, предметъ труда и средства труда».

Итакъ, трудъ есть проявленіе человѣческой активности; тѣмъ не менѣе, какъ онъ, такъ и всѣ приспособленія, имъ созданныя, обусловлены пассивнымъ сопротивленіемъ среды: измѣняя среду, трудящійся субъектъ измѣняется самъ. Его измѣненія однако должны развиваться въ рамкахъ основныхъ законовъ жизни, ибо въ противномъ случаѣ наступаетъ смерть. Поскольку организмъ въ процессѣ борьбы съ природой измѣняясь продолжаетъ существовать, какъ живое, постольку ему удалось, очевидно, организовать среду, наложить на нее печать своей собственной органи-

зованности, какъ въ смыслѣ опознанія ея, такъ и въ смыслѣ приспособленія себя къ ней или ея къ своимъ потребностямъ. Субъектъ и его среда, поскольку онъ ее сознаетъ, суть цѣликомъ продукты первоначальной активности, въ этомъ отношеніи мы близки къ Фихте; но активность эта ни на одной изъ своихъ стадій не является произвольной, — сводясь къ стремленію жить, она отливается въ опредѣленные формы лишь встрѣчая опредѣленное сопротивление среды.

У человѣка трудъ имѣетъ социальный характеръ, все равно происходитъ-ли совмѣстная работа нѣсколькихъ индивидовъ или работа отдѣльнаго индивида, связаннаго съ другими естественнымъ обмѣномъ услугъ или позднѣйшимъ обмѣномъ товаровъ.

Формы сотрудничества, представляющія собою основныя формы общественности, зависятъ отъ приемовъ труда и орудій производства и мѣняются съ ихъ измѣненіемъ.

Различныя организаціи сотрудничества (родовой коммунизмъ, матриархатъ, патриархальный родъ, семья; племя, федерація племенъ, нація; мастерская, цехъ, мануфактура, фабрика, трѣсть и т. д.) представляютъ собою такія-же приспособленія для наибольшей успѣшности труда, какъ отдѣльные органы и раздѣленіе функцій въ организмѣ. Здѣсь, какъ и тамъ, форма имѣетъ свой *raison d'être* покуда она содѣйствуетъ росту мощи труда (а слѣдовательно и жизни). Въ обоихъ случаяхъ легко наступаетъ моментъ, когда совершенно законченныя, достигшія полноты развитія и наивысшей опредѣленности формы, являясь болѣе или менѣе идеально соответствующими даннымъ условіямъ, задерживаютъ въ то-же время всякое дальнѣйшее развитіе и, въ случаѣ измѣненія условій, оказываются вредными или даже гибельными. Тогда организмъ или общество либо должны сломать старыя формы, либо погибнуть.

Оставляя въ сторонѣ законы развитія организма и сосредоточивая свое вниманіе на обществѣ, мы должны отмѣ-

тѣ слѣдующія явленія: движущею силой прогресса оказывается, во-первыхъ, ростъ населенія, который, грозя голодомъ и вымираніемъ, гонитъ людей отъ охоты къ скотоводству, далѣе къ земледѣлію и промышленности; во-вторыхъ, такимъ двигателемъ является развитіе техники (пріемовъ и орудій), представляющее собою накопленіе и разработку трудового опыта.

Потребности и цѣлесообразная организація труда это тотъ базисъ, на которомъ воздвигается данный общественный строй, долженствующій обезпечить наивысшую при данныхъ условіяхъ мощь жизни. Но если, говоря объ организмѣ, мы можемъ лишь фигурально употреблять выраженіе: «борьба новыхъ реакцій и застывшихъ формъ», то въ обществѣ мы имѣемъ подлинную борьбу. Первоначальное распаденіе на организаторовъ труда и на исполнителей все усложняется и пріобрѣтаетъ все болѣе рѣзкій характеръ распаденія общества на классы привилегированные и классы обездоленные. Интересы этихъ классовъ самымъ непосредственнымъ образомъ связаны съ данными общественными формами, всякое измѣненіе ихъ грозитъ гибелью однимъ, открываетъ надежды для другихъ. Поэтому развитіе человѣческаго общества принимаетъ характерныя черты борьбы классовъ. А такъ какъ большія общества сливаются постепенно изъ отдѣльныхъ родовъ и представляютъ собою какъ-бы отдѣльные организмы, преслѣдующіе каждый свои цѣли, заботящіеся о своемъ могуществѣ, — то естественно сопутствующимъ развитію общества явленіемъ оказывается междуплеменная или международная война.

Первоначальная зависимость труда отъ среды въ сущности говоря не ограничиваетъ его свободы, какъ таковой, а лишь внѣшнимъ образомъ ставитъ ей препятствія. Жажда жизни — вотъ свободное начало въ организмѣ, и оно, насколько можетъ, по-своему обрабатываетъ среду. Но въ обществѣ результаты труда оказываются въ огромномъ большинствѣ случаевъ не соответствующими прямымъ цѣлямъ трудящагося индивида. Трудъ его входитъ какъ часть

въ цѣлую систему, пересѣкается и сплетается съ тенденціями другихъ, порождаетъ цѣлую сѣть отдаленныхъ и непредвидѣнныхъ результатовъ и возвращается къ индивиду въ неузнаваемой формѣ чисто соціального явленія, въ формѣ результата труда коллективнаго, но не организованнаго, не имѣющаго въ своемъ источникѣ никакой сознательной воли. Главнѣйшимъ результатомъ какъ цѣлое этой интерференціи труда, этого накопленія отдѣльныхъ актовъ и превращенія ихъ въ особаго рода стихію является рабство человѣка передъ имъ-же безсознательно созданной «экономикой».

Трудъ человѣческій коллективенъ, онъ не можетъ быть охваченъ сознаниемъ отдѣльнаго труженика. Для того, чтобы человѣкъ былъ свободенъ, для того, чтобы результаты вполне соответствовали его цѣлямъ, необходима организція коллективнаго сознанія, коллективной воли.

Первобытный родъ соответствовалъ до нѣкоторой степени этой потребности, но лишь благодаря крайней элементарности труда и однообразію жизни. На болѣе высокихъ стадіяхъ развитія представителями такой коллективной воли стали организаторы — аристократы разнаго типа. Не говоря уже о томъ, что имъ почти никогда не удавалось цѣликомъ урегулировать потокъ общественнаго труда, надо помнить еще, что свобода ихъ имѣла своей основой рабство большинства, что цѣли ихъ опредѣлялись въ гораздо большей мѣрѣ интересами ихъ группы, чѣмъ интересами цѣлаго общества, и что все это дѣлало аристократическій строй и неустойчивымъ и безконечно далеко отстоящимъ отъ идеала полноты мощи и полноты свободы цѣлостнаго человѣческаго рода, идеала, являющагося адекватнымъ выраженіемъ общественнаго бытія, какъ понималъ его Марксъ.

Жажда жизни, лежащая въ основѣ труда, естественнымъ выраженіемъ своимъ имѣетъ идеаль экономическаго могущества человѣка. Нераздѣльная жажда жизни и жажда свободы (то и другое въ сущности совпадаетъ) можетъ

найти свое законченное выражение лишь въ идеалѣ совершенной цѣлостности и внутренняго единства настоящаго субъекта общественнаго бытія — коллектива.

Отсюда: ростъ производительныхъ силъ человѣчества, какъ первая задача, которой не можетъ не сочувствовать при всѣхъ условіяхъ человѣкъ, чья мысль и чье чувство обняли жизнь во всемъ ея развитіи. Коллективизмъ является второй задачей, причемъ лишь съ ея осуществленіемъ пріобрѣтаетъ настоящій смыслъ и накопленіе мощи.

Въ замѣчательной статьѣ «О Мальтусѣ и Рикардо» Марксъ заявляетъ, что единственнымъ идеаломъ честнаго и развитаго мыслителя, единственнымъ критеріемъ его можетъ служить развитіе производительныхъ силъ общества, совпадающее по Марксу съ развитіемъ богатства человѣческой природы. Изъ цитатъ, приведенной нами Марксовской критики Фейербаха, читатель безъ труда увидитъ, какую центральную роль въ міросозерцаніи Маркса играетъ переходъ къ коллективизму. Эту сторону дѣла, впрочемъ, мы освѣтимъ еще гораздо подробнѣе.

Не только социальныя формы опредѣляются социальнымъ бытіемъ, т. е. трудомъ въ его развитіи, но и само сознаніе. Сознаніе есть такимъ образомъ также социальная и въ высшей степени важная форма. Можно заподозрить Маркса въ грубомъ матеріализмѣ Бюхнеровскаго типа, когда онъ говоритъ: «Идеальное есть матеріальное, прошедшее черезъ мозгъ». Но при вѣрномъ пониманіи всего строя идей Маркса такое подозрѣніе разсѣвается какъ дымъ. Идеальное, т. е. всевозможные сознательные акты, суть явленія тѣснѣйшимъ образомъ связанныя съ актами безсознательными, имѣющими мѣсто какъ въ предѣлахъ самого организма, такъ и за его предѣлами. Марксъ не видитъ существенной разницы между тѣми и другими явленіями (сознательными и безсознательными), и то и другое — акты, происходящіе въ томъ-же пространствѣ и въ томъ-же времени, такъ или иначе взаимно связанные. Внѣшніе им-

пульсы и внутреннія раздраженія повидимому въ буквальномъ смыслѣ проходятъ черезъ мозгъ прежде чѣмъ стать реакціями, если реакціи эти сознательны. Итакъ, идеальной силой по Марксу является такая, которая преобразена своимъ прохожденіемъ черезъ мозгъ, другими словами пластически организована этимъ высшимъ органомъ жизни. Формула Маркса обратима: съ равнымъ правомъ мы говоримъ: то, что мы называемъ матеріальнымъ, будучи организовано въ мозгу, пріобрѣтаетъ въ нашихъ глазахъ характеръ идеальнаго; и наоборотъ, то, что мы называемъ идеальнымъ, въ дезорганизованномъ видѣ есть матеріальное. Матеріальное и идеальное противопоставляется другъ другу Марксомъ не какъ пассивное и активное, необходимое и свободное, измѣримое и неизмѣримое, земное и небесное и т. п., а какъ разныя стадіи организованности тѣхъ-же элементовъ.

Дѣлая сознаніе зависимымъ отъ общественнаго бытія, Марксъ отнюдь не хотѣлъ сказать, что оно какъ-бы рабски слѣдуетъ за симъ послѣднимъ, ничего къ нему не прибавляетъ, никакого обратнаго вліянія не имѣя. Сознаніе есть организованный трудовой опытъ, съ ростомъ труда все болѣе превращающійся въ могучую организующую его силу. Сознаніе возникло изъ труда и внѣ его не имѣетъ смысла, это есть форма организаціи труда, существенно необходимая для его прогресса. Если Марксъ рядомъ съ этимъ утверждаетъ, что бытіе не опредѣляется сознаніемъ, то это выраженіе имѣетъ два смысла: во-первыхъ, не только Гегель, но даже лѣвые гегеліанцы полагали, что опредѣленія бытія могутъ быть логически выведены изъ законовъ сознанія, а также (Бруно Бауеръ) что преодоленіе мыслию, въ абстракціи, тѣхъ или иныхъ категорій объективнаго бытія уже равносильно ихъ практическому преодолѣнію. — Марксъ, рѣзко расходясь съ ними въ этомъ случаѣ, указываетъ, наоборотъ, что сознаніе данной націи, эпохи и т. д. можетъ быть выведено изъ экономическаго бытія этой націи или эпохи, что сознаніе вообще непо-

нятно внѣ бытія и при томъ безсильно внѣ связи съ практикой. Во-вторыхъ, революціонные субъективисты полагали, что сознательная воля извѣстной группы (героевъ, критически мыслящихъ личностей, а то просвѣщенный государь или миллионеръ) можетъ рѣзко измѣнить ходъ событій и властно придать общественному бытію тѣ или другія формы. — Марксъ, констатируя огромную разорванность человѣческаго общества и власть надъ нимъ не только стихій природы, но и общественныхъ стихій, признавалъ безсиліе личности или группы, противопоставляющей свою волю стихійно совершающемуся движению неорганизованнаго еще всечеловѣческаго труда.

Таковъ богатый смыслъ, вложенный въ знаменитую формулу Маркса. Глубоко заблуждается тотъ, кто вкладываетъ въ нее матеріализмъ Ледантековскаго типа, идею о вѣчномъ безсиліи сознательной воли передъ лицомъ стихій. Наоборотъ, ростъ организованности и вмѣстѣ съ тѣмъ мощи этой воли, превращеніе ея изъ разорванныхъ тенденцій изолированныхъ и немощныхъ личностей въ гармоничный потокъ коллективной энергіи, насквозь разумной и побѣдоносной — это душа философіи Маркса.

Марксъ отнюдь не задавался цѣлями богооправданія или мірооправданія. Для него дѣло заключалось не въ томъ, чтобы утѣшительно интерпретировать міръ, а въ томъ, чтобы активно приспособить его къ потребностямъ человѣка. Не входя пока въ оцѣнку человѣческаго субъективизма, т. е. человѣческаго идеала, мы, слѣдуя Марксу, можемъ сказать одно: природа этому идеалу не соответствуетъ и, относительно и по частямъ, приближается къ такому соответствію лишь путемъ труда. Марксъ и охватилъ исторію человѣчества этой формулой: борьба человѣка съ природой, практическое передѣлываніе міра. Этотъ процессъ нельзя представлять себѣ какъ борьбу съ самого начала уже законченнаго существа, напротивъ, въ самомъ ходѣ борьбы и вмѣстѣ съ ея успѣхами человѣкъ организуетъ и очищаетъ себя и свой идеалъ. Онъ все яснѣе представляетъ въ

то-же время свойства враждебнаго ему начала — стихійной среды.

Но оставаясь на индивидуальной точкѣ зрѣнія, ограничиваясь рамками индивидуальнаго бытія, человѣкъ, теряя иллюзіи о разумности и благодности кого-то, стоящаго за средою и повелѣвающаго ею, или самой среды, теряя вѣру въ сказку о потустороннемъ мірѣ, въ которомъ исправляются моральныя нелѣпости міра посясторонняго, — остается совершенно безутѣшнымъ. Ибо исторія совершается и еще долго будетъ совершаться среди крови и слезъ. Измѣнить это положеніе вещей никто не въ состояніи, надо либо принять борьбу со всей ея жестокостью, идти къ побѣдѣ Человѣка по костямъ индивидуумовъ и самому лечь костями въ пустынь, отдѣляющей насъ еще отъ обѣтованной земли, либо прекраснѣе отойти въ сторону, умыть руки, истерически умолять прекратить борьбу, вообще занять какую-нибудь позицію, которая остается «спрадноболтаніемъ» даже въ томъ случаѣ, когда представляетъ полную противоположность «ликванію».

Марксъ учитъ насъ уже цитированной мною статьею о Мальтусѣ и Рикардо, что борьбу, составляющую суть исторіи, ведетъ Видъ, индивидъ долженъ принять эту борьбу волей или неволей.. Мы можемъ сказать «Genus volentem ducit, nolentem trahit». Сознательный индивидъ отождествляетъ свои цѣли съ цѣлями Вида. Такимъ индивидомъ былъ самъ Марксъ. Напомнимъ здѣсь читателю приведенную нами въ I томѣ настоящаго труда цитату изъ его письма (см. Р. и С. т. I стр. 73).

Но каково самочувствіе такой сознательной личности, ея самоощущеніе? Свои цѣли она подчиняетъ цѣлямъ Вида. Въ этомъ ея колоссальное отличіе отъ антирелигіознаго индивидуализма Штирнера. Штирнеръ плоско высмѣивалъ эту скрытую религіозность атеистовъ-коллективистовъ. Его критика и его шутки беззубы, но въ одномъ онъ правъ: коллективистъ религіозенъ. Само собою разумѣется, и скучно до-

вторять это, что, условившись называть религіей вѣру въ трансцендентное божество, мы будемъ имѣть здѣсь нѣчто самымъ рѣшительнымъ образомъ противорѣчащее религіи. Но, если за отсутствіе религіи, за анти-религіозность мы будемъ считать ту «практическую мудрость», которая ставитъ въ центръ бытія конкретное «я» и его интересы — то въ коллективизмѣ мы опять увидимъ нѣчто противоположное такой анти-религіозности.

Самъ Марксъ употреблялъ слово религія въ смыслѣ вѣры въ Бога, и считалъ ее естественнымъ дополненіемъ мѣщанскаго индивидуализма. Индивидъ, принужденный выбирать между нигилизмомъ штирнеріанства и утѣшеніями вѣры, даже на высокой стадіи развитія легко склонится ко второму. Почва для старой формы религіи будетъ уничтожена лишь тогда, когда личность вернется на лоно коллектива, на лоно Вида. Вотъ что пишетъ объ этомъ Марксъ въ своей ранней, но замѣчательной работѣ: «Къ критикѣ философіи права Гегеля»: «Члены политическаго государства религіозны вслѣдствіе дуализма между индивидуальной и родовой жизнью, между жизнью гражданскаго общества и политической жизнью, религіозны, поскольку человѣкъ относится къ государственной жизни, являющейся потусторонней для его дѣйствительной индивидуальности, какъ къ своей истинной жизни, религіозны, поскольку религія есть духъ буржуазнаго общества, выраженіе отдѣленія и удаленія человѣка отъ человѣка. Политическая демократія является христіанской, поскольку въ ней человѣкъ, — не человѣкъ вообще, но каждый человѣкъ, — считается сувереннымъ, высшимъ существомъ, притомъ человѣкъ въ своемъ некультивированномъ, не социальномъ видѣ въ случайной формѣ существованія, человѣкъ, какъ онъ есть въ жизни, человѣкъ, какъ онъ испорченъ всей организаціей нашего общества, потерявъ, отрѣшенъ отъ самого себя, отданъ господству не человѣческихъ стихій и элементовъ, словомъ, — человѣкъ, который еще не есть дѣйствительно родовое существо».

«Лишь когда дѣйствительный индивидуальный человѣкъ вберетъ въ себя (in sich zurücknimmt) абстрактнаго государственнаго гражданина и, какъ индивидуальный человѣкъ, въ своемъ индивидуальномъ положеніи, въ своемъ индивидуальномъ трудѣ, въ своей эмпирической жизни станетъ родовымъ существомъ, лишь когда человѣкъ свои forces propres позналъ и организовалъ, какъ силы общественныя, и потому уже не отдѣляетъ общественныхъ силъ отъ себя въ видѣ политической силы, — лишь тогда совершится человѣческая эмансипація».

Человѣческая эмансипація съ внѣшней стороны имѣетъ такимъ образомъ характеръ переворота въ самосознаніи человѣка. Мѣщанство знаетъ лишь двѣ формы такого самопознанія: во-первыхъ: центръ тяжести въ Богѣ, человѣкъ, такъ сказать, вращается вокругъ него, — старое религіозное самопознаніе, теоцентризмъ; во-вторыхъ: центромъ является Я, весь міръ вращается вокругъ него, точка зрѣнія антирелигіозная, эгоцентризмъ. Пролетаріатъ несетъ съ собой совершенно новую форму самопознанія: центромъ является Видъ, коллективъ, личность вращается вокругъ него, но чувствуетъ свое коренное единство съ нимъ, это антропоцентризмъ, одинаково далекій отъ обѣихъ предыдущихъ точекъ зрѣнія, но представляющій собою нѣчто столь-же противоположное анти-религіозности, какъ и старой религіозности. А такъ какъ это новое міросозерцаніе своеобразно разрѣшаетъ основную религіозную проблему, чего анти-религіозное міросозерцаніе дать не въ состояніи, то мы и склонны называть его высшей формой религіозности.

Если съ внѣшней стороны эмансипація человѣка есть переворотъ въ его самопознаніи, то внутренней пружиной, основой, которая обусловливаетъ собою возможность подобнаго переворота и самую возможность законченнаго коллективизма является ростъ труда. Картину постепеннаго освобожденія отъ старыхъ религіозныхъ формъ Марксъ даетъ въ слѣдующей знаменитой страницѣ «Капитала»:

«Для общества товаропроизводителей, общественное производственное отношеніе котораго заключается въ томъ, что они относятся къ своимъ продуктамъ, какъ къ товарамъ, т. е. какъ къ цѣнностямъ, и въ этой вещной формѣ относятся одну къ другой свои частныя работы, какъ одинаковый человѣческій трудъ, — для такого общества христіанство съ его культомъ абстрактнаго человѣка, особенно христіанство въ его буржуазной формѣ — протестантизмъ, деизмъ и т. д. — представляетъ самую подходящую религію. Въ древне-азіатскихъ, античныхъ и т. п. системахъ производства, превращеніе продукта въ товаръ, а слѣдовательно — и существованіе человѣка въ видѣ товаропроизводителя играетъ второстепенную роль, которая, однако, становится тѣмъ значительнѣе, чѣмъ болѣе данное общество приближается къ своему упадку. Настоящіе торговые народы существуютъ лишь въ трещинахъ древняго міра, какъ боги Эпикура или какъ евреи въ порахъ польскаго народа. Древнія общественныя производственныя организаціи гораздо проще и прозрачнѣе буржуазной, но они покоятся либо на незрѣлости человѣческой личности, которая еще не оторвалась отъ пуповины, связывающей ее съ близкими по крови, либо на отношеніяхъ непосредственнаго господства съ одной стороны и рабства — съ другой. Существованіе такихъ организацій опредѣляется низкой степенью развитія производительныхъ силъ труда и соотвѣтственной ограниченностью и узостью отношеній людей въ сферѣ матеріальной жизни, а потому — и ихъ отношеній между собой и къ природѣ. Эта реальная узость отражается идеально — въ древнихъ естественныхъ и народныхъ религіяхъ. Религиозное отраженіе реальнаго міра можетъ вообще исчезнуть лишь тогда, когда условія практической будничной жизни людей будутъ каждодневно представлять имъ вполне ясныя и разумныя отношенія человѣка къ человѣку и къ природѣ. Общественный процессъ жизни, т. е. матеріальный процессъ производства лишь тогда сброситъ съ себя мистическое покрывало, когда онъ, какъ продуктъ свободно соединив-

шихся людей, станетъ подъ ихъ сознательный и планомѣрный контроль. Но для этого требуется такая матеріальная основа общества или такой рядъ матеріальныхъ условій его существованія, которыя, въ свою очередь, являются лишь естественнымъ продуктомъ долгаго и мучительнаго историческаго развитія».

Если мы спросимъ себя, каковъ основной мотивъ, движущій сознательнымъ социалистомъ — марксистомъ въ его зачастую тяжелой и самоотверженной дѣятельности, — то мы получимъ вполне опредѣленный отвѣтъ.

Это не непосредственная нужда. Непосредственная нужда можетъ привести къ стремленію выбиться изъ угнетеннаго положенія какими-бы то ни было средствами, а при сознаніи полной невозможности успѣха къ чисто анархическому протесту, разрушеніямъ и т. д. Планомѣрная борьба рабочаго класса представляетъ собою именно классовую борьбу, полную личныхъ жертвъ во имя общаго успѣха, развертывающуюся въ смѣнѣ поколѣній. Стало-быть, не личная нужда, а сознаніе угнетеннаго положенія цѣлаго класса, не личныя выгоды, а классовыя цѣли — вотъ душа сознательнаго рабочаго движенія. Разрушительный анархизмъ и реформизмъ суть болѣзни рабочаго движенія, его уклоненія въ сторону индивидуализма, въ сторону плоскаго реализма отъ классоваго идеализма; ибо мы гораздо болѣе вправѣ говорить о *классовомъ идеализмѣ*, чѣмъ о *классовомъ эгоизмѣ*, — выраженіе внутренне противорѣчивое.

Не можетъ быть основнымъ двигателемъ и ненависть. Рядомъ съ нуждою она является основой полусознательнаго протеста: конечно, она не исчезаетъ, не лишается всякаго значенія съ ростомъ социалистическаго сознанія, но сильно ограничивается, ибо научный социализмъ ослабляетъ виновность виновныхъ, указывая подлинные корни общественныхъ бѣдствій, и притупляетъ мучительную остроту ненависти, увѣреннымъ жестомъ указывая на святое будущее и открывая пути къ нему.

Жалость и жажда справедливости также могут играть свою роль, но Марксъ ополчается самымъ рѣшительнымъ образомъ противъ рыцарей жалости и справедливости, когда они, во имя своихъ чувствъ и принциповъ, становятся поперекъ дороги экономическому прогрессу. *Fiat justitia — pereat progressus!* — таковъ кличъ прекраснодушныхъ моралистовъ. Марксъ скорѣе сказалъ-бы: *fiat progressus — pereat justitia*. И это въ силу безусловной увѣренности, что справедливость, не опирающаяся на выросшую въ огромной степени экономическую мощь, и химерична и, въ случаѣ осуществленія своего, жалка. Экономическій-же прогрессъ, наоборотъ, какъ доказано блестящимъ анализомъ и прогнозомъ «Капитала», несетъ въ нѣдрахъ своихъ самую блестящую форму справедливости и является единственнымъ путемъ къ ней. Научный социализмъ требуетъ отъ своихъ адептовъ больше твердости, трагическаго мужества, умѣнья восходить отъ картины страданій переходной эпохи къ общей картинѣ роста чело-вѣчества, чѣмъ мягкосердечія и жалостливости.

Такимъ образомъ основнымъ мотивомъ сознательнаго социалиста является идеализмъ Вида, тѣсно связанный съ вышеупомянутымъ классовымъ идеализмомъ. Здѣсь умѣстно еще разъ вспомнить слова Лассалья о томъ, что рабочіе должны «поднять принципъ своего класса до высоты принципа своего вѣка, свою идею сдѣлать руководящей идеей всего общества и такимъ образомъ преобразовать это общество по своему образу и подобию». «Рабочіе!» восклицаетъ Лассаль: «высокая всемірно-историческая честь вашего назначенія должна охватить всѣ ваши мысли».

*
* * *

Что касается самаго матеріала, надъ которымъ начинаетъ работать общественное сознание, т. е. той картины, которую социологія и чело-вѣчность получаютъ изъ рукъ зоологіи и животности, — то и она есть міровоспріятіе даннаго организма, всѣ органы котораго, въ томъ числѣ и

органы чувствъ, представляютъ собою, употребляя Марксовское выраженіе, «кристаллизованный трудъ», такъ сказать, материализовавшіяся реакціи. Съ самаго начала до самаго конца міръ для живого существа, поскольку онъ имъ сознается, — есть продуктъ его дѣятельности.

Да, говоритъ намъ Плехановецъ, но это вѣдь не реальный міръ, это міръ гіероглифовъ, это отраженіе міра въ головѣ. Не такова была мысль Маркса: онъ требуетъ, чтобы въ формѣ практики разсматривались «дѣйствительность, предметный міръ». Онъ совершенно отличаетъ его отъ «внутренняго» міра, и хвалитъ Фейербаха за приближеніе къ истинѣ въ такихъ словахъ: «Фейербахъ хочетъ имѣть дѣло съ конкретными объектами дѣйствительности, отличными отъ объектовъ, существующихъ лишь въ нашихъ мысляхъ».

Итакъ, міръ какъ практика есть міръ предметный, есть дѣйствительность.

Но тутъ поднимаются упреки въ соціальному иллюзионизмѣ. Если Плехановъ обвиняетъ въ немъ Богданова, лишь развившаго послѣдовательно идеи Маркса, то врагъ Плеханова Артуръ Лабріола въ своей книгѣ «Марксъ какъ экономистъ и социалистъ», ничего не зная, вѣроятно, о Богдановѣ, упрекаетъ въ томъ-же самомъ именно Маркса.

Картина міра въ каждую данную эпоху есть своеобразное отраженіе состоянія самого общества. Значитъ — соціальная иллюзія? Если помимо этой иллюзіи не существуетъ никакой другой дѣйствительности — то Марксъ, очевидно, социаль-идеалистъ. Плехановъ старается избѣгнуть этой дилеммы двумя утвержденіями.

1) За предѣлами познаваемаго нами міра имѣется міръ вещей въ себѣ. Эти вещи въ себѣ, своеобразно отражаясь въ насъ, и составляютъ нашъ міръ, который находится, такимъ образомъ, въ извѣстной связи съ подлинной дѣйствительностью; познавая міръ отраженій и дѣйствуя на нихъ, мы косвенно познаемъ вещь въ себѣ и дѣйствуемъ на нее. Для доказательства этого положенія Плехановъ

создалъ себѣ цитату. Во второмъ примѣчаніи къ Фейербаху Марксъ написалъ: «In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Dies-seitigkeit seines Denkens beweisen».

Въ переводѣ: «практикой долженъ доказать человѣкъ истинность, т. е. доподлинность и мощь своего мышленія, его посюсторонность». У Плеханова-же (Энгельсъ, Людвигъ Фейербахъ. Переводъ Г. В. Плеханова. Изд. Львовича, 1906 г., стр. 90—91) вышло: «Практикой долженъ доказать человѣкъ истину своего мышленія, т. е. доказать, что оно имѣетъ дѣйствительную силу и не останавливается по сую сторону явленій».

Такимъ образомъ Марксъ, чтобы подтвердить потустороннія идеи Плеханова вынужденъ по-русски говорить противоположное тому, что онъ сказалъ по-нѣмецки.

2) Второе положеніе Плеханова, долженствующее спасти Маркса отъ идеализма, вполне отчетливо формулировано въ слѣдующихъ словахъ: «Противорѣчіе съ меркантилистами привело Юма къ ошибочному взгляду на деньги. Но движеніе общественной жизни, а слѣдовательно и человѣческой мысли, не остановилось на точкѣ, которой оно достигло во времена Юма. Оно поставило насъ въ «противорѣчіе» съ Юмомъ, и это противорѣчіе дало въ результатъ правильный взглядъ на деньги. И этотъ правильный взглядъ, результатъ всесторонняго разсмотрѣнія дѣйствительности, есть уже объективная истина, которой не устранять никакія дальнѣйшія противорѣчія. Еще авторъ примѣчаній къ Миллю съ одушевленіемъ говорилъ:

То, что жизнью взято разъ,
Не въ силахъ рокъ отнять у насъ.

Въ примѣненіи къ знанію это безусловно вѣрно. Никакой рокъ не въ силахъ теперь отнять у насъ ни открытій Коперника, ни открытія превращенія энергіи, ни открытія измѣняемости видовъ, ни гениальныхъ открытій Маркса.

— Но вѣдь не остановится-же человѣческая мысль

на томъ, что вы называете открытіемъ или открытіями Маркса? Конечно, нѣтъ, господа! Она будетъ дѣлать новыя открытія, которыя будутъ дополнять и подтверждать эту теорію Маркса, какъ новыя открытія въ астрономіи дополняли и подтверждали открытіе Коперника».

Ни то ни другое положеніе Плеханова не соотвѣтствуетъ взглядамъ Маркса. Какъ Марксъ, такъ и Энгельсъ самымъ рѣшительнымъ образомъ боролись съ догматизмомъ и со всякими разъ навсегда установленными истинами. Передъ лицомъ-же современной, столь революціонно развертывающейся науки, стремленія Плеханова уцѣпиться за что-нибудь разъ навсегда данное кажутся просто жалкими, достойныя скорѣе мѣщанскаго, чѣмъ пролетарскаго мыслителя.

Какъ видно уже изъ приведенныхъ нами строкъ перваго примѣчанія для Маркса «дѣйствительность» и міръ «воспринимаемый внѣшними чувствами» совпадаютъ. Нѣтъ ни звука о вещахъ въ себѣ. Wirklichkeit познанія и его Dasein также совпадаютъ. Человѣческая картина міра *точно* будетъ расти и измѣняться, и при всемъ томъ Марксъ вовсе не социальный иллюзіонистъ.

Марксъ вовсе не думаетъ, чтобы трудъ создавалъ міръ изъ ничего, и чтобы въ своемъ творческомъ актѣ онъ былъ-бы абсолютно свободенъ. Наоборотъ, субъектъ существуетъ въ средѣ, сопротивляющейся и грозной. Мы вправѣ предположить, что среда эта, совершенно своеобразной частью которой является самъ субъектъ сознанія и труда,—безконечно многообразна; но субъектъ выдѣляетъ изъ нея лишь тѣ элементы, которые такъ или иначе затрагиваютъ его жизненные интересы, къ остальному онъ фатально равнодушенъ, остальное онъ фатально игнорируетъ, оно равно для него небытію. Лишь на очень позднихъ ступеняхъ развитія при быстромъ ростѣ области сознанія непознанное и даже неосознанное перестаетъ быть равнымъ небытію,—въ нашихъ глазахъ это уже потенциальное бытіе: когда оно свяжется, хотя-бы самой тонкой связью, съ тѣмъ,

что уже существуетъ для насъ, — мы откроемъ пути къ нему, и оно войдетъ въ міръ дѣйствительности.

«Міръ» разныхъ эпохъ не похожъ одинъ на другой, но каждый разъ считается дѣйствительнымъ, ибо представляетъ изъ себя организацію опыта, болѣе или менѣе отвѣчающую потребностямъ даннаго времени. Если трудъ растеть, то и организація опыта оказывается богаче и стройнѣе. Предѣловъ этому движенію нѣтъ!

Практика ограничиваетъ такимъ образомъ человѣка, коренная активность его природы дѣлаетъ для него абсолютно невозможнымъ выйти за извѣстные предѣлы, очерченные его жизненнымъ инстинктомъ. Но его міръ не есть иллюзія. Во-первыхъ, онъ самъ есть часть міра, во-вторыхъ, элементы его опыта должны быть существенно однородны съ элементами міра неосознаннаго, такъ какъ познанный имъ міръ есть какъ-бы освѣщенный кружокъ въ темнотѣ; въ-третьихъ, та организація этихъ элементовъ, которую онъ придаетъ имъ въ своихъ практическихъ цѣляхъ, его истины, теоріи, законы, гипотезы, хотя и не отражаютъ никакой объективной дѣйствительности, ибо послѣдующая эпоха непременно разрушитъ ихъ и замѣнитъ другими, — не иллюзорны однако, ибо практическая ихъ примѣнимость, несомнѣнная, на практикѣ ощущаемая полезность ихъ показываетъ, что они суть наиболѣе совершенныя для даннаго времени приспособленія или орудія труда.

Если практика какъ-бы ограничиваетъ человѣка, сосредоточивая все его вниманіе на опредѣленныхъ сторонахъ безконечно богатаго міра и заставляя его конструировать практически полезныя міросозерцанія, теоріи — орудія, а не теоріи отраженія, то практика-же и свидѣтельствуетъ объ истинности или ложности этихъ теорій, причемъ истинной оказывается та, которая при данныхъ условіяхъ даетъ наибольшіе результаты на единицу затраченной силы.

«Споръ-же о дѣйствительности или недѣйствительности мышленія, изолирующагося отъ практики, есть чисто схоластическій вопросъ».

Итакъ: практика 1) порождаетъ познаніе, 2) концентрируетъ и ограничиваетъ его, 3) провѣряетъ его.

Это однако не все: «Философы лишь объяснили міръ такъ или иначе; но дѣло заключается въ томъ, чтобы измѣнить его». Дѣйствительно, практика играетъ еще четвертую, самую подлинную роль, она завершаетъ міро-зданіе, она творитъ, постепенно приводя въ гармонію все болѣе широкій кругъ явленій, покоряя его царственному центру міра — человѣческому коллективу.

Дѣйствительность есть творчество; познаніе всегда его слуга, хочетъ оно того или нѣтъ, оно всегда творитъ волю своего хозяина, оно никогда не выходитъ изъ его власти, даже когда бунтуетъ.

Такимъ образомъ мы имѣемъ: 1) непознанную среду, притомъ не могущую быть познанной до конца и въ адекватной формѣ, не потому, чтобы она была недоступной вещью въ себѣ, а потому что она представляетъ собою неисчерпаемую безконечность отношеній; 2) живой субъектъ, какъ чистое стремленіе жить, отстаивающій себя въ средѣ путемъ труда, практически познающій среду. На нынѣшней стадіи развитія реальнымъ субъектомъ жизни, труда и познанія является дезорганизованный коллективъ, отсюда мучительность этой стадіи и тоска то по полному индивидуализму то по законченному коллективизму. 3) Опытъ, какъ результатъ трудового соприкосновенія субъекта со средою, организація этого опыта, сперва физиологическая, потомъ социально-психологическая, и какъ результатъ этой организаціи — человѣческая картина міра, постепенно расширяющаяся, усложняющаяся и уясняющаяся. 4) Организація сотрудничества, все болѣе сознательно опирающаяся на организованный опытъ, и какъ результатъ этой организаціи — творческая реорганизація міра, расширение свѣтлаго острова жизни, сознательности и счастья среди вширь и вглубь неизмѣримого хаоса явленій.

Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ Марксъ иррелигіозенъ въ самой высшей мѣрѣ: онъ не только абсолютно не нуждается

во внѣчеловѣческихъ гарантіяхъ побѣды добра, но вообще не ищетъ внѣ человѣка никакой опоры. Марксъ не можетъ быть космоистомъ, ибо для него міръ дѣйствительности есть только человѣческая практика, какъ мы уже видѣли; за предѣлами-же человѣческой дѣйствительности лежитъ бездонное непознанное, относительно котораго мы, не впадая въ неустойчивую метафизику, не можемъ ничего сказать ни хорошаго, ни дурного.

Единственно доподлинно извѣстное есть человѣческій видъ съ его возможностями, потокъ жизни, горячую волну котораго и энергическое напряженіе мы ощущаемъ въ себѣ самихъ. Это для насъ сила всетворящая, всеобнадеживающая, это живая истина, красота и благо и ихъ источникъ.

И чѣмъ болѣе рѣшительно опровергалъ Марксъ все надъ видомъ возвышающееся внѣчеловѣческое, тѣмъ болѣе рѣзко подчеркивалъ онъ приматъ человѣчески-коллективнаго, видового, надъ человѣчески-индивидуальнымъ. Съ Видомъ связана у него идея искупленія, и только въ немъ, выражаясь метафорически, видитъ онъ бога-младенца, колыбель котораго окружаютъ тупыя, черныя змѣи стихій. Прекрасная надежда на расцвѣтъ могущества этого бога-младенца, на растущій триумфъ его, запрягающаго поработанныхъ свѣтомъ сознанія драконовъ въ побѣдную колесницу свою, на торжественный и стремительный полетъ его, свѣтлаго бога жизни, сквозь тьмы темъ міровъ, бытія и полубытія — вотъ идеализмъ Маркса. Горячее чувство своего родства своей сопринадлежности богу-младенцу, пониманіе цѣнности жизни личной лишь въ связи съ грандіознымъ размахомъ жизни коллективной — вотъ религіозное чувство Маркса.

Красота марксизма и его исцѣляющая сила всегда будутъ ускользать отъ индивидуалистовъ, для которыхъ его міроощущеніе столь-же непонятно, мистично или абсурдно, сколь для насъ марксистовъ плоски, жалки и трусливы ихъ собственныя религіозныя или антирелигіозныя ухищренія.

Энгельсъ.

Матеріализмъ Энгельса нѣсколько отличается отъ матеріализма Маркса. Подлинное бытіе для Маркса — бытіе общественное. Космическое бытіе, какимъ намъ рисуетъ его естествознаніе, для Маркса, есть только временное трудовое приспособленіе, очень важное какъ опора практики, но внѣ практики лишенное всякаго значенія. И Энгельсъ, конечно, не вѣритъ въ Плехановскую, разъ навсегда данную истину; о матеріализмѣ онъ говорилъ: «Ему приходится принимать новый видъ съ каждымъ новымъ великимъ открытіемъ, составляющимъ эпоху въ естествознаніи».

Это не мѣшало однако Энгельсу принимать за базисъ своего міросозерцанія не общественное бытіе, а бытіе космическое, разсматривать эволюцію труда какъ часть эволюціи природы не только подъ угломъ зрѣнія науки, гдѣ трудъ естественно занимаетъ мѣсто въ человѣческой картинѣ міра, какъ ея часть, но и подъ угломъ зрѣнія философіи и гносеологіи, гдѣ трудъ долженъ-бы занять совершенно исключительное мѣсто, являясь источникомъ всей картины міра. Энгельсъ подмѣнялъ современной ему наукой тѣ важные элементы Марксовской философіи и гносеологіи, на которые мы указывали выше. И хотя точка зрѣнія Энгельса значительно научнѣе и выше Плехановской, — легкій уклонъ съ высотъ марксизма въ низменность плеханизма у него есть.

Для Маркса безусловно одно — практика, все построеніе науки относительны. Энгельсъ-же вѣрилъ въ незыблемость законовъ эволюціи и въ этомъ смыслѣ былъ космоистомъ, отчасти даже фаталистомъ.

Въ конечномъ счетѣ фатумъ законовъ природы царитъ у Энгельса надъ человѣчествомъ.

Говоря о философіи Гегеля, Энгельсъ пишетъ: «Намъ нѣтъ надобности разсматривать здѣсь, насколько это міросозерцаніе соотвѣтствуетъ нынѣшнему состоянію естествен-

ныхъ наукъ, которыя самой землѣ предсказываютъ возможный, а ея обитаемости несомнѣнный конецъ, и тѣмъ самымъ говорятъ, что у человѣческой исторіи будетъ не только восходящая, но и нисходящая вѣтвь. Мы находимся, во всякомъ случаѣ, еще очень далеко отъ той поворотной точки, за которой начнется движеніе общественной исторіи сверху внизъ, и мы не можемъ упрекать гегелевскую философію въ томъ, что она не занималась вопросомъ, не поставленнымъ на очередь современнымъ ей естествознаніемъ.

Но не можемъ-ли мы въ этомъ упрекнуть философію Энгельса? Повидимому «колесованіе сознанія», т. е. догматъ о фатальномъ чередованіи восходящихъ и нисходящихъ вѣтвей, о пригвожденности разума къ желѣзному колдовращенію эволюціи, признавался Энгельсомъ. Такъ онъ считаетъ заслугой Фурье, что тотъ «подобно тому, какъ Кантъ ввелъ въ естествознаніе идею о будущей гибели земли, ввелъ въ историческое міровоззрѣніе идею о будущей гибели человѣчества».

Утѣшеніемъ, ввиду такой перспективы, можетъ служить лишь тотъ фактъ, что мы находимся далеко отъ печальнаго солнцеворота на міровую зиму. Предотвратить его однако мы не будемъ въ состояніи. Необходимость, такимъ образомъ, навсегда останется царицей человѣка, и это нѣсколько ослабляетъ ту великолѣпную, чисто Марксовскую музыку будущаго, которой подарилъ насъ Энгельсъ въ знаменитой девятой главѣ своего Антидюринга.

Прежде чѣмъ предложить читателю вспомнить вмѣстѣ съ нами эти прекрасныя страницы, полныя видовой надежды, радости грядущимъ и глубокаго историческаго чувства, мы покончимъ наше сопоставленіе Маркса Энгельсу.

Марксъ часто говоритъ объ общей восходящей вѣтви человѣческой исторіи, чему, конечно, не противорѣчатъ временныя паденія. Поэтому-то Энгельсовскую музыку будущаго мы считаемъ блестящими варіаціями на Марксовскую тему. Но Марксъ нигдѣ не говоритъ о фатальной вѣтви нисходящей. Отрицать возможность крушенія всего человѣ-

ческаго культуростроительства и всѣхъ началъ конструируемаго нами порядка — никто, конечно, не вправѣ, но не больше правъ у насъ считать это крушеніе неизбѣжнымъ. Это вопросъ борьбы разумной жизни и неразумныхъ стихій. Можемъ-ли мы указать предѣлы растущей силѣ человѣка? Міръ не готовъ, онъ не разъ навсегда заведенная машина. Наука въ высокой мѣрѣ заинтересована формулированіемъ незыблемыхъ законовъ и въ проведеніи повсюду принципа детерминизма, однако и натуралисты все болѣе ясно понимаютъ, что законы ихъ эволюционируютъ вдвойнѣ, во-первыхъ, благодаря вытѣсненію ихъ въ наукѣ формулами болѣе совершенными, во-вторыхъ, благодаря измѣненіямъ въ самой природѣ. Они начинаютъ уже понимать, что и самый детерминизмъ, этотъ священный палладіумъ механистовъ, прикосновеніе къ которому въ глазахъ послѣднихъ есть святотатство, въ сущности также не истина-отраженіе, а истина-орудіе.

Предсказаніе о будущемъ всегда покоится на теоріи вѣроятности. И вмѣсто того, чтобы заранѣе покорно склонять голову передъ неизбѣжнымъ концомъ и, тѣмъ самымъ, лишать развертывающуюся культуру ея, хотя и слишкомъ грандіозныхъ, быть-можетъ, для робкихъ умовъ, но вполне законныхъ въ свѣтѣ надежды перспективъ, — марксистъ долженъ говорить: «Мы должны развивать постоянно до высшей степени нашу соціально-техническую мощь и бороться за безпредѣльное развитіе; въ предѣлѣ-же его повѣримъ только тогда, когда воочию убѣдимся въ его непреодолимости».

Постановка науки и ея законовъ выше практики, т. е. жизни и ея инстинктовъ, на нашъ взглядъ, — материалистическій грѣхъ Энгельса.

Зато разсуждая въ предѣлахъ восходящей вѣтви, Энгельсъ великолѣпенъ.

«Свобода», говоритъ онъ, «состоитъ въ основанномъ на пониманіи естественной необходимости господствѣ надъ самимъ собой и надъ внѣшней природой, поэтому она не-

обходимо является продуктомъ историческаго развитія. Первые, выдѣлившіеся изъ животнаго царства, люди были во всѣхъ отношеніяхъ такъ-же несвободны, какъ и сами животныя; но каждый прогрессъ культуры былъ шагомъ впередъ къ свободѣ. На зарѣ исторіи человѣчества стоитъ открытіе превращенія механическаго движенія въ теплоту: добываніе огня треніемъ; въ концѣ заканчивающагося нынѣ періода развитія — открытіе превращенія теплоты въ механическое движеніе: паровая машина. — И, несмотря на гигантскій освободительный переворотъ, который совершила въ социальномъ мірѣ паровая машина, — онъ еще не законченъ и на половину, — пока все-же несомнѣнно, что добываніе огня треніемъ превосходитъ ее по своему освободительному значенію, такъ какъ огонь доставилъ человѣку впервые господство надъ нѣкоторой силой природы и тѣмъ окончательно отдѣлилъ его отъ животнаго царства. Паровая машина никогда не будетъ въ состояніи произвести такой громаднѣйшій переломъ въ развитіи человѣчества, какъ-бы она ни представлялась намъ способной, благодаря громаднымъ производительнымъ силамъ, осуществить такой общественный строй, въ которомъ не будетъ уже никакихъ классовыхъ различій, никакихъ заботъ о средствахъ индивидуальнаго существованія и въ которомъ, впервые, можно будетъ говорить о дѣйствительной человѣческой свободѣ, о существованіи въ гармоніи съ познанными законами природы. Но какъ еще молода вся исторія человѣчества и какъ было-бы смѣшно приписывать нашимъ теперешнимъ воззрѣніямъ какое-бы то ни было абсолютное значеніе, вытекаетъ уже изъ того простаго обстоятельства, что вся протекшая исторія можетъ быть охарактеризована, какъ исторія періода времени отъ практическаго открытія превращенія механическаго движенія въ теплоту до открытія превращенія теплоты въ механическое движеніе».

Рядомъ съ покореніемъ природы идетъ покореніе человѣческому сознанію его общественныхъ силъ. «Дѣйствующія въ обществѣ силы дѣйствуютъ совершенно такъ-же,

какъ и силы природы: слѣпо, насильственно и разрушительно до тѣхъ поръ, пока мы не знаемъ ихъ и не будемъ считаться съ ними. Но разъ мы ихъ узнали, поняли ихъ дѣйствія, ихъ направленіе, тогда только отъ насъ зависитъ все болѣе и болѣе подчинять ихъ своей волѣ и посредствомъ ихъ достигать своихъ цѣлей. И особенно это примѣнимо къ современнымъ производительнымъ силамъ. Пока мы упорно отказываемся понять ихъ природу и ихъ характеръ, — а этому пониманію противится капиталистическій способъ производства и его защитники — до тѣхъ поръ эти силы дѣйствуютъ, несмотря на насъ, противъ насъ, до тѣхъ поръ подчиняютъ онѣ насъ, какъ это мы подробно изложили. Но разъ мы проникли въ ихъ свойства, мы можемъ превратить ихъ въ рукахъ ассоціированныхъ производителей изъ демоническихъ господъ въ покорныхъ слугъ».

«Таково различіе между разрушительной силой электричества въ блескъ молніи и укрощеннымъ электричествомъ, примѣняемымъ въ телеграфѣ и въ освѣщеніи, различіе между пожаромъ и огнемъ, дѣйствующимъ на службѣ у человѣка. При такомъ обращеніи съ современными производительными силами, согласно выясненнымъ ихъ свойствамъ, выступить на мѣсто общественной анархіи производства общественно-планомѣрное регулированіе производства сообразно потребностямъ всѣхъ и каждого въ отдѣльности».

«Вмѣстѣ съ переходомъ средствъ производства въ руки всего общества устраняется товарное производство и вмѣстѣ съ тѣмъ господство продукта надъ производителями. Анархія внутри общественнаго производства замѣняется планомѣрной сознательной организаціей. Борьба за существованіе прекратится. Только тогда выдѣлится человѣкъ окончательно изъ животнаго царства, перейдетъ изъ зоологическихъ условій существованія въ дѣйствительно человѣческія. Всѣ условія жизни, созданныя людьми и подчинявшія до сихъ поръ человѣка, подчиняются теперь сами людямъ и ихъ

контролю, и люди впервые явятся сознательными, дѣйствительными господами природы, такъ какъ они будутъ господами своего собственнаго обобществленія. Законы ихъ собственной общественной дѣятельности, которые до сихъ поръ противопоставлялись имъ, какъ чуждые, господствующіе надъ ними, — эти законы будутъ примѣняться людьми съ полнымъ пониманіемъ дѣла и вмѣстѣ съ тѣмъ подчиняться ихъ контролю. Обобществленіе людей, которое имъ до сихъ поръ какъ-бы навязывалось природой и исторіей, станетъ теперь ихъ собственнымъ свободнымъ дѣломъ. Объективныя, чуждыя силы, господствовавшія до сихъ поръ въ исторіи, попадутъ подъ контроль самихъ людей».

«Только тогда люди будутъ вполне сознательно создавать свою исторію, только тогда приводимые ими въ движеніе историческіе факторы будутъ во все большей и большей мѣрѣ давать желанные результаты. Это будетъ прыжкомъ человечества изъ царства необходимости въ царство свободы».

«Совершить этотъ освободительный актъ — вотъ историческая задача современнаго пролетаріата».

Комментировать эти страницы я не считаю нужнымъ, и послѣ всего уже сказаннаго нами для тѣхъ читателей, которые приняли наши основныя положенія, религіозная душа возрѣній Энгельса на исторію ясна.

Къ самому термину религіи Энгельсъ относился однако крайне отрицательно. Противъ автора этихъ строкъ неоднократно приводилась уже одна цитата изъ Энгельса, успѣвшая набить оскомину, но не представляющая намъ убѣдительной: «Слово «религія» происходитъ отъ «religare» — соединять и потому означаетъ первоначально «связь». Эти замысловатыя этимологическія построенія представляютъ послѣдній выходъ для идеалистической философіи. Важно значеніе слова не по его словопроизводству, а по тому употребленію, которое оно приобрѣло въ его историческомъ развитіи. Половая любовь и половыя отношенія связываются (у Фейербаха, противъ котораго все это направлено) словомъ

«религія» просто для того, чтобы изъ языка не исчезло окончательно это слово, столь дорогое по связаннымъ съ нимъ идеалистическимъ воспоминаніямъ. Точно такъ же говорили въ 40-хъ годахъ реформисты школы Луи Блана, которые считали человѣка безъ религіи чудовищнымъ и говорили намъ: «Итакъ, ваша религія — атеизмъ». Фейербахъ держался того-же взгляда, однако его религія и религія въ общепринятомъ смыслѣ слова — двѣ вещи разныя. Если Фейербахъ хочетъ положить въ основу истинной религіи дѣйствительное матеріалистическое міровоззрѣніе, то это все равно, что считать современную химію истинной алхиміей. Если религія можетъ существовать безъ Бога, то и алхимія могла-бы существовать безъ философскаго камня.

Энгельсу кажется, что слово религія дорого по связаннымъ съ нимъ «идеалистическимъ» воспоминаніямъ. Самому ему оно непріятно по связаннымъ съ нимъ социальнымъ-политическимъ воспоминаніямъ. Если-бы дѣло сводилось къ пріятному и непріятному, то споръ былъ-бы бесполезенъ. Но дѣло идетъ о точномъ обозначеніи огромнаго по своей важности явленія. Хотя Энгельсъ и не понималъ сразу мѣщанскаго характера послѣдовательной антирелигіозности, какъ ее формулировалъ Штирнеръ, и прозрѣлъ только послѣ указаній Маркса, тѣмъ не менѣе было-бы оскорбленіемъ памяти великаго учителя считать его психику близкой къ антирелигіозному индивидуализму, къ эгоистическому позитивизму, къ той «практической мудрости», о которой съ такимъ презрѣніемъ говорилъ Марксъ въ цитированномъ нами письмѣ. Ирраціональныя съ точки зрѣнія эгоизма чувства: видовое, историческое чувство, восторгъ передъ грядущимъ («когда насъ не будетъ», что является такимъ камнемъ преткновенія для антирелигіозной души), словомъ эмоціональный коллективизмъ, — играютъ огромную роль у Энгельса. Вѣдь для человѣка, не умѣющаго жить прошлымъ и будущимъ, заличнымъ и сверхличнымъ, не умѣющаго ощущать въ себѣ коллек-

тивъ, — вся музыка марксизма — кимваль бряцающій. И вотъ эти-то чувства приходится подчеркнуть, опредѣлить. Они, дѣйствительно, кореннымъ образомъ связаны съ идеалистическими исканіями прошлаго. Но дѣло идетъ въ гораздо большей степени о коренномъ эмоціональномъ идеализмѣ, а не о философскомъ идеализмѣ, ветхой одеждѣ религіи, которую и Фейербахъ и всѣ защитники религіи Труда и Вида отбрасываютъ. А объ эмоціональномъ идеализмѣ Энгельсъ писалъ: «Впечатлѣнія, производимыя на человѣка внѣшнимъ міромъ, выражаются въ его головѣ, отражаются въ ней въ видѣ чувствъ, мыслей, побужденій, волевыхъ движеній, словомъ, въ видѣ «идеальныхъ стремленій». Въ этомъ видѣ они являются «идеальными силами». И если данный человѣкъ оказывается идеалистомъ вслѣдствіе того простого обстоятельства, что у него есть «идеальныя стремленія», и что онъ подчиняется вліянію «идеальныхъ силъ», то всякій мало-мальски нормально развитой человѣкъ — идеалистъ, и непонятнымъ остается одно: какъ могутъ быть на свѣтѣ матеріалисты?»

Можно только изумиться нѣсколько розовому взгляду Энгельса на людей: на свѣтѣ, конечно, могутъ быть матеріалисты въ морально-эстетическомъ смыслѣ; далеко не всякій «мало-мальски нормально развитой человѣкъ» — «подчиняется вліянію идеальныхъ силъ». Неужели Энгельсъ будетъ называть идеальнымъ стремленіемъ всякое «волевое движеніе»? Даже стремленіе устроить свою карьеру? Стремленіе къ наживѣ? Не очевидно-ли, что существуетъ пропасть между презрѣнной въ глазахъ Маркса «практической мудростью» и даннымъ имъ на Гаагскомъ съѣздѣ общаніемъ — всѣ силы свои посвятить служенію рабочему дѣлу? Нѣтъ, практической идеализмъ свойственъ только нѣкоторымъ классамъ, и коллективизмъ является наивысшимъ и наиреальнѣйшимъ въ то-же время его выраженіемъ.

«Истинная религія» по Энгельсу такъ-же невозможна, какъ «истинная алхимія». Но я рѣшительно не понимаю, почему современную химию нельзя считать истинной алхи-

міей? Никому изъ химиковъ не придется, конечно, въ голову отрицать ихъ внутреннюю историческую связь. Правда, одно время химія поставила между собою и алхіміей довольно серьезную преграду въ видѣ ученія о непревратимости элементовъ. Въ послѣднее время, однако, горизонты науки такъ расширились, что мы-бы могли говорить о поворотѣ къ алхиміи, или о высшемъ синтезѣ первой и второй стадіи развитія одной и той-же науки. Мы идемъ дальше Энгельса и находимъ, что разница между старой религіей и «истинной религіей» значительно больше, чѣмъ разница между химіей и алхиміей. Это не заставляетъ насъ однако забыть внутреннюю ихъ связь и перестать видѣть въ религіяхъ прошлаго неясное мерцаніе той самой истины, которая ярко возжена въ нарождающейся религіи коллективизма.

Энгельсъ былъ нѣкогда значительно ближе къ Фейербаху, и мы закончимъ посвященную ему главу строками, подъ которыми съ радостью подписываемся: «До сихъ поръ всегда было вопросомъ: что такое богъ? И нѣмецкая философія рѣшила вопросъ въ такомъ смыслѣ: богъ есть человѣкъ. Человѣку нужно лишь познать самого себя, мѣрить по себѣ самомъ всѣ свои жизненные обстоятельства, обсуждать ихъ сообразно своему существу, дѣйствительно человѣчно устроить міръ сообразно требованіямъ своей натуры, и тогда онъ разрѣшаетъ задачу времени. Не въ потустороннихъ, несуществующихъ областяхъ, не внѣ пространства и времени, не въ «богѣ», живущемъ въ мірѣ или ему противоположномъ слѣдуетъ искать истины, но много ближе, въ собственной груди человѣка. Собственное существо человѣка возвышеннѣе и царственнѣе, нежели существо всѣхъ возможныхъ «боговъ», которые сами суть лишь болѣе или менѣе неясное и искаженное существо человѣка».

Этотъ мотивъ выходитъ далеко за предѣлы индивидуальной психологіи въ узкомъ смыслѣ этого слова. И само собою разумѣется, настроеніе, присущее маркси-

стамъ, ихъ религія Вида, Прогресса и Труда должна быть совершенно непонятной типичному индивидуалисту — мѣщанину, какъ религіозному, такъ и анти-религіозному.

Булгаковъ, на примѣръ, въ своемъ скверненькомъ памфлетѣ противъ Маркса («Карлъ Марксъ какъ религіозный типъ») отмѣчаетъ въ Марксѣ сравнительную нечувствительность къ остротѣ религіозной проблемы, ибо вѣдь это прежде всего есть проблема индивидуальнаго. Это есть вопросъ о цѣнности моей жизни, моей личности, моихъ страданій, объ отношеніи къ Богу индивидуальной человѣческой души, объ ея личномъ, а не социологическомъ только спасеніи.

И чему-же тутъ удивляться? — мѣщанское узкодушіе, не умѣющее связать свою личность ни съ природой ни съ обществомъ, всегда будетъ судорожно хвататься за надежду на личное безсмертіе, прикрывая возможно болѣе громкими словами свою трусость передъ смертью, ибо собственная ихъ смерть въ ихъ глазахъ равна смерти всѣхъ цѣнностей. Г. Мережковскій чуть не текстуально повторяетъ тономъ самой истеричной искренности тираду Сумароковского злодѣя:

„О, если бы со мной погибла вся вселенна!“

Ультра-индивидуализмъ такихъ даровитыхъ натуръ, какъ Ницше, согласно закону о переходѣ интенсивной жизни въ экстенсивную, отмѣченному Гюйо, порою перерастаетъ себя и переходитъ въ родовой историческій инстинктъ. Но въ громадномъ большинствѣ случаевъ нигилисту-индивидуалисту, позитивно ограничившему свою жизнь рамками «конкретной индивидуальности», историческія и видовыя чувства абсолютно недоступны. Для него это мистика! Классическій примѣръ — Штирнеръ.

Реваншъ мѣщанства, послѣдовавшій въ Россіи за короткимъ торжествомъ пролетарскаго героизма, выразился не только въ проповѣди Мережковскимъ новаго христіанства, какъ гарантіи безсмертія и тому подобныхъ явленійхъ, но и въ грубо сенсуалистическомъ нигилизмѣ, съ шумомъ

выдвинутымъ на первый планъ г. Арцыбашевымъ. А со-
зрѣвшій подъ солнцемъ реакціи г. Ив.-Разумникъ, дая-
щій публику все новыми тяжеловѣсными и неудобовари-
мыми, какъ пломпудинги, книгами, стремится дать синте-
тически-мѣщанскую теорію «Смысла жизни»¹⁾.

Дицгенъ.

Мы видѣли уже, что опредѣленіе матеріализма, данное
Энгельсомъ, вполне охватываетъ собою всѣ виды крити-
ческаго реализма и включаетъ въ себѣ Гольбаховскій
матеріализмъ Плеханова какъ частность. Мы видѣли также,
что мысль Маркса еще въ молодости его далеко пере-
шагнула черезъ тѣ позиціи, которыя Плехановъ считаетъ
до сихъ поръ передовыми.

Самостоятельной заслугой Дицгена было то, что онъ
особенно ярко и въ наглядной формѣ подчеркнул гро-
мадную широту новаго матеріализма по сравненію съ ста-
рымъ механическимъ атомизмомъ.

Энгельсъ пишетъ: «Замѣчательно, что не одни мы
вновь открыли матеріалистическую діалектику, въ тече-
ніе многихъ лѣтъ бывшую нашимъ лучшимъ орудіемъ
труда и нашимъ сильнѣйшимъ оружіемъ: нѣмецкій работ-
никъ Юсифъ Дицгенъ открылъ ее независимо отъ насъ и
даже независимо отъ Гегеля».

Энгельсъ не могъ не знать опредѣленій Дицгена и,
такимъ образомъ, косвенно одобрилъ ихъ. Между тѣмъ,
если отъ Энгельса еще мыслимо то движеніе вспять, которое
произведено Плехановымъ, то отъ Дицгена оно совершенно
невозможно. Вотъ какъ опредѣляетъ Дицгенъ матеріализмъ:
«Соціалистическій матеріализмъ подъ «матеріей» понимаетъ
не только вѣсомое и осязаемое, но и все реальное, — все,
что содержится въ универсумѣ, а вѣдь въ немъ содержится
все, ибо все и универсумъ — это только два названія одного

¹⁾ Объ этомъ подробнѣе см. въ моей статьѣ „Мѣщанство и инди-
видуализмъ“, въ сборникѣ „Очерки философіи коллективизма“.

и того-же. Соціалистическій матеріализмъ хочетъ охватить все однимъ понятіемъ, однимъ словомъ, однимъ классомъ, безразлично, называется-ли этотъ универсальный классъ дѣйствительностью, реальностью или матеріей». И въ другомъ мѣстѣ: «Если кого-нибудь смущаетъ обобщающее слово «матерія», то пусть онъ вмѣсто этого скажетъ «явленія». Тѣлеснымъ, физическимъ, чувственнымъ, матеріальнымъ явленіемъ называется тотъ общій рядъ, къ которому относится всякое существованіе, вѣсое и невѣсое, тѣло и духъ».

«Мы чувствуемъ въ себѣ физически присутствіе мыслящаго разума и точно также тѣмъ-же чувствомъ мы ощущаемъ внѣ себя камни, глину, небо, кусты. И немного разницы между ощущаемымъ нами въ себѣ и ощущаемымъ внѣ себя. То и другое принадлежитъ къ чувственнымъ явленіямъ, къ эмпирическому матеріалу».

Но отношенія Дицгена къ тому «Все» или Универсу, который онъ кладетъ въ основу своей философіи, не лишено сторонъ, сближающихъ его больше со Спинозой, чѣмъ съ Марксомъ. Марксъ гениально развилъ, исходя изъ философіи Фейербаха — философію человѣческой практики, всеохватывающую и цѣлостную. Дицгенъ-же какъ-бы старается развернуть Фейербаховское представленіе о природѣ. Несмотря на всѣ оговорки, примать Универса надъ человѣкомъ, какъ цѣлаго надъ частью, у него несомнѣненъ. Чувство сліянія съ Универсомъ не менѣе сильно въ Дицгенѣ чѣмъ, напримѣръ, въ Шлейермахерѣ. Дицгенъ универсалистъ всей душой своей, и врядъ-ли его въ полной мѣрѣ религіозное отношеніе къ «Цѣлому» можетъ вполне гармонично сливаться съ религіознымъ духомъ Маркса.

Не трудно доказать наличность религіознаго элемента въ универсализмѣ Дицгена, такъ какъ онъ его въ сущности нисколько не скрываетъ. Приведемъ нѣсколько цитатъ, хотя-бы изъ его «Писемъ о Логикѣ»: «Чтобы установить универсальный смыслъ, ты долженъ работать надъ познаніемъ, что универсумъ содержитъ въ себѣ все отно-

сительное, межъ тѣмъ въ цѣломъ воплощено абсолютное или назидательное божество...» «Всякое различіе обладаетъ одной сущностью, всеобщей, наивозвышеннѣйшей, универсальной, абсолютной, божественной, — и эта абсолютная міровая сущность въ высшей степени назидательна, ибо она заключаетъ въ себѣ всѣ остальные сущности и является альфой и омегой всѣхъ вещей. Но не представляетъ-ли собою этотъ міръ-богъ голое понятіе? Нѣтъ, онъ есть истина и жизнь! и крайне интересно отмѣтить тотъ фактъ, что такъ называемое «онтологическое доказательство бытія Божія» вполне подходитъ къ міровой истинѣ, которую я позволяю себѣ поставить на skinii логики. Первоначально это доказательство приписывалось Ансельму Кентерберійскому. Какъ-бы тамъ ни было, но одно извѣстно, что Декартъ и Спиноза являются главными защитниками этого доказательства. Они доказывали, что «совершеннѣйшей сущности» необходимо присуще бытіе, иначе она именно и не могла-бы быть совершеннѣйшей сущностью...» «Эта аргументація является для меня такой-же ясной, какъ солнечный свѣтъ, и должна вполне убѣдить тебя не въ бытіи абсолютныхъ чрезмѣрныхъ идоловъ, но въ истинѣ абсолютно совершеннаго мірового существа...» «Абсолютное понятіе есть понятіе абсолютнаго или высочайшаго; съ этимъ послѣднимъ связано не только истинное, прекрасное и доброе, что приписывается Богу — оно является также и той сущностью, которая всякому мышленію даетъ необходимую логику, прочность и истинный видъ...» «Добро» именно не есть какой-либо особый институтъ, но его необходимо искать въ общей связи всего міра. Именно только абсолютное — абсолютно добро...» «Мірового духа ты все-таки не долженъ признавать чудовищемъ (чудодухомъ), но тѣлеснымъ универсумомъ, который, несмотря на всѣ перемѣны и измѣненія, является вѣчно единымъ, истиннымъ, добрымъ, разумнымъ, недѣйствительнѣйшимъ, наивысшимъ».

Въ посвященномъ Дицгену параграфѣ перваго тома настоящей работы, мы видѣли, какое своеобразное поло-

женіе занимаетъ этотъ мыслитель по вопросу о томъ, является-ли соціалдемократизмъ новой религіей. Сначала съ полной ясностью и съ не оставляющей ничего желать категоричностью онъ устанавливаетъ, въ какомъ смыслѣ Научный Соціализмъ есть религія и въ какомъ—нѣчто противоположное религіи. Его идеи по этому вопросу вполне совпадаютъ съ нашими. Но въ дальнѣйшихъ главахъ «Религіи и Соціалдемократіи» Дицгенъ, словно испугавшись собственной смѣлости, не безъ противорѣчія съ самимъ собою, отказывается отъ своего построения. Но если соціалистическую религію Дицгенъ не рѣшается назвать ея настоящимъ именемъ, то зато онъ старается внести въ соціализмъ религіозность, на нашъ взглядъ, ему чуждую.

Для Маркса всѣ «проклятые вопросы» находятъ себѣ разрѣшеніе въ революціонной практикѣ и только въ ней. Онъ не ищетъ отвѣта ни въ какой величественной интерпретаціи Универса. Не говоря ужъ о божествѣ трансцендентномъ, онъ отнюдь не склоненъ къ признанію имманентной божественности міра, къ чему весьма близокъ Дицгенъ. На днѣ всякаго пантеизма кроется квіетизмъ. Всякій пантеизмъ принимаетъ міръ готовымъ. Мы очень хорошо знаемъ, что существуютъ роскошныя и глубокія эволюціонно-пантеистическія концепціи. Онѣ съ большою силой просыпаются вновь въ послѣднее время. Не имѣя возможности въ этой книгѣ заняться критическимъ анализомъ замѣчательныхъ работъ Бергсона (*L'évolution créatrice*) и Вилльяма Штерна (*Person und Sache*), мы можемъ лишь сказать, что, являясь шагомъ впередъ къ синтезу великихъ метафизическихъ системъ прошлаго съ естественно-научнымъ міровоззрѣніемъ настоящаго, вырывающимся теперь изъ плѣна консервативнаго «механизма», — онѣ тѣмъ не менѣе остаются далеко позади синтеза научно-соціалистическаго. Это не только въ смыслѣ логическомъ, но и въ томъ прагматическомъ смыслѣ, которымъ особенно дорожатъ упомянутые нами авторы, состоящіе несомнѣнно въ близкомъ духовномъ родствѣ съ прагматизмомъ.

Въ самомъ дѣлѣ, эволюціонный пантеизмъ приходится мыслить, какъ развитіе отъ аморфной матеріи къ полному торжеству, формы, къ свободѣ и духовности. Божественное является при этомъ міровой душою, постепенно овладѣвающей аморфнымъ своимъ тѣломъ. У Джемса, Жирана и другихъ чистыхъ прагматистовъ дуализмъ при этомъ очевиденъ, они стоятъ на границѣ пантеизма и деизма. Эволюція совершается по плану сознательнаго божества, оно работаетъ черезъ посредство силъ міра, въ томъ числѣ и черезъ насъ. Мы являемся, такимъ образомъ, участниками божественной компаніи, чѣмъ то вродѣ живыхъ пѣшекъ въ игрѣ бога и дьявола, общій планъ которой намъ не дано охватить, причемъ Джемсъ и его школа настаиваетъ на необходимости вѣрить въ побѣду Бога. Предполагается, что подобное положеніе должно чрезвычайно усилить нашу энергію. Это міросозерцаніе можетъ служить прекрасной опорой либерализму: надо идти въ ногу съ событіями, стараться посильно понять свое назначеніе, волю пославшаго, а на вопли жертвъ и крики нетерпѣливыхъ можно отвѣчать: «не мы виновны въ мучительной медленности прогресса, она священна и разумна, это воля Бога, который не дѣлаетъ ошибокъ!» Естественно, что нѣкоторые изъ нашихъ ка-детовъ пытались «создать» подобный либеральный мистицизмъ. (Сергѣй Трубецкой, напримѣръ).

Болѣе рѣшительны тѣ пантеисты нашего времени, которые вовсе не принимаютъ божественной души внѣ имманентныхъ міру силъ. Міръ для нихъ не есть постепенное превращеніе въ бога. Но, что-либо одно: или организующійся на нашихъ глазахъ всечеловѣческій коллективъ есть наивысшее въ полѣ нашего зрѣнія проявленіе міровой тенденции къ гармоніи, а всѣ остальные силы природы являются пройденными ступенями и имѣютъ смыслъ лишь какъ матеріаль зрѣющаго сознательнаго всечеловѣческаго строительства, либо человѣческая воля въ этомъ послѣднемъ смыслѣ есть не вершина достигнутаго уже развитія, а только часть общаго мірового концерта,

часть бесконечно меньшая чѣмъ цѣлое. Первая концепція подтверждается всѣмъ нашимъ опытомъ, она не постулируетъ никакого недоказуемаго блага, она оставляетъ міръ въ трагической полутѣнѣ, ибо человѣчество, — этотъ авангардъ піонеровъ, — оказывается предоставленнымъ своимъ силамъ и своему разумѣнію, и успѣхъ его ничѣмъ не гарантируется. Вторая концепція постулируетъ высоко организованную божественную волю, превосходящую общечеловѣческій разумъ, что недоказуемо и очень шатко, она даетъ большую гарантію (впрочемъ, мнимую), и отводитъ человѣку меньшую и менѣе отвѣтственную роль.

Судите сами, какая изъ двухъ концепцій способна больше возбуждать энергію?

Здѣсь мы считаемъ умѣстнымъ коснуться одной чрезвычайно важной стороны дѣла. Мы уже указали мимоходомъ на нѣкоторое сходство психикъ Дицгена и Шлейермахера. Въ томъ и другомъ сильна живая религіозная потребность: глубоко и горячо чувствовать свою слитность со вселенной. Если Спиноза, по натурѣ скорѣй раціоналистъ, придалъ своей любви къ богоприродѣ характеръ чисто интеллектуальный, то Шлейермахеръ внесъ въ то чувство единства съ космосомъ, которое онъ считалъ душою всякой религіи, много настоящаго романтизма, эмоціональнаго волненія, почти страсти. И читая краснорѣчивыя страницы, посвященныя Дицгеномъ Универсу, нельзя не припомнить пылкихъ тирадъ пантеистовъ мистиковъ.

Эту религіозную потребность человѣческую — находить счастье въ сознаніи себя частью великаго цѣлаго, это стремленіе поднять и пополнить свою жизнь при помощи совершенно особаго переживанія, въ которомъ рушатся рамки личности, жизненная энергія льется какъ-бы черезъ край тѣлеснаго сосуда, а великая сила сердечно родной безгранично любимой стихіи, эта потребность, игравшая всегда огромную роль въ религіозной эмоціональной жизни, — вполне законна, плодотворна и ей предстоитъ развиваться.

Отъединенный человѣческій индивидъ безрадостенъ.

Онъ часть, и безъ соотвѣтственнаго цѣлаго не имѣетъ смысла. Но гдѣ это цѣлое, къ которому такъ тоскливо стремится ограниченный въ пространствѣ и времени индивидъ? Богъ-ли это? Но Богъ и созданъ былъ для того, чтобы сразу удовлетворенной казалась эта потребность, чтобы все сущее можно было представить себѣ какъ болѣе или менѣе родственное, какъ нѣчто, слѣдующее глубокому выраженію Гюйо, — соціоморфное. Чѣмъ болѣе извращенъ общественный укладъ человѣческій, извращенъ господствомъ, враждой, разорванностью, тѣмъ чудовищнѣе и тотъ міръ боговъ, которымъ человѣкъ идеализируетъ и приближаетъ къ себѣ вселенную. Богъ-отецъ, равноправными сынами котораго мы являемся, соотвѣтствуетъ идеалу справедливой и демократической имперіи; Богъ-вселенная, частями которой мы можемъ радостно себя чувствовать — соотвѣтствуетъ идеалу справедливой республики. Но все это лишь иллюзорныя проэкціи человѣческаго общества на природу, приобретающую такимъ образомъ обманчивый видъ общества болѣе идеальнаго, чѣмъ человѣческое. Но наступаетъ время религіознаго реализма, все ставится на свое мѣсто, единственно божественнымъ оказывается самое человѣческое общество, притомъ, конечно, въ его развитіи, въ его потенціяхъ. Слѣдуетъ-ли изъ этого, что религіозная потребность, о которой мы говорили, останется отнынѣ неудовлетворенной? — Отнюдь нѣтъ, напротивъ, все религіозное прошлое въ этомъ отношеніи было лишь инстинктивнымъ исканіемъ того, что теперь почти уже найдено.

Многообразны тѣ связи, которыя соединяютъ душу современной коллективистически-настроенной личности съ человѣчествомъ. Это видовое и историческое чувство, дающее намъ разсматривать себя какъ живое звено развертывающейся драмы жизни столь богатой красками, столь потрясающе великолѣпной, столь мучительно величественной. Это чувство солидарности, роднящее насъ съ народомъ не только въ его надрывающемъ сердце

мученичествѣ, но больше всего въ томъ свѣтломъ и мужественномъ его пробужденіи, въ той борьбѣ его, носителемъ которой является пролетаріатъ. Это чувство радости роста, которое охватываетъ насъ при видѣ новыхъ успѣховъ науки, техники и соціальной тактики, ибо все это словно недоконченныя мелодіи и едва намѣченныя гармоніи, или медленно складывающіяся изъ хаоса матеріаловъ начатки и разрозненныя части божественныхъ зданій; и все это растущее и собирающее даетъ уже въ своеобразной грезѣ предотзвукъ торжественной музыки будущаго. Тотъ, кто, хотя-бы въ незначительной мѣрѣ, самъ содѣйствуетъ строительству, во много разъ чутче воспринимаетъ и всю ширь рождающейся пѣсни культуры грядущаго. Солидарность, какъ мнѣ кажется, когда она мужественна и здорова, является въ несравненно большей мѣрѣ сорадованіемъ роста, чѣмъ состраданіемъ. Я не отрицаю этимъ состраданія, потому что нельзя отрицать страданія. Не думая, чтобы симфонія жизни была фатально написана въ минорѣ, — я не предполагаю однако, чтобы она могла когда-либо вылиться безбрежно и навѣки въ безоблачно сіяющій *ut-major*.

Не удивительно-ли, что, желая привести яркую иллюстрацію «соціальной эмоціи» нашихъ дней, приходится прибѣгать къ ультра-индивидуалисту Ницше и къ Горькому, который еще такъ недавно былъ ультра-индивидуалистомъ? Поистинѣ, мы наблюдаемъ здѣсь переходъ къ противоположности, объясненный намъ закономъ Гюйо о переходѣ крайней степени индивидуальной интенсивности жизни въ соціальную интенсивность ея. Я не знаю страницы, болѣе ярко характеризующей нарождающееся историческое чувство, чѣмъ неоднократно цитированное мною блестящее мѣсто изъ «Радостной Науки». Оно должно быть приведено и здѣсь:

«Когда я смотрю на нашъ вѣкъ утонченными глазами будущаго, то самое замѣчательное, что я вижу въ современномъ человѣчествѣ, это нѣчто юное и большое,

именуемое «историческимъ смысломъ». Это начало чего-то новаго и въ исторіи небывалаго: если этому зерну дано будетъ развиваться въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій — изъ него можетъ вырасти чудное растеніе съ такимъ упоительнымъ и страннымъ ароматомъ, что на землѣ станетъ много лучше жить. Мы, современные люди, начинаемъ ковать цѣпь новаго могучаго чувства, звено за звеномъ, едва сознавая, что мы дѣлаемъ. Намъ кажется иной разъ, что дѣло идетъ вовсе не о выработкѣ новаго чувства, а объ атрофіи старыхъ: историческій смыслъ пока такъ бѣденъ и холоденъ, что на иныхъ онъ дѣйствуетъ словно ознобъ, — дѣлаетъ ихъ холоднѣе и бѣднѣе, чѣмъ они были. Другимъ онъ представляется признакомъ приближающейся старости, наша планета кажется имъ тяжело больнымъ, который пишетъ исторію своей молодости, чтобы забыть свое настоящее. Дѣйствительно, есть и такой оттѣнокъ въ этомъ новомъ чувствѣ: кто умѣетъ чувствовать все прошлое человѣчества, какъ свое прошлое, тотъ чувствуетъ и страшные итоги озлобленія больныхъ изъ-за потеряннаго здоровья, стариковъ, вспоминающихъ свои юношескія грезы, влюбленныхъ, у которыхъ отняли любимое, мучениковъ, погибшихъ за свои идеи, героевъ въ вечеръ дня битвы, ничего не рѣшившей, но стоившей ранъ и утраты друзей. — Понять всю чудовищную тяжесть этой разнообразной злобы, быть въ силахъ нести и оставаться героемъ, привѣтствующимъ зарю и свое счастье съ началомъ новаго дня битвы, быть человѣкомъ съ горизонтомъ тысячелѣтій позади и впереди себя, быть наслѣдникомъ всего благородства почившаго духа, отвѣтственнымъ наслѣдникомъ благороднѣйшаго изъ старинныхъ родовъ, впитать въ свою душу все, древнее и новое, разочарованія, надежды, завоеванія, побѣды человѣчества, вмѣстить все это въ одну душу, въ одно чувство — вотъ счастье, какого не знали до сихъ поръ человѣкъ, счастье бога, полного силъ и любви, полного слезъ и смѣха, бога, который словно вечернее солнце даритъ непрерывно изъ своей неисчерпаемой сокровищницы и, бро-

сая золото въ море, до тѣхъ поръ не чувствуя себя богатымъ, пока и бѣднѣйшій рыбакъ не гребетъ золотыми веслами! И это божественное чувство называется — чело-вѣчность!»

Чувство солидарности, сліянности съ народомъ съ огромной силой выражено Горькимъ въ его «Исповѣди». Последняя страница должна по праву занять здѣсь свое мѣсто. Это лирическое описаніе того настроенія, которое охватило душу Матвѣя послѣ сцены коллективнаго чудотворенія, столь мощно нарисованнаго нашимъ поэтомъ¹⁾.

«...Ночью я сидѣлъ въ лѣсу надъ озеромъ, снова одинъ, но уже навсегда и неразрывно связанный душой съ народомъ, владыкой и чудотворцомъ земли.

Сидѣлъ и слушалъ, какъ все, что видѣлъ и позналъ я, растеть во мнѣ и горить единымъ огнемъ, я-же отражаю этотъ свѣтъ снова въ міръ, и все въ немъ пламенѣетъ великой значительностью, одѣвается въ чудесное, окрыляетъ духъ мой стремленіемъ поглотить міръ, какъ онъ поглотилъ меня.

Нѣтъ у меня словъ, чтобы передать восторгъ этой ночи, когда одинъ во тьмѣ я обнялъ всю землю любовью моей, всталъ на вершину пережитаго мной и увидѣлъ міръ подобнымъ огненному потоку живыхъ силъ бурно текущихъ къ сліянію во единую, цѣль которой недоступна мнѣ.

Но я радостно понималъ, что недоступность цѣли есть источникъ безконечнаго роста духа моего и великихъ красоть мірскихъ, а въ безконечности этой — безчисленность восторговъ для живой души человѣческой!

На утро и солнце явилось для меня съ другимъ лицомъ — видѣлъ я, какъ лучи его осторожно и ласково плавили тьму, сожгли ее, обнажили землю отъ покрововъ

¹⁾ Эта сцена вызвала нѣкоторое недоумѣніе, которое необходимо разсѣять. См. объ этомъ мою статью „23-й сборникъ Знанія“, въ сборникѣ „Литературный распадъ“ т. 2.

ночи, и вотъ встала она предо мной въ цвѣтномъ и пышномъ уборѣ осени — изумрудное поле великихъ игръ людей и боя за свободу игръ, святое мѣсто крестнаго хода къ празднику красоты и правды!

Видѣлъ я ее, мать мою, въ пространствахъ между звѣздъ, и какъ гордо смотреть она очами океановъ своихъ въ дали и глубины, видѣлъ ее, какъ полную чашу ярко красной, неустанно кипящей живой крови человѣческой, и видѣлъ владыку ея — всесильный безсмертный народъ!

Окрыляетъ онъ жизнь ея величіемъ дѣяній и чаяній своихъ, и я молился:

— Ты еси мой Богъ и творецъ всѣхъ боговъ, соткавшій ихъ изъ красотъ духа твоего въ трудѣ и мятежѣ исканій твоихъ!

— Да не будутъ міру бози иніе развѣ тебе, ибо ты еси единъ Богъ, творяй чудеса!

— Тако вѣрую и исповѣдую!

...И — по семъ возвращаюсь туда, гдѣ люди освобождаютъ души ближнихъ своихъ изъ плѣна тьмы и суевѣрій, собираютъ народъ во-едино, освѣщаютъ передъ нимъ тайное лицо его, помогаютъ ему осознать силу воли своей, указываютъ людямъ единый и вѣрный путь ко всеобщему сліянію ради великаго дѣла — всемірнаго богостроительства ради!»

И порывы любви къ дальнему, свѣтлому правнуку съ наибольшей силой изображены были все тѣми ультраиндивидуалистами, либо пришедшими къ социализму, либо близкими къ такому переходу. Я имѣю въ виду Верхарна, Демеля, Шарфа. Было-бы большою заслугой собрать и издать антологию такой поэзіи грядущаго.

Человѣчество въ высочайшей мѣрѣ заинтересовано въ развитіи укрѣпленія этого чувства. Для великой борьбы за жизнь и мощь, какою является жизнь, необходимо почти органическое сліяніе человѣчества въ цѣлостное единство. Живая связь клѣтокъ въ организмѣ въ социальномъ сверхъ-организмѣ не можетъ быть достигнута инымъ

путемъ, кромѣ психическаго. Личность гораздо сложнѣе и самостоятельнѣе клѣтки, соціальный сверхъ-организмъ синтезъ несравненно болѣе тонкій, чѣмъ организмъ, и его конечныя цѣли достигаются не полнымъ подчиненіемъ элементовъ и превращеніемъ ихъ въ специализированныя орудія, а многостороннимъ развитіемъ всѣхъ ихъ силъ съ вольнымъ и подвижнымъ выборомъ ихъ спеціальнаго примѣненія. Организмъ отрицаетъ индивидуальность своихъ элементовъ; сверхъ-организмъ предполагаетъ ее и усиливаетъ. Не связь механическая или химическая, не связь не осознаннаго инстинкта спаяетъ людей въ человѣчество, но связь психическая, сознательно эмоціональная. Эта связь и есть религіозное чувство, о которомъ мы говоримъ, и если дополнимъ мы его религіознымъ практическимъ идеализмомъ, т. е. стремленіемъ подчинить законы природы законамъ жизни путемъ познанія и труда, мы будемъ имѣть всю религію во весь ея ростъ въ ея подлинной ничѣмъ не искаженной красотѣ.

Если передовой революціонный отрядъ человѣчества, въ самой жизни своей встрѣчаетъ силы, ведущія къ солидарности и практическому идеализму, то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы онъ не былъ заинтересованъ въ чрезвычайной мѣрѣ въ развитіи и укрѣпленіи этихъ началъ. Великіе дѣятели французской революціи и французскія революціонныя массы прекрасно это понимали. Я приведу нѣсколько соотвѣствующихъ цитатъ изъ книги Жюльена Тьерсо «Музыка и празднества въ эпоху великой французской революціи»¹⁾.

«Особенностью 1791 года по мнѣнію Мишле было то, что партіи были проникнуты своеобразной религіозностью... Съ зарей революціи поднялось религіозное вѣяніе, какъ

¹⁾ Книга эта выходитъ въ кн-тѣ „Знаніе“. Обращаю вниманіе читателя, заинтересовавшагося взаимоотношеніемъ соціальной жизни, искусства и религіи, на приложенную къ этой книгѣ мою статью „Искусство и соціальная жизнь“.

утренній вѣтерокъ. Его вызвали дни первыхъ столкновеній и первыхъ опасностей, оно росло по мѣрѣ того, какъ событія шли своимъ неумолимымъ шагомъ, оно пало только тогда, когда прекратился активный періодъ революціи... Свобода, отечество — вотъ тѣ боги, которыхъ обожаетъ революція. Она воздвигаетъ имъ храмы и статуи, она поетъ имъ гимны... Никогда еще не были такъ употребительны выраженія: священный, божественный... Ни одна эпоха, не исключая эпохи религіозныхъ войнъ, не была проникнута въ такой мѣрѣ вѣрой».

И въ то-же время:

«Никогда народное воображеніе не развѣтывалось такъ широко. Революціонная *mise en scène* иногда возникаетъ изъ вдохновенія массъ, иногда она обдуманно организована, всегда необычна и преисполнена могучей жизненности... Въ этихъ случаяхъ народъ не абстракція больше, это живое и активное существо, его тысячи голосовъ сливаются, тысячи сердецъ его бьются вмѣстѣ, онъ весь охваченъ однимъ чувствомъ, одной страстью, возвышенной, пламенной и искренной... Каждое сколько-нибудь значительное событіе освящалось народными демонстраціями, организованными такимъ образомъ, чтобы глубокими чертами запечатлѣть ихъ въ сознаніи».

Тьерсо отводитъ должное мѣсто празднеству, этой основной колоннѣ демократической эстетики и вмѣстѣ съ тѣмъ опорѣ религіознаго чувства, и душой этихъ празднествъ является то искусство, которое наиболѣе коллективно и наиболѣе религіозно — музыка.

«Музыка является единственнымъ искусствомъ, которое одновременно выполняетъ обѣ цѣли, преслѣдуемыя народными празднествами: она придаетъ имъ внѣшній блескъ и выражаетъ интимное чувство. Звонкое и триумфальное пѣніе трубъ, увлекательные марши, величественныя или радостныя пѣсни придаютъ праздникамъ движеніе, блескъ, жизнь. Но вотъ церемонія принимаетъ возвышенный характеръ, души сливаются въ одной мысли, стремятся

подняться къ идеалу, быть можетъ, неясному, недостижимому; музыка воспаряетъ тогда надъ всѣми, выражая общее чувство, властными аккордами своими формулируя ту всеобщую молитву, которая живетъ въ сердцѣ каждаго».

Такъ намѣчаются тѣ формы, въ которыя отольется религиозное чувство, очистившись не только отъ теологизма, но и отъ космизма и сдѣлавшись насквозь человѣчнымъ.

Богдановъ.

На нашъ взглядъ Богдановъ является единственнымъ марксистскимъ философомъ, продолжающимъ чистую философскую традицію Маркса. Курьезнѣе всего то, что Богдановъ, отдавая себѣ, конечно, отчетъ въ непосредственной связи своего мышленія съ марксизмомъ, былъ повидимому самъ склоненъ видѣть въ нѣкоторыхъ своихъ построеніяхъ нѣчто уклоняющееся отъ линіи чистаго марксизма подъ довольно замѣтнымъ угломъ; о разныхъ сторожахъ при марксистскомъ музеѣ и говорить нечего! — Тѣ подняли вопли объ очевидной и грубой ереси. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ эмпириомонизмъ во многомъ является возвращеніемъ къ Марксу, настоящему невульгаризированному, неплеханизированному Марксу; въ остальномъ онъ представляетъ движеніе впередъ, я сказалъ-бы, по геометрически прямой линіи, въ направленіи, намѣченномъ Марксомъ. Не мало времени потратилъ Богдановъ на то, чтобы сбросить съ себя гипнозъ, пробить скорлупу псевдо-ортодоксальнаго марксизма и понять всю строгость собственной марксистской ортодоксальности¹⁾.

Основной вопросъ, который поставилъ передъ собою Богдановъ — это основной вопросъ всего философскаго марксизма: вопросъ о взаимоотношеніи бытія и сознанія. Для марксизма это прежде всего не проблема о взаимоотношеніи физическаго и психическаго, такъ какъ эта проблема полу-

¹⁾ См. объ этомъ въ статьѣ Богданова „Философія совр. естествознанія“, въ сборникѣ „Очерки философіи коллективизма“, изд. „Знаніе“.

чаетъ весьма оригинальное разрѣшеніе такъ сказать попутно, а проблема объ отношеніи соціальнаго бытія, т. е. сотрудничества къ соціальному и индивидуальному сознанію въ формѣ идеологій.

Строго слѣдуя центральной идеѣ Маркса Богдановъ разсматриваетъ идеологій какъ порожденія и отраженія формъ сотрудничества. Отраженія эти, однако, отнюдь не бесполезны въ общей экономіи соціальной жизни, — это организующія формы, это болѣе или менѣе живыя орудія соціальнаго труда.

Наше представленіе о дѣйствительности, объ «объективной» дѣйствительности даются намъ нашей наукой; а сама наука наша это порожденіе и отраженіе соціальнаго труда на данной ступени его развитія; съ ростомъ труда она измѣняется. Итакъ, физическая дѣйствительность есть своеобразное общественное орудіе, аналогичное всякимъ другимъ орудіямъ. Таковъ былъ первый выводъ Богданова, показавшійся многимъ страннымъ и идеалистическимъ, прямо противорѣчащимъ ходячему марксизму, между тѣмъ какъ на дѣлѣ онъ не только заключался *implicite* въ трудахъ Маркса, но даже, какъ мы уже видѣли, былъ *explicite* Марксомъ выраженъ (въ первомъ примѣчаніи къ Фейербаху).

Дѣйствительность есть продуктъ коллективнаго труда, коллективная организація трудового опыта. Эту мысль Богдановъ пояснилъ многочисленными блестящими иллюстраціями, одну изъ которыхъ мы позаимствуемъ у него для конкретизаціи его положеній.

«Присмотритесь ближе, — что такое «дѣйствительность»?

Земля, на которой мы живемъ, представляется человѣку въ его первыхъ опытахъ, какъ большой кругъ, прикрытый голубымъ сводомъ. Но мы знаемъ, что это «иллюзія». А какова «дѣйствительность»? Въ «дѣйствительности» земля есть не вполнѣ правильный сфероидъ, съ длиною осей около $12\frac{1}{2}$ —13 тысячъ километровъ, окруженный воздушной оболочкой, движущійся по эллипсу вокругъ центра тяжести солнечной системы, и т. д. и т. д. Но если все это «при-

знаю» и высказываю «я», человѣческій индивидуумъ, познавательнo оторванный отъ связи человѣчества въ настоящемъ отъ связи поколѣній въ прошломъ, — то все это превращается въ странныя фикціи, не только не соотвѣтствующія «моему» опыту, но даже ему недоступныя. Ни въ какомъ опытѣ, ни въ воспріятіи, ни въ фантазіи, для «меня» не могутъ реализироваться, не могутъ быть конкретно даны ни 520 милліоновъ квадратныхъ километровъ земной поверхности, ни скорость 30 километровъ въ секунду, съ которой земля движется вокругъ солнца, ни десятки милліоновъ лѣтъ геологическаго развитія земли... Для гносеологическаго Робинзона, называемаго «я», все это — произвольные символы съ мнимымъ содержаніемъ. А на дѣлѣ какъ разъ наоборотъ: все это и есть дѣйствительность, а само гносеологически-независимое «я» есть произвольный символъ съ мнимымъ содержаніемъ».

«Какая дѣйствительность скрывается за формулой — 520 милліоновъ квадратныхъ километровъ? Въ «природѣ», въ мірѣ стихій, нѣтъ «километровъ», ни линейныхъ, ни квадратныхъ. Тысячи человѣческихъ поколѣній, въ трудахъ и страданіяхъ, завоевывали гигантскую поверхность земли. Каждый шагъ земли, отвоеванный у хищниковъ, у дѣвственнаго лѣса, у пустыни, у моря, былъ дѣйствительностью человѣческаго труда, дѣйствительностью коллективной практики. Милліоны купцовъ, моряковъ, путешественниковъ объѣхали, изслѣдовали, описали, изобразили на картахъ безконечныя моря, необитаемыя страны; и это было дѣйствительностью коллективнаго труда. Тысячи географовъ и астрономовъ, продолжая работу древнихъ общинъ, первобытными приѣмами измѣрявшихъ и передѣлявшихъ воздѣланную землю, вырабатывали и выработали общую мѣру, неизмѣнную и прочную, насколько неизмѣнна и прочна въ своей величинѣ наша планета; и эту мѣру, посредствомъ приѣмовъ, созданныхъ трудомъ геометровъ, они приложили ко всей поверхности земли. И вотъ, передъ нами дѣйствительность: столько-то милліоновъ квадратныхъ

километровъ земли. Чья это дѣйствительность? Не маленькаго, съ наивнымъ самодовольствомъ философствующаго, индивидуальнаго «субъекта», а того титаническаго коллективнаго субъекта, который ведетъ дѣйствительную борьбу съ природою, и который есть — человѣчество въ его развитіи. Это его коллективная, въ ряду тысячелѣтій продолжающаяся практика кристаллизовалась, какъ дѣйствительность, выражаемая символомъ — «поверхность земнаго сфероида». И эта дѣйствительность труда и познанія не будетъ скрыта отъ пролетарской мысли «послѣднимъ фетишемъ», человѣческимъ «я».

Что касается такъ называемаго психическаго міра, Богданову путемъ блестящаго анализа удалось доказать, что онъ есть тотъ-же міръ опыта, но организованный индивидуально.

Богдановъ, какъ и Марксъ, былъ однако далекъ отъ соціальнаго иллюзіонизма или отъ парадоксальнаго положенія, будто общество творить міръ изъ ничего.

Физическій міръ есть какъ-бы въ высокой мѣрѣ организованная, очеловѣченная и рационализированная карта дѣйствительности, причемъ страна, которой она соответствуетъ, конечно, несравненно ея богаче. Такъ цѣлостный человѣкъ, какъ организованный потокъ жизни, несравненно богаче того физическаго человѣка, который мною воспринимается при помощи внѣшнихъ чувствъ. Наша карта пополняется, но исчерпать вселенной ни количественно ни принципиально никогда не можетъ; судить-же объ этой вселенной мы можемъ лишь по той ея части, которая дана въ нашемъ опытѣ и въ тѣхъ формахъ, которыя обусловливаются достигнутыми нами организующими принципами или законами. Изъ этого не слѣдуетъ, чтобы за свѣтлымъ кругомъ познанія находящаяся ночь была непознаваема, она вѣчно познаваема, насквозь познаваема, но познаваема въ вѣчности, неисчерпаема. Нѣтъ никакихъ вещей въ себѣ, которыя іероглифами отражаются въ насъ, а есть реальное взаимодействіе всѣхъ частей вселенной, чрезвычайно разно-

образное по богатству такъ сказать взаимосоприкосновенія. Площадь человѣческаго соприкосновенія съ внѣчеловѣческимъ постоянно растетъ, не только пространственно, но и качественно. Элементы нашего научнаго міросозерцанія суть элементы нашего опыта, а элементы нашего опыта суть элементы всякаго опыта, хотя мыслимы его организаціи какъ бесконечно низшія такъ и бесконечно высшія чѣмъ наши.

Скала людей отъ высоко культурнаго энциклопедиста высшихъ интеллектуальныхъ слоевъ Европы до полуживотнаго пещерега, скала животныхъ отъ гиббона и дрессированнаго пуделя до протоамебы и скала существъ ниже до самыхъ аморфныхъ родовъ матерій, какія намъ извѣстны, есть скала убывающей организованности элементовъ опыта и жизни.

Въ физическомъ мірѣ мы констатируемъ эволюцію, идущую отъ разрозненности элементовъ ко все болѣе сложнымъ и гармоничнымъ организаціямъ ихъ. Закону эволюціи въ мірѣ физическомъ соотвѣтствуетъ въ реальномъ непознанномъ мірѣ такая-же эволюція, содержаніе которой, однако, бесконечно сложнее и богаче, чѣмъ мы можемъ констатировать.

Здѣсь я останавливаюсь и отмѣчаю нѣкоторую опасность.

Физическій міръ есть міръ познанный, временно уложенный въ опредѣленныя рамки и служащій болѣе или менѣе прочной опорой для нашей дѣятельности. Вокругъ этого міра, который представляется намъ такимъ свѣтлымъ и прочнымъ, такимъ несомнѣннымъ, расположенъ міръ гипотезъ, міръ полусвѣта, постепенно рѣдѣющаго, дальше тьма непознаннаго. За гипотезами мы готовы признать огромное значеніе, но никакъ не значеніе, опредѣляющее все наше міросозерцаніе. Наличие того, что Богдановъ называетъ «подстановкой», т. е. чрезвычайно богатаго и въ то-же время чрезвычайно хаотическаго содержанія за крайне бѣднымъ сравнительно, но отлично организованнымъ физическимъ міромъ, не есть гипотеза, это — фактъ, это

констатированіе подвижнаго предѣла нашего познанія; гипотезы о запредѣльномъ, какъ временныя предвѣстники постояннаго расширенія свѣтлаго кольца познанія, могутъ быть крайне интересны. Но гипотетически строить міръ подстановокъ, опредѣляя его все точнѣе, забывая постепенно самую шаткость и гипотетичность такихъ опережающихъ науку шаговъ неизвѣстнаго, дѣлать, наконецъ, изъ созданнаго такимъ образомъ наполовину фантазіей міра основу и объясненіе для міра физическаго, а не простое и общее его ограниченіе въ пространствѣ и времени, — значитъ очутиться *en pleine metaphysique*.

Мы не говоримъ, что Богдановъ ударился въ такія построенія, мы указываемъ только на опасность, которая словно пропасть разверзается передъ нами, когда мы восходимъ вмѣстѣ съ Богдановымъ на достигнутую имъ высоту.

Наука относительна. Міръ физическій относителенъ. Что-же абсолютно? Міръ подстановокъ? Универсъ въ себѣ? — Было-бы роковой ошибкой думать такимъ образомъ. Необъятность непознанной вселенной есть негостепріимное Черное море; постепенно все новые берега его заселятся цвѣтущими колоніями познанія, благодаря смѣлой, коллективной и внутренне непрерывной работѣ. Но горе смѣльчаку, пускающемуся въ него на утлой ладѣ индивидуальнаго гаданія. Онъ не гибнетъ среди треплющихъ его бурь. Это было-бы еще ничего. Напротивъ, онъ видитъ сказочные города, счастливые острова, циклоповъ, кинокефаловъ, безголовыхъ людей съ лицами на груди, онъ возвращается со множествомъ самыхъ искреннихъ разсказовъ о видѣнныхъ чудесахъ... И его встрѣчаютъ самымъ дружнымъ, самымъ убійственнымъ, самымъ справедливымъ хохотомъ, ибо все его путешествіе было воображаемымъ, все видѣнное имъ порожденіемъ фантазіи и безсознательной ложью.

Нѣтъ! Передъ лицомъ относительности физическаго міра есть только одно абсолютное — коллективная практика.

Работы Богданова чрезвычайно богаты весьма плодотворными частными идеями. Къ числу такихъ идей относится и новое объясненіе происхожденія дуализма. Опреѣливъ духъ, какъ силу организующую, а тѣло, какъ начало исполнительное, что вполне соответствуетъ наиболѣе древнему и наиболѣе распространенному представленію, А. Богдановъ въ дуалистическомъ міросозерцаніи видитъ отраженіе коренного соціального дуализма, общественнаго распада на организаторовъ и исполнителей. А такъ какъ дуализмъ духа и тѣла Богдановъ, на нашъ взглядъ ошибочно, считаетъ безусловнымъ признакомъ всякой религіи, то и религія у него отражаетъ собою авторитарный строй и внѣ авторитарнаго строя немыслима. Онъ говоритъ: «Несомнѣнно не только происхожденіе религіи изъ авторитарнаго мышленія, но и постоянная, неразрывная связь съ нимъ на послѣдующихъ стадіяхъ развитія человѣчества. Всюду, гдѣ мы встрѣтимъ религіозное міровоззрѣніе, мы найдемъ также всѣ основныя черты авторитарнаго мышленія».

Нечего и говорить, что при томъ измѣненіи понятія «религія», какое принимаемъ мы, оно оказывается безконечно болѣе гибкимъ и охватываетъ собою такія формы мірочувствованія, которыя свойственны лишь лицамъ и классамъ, находящимся ко всякимъ остаткамъ авторитарнаго въ самой непримѣримой оппозиціи. Съ нашей точки зрѣнія авторитаризмъ и дуализмъ только искажали религію, какъ они искажали науку. Неужели нелѣпы выраженія монистическая философія, храмъ науки, только потому, что философія почти сплошь была дуалистической, а храмы строились почти исключительно личнымъ богамъ?

Но если мы примемъ опредѣленіе Богданова — то, конечно, признаемъ правильными его выводы. Но какъ-бы отрицательно не относился т. Богдановъ къ нашей терминологіи, а можетъ быть и къ нѣкоторымъ нашимъ идеямъ, мы находимъ въ его міросозерцаніи, въ столь блестящихъ построеніяхъ его на прочномъ фундаментѣ подлиннаго

марксизма, — прекрасную почву для расцвѣта социалистическаго религіознаго сознанія. Имъ сдѣлано многое въ направленіи постиженія дѣйствительности, какъ продукта дѣятельности, субъектомъ которой является коллективъ. А чѣмъ болѣе будетъ проникать въ сознаніе этотъ социалистическій прагматизмъ, столь отличный отъ прагматизма буржуазнаго, тѣмъ ярче будетъ выдвигаться передъ авангардомъ человѣчества вопросъ о примиреніи законовъ жизни и законовъ природы, тѣмъ глубже будетъ оцѣниваться то коллективное и практическое рѣшеніе его, какое дано научнымъ социализмомъ.

Каутскій. Койгенъ. Лютгенау.

Каутскій мыслитель въ высшей степени тонкій. Мало того, несмотря на свое почти официальное положеніе блюстителя социалдемократической ортодоксіи и марксистскаго папы, онъ неизмѣнно проявляетъ такую широту сужденій, которая дѣлаетъ смѣхотворными всѣ обращенныя противъ него упреки въ сектантствѣ. Съ поразительно ясной головой, безукоризненно научной трезвостью и честностью онъ соединяетъ горячее сердце революціонера и является высокимъ типомъ пролетарскаго идеолога, возбуждая въ насъ, меньшей братіи, не только уваженіе, но и прямую любовь къ себѣ.

Такой человѣкъ, какъ Каутскій, по существу ближе многихъ другихъ къ защищаемой въ настоящей книгѣ концепціи. И тѣмъ не менѣе онъ осудилъ-бы ее. Мягко... но осудилъ-бы.

Вотъ что читаемъ мы въ его недавно вышедшей брошюрѣ «Соціализмъ и католическая церковь». «Различныя опредѣленія религіи можно свести къ двумъ опредѣленнымъ типамъ». Именно: «съ одной стороны религіей называютъ индивидуальное состояніе души, подъемъ личности надъ своими минутными интересами, нѣчто въ родѣ этического, восторженнаго идеализма. Съ другой-же стороны подъ религіей понимаютъ историческое массовое явленіе,

міросозерцаніе, къ которому массы приходятъ не собственнымъ опытомъ, а принимаютъ на вѣру отъ стоящаго надъ нимъ авторитета и дѣлаютъ нормой своей жизни и дѣятельности». Довольно часто стараются навязать первое пониманіе религіи. Это отъ того, говоритъ Каутскій, «что люди охотно прибѣгаютъ къ хитрости въ тѣхъ случаяхъ, когда они попадаютъ въ непріятное положеніе потери вѣры въ то міровоззрѣніе, за которое ихъ духовная жизнь все еще цѣпляется всѣми фибрами. Тогда люди успокаиваютъ свою душу тѣмъ, что переносятъ на новые взгляды, которыми они вытѣсняють старые, имя этихъ старыхъ и считаютъ новые взгляды только болѣе чистыми и высшими формами своего предшественника».

Довольно пикантно сопоставить эти строки съ «Этикой» Каутскаго. «Новый діалектическій матеріализмъ есть матеріализмъ особаго рода, значительно различающійся отъ естественнонаучнаго. Нѣкоторые изъ сторонниковъ этого направленія желали поэтому, чтобы, во избѣжаніе недоумѣній, слово матеріализмъ было замѣнено другимъ».

«Но если Марксъ и Энгельсъ твердо держались слова матеріализмъ, то это, во всякомъ случаѣ, произошло по той-же причинѣ, по которой они отказывались переименовать свой манифестъ коммунистовъ въ манифестъ социалистовъ. Слово социализмъ прикрываетъ нынѣ такія разнообразныя вещи, среди нихъ довольно жалкія, христіанскій и національный социализмъ всякаго рода; слово-же коммунизмъ, напротивъ, обозначаетъ недвусмысленно и ясно ту цѣль, къ которой стремится пролетаріатъ, борющійся за свое освобожденіе».

«Подобнымъ-же образомъ замѣной діалектическаго матеріализма словомъ діалектическій «монизмъ», или «критицизмъ», или «реализмъ» всякое противорѣчіе къ буржуазному міру было-бы потеряно. Слово-же «матеріализмъ», напротивъ, обозначаетъ, со времени господства христіанства, философію борьбы противъ господствующихъ классовъ. Вотъ почему ученіе это пользуется такой дурной славой

среди буржуазіи, но именно потому мы, сторонники пролетарской философіи всесторонняго развитія, имѣемъ всѣ причины держаться этого названія для нашей философіи, которое вѣдь вполне соотвѣтствуетъ фактамъ».

Послѣ всего, что писано нами о матеріализмѣ, совершенно ясно, что съ терминомъ матеріализмъ произошло какъ разъ то психологическое явленіе, которое указано Каутскимъ въ вышеприведенной цитатѣ о религіи.

Разница только въ томъ, что постоянный «подъемъ личности надъ своими минутными интересами», а главное то, что ставится чувствомъ на мѣсто этихъ интересовъ, остается у Каутскаго безъ названія, между тѣмъ какъ связь этой въ высшей степени важной, быть можетъ, доминирующей черты новой культурной жизни, несомой пролетаріатомъ, имѣетъ безконечно болѣе важныя и глубокія связи съ религіознымъ прошлымъ человѣчества, взятымъ въ его настоящей сущности, чѣмъ синтетическая философія Маркса — съ буржуазнымъ матеріализмомъ.

Охраняя научность, трезвость, честность, реализмъ социалдемократіи отъ такъ называемой «эстетической точки зрѣнія» Куртъ Эйслеровъ и прочей широковъщательной, но нѣсколько пустопорожней братіи, Каутскій, вопреки собственному горячему и непосредственному чувству, старается поставить социалистическій идеализмъ на возможно болѣе скромное мѣсто, нѣсколько въ тѣнь, заслонить его наукой, открывающей и вычисляющей необходимость.

«Нравственный идеалъ», говоритъ Каутскій, «есть только комплексъ желаній и стремленій, порождаемыхъ протестомъ противъ существующаго состоянія. Это есть двигательная сила классовой борьбы, средство сосредоточиванія силъ и роста классовъ, возставшихъ для борьбы съ существующимъ, могучій рычагъ для преодоленія этого существующаго. Но новый общественный строй, который наступаетъ на мѣсто стараго, зависитъ не отъ формы нравственнаго идеала, но отъ данныхъ матеріальныхъ условій, отъ техники,

отъ естественной среды, отъ нрава сосѣдей и предковъ существующаго общества и т. д.».

«Такимъ образомъ новое общество легко можетъ значительно уклониться отъ нравственнаго идеала тѣхъ, которые содѣйствовали его рожденію, и это происходитъ тѣмъ легче, чѣмъ меньше согласовалось нравственное возмущеніе съ знаніемъ этихъ матеріальныхъ условій. Борьба за идеаль до сихъ поръ постоянно кончалась разочарованіемъ, идеаль оказывался иллюзіей, послѣ того какъ онъ выполнялъ свою историческую миссію и содѣйствовалъ, въ качествѣ могучаго стимула, крушенію стараго». И далѣе: «Раскрывается передъ нами чисто отрицательный характеръ нравственнаго идеала, являющагося протестомъ существующему нравственному порядку, и древность этого идеала выясняется какъ цѣнность стимула классовой борьбы, средства соединить во едино силы революціонныхъ классовъ и развитъ ихъ. вмѣстѣ съ тѣмъ за нравственнымъ идеаломъ приходится также отрицать значеніе направляющей силы. Не отъ нашего нравственнаго идеала, но отъ опредѣленныхъ данныхъ матеріальныхъ условій зависитъ направленіе, которое принимаетъ въ дѣйствительности общественное развитіе. Эти матеріальные условія и въ прежніе періоды опредѣляли въ значительной степени общественныя цѣли, нравственную волю возставшихъ классовъ, но, по большей части, это происходило безсознательно. Если-же и имѣлось на-лицо сознательное, направляющее, соціальное познаніе, какъ, напр., въ восемнадцатомъ столѣтіи, то оно вліяло на выработку общественныхъ цѣлей несистематически, непоследовательно».

Совершенно очевидно, что новый общественный строй не зависитъ отъ «формы нравственнаго идеала» лишь постольку, поскольку этотъ идеаль не опирается на «соціальное познаніе». Чѣмъ въ большей мѣрѣ вооруженъ идеализмъ наукой, тѣмъ меньше риска притти къ разочарованію, тѣмъ болѣе велика роль «направляющаго сознанія». Каутскій прекрасно понимаетъ это и самъ пишетъ: «Только

матеріалистическое пониманіе исторіи впервые совершенно лишило нравственный идеаль роли фактора, дающаго направление соціальному развитію, и научило насъ выводить наши общественныя цѣли исключительно (?) изъ познанія данныхъ матеріальныхъ основъ. Этимъ оно впервые указало намъ путь въ исторіи, идя которымъ мы можемъ избѣгнуть несоотвѣтствія революціонной дѣйствительности общественному идеалу, можемъ избѣгнуть иллюзій и разочарованій. Насколько ихъ, дѣйствительно, можно избѣгнуть, это зависитъ отъ степени достигнутаго пониманія законовъ развитія и движенія общественнаго организма, его силъ и органовъ».

Все дѣло теперь въ словцѣ «исключительно»! Никоемъ образомъ общественныя цѣли не могутъ быть почерпнуты исключительно изъ познанія матеріальныхъ основъ. Это познаніе можетъ ограничить цѣли, точнѣе опредѣлить ихъ, но какъ-бы то ни было, онѣ должны быть этапами по пути къ максимуму жизни, къ подвижному идеалу счастья: а тотъ фактъ, что люди стремятся къ счастью, что они могутъ стремиться къ счастью не столько личному, сколько къ общественному, а также и то, какой родъ счастья они считаютъ за наивысшій, — все это дается не познаніемъ матеріальныхъ основъ, а диктуется самою жизнью.

Каутскій пишетъ: «Идеалу нѣтъ мѣста въ научномъ соціализмѣ, въ научномъ изслѣдованіи законовъ развитія и движенія общественнаго организма, съ цѣлью познанія необходимыхъ тенденцій и цѣлей пролетарской классовой борьбы».

«Конечно, въ соціализмѣ изслѣдователь постоянно вмѣстѣ съ тѣмъ и борецъ, а человекъ не можетъ быть искусственно раздѣленъ на двѣ части, изъ которыхъ одна не имѣетъ ничего общаго съ другой, но наука выше этики; ея результаты столь же мало нравственны или безнравственны, какъ сама необходимость».

Нельзя не согласиться съ тѣмъ, что желанія не должны вмѣшиваться въ холодную работу изслѣдованія, въ то время

какъ результаты послѣдняго должны поддерживать и ограничивать волю, но сказать, что наука выше идеала, это приблизительно все равно, что считать телескопъ болѣе важнымъ чѣмъ глазъ, или микстуру, приготовленную по всѣмъ правиламъ фармаціи, за нѣчто болѣе существенное, чѣмъ больной желудокъ, который она должна уврачевать. Ни микстура безъ больного желудка, ни телескопъ безъ глаза, ни социологія безъ социальнаго идеала не могутъ имѣть никакого значенія.

Въ «Этикѣ» Каутскій имѣетъ въ виду всякую кантіанствующую и прекраснодушествующую публику, потому-то онъ становится на сторону самаго строгаго «реализма». Наоборотъ въ своей интересной брошюрѣ «Русскіе и американскіе рабочіе», Каутскій борется какъ разъ съ плоскимъ реализмомъ разныхъ марксистовъ-крохоборовъ и марксистовъ-фаталистовъ, пытающихся убить широкую напряженную социаль-демократическую активность, которую Каутскій не побоялся назвать страшнымъ словомъ — «романтика». «Въ то время», говоритъ Каутскій: «какъ огромная часть русскаго пролетаріата преисполнена тѣмъ, что въ настоящее время нѣкоторые изъ нашихъ товарищей презрительно называютъ «революціонной романтикой», масса американскихъ рабочихъ до сихъ поръ еще заражена духомъ «здоровой реальной политики», приводящей въ восторгъ тѣхъ-же нашихъ товарищей, — той политики, которая преслѣдуетъ лишь ближайшія и непосредственно осуществимыя задачи».

Въ чемъ-же заключается столь симпатичный Каутскому романтизмъ? Въ томъ, что: «революціонно-мыслящій чело-вѣкъ постоянно имѣетъ въ виду все государство и общество въ его цѣломъ; не забывая о мелочахъ повседневной жизни, онъ, однако, не останавливается на нихъ, онъ видитъ въ нихъ лишь части великаго цѣлаго и отводитъ имъ въ этомъ цѣломъ подобающее мѣсто; прежде всего онъ изучаетъ взаимодѣйствіе цѣлаго и его частей и, такимъ образомъ, научается правильно ихъ оцѣнивать и воздерживаться отъ всякихъ иллюзій насчетъ ихъ значенія»; что «онъ не падаетъ

духомъ отъ частичныхъ поражений, и его не ослѣпляютъ частичныя побѣды. Такъ какъ каждое отдѣльное явленіе онъ оцѣниваетъ всегда въ связи со всѣмъ общественнымъ строемъ въ его цѣломъ, то онъ не даетъ себя обмануть различными рецентами, сулящими ему быстрое и безболѣзненное избавленіе всего общества, всего государства отъ тяготѣющихъ надъ нимъ золъ, путемъ какой-нибудь отдѣльной перемѣны. Такъ какъ онъ никогда не упускаетъ изъ виду все общество въ его совокупности, то ему всегда виднѣе тѣ великія грани, которыя, несмотря на нѣкоторыя точки соприкосновенія, отдѣляютъ другъ отъ друга различные классы, — все значеніе и всѣ задачи пролетарской классовой борьбы для него яснѣе, и ему легче связать ихъ во единую законченную систему».

Но, для того, чтобы оцѣнивать всякое явленіе жизни въ связи съ общественнымъ цѣлымъ, чтобы передъ человекомъ постоянно стояли «все значеніе и всѣ задачи пролетаріата», надо, чтобы онъ оставилъ гдѣ-то далеко позади себя и далеко ниже себя всякій эгоизмъ, всякіе личные расчеты. Вѣдь именно льстя личности, обѣщая ей осязательныя выгоды, прославляя эти крошечныя, но непосредственныя выгоды за счетъ «химеръ» и непонятнаго «дальняго» — крохоборствующій реформизмъ и старается вытравить постепенно «романтизмъ» изъ груди пролетарія. При этомъ онъ стремится опереться на тотъ фаталистическій марксизмъ, съ которымъ нѣсколько кокетничаетъ Каутскій въ своей «Этикѣ».

Перечтите полемику по колониальному вопросу, занявшую не мало столбцовъ социалистическихъ газетъ послѣ Штутгартскаго конгресса. Аргументація реформистовъ постоянно одинакова: социальная эволюція совершается фатально, мы не въ силахъ ускорить ее, мы не можемъ насильственно убить капиталъ раньше его естественнаго послѣдняго часа, а часъ этотъ, по всему видно, еще не близокъ; итакъ, у насъ остается одна задача, — устроиться получше въ непріятномъ, но прочномъ еще зданіи капи-

тализма, колоніи обѣщаютъ нѣкоторое улучшеніе этого зданія, и было-бы романтическимъ донкихотствомъ отрицать реальныя выгоды колониальной политики ради «принциповъ» революціонной фразеологіи.

Такой ортодоксъ какъ Мерингъ въ своей «Саксонской Рабочей Газетѣ», во главѣ которой онъ въ то время еще стоялъ, развивалъ въ отвѣтъ такую идею: намъ нужно какъ можно больше знаній, мужества и прежде всего организованности; когда пролетаріатъ весь будетъ сплоченъ и хорошо организованъ, — онъ самъ станетъ фатальной силой въ ряду другихъ и повернетъ по-своему хваленый «объективный ходъ вещей».

То, что можетъ сдѣлать пролетаріатъ подобной силой, есть прежде всего его естественный коллективизмъ, преобладаніе въ немъ классовыхъ тенденцій надъ личными. Я думаю, что выдѣленіе и уясненіе идеаль-реалистическихъ, религіозныхъ началъ въ пролетарскомъ социализмѣ должно мощно способствовать развитію въ пролетаріатѣ могучихъ зачатковъ психологическаго коллективизма.

Вотъ почему никакія внѣшнія разногласія не заставляютъ меня думать, что позиція моя очень далека отъ такихъ безусловно активныхъ марксистовъ, какъ Каутскій, Мерингъ или Богдановъ.

Пожалуй, никто изъ социаль-демократическихъ писателей не проявилъ столько чуткости къ религіозному характеру социализма и мѣсту его среди другихъ религіозныхъ системъ, какъ Д. Койгенъ въ его работѣ «Мировоззрѣніе социализма». Несмотря на туманный мѣстами языкъ автора, несмотря на то, что въ очень многомъ мы рѣзко съ нимъ расходимся, я тѣмъ не менѣе не могу не рекомендовать горячо всякому заинтересовавшемуся поднятыми здѣсь вопросами прочесть эту небольшую, но глубоко содержательную книжку.

Койгенъ говоритъ: «Съ помощью социалистической идеи, этого непосредственнаго продукта социологическаго мыш-

ленія, творцамъ соціалізма въ прошломъ вѣкъ удалось приобрѣсть господство надъ всѣмъ, такъ сказать, соціальнымъ эмпиризмомъ и раздробленностью жизни. Въ этомъ смыслѣ соціологическій идеализмъ Маркса, величаемый по историческому недоразумѣнію матеріализмомъ, оказалъ новому времени неисчислимыя услуги».

Что-же формулировалъ собою соціологическій идеализмъ Маркса? — Тайную цѣль производителя, которая заключается въ томъ, чтобы «трудиться не въ силу эстетической игры мускуловъ, мышленія и воли и не въ силу борьбы съ пустотой жизни и съ имманентными страданіями ея или простого самосохраненія, что относится больше къ временно-историческимъ мотивамъ жизни: затаенная страсть производителя заключается въ трансформациі всѣхъ подобныхъ условій жизни въ адекватной идеѣ труда, въ индивидуальное и соціально-міровое творчество».

Не менѣе превосходна и слѣдующая мысль Койгена: «Въ чисто религіозной области представленіе божества является при свѣтѣ исторіи прогрессивнымъ въ той мѣрѣ, въ какой она содѣйствовала на относительно низкой ступени культуры сохраненію индивидуальнаго и соціальнаго существованія, главнымъ образомъ тѣмъ, что она внушила человѣку мысль, самому стать нѣкогда «богомъ» и превратить свою жизнь въ «божескую». Аристократическая идея божества породила демократическую мысль о Прометѣѣ. Но только въ качествѣ протестанта въ корнѣ соціализированнаго космоса въ качествѣ соціологической величины, только на пути общественнаго прогресса улыбается ему идеаль властелина жизни».

Къ сожалѣнію, прекрасная общая точка зрѣнія автора сбивается, какъ это ни странно, на путь космизма. Онъ говоритъ объ утверждающемъ и глубоко примиряющемъ религіозномъ чувствѣ. «Духовно міровую увѣренность» онъ называетъ «ферментомъ всякой религіи». Онъ страннымъ образомъ отождествляетъ человѣчскій родъ и вселенную (стр. 76). Онъ обмолвливается весьма спорной

фразой: «При побѣдѣ социалистической универсальной культуры, вмѣщающей въ себѣ въ новой формѣ все содержаніе исторіи, социальная интимность можетъ превратиться въ сближеніе съ человѣкомъ, природой, планетными системами, мыслимыми, какъ единый, живой, духовный космосъ. Мировая религія тогда спокойно будетъ двигаться къ своему триумфу».

Все это больше похоже на жажду успокоенія и интерпретировать міръ, чѣмъ на ясное пониманіе вѣчной борьбы, заложенной въ самомъ фактѣ труда и жизни. Я совершенно не понимаю также той угрозы, которой Койгенъ заканчиваетъ эту свою тираду: «Ограниченіе-же религіозности сферой узкой интимности между отдѣльными членами социального универсума можетъ въ конечномъ счетѣ имѣть слѣдствіемъ атрофію самой культурной активности».

Направлено-ли это противъ той болѣе узкой, но болѣе реальной религіи, которая считаетъ единымъ живымъ духовнымъ космосомъ только человѣческое общество, а не вселенную? Выраженія: спокойствіе, увѣренность, мировая уютность выдаютъ, да простится мнѣ, нѣсколько мѣщанскую наклонность къ квіетизму. Въ одномъ мѣстѣ авторъ превосходно пишетъ: «Несовершеннолѣтній человѣкъ, которому въ сущности чуждъ міръ трагизма, еще не рѣшается на собственный страхъ и рискъ, на свою отвѣтственность творить себя и міръ. Человѣкъ уходитъ отъ самого себя, чтобы потомъ послѣ долгихъ блужданій вернуться къ себѣ и себѣ подобнымъ».

Но не примѣнимы-ли эти слова отчасти и къ самому Койгену?

Не такъ давно на русскій языкъ переведена книга Франца Лютгенау «Естественная и социальная религія». Плехановъ, сдѣлавъ автору выговоръ за дицгеніанское пониманіе матеріализма, въ общемъ хвалитъ книгу. Съ нашей точки зрѣнія это, конечно, дурная рекомендація.

Тѣмъ не менѣе, при всѣхъ недочетахъ книги, ее можно рекомендовать какъ полезное пособіе. Не надо только забывать, что у автора нѣтъ ни малѣйшей конгеніальности къ религіознымъ исканіямъ человѣческой души, что ему не удастся ни на одну минуту проникнуть внутрь храма. Авторъ съ ногъ до головы рacionales.

Что касается основной идеи книги, дѣленія религіи на естественную и социальную, то идея эта не представляется намъ особенно цѣнной, но на критикѣ ея мы не въ состояніи сейчасъ останавливаться.

Заключеніе.

Въ дополненіе ко всему нами изложенному, намъ слѣдовало-бы дать критическое изложеніе наиболѣе значительныхъ религіозно-философскихъ системъ буржуазіи отъ Гегеля до нашихъ дней. Но работа наша уже и безъ того переросла назначенныя ей границы, и приходится отнести эту задачу и въ особенности критическое изложеніе столь побѣдоносно распространяющагося въ настоящее время среди буржуазіи «прагматизма», — въ особый этюдъ, который мы не замедлимъ опубликовать.

Представляется, однако, совершенно необходимымъ, хотя-бы коротко, остановиться на Контѣ, т. е. въ печати раздавались уже указанія на близость нашихъ идей къ религіозной философіи отца позитивизма.

Невозможно отрицать этой близости въ самыхъ общихъ чертахъ. Будучи въ религіозной философіи ученикомъ Фейербаха и Маркса, естественно оказываешься въ нѣкоторыхъ пунктахъ сосѣдомъ Конта.

Въ самомъ дѣлѣ: и Фейербахъ, и Марксъ, и Контъ старались очистить человѣческія головы отъ всякихъ остатковъ теологіи и метафизики; всѣ трое предвидѣли и привѣтствовали періодъ господства положительной науки и реальныхъ человѣческихъ интересовъ. Фейербахъ признавалъ при этомъ, что низведеніе теологіи до степени антропологіи

подымаетъ послѣднюю до степени новой религіи. Марксъ, совершенно отказываясь отъ употребленія термина религія, строить міросозерцаніе необыкновенно широкое, всемірно-историческое, безконечно превышающее границы раціональнаго индивидуализма, требующее разсмотрѣнія собственнаго бытія *sub specie* человѣческаго вида. Этимъ даны основанія новой религіи. Наконецъ, Контъ сухимъ педантизмомъ выпотрошилъ, такъ сказать, всю внутреннюю сущность изъ міра и жизни и, замѣтивъ, какую каменистую пустыню создалъ вокругъ себя, задумался о созданіи религіи на началахъ позитивной науки и безо всякой вѣры въ потустороннее.

Какъ буржуа, какъ не соціалистъ, онъ лишень былъ, однако, живого чувства связи съ человѣчествомъ,— трагедія борьбы, музыка надежды, сверкающія картины грядущаго не проникали въ его мозгъ, страдавшій мѣщанской сухоткой. Это-то и побудило его искусственно раскрашивать свою религію, а кисти и краски онъ, лишенный воображенія, слишкомъ часто заимствовалъ у католицизма.

Всю религіозную философію Контъ открываетъ прекрасной мыслью о томъ, что единство фактически вносится въ міръ человѣческимъ интересомъ. Человѣкъ съ его разумомъ, чувствомъ и волей является связью времени, пространствъ и явленій. Какой человѣкъ при томъ? — Не индивидъ, а Великое Существо — Человѣчество.

Но Контъ не разсматриваетъ Человѣчество какъ разрозненное, но по существу единое цѣлое. Онъ не задумывается надъ тѣмъ, чтобы создать изъ него тотъ многосложный и слитный сверхъорганизмъ, къ которому стремится коллективизмъ. Для Конта Человѣчествомъ являются всѣ тѣ въ прошломъ, будущемъ и настоящемъ, кто морально объединенъ сознательнымъ служеніемъ прогрессу. У него это не біологическая идея, какъ у Фейербаха, не соціально-философская, какъ у Маркса, а моральная — сколокъ съ церкви, какъ ее понимаетъ христіанство. Отсюда католическая возня Конта надъ сочиненіемъ новыхъ святцевъ

и фантастическое преданіе анаемъ двухъ величайшихъ грѣшниковъ — Юліана и Наполеона.

Далѣе Контъ требуетъ созданія духовенства изъ философовъ, врачей и поэтовъ. Имъ поручается культъ и воспитаніе новыхъ поколѣній!

Свою религію Контъ старается обогатить аналогіями «всего великаго и задушевнаго, осуществленнаго или только предначертаннаго католической системой средневѣковья».

Раскрашивая свой сухой міръ заемными красками, Контъ создаетъ тяжеловѣсныя фантазіи: «Новая религія смотритъ на мірозданіе какъ на «великую среду», въ которой образовалась земля, «великій фетишъ». Великій фетишъ въ свою очередь оставилъ дремать свои могучія элементарныя силы; страстное желаніе заставило его пожертвовать собою, чтобы «великое существо», въ которомъ выступаетъ высшее совершенство въ узкой рамкѣ, могло развиваться. Великая среда, великій фетишъ и великое существо образуютъ троицу позитивистовъ».

Подобно коллективистамъ Контъ, рисуя идеаль «соціократіи», отводитъ первое мѣсто не индивидуумамъ, а цѣлому. Но въ то время какъ коллективизмъ есть раціональный и братскій строй личностей, равныхъ по своимъ правамъ и во взаимоуваженіи, — соціократія разъ навсегда закрѣпляетъ строй буржуазный. При этихъ условіяхъ естественное и гармоничное сліяніе индивидовъ въ цѣлое — въ народъ, человѣчество, замѣняется насильственнымъ и тяжкимъ подчиненіемъ индивида общественной власти. Вся картина соціократіи представляетъ собою путаницу мѣщанскаго консерватизма, пустого либеральничанья и розоваго утопизма. Заимствуемъ у Гефтинга сжатое изложеніе нелѣпой утопіи Конта: «Власть, руководящая внѣшними отношеніями, подбавляетъ главамъ промышленности (банкарамъ, фабрикантамъ, землевладѣльцамъ). Эти патриціи въ силу своего богатства застрахованы отъ любостыжанія и могутъ облагодѣлывать трудъ, потому что они берутъ его на себя по свободному выбору, мотивированному высшими личными

чувствами. На нихъ лежитъ задача такъ вести промышленныя дѣла, чтобы всѣ люди могли имѣть семейную жизнь, основу человѣческаго благополучія. Въ интересахъ пролетаріевъ, чтобы капиталъ сосредоточивался въ рукахъ немногихъ патриціевъ; это дѣлаетъ возможнымъ общее и интеллигентное руководство. Прошли времена средняго сословія. Патриціи соотвѣтствуютъ органамъ питанія организма. Имъ противостоятъ органы мозга, органы разума (философы), органы задушевнаго чувства (женщины) и органы энергіи (пролетаріи). Пролетаріи отражаютъ въ себѣ прогрессъ, между тѣмъ какъ патриціи служатъ прежде всего представителями порядка. Философы (или священники) должны искать, что потребно для блага «великаго существа»; дѣло женщинъ будить надлежащее чувство для того, чтобы исполнять свое дѣло. Философы и женщины будутъ имѣть общія съ пролетаріатомъ симпатіи и будутъ находить въ немъ опору противъ возможныхъ злоупотребленій со стороны патриціевъ, а для пролетаріевъ общественное мнѣніе и отказъ принимать участіе въ работахъ служатъ средствомъ для того, чтобы предотвращать злоупотребленія со стороны духовныхъ и свѣтскихъ властей.

Едва зародившись, религія Конта превращается въ догматизмъ. Онъ выставляетъ по отношенію къ наукѣ такое требованіе: «Всѣ занятія, которыя не споспѣшествуютъ нашему познанію законовъ природы и нашей способности приспособляться къ нимъ, или не могутъ служить руководствомъ въ нашей дѣятельности, должны исчезнуть. Слѣдуетъ составить новые труды, которые могли-бы свести основныя науки къ ихъ необходимому объему».

Незачѣмъ терять словъ на критику всѣхъ этихъ мѣщанскихъ грезъ. Религія человѣчества была искажена Контомъ.

Попадаетъ не въ бровь, а въ глазъ и такое замѣчаніе Гефдинга: «Многіе выскажутъ мнѣніе, что настоящая религіозная проблема начинается только тамъ, гдѣ кончается религія Конта, именно — на вопросъ объ отношеніи раз-

витія міра къ развитію человѣческаго рода и человѣческихъ идеаловъ».

Но это замѣчаніе въ равной мѣрѣ относится и къ мыслителю безконечно болѣе симпатичному, безмѣрно болѣе одаренному настоящимъ религіознымъ чутьемъ, мы имѣемъ въ виду Марка Гюйо. Его книга «*L'irréligion de l'avenir*» вышла въ нѣсколькихъ русскихъ переводахъ и заслуживаетъ самаго внимательнаго изученія. Въ приготовляемомъ нами этюдѣ «О религіозномъ модернизмѣ» мы дадимъ болѣе или менѣе обстоятельный разборъ этого труда.

Пока отмѣтимъ одно: Гюйо слишкомъ мало обратилъ вниманія на элементы борьбы и труда въ человѣческомъ мірочувствованіи.

Какъ Дицгенъ, какъ Койгенъ, какъ Контъ, какъ множество другихъ религіозныхъ мыслителей, онъ приводитъ въ концѣ концовъ къ своеобразному обожанію «великой среды» — вселенной. Гюйо изящно формулировалъ внутреннее содержаніе религіи, замѣтивъ, что она всегда была выраженіемъ потребности смотрѣть на міръ какъ на своеобразное общество, внутри котораго царятъ правовыя и моральныя отношенія. *Irreligion* Гюйо вовсе не безвѣріе, во всякомъ случаѣ не иррелигіозность въ смыслѣ отсутствія цѣнностей соответствующихъ старорелигіознымъ. Это скорѣе иррелигія, т. е. своеобразная религія, отвергшая такъ много внѣшнихъ формъ прошлаго, что она во многомъ является какъ-бы противоположностью старой религіи.

Но очищая религіозное мірочувствованіе Гюйо не доходитъ до противопоставленія человѣческаго коллектива, какъ просвѣтленнаго и объединеннаго Вида, какъ разумной и планомѣрно волящей стихіи, какъ начала, *sit venia verbo*, божественнаго — не понятой хаотичной и раздробленной вселенной, которой упорядоченнымъ отраженіемъ въ коллективномъ сознаніи является природа, космосъ.

Гюйо склоненъ призывать всѣхъ людей сплотиться въ чувствѣ любви, не ясно понимая надолго еще исключительную роль пролетаріата. Но любовная общественность

вредна, когда она ослабляетъ классовое чувство. Гюйо призываетъ также слиться въ великомъ чувствѣ любви со всею вселенной, забывая о надолго еще совершенно исключительной роли человѣчества. Но космизмъ вреденъ, поскольку онъ принижаетъ гордое человѣческое чувство, хотя оно и связано неизбѣжно съ сознаниемъ своей изолированности.

Я пишу эти строки въ такое время, когда человѣчество потрясено огромнымъ несчастіемъ, огромнымъ поражениемъ, нанесеннымъ ему слѣпыми стихіями. Два цвѣтушихъ населенныхъ города, болѣе двадцати городковъ и селъ, двѣ провинціи юга Италіи убиты подземнымъ ударомъ. Лисабонское землетрясеніе заставило Вольтера усумниться въ благости и въ самомъ существованіи Провидѣнія. И передъ лицомъ новаго, еще большаго, несчастья оскорбительными кажутся разсужденія новыхъ Панглосовъ о гармоніи между человѣкомъ и вселенной.

Легко говорить о побѣдѣ человѣка надъ природой! Землетрясенія еще ничтожная катастрофа въ ряду другихъ возможныхъ міровыхъ катаклизмовъ. Сколько тысячелѣтій, сколько, быть можетъ, миллионовъ лѣтъ пройдетъ до тѣхъ поръ, пока человѣкъ окажется внѣ опасности быть смертельнымъ со всею своею культурой въ самую низшую сферу бытія однимъ взмахомъ безсмысленныхъ силъ.

Но прежде еще чѣмъ человѣкъ добьется сколько-нибудь гарантирующихъ побѣдъ надъ природой онъ побѣдитъ ее въ иной плоскости, онъ побѣдитъ ее въ томъ трагическомъ мірочувствованіи, о которомъ мы уже неоднократно говорили. Въ мірѣ человѣческихъ цѣнностей долженъ царить принципъ антропоцентрической, а не космической.

Среди другихъ рецензій, отмѣтившихъ собою появленіе перваго тома книги, которую мы заканчиваемъ этими строками, курьезно выдѣлилась рецензія въ журналѣ «Вѣсы». Этотъ журналъ давно уже пересталъ удивлять неразборчивостью и невѣжественностью своихъ отзывовъ. Но въ дан-

номъ случаѣ приходится отмѣтить нѣчто очень курьезное. Рецензентъ находитъ, что я провожу въ своей книгѣ банальный социаль-демократическій взглядъ на религію. Рецензентъ заранѣе ожидалъ всего того, что онъ нашелъ въ моей книгѣ: это вѣдь такъ типично для социаль-демократа.

Нечего и говорить, что все это свидѣтельствуетъ лишь о полнѣйшемъ незнакомствѣ рецензента съ марксистской литературой по данному вопросу, о которой онъ говоритъ съ развязностью, никогда не оставляющей гг. сотрудниковъ «Вѣсовъ».

Рецензентъ «Образованія» (№ 8), несравненно болѣе освѣдомленный, не преминулъ отмѣтить нѣчто прямо противоположное, а именно полнѣйшую необычность моей точки зрѣнія для социаль-демократовъ.

Къ великому моему сожалѣнію правъ рецензентъ «Образованія», а не «Вѣсовъ». Моя точка зрѣнія не только не была общепринятой среди марксистовъ, но встрѣтила среди нихъ весьма неласковый пріемъ, который не замедлилъ появиться и въ печати.

Одни заняли по отношенію къ моей точкѣ зрѣнія положеніе рѣзко враждебное, страннымъ образомъ считая ее уступкой теологіи. Другіе считаютъ всякое философствованіе на подобные темы чѣмъ-то излишнимъ, въ лучшемъ случаѣ безплодной тратой силъ. Третьи, принимая внутреннюю сущность моихъ идей, протестуютъ противъ компрометирующей терминологіи. И, кажется, лишь очень немногіе приняли первый томъ и примутъ этотъ второй съ безусловной симпатіей.

Я этого ждалъ. Другой результатъ удивилъ-бы меня.

Тѣмъ не менѣе я сдѣлалъ то, что долженъ былъ сдѣлать. Я не касаюсь того, какъ это сдѣлано. Feci, quod potui. Но то, что сдѣлано, должно было быть сдѣлано.

Я постарался широко распахнуть двери внутренняго святилища, эмоціональнаго святаго святихъ марксизма. Моя книга лежитъ порогомъ въ этихъ дверяхъ. Пусть гнѣвно попираютъ ее входящіе: важно, чтобы они заглянули

въ нѣдра открывшагося храма. Это не пропадетъ даромъ. Это поможетъ строиться тому радужному мосту, который соединить романтическую, самоотверженную, религіозно сверхъ-индивидуальную социаль-демократическую практику съ ея философіей, старавшейся въ суровой скромности придать себѣ сухую и разсчетливую внѣшность къ немалому ущербу для своего дѣла. Этотъ внѣшне педантскій, статистическій, фаталистическій, отмѣнно прозаическій видъ есть для меня пустая отжившая эстетика, родъ высокомѣрнаго смиренія, родъ базаровскаго романтизма; признаніе-же научнаго социализма свѣтомъ свѣтовъ, пламеннымъ средоточіемъ человѣческихъ упованій, величайшей поэзіей, величайшимъ энтузіазмомъ, величайшей религіей есть для меня прямой реализмъ, по слову Лассалья высказывающій то, что есть.

По независящимъ отъ автора обстоятельствамъ печатаніе настоящаго второго тома сильно задержалось, и критики были въ своемъ правѣ, когда, не дожидаясь его выхода, дали свои отзывы о первомъ томѣ и какъ бы обо всей работѣ въ болѣе или менѣе окончательной формѣ. Нѣкоторыя изъ статей, посвященныхъ въ разныхъ журналахъ моей книгѣ, безусловно заслуживаютъ отвѣта. Я надѣюсь, что обстоятельства позволятъ мнѣ вернуться болѣе или менѣе основательно къ трактуемой въ этой книгѣ темѣ и тогда я буду имѣть случай разъяснить недоразумѣнія, въ которыя впали мои критики, какъ изъ буржуазнаго, такъ и изъ социалистическаго лагеря.

Но одну полемическую статью я никоимъ образомъ не могу оставить безъ немедленнаго, хотя бы краткаго отвѣта. Я говорю о статьѣ Плеханова «Современныя религіозныя исканія въ Россіи», и именно о второй ея части, напечатанной въ ноябрьской книжкѣ журнала «Современный Міръ».

Полемика Плеханова въ этой статьѣ проявилась въ столь оригинальныхъ формахъ, что и я, и мои друзья сочли

необходимымъ бросить на нее тотчасъ же надлежащій свѣтъ. Съ этою цѣлью я обратился въ редакцію «Современнаго Мира» съ покорнѣйшей просьбой удалить мнѣ нѣсколько страницъ для отвѣта Плеханову. Я указывалъ прогрессивной и наполовину марксистской редакціи, что, по вполнѣ понятнымъ ей причинамъ, я лишень возможности отвѣтить Плеханову въ какомъ бы то ни было другомъ толстомъ журналѣ и что отказъ въ напечатаніи моего короткаго отвѣта будетъ равносильнъ зажиманію мнѣ рта. Тѣмъ не менѣе оказалось возможнымъ то, чему я ни въ какомъ случаѣ не повѣрилъ бы раньше: послѣ проволочки въ цѣлый мѣсяцъ редакція отказала мнѣ въ правѣ отвѣтить на критику Плеханова.

Я очень хорошо понимаю, что мой отвѣтъ былъ весьма неудобенъ, не столько для редакціи, сколько для самого Плеханова, котораго конечно редакція имѣла любезность запросить. Оставляя до удобнаго случая обстоятельный разборъ статьи Плеханова — я отмѣчу здѣсь лишь самое грубое и характерное въ ней.

Нельзя доказать на одной страницѣ, что Плехановъ сознательно исказилъ духъ и идеи моей книги, надѣвъ на себя маску необыкновенной наивности, въ которой ему показалось удобнымъ подкрѣпить своимъ авторитетомъ широко распространенную наивность средняго читателя. Но можно и должно доказать даже и въ немногихъ строкахъ, что Плехановъ не остановился передъ прямымъ искаженіемъ буквы, передъ грубѣйшимъ извращеніемъ цитатъ.

На одной изъ первыхъ страницъ его статьи съ ссылкой на 29 страницу моей книги приведена Плехановымъ слѣдующая цитата: «Тотъ кто можетъ подняться надъ этими вопросами безъ помощи идеи бога — какъ я думаю, имѣетъ религію безъ бога. Доказать, что это возможно для нынѣшняго человѣка — значитъ доказать бога *)». И Пле-

*) Курсивъ въ 1 томѣ моей книгѣ.

хановъ продолжаетъ: «А такъ какъ г. Луначарскому очень хочется доказать бога*) и т. д.

Прочтя эти строки — я не повѣрилъ своимъ глазамъ. Не говоря уже о томъ, что только надѣясь на читателей совершенно незнакомыхъ съ основными тенденціями моей книги, можно увѣрять, будто я хочу «доказать бога», — цитата въ ея плеханизированномъ видѣ просто лишена всякаго смысла. Подумайте: какимъ образомъ возможность для нынѣшняго человѣка имѣть религію безъ бога — (слова поставленныя у меня курсивомъ) — можетъ служить доказательствомъ бога?

Раскрывъ мою книгу на 29-ой страницѣ, я нашелъ соотвѣтственную фразу. Но она звучитъ: «Доказать, что это возможно для нынѣшняго человѣка — значитъ доказать бога». Пусть Плехановъ не оправдывается тѣмъ, что онъ къ старости слабъ глазами сталъ: Это зло не такъ большой руки, лишь стоитъ завести очки. Но не станетъ же онъ утверждать, что онъ одновременно сталъ слабъ разумомъ? Вѣдь только слабоумный могъ не замѣтить, что въ его редакціи изъ моей фразы получилась чушь, бессмыслица? Почему же Плеханова не остановило это, почему онъ не перечелъ фразы и не избѣжалъ такимъ образомъ того смѣшного и отвратительнаго положенія, въ которое теперь попалъ. Объ опечаткѣ тоже не можетъ быть рѣчи, ибо Плехановъ дѣлаетъ однимъ изъ опорныхъ столбовъ своей аргументаціи эту цитату, которую сейчасъ же повторяетъ: «а такъ какъ Луначарскому очень хочется доказать бога»...

Я не склоненъ винить въ этомъ фактѣ ни слабые глаза, ни слабый умъ Плеханова. Онъ просто былъ ослѣпленъ полемическимъ задоромъ. Ему такъ хотѣлось доказать свои положенія и доканать меня, что онъ читалъ въ книгѣ не то, что тамъ написано, а то, что онъ желалъ бы тамъ найти для вѣщаго посрамленія противника. Приѣмъ,

*) Курсивъ мой въ наст. статьѣ.

или вѣрнѣе несчастье, не въ первый разъ случающееся съ нимъ.

Пусть читатель судить, могъ ли Плехановъ въ такомъ душевномъ состояніи не перевернуть моихъ идей? Разумному достаточно и этого образчика, но я оставляю за собою нетрудную хотя и непріятную обязанность доказать полную аналогію между этимъ фактомъ маленькаго литературнаго подлога и всѣмъ критическимъ методомъ, пущеннымъ Плехановымъ въ ходъ противъ меня. Повторяю: я не обвиняю Плеханова въ сознательномъ шарлатанствѣ, я утверждаю только, что въ политическомъ задорѣ онъ невмѣняемъ, и что его друзья должны нѣсколько контролировать его, чтобы предотвратить трагикомическія приключенія, въ родѣ настоящаго.

КОНЕЦЪ.

СОДЕРЖАНІЕ.

	Стр.
Глава I. Іудейская почва. Іисусъ.	7
Подготовленіе явленія Христа Мессіи.	7
Первоначальная проповѣдь	15
Эбѣониты	23
Глава II. Греко-Римская почва. Ап. Павелъ.	27
Христологія Павла	45
Спасеніе одной вѣрой.	54
Мораль Павла и первыхъ христіанъ.	56
Глава III. Греко-Римская почва. Милленаристы, Гностики, Орто- доксы.	61
Милленаристы.	61
Гностики	69
Ученіе о Логосѣ	73
Великіе христіанскіе гностики. Симонъ Магъ	81
Индивидуализмъ	101
Эпигоны	102
Христіанская ортодоксія	104
Классовое самосознаніе духовенства.	114
Культь	122
Соціально политическій оппортунизмъ ортодоксіи	124
Идейный оппортунизмъ ортодоксіи	126
Блаженный Августинъ	134
Глава IV. Христіанскій соціализмъ.	139
Апокалипсисъ и его духъ.	139
Вѣчное Евангеліе	145
Новѣйшій христіанскій соціализмъ	155
Христіанскій соціализмъ въ Россіи	172
Глава V. Либеральное христіанство	183
Либеральное христіанство итальянскаго ренессанса	186
Либеральное христіанство Реформаціи	192
Новѣйшее либеральное христіанство	200
Либеральное христіанство въ Россіи	206

	Стр.
Глава VI. Новѣйшая религіозная философія.	213
Общая характеристика	213
Пантеизмъ. Спиноза	220
Спинозисты	230
Идеализмъ. Кантъ	238
Ученіе Канта о Богѣ	245
Фихте.	248
Шеллингъ.	257
Гегель.	262
Деизмъ	269
Матеріалисты	274
Марксъ и Энгельсъ о франц. матеріализмѣ XVIII вѣка	285
Фейербахъ	293
Глава VII. Утопическій социализмъ.	307
Глава VIII. Научный социализмъ	323
Марксъ	323
Энгельсъ	348
Дицгенъ	358
Богдановъ	371
Каутскій, Койгенъ, Лютгенау	378
Заключеніе	388