ЖК 9989

РЕЛИГИЯ—ДУРМАН ДЛЯ НАРОДА

МЫСЛИ Г. В. ПЛЕХАНОВА О РЕЛИГИИ

*

АТЕИСТ

2
М 95

Религия — дурман для народа

Принимается подписка на ежемесячный журнал-сборник научных материалов

„АТЕИСТ“

ЕГО ОТДЕЛЫ:

1) Религиозно-исторический и культурно-исторический— ультуры как в нашем, и в освещении идео- рный **фактический** **транных,** поскольку нтересах воинствую-

ящен разоблачению ьности церковников

ВОЗВРАТИТЕ КНИГУ
НЕ ПОЗЖЕ
ОБОЗНАЧЕННОГО ЗДЕСЬ СРОКА

я у нас и за рубежом.

отзывы о книгах и ходящих у нас и за

Шишаков, Е. Федо- ф. С. Г. Лозинский, итякин, И. Шпиц-

ПОЧТЕ:

. . . . 7 р. 50 к.
. . . . 4 „ — „
Отдельный номер . . . . . — „ 75 „
Журнал „Атеист“ за 1925-26 гг. распродан.
Комплект журнала за 1927 г. (№№ 13—23) . . . . 5 „ — „
„ „ „ 1928 г. (№№ 23—35) . . . . 7 „ — „

МОСКВА, Гранатный переулок, дом 1.

Издательство „АТЕИСТ“. Тел. 4-53-12.

РЕЛИГИЯ — ДУРМАН ДЛЯ НАРОДА

МЫСЛИ Г. В. ПЛЕХАНОВА О РЕЛИГИИ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
И С ПРЕДИСЛОВИЕМ
РЕДАКЦИИ «АТЕИСТА»

Ст. чит.

ПРОВЕРЕНО 1951 г.

АТЕИСТ

«Дом Плеханова»
№ 2570

Гос. Публичная Библиотека
Ленинград

Отпечатано в 16 тип. „Мосполиграфа"
им. М. И. Рогова (Петровка, 38)
в количестве 10.000 экз.
Мосгублит № 26262.
1929 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Мысли о религии Г. В. Плеханова построены по такому же плану и по таким же редакционным принципам, как мысли о религии К. Маркса, Ф. Энгельса и Ленина [1]). Это издание преследует ту же самую цель, что и сборники мыслей о религии основоположников марксизма и ленинизма — дать пропагандистам и широким массам возможность вести атеистическую пропаганду на прочных теоретических основах научного социализма.

Однако, значение мыслей о религии Г. В. Плеханова несколько иное, и отношение к ним также надо установить иное. Известно, как высоко ценил Ленин философские работы Плеханова, в том числе и атеистические. Он полагал, что это—лучшее из всего, имеющегося в марксистской литературе по этим вопросам. Международная марксистская литература обязана Плеханову тем, что в его сочинениях марксизм впервые получил систематическую обобщенную форму особенно в таких вопросах, которые Марксом и Энгельсом были намечены в общих чертах. Это относится в первую очередь к философским и социологическим основам марксизма. Здесь Плеханов является авторитетом, превзойденным только Лениным.

Обладая колоссальной эрудицией в самых разнообразных отраслях знания, внимательно следя за развитием современной науки, тщательно изучая историю материалистической философии, Плеханов развил и подробно изложил целый ряд вопросов. В области критики религии ему мы обязаны тем, что, в полном соответствии с успехами современных научных исторических и этнологических исследований, он подвел под марксистское об'яснение религии чрезвычайно основательную научную базу. Он изучил возникновение и развитие религии, об'яснил классовые отношения в истории борьбы государства и церкви в России, дал ряд очерков из истории русской общественной мысли, особенно с XVIII века до наших дней, правильно оценил и, можно сказать, возродил воинствующий материализм французских просветителей XVIII века, изложил историческую подготовку марксизма, как современного материализма, дал ряд ценных очерков и критических заметок, касающихся философских и религиозных течений в России в начале XX столетия. Важнейшая заслуга Плеханова в том, что в течение четверти века он вел упорную защиту марксизма и, в частности, марксистской критики религии против всякого рода идеалистических извращений. Он беспощадно критиковал критиков марксизма из буржуазного лагеря и из среды «уклонистов», если можно в данном случае применить распространенное ныне и вполне правильное выражение.

Плеханов давал самый решительный отпор всем попыткам вульгаризовать марксизм и принизить его теоретическое содержание. Он выступал против народников, идеализировавших русского крестьянина

[1]) Эти труды вышли повторными изданиями в издании „Атеиста".

и не умевших понять значения атеистического просвещения деревни, он беспощадно разоблачал всякого рода реформистов и ревизионистов, вскрыл гнилое содержание богоискательства и богостроительства, издевался над идеологами богомольной буржуазии, вроде Философова или Гершензона, пытавшимися подсунуть пролетариату религиозное миросозерцание. В процессе этих споров Плеханов неустанно уточнял марксизм и наполнял его живым содержанием науки.

Но это только одна сторона дела. Нельзя забывать, что Плеханов был меньшевиком, что его миросозерцание сложилось и определилось в обстановке II Интернационала как раз в ту эпоху, когда проявило свое влияние социал-демократическое правое течение, впоследствии одержавшее верх. Защищая марксизм, Плеханов отстаивал подлинно революционное содержание пролетарской **теории,** но в практической политике он сам поддавался тем правым уклонам, которые были внесены в марксизм вождями II Интернационала.

Плеханов боролся с большевиками до самого дня своей смерти. Борьба велась преимущественно в области классовой стратегии и тактики, но она не могла не отразиться на теоретических взглядах Плеханова и, в частности, на его оценке религии и определении значения воинствующего атеизма для пролетариата. Здесь мы отметим две, наиболее слабые стороны плехановского отношения к религии.

После крушения революции 1905 года Плеханов вместо того, чтобы об'единять и организовывать рабочий класс, повел ожесточенную травлю той партии, которая была единственной выразительницей интересов рабочего класса в этой революции, большевиков. Этим самым Плеханов делал, вместе с другими меньшевиками, контр-революционное дело, идейно дезорганизуя разбитый в классовых боях авангард пролетариата.

Не стесняясь в выборе доводов и полемических аргументов, Плеханов приписывал большевикам именно то, против чего они боролись всеми силами, а именно богоискательство, связанное с эмпириокритической философией. Плеханов держался того взгляда, что религиозно-идеалистическое извращение марксизма возникло именно в рядах большевиков.

Это было просто клеветой. Известно, какой энергичный отпор дал богоискателям и эмпириокритикам Ленин в своей классической работе «Материализм и эмпириокритицизм». Известно, что группа, проповедывавшая эмпириокритицизм, не входила в партию, а принадлежала ко «Впередовцам». Известно, наконец, что наиболее активными проповедниками идеалистической философии были люди, никогда не имевшие к большевикам никакого отношения, но зато очень тесно примыкавшие к меньшевикам, например, Юшкевич или Валентинов.

Пытаясь навязать большевикам то, против чего сами они вели самую энергичную и последовательную борьбу, Плеханов, разумеется, совершенно исказил марксистскую перспективу и в значительной степени обесценил свои статьи, направленные против богоискательства А. В. Луначарского и М. Горького и философского идеализма А. Богданова.

Достаточно сравнить, как писал против богоискательства Ленин, с теми критическими заметками, которые собраны в XVII томе сочинений Плеханова... Ленин ведет классовую борьбу. Он ни на одну минуту не забывает о практических последствиях влияния религиозности на рабочий класс. Его основная мысль та, что религиозность ослабляет пролетариат, отрывает от него классового союзника—крестьянство, мешает бороться, спутывает мозги, туманит революционную убежденность.

Совершенно другие тона и настроения у Плеханова. Он тонко и язвительно издевается, подыскивает цитаты, придумывает очень обидные насмешки, изысканно иронизирует, проводит сравнения даже

с античным миром, никогда не упускает случая пустить острое словечко в лагерь большевиков,—но активная классовая роль религии для него остается неясной.

Кто сбивается с пути в вопросах теоретических, неизбежно уклонится от верного направления на практике. Это мы видим и у Плеханова. Все его взгляды на практическое значение воинствующего атеизма в классовой борьбе пролетариата из рук вон плохи. Здесь он остается последовательным меньшевиком, поскольку в меньшевистском вихлянии вообще можно найти последовательность.

В своих замечаниях к «Людвигу Фейербаху» Энгельса Плеханов приводит слова основоположника научного социализма: «Мы хотим устранить с нашего пути все то, что является нам под знаменем сверхчеловеческого и сверхъестественного... Поэтому мы раз навсегда об'являем войну религии и религиозным представлениям...»

Война религии, война беспощадная, на полное уничтожение! Только таким языком и может говорить последовательный защитник классовых интересов пролетариата. Но как относится к этому вопросу сам Плеханов? Он пишет:

> «В 1902 г. редакция журнала «Социалистическое Движение» предприняла целую анкету по вопросу об отношении социалистических партий разных стран к **клерикализму.** Вопрос этот имеет теперь самое очевидное **практическое значение.** Но для его правильного решения необходимо предварительно выяснить себе другой, преимущественно **теоретический** вопрос: **вопрос об отношении научного социализма к религии.** Этот последний вопрос почти совсем не разбирается в международной социалистической литературе наших дней. И это составляет большой пробел в ней, об'ясняющийся именно **«практичностью»** большинства нынешних социалистов. Говорят: религия — частное дело. Это верно; но верно только в известном ограниченном смысле. Разумеется, социалистическая партия всякой данной страны поступила бы очень **нерасчетливо,** если бы отказалась принять в свои ряды человека, признающего ее программу и готового трудиться для осуществления этой программы, но в то же время сохраняющего известные религиозные предрассудки. Однако, еще более нерасчетливо поступила бы всякая партия, если бы отказалась от теории, лежащей в основе ее программы. А теория,—современный **научный социализм,**—отвергает религию, как порождение ошибочного взгляда на природу и на общество, и осуждает ее, как препятствие для всестороннего развития пролетариата. Мы **не имеем права** закрыть двери своей организации перед человеком, зараженным религиозной верой; но мы **обязаны** сделать все зависящее от нас для того, чтобы разрушить в нем эту веру или, по крайней мере, чтобы помешать нашему религиозному товарищу,—конечно, помешать духовным оружием,—распространить свой предрассудок в рабочей среде. Последовательное социалистическое мировоззрение совершенно несогласимо с религией. (Т. VIII, стр. 378—379).

Совершенно очевидно, что этот взгляд не имеет ничего общего с той позицией, какую занимает по отношению к религии партия пролетариата. Ленин никогда не мог согласиться с тем, что «научный социализм отвергает религию, как порождение ошибочного взгляда на природу и общество и осуждает ее, как препятствие для всестороннего развития пролетариев». Это—чисто социал-демократический, чисто меньшевистский взгляд Нельзя ставить вопрос так, что религия—только теоретический вопрос, простая ошибочка или даже порождение ошибочного взгляда, что она только мешает гармоническому развитию пролетарской

личности. Вовсе нет. **Религия есть орудие классового угнетения, она относится к числу худших врагов пролетариата, и поэтому атеистическая пропаганда является одной из важнейших задач пролетарской партии.**

Этого Плеханов не хотел признавать. Он повторял слова Энгельса о непримиримой борьбе с религией, он прекрасно доказывал по отношению к прошлому, что религия есть один из важнейших факторов, поддерживающих классовое господство угнетателей, но как только вопрос ставился практически,—что делать сейчас, сегодня, в непосредственной борьбе,—он начинал говорить о религии, как порождении ошибочного взгляда, и о том, что рабочий класс не должен мешать пропаганде религии в своих собственных рядах другими средствами, кроме морального оружия. Иначе говоря, Плеханов считал допустимым в рядах партии вести дискуссию на тему, нужна ли религия.

Мы нарочно отметили слабые стороны взглядов Плеханова на религию, чтобы тем резче оттенить все полезное, сделанное им в этой области. А сделано очень много.

Об'яснение религии, с точки зрения исторического материализма, в историческом развитии человечества—дано Плехановым блестяще.

Во всей марксистской литературе мы не найдем более ярких и научно-обоснованных мыслей об эволюции религии в связи с развитием общественных отношений и классовой борьбы. Здесь читатель может вполне положиться на Плеханова и следовать за ним в его изложении, зная, что путеводная нить марксизма нигде не прерывается и ведет прямо к цели—к освещению факелом материалистической философии затаеннейших уголков религиозности и мистицизма.

Руководствуясь этим взглядом в оценке мыслей Плеханова о религии, мы расположили отрывки из его произведений в исторической последовательности. С половины 90-х годов, когда Плеханов выкристаллизировался, как теоретик-марксист и приобрел свою огромную эрудицию, и до начала мировой войны, когда меньшевик взял верх в этом мыслителе над марксистом, привел его к жалкому крушению в «оборончестве», к полному отчуждению от пролетариата, — Плеханов много раз касался религии в связи с самыми разнообразными темами. Он тщательно изучал социологию религии с марксистской точки зрения, возникновение религии, эволюцию классовых отношений в России, развитие атеистической и религиозной мысли в XIX веке, но его внимание не останавливалось на таких, например, важных эпохах, как возникновение христианства. Он ограничился тем, что излагал взгляды младогегельянцев, Штрауса и Бауэра и, в частности, примкнул к мнению, что христа не было. Самостоятельно в области изучения христианства Плеханов не работал.

Вообще надо отметить,—для ясного понимания нашего подбора отрывков из сочинений Плеханова о религии,—что он обладал исключительным полемическим талантом и любовью к полемике. Большая часть его работ основана на том, что он берет мнение определенного автора, подвергает его критике, отсеивает ценное, положительное содержание и оспаривает ошибки. Писательская манера изучать не факты, а мнения тех, кто излагает эти факты, характерна для Плеханова на всем протяжении его литературной деятельности. Он обычно вскрывает марксистскую истину в борьбе с чьим-нибудь мнением. Почти все его мысли о религии имеют характер изложения, об'яснения, опровержения, защиты, обоснования, отрицания какого-нибудь мнения.

Мы уже указали, что Плеханов имел два лица,—марксистское и меньшевистское, которые надо тщательно различать в оценке его взглядов. **Мы подбирали мнения о религии Плеханова-марксиста.** Отсюда—тщательный отбор всего, что может быть полезно современному воин-

ствующему атеизму, и отбрасывание того, что имеет социал-демократический привкус.

Мы не стремились к абсолютной полноте. Мы даем не всего Плеханова, а только ту часть его литературного наследия, которая в настоящее время полезна для борьбы с религией, может быть использована для активной атеистической пропаганды.

Собранные нами мысли Плеханова о религии распадаются на три большие группы: во-первых, возникновение и об'яснение социальной сущности религии, во-вторых, история отношений церкви и государства в России; к третьей группе относится подготовка, развитие, обоснование и защита марксистского взгляда на религию.

Надо иметь в виду, что в полном собрании сочинений Плеханова в библиотеке научного социализма, под общей редакцией Д. Рязанова, вопросам философии и религии специально посвящен весь XVII том. Основное содержание этого тома вышло раньше в издательстве «Красная Новь» в виде сборника статей о религии. Имея в виду это обстоятельство, мы сочли совершенно бесполезным и нецелесообразным перепечатывать значительную часть этого тома. Из XVII тома заимствован ряд отрывков, необходимых для систематического изложения взглядов Плеханова на отдельные вопросы, например, на вопрос о возникновении религии. Читатель, который пожелает углубиться в работы Плеханова, имеет полную возможность непосредственно обратиться к XVII тому.

Что касается полемики Плеханова с А. Богдановым, то уже имеется специальный сборник, где собраны статьи Плеханова и Ленина. Здесь также мы имели возможность сжать материал и освободить себя от повторения несколько раз перепечатанных статей.

И здесь Плеханов несравненно слабее Ленина. Ленин вскрывал классовую сущность реакционно-идеалистической философии. Он доказывал, что Богданов заимствовал свои взгляды у Маха и Авенариуса, которые, в свою очередь, через Шуппе и Зольдерна восходят к субъективно-идеалистической школе епископа Беркли, а Беркли создал свою философию для защиты религии против материализма. Таким образом, в основе идеализма лежит классовая угнетательская идеология.

Очень близко к этой точке зрения подходит Плеханов, но он не делает отсюда всех необходимых выводов, как в этом можно убедиться из отрывков, собранных в главе под названием «Богомольная буржуазия». Основная руководящая нить критики идеализма обнаруживается у Плеханова в его определении религии: в основе всякой религии лежит анимизм, без анимизма нет религии. Даже самая сложная идеалистическая философия сводится в конечном счете к первобытному миросозерцанию. Это вполне правильный взгляд, хотя и захватывающий только одну сторону вопроса. Эту точку зрения Плеханов проводит в высшей степени последовательно. Говорит ли он о Льве Толстом, о Минском или Мережковском, о каком бы то ни было другом современном искателе «религиозной правды», он повсюду, в качестве последнего и самого сильного аргумента, доказывает тождество их религии с религией первобытного человека.

Все это вполне справедливо, но несколько безжизненно, академично и, что самое главное, чрезвычайно мало связано с практическими боевыми задачами пролетариата. Вообще во всем, относящемся к практике атеистической пропаганды, читатель должен обращаться не к Плеханову, а к Ленину. Все эти замечания нисколько не умаляют значения Плеханова.

Наша атеистическая пропаганда нуждается в прочно обоснованной научной теории происхождения и развития религии. Мы считаем совершенно неправильным и крайне вредным уклон, выражающийся в упро-

щении содержания пролетарского атеизма и сведении его исключительно к теме о «религии и классовой борьбе».

Товарищи, полагающие, что антирелигиознику достаточно говорить о «пасхе в капиталистических странах» и о «религии, как тормозе социалистического строительства», **и считающие темы о происхождении и развитии религии совершенно ненужными,** расходятся самым резким образом с марксистской постановкой вопроса. В этом отношении мысли Плеханова о религии дают прочную базу для тех атеистов, которые вместе с Лениным полагают, что атеистическую пропаганду надо вести разными способами, выдвигать разные темы, охватывать вопрос во всей его широте и полноте.

Мысли Плеханова о религии в теоретическом отношении будут чрезвычайно ценным подспорьем для всех, кто добивается выявления последовательной марксистской точки зрения по ряду вопросов. В частности, Плеханов с полным основанием придавал чрезвычайно важное значение вопросу о возникновении религии. Его статья « О религии» в XVII томе сочинений в соединении с целым рядом других отрывков дает возможность установить общемарксистский взгляд на первые исторические ступени развития религии и содействует изживанию целого ряда уклонов. Существует единственная, последовательно марксистская точка зрения на вопрос о возникновении религии, и это именно та, которая впервые в марксистской литературе была изложена и развита на основании данных современной этнологии Плехановым. Всякого рода астралистика, авторитарная теория А. Богданова и другие модные взгляды являются прямым следствием нежелания и неумения считаться с тем ценным, что было сказано по этому вопросу Плехановым.

Хотя и в настоящее время некоторые марксисты считают теорию А. Богданова о происхождении религии «абсолютно правильной», хотя до сих пор есть попытки контрабандой протащить в марксизм астральную теорию и примирить ее с историческим материализмом, но единственно правильной, единственно основанной на последовательном и точном толковании учения Маркса и Энгельса остается та теория, которая защищается Плехановым, а именно, что религия возникла из анимизма, что анимизм является основным содержанием всякой религии, что без анимизма нет религии.

Разумеется, и здесь недопустим никакой догматизм. Развитие науки вносит ряд поправок в установившиеся мнения. Но Плеханов блестяще доказывал, что одно дело итти по восходящей линии развития науки, а другое дело—восстанавливать реакционные взгляды, изжившие себя и имеющие скверный привкус своего буржуазного происхождения. Мы полагаем, что издание мыслей Плеханова о религии внесет большую ясность в этот вопрос и положит конец многим спорам, которые велись исключительно вследствие пренебрежительного отношения к тому, что говорилось по этим вопросам основоположниками и классиками научного социализма.

В заключение еще несколько слов относительно метода использования материала, находящегося в нашем сборнике мыслей Плеханова о религии. Мы уже отметили, что Плеханов обычно доказывал то или иное марксистское положение, исходя из поддерживаемого им или оспариваемого мнения. В виду этого следует читать не только самого Плеханова, но и те работы, на которые он опирается в изложении своих взглядов. Так, например, излагая возникновение религии, он широко использовывает ряд работ современной научной этнологии. Некоторые из этих работ не переведены по-русски и поэтому недоступны большинству читателей, например, путешествие в Бразилию фон-ден-Штейнена, «Все-

общал мифология» Эренрейха, ряд работ Эндрью Лэнга. Но русский читатель в настоящее время имеет возможность использовать основной труд того писателя, которому Плеханов придает чрезвычайно важное значение, а именно «Золотая ветвь» Джемса Фрезера [*]).

Точно так же нельзя читать главы, где собраны мысли Плеханова о материалистах XVIII века, не пользуясь переведенными по-русски сочинениями Гольбаха, Гельвеция, Деламетри, Дидро и других. Излагая основные факты по истории отношений между церковью и государством в России, Плеханов сам указывает необходимую литературу, часто ссылаясь, например, на авторитетнейшего историка раскола, проф. Каптерева и других. Если читатель использует этот метод работы не только над Плехановым, но и над теми книгами, которые служили ему подспорьем в изложении марксистского взгляда на религию и ее развитие,—то это послужит базой для самого широкого марксистского самообразования *по вопросам критики религии*.

Надо напомнить завет Плеханова о необходимости для марксиста никогда не останавливаться на уже достигнутом, но стремиться к тому, чтобы использовать новейшие данные науки, неустанно следить за ее развитием и уметь использовывать все новейшие данные для подтверждения и обоснования материалистического взгляда на природу и общество.

Плеханов вообще чрезвычайно содействовал повышению теоретического уровня марксистской мысли. Мы надеемся, что издание его мыслей о религии будет в такой же мере содействовать углублению марксистской критики религии и подведению научной материалистической основы под все наше атеистическое просвещение.

---

*) Труд „Золотая ветвь" Д. Фрезера вышел в издании Атеиста, в четырех выпусках: I—Магия и религия; II—Табу—запреты; III—Умирающие и воскресающие боги растительности; IV—Богоедство, искупление, представления о душе, жертвоприношения.

Г. В. ПЛЕХАНОВ

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Материалистическое об'яснение религии.

УЧЕНИЕ МАРКСА О КЛАССОВОЙ СУЩНОСТИ РЕЛИГИИ.

В предисловии к одному из своих произведений, «К критике политической экономии», Маркс рассказывает, каким образом его занятия привели его к историческому материализму.

«Мои изыскания привели меня,—говорит он,—к заключению, что правовые отношения, как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, а скорее коренятся в материальных условиях жизни, совокупность которых Гегель, по примеру англичан и французов XVIII столетия, назвал гражданским обществом, и анатомию гражданского общества нужно искать в политической экономии».

Это тот же вывод, к которому пришли как французские историки, социологи и художественные критики, так и немецкие философы-идеалисты. Но Маркс идет дальше их. Он спрашивает, каковы причины, определяющие строй гражданского общества, и отвечает, что **анатомию гражданского общества нужно искать в политической экономии.** Таким образом, **экономический строй каждого народа, определяет его общественный строй, а общественный строй народа, в свою очередь, определяет его политический, религиозный строй и т. д.** Но—спросите вы—и экономический строй тоже ведь должен иметь свою причину. Конечно, как все на земле, и он имеет свою причину, и эта причина,—**основная причина всякой общественной эволюции и, следовательно, всякого исторического движения,—есть борьба, которую человек ведет с природой за свое существование.**

Материалистическое понимание истории, т. XXIV, 368 и 369).

РЕЛИГИЯ КАК НАДСТРОЙКА НАД ЭКОНОМИКОЙ.

Маркс говорит почти то же самое, что и **Тэн, только немножко другими словами.** Посмотрим же, как должна быть изменена «формула» Тэна в соответствии с этими другими словами.

Данная степень развития производительных сил; взаимоотношения людей в общественном процессе производства, определяемые этой степенью развития; форма общества, выражающая эти отношения людей; определенное состояние духа и нравов, соответствующее этой форме общества; религия, философия, литература, искусство, соответствующие способностям, направлениям вкуса и склонностям, порождаемым этим состоянием—мы не хотим сказать, что эта «формула» дает ответ на все вопросы,—совсем нет, но, как нам кажется, она имеет то бесспорное преимущество, что она лучше выражает причинную связь, существующую между различными **«членами ряда».** Что же касается «ограничен-

ности» и «односторонности», в которых обыкновенно упрекают материалистическое понимание истории, то читатель в нем не найдет их и следа.

Еще великие немецкие идеалисты, непримиримые враги всякой эклектики, полагали, что все стороны жизни всякого народа определяются одним **единственным принципом.** Для Гегеля этим принципом был определенный народный дух, «общий отпечаток религии, политической конструкции, нравственности, системы права, нравов, науки, искусства, даже технических способностей». Современные материалисты считают этот народный дух абстракцией, порождением мысли, которое ровно ничего не об'ясняет. Маркс выдвинул материалистическое понимание истории. Но это не значит, что он вернулся к точке зрения простого **взаимодействия,** об'ясняющей еще меньше, чем точка зрения народного духа. Его философия истории тоже монистична, но в смысле, диаметрально противоположном гегелевскому. И, именно, вследствие его монистического характера, эклектики видят в ней только ограниченность и односторонность.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 169 и 170).

РЕЛИГИОЗНОЕ НЕВЕЖЕСТВО.

Рост сознания людьми своего положения обыкновенно более или менее отстает от роста новых фактических отношений, изменяющих это положение. Но сознание все-таки идет за фактическими отношениями. Где слабо сознательное стремление людей к отмене старых учреждений и к установлению нового юридического порядка, там этот новый порядок не вполне **подготовлен общественной экономикой.** Иначе сказать, в истории неясность сознания—«промахи незрелой мысли», «невежество»—нередко знаменует собой только одно: именно, что еще плохо развит предмет, который надо сознать, т.-е. новые **нарождающиеся предметы.** Ну, а невежество этого рода,—незнание и непонимание того, чего еще нет, что находится еще в процессе возникновения,—очевидно, есть лишь **относительное** невежество.

Есть другой род невежества—невежество по отношению к природе. Его можно назвать **абсолютным.** Мерой его является **власть природы над человеком.** А так как развитие производительных сил означает рост власти **человека над природой,** то ясно, что увеличение производительных сил означает уменьшение абсолютного невежества. **Непонятые людьми и потому не подчиненные их власти явления природы порождают различные суеверия. На известной стадии общественного развития суеверные представления тесно переплетаются с нравственными и правовыми понятиями людей, которым они придают тогда своеобразный оттенок.** В своей книге «Закон и обычай на Кавказе» М. М. Ковалевский говорит: «Разбор религиозных верований и суеверий ингушов приводит нас к тому заключению, что под официальным покровом православия народ этот доселе стоит на той стадии развития, которая так удачно названа Тэйлором анимизмом. Эта стадия, как известно, обыкновенно сопровождается решительным подчинением религии как общественной морали, так и права». (Т. II, стр. 82).

Но в том-то и дело, что по Тэйлору первобытный анимизм **не имеет никакого влияния ни на мораль, ни на право.** На этой стадии развития «между моралью и правом нет взаимного отношения или отношение это остается в зачатке». «Дикий анимизм почти совершенно лишен того нравственного элемента, который в глазах цивилизованного человека составляет сущность всякой практической религии... нравственные законы

имеют свое особое основание и т. д. («Первобытная культура», 1876, II, 464—463).

Вот почему будет правильнее сказать, что религиозные суеверия переплетаются с нравственными и правовыми понятиями лишь на известной, сравнительно довольно высокой ступени общественного развития. Мы очень жалеем, что место не позволяет нам показать здесь, как об'ясняется это современным материализмом. В процессе борьбы,—вызываемой ростом новых фактических отношений людей в общественном процессе производства,—религиозные взгляды играют нередко большую роль. И новаторы, и охранители взывают к помощи богов, ставя под их защиту те или другие учреждения или даже об'ясняя эти учреждения выражением божественной воли. Понятно, что эвмениды, некогда считавшиеся у греков сторонницами материнского права, сделали для его защиты так же мало, как Минерва для торжества будто бы любезной ей отцовской власти. **Зовя к себе на помощь богов и фетишей, люди напрасно тратили свой труд и время,** но невежество, позволявшее верить в эвменид, не мешало тогдашним греческим охранителям понимать, что старый юридический порядок (точнее, старое обычное право) лучше гарантирует их интересы. Точно так же суеверие, позволявшее возлагать надежды на Минерву, не препятствовало новаторам сознавать неудобство старого быта.

(О материалистическом понимании истории, т. VIII, 261—262).

РОСТ ПРОИЗВОДИТЕЛЬНЫХ СИЛ И РАЗВИТИЕ ИДЕОЛОГИИ.

Когда мы говорим, что данное произведение вполне верно духу, например, эпохи возрождения, то это значит, что оно совершенно соответствует преобладавшему в то время настроению тех классов, которые давали общественной жизни. Пока не изменились общественные отношения, психология общества тоже не изменяется. Люди привыкают к данным верованиям, данным понятиям, данным приемам мысли, данным способам удовлетворения данных эстетических потребностей. Но если развитие производительных сил приводит к сколько-нибудь существенным переменам в экономической структуре общества, а вследствие этого и во взаимных отношениях общественных классов, то изменяется и психология этих классов, а с нею и «дух времени», и «характер народа». Эта перемена выражается в появлении новых религиозных верований или новых философских понятий, новых направлений в искусстве или новых эстетических потребностей.

(О материалистическом понимании истории, т. VIII, 251).

НАУКА, ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ.

По мнению Лабриолы, философия в своем историческом развитии частью сливается с теологией, а частью представляет собою развитие человеческой мысли в ее отношении к предметам, входящим в круг нашего опыта. Поскольку она отлична от теологии, она занимается теми же задачами, на решение которых направляется научное исследование, собственно так называемое. При этом она или стремится опередить науку, давая свои собственные гадательные решения, или просто резюмирует и подвергает дальнейшей логической обработке решения, уже найденные наукой. И это, конечно, справедливо. Но здесь еще не вся истина. Возьмем новую философию. Декарт и Бэкон считают важнейшим делом философии умножение естественно-научных знаний с целью увеличения власти человека над природой. В их время философия занимается, следовательно, как раз теми самыми задачами, которые составляют

предмет естественных наук. Можно думать, поэтому, что даваемые его решения определяются состоянием естествознания. Однако, это не совсем так. Тогдашнее состояние естественных наук не может об'яснить нам отношения Декарта к некоторым философским вопросам, например, к вопросу о душе и т. п., но это отношение хорошо об'ясняется **общественным** состоянием тогдашней Франции. Декрет строго разделяет область веры от области разума. Его философия не противоречит католицизму, а, напротив, старается подтвердить новыми соображениями некоторые его догматы.

В этом случае она хорошо выражает собою тогдашнее настроение французов. После продолжительных и кровавых волнений XVI века во Франции проявляется всеобщее стремление к миру и порядку. В области **политики** это стремление выражается сочувствием к абсолютной монархии; в области **мысли**—известной религиозной терпимостью и стремлением избегать тех спорных вопросов, которые напомнили бы о недавней гражданской войне. Такими вопросами были религиозные вопросы. Чтобы не касаться их, надо было разграничить область веры от области разума. Это и было сделано, как мы сказали, Декартом. Но такого разграничения было недостаточно. В интересах общественного мира философия должна была торжественно признать правильность религиозного догмата. В лице Декарта она сделала и это. И вот почему система этого мыслителя, бывшая, по крайней мере, на три четверти материалистической системой, сочувственно встречена была многими духовными лицами.

Из философии Декарта логически вышел материализм Ламеттри. Но из нее с таким же правом могли быть сделаны и **идеалистические** выводы. Если французы их не сделали, то на это была совершенно определенная общественная причина: отрицательное отношение третьего сословия к духовенству во Франции XVIII века. Если философия Декарта выросла из стремления к общественному миру, то материализм XVIII века предвещал собою новые общественные потрясения.

Уже из этого видно, что развитие философской мысли во Франции об'ясняется не только развитием естествознания, но также и непосредственным влиянием на нее развивающихся общественных отношений. Еще более обнаруживается это при внимательном взгляде на историю французской философии, с другой стороны.

Мы уже знаем, что главной задачей философии Декарт считал увеличение власти над природой. Французский материализм XVIII века считает своей важнейшей обязанностью замену известных старых понятий новыми, на основе которых могли бы быть построены нормальные общественные отношения. Об увеличении общественных производительных сил у французских материалистов почти нет и речи. Это очень существенная разница. Откуда она взялась?

Развитие производительных сил во Франции XVIII века чрезвычайно сильно стеснялось устарелыми общественными отношениями производства, **архаическими общественными учреждениями**. Устранить эти учреждения было безусловно необходимо в интересах дальнейшего развития производительных сил. В их устранении заключался весь смысл тогдашнего общественного движения во Франции. В философии необходимость такого устранения выразилась в виде борьбы против устарелых отвлеченных понятий, выросших на почве устарелых отношений производства.

В эпоху Декарта эти самые отношения далеко еще не были устарелыми; они, вместе с другими общественными учреждениями, выросшими на их почве, не мешали развитию производительных сил, а способствовали ему. Поэтому об их устранении никто тогда и не думал. Вот

почему философия ставила прямо перед собою задачу увеличения производительных сил, эту важнейшую практическую задачу нарождавшегося буржуазного общества.

(Т. VIII, 267—268).

НЕРАВНОМЕРНОЕ РАЗВИТИЕ ИДЕОЛОГИЙ.

Известно, что в различные эпохи выступают на первый план различные идеологии и различные идеологические отрасли: богословие в средине века играло гораздо более важную роль, нежели теперь; пляска в первобытном обществе—самое важное искусство, а теперь далеко нет, и т. д.

(«Основные вопросы марксизма», т. XVIII. 233).

МАТЕРИАЛЬНЫЕ ПРИЧИНЫ ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИИ.

Перед нами лежит «История национальной немецкой литературы» доктора Германа Клуге. Эта история, которая, кажется, довольно распространна в Германии, в качестве потребительной стоимости не представляет ничего замечательного. Но нашего внимания заслуживают периоды, на которые автор делит немецкую историю литературы. Мы находим у него следующие семь периодов:

1. От древнейших времен до Карла Великого (800 г.), это преимущественно эпоха древней языческой народной песни и период, в который сложились древние саги о героях.

2. От Карла Великого до начала XII столетия (800—1100). В эту эпоху древнее национальное язычество, после жестокой борьбы, уступает место христианству. Литература находится преимущественно под влиянием духовенства.

3. Первый расцвет немецкой литературы, с 1100 до 1300 г.г. Поэзия преимущественно развивается и культивируется рыцарями.

4. Развитие поэзии в руках сословия горожан и ремесленников, с 1300 до 1500 г.

5. Немецкая литература эпохи реформации (1500—1624 г.г.).

6. Поэзия в руках ученых; эпоха подражания (1624—1748 г.г.).

7. Второй расцвет немецкой литературы, начиная с 1748 г.

Более компетентный, чем мы, немецкий читатель может сам судить о деталях этого деления. Нам оно кажется **совершенно эклектичным**, т.-е. построенным не на основании одного принципа, что является необходимым условием всякой научной классификации и деления, а на основании нескольких, взаимно несоизмеримых, принципов. В первые периоды литература развивается, якобы, под исключительным влиянием **религиозных идей.** Затем наступает третий и четвертый периоды, в которые ее развитие определяется **социальной структурой**, положением классов, которые ее «культивируют». С 1500 года религиозные идеи снова становятся главным рычагом литературной эволюции: начинается век реформации. Но эта гегемония религиозных идей продолжается всего только 1½ столетия: в 1624 году ученые захватывают роль демиургов в немецкой литературе и т. д. Рассматриваемое нами разделение на периоды по меньшей мере столь же неудачно, как то, которым пользуется Кондорсэ в своей.

И причина этого та же самая. Клуге так же, как и Кондорсэ, не знает, от чего зависит социальная эволюция и ее следствие, духовная эволюция человечества. Итак, мы были правы, утверждая, что в этой области прогресс нашего столетия был весьма скромен.

9415 3926

Петроградского Района
БИБЛИОТЕКА
Инв. №

Но возвратимся еще раз к И. Тэну. «Общее положение вещей», под влиянием которого возникает то или иное художественное произведение, есть для него общая наличность определенных благ и определенных недугов, состояние свободы или рабства, бедности или богатства, определенная форма общества, определенный вид религии. Но состояние свободы или рабства, богатства или бедноты, наконец, форма общества — это черты, характеризующие действительное положение людей «в общественном производстве их жизни». **Религия — фантастическая форма, в которой отражается в головах людей их действительное положение. Последнее есть причина, первая—следствие.** Если придерживаться идеализма, можно, конечно, утверждать противоположное, а именно, что люди своим действительным положением обязаны религиозным идеям, и тогда причиной следует считать то, что мы принимаем за следствие. Во всяком случае, надеюсь, следует признать, что нельзя ставить на одну доску причину и следствие, когда речь идет о характеристике «общего положения вещей» какой-нибудь данной эпохи, ибо это приводит к невероятной путанице: действительное положение людей постоянно валится в одну кучу с общим состоянием их нравов и их духа, говоря иными словами, теряется понимание выражения: общее положение вещей. А именно: на это препятствие натолкнулся **Тэн** и, кроме него, целый ряд историков искусства. Вот, например, суждение Шарля Блана о голландской живописи: «Резюмируя, мы можем сказать, что три крупные причины: национальная независимость, демократия и протестантизм наложили свой отпечаток на голландскую школу. Освободившись от испанского ига, семь провинций стали развивать свою живопись, в свою очередь освободившуюся от чужеземного стиля.... Республиканская форма правления, раз установившись, освободила его от чисто декоративного искусства, культивировавшегося дворами и государями, от того, что называется декоративной живописью».

«Наконец, семейная жизнь, которую развивал протестантизм... вызвала к жизни множество превосходных жанровых картин, навсегда прославивших батавскую живопись, так как необходимо было украшать стены интимных жилищ, ставших алтарями для любителей искусства».

Гегель говорит очень сходное с этим: «По своей религии голландцы были протестантами, что является очень существенным, так как один только протестантизм сумел совершенно внедриться в прозу жизни, и, независимо от религиозных отношений, вполне оценить ее и дать ей неограниченно и свободно развиваться». («Эстетизм»).

Было бы нетрудно **цитатами из самого Гегеля** показать, что было бы гораздо логичнее считать, что не протестантизм возвысил «прозу жизни», но, напротив, **«проза буржуазной жизни»**, достигнув определенной степени развития и силы, породила протестантизм в процессе своей борьбы с «прозой», или, если угодно, с поэзией феодального режима. Если это так, то нельзя в протестантизме видеть достаточную причину развития голландской живописи. Надо итти дальше, к чему-то «третьему», что породило как протестантизм голландцев и их правительств («демократию», о которой говорит Ш. Блан), так и их искусство, и т. д.

Материалистическое понимание истории избавляет нас, наконец, от всех этих противоречий. Хотя оно и не дает нам магической формулы,—было бы смешно требовать таковой,—дающей нам возможность в одну минуту разрешить все проблемы духовной истории человечества, но все же оно выводит нас из заколдованного круга, указывая нам верный путь научного исследования.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 166—168).

ВЛИЯНИЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ НА РЕЛИГИОЗНЫЕ МНЕНИЯ.

Когда,—как, например, в Европе нового времени,—мы имеем целую систему обществ, чрезвычайно сильно влияющих одно на другое, тогда **развитие идеологий** в каждом из этих обществ усложняется так же сильно, как усложняется его **экономическое развитие** под влиянием беспрестанного торгового обмена с другими странами.

Мы имеем тогда как бы одну литературу, общую всему цивилизованному человечеству. Но как зоологический род подразделяется на виды, так вся всемирная литература подразделяется на литературы отдельных народов. **Когда Юм приехал во Францию, французские «философы» приветствовали его как своего единомышленника. Но вот однажды, обедая у Гольбаха, этот несомненный единомышленник французских философов заговорил об «естественной религии». «Что касается до атеистов,—сказал он,—то я не допускаю их существования: я никогда не встречал ни одного». «Вам очень не везло до сих пор,—возразил ему автор «Системы природы»,—на первый раз вы видите здесь, за столом, семнадцать атеистов».**

Тот же самый Юм имел решительное влияние на Канта, которого он, по собственному признанию этого последнего, пробудил от его **догматической дремоты.** Но философия Канта значительно отличается от философии Юма. Тот же самый фонд идей приводит к воинствующему атеизму французских материалистов, к религиозному индифферентизму Юма, к «практической» религии Канта. Дело в том, что религиозный вопрос в Англии того времени играл не ту роль, какую играл он во Франции, а во Франции не ту какую в Германии. А это различие в значении религиозного вопроса обусловливалось тем, что в каждой из этих стран общественные силы находились не в том взаимном отношении, в каком находились они в каждой из остальных. Одинаковые по своей **природе,** но неодинаковые по степени развития, общественные элементы различно сочетались в различных европейских странах и тем причиняли то, что в каждой из них было очень своеобразное **«состояние умов и нравов»,** выразившееся в национальной литературе, в философии, в искусстве и т. д. Вследствие этого, один и тот же вопрос мог до страсти волновать французов и оставлять холодными англичан, к одному и тому же доводу передовой немец мог относиться с почтением, а передовой француз с горячей ненавистью.

(Современный материализм, т. VII, 211).

РЕЛИГИЯ, КАК ШИРМА ПОЛИТИЧЕСКИХ ПАРТИЙ.

Религиозное движение XVII века было, по мнению Тьерри, лишь отражением положительных житейских интересов .«С обеих сторон война велась за положительные интересы. Все остальное было внешностью или предлогом. Люди, отстаивавшие дело **подданных,** были по большей части пресвитерианами, т.-е. они не хотели никакого подчинения, даже религии. Те, которые примыкали к противной партии, принадлежали к английскому или католическому исповеданию; это потому, что даже в религиозной области они стремились к власти и к обложению людей налогами». Тьерри цитирует при этом следующие слова Фокса из его «Истории царствования Иакова II» «на религиозные мнения они смотрели глазами политиков. Даже ненависть их к папизму вызывалась не столько суевериями или так называемым идолопоклонством этой непопулярной секты, сколько ее стремлениями установить абсолютную власть в государстве».

(Французские историки времен реставрации, т. VII, 75).

РЕЛИГИЯ, КАК ПРИКРЫТИЕ КЛАССОВЫХ ИНТЕРЕСОВ.

«Очерк революции в Англии», изданный в 4 томе «Европейского критика» 1817 г., ясно показывает как всю ценность, так и все слабые стороны точки зрения Тьерри.

«Всякий тот, чьи предки принадлежали к числу завоевателей Англии, покидал свой замок и ехал в королевский лагерь, где и занимал положение, соответствующее его званию. Жители городов и портов толпами шли в противоположный лагерь. Тогда можно было сказать, что армии собирались—одна во имя **праздности и власти,** другая—во имя **труда и свободы.** Все праздношатающиеся, каково бы ни было их происхождение, все те, которые искали в жизни лишь наслаждений без труда—становились под королевские знамена, защищая интересы, совпадающие с их собственными интересами, и наоборот, те из потомков прежних завоевателей, которые занимались тогда промышленностью присоединялись к партии общин».

Вот что, таким образом, представляло из себя революционное движение в Англии в XVII веке. Бурная реакция прежних побежденных против прежних победителей. На первый взгляд это кажется весьма правдоподобным. Но, когда перечитываешь указанный отрывок, является сомнение. Там были потомки прежних победителей, которые **занявшись промышленностью,** присоединились к партии труда и свободы. С другой стороны, королевский лагерь наполнялся всеми теми, кто желал только «наслаждения без труда». И между ними находились, по словам нашего историка, люди всех «каст». Было же здесь, стало-быть расхождение интересов, в котором большую роль сыграло экономическое движение, вызванное прогрессом «промышленности». Впрочем, Огюстен Тьерри об этом сам говорит: «с обеих сторон война велась за положительные интересы. Все остальное было внешностью или предлогом. Люди, отстаивавшие дело подданных, были по большей части пресвитерианами, т.-е. они не хотели никакого подчинения даже в религии. Те, которые примыкали к противной партии, принадлежали к англиканскому или католическому исповеданию; это потому, что даже в религиозной области они стремились к власти и к обложению людей налогами».

Дело, таким образом, совершенно ясно. Борьба велась за **экономические** интересы партии, и сама **власть** была по существу лишь орудием, которым эти партии старались завладеть, в целях торжества их интересов.

(Огюстен Тьерри и материалистическое понимание истории, т. VIII, 19 и 20).

ДИАЛЕКТИКА РАЗВИТИЯ ИДЕОЛОГИЙ.

Философы XVIII столетия резко и решительно борются против всякого мистицизма. Французские утописты все более или менее проникнуты религиозностью. Чем вызван был этот возврат к мистицизму. Неужели такие люди, как автор «Нового Христианства», имели менее «lumières», чем энциклопедисты. Нет, lumières у них было не меньше и, говоря вообще, воззрения их были очень тесно связаны с воззрениями энциклопедистов; они происходили от них по самой прямой линии, но они вступали с ними «в противоречие» по некоторым вопросам, — т.-е. собственно по вопросу об общественной организации,—и у них явилось стремление «сделать обратное» энциклопедистам; их отношение к религии было просто противоположностью отношения к нему «философов»; их взгляд на нее уже заключался во взгляде этих последних.

Возьмите, наконец, историю философии: во Франции второй половины XVIII века торжествует **материализм;** под его знаменем выступает крайняя фракция французских писателей. В Англии XVII века материализмом увлекаются защитники старого режима, аристократы, сторонники абсолютизма. Причина и здесь ясна. Те люди, с которыми находились «в противоречии» английские аристократы времен реставрации, были крайне религиозными фанатиками; чтобы «сделать обратное» им, **реакционерам,** пришлось дойти до материализма. Во Франции XVIII века было как раз наоборот: за религию стояли защитники **старого** порядка, и к **материализму** пришли крайние революционеры. Такими примерами полна история человеческой мысли, и все они подтверждают одно и то же: **чтобы понять «состояние умов» каждой данной критической эпохи, чтобы об'яснить, почему в течение этой эпохи торжествуют именно те, а не другие учения, надо предварительно ознакомиться с «состоянием умов» в предыдущую эпоху; надо узнать, какие учения и направления тогда господствовали.** Без этого мы совсем не поймем умственного состояния данной эпохи, как бы хорошо мы ни узнали ее экономию.

Но и этого не надо понимать отвлеченно, как привыкла все понимать русская «интеллигенция». Идеологи этой эпохи никогда не ведут со своими предшественниками беспощадной борьбы по всем вопросам человеческих знаний и общественных отношений. Французские утописты XIX века совершенно сходились с энциклопедистами во множестве антропологических взглядов; английские аристократы времен реставрации были совершенно согласны с ненавистными им пуританами во множестве вопросов, например, гражданского права, и т. д. Психологическая территория подразделяется на провинции, провинции на уезды, уезды на волости и общины, общины представляют собою союзы отдельных лиц (т.-е. отдельных вопросов). Когда возникает «противоречие», когда вспыхивает борьба, ее увлечение охватывает обыкновенно только отдельные провинции,—если не отдельные уезды,—лишь отраженным действием охватывая соседние области.

Нападению подвергается прежде всего та провинция, которой **принадлежала гегемония** в предыдущую эпоху.

Лишь постепенно «бедствия войны» распространяются на ближайших соседей, на вернейших союзников атакованной провинции. Поэтому надо прибавить, что при выяснении характера всякой данной критической эпохи необходимо узнать не только общие черты психологии предшествующего органического периода, но также и индивидуальные особенности этой психологии. В продолжение одного исторического периода гегемония принадлежит религии, в продолжение другого—политика и т. д. Это обстоятельство неизбежно отражается на характере соответствующих критических эпох, из которых каждая, смотря по обстоятельствам, или продолжает формально признавать старую гегемонию, внося новое, **противоположное** содержание в господствующие понятия (пример: первая английская революция), или же совершенно отрицает их, и гегемония переходит к новым провинциям мысли (пример: французская литература просвещения). Если мы вспомним, что эти споры из-за гегемонии отдельных психологических провинций распространяются и на их соседей и при том, распространяются в различной мере и в различном направлении в каждом отдельном случае, то мы поймем, до какой степени здесь, как и везде, нельзя останавливаться на отвлеченных положениях.

(Современный материализм, т. VII, 214—216).

ВЛИЯНИЕ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ ФАКТОРОВ НА РАЗВИТИЕ РЕЛИГИИ.

Взаимоотношение между общественным человеком и географической средой **чрезвычайно изменчиво.** Оно изменяется с каждым новым шагом, достигнутым развитием производительных сил человека. Вследствие этого влияние географической среды на общественного человека приводит к **различным результатам в различные фазисы развития этих сил.** Но в изменении взаимоотношений между человеком и местом его жительства нет ничего **случайного:** они в своей последовательности составляют **закономерный процесс.** Чтобы уяснить себе этот процесс, надо прежде всего вспомнить, что естественная среда составляет **важный фактор в историческом развитии человечества, не благодаря своему влиянию на человеческую природу, но благодаря своему влиянию на развитие производительных сил.**

«Температура этой области (дело идет об умеренном поясе Азии), принимая во внимание характер климата, не испытывающего больших колебаний в зависимости от времени года, очень приближается к температуре весны. Но в подобной стране года люди не могут быть энергичными и жизнеспособными, не могут выдерживать напряженного труда и усилий... Если азиаты робки, отличаются отсутствием мужества, мало воинственны и обладают более кротким характером, чем европейцы, то главную причину этого следует искать в характере климата. Не испытывая крупных изменений температур, времена года в Азии почти не отличаются друг от друга, и переход от жары к холоду почти не заметен. В подобной температуре душа не испытывает тех живых потрясений, а тело тех внезапных перемен, которые естественно придают человеку более непреклонный и сильный характер, чем когда он живет при всегда одинаковой температуре: ибо быстрые переходы от одной крайности к другой пробуждают дух человека, вырывая его из пассивного и беззаботного состояния».

Эти строки написаны очень давно, ибо они принадлежат **Гиппократу.** Но даже в настоящее время есть не мало писателей, не идущих дальше его в своей оценке влияния географической среды на человечество; каково местожительство, таковы и раса, мораль наука, философия, религия и, как неизбежное следствие этого, социальные и политические учреждения. «Подобно тому, как восточная Азия имеет свою характерную для нее физическую природу, она имеет свою характерную для нее расу, монгольскую... У этой расы преобладает меланхолический темперамент; ее посредственные умственные способности упражняются на частностях, но никогда не возвышаются ни для общих идей, ни до глубоких умозрений в области естественных наук и философии. Искусный, изобретательный, остроумный в полезных, создающих жизненный комфорт, искусствах, монгол не умеет обобщить их применения. Для него, целиком поглощенного земными делами, мир идей, духовный мир остается закрытым. Вся его философия и религия сводится к выражению принципов и правил человеческой совести, без которых общество не могло бы существовать». (А. Гюйо).

Это кажется очень правдоподобным, но в действительности столь же поверхностно, как и все другие попытки об'яснения явлений социальной эволюции при помощи того или иного толкования человеческой природы.

Бокль правильно сказал, что влияние климата и почвы на человека не **прямое, а косвенное.** «Они оказали весьма значительное влияние на общую организацию общества, и благодаря им возникли многие из тех крупных и заметных различий между нациями, которые часто

приписывали коренному различию различных рас, на какие распадается человечество». Бокль охотно подписывается под замечанием Джона Стюарта Милля, что «из всех обычных методов избавления себя от рассмотрения последствий социальных и моральных влияний на человеческий дух, самым обычным является приписывание различий в поведении и характере естественным различиям». Но тот же Бокль, говоря о влиянии природы на историческое развитие человечества, впадает в те же самые ошибки, от которых он с такой горячностью и с полным правом предостерегал других.

«Землетрясения и вулканические извержения в Италии и на испано-португальском полуострове бывают чаще и имеют более разрушительное действие, чем в других крупных странах (Европы—Г. П.), и именно там суеверие наиболее сильно и суеверные классы наиболее могущественны. В этих странах впервые утвердило свое господство духовенство, в них произошли самые худшие извращения христианства и суеверие приобрело самую прочную и продолжительную почву».

Итак, по мнению Бокля, общий характер местожительства влияет не только на **интенсивность** религиозного чувства жителей, но и на **социальное положение** духовенства, т.-е. на всю социальную структуру общества. И это еще не все.

«Характерно, что величайшие художники и почти все крупные скульпторы, которых имеет Европа, были родом из Италии и Испании. В области естественных наук Италия бесспорно породила различных людей выдающихся способностей; но их число непропорционально мало, если сравнить его с числом художников и поэтов».

Итак, здесь физические свойства страны имеют решающее влияние на развитие в ней наук и искусства. Самые горячие приверженцы «вульгарной» теории рас не делали более смелых и менее обоснованных утверждений.

Научная история духовного развития человечества должна быть еще целиком написана. Пока в этой области нам приходится довольствоваться более или менее остроумными гипотезами. Но есть гипотезы и гипотезы. Гипотеза Бокля о влиянии природы не выдерживает критики.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 154—157).

ВЛИЯНИЕ ПРИРОДЫ И ЭКОНОМИКИ НА РАЗВИТИЕ РЕЛИГИИ.

На то, что Бокль говорит о влиянии и власти духовенства в Италии, мы можем возразить, что вряд ли можно найти пример, более противоречащий по существу положению, которое он должен подкрепить.

Прежде всего, роль клира в **католической** Италии совсем не походит на роль духовенства в **древнем** Риме, хотя физические свойства страны за это время не испытали чувствительных изменений.

Во-вторых, так как католическая церковь была интернациональной организацией, то, очевидно, что папа, глава «суеверного класса», был обязан большей частью своей власти в Италии причинам, ничего общего не имеющим не только с физическими свойствами страны, но и с ее собственной социальной структурой.

Относительно социальных причин, породивших эту интернациональную организацию клира, ср. первую часть превосходной книги К. Каутского: «Т. Мор и его утопия». Неоднократно изгоняемый римским населением, «святой отец» мог снова устраиваться в вечном городе только благодаря помощи из трансальпийских государств. Совершенно исключительное положение Рима, как местопребывания главы церкви, должно было оказать сильное влияние на роль клира во всей Италии.

Не следует только думать, что клир Италии всегда был могущественнее, чем в других европейских странах, например, в Германии. Это было бы большой ошибкой. Еще святой Бернард советовал Евгению III оставить римлян и обменять Рим на весь мир.

Ученые, занимавшиеся историей религии, вплоть до настоящего времени весьма склонны ухватываться за свойства рас всякий раз, как в религиозном учении какого-нибудь народа наталкиваются на особенность, происхождение которой не легко понять. Тем не менее, они вынуждены, вследствие очевидности, констатировать первоначальное сходство с религией дикарей и варваров, населяющих местности, имеющие совершенно различный характер. «Мы могли бы привести бесчисленное количество примеров различий, зависящих от местожительства и свойств расы. Но из этого нельзя выводить какого-либо принципиального различия. **Религия нецивилизованного человека везде одна и та же, все равно, развивается ли она в смехотворно-грубой или прекрасной поэтической форме. Всюду мы находим натурализм, анимизм, веру в ведьм, фетишизм, или идолопоклонство, жертвоприношения, предчувствие продолжения существования после смерти форм и отношений действительной жизни, культ покойников и погребенных умерших в соответствии с этой верой».** Ревиль, «Религии некультурных народов» (Фромм.), 1883, II, pp. 221, 222.

Они вынуждены были, равным образом, признать огромное влияние образа жизни и средств производства каждого народа на характер их религиозных учений. «На самой низшей ступени стоит религия питающихся корнями австралийцев, которые, хотя и занимаются охотой, но проявляют в ней весьма мало искусства, и религия бушменов, в значительной мере живущих грабежом. Кроткая у койкоев или готтентотов и у кафров, занимающихся главным образом скотоводством, религия некоторых воинственных негрских племен, напротив того, кровожадна и жестока, в то время как у тех народов, которые занимаются главным образом промышленностью и торговлей, не пренебрегая при этом скотоводством и земледелием, культ божества носит более человечный и цивилизованный характер, при чем дух торговли обыкновенно выражается в разного рода хитростях по отношению к духам. Мифы полинезийцев сразу обнаруживают народ земледельцев и рыбаков и т. д...

Бесспорно, что цикл празднеств, установленный законодательством Иеговы, определяется земледелием — этой общей основой жизни и религии... Наука только выиграла бы, если бы она оставила всякие расплывчатые и «гипотетические» рассуждения о непосредственном влиянии географической среды на то или другое свойство «человеческого духа» и стала, прежде всего, стремиться выяснить влияние среды на развитие производительных сил и посредством этих сил на все **социальное и духовное,** словом, **историческое** развитие народов.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 157—159).

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИЙ И ЭКОНОМИКА.

Самым серьезным из направленных против исторического материализма доводов г. Куарина может показаться тот отмечаемый им факт, что одна и та же религия,—например, буддизм,—исповедуется иногда народами, стоящими на весьма различных ступенях экономического развития. Но этот довод кажется основательным только на первый взгляд. Наблюдение показало, что в таких случаях «одна и та же» религия **существенно изменяет свое содержание** соответственно степени экономического развития исповедующих ее народов.

(Предисловие к третьему изданию, к вопросу о развитии монистического взгляда на историю, т. VII, 60).

НЕПРИМИРИМОСТЬ НАУКИ И РЕЛИГИИ.

Разумеется, нет ничего легче как разрешать все трудные вопросы ссылкою на божественное провидение: так угодно богу в его неизреченной мудрости,—такой ответ не оставляет места сомнениям. Но в науке он не может иметь никакого значения. **Пока мы ссылаемся на волю божества, мы не имем права говорить о законосообразности явлений. Открытие же этой законосообразности и составляет задачу науки. Вот почему серьезная наука никогда не может ужиться в мире с религией. Мало-по-малу наука сбила религию со всех ее позиций, и в настоящее время уже никто из людей, имеющих хоть некоторое понятие о научном мышлении, не станет ссылаться на божью волю, как на причину явлений природы или общественного развития.** Но недостаточно отказаться от ссылки на божественное провидение, чтобы усвоить себе все приемы строгой научной мысли. В общественной науке мы часто и до сих пор встречаемся с совершенно произвольными толкованиями событий, с совершенно ненаучными об'яснениями явлений. Справляться с логикой в деле подобных об'яснений не всегда считается обязательным. Когда поднимается вопрос о причине того или другого исторического явления, то часто бывает, что неглупые и серьезные люди довольствуются такими ответами, которые не решают ровно ничего, представляя собою лишь повторение вопроса в новых выражениях.

(О книге Л. И. Мечникова, т. VII, 16—17).

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ НАДСТРОЕК.

Не сознанием людей вызываются к существованию те интересы, которые право защищает, следовательно, не им определяется содержание права, но состоянием общественного сознания (общественной психологии) в данную эпоху определяется **та форма, которую примет в человеческих головах отражение данного интереса.** Не приняв в соображение состояния общественного сознания, мы совершенно не могли бы об'яснить себе историю права.

В этой истории надо всегда и заботливо отличать **форму от содержания. С формальной** стороны право, подобно всем другим идеологам, испытывает на себе влияние всех, или, по крайней мере, некоторой части других идеологий: религиозных верований, философских понятий и проч. Уже одно это обстоятельство до известной,—иногда очень значительной,—степени затрудняет открытие зависимости, существующей между правовыми понятиями людей и их взаимными отношениями в общественном процессе производства. Но это еще только пол-беды. Хотя это и очень невыгодно отзывается даже, например, на таких сочинениях, как «Закон и обычай на Кавказе» г. Ковалевского. Г-н М. Ковалевский часто рассматривает там право, как продукт религиозных взглядов. Правильный путь исследования был бы иной: г. Ковалевскому следовало взглянуть и на религиозные верования, и на правовые учреждения кавказских народов, как на продукт их общественных отношений в процессе производства, и, выяснив влияние одной идеологии на другую, постараться найти единственную причину этого влияния. Г. Ковалевский, повидимому, тем больше должен был бы склоняться к такому способу исследования, что он сам в других своих сочинениях категорически признает причинную зависимость правовых норм от способов производства. Настоящая же беда в том, что **на различных стадиях общественного развития всякая данная идеология в очень неодинаковой степени испытывает на себе влияние других идеологий.** Так, древнеегипетское и отчасти римское право было подчинено религии; в новейшей

истории право развивалось (повторяем и просим заметить это: с **формальной** стороны) под сильным влиянием философии. Чтобы установить влияние на право религии и заменить его своим собственным влиянием, философия должна была выдержать сильную борьбу. Эта борьба была лишь идеальным отражением общественной борьбы третьего сословия с духовенством, но она, тем не менее, в огромной степени затрудняла выработку истинных взглядов на происхождение правовых учреждений, так как, благодаря ей, они казались явным и несомненным продуктом борьбы отвлеченных понятий. Разумеется, Лабриола, вообще говоря, прекрасно понимает, какого рода фактические отношения скрываются за подобной борьбой понятий. Но когда речь касается частностей, он слагает свое материалистическое оружие перед трудностью вопроса и считает, как мы видели, возможным ограничиться ссылкой на невежество или силу традиций. Кроме того, он указывает еще на **«символизм»**, как на последнюю причину многих обычаев.

Символизм действительно немаловажный «фактор» в истории некоторых идеологий. Но в последние причины обычаев он не годится. Возьмем такой пример. У кавказского племени ишавов женщина обрезывает себе косу в случае смерти брата, но не делает этого, когда умрет ее муж. Обрезывание косы есть символическое действие: оно заменило более старый обычай принести себя в жертву на могиле покойника. Но почему же женщина совершает это символическое действие на могиле брата, а не на могиле мужа. По словам г. М. Ковалевского, в этой черте «нельзя видеть пережитка той отдаленной эпохи, когда главой родовой группы, об'единенной фактом действительного или мнимого происхождения от женщины-родоначальницы, являлся старший по возрасту родственник по матери, ближайший когнат». На этого следует, что символические действия становятся понятными только тогда, когда мы понимаем смысл и происхождение знаменуемых ими **отношений.** Откуда берутся эти отношения? Ответа на этот вопрос, конечно, надо искать в символических действиях, хотя они иногда могут дать кое-какие намеки. Происхождение символического обрезывания косы на могиле брата об'ясняется историей семьи, а об'яснения истории семьи надо искать в истории экономического развития.

В заинтересовавшем нас случае обряд обрезывания косы на могиле брата пережил ту форму родственных отношений, которой он был обязан своим происхождением. Вот вам пример влияния традиции, на которое указывает Лабриола в своей книге. Но традиция может сохранить только то, что уже существует. Она не об'ясняет не только происхождения данного обряда или вообще данной формы, но даже и ее сохранения. Сила традиции есть сила инерции. В истории идеологий часто приходится задаваться вопросом, почему данный обряд или обычай сохранился, несмотря на то, что исчезли не только отношения, вызвавшие его к жизни, но и другие родственные ему обычаи или обряды, порожденные теми же отношениями. Вопрос этот равносилен вопросу о том, почему разрушительное действие новых отношений миновало именно этот обряд или обычай, устранив другие. Отвечать на этот вопрос ссылкой на силу традиции, значит ограничиться повторением его в утвердительной форме. Как же помочь горю. Надо обратиться к **общественной психологии.**

Старые обычаи исчезают, старые обычаи нарушаются тогда, когда люди становятся в новые взаимные отношения. Борьба общественных интересов выражается в виде борьбы новых обычаев и обрядов со старыми. Ни один символический обряд или обычай, **взятый сам по себе,** не может влиять ни в положительном, ни в отрицательном смысле на развитие новых отношений. Если охранители горячо отстаивают ста-

рые обычаи, то это потому, что в их уме представление о выгодных, дорогих и привычных им общественных порядках прочно связывается (ассоциируется) с представлением об этих обычаях. Если новаторы ненавидят и осмеивают эти обычаи, то это потому, что в их уме представление об этих обычаях ассоциируется с представлением о стеснительных, невыгодных и неприятных для них общественных отношениях. Следовательно, **тут все дело в ассоциации идей.** Когда мы видим, что какой-нибудь обряд пережил не только породившие его отношения, но и родственные ему обряды, вызванные теми же отношениями, то мы должны заключить, что в умах новаторов представление о нем было не так сильно связано с представлением о ненавистной старине, как представление о других обычаях. Почему же не так сильно? Ответить на такой вопрос иногда легко, а иногда совсем невозможно по недостатку необходимых психологических данных. Но даже и в тех случаях, когда мы вынуждены признать его неразрешимым, по крайней мере, при нынешнем состоянии наших знаний, мы должны помнить, что дело тут не **в силе традиции,** а в известных ассоциациях идей, вызванных известными фактическими отношениями людей в обществе.

Возникновением, изменением, и разрушением ассоциаций идей под влиянием возникновения, изменения и разрушения известных комбинаций общественных сил в значительной степени об'ясняется история идеологий. Лабриола не обратил на эту сторону дела всего того внимания, какого она заслуживает.

(О материалистическом понимании истории, т. VIII, 264—267).

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАТАЛИЗМ И СВОБОДА ВОЛИ.

Напомним спор известного английского ученого Пристлея с Прайсом. Разбирая учение Пристлея, Прайс доказывал, между прочим, что материализм несогласим с понятием о свободе и устраняет всякую самодеятельность личности. В ответ на это Пристлей сослался на житейский опыт. «Я не говорю о самом себе, хотя, конечно, и меня нельзя назвать самым неподвижным из всех животных, но я спрашиваю вас, где вы найдете больше энергии мысли, больше активности, больше силы и настойчивости в преследовании самых важных целей, чем между последователями учения о необходимости».

Пристлей имел в виду религиозную демократическую секту так называвшихся тогда христианскими нецессарианцами. Француза XVII века очень удивило бы такое сочетание материализма с религиозной догматикой. В Англии оно никому не казалось странным. Пристлей сам был очень религиозным человеком: что город, то норов. Не знаем, точно ли она была так деятельна, как это думал принадлежавший к ней Пристлей. Но это не важно. Не подлежит никакому сомнению, то обстоятельство, что материалистический взгляд на человеческую волю прекрасно уживается с самой энергичной деятельностью на практике. Лансон замечает, что «все доктрины, обращавшиеся с наибольшими требованиями к человеческой воле, утверждали в принципе бессилие воли; они отрицали свободу и подчиняли мир фатализму». Лансон неправ, думая, что всякое отрицание так называемой свободы воли приводит к фатализму; но это не помешало ему подметить в высшей степени интересный исторический факт: в самом деле, история показывает, что даже фатализм не только не всегда мешает энергическому действию на практике, но, напротив, в известные эпохи был **психологически необходимой основой такого действия.** В доказательство сошлемся на пуритан, превзошедших своей энергией все другие партии в Англии XVII века, и на последователей Магомета, в короткое время покорив-

ших своей власти огромную полосу земли от Индии до Испании. Очень ошибаются те, по мнению которых стоит нам только убедиться в неизбежном наступлении данного ряда событий, чтобы у нас исчезла всякая психологическая возможность содействовать или противодействовать ему. Известно, что, по учению Кальвина, все поступки людей предопределены богом. «Предопределением мы называем вечный закон бога, согласно которому он устанавливает, что должно случиться с каждым отдельным человеком».

По этому же учению бог избирает некоторых из своих служителей для освобождения несправедливо угнетенных народов. Таков был Моисей, освободитель израильского народа. По всему видно, что таким орудием бога считал себя и Кромвель; он всегда и, вероятно, в силу совершенно искреннего убеждения называл свои действия плодом воли божьей. Все эти действия были **наперед окрашены для него в цвет необходимости.** Это не только не мешало ему стремиться от победы к победе, но придавало этому его стремлению неукротимую силу.

Тут все зависит от того, составляет ли моя собственная деятельность необходимое звено в цепи необходимых событий. Если да, то тем меньше у меня колебаний и тем решительнее я действую. И в этом нет ничего удивительного: когда мы говорим, что данная личность считает свою деятельность необходимым звеном в цепи необходимых событий, это значит, между прочим, что отсутствие свободы воли равносильно для нее совершенной **неспособности к бездействию,** и что оно, это отсутствие свободы воли, отражается в ее сознании в виде **невозможности поступить иначе, чем она поступает.** Это именно то психологическое настроение, которое может быть выражено знаменитыми словами Лютера: «Здесь я стою и иначе я не могу» и благодаря которому люди обнаруживают самую неукротимую энергию, совершают самые поразительные подвиги. Это настроение было неизвестно Гамлету: оттого он и был способен только ныть да рефлектировать. И оттого Гамлет никогда не помирился бы с философией, по смыслу которой свобода есть лишь необходимость, перешедшая в сознание. Фихте справедливо сказал: **«каков человек, такова и его философия».**

(К вопросу о роли личности в истории, т. VIII, 274-275).

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАТАЛИЗМ И СОЦИАЛЬНАЯ АКТИВНОСТЬ.

Рассмотрим поближе тот случай, когда собственные—прошедшие, настоящие и будущие—действия человека представляются ему сплошь окрашенными в цвет необходимости. Мы уже знаем, что в этом случае человек, считая себя посланником божьим, подобно Магомету, избранником ничем неотвратимой судьбы, подобно Наполеону, или выразителем никем непреодолимой силы исторического движения, подобно некоторым общественным деятелям XIX века, обнаруживает почти стихийную силу воли, разрушая, как карточные домики, все препятствия, воздвигаемые на его пути Гамлетами и Гамлетиками разных уездов.

Приведем еще один пример, наглядно показывающий, как сильно чувствуют люди этой категории. Герцогиня Феррарская, Рене (дом Людовика XII) говорит в письме к своему учителю Кальвину: «Нет, я не забыла того, что вы мне писали: что Давид питал смертельную ненависть к врагам божьим; и я сама никогда не стану поступать иначе, ибо, если бы я знала, что король, мой отец, и королева, моя мать, и покойный господин мой муж и все мои дети были отвержены богом, я возненавидела бы их смертельною ненавистью и хотела бы, чтоб они попали в ад», и т. д.

Какую страшную всесокрушающую энергию способны были обнаруживать люди, питавшие такие чувства. А ведь эти люди отрицали свободу воли.

(К вопросу о роли личности в истории, т. VIII, 277).

ИБЕРВЕГ О РАЗВИТИИ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ.

Классовая борьба играет большую роль в истории идеологий. И, действительно, эта роль столь важна, что, за исключением первобытных обществ, в которых не существует классов, невозможно понять историю направлений вкуса и идей какого-нибудь общества без ознакомления с классовой борьбой, разыгрывающейся внутри его.

«Самой глубокой характерной чертой всего процесса развития философии нового времени,—говорит Иберверг,—является не просто имманентная диалектика умозрительных принципов, но скорее борьба и стремление к применению, с одной стороны, между отжившим, но глубоко укоренившимся в духе и чувствах религиозным убеждением и, с другой стороны, достигнутыми, благодаря исследованиям нового времени, познаниями в области естественых наук и наук о духе».

Если бы Иберверг был более внимателен, он бы увидел, что умозрительные принципы в каждый данный момент сами являлись результатом борьбы и стремления к примирению, о которых он говорит. Он должен был бы пойти дальше и задать себе следующие вопросы: 1) не были ли традиционные религиозные убеждения естественным продуктом некоторых фаз социального развития; 2) не имели ли открытия в области естественных наук и наук о духе своего источника в предыдущих фазах этой эволюции; 3) наконец, не одна и та же ли эволюция, имевшая в одном месте и в один период времени более быстрый, в другом месте и в другой период более замедленный темп и видоизменившаяся в зависимости от множества местных условий—вызвала, как борьбу между религиозным учением и новыми взглядами, приобретенными современной мыслью, так и перемирие между двумя ведущими борьбу силами, умозрительные принципы которых переводят условия этого перемирия на «божественный язык» философии.

Рассматривать историю философии с этой точки зрения значит, рассматривать ее с материалистической точки зрения.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 172—173).

РАЗВИТИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОБ'ЯСНЕНИЯ ИСТОРИИ.

Анимистическое об'яснение.

Что представляет собою теологическая философия, или теологическое понимание истории? Это—наиболее примитивное понимание: оно тесно связано с первыми усилиями человеческой мысли разобраться в окружающем мире.

В самом деле, наиболее простое представление, какое человек может составить себе о природе, это—видеть в ней независимые друг от друга и управляемые неизменными законами явления, а события, производимые действием одной или нескольких воль, подобных его собственной воле.

Французский философ Гюйо рассказывает в одной из своих книг, что один ребенок в его присутствии обозвал луну **злою,** потому что она не хотела показаться на небосклоне. Этот ребенок считал луну суще-

ством **одушевленным**, и первобытный человек, подобно этому ребенку, одушевляет всю природу.

Анимизм (одушевление природы) является первой фазой развития религиозной мысли, и первым шагом науки является устранение анимистического об'яснения явлений природы и познание их, как явлений, подчиненных определенным законам. В то время, как дитя думает, что луна не показывается, потому что она злая, естествоиспытатель об'ясняет нам совокупность естественных условий, которые в каждый данный момент позволяют или мешают нам видеть то, либо другое небесное светило.

Но, **между тем, как в изучении и понимании природы наука подвигалась вперед сравнительно быстрыми шагами, наука о человеческом обществе и об его истории развивалась гораздо медленнее. Анимистическое об'яснение исторических явлений допускалось еще в такие времена, когда анимистическое об'яснение явлений природы казалось уже только смешным.** В сравнительно цивилизованной среде, часто даже в среде высоко-цивилизованной, считалось вполне возможным об'яснить историческое движение человечества, как проявление воли одного, либо нескольких божеств, и это-то об'яснение исторического процесса божественной волей мы и называем **теологическим об'яснением истории.**

Чтобы вам дать два примера подобного понимания, я остановлюсь сейчас на исторической философии двух знаменитых людей: св. Августина, епископа в Гиппоне (нынешний Алжир), и Боссюэ, епископа города Мо (во Франции).

Учение Августина.

Св. Августин (354—430) считает, что исторические события зависят от божественного провидения, больше того, он убежден, что с другой оценкой к ним нельзя подходить. «Подумайте,—говорит он,—бог, этот всевышний властелин, единственный и всемогущий, творец и создатель всех душ и всех тел... тот, кто сделал человека разумным существом, состоявшим из тела и души,—бог—начало всякой формы, всякой красоты, всякого порядка,—он, который определяет для всего число, вес и меру, от кого происходят произведения природы всех видов и всякого значения,—я спрашиваю, можно ли допустить, чтобы этот бог потерпел, чтобы земные царства, их владычество и их подчиненность были совершенно независимы от воли провидения».

Эту общую точку зрения св. Августин не покидает ни в одном из своих об'яснений исторических событий.

Идет ли речь об об'яснении величия римлян—гиппонский епископ с большими подробностями рассказывает нам, что это величие, якобы, нужно было божественному провидению. «После того,—говорит он,—как восточные царства процветали в продолжение длинного ряда лет, господь пожелал, чтобы Западная империя, последнею по времени появившаяся на исторической арене, стала первою по величию своему и по своему пространству. И так как господь имел намерение воспользоваться этой империей, чтобы наказать множество народов, он вручил дело управления ею в руки людей, страстно любивших поклонение и почести, полагавших собственную славу в славе отечества и всегда готовых принести себя в жертву ради его спасения, подавляя, таким образом, свою жадность и все свои пороки ценою торжества единственного порока: любви к славе. Ибо,—не нужно этого скрывать от себя,—любовь к славе—порок» и т. д.

Вы видите, св. Августин неизменно остается верным своему основному принципу. К сожалению, недостаточно оставаться верным опреде-

ленному принципу, чтобы отыскать правильное об'яснение исторических явлений. Нужно, прежде всего, чтобы этот основной принцип был **правильно выбран,** и нужно, во-вторых, чтобы философ истории, оставаясь верным своему основному принципу, тщательно изучил все факты, предшествовавшие и сопровождавшие явление, которое он стремится об'яснить. Основной принцип может и должен всегда служить лишь путеводной нитью в анализе исторической действительности.

А, между тем, теория св. Августина слаба в обоих указанных отношениях. Никакого метода анализа исторической действительности она не дает. А что касается ее основного принципа—прошу вас заметить следующее. Св. Августин говорит о том, что он называет законами провидения, с такой убежденностью и с такими подробностями, что невольно спрашиваешь себя, читая его, не раскрывал ли перед ним его бог свои сокровенные тайны. Однако, тот же автор с такой же убедительностью, оставаясь столь же верным своему «основному принципу», в том же произведении говорит, что **пути господа неисповедимы.** Но если это так, то зачем задаваться по необходимости неблагодарной и бесплодной задачей разбирать эти «пути». И зачем ссылаться на эти **«неисповедимые** пути», как на об'яснение событий человеческой жизни.

Противоречие очевидно, и так как оно очевидно, то даже люди с горячей и непоколебимой верой вынуждены отказаться от теологического толкования истории, если они только хоть сколько-нибудь считаются с логикой и если они не думают утверждать, что **неисповедимое т.-е. не поддающееся об'яснению и пониманию, об'ясняет все и делает все понятным.**

Теория Боссюэ.

Перейдем к Боссюэ (1627—1704). Подобно св. Августину, Боссюэ становится в области толкования истории на теологическую точку зрения. Он убежден, что исторические судьбы народов, или, как он выражается, движения империй, регулируются провидением. «Эти империи,—говорит он в «Рассуждении о всемирной истории»,—тесно связаны с историей божьего народа. Бог воспользовался ассирийцами и вавилонянами, чтобы наказать этот народ; персами, чтобы восстановить его; Александром и его первыми преемниками, чтобы охранять его; знаменитым Антиохом и его преемниками, чтобы испытать его; римлянами, чтобы поддержать его свободу против сирийских царей, которые во что бы то ни стало хотели его уничтожить. Евреи существовали до Иисуса христа под владычеством тех же римлян. Когда они отказались его признать и распяли его, те же римляне, не ведая того, содействовали божьему возмездию и истребили этот неблагодарный народ» и т. д. Словом, все народы и все великие государства, одни за другими появлявшиеся на исторической арене, разными способами способствовали одной и той же цели—**процветанию христианской религии и славе божией.**

Боссюэ открывает своему ученику, на основании откровения св. духа св. Иоанну, которое последний истолковал в Апокалипсисе, тайный суд божий над Римской империей и над самим Римом. Боссюэ также говорит обо всем этом таким образом, как если бы пути господа перестали быть неисповедимыми, и,—что достойно особого внимания,—изучение исторического процесса внушает ему лишь **мысли о суетности людских дел.** «И вот, когда вы видите,—говорит он,—как в одно мгновение проносятся перед нашим взором,—не говорю: цари и императоры,—но эти великие империи, приводившие в трепет всю вселенную; когда вы видите, как, последовательно, предстают перед вами древние и новые ассирийцы, мидяне, персы, греки, римляне и падают, так ска-

зать, одни за другими,—это ужасающее крушение показывает вам воочию, что нет ничего прочного у людей и что непостоянство и волнение—удел, свойственный людским делам».

Этот **пессимизм**—одна из наиболее значительных черт философии истории Боссюэ. Вдумавшись внимательно, нужно признать, что эта черта правильно отражает основной характер христианства. И, в самом деле, христианство сулит верующим утешение—и даже много утешения. Но как утешает оно их. Отвлекая их от всего земного и убеждая их, что на земле—все—суета и что счастье для людей возможно только после смерти. Прошу вас, милостивые государыни и милостивые государи, запомнить эту черту; в дальнейшем изложении она нам даст материал для сравнения.

Другой замечательной чертой философии истории Боссюэ является то, что в своем истолковании исторических событий он не довольствуется, подобно св. Августину, ссылкой на волю господа бога,—он направляет уже свое внимание на то, что он называет **особенными причинами движения империй.**

«Ибо,—говорит он,—тот же бог, который сотворил совокупность вселенной и который всемогущий сам по себе, пожелал, для установления порядка, чтобы части столь великого целого зависели друг от друга,—этот бог пожелал также, чтобы ход человеческих дел имел свою последовательность и соответствие разных своих частей. Я хочу этим сказать, что отдельные люди, как и целые народы, обладали качествами, соответствующими той степени возвеличения, для которой они были предназначены, и что, не считая некоторых исключительных событий, в которых, по желанию бога, должна была проявляться одна лишь собственная воля его, не происходило в жизни народов таких заметных перемен, которые не имели бы своих причин в предшествовавших веках. И так как во всех делах есть то, что их подготовляет, то, что побуждает их предпринимать, и то, что способствует их успешному завершению, то задачей действительной исторической науки является установление для каждого данного периода скрытых причин, подготовлявших крупные перемены, и важных стечений событий, приводивших к их осуществлению».

Таким образом, по Боссюэ, в истории бывают события, в которых проявляется лишь перст божий, или, другими словами, в которых бог действует **непосредственно.** Подобные события являются, так сказать, **историческими чудесами.** Но в большинстве случаев, при обычном течении жизни народов, события, происходящие в данный период, обусловливаются причинами, порожденными предшествующим периодом. **Задачей действительной науки является изучение этих причин, в которых нет ничего сверхъестественного, ибо они находятся в зависимости от природы людей и народов.**

В своем теологическом понимании истории Боссюэ уделяет, следовательно, обширное место **естественному об'яснению исторических событий.** Правда, это естественное об'яснение у него тесно связано с **теологической идеей,** ибо все же господь бог неизменно наделяет людей и народы качествами, соответствующими той степени возвеличения, для которой он их предназначает. Но когда эти качества богом уже отмерены, они проявляются самостоятельно, и, пока они проявляются, мы **не только вправе,** но, как Боссюэ, категорически заявляет, **мы обязаны искать естественного об'яснения истории.**

Философия истории Боссюэ имеет перед философией истории св. Августина то большое преимущество, что она настаивает на необходимости изучать частные причины событий. Но это преимущество в сущности является лишь признанием, конечно, бессознательным и неволь-

ным,—**бессилия и бесплодил** собственно теологической концепции, т.-е. метода, состоящего в **об'яснении явлений действием одной или нескольких сверх'естественных сил.**

Теория Вольтера.

Этим признанием сумели воспользоваться в следующем столетии противники теологии. Самый опасный из этих противников, фернейский патриарх Вольтер, весьма ехидно говорит:

«Ничто не заслуживает в такой мере нашего любопытства, как то, каким образом основалась цероквь, следуя желанию бога, заставлявшего вторичные причины содействовать торжеству его вечных законов. Предоставим почтительно божественное тем, кому оно поручено, а сами будем интересоваться только историческими событиями».

Теологическое понимание истории откладывнается, таким образом, в сторону. Вольтер обращается только к историческим событиям и старается об'яснять их вторичными, т.-е. естественными причинами. Но в чем же состоит наука, если не в естественном об'яснении явлений. Философия истории Вольтера есть **опыт научного истолкования истории.**

Рассмотрим этот опыт несколько более подробно. Рассмотрим, например, **какие причины вызвали, по Вольтеру, падение Римской империи.**

Римский декаданс развивался медленно и долго. Но из бедствий, вызвавших падение колоссальной империи, Вольтер, главным образом, выдвигает следующие два: 1) варваров, 2) религиозные распри.

Варвары разрушили Римскую империю. «Но почему,—спрашивает Вольтер, — римляне не истребили их, как Марий истребил кимвров? (Марий победил кимвров в 101 году при Аахене-Aix). Поотму что не оказалось подобного Мария. А почему не оказалось Мария? Потому что нравы римлян изменились. И самым ярким показателем этого изменения нравов было то, что Римская империя насчитывала в то время больше монахов, нежели солдат. Эти монахи перебирались толпами из города в город, поддерживая или оспаривая единосущность бога-сына»...

«Так как потомки Сципионов превратились в спорщиков и так как личное уважение, которым окружали Гортензиев и Цицеронов, было перенесено на Кириллов, Григориев и Амвросиев, то все погибло. И если нужно чему-нибудь удивляться, так это тому, что Римская империя еще продержалась в течение некоторого времени».

Вы ясно видите здесь, какая была, по Вольтеру, главная причина падения Рима. **Эта причина—торжество христианства.** Впрочем, Вольтер это сам говорит со свойственной ему едкой иронией: «Христианство дало доступ в небо, но погубило империю». Был ли он прав? Ошибался ли он? Это нас сейчас не интересует. Что для нас важно, это—точно разобраться в исторических воззрениях Вольтера. Критическим разбором этих воззрений мы займемся потом.

Итак, мы видим, что, по Вольтеру, Римскую империю погубило христианство. С точки зрения человеческой, позволительно спросить себя: **почему же христианство восторжествовало в Риме.**

По мнению Вольтера, главным орудием победы христианства был **Константин,** которого он, в согласии с исторической правдой, рисует злым и лицемерным государем. Но разве какой-нибудь определенный человек, даже будь он император и будь он очень злым и очень суеверным, может один, своими собственными силами, вызвать торжество какой-либо религии. Вольтер не думал, что может. И в его время он не один так думал. Все философы так думали тогда. Для примера я при-

Гос. Публичная библиотека в Ленинграде

веду вам соображения другого писателя о происхождении еврейского народа и о христианстве.

Если **теологическое понимание** истории состоит в об'яснении исторической эволюции волей или действием, прямым или косвенным, одной или нескольких сил, то **идеалистическое понимание** состоит в об'яснении той же исторической эволюции нравов и идей или, как говорил в XVIII веке, **мнения.**

«Я называю мнением,—говорит Сюар,—результат массы распространенных в нации истин и заблуждений: результат, обусловливающий собою ее суждения, ее уважение или презрение, ее любовь или ненависть, ее склонность и привычки, ее недостатки и достоинства, словом, ее нравы. Это-то мнение и правит миром».

Так как идеи управляют миром, то очевидно, что идеи являются основной, наиболее глубокой причиной исторического процесса, и не приходится удивляться, если историк ссылается на идеи, как на силу, обусловливающую в последнем счете события того или другого исторического периода.

И если **идеи вообще** об'ясняют исторические события, то **вполне естественно искать в религиозных идеях** (например, в христианстве) наиболее глубокую причину процветания или упадка какой-нибудь империи (например, Римской империи). Вольтер оставался, следовательно, верным философии истории своего времени, когда говорил, что христианство вызвало падение Римской империи.

Теория Гольбаха и Гельвеция.

Но среди философов XVIII столетия было несколько таких, которые известны в качестве материалистов. Такими были, например, **Гольбах,** автор знаментой «Системы природы», и **Гельвеций,** автор не менее знаменитой книги «О духе».

Вполне естественно, было бы предполагать, что, по крайней мере, эти философы не одобряли **идеалистического об'яснения истории.** И, однако, такое предположение, как бы естественно оно ни было, ошибочно. Гольбах и Гельвеций, будучи материалистами в своем понимании **природы,** были идеалистами в области **истории.** Подобно всем философам XVIII столетия, подобно всей «банде энциклопедистов», материалисты того времени, полагали, что идеи управляют миром и что эволюция идей об'ясняет в последнем счете всю историческую эволюцию.

«Невежество, заблуждения, предрассудки, недостаток опыта, размышления и предвидения—вот действительный источник морального зла. Люди вредят себе самим и причиняют вред своим сообщественникам лишь потому, что они не имеют представления о своих истинных интересах».

В другом месте произведения мы читаем: «История нам показывает, что в деле управления народы всегда были жертвами своего невежества, своего неблагоразумия, своей доверчивости, своего панического страха и, в особенности, темпераментов тех, кто умел подчинять себе толпу. Подобно больным, которые беспрестанно ворочаются в своих постелях, не находя себе удобного положения, народы часто меняли форму правления, но никогда не было у них ни сил, ни способности преобразовать сущность, добраться до действительных источников своих зол, и они постоянно бросались в противоположные крайности под властью слепых страстей».

Эти цитаты показывают вам, что, по мнению материалиста Гольбаха, невежество было причиной моральных и политических бедствий. Если народы злы, то это происходит благодаря их невежеству; если их

правительства нелепы, то это потому, что народы не сумели открыть истинных принципов общественной и политической организации; если революции, совершенные народами, не искоренили морального и общественного зла, то это потому, что у них не было достаточно знаний. Но что такое невежество? Что такое заблуждение? Что такое предрассудок? Невежество, заблуждение, предрассудок—все это лишь ошибочные идеи. И если невежество, заблуждение, предрассудок мешали людям открыть истинные основы политической и общественной организации, то ясно, что миром правили **ошибочные идеи.** Гольбах придерживается, следовательно, в этом отношении тех же воззрений, которых придерживалось большинство философов XVIII столетия.

(Материалистическое понимание истории, т. XXIV, 345—353).

РАЗВИТИЕ МАТЕРИАЛИЗМА В БОРЬБЕ С РЕЛИГИЕЙ.

Отчего же идеализм восторжествовал над материализмом, несмотря на очевидные преимущества научного взгляда на природу перед анимистическим?

Это об'ясняется преимущественно двумя причинами.

Во-первых, в течение очень долгого времени естествознание подвигалось вперед так медленно, что не могло выбить анимизм изо всех его позиций. Постепенно привыкая смотреть с точки зрения науки на одни области явлений, люди продолжали держаться анимистических об'яснений в других, гораздо более обширных областях. Поэтому их миросозерцание продолжало, в общем, оставаться анимистическим. Когда усложнилась общественная жизнь и участились сношения между отдельными обществами, образовалась даже совершенно новая область явлений, долго не поддававшаяся научному исследованию и потому об'яснявшаяся анимистическим посредством ссылки на деятельность того или другого бога. Трагедии Еврипида часто заканчиваются словами: «Многим заявляют силы неба о своем существовании. Многое делают боги сверх ожидания,—не исполняется то, чего мы ждали; с другой стороны, боги находят средство осуществить невозможное». Во взаимной борьбе сил данного народа, а также в международных войнах и торговых сношениях весьма нередко осуществлялось и осуществляется то, что считалось невозможным, и не исполняется то, чего ожидали. Этим в весьма значительной степени поддерживается вера в существование «небесных сил» и склонность искать у них помощи. Такая вера и такая склонность замечается даже у тех выдающихся мыслителей, которые выступали вожаками цивилизованного человечества на пути научного понимания мира. Родоначальники научной философии природы,—ионийские мыслители,—продолжали верить в существование богов.

Кроме того, надо помнить еще и вот что. Хотя анимистические представления возникают и, в течение некоторого времени, продолжают существовать совершенно независимо от взгляда дикаря на свои обязанности по отношению к тому обществу, к которому он принадлежит, но уже довольно рано этот взгляд начинает сочетаться с названными представлениями. Впоследствии же, на более высоких ступенях культуры, анимистические представления, складываясь в более или менее стройные системы религиозных верований, очень прочно срастаются с понятиями людей о своих взаимных обязанностях. На эти обязанности начинают смотреть, как на заповеди богов. Религия освящает нравственность, сложившуюся в данном обществе, а также и все другие его «устои».

В законах Ману мы читаем, что творец вселенной создал людей различных общественных классов из различных частей своего тела.

Изо рта (который провозглашается наиболее благородной частью.— Г. П.)—браминов; из рук—кшатриев, из бедра—вайшев, наконец, из ступни—судров. Творец хочет, чтобы низшие классы всегда подчинялись высшим, и об'ясняет, что существующее разделение общества на классы должно остаться неизменным, как последовательность времен года.

Такое освящение данной религией общественного порядка делает из нее значительную консервативную силу. Поэтому ею очень дорожат все консерваторы. И если класс, господствующий в данном обществе, выдвигает из своей среды людей, занимающихся вопросами теории вообще и вопросами философии, в частности, то эти люди, наверно, будут заклятыми врагами такого философского учения, которое, распространяя понятие естественной законосообразности на все миропонимание, подрывает самую основу религиозных верований. Лукреций в следующих восторженных выражениях хвалил материалиста Эпикура за то, что он обезвредил веру в богов:

«Когда на земле человеческая жизнь была презрительно подавлена *под тяжестью религии, которая с неба показывала свою главу и* страшным видом грозила смертным, тогда впервые греческий муж. смертный, осмелился направить туда свой взгляд и противостать; он, которого не укротили ни храмы богов, ни молнии, ни угрожающий треск неба» и т. д.

Подобная похвала предполагает одно из двух: или то, что человек, от которого она исходит, враждебен существующему общественному порядку, или же, что он твердо уверен в его непоколебимой прочности и считает излишней защиту его «духовным оружием». В своем целом ни один господствующий класс не восставал против своего собственного господства. С другой стороны, в нынешнем европейском обществе, пережившем так много потрясений, господствующие классы не имеют ни малейшего основания верить в непоколебимую прочность существующего порядка вещей. Поэтому они отнюдь не пренебрегают «духовным оружием», а их идеологи употребляют все усилия для того, чтобы очистить философию от «разрешительных» элементов.

В переходные эпохи общественного развития, когда известный класс только что одержал хотя бы и неполную победу над классом, стоявшим выше его, и когда в нем не совсем еще улеглось вызванное борьбою возбуждение мысли,—в такие переходные эпохи общественного развития философское лицемерие начинает считаться обязанностью мыслящего человека перед «порядочным» обществом. Это опять может показаться невероятным. Но это опять верно. Потрудитесь прочитать вот эти строки, написанные человеком, который был, как нельзя, более далек от материалистического об'яснения истории философии. Речь идет у него об Англии конца XVII и первой половины XVIII столетий.

...«Если свободомыслию на первых порах пришлось завоевывать у церковных властей место для своего собственного развития, то со временем в нем самом стали выделяться голоса тех, которые выступали против безграничного господства свободы мысли. Исторический взгляд удалялся все более от положительной религии и даже начал, отчасти под обратным давлением французской литературы, принимать тот светский скептицизм, который был присущ последней. В экзотерическом же учении, напротив, снова все более и более приспособлялись к чисто политическому или полицейскому пониманию религии... Именно в высших классах английского общества выступило на вид это положение».

Самым ярким духовным выразителем этого положения Виндельбанд справедливо признавал лорда Болингброка (1662—1751), автора известных «Letters on study of history», впервые появившихся в 1738 году.

«Настолько же проникнутый критицизмом и настолько же мало верующий в библию, как самый завзятый из деистов,—читаем мы дальше у Виндельбанда,—он (Болингброк.—Г. П.) об'являет всю литературу, распространяющую подобные взгляды, революционной и называет ее чумой общества; он не скрывает мнения, что свободомыслие есть только право господствующего класса, и обращает весь эгоизм общественной исключительности против... популяризации освободительных мыслей. В гостиной, думает он, следует улыбаться узости и нелепости представлений положительной религии, и сам он не отступает перед самыми беззастенчивыми насмешками. В общественной же жизни религия — необходимая сила, которую нельзя расшатывать без того, чтобы не рушилось основание государства—послушание масс».

Виндельбанд находил, что, в сущности, Болингброк «только имел достаточно смелости, чтобы высказать тайну высшего общества своего времени,—тайну, существование которой даже не ограничивается одной этой эпохой». И это, конечно, так. Но ведь если это так, то история философских идей в обществе, разделенном на классы, должна представиться нам в свете того материалистического положения, что не мышление определяет собою бытие, а наоборот, бытие определяет собою мышление. И тогда нынешнее повсеместное торжество идеалистического миросозерцания явится скорее доводом против этого миросозерцания, нежели в его пользу.

Кто же не знает, что классовая борьба в западно-европейском обществе все более и более обостряется? И кто не понимает, что по этой причине защита существующего порядка должна там приобретать, в глазах господствующих классов, все большее и большее значение?

Виндельбанд упрекает Болингброка в «сознательном лицемерии» и говорит, что легко подметить «недальновидность его аргументации». Он и тут прав. Когда передовые идеологи высших классов рекомендуют «массам» такие «истины», над которыми сами же они насмехаются в своем кругу, тогда является та опасность, что их настоящий образ мыслей сделается, наконец, известным народу и распространится в его среде. И тогда, действительно, может поколебаться «послушание масс», это «основание государства». С точки зрения общественного порядка существование «изотерического взгляда» у идеологов высших классов весьма нецелесообразно. Общественный порядок будет гораздо лучше обеспечен, если идеологи эти откажутся от него и заключат нелицемерный мир с «положительной религией». Но можно ли пред'явить им подобное требование? Как бы ни был велик у них запас «сознательного лицемерия», нельзя принудить их разделять те верования, которых у них нет. Значит, надо, вновь привить им эти верования, а для этого необходимо переделать их понятия и, главное, постараться разрушить коренную теоретическую основу их опасного для общественного спокойствия «изотерического взгляда».

В чем же состояла основа того английского свободомыслия, которое начинали считать опасным даже его собственные сторонники из привилегированной среды? В последнем счете она сводилась к убеждению в том, что все явления природы неизменно подчинены ее собственным законам. Другими словами, она состояла в материалистическом взгляде на природу. В этом легко убедиться, ознакомившись с произведениями таких видных представителей свободомыслия, каким был, например, Джон Толэнд (1670—1722): его учение насквозь пропитано духом материализма. Поэтому против материализма и следовало, прежде всего, ополчиться тем английским охранителям, которые находили, что распространение «изотерического взгляда», хотя бы только в одних

высших кругах общества, вредно и с точки зрения англиканской церкви, и с точки зрения общественного спокойствия.

Когда возникает известная потребность, имеющая большое значение для целого общества или для данного общественного класса, почти всегда находятся люди, искренно готовые взять на себя заботу об ее удовлетворении. В Англии в борьбу со свободомыслием вступил Джордж Беркли (1684—1753). Но он боролся с ним, именно стараясь разрушить его материалистическую основу.

Беркли сделался впоследствии епископом. Но из его заметок, относящихся еще к годам его учения, видно, что он еще в молодые годы задался целью выковать хорошее «духовное оружие» для защиты традиционных верований. Еще будучи студентом, он выработал свое знаменитое положение: esse—percipi (быть—значит быть в восприятии). И не трудно видеть, что именно располагало его к выработке и защите этого положения. В его заметках сказано: «То мнение, согласно которому существование отлично от существования в виде восприятия, ведет к ужасным следствиям; это—основа учения Гоббса» (т.-е. материализма.—Г. П.). В другом месте той же записной книжки молодого студента говорится: «Раз допущено существование материи, никто не докажет, что бог не есть материя». Чтобы избежать такого «ужасного следствия» оставалось одно средство: не допускать существования материи. А это и достигалось учением о том, что бытие равно бытию в восприятии (esse—percipi). Из него следовал тот успокоительный вывод, что сама материя есть лишь одно из наших представлений и что мы не имеем права говорить: вот это есть дело бога, а вот это есть дело природы. «Причина всех явлений природы есть бог»,—об'являет будущий епископ. И надо признать, что он не ошибался, когда писал: «Если будет хорошо понято мое учение, рушится вся эта философия Эпикура, Гоббса, Спинозы и т. д.; показавшая себя от'явленной противницей религии». Еще бы. Если нет материи, то нет и материализма.

Но вот что было не совсем ладно. Беркли казалось, что хорошо понять его учение—значит убедиться в его неоспоримой правильности. На самом же деле, это значит—открыть его непоследовательность.

Если esse—percipi,—а это положение Беркли твердо отстаивал до конца своих дней,—то бог разделяет участь материи: подобно ей, он существует только в нашем представлении. Стало-быть, рушится не только материализм, но также и религия. Учение Беркли новым путем приводит к тому «ужасному следствию», которое хотел устранить благонамеренный мыслитель. Беркли не замечал этого противоречия или не хотел заметить его. Он был ослеплен желанием во что бы то ни стало защитить свои традиционные верования.

То же самое желание ослепило и Канта, «критическая» система которого на самом деле представляет собою попытку согласовать известные, от протестантских предков унаследованные, взгляды с выводами действительно критической мысли XVIII столетия. Кант думал, что их можно согласить посредством отмежевания области веры от области знания: вера относится к ноуменам; права науки распространяются только на феномены. И он тоже не скрыл от своих читателей зачем понадобилось ему это ограничение прав науки.

В предисловии ко второму изданию своей «критики чистого разума» он прямо говорит, что его к этому побудило желание очистить место для веры.

Вольтер был непримиримым врагом католической церкви; вспомните его девиз: «écrasez l'infâme». Но и Вольтер был, подобно Канту, убежден, что следует оставить место для веры. Ведя ожесточенную войну с католицизмом, он был деистом, а проповедывал теизм, т.-е. веру в бога, на-

граждающего людей за хорошие поступки и карающего за дурные. И достаточно хоть немного ознакомиться с его доводами в пользу такой веры, чтобы понять, откуда происходило его убеждение в ее необходимости. Маллэ-дю-Пан сообщает в своих «Воспоминаниях», что, однажды, за ужином д'Аламбер и Кондорсэ стали, в присутствии Вольтера, защищать атеизм. Тогда «фернейский патриарх» поспешно удалил из столовой прислугу, а после этого сказал: «Теперь, господа, вы можете продолжать ваши речи против бога; я не желаю, чтобы мои слуги зарезали и обокрали меня нынешней же ночью, поэтому я предпочитаю, чтобы они вас не слушали». Это напоминает замечание того же Вольтера о Бэйле, которого он считал апостолом атеизма: «Если бы ему пришлось управлять пятью или шестьюстами крестьян, то он не преминул бы провозгласить перед ними существование бога, который награждает и наказывает». С этой стороны знаменитый французский просветитель напоминает англичанина Болингброка, вообще оказавшего большое влияние на его образ мыслей; очищая место для веры, в интересах общественного порядка, Вольтер не чуждался, вероятно, и «сознательного лицемерия».

Вольтер был идеологом французского третьего сословия, боровшегося с духовной и светской аристократией за свое освобождение. С точки зрения социологии, в высшей степени важен тот факт, что классовый антагонизм, зародыш которого скрывался в недрах этого сословия, еще до революции выразился в заботах французских просветителей о выработке миросозерцания, с одной стороны, свободных от устарелых религиозных и всяких других предрассудков, а с другой—способного удержать в послушании экономически обездоленную массу населения. Только незначительная часть французских просветителей XVIII века чужда была такой осмотрительности и даже посмеивалась над нею. Материалисты шли до конца там, где «патриарх» останавливался, тревожно оглядываясь на свою прислугу и на своих фернейских крестьян. Материализм и до революции далеко не был господствующим направлением философской мысли в среде просвещенной французской буржуазии. А после революции эта последняя не хотела о нем и слышать. Ее настроению гораздо больше соответствовал тогда умеренный и аккуратный эклектизм.

Говоря, что история философии, как и история всех идеологий, вполне подтверждает собою то материалистическое положение, что не сознание определяет собою бытие, а бытие—сознание, я вовсе не хочу сказать, что философы всегда сознательно стремились сделать из своих систем духовное оружие, с помощью которого они могли бы отстаивать интересы своего класса. Это было бы неосновательно. Правда, мы уже от Виндельбанда слышали, что бывают эпохи, когда «сознательное лицемерие» играет очень большую роль в судьбе философских идей. Но мы поступим осторожнее, если будем рассматривать подобные эпохи, как исключительные. Отдельной личности не нужно «сознательного лицемерия» для того, чтобы стремиться к согласованию своих взглядов с интересами своего класса. Для этого ей достаточно искреннего убеждения в том, что данный классовый интерес совпадает с интересом целого общества.

Когда возникает такое убеждение,—а оно естественно возникает у отдельных лиц под влиянием окружающей их среды,—тогда самые лучшие их инстинкты человека: преданность целому, самоотвержение и т. д. предрасполагают его считать ошибочными те идеи, которые грозят принести с собою «ужасные следствия» для его класса (вспомните молодого Беркли), и, наоборот, признавать истинными те, которые обещают быть полезными этому классу. Полезное для данного общественного

класса является истинным в глазах отдельных лиц, этот класс составляющих.

Конечно, пока речь идет о таком классе, существование которого основывается на эксплоатации другого класса или других классов, до тех пор этот психологический процесс отождествления полезного с истинным всегда предполагает некоторую долю бессознательного лицемерия, заставляющего отворачиваться от всего того, что могло бы помешать ходу этого процесса. И по мере того, как данный господствующий класс приближается к своему упадку, доля эта все более и более увеличивается, при чем к бессознательному лицемерию присоединяется сознательное. Сказанное здесь хорошо подтверждается примером нынешней прагматической философии.

(«Предисловие к книге А. Деборина», т. XVIII, 302—310).

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Возникновение религии и веры в бога.

ПЕРВОБЫТНЫЙ АНИМИЗМ И ВЕРА В БОГОВ.

Религия. Что такое религия? Существует бесчисленное множество определений религии. Что касается меня, то я предпочитаю определение, данное графом Гоблэ д'Альвиелла, который понимает под религией форму, в коей человек осуществляет свои отношения к сверхчеловеческим и таинственным силам, от которых он считает себя зависимым. Все признают, что религия имела большое влияние на эволюцию рода человеческого. Не говорю уже о Боссюэ, Вольтере. Не подлежит сомнению, что это влияние было очень велико. Но, чтобы понять характер этого влияния, нужно отдать себе отчет в происхождении религии или отношений человека к сверх'естественным силам.

Каким же образом возникает у человека вера в существование сверх'естественных сил? Это очень просто. Вера в эти силы обязана своим возникновением невежеству.

Первобытный человек приписывает свойства личности, аналогичной человеческой личности, известным существам, известным предметам внешнего мира. Он с трудом допускает движение и действие без воли и без сознания. В его глазах все становится одушевленным в природе. Затем, сперва бесконечное поле этой воображаемой жизни сокращается в его глазах все более и более, по мере того, как он научается лучше наблюдать и больше рассуждать. Но пока это поле мнимой жизни продолжает для него существовать, оно населено божествами.

Заметьте, что на первых порах этот **анимизм не оказывает никакого влияния на поведение человека в обществе. Представление о богах, как и представление о продолжении жизни после смерти, сперва лишено всякого морального характера,** и потусторонняя жизнь обычно есть лишь продолжение земной жизни; край мертвецов очень похож на населенную живыми землю, в нем господствуют те же привычки, те же обычаи, тот же образ жизни. Потусторонний мир есть лишь двойник земного мира, населенного людьми; как злым, так и добрым приготовлена там одна и та же участь.

Но мало-по-малу выступают различия. Жизнь в другом мире приятна для одних, печальна и тяжка для других. То потусторонняя жизнь выпадает на долю одних лишь великих мира сего и богатых; души простых людей погибают вместе с их телами или пожираются богами. То для душ умерших приготовляются два различных обиталища: в одном пребывают великие мира сего, воины, сильные, — там царствует обилие и радость; в другом рабы и бедняки влачат жалкое существование или, по крайней мере, лишены удовольствий, которыми, сколько угодно наслаждаются те, кого даже за гробом сопровождает

счастье. Здесь влияние морали отсутствует. Но мало-по-малу оно появляется. В Футуна—Гори—Айленд в Полинезии женатые воины, убившие неприятелей на поле сражения, возносятся на небо, где обитают также боги и где они имеют в изобилии самую изысканную пищу, развлечения и игры. Самые почетные места предоставляются убиенным на войне. Когда они чуствуют, что наступает старость, они окунаются в живительные воды озера Вайола и выходят из него, сияя блеском молодости и красоты.

Словом, возмездие за преступления сперва представляется частным делом как в загробном, так и в земном мире. Но мало-по-малу власть богов разрастается, как разрастается и власть земных начальников, и функции их размножаются; не довольствуясь наказаниями за преступления, непосредственно их затрагивающие, боги наказывают и тех, чьими жертвами являются их преданные служители, их верные поклонники. А затем боги, по крайней мере, те из них, что обитают в краю мертвецов, выступают уже как судьи, распространяющие свою судебную власть на все деяния людей, и наказывают их даже за такие грехи, которые их совсем не задевают. И тогда укореняется представление о боге-судье и, по естественной ассоциации, представление о боге, распределяющем награды, о боге, который в загробной жизни вознаграждает за несправедливости, перенесенные в земной жизни, о боге—справедливом и благом, который в загробной жизни осушает на глазах своих верных последователей слезы, пролитые в земной жизни под тяжестью незаслуженных несчастий.

Слагающееся постепенно у людей представление о божестве преобразуется, следовательно, параллельно социальному преобразованию. Лишь в обществах сравнительно сильно развитых религия становится фактором общественной жизни. Но этот фактор создается, **строится,** как мы видели, социальной эволюцией. И если нам удастся связать эту последнюю с экономическим развитием, мы будем иметь право сказать, что **религиозная эволюция определяется эволюцией экономической.**

(Материалистическое понимание истории, т. XXIV, 374—376).

СУЩНОСТЬ ПЕРВОБЫТНОГО АНИМИЗМА.

Религию можно определить как более или менее стройную систему представлений, настроений и действий. Представления образуют мифологический элемент религии; настроения относятся к области религиозного чувства, а действия — к области религиозного поклонения или, как говорят иначе, культа. Мы должны, прежде всего, и больше всего остановиться на мифологическом элементе религии.

Греческое слово «миф» значит — рассказ. Человека поражает известное — все равно: действительное или мнимое — явление. Он старается об'яснить себе, как оно произошло. Так, возникают мифы. Пример: древние греки верили в существование богини Афины (Минервы). Как произошла эта богиня? У Зевеса болела голова и, должно быть, болела очень уж сильно, потому что он решился обратиться к помощи хирургии. Роль хирурга выпала на долю Гефеста (Вулкана), который вооружился секирой и так сильно хватил царя богов по голове, что она раскололась, и из нее выскочила богиня Афина. Другой пример: древний еврей спрашивал себя: откуда произошел мир? На этот вопрос ему отвечал рассказ о шести днях творения и о создании человека из праха земного. Третий пример: современный австралиец племени Эрентэ хочет знать, откуда взялась луна. Это его любопытство удовлетворяется рассказом о том, как в старину, когда еще не было луны на небе, умер и похоронен был один человек — Опоссум. Скоро этот человек вокрес

и вышел из могилы в виде мальчика. Его сородичи перепугались и пустились бежать, а он стал преследовать их, крича: «Не бойтесь, не бегите, а не то вы совсем умрете. Я же, хотя умру, но воскресну на небе». И вот он вырос, состарился, потом умер, но затем появился в виде луны, и с тех пор он периодически умирает и воскресает.

Так, об'ясняется не только происхождение луны, но и ее периодические исчезновения и появления. Я не знаю, удовлетворит ли такое об'яснение кого-нибудь из наших нынешних «богоискателей»; полагаю, однако, что — никого. Но австралийского туземца оно удовлетворяет, так же, как удовлетворял грека известного периода рассказ о появлении Афины из головы Юпитера или древнего еврея рассказ о шести днях творения. Миф есть рассказ, отвечающий на вопросы: почему? и каким образом? Миф есть первое выражение сознания человеком причинной связи между явлениями.

Один из самых выдающихся немецких этнологов нашего времени Эренрейх говорит: «Миф есть выражение первобытного миросозерцания». И это в самом деле так. Необходимо очень примитивное миросозерцание для того, чтобы верить, будто луна есть вышедший из могилы и вознесшийся на небо человек-опоссум. В чем же состоит главная отличительная черта этого миросозерцания. Она состоит в том, что человек, его держащийся, олицетворяет явления природы. Все эти явления представляются первобытному человеку действиями особых существ, имеющих, подобно ему, сознание, потребности, страсти, желание и волю. Уже на очень ранней ступени развития эти существа будто бы вызывающие своими действиями известные явления природы, приобретают в представлении первобытного человека характер духов, и, таким образом, складывается то, что Тэйлор назвал анимизмом. «Принимают, — говорит этот исследователь, — что духовные существа управляют явлениями материального мира и жизнью человека, или влияют на них здесь и за гробом; так как, далее, думают, что они сообщаются с людьми, что поступки последних доставляют им радость или неудовольствие, то, рано или поздно, вера в их существование должна привести естественно и, можно даже сказать, неизбежно к действительному почитанию их или желанию их умилостивить. Таким образом, анимизм, в его полном развитии, обнимает собою верования в управляющие божества и подчиненные им духи, в душу и в будущую жизнь — верования, которые переходят на практике в действительное поклонение».

Это тоже правильно; но нужно помнить, что иное дело вера в существование духов, а иное дело поклонение им; иное дело миф, а иное дело культ. Первобытный человек верит в существование множества духов, но поклоняется он лишь некоторым из них. Культ возникает из соединения анимистических идей с известными религиозными действиями. Нам, разумеется, нельзя будет миновать вопроса о том, чем обусловливается это соединение, но мы не должны забегать вперед. Теперь нам нужно ознакомиться с происхождением анимизма. Тэйлор справедливо замечает, что первобытный анимизм служит воплощением сущности спиритуалистической философии, в ее противоположности философии материалистической. Но если это так, то изучение анимизма окажет нам двойную услугу: оно не только будет способствовать выяснению наших понятий о первобытных мифах, но и раскроет перед нами «сущность спиритуалистической философии». А этим никак нельзя пренебрегать в такую эпоху, когда многие стремятся воскресить философский спиритуализм.

(«О религии», т. XVII, 197—199).

КРИТИКА АВТОРИТАРНОЙ ТЕОРИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ РЕЛИГИИ.

Совсем не верно то, что первая социальная антитеза, какую знает история, есть противоположность между вождем-организатором и рядовым общинником, исполняющим его приказания. Первая социальная антитеза возникла, как противоположность между мужчиной и женщиной. Говоря это, я, разумеется, имею в виду не физиологическое, а социологическое разделение труда между ними. Это разделение наложило свою печать на весь строй первобытного общества и на все его миросозерцание. Но не им вызвано представление о духе или, точнее, о душе. Современная этнология недурно выяснила генезис этого представления. Все новые данные этой науки подтверждают правильность выдвинутой Тэйлором теории «анимизма». Согласно этой теории, первобытный человек одушевляет всю природу, при чем душа, — присутствием или отсутствием которой об'ясняются все явления природы, — представляется ему как нечто, при обыкновенных условиях недоступное для его внешних чувств. Смерть, сон и обморок относятся к числу тех явлений, которые наиболее способствовали возникновению понятия о душе. Но сон, смерть и обморок обусловливаются не социальными противоположностями, а физиологической природой человека. Поэтому об'яснять социальными противоположностями возникновение понятия о душе, — а следовательно, и о духе, — значит злоупотреблять тем методом, который сулит нам чрезвычайно ценные открытия в будущем.

(«О книге В. Шулятикова», т. XVII, 144).

КРИТИКА ТЕОРИИ А. БОГДАНОВА О РЕЛИГИИ.

Лично меня домовой никогда не душит ночью. Но с любящими плотно закусить на сон грядущий тучными замоскворецкими купчихами это, говорят, случается сплошь-да-рядом. Для этих почтенных особ домовой обладает ничуть не меньшей об'ективностью, нежели те камни, которыми вымощены (к сожалению, не всегда) улицы Замоскворечья.

Возникает вопрос: об'ективен ли домовой? Г. Богданов уверяет, что нет, так как «высказывания других людей отнимают эту об'ективность» у домового. И это, разумеется, очень приятно, так как всякий согласится с тем, что без домового можно прожить гораздо спокойнее, нежели с домовым.

Однако, тут встречается маленькая, но неприятная «заковыка».

Теперь, в самом деле, есть немало людей, категорически высказывающихся в том смысле, что ни чертей вообще, ни домовых, в частности, не существует. Теперь вся эта «нечисть» лишена признака «общезначимости». Но была эпоха, — и при том чрезвычайно продолжительная эпоха, — когда признак этот принадлежал ей во всей полноте и когда никому не приходило в голову отрицать «об'ективность» домового. Что же из этого следует? Неужели то, что домовому свойственно было об'ективное существование? Рассуждая с помощью вашего «высшего критерия об'ективности», необходимо сказать, что — да. А этого одного совершенно достаточно, чтобы увидеть, как высоко нелеп этот «высший» критерий, и отбросить всю вашу теорию об'ективности, как самое неудачное построение самого неловкого схоласта.

Несколько далее вы придаете делу уже другой оборот. Вы говорите: «Социальный опыт далеко не весь социально организован и заключает в себе всегда различные противоречия, так что одни его части не согласуются с другими; лешие и домовые могут существовать в сфере

социального опыта данного народа или данной группы народа, напр., крестьянства; но в опыт социально-организованный или об'ективный включать их из-за этого еще не приходится, потому что они не гармонируют с остальным коллективным опытом и не укладываются в его организующие формы, напр., в цепь причинности».

Лешие и домовые не гармонируют с остальным коллективным опытом: «Позвольте, с чьим же это «остальным опытом», если весь данный народ верит в существование домовых и леших? Ясно, что его коллективному опыту домовые и лешие нимало не противоречат. Вы скажете, может быть, что под остальным коллективным опытом следует понимать социальный опыт более развитых народов. В таком случае я спрошу вас, как же обстояло дело в то время, когда даже наиболее развитые народы верили в существование домовых и леших? А ведь, такая эпоха была. Вы сами это знаете (первобытный анимизм). Стало быть, в эпоху первобытного анимизма домовые и лешие и вообще всякого рода духи имели об'ективное существование. И от этого вывода вы ничем не оттоворитесь до тех пор, пока не откажетесь от своего «высшего критерия об'ективности».

(«3-е письмо Богданову», т. XVII, 67—68).

АНИМИЗМ, КАК ВТОРОЙ ШАГ В РАЗВИТИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МИРЕ.

А. Богданов пытался установить наличность «особенной связи между анимистическим дуализмом и авторитарными общественными формами». Не отвергая совершенно общепринятой теперь среди этнологов и изложенной мною выше теории анимизма, Богданов находит, однако, ее неудовлетворительной. Он думает, что она «может правильно указывать тот психический материал, который послужил, по крайней мере, отчасти, для построения анимистических взглядов; но остается вопрос: почему из этого материала возникла форма мышления, являющаяся основной и всеобщей на известной ступени развития». И вот на этот вопрос Богданов отвечает признанием особенной связи между анимистическим дуализмом и авторитарными формами. Анимистический дуализм является, по его мнению, отражением общественного дуализма, дуализма между высшими и низшими, между организаторами и организуемыми...

Очень возможно, даже вероятно, что анимизм не был самым первым шагом в развитии человеческих представлений о мире. Вероятно, прав был М. Гюйо, полагавший, что «исходный момент религиозной метафизики заключается в своеобразном туманном монистическом взгляде не набожественное начало, не на божество..., но на душу и тело, которые вначале мыслились, как единое целое». Если это так, то анимизм надо считать вторым шагом в развитии указанных представлений. М. Гюйо так и говорит: «Ближайшею по времени к этой является концепция самостоятельных душ, дуновений, одухотворяющих тела, духов, способных покидать свое жилище. Эта концепция известна у историков религий под именем анимизма. Она обращает внимание, прежде всего, своим дуалистическим характером. В основе ее лежит взгляд на противоположность между душою и телом». Как бы там ни было, но факт тот, что анимизм развивается уже у первобытных народов, совершенно чуждых «авторитарной» организации общества.

А. Богданов очень ошибается, утверждая со свойственной ему смелостью: «известно, что на самых ранних ступенях общественного развития, у самых низкостоящих племен, анимизма еще нет, представление о духовном начале совершенно отсутствует». Нет, это совсем

не «известно». Этнология лишена возможности наблюдать те человеческие племена, которые придерживались «своеобразного туманного монистического взгляда»; она не знает их. Наоборот, самые низшие из всех племен, доступных наблюдению этнологии, — так называемые низшие охотники, — придерживаются анимизма. Всякому известно, что к числу таких племен принадлежат, например, цейлонские веддахи. Однако, по свидетельству Пауля Сарразена, они верят в существование души после смерти. Другой исследователь, Эмиль Дешан, высказывается еще категоричнее. Он утверждает, что, по мнению веддахов, каждый умерший человек становится «демоном», т.-е. духом, и что вследствие этого духи весьма многочисленны. Веддахи приписывают им свои неудачи. То же мы видим у негритосов Андаманских островов; то же — у бушменов; то же — у австралийцев, словом, то же — у всех «низших охотников». Эскимосы Гудзонова залива, не очень далеко опередившие этих охотников, тоже являются убежденными анимистами: у них есть духи воды, духи туч, духи ветров, духи облаков и т. д. Если мы пожелаем узнать, какой степени развития достигли «авторитарные» отношения между эскимосами, то мы услышим, что у них вовсе нет никакого начальства, т.-е. никакой «авторитарности». Правда, и у этих эскимосов есть вожди, но власть этих вождей ничтожна, да и к тому же они находятся обыкновенно под влиянием так называемых английскими исследователями «людей медицины», т.-е. колдунов, т.-е. людей, состоящих в сношениях с духами. У эскимосов еще очень сильны остатки первобытного родового коммунизма. Что же касается до таких низших племен, как веддахи, то их надо признать настоящими и, по-своему безупречными коммунистами...

Дело не в авторитарной организации производства, — которая у дикарей отсутствует, а у варваров низшей ступени находится еще в зачаточном состоянии: дело в технических условиях, при которых первобытный человек борется за свое существование.

Его производительные силы очень мало развиты; его власть над природой ничтожна. А ведь в развитии человеческой мысли практика всегда предшествует теории: чем шире круг воздействия человека на природу, тем шире и правильнее его понятия о ней. И наоборот, чем уже этот круг, тем беднее его теория. А чем беднее его теория, тем более склонен он об'яснять с помощью фантазии те явления, которые почему-либо привлекают к себе его внимание. В основе всех фантастических об'яснений жизни природы лежит суждение по аналогии. Наблюдая свои собственные действия, человек видит, что им предшествуют соответствующие им желания, или, — чтобы употребить выражение более близкое к его образу мыслей, — что эти действия вызываются этими желаниями. Поэтому он думает, что и поразившие его явления природы были вызваны чьей-то волей. Предполагаемые существа, волей которых вызываются поражающие его явления природы, остаются недоступными для его внешних чувств. Поэтому он считает их подобными человеческой душе, которая, как мы уже знаем, невещественная в указанном выше смысле. И это предположение о том, что явления природы вызываются волею существ, недоступных для его внешних чувств или доступных для них лишь в самой малой степени, развивается и упрочивается под влиянием его охотничьего образа жизни. Это может показаться парадоксом, но это действительно так: охота, как источник существования, располагает человека к спиритуализму...

Если нет границы между человеком и животным, и если человек имеет душу, то, очевидно, должно иметь ее и животное. Таким образом, когда «дикарь», рассуждая о явлениях природы, судит по анало-

гии, то он судит не только по аналогии с самим собою, но по аналогии со всем животным миром.

Подобно человеку, животные умирают. Их смерть, так же как и смерть людей, об'ясняется тем, что их души покидают их тело. Этим еще более расширяется область анимистических представлений. Мало-по-малу, — но вопреки г. Богданову, задолго до того, как возникает авторитарная организация производства, — весь мир оказывается населенным духами, и каждое явление природы, которое обращает на себя внимание первобытного человека, получает свое «духовное» об'яснение. Чтобы понять, как произошел анимизм, нет никакой надобности апеллировать к авторитарной организации производства, совсем не существующей на первой стадии общественного развития.

Что авторитарная организация, — и не только производства, но и всего общественного быта, — раз возникнув, начинает оказывать огромное влияние на религиозные представления, это совершенно неоспоримо. Это лишь частный случай того общего правила, согласно которому в обществе, разделенном на классы, развитие идеологий совершается под сильнейшим влиянием междуклассовых отношений.

(«О религии», т. XVII, 200—207).

АНИМИЗМ И МАГИЯ.

Тэйлор говорит: «Древняя анимистическая теория жизни, рассматривающая отправления ее, как действие души, об'ясняет многие из физических и умственных состояний теорией отлетания всей души или некоторых из составляющих ее духов. Эта теория имеет очень широкое и твердое положение в биологии диких». Далее, Тэйлор приводит не мало примеров, подтверждающих эту его мысль. О человеке, находящемся в бесчувственном состоянии, южные австралийцы говорят, что он без души. Того же мнения держатся и туземцы Фиджи. Они думают, кроме того, что если позвать душу, покинувшую тело, то она может вернуться. Случается поэтому, что больной фиджиец, лежа на земле, громко кричит, призывая назад свою душу. Татарские расы северной Азии строго держатся теории отлетания души при болезни, и в буддистских племенах ламы употребляют торжественные заклинания для того, чтобы вернуть больному душу, похищенную у него злым духом. Таких примеров очень много у Тэйлора, да, конечно, и не только у Тэйлора, и они, без сомнения, очень убедительны. Но пример буддистских лам, которые своими заклинаниями заставляют злого духа вернуть душу, похищенную им у человека, вызывает такие вопросы: стало-быть, есть какая-то сила, подчиняющая себе духов? А если такая сила существует, то не следует ли отсюда, что теория анимизма даже в представлении дикарей об'ясняет собою далеко не все явления природы?

На оба эти вопроса приходится дать утвердительный ответ. Да, первобытный человек признает существование такой силы, которая подчиняет своей воле даже духов. Да, анимистическая теория не все об'ясняет даже в физике и биологии первобытного человека.

Почему же это? Да просто потому, что анимизм, — как и вообще спиритуализм, — на самом деле не об'ясняет ни одного явления природы.

Возьмем один из приводимых Тэйлором примеров.

Больной фиджиец зовет назад свою душу. Он об'ясняет свою болезнь ее уходом. Но пока он не выздоровел, его болезнь идет своим ходом, и так как душа ушла, то ясно, что дальнейшее течение болезни обусловливается действием какой-то другой силы, а не присутствием

души, которым об'ясняется, очевидно, только нормальное состояние организма.

Далее. Больной фиджиец, громко звавший назад свою душу, умирает. Его душа не захотела последовать его приглашению, не вернулась в его тело. Его труп начинает разлагаться. Если смерть об'ясняется тем, что душа ушла из тела, то опять ясно, что процесс разложения трупа об'ясняется какими-то другими причинами, а не действием отсутствующей души. Подобных фактов можно указать великое множество. Их неоспоримая наличность и отражается в сознании первобытного человека в виде убеждения в том, что есть какая-то сила или какие-то силы, способные влиять даже на волю духов. Вследствие такого убеждения буддистский лама и прибегает к заклинаниям, которые должны, по его мнению, принудить злого духа вернуть назад похищенную им человеческую душу. Его заклинания принадлежат к обширной области первобытной магии.

Некоторые новейшие исследователи считают магию как бы естествознанием первобытного человека. Они видят в ней зачаточное убеждение в закономерности явлений природы. Так, Фрэзер пишет: «Ее основное убеждение есть основа современной науки; вся система покоится на вере, конечно, слепой, но твердой и реальной, в то, что в природе существует порядок и единообразие». В этом смысле Фрэзер считает магию, вместе с наукою, прямо противоположной религии, которая основывается на убеждении в том, что единообразный порядок природы может быть нарушен богом или богами по просьбе людей. В этом есть большая доля правды. Магия противоположна религии в том смысле, что религиозный человек об'ясняет явления природы волею суб'екта (духа, бога), между тем, как человек, который обращается к помощи магии, старается открыть об'ективную причину, определяющую собой эту волю. Указываемая Фрэзером противоположность между религией, с одной стороны, и магией и наукой — с другой есть противоположность между суб'ективным и об'ективным методом об'яснения явлений. Эта противоположность, несомненно, обнаруживается уже и в представлениях дикарей. Но не следует забывать при этом, что между наукой и магией есть в высшей степени важное различие. Наука старается открыть причинную связь явлений там, где магия довольствуется простой ассоциацией идей, простым символизмом, который сам может основываться лишь на недостаточно ясном различии между тем, что происходит в голове человека, и тем, что совершается в действительности. Пример: чтобы вызвать дождь, краснокожий американский колдун льет известным образом воду с крыши своей хижины. Вид и шум текущей с крыши воды напоминает ему о дожде, и он убежден, что этой ассоциации идей достаточно для того, чтобы вызвать дождь. Если дождь в самом деле пойдет после того, как вода будет пролита на крыше, то краснокожий колдун об'яснит это магическим действием своей операции. Этого достаточно, чтобы показать, какое неизмеримое расстояние отделяет магию от науки.

Магия делает ту самую ошибку, которая в высокой степени свойственна современному эмпириомонизму. Она смешивает об'ективные явления с суб'ективными. И именно потому, что она смешивает их, свойственный ей ход идей не устраняет хода идей, свойственного анимизму. **Магия дополняется анимизмом; анимизм дополняется магией. Это мы на каждом шагу видим во всех религиях.** («О религии, т. XVII, 207—210).

ПЕРЕЖИТКИ ПЕРВОБЫТНОГО АНИМИЗМА.

Совершенно очевидно, что если каждый из нас является суб'ектом для себя (я), то для других людей он может быть об'ектом (ты). Не менее очевидно и то, что люди существуют не за пределами природы, а в ней. Кажется поэтому, что именно природу (бытие, об'ект) и надо брать за исходную точку во всех философских построениях. Как же об'яснить возникновение тех систем, в которых точкой отправления служит дух, а не природа?

За ответом на этот вопрос приходится обратиться прежде всего к истории культуры.

Известный английский этнолог Эд. Б. Тэйлор давно уже сказал, что сущность спиритуалистической философии, в ее противоположности философии материалистической, коренится в первобытном анимизме.

Это может быть принято за парадокс.

Кроме того, иной читатель заметит, пожалуй, что этнологи вообще мало компетентны в истории философии. Такому читателю я отвечу, что в данном случае мнение этнолога, — по крайней мере отчасти, — разделяется одним весьма известным историком философии. В своем талантливом сочинении, посвященном «греческим мыслителям», Теодор Гомперц признает, что учение Платона об идеях имеет значительное сходство с воззрениями некоторых первобытных племен, выросшими на анимистической основе.

Но к чему ссылаться на авторитеты? Взглянем на дело своими собственными глазами.

Что такое анимизм? Это — попытка дикаря об'яснить явления природы. Как ни слаба, как ни беспомощна эта попытка, — она неизбежна при условиях жизни первобытного человека. В своей борьбе за существование он совершает известные действия, которыми причиняются известные явления. Таким образом он привыкает смотреть на себя, как на причину этих явлений. Судя по аналогии с собою, он думает, что и все остальные явления вызываются действиями существ, подобно ему имеющих известные ощущения, потребности, страсти, рассудок и волю. Но он не видит этих существ и потому считает их «духами», при обычных условиях недоступными его внешним чувствам и только в исключительных случаях непосредственно действующими на них. На почве этого анимизма возникает религия, дальнейшее развитие которой определяется ходом общественного развития.

Боги, это — те духи, которых первобытный человек считает расположенными к нему и которым он поэтому поклоняется. Насчет одного или нескольких из этих духов он относит и сотворение мира. Правда, первобытного охотника интересует вопрос не о том, кто сотворил животных, охота за которыми дает ему средства существования, а о том, откуда они приходят. На этот главный вопрос и отвечает космогония охотника. Рассказы о сотворении мира являются лишь впоследствии, когда развитие производительных сил расширяет производительную деятельность человека и тем делает для него все более и более привычным представление о творчестве. Вполне естественно, что деятельность творца (или творцов) мира представляется первобытному человеку похожей на его собственную производительную деятельность. Так, согласно мифу одного из американских племен, человек был вылеплен из глины. В Мемфисе верили, что бог Фта построил мир подобно тому, как каменщик строит здание; в Саисе рассказывали, что мир был соткан одной богиней и т. д.

Мы видим, что космогония тесно связана с техникой. Но это мимоходом. Здесь мне нужно отметить только одно: раз утвердилась вера

в сотворение мира тем или другим духом, то этим была подготовлена почва для всех тех философских систем, в которых дух (суб'ект) является точкой исхода и, стало быть, так или иначе, определяет собою существование природы (об'екта). Вот в каком смысле мы можем и должны признать, что спиритуалистическая, — да и всякая идеалистическая, — философия, в ее противоположности материализму, происходит от первобытного анимизма.

Нечего и говорить: творческий дух идеалистов, — например, абсолютный дух Шеллинга или Гегеля, — очень мало похож на того божка упомянутого мною выше американского племени, который будто бы вылепил человека из глины. Боги первобытных племен были совсем подобны людям, отличаясь от них только гораздо большей силой. Между тем, абсолютный дух Шеллинга или Гегеля не имеет ничего человеческого, кроме сознания. Иначе сказать, те представления о духах, которые имелись у первобытного человека, должны были пережить очень длинный процесс дистиляции(как выражался Энгельс), чтобы слиться в представление абсолютного духа, выработанное великими немецкими идеалистами. Но длинный процесс «дистилляции» не мог внести никаких существенных перемен в анимистические представления: по существу они остались тем же, чем были.

Анимизм есть первое известное нам выражение сознания человеком причинной связи между явлениями природы. Он об'ясняет явления природы с помощью мифов. Но хотя его об'яснения удовлетворяют любопытство первобытного человека, они совсем не увеличивают его власти над природой.

Возьмем пример. Больной фиджиец ложится на землю и начинает кричать, убеждая свою душу вернуться в тело, ею покинутое. Конечно, доводы, с которыми он обращается к своей душе, не оказывают влияния на ход совершающихся в его организме патологических процессов. Чтобы приобрести возможность влиять в желательном смысле на ход этих процессов, люди должны были предварительно взглянуть на органическую жизнь с точки зрения науки. **Смотреть на явления природы с точки зрения науки значит об'яснять их не действием того или другого духовного существа, а законами той же природы. Увеличить свою власть над природой людям удается лишь в той мере, в какой они подмечают закономерную связь явлений. Научный взгляд на данную область явлений природы совершенно исключает собой анимистический взгляд на нее.** Как справедливо заметил один историк Греции, — тот, кто знает истинную причину видимого движения солнца вокруг земли, уже не будет рассказывать о Гелиосе, который каждое утро всходит на свою огненную колесницу, поднимается по крутой небесной дороге и вечером, спустившись к западу, уходит на покой. Но это значит, что, об'ясняя причину видимого движения солнца вокруг земли, он будет отправляться уже не от суб'екта, а от об'екта, будет апеллировать не к духу, а к природе.

Именно так и поступали греческие мыслители ионийской школы. Кто учил, что началом всего сущего была вода или воздух, тому точкой исхода, очевидно, служил об'ект, а не суб'ект. Точно так же, когда Гераклит говорил, что космос не сотворен никем из богов или людей, «но был он вечно, и есть и будет огнем, вечно живым, — мерно зажигающимся и мерно потухающим», то и при самом сильном желании невозможно было навязать ему анимистический взгляд на мир, как на продукт деятельности духа или духов. Вспоминая данное Эд. Целлером определение задачи философии, мы можем сказать, что у мыслителей ионийской школы последние основания познания опирались на последние основания бытия. Это до такой степени так, что, например, Диоген

Аполлонийский, по учению которого все вещи представляют собою видоизменения воздуха, полагал, что это первовещество обладает разумом и «много знает».

Научный взгляд на явления природы имеет такие огромные преимущества над анимистическим, что в своем дальнейшем развитии греческая философия должна была, повидимому, всегда отправляться от об'екта, а не от суб'екта, т.-е. быть материалистической, а не идеалистической. Между тем, мы знаем, что, по крайней мере, со времени Сократа греческая философия решительно вступает на дорогу идеализма. А в наше время идеализм достиг полного господства.

(«Предисловие к книге А. Деборина», т. XVIII, 298—301).

ТЕХНИКА И МИРОСОЗЕРЦАНИЕ ПЕРВОБЫТНЫХ НАРОДОВ.

Если главнейшим источником опыта были у первобытного охотника животные, и если все его миросозерцание строилось на этом опыте, то неудивительно, что и вся мифология охотничьих племен, заменяющая собою на этой ступени и философию, и теологию, и науку, почерпает свое содержание из того же источника. «Что характеризует собою мифологию бушменов, — говорит Андрью Лэнг, — так это почти исключительная роль, которую играют в ней животные. Кроме одной старухи, там и сям появляющейся в их бессвязных легендах, в этих мифах вряд ли когда-нибудь выступает человек». По словам Бр. Смита, боги австралийцев, — подобно бушменам, еще не вышедшим из охотничьего быта, — преимущественно птицы и животные. Тут надо помнить то замечание Рих. Андрэ, что первоначально человек воображает своих богов в виде животных. «Когда впоследствии начинается антропоморфизация животных, возникают мифические превращения людей в животных».

Религия первобытных племен изучена пока еще недостаточно хорошо. Но то, что мы уже знаем о ней, безусловно подтверждает правильность того краткого положения Фейербаха-Маркса, что «не религия делает человека, а человек делает религию». Эд. Тэйлор говорит: «Очевидно, что у всех народов типом божества служил человек; вследствие этого строй человеческого общества и его правительство становятся образцом, согласно которому создается небесное общество и небесное правительство». Это уже, несомненно, материалистический взгляд на религию: известно, что еще Сэн-Симон держался противоположного взгляда, об'ясняя общественный и политический строй древних греков их религиозными верованиями. Но еще гораздо важнее то, что наука уже начинает обнаруживать причинную связь между развитием техники у первобытных народов и их миросозерцанием. С этой стороны ей, очевидно, предстоят богатейшие открытия.

(«Основные вопросы марксизма», т. XVIII, 213).

ТОТЕМИЗМ.

Первобытный человек считает себя очень близким к животному. В виду этого становится понятным то странное, на первый взгляд, обстоятельство, что дикие племена считают себя связанными с ними узами кровного родства.

Тотемизм характеризуется верой в существование родства между данным кровным союзом людей и данным видом животных. Говоря это, я имею в виду так называемый животный тотемизм. Кроме него есть растительный тотемизм, характеризующийся верой в существование взаимной связи между людьми и растениями. Я не буду распростра-

няться здесь о нем, так как его природа будет достаточно ясна для всякого, кто ставит себе правильное понятие о животном тотемизме, при том же есть все основания думать, что растительный тотемизм возник значительно позже, на основе представлений, связанных с животным тотемизмом.

Для наглядности возьмем пример. Положим, что данный клан считает своим тотемом черепаху. В таком случае он убежден, что черепаха находится с ним в кровном родстве, вследствие чего она не только не станет вредить ему, но, напротив, будет оказывать его членам всякое покровительство. Со своей стороны, члены этого клана не должны вредить черепахе. Ее убийство считается грехом, и если кто-нибудь из них случайно найдет мертвую черепаху, то он обязан будет похоронить ее с теми обрядами, какие соблюдаются при похоронах членов его клана. А если бы крайняя нужда, — скажем: голод, — вынудила его убить черепаху, то он должен был бы торжественно извиниться перед нею в такой явной непочтительности. Когда недостаток в пище вынуждает краснокожего, считающего своим тотемом медведя, убить этого зверя, то он не только извиняется перед ним в этом, но и приглашает его поесть своего собственного мяса на пиру, которым сопровождается счастливая охота на него. Я не знаю, всегда ли смягчается медведь в виду такой необычайной любезности, но факт тот, что животное-тотем умеет жестоко мстить своим родственникам-людям за свое убийство. Так, туземцы о-ва Самоа, считающие своим тотемом черепаху, уверяют, что если кто-нибудь позволит себе поесть ее мяса, то непременно заболеет. Они прибавляют, что не раз сами слышали, как кто-то, находившийся в теле такого больного, говорил: «он меня с'ел, за это я его убиваю». Очевидно, что это говорил дух с'еденной черепахи. Но зато, если люди умеют чтить свой тотем, он относится к ним очень благосклонно. Так, в Сенегамбии негры клана скорпиона никогда не подвергаются укушению со стороны этих животных, отличающихся этой особенной ядовитостью в той местности. Но этого мало. В той же Сенегамбии члены клана змеи имеют завидную способность одним своим прикосновением исцелять людей, укушенных змеею. В Австралии животное-тотем, — например, кенгуру, — извещает своих родственников-людей о приближении неприятеля. Австралийское же племя Кернан, тотемом которого служит ворона, узнает по ее карканию свое будущее. На о-ве Самоа туземцы клана совы, отправляясь на охоту, наблюдали полет этой птицы: если она летела в направлении к неприятелю, это значило, что следует нападать на него; если же она удалялась в обратном направлении, то из этого заключали, что нужно отступать, и т. д. Некоторые из них имели поэтому ручных сов, к услугам которых и обращались в случае военных действий.

Иногда животное-тотем оказывает услуги, так сказать, метеорологического свойства. Во времена тумана краснокожие из клана черепахи племени Омаха (в Северной Америке) рисуют на песке черепаху с головой, обращенной к югу, и кладут на этот рисунок немного табаку. Они надеются разогнать таким образом туман.

Не вдаваясь в дальнейшие подробности насчет тотемизма, прибавлю еще вот что. Когда данный клан подразделяется на две части, тогда и его тотем принимает частичный характер. Так появились, например, кланы серых волков и желтых волков у ирокезов, больших черепах и малых черепах у них же и т. д. А когда два клана сливаются между собою, тогда их общий тотем является чем-то вроде греческой химеры: его воображают состоящим из двух различных животных.

Первобытный человек не только допускает возможность родства между ним и данным животным видом, но сплошь да рядом ведет от этого вида свою родословную и считает себя обязанным ему всеми свои-

ми небогатыми культурными приобретениями. И это опять нисколько не удивляет современных этнологов. Не раз цитированный мною фонден-Штейнен говорит: «В самом деле, индеец обязан животным самой важной частью своей культуры... Их зубы, кости, раковины являются его орудиями труда, без которых он не мог бы выделывать ни своего оружия, ни своей утвари. И каждому ребенку известно, что животные, охота на которых является необходимым предварительным условием такой выделки, до сих пор доставляют все эти необходимейшие вещи». Совершенно то же узнаем мы от Эренрейха: «Животные доставляют человеку орудия труда и культурные растения, и их мифы рассказывают, как человек получил эти блага от своих животных собратьев». В Северной Америке вся мифология племени тлинкитов вращается, по совершенно верному выражению А. Краузе, вокруг Эла, ворона, играющего роль творца мира и благодетеля человечества. Мифология бушменов, несомненно, принадлежащих к числу самых низших охотников, характеризуется, — как говорит Э. Ленг, — тем, что животные играют в ней почти исключительную роль, при чем особенно отличается некий Каги (или Н.-Каджен), который есть не кто иной, как саранча. В мифологии туземных племен Австралии животные тоже занимают первое место, при чем не безынтересно будет заметить, что некоторые из них играют роль Прометея, стараясь доставить людям огонь. Правда, в австралийской мифологии — другие животные стараются скрыть от людей употребление огня. Но это, конечно, не изменяет дела. И все это как нельзя яснее показывает нам, что в миросозерцании дикаря, в самом деле, нет границ между ними и животным, и все это делает понятным для нас тот факт, что первоначально человек воображает своих богов в виде животных. **Греческий философ Ксенофан ошибался, говоря, что человек всегда творит своего бога по своему образу и подобию. Нет, сначала он творит его по образу и подобию животного. Человекоподобные боги возникают лишь впоследствии, как результат новых успехов человека в деле развития своих производительных сил.** Но и впоследствии в религиозных представлениях людей долго сохраняются глубокие следы зооморфизма. Достаточно напомнить о поклонении животным в древнем Египте и о том, что статуи, изображающие египетских богов, очень часто имели звериные головы.

(«О религии», т. XVII, 214—217).

РЕЛИГИОЗНОЕ ПРИСПОСОБЛЕНИЕ К ЖИВОТНЫМ.

Некоторые писатели высказывали ту мысль, что в наружности человека нам кажется некрасивым все то, что напоминает черты низших животных. Это справедливо в применении к цивилизованным народам, хотя и тут есть немало исключений: «львиная голова» никому из нас не кажется уродливой. Однако, несмотря на такие исключения, тут все-таки можно утверждать, что человек, сознавая себя несравненно высшим существом в сравнении со всеми своими родственниками в животном мире, боится уподобиться им и даже старается оттенить, преувеличить свое несходство с ними.

Но в применении к первобытным народам это положительно неверно. Известно, что одни из них вырывают свои верхние резцы, чтобы походить на жвачных животных, другие подпиливают их, чтобы походить на хищных зверей, третьи заплетают свои волосы так, чтобы из них вышли рога, и т. д. почти до бесконечности.

Часто это стремление подражать животным связано с религиозными верованиями первобытных народов.

Но это нимало не изменяет дела.

Ведь если бы первобытный человек смотрел на низших животных нашими глазами, то им, наверное, не было бы места в его религиозных представлениях. Он смотрит на них иначе. Отчего же иначе? Оттого, что он стоит на иной ступени культуры. Значит, если в одном случае человек старается уподобиться низшим животным, а в другом — противопоставляет себя им, то это зависит от состояния его культуры, т.-е. опять-таки от тех же общественных условий, о которых у меня была речь выше. Впрочем, тут я могу выразиться точнее, я скажу: это зависит от степени развития его производительных сил, от его способа производства. А чтобы не обвинили меня в преувеличении и в «односторонности», я предоставляю говорить за меня уже цитированному мною ученому немецкому путешественнику фон-ден- Штейнену. «Мы только тогда поймем этих людей, — говорит он о бразильских индейцах, — когда станем рассматривать их, как создание охотничьего быта. Важнейшая часть всего их опыта связана с животным миром, и на основании этого опыта составилось их миросозерцание. Соответственно этому и их художественные мотивы с удручающим однообразием заимствуются из мира животных. Можно сказать, что все их удивительное богатое искусство коренится в охотничьей жизни».

(«Письма без адреса», т. XIV, 22—23).

РАЗЛОЖЕНИЕ ТОТЕМИЗМА.

Почему разложился тотемизм? Вследствие изменений материальных условий человеческой жизни.

Изменение материальных условий жизни заключается, прежде всего, в том, что растут производительные силы первобытного человека, т.-е., другими словами, в том, что увеличивается его власть над природой. А увеличение его власти над природой изменяет его отношение к ней. Маркс сказал, что, воздействуя на внешнюю природу, человек изменяет свою собственную природу. К этому надо прибавить, что, изменяя свою собственную природу, человек изменяет, между прочим, и свои представления об окружающем его мире. Но когда изменяется его представление об окружающем его мире, то естественно, что происходит более или менее коренная перемена и в его религиозных представлениях. Было, как мы уже знаем, время, когда человек не только не противополагал себя животным, но, наоборот, в очень многих случаях склонен был признавать их превосходство над ним. Это было время возникновения тотемизма. Потом постепенно наступило другое время, когда человек стал сознавать свое превосходство над животными и противопоставлять себя им. Тогда тотемизм необходимо должен был исчезнуть. Своей крайней степени противопоставление человека животному миру достигло в христианской религии; но началось оно, конечно, несравненно раньше... когда человек, приручив животное, пользуется им, как средством для удовлетворения своих потребностей. Поэтому мы можем сказать, что эксплоатация животного человеком обусловливает собою то, что человек делается склонным противопоставлять себя животному. Склонность эта проявляется далеко не сразу. Многие пастушеские племена, — скажем, африканское племя Батока в верховьях реки Замбези, — конечно, эксплоатируют своих быков и коров, но в то же время они, по выражению Швейнфурта, почти боготворят их, убивая только в крайнем случае, и пользуются только их молоком. Человек племени Батока не прочь сделать себя похожим на корову, вследствие чего вырывает себе верхние резцы. Тут еще далеко до противопоставления. Но когда человек запря-

тает вола в плуг или лошадь — в телегу, то у него трудно уже предположить большую склонность уподоблять себя животному. Земледелец любит свой домашний скот и гордится его хорошим состоянием. Он готов отдать его под покровительство особого бога. Известно, что у нас в некоторых местностях Флор и Лавр считаются покровителями домашнего скота, почему им служат особые молебны, которые совершаются под открытым небом и на которых присутствует, как известно, скот, со всех сторон стопляемый молящимися крестьянами. Г. И. Успенский говорит в одном из своих очерков, что слово «Саваоф» произносится крестьянами, как «Самоов», и понимается в смысле самого овечьего бога, т.-е. самого надежного покровителя овец. Но само собой понятно, что и этот «самый овечий» бог не имел в представлении собеседников Успенского бараньего вида. Земледельческий быт мало благоприятствует зооморфизму религиозных представлений. Правда, религия всегда очень консервативна; она всегда очень упорно держится за старое. Но старые представления, выросшие на почве охотничьего быта, слишком мало соответствуют условиям земледельческого труда, а потому исчезают с большей или меньшей скоростью. Древний Египет сохранил нам, в виде богов со звериными и птичьими головами, многочисленные следы, оставленные процессом вырастания богов-людей из богов-животных...

Приручение животных, — если оно в самом деле явилось следствием тотемизма, — может служить наглядным пояснением этой теории. На данной экономической основе, — первоначальный охотничий быт, — возникает первоначальная форма религиозного сознания: тотемизм. Эта форма религиозного сознания вызывает и упрочивает такие отношения между первобытным охотником и некоторыми видами животных, которые обусловливают весьма значительное увеличение производительных сил охотничьего общества. Увеличение этих производительных сил изменяет отношение человека к природе и, главным образом, его представление о животном мире. Человек начинает противопоставлять себя животному. Это дает очень сильный толчок антропоморфизации его представлений о богах: тотемизм отживает свой век. Бытие вызывает сознание, которое воздействует на него и тем самым подготовляет свое собственное дальнейшее изменение.

Если вы сравните так называемый Новый Свет со Старым, то вы увидите, что тотемизм оказался гораздо более живучим в первом, нежели во втором. Почему это? Потому что в Новом Свете, — за исключением одной ламы, — не было таких животных, которые, будучи приручены, могли бы иметь большое значение в экономической жизни человека. Стало-быть, там отсутствовало одно из важнейших экономических условий исчезновения тотемизма. Наоборот, такие условия находились на-лицо в Старом Свете, и потому тотемизм скорее разложился там, очистив место для новых форм религиозного сознания.

(«О религии», т. XVII, 221—225).

ОТ НАТУРАЛЬНОЙ РЕЛИГИИ К ОБЩЕСТВЕННОЙ.

Возьмем первобытные родовые общины. В этих общинах почти нет частной собственности. Но мало-по-малу развитие производительных сил подрывает первобытный коммунизм. Частная собственность растет и укрепляется; она захватывает все новые и новые об'екты, в недрах общества, некогда основанного на равенстве, появляются богатые и бедные. Это целый переворот, который роковым образом ведет за собой изменение в семейном праве и в политическом устройстве общества. Возникает государство, конституция которого служит выражением эко-

номических отношений общества. Так, например, вся внутренняя политическая история той гражданской общины древнего мира, о которой говорите вы, м. г., в вашей статье, есть не что иное, как выражение борьбы между богатыми и бедными, между аристократией и демократией (это прекрасно знал еще Аристотель). На основе этих новых учреждений вырастают известные понятия о частном, семейном и общественном праве, об отношениях к другим народам и даже к «первоначальным» языческим божествам.

Да, даже к «первоначальным» языческим божествам. Языческая религия есть обоготворение непонятых человеком сил природы. **Религия первоначальная в настоящем смысле этого слова есть та религия, которую Макс Мюллер называет натуральной. Эта натуральная, основанная на обоготворении сил природы, религия существует на заре культурной истории общественного человека.** Но по мере того, как растут производительные силы этого человека и общественная среда переживает более или менее глубокие изменения, первоначальная религия приобретает новый характер: из натуральной она превращается в общественную. Боги, бывшие когда-то простым олицетворением сил природы, становятся покровителями и даже воображаемыми творцами того или другого вида собственности, семьи, государственного устройства и международных отношений. Когда между людьми возникает борьба, — скажем из-за той или другой формы семейного быта, — языческие боги тоже начинают ссориться между собою, становятся одни на сторону охранителей старины, а другие — на сторону новаторов. Так, у Эсхила эвмениды отстаивают **материнское** право, а Минерва защищает власть отца. Эта интересная богиня не имела, как известно, матери. С этой стороны она сама была в глазах людей не чем иным, как фантастическим отражением той борьбы, которая имела место при переходе от материнского к отцовскому.

Что на почве известных отношений людей является известная «психика», это как нельзя более понятно. А что на почве данной «психики» вырастают известные течения философской мысли и художественного творчества, это тоже нетрудно показать. Припомните французскую философию XVIII века, и вы увидите, до какой степени вся она, во всех своих частностях, создана психикой третьего сословия, боровшегося с духовенством и дворянством.

Человеческие понятия возникают на почве общественных отношений. Раз возникли данные понятия, они непременно сами влияют на общественные отношения. Между различными сферами понятий и представлений также существует взаимное влияние: религия влияет на право; перевороты, происходящие в области права, отражаются, как мы видели, на религиозных представлениях и т. д.

(Несколько слов в защиту экономического материализма, т. VIII, 207—208).

МИФОЛОГИЯ, КАК ИСТОРИЧЕСКАЯ СТУПЕНЬ В РАЗВИТИИ МЫШЛЕНИЯ.

Нельзя ли просто сказать: миф есть необходимая ступень развития мышления?

И если бы Лютгенау, без предубеждения, вдумался в этот вопрос, то увидел бы, что сказать так в самом деле можно. Мы и теперь, подобно нашим очень-очень отдаленным предкам, говорим: солнце село, луна взошла, ветер утих и т. д., но, выражаясь так, мы уже не думаем, как думали эти очень-очень отдаленные наши предки, что солнце, луна, ветер и пр. суть живые существа, одаренные сознанием и волей. Выра-

жения остались те же, а представления, связанные с ними, сделались совсем другие. Прежде характер этих представлений и вообще мышления благоприятствовал развитию мифов, теперь он совсем неблагоприятен для него. Значит, именно характером мышления, свойственного первобытному человеку, и об'ясняется возникновение мифов. И нет надобности повторять, каков именно этот характер: мы уже сказали, что первобытный человек одушевляет окружающий его внешний мир. Все дело состоит теперь только в том, чтобы выяснить себе, почему же это так? Почему первобытному человеку свойственно именно такое мышление? А на это ответить не трудно. Характер мышления в последнем счете определяется тем запасом опыта, которым человек располагает. У первобытного человека запас опыта очень не велик; но поскольку он существует, он относится, главным образом, к животному миру: первобытный человек уже очень рано становится рыболовом и охотником. Конечно, и на этой очень ранней ступени своего существования человечество имеет дело также и с «неодушевленной» природой: ведь и в то время оно испытывало на себе действие тепла, влаги, света и т. п. Но, испытывая на себе это действие и стараясь понять, об'яснить себе его, оно по необходимости судило о неизвестном по известному. А известен ему был, как уже сказано, главным образом животный мир так называемых одушевленных предметов; неудивительно, что он счел одушевленной и всю остальную, гораздо менее известную ему природу. И чем меньше была известна ему эта остальная природа, которую он по необходимости представлял себе тогда одушевленной, тем больше простора оставалось для его воображения. Воображение создало целый ряд рассказов, об'ясняющих великие явления природы деятельностью того или другого одушевленного существа.

А из таких рассказов и состоит то, что называется мифологией. Но надо заметить, что г. Фр. Лютгенау сильно ошибается, когда утверждает, что первобытный человек всегда говорит о богах, как о людях. И не менее ошибается он, прибавляя, что «нам» известно, почему обоготворяемые людьми явления природы представлялись в виде людей. Этого нельзя знать, потому что этого не было. Об'ясняя великие явления природы действием живых существ, дикарь чаще всего представляет себе эти существа в виде животных, а вовсе не в виде людей. Это до такой степени верно и так, повидимому, общеизвестно, что прямо удивительно, как же мог г. Лютгенау не знать или упустить это из виду. Положим, что в качестве филолога он вообще не расположен обращаться к этнологии, о чем и сам заявляет в своей книге; но ведь для всего есть пределы. Сказать, что великие явления и силы природы представлялись первобытному человеку только в виде людей, значит, закрыть себе путь даже к пониманию, например, такой, далеко и далеко еще не первобытной, религии, какою была религия Египта времен фараонов.

(«О книге Фр. Лютгенау», т. XVII, 326—327).

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ВЕРЫ В БОГА.

Что такое бог? Нам известно, что первобытный человек верит в существование многочисленных духов. Но далеко не всякий дух есть бог. Очень долго верили, — а многие верят и поныне, — в существование дьявола. Однако, дьявол — не бог. В чем же заключаются отличительные признаки этого последнего понятия?

По определению Пейна, **бог есть «благорасположенный» (к человеку — Г. П.) дух, который воплощается в известном материальном предмете, обыкновенно служащем ему изображением (идолом — Г. П.) и ко-**

торому люди приносят в жертву пищу, питье и т. д. в надежде получить от него за это помощь в своих житейских делах.

Это определение должно быть признано правильным в применении к очень длинному культурному периоду. Но оно не совсем правильно в применении к первым шагам человека.

Пока человек представляет себе своего бога в виде зверя, он считает его воплощенным не в каком-нибудь неодушевленном предмете, а именно в данной животной породе. Животные, служащие тотемами, должны быть признаны самыми первыми богами, каким только поклонялось человечество.

Кроме того, данное Пейном определение предполагает такую степень индивидуализации богов, которая достигается опять-таки далеко не сразу. В эпоху тотемизма богом служит не индивидуум и не более или менее многочисленная группа индивидуумов, а целый животный вид или целая животная разновидность: медведь, черепаха, волк, крокодил, сова, орел, рак, скорпион и т. д. Человеческая личность еще совсем не выделяется из кровного союза, и сообразно этому еще совсем не начинается процесс индивидуализации богов. В этот первый период мы встречаемся с тем замечательным явлением, что бог, — точнее: божественный клан, — не заботится о человеческой нравственности, как это делает, например, бог христианский, еврейский, магометанский и т. п. Первобытный божественный клан наказывает людей только за их грехи по отношению к нему самому. Мы знаем, что если туземец о-ва Самоа с'ест свой тотем-черепаху, то он наказывается за это болезнью и смертью. Но и тут первоначально наказанию подвергается не отдельное лицо, а весь его кровный союз: кровная мать есть основное правило первобытной Фемиды. Замечу, между прочим, что именно поэтому первобытный человек отнюдь не может быть склонен к тому, что мы теперь называем свободой вероисповедания: бог карает его за грехи сородичей, — иногда, — как делал это Иегова, до четвертого колена, — поэтому самое простое благоразумие требует от него, чтобы он внимательно следил за тем, как ведут себя эти последние по отношению к богу. Бытие определяет собою сознание...

Несмотря на общераспространенное запрещение убивать животное, служащее тотемом, существует обычай есть это животное, соблюдая при этом известные религиозные обряды. Это, на первый взгляд, парадоксальное явление об'ясняется тем, что клан, считавший себя связанным узами тесного родства с данным животным, надеялся и считал нужным закрепить эту связь, торжественно с'едая мясо этого животного. Совершенно по такому мотиву убийство священного животного считалось не грехом, а, напротив, делом благочестия. Первобытная религия, запрещавшая людям убивать своего бога, требовала от них, однако, чтобы они ели его время от времени. На более высоких ступенях религиозного развития этот обычай заменился обычаем приносить богу человеческие жертвы. Так, жители древней Аркадии время от времени приносили Зевесу человеческую жертву, при чем ели мясо принесенного в жертву человека и считали себя тогда превращенными в волков, почему и называли друг друга волками, а своего Зевеса — волкообразным. Тут ясно, что человеческая жертва заменила собою имевшее некогда место периодическое едение мяса волка, служившего тотемом.

Аркадские люди-«волки», торжественно евшие когда-то волчье мясо, стали потом есть мясо человека. Человека этого приносили в жертву Зевесу. Но Зевес представлялся при этом волкообразным. Эта его волкообразность показывает, что он занял место старого -бога-волка, вырос из волка, благодаря длинному процессу общественного развития. Если человек верил в существование кровной связи между ним и жи-

ботным, то неудивительно, что и бог его, сделавшись человекообразным, не утратил еще воспоминания о своих старых родственниках-животных. Когда животнообразное (зооморфическое) представление о боге уступает место человекообразному (антрогоморфическому) представлению о нем, тогда животное, бывшее прежде тотемом, становится так называемым атрибутом. Известно, напр., что у греков орел был атрибутом Зевеса, сова — атрибутом Минервы и т. д.

(«О религии», т. XVII, 218—220).

МИФ О СОТВОРЕНИИ ЧЕЛОВЕКА.

Человек убежден, что данное явление есть действие такого-то духа. Но каким же образом может он представить себе тот процесс, с помощью которого данный дух вызвал данное явление? Само собою понятно, что этот процесс будет напоминать собою тот или другой из тех процессов, с помощью которых сам человек вызывает желательные для него явления.

Вот яркий пример. Некоторые полинезийцы на вопрос о том, откуда взялся мир, отвечают: однажды бог сидел с удочкой на берегу моря и вдруг вытащил на крючке мир вместо рыбы. Первобытный рыболов представляет себе действия бога по образу своих собственных действий, и так поступает не один рыболов. Но действия «дикаря» заключены в очень узкие пределы крайне низким уровнем его техники. Библия говорит: «И создал господь бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою». А когда Адам согрешил, бог возвестил ему: «Прах ты и в прах возвратишься». Убеждение в том, что человек был сделан богом из «праха», т.-е., точнее, из «земли», т.-е., еще точнее, из глины, очень распространено в среде первобытных племен. Но это очень распространенное убеждение предполагает известное состояние техники, а именно — знание людьми горшечного искусства. А это знание приобретается первобытным человеком далеко не сразу. Цейлонские веддахи до сих пор не имеют его.

Поэтому им не могло бы прийти в голову, что человек был сделан богом из «земли», подобно тому, как горшок делается горшечником из глины. Характер первобытной космогонии вообще определяется характером первобытной техники.

Для примера укажу на следующий миф австралийцев племени Дайери. «Вначале земля открылась посреди озера Перегунди, и из трещины вышло одно животное за другим: Кеуельке — ворон; Кетере — род попугая; Уэрукети — Эму (австралийский страус) и т. д. Они еще не были вполне сформированы и у них недоставало членов и органов чувств, поэтому они легли на дюнах, окружавших озеро. Так как они лежали, растянувшись на песке, то их силы возросли под действием солнца, и они стали капа (т.-е. совершенными людьми) и, став такими, разошлись по всем направлениям». Вот и все. Здесь, как видите, бог ровно ничего не делает: земля сама открывается и из нее выходят существа, правда, не совсем еще сформированные, но сами собою формирующиеся под благодетельным действием солнца. Современный христианин сказал бы, что такая теория могла быть придумана только атеистом, и она, в самом деле, должна быть отнесена к числу тех теорий, которые стараются об'яснить эволюцию живых существ, не прибегая к «гипотезе бога».

Это тоже может показаться парадоксом, но и это неоспоримо так: первобытный охотник — эволюционист по преимуществу. Во всех известных нам, действительно первобытных, мифах говорится не о созда-

нии человека и животных, а об их развитии. Вот несколько примеров. Чтобы покончить с Австралией, на которую я только что ссылался, я укажу на то, как, по рассказам австралийцев племени Нарринайери, произошли некоторые рыбы. Жили-были два охотника: Нерренди́р и Непилл. Они вместе ловили рыбу в одном озере. Непилл поймал огромную рыбу, а его товарищ разрезал ее на куски и бросил эти куски в воду. Из каждого куска произошла особая порода рыб. Некоторые другие породы рыб имеют иное происхождение: они произошли из плоских камней, которые были брошены в воду одним из упомянутых охотников. Это очень далеко от христианской космогонии, но это недалеко от того греческого мифа, согласно которому люди произошли из камней.

Если из эвкалиптовых лесов Австралии мы перенесемся в песчаные пустыни Южной Африки, то мы найдем там, очевидно, очень древний миф бушменов, открывающий нам, что люди и животные вышли из пещеры или из трещины в земной поверхности где-то на севере, где, как уверяют сведущие люди, до сих пор видны следы, оставленные первыми людьми и первыми животными. Этот миф сообщен миссионером Маффатом, считающим его совершенно нелепым. Но тот же Маффат признается, что бушмены, в свою очередь, находили нелепым его рассказ о сотворении мира: вы, — говорили они, — не были в раю и не можете знать, что там произошло; а мы можем найти оставшиеся на песке следы первого человека. История умалчивает о том, насколько убедительно возразил почтенный христианин на этот, не лишенный остроумия, довод.

Недалеко от бушменов живет, — может быть, теперь вернее было бы сказать, жило, — племя Овагереро, с которым немцы недавно вели такую бесчеловечно-истребительную войну. Овагереро гораздо развитее бушменов; это не охотники, а типичные скотоводы. По их рассказам, первый человек и первая женщина вышли из дерева Омумбо-Ромбонга. Из того же дерева вышел крупный рогатый скот, между тем, как мелкий рогатый скот вышел из одной плоской скалы. Некоторые зулусы думают, что люди вышли из тростника, а, по мнению других, они вышли из-под земли.

В Новой Мексике индейцы племени Навахо рассказывают, что все американцы жили первоначально в пещере, а потом прорыли дыру и вышли наружу. Вместе с ними вышли и все животные.

В этих последних мифах речь идет, правда, не об эволюции живых существ, но об их появлении в готовом виде. Однако, это нисколько не противоречит сказанному мною. В данном случае для меня главное дело не в том, явились ли живые существа в результате процесса развития, или же всегда существовали в настоящем виде. Оно состоит в том, были ли эти существа сотворены тем или другим духом. И мы видим, что ни один из приведенных мною мифов не говорит об их сотворении. Мало того, Эренрейх, основательно изучивший индейцев Южной Америки, говорит, что там, где люди и животные считаются вышедшими из земли, никто уже не спрашивает, откуда же они там взялись. В другом месте тот же автор замечает, что там, где мифы выводят людей из-под земли, ничего не упоминается об их сотворении. Впрочем, он сам несколько ограничивает это замечание. По его словам, туземцы Южной Америки уверены, что люди всегда существовали, но только их было очень мало и потому все-таки понадобилось впоследствии сотворять новых людей. Это, несомненно, уже переход от старой мифологии к новой, отражающей в себе успехи техники и соответствующее им увеличение творческой деятельности человека в процессе добывания им себе средств к жизни. Тот же Эренрейх приводит пример, как нельзя лучше обнаруживающий тесную связь мифологии с первыми, неверными шага-

ми техники. Мы узнаем от него, что, согласно мифу, господствующему у племени Гварайо, человек был создан из глины, но что создать его таким образом, удалось лишь после некоторых неудачных попыток.

Итак, миф о сотворении человека возникает не сразу. Он предполагает некоторые, с нашей нынешней точки зрения, невысокие, но на самом деле чрезвычайно важные успехи техники. И, чем больше совершенствуется техника, чем больше растут производительные силы человека, чем более увеличивается его власть над природой, тем более упрочивается миф о создании мира богом. Так продолжается до тех пор, пока диалектика человеческого развития не поднимает власть человека над природой на такую высоту, на которой «гипотеза бога», создающего мир, оказывается ненужной. Тогда человек покидает эту гипотезу, — подобно тому, как достигший совершеннолетия австралиец покидает гипотезу духа, карающего детей за шалости, — возвращается на точку зрения эволюции, характеризующей собою один из первых этапов развития его мысли. Но теперь он обосновывает эту гипотезу с помощью всего того огромного запаса знаний, который приобретается им в процессе своего собственного развития. В этом случае последняя фаза похожа на первую, только она неизмеримо богаче содержанием.

(«О религии», т. XVII, 210—214).

ДРЕВНЕЙШЕЕ ГОСУДАРСТВО И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ В РЕЛИГИИ.

Льюис Г. Морган в своей известной книге «Древнее общество» замечает, что религиозные торжества в древнем Риме первоначально связаны были больше с родом, нежели с семьею. Это неоспоримо и это об'ясняется тем, что не семья предшествовала кровному родовому союзу, а, напротив, кровный родовой союз предшествовал семье. Римская патриархальная семья возникла сравнительно очень поздно из разложения родового быта под влиянием земледелия и рабства. Но когда возникла эта семья, появились также семейные боги и семейное богослужение, в котором роль священника исполнялась главою семьи. Общественное бытие и здесь определило собою религиозное сознание.

Боги патриархальной семьи были богами-предками. И поскольку члены такой семьи имели родственную привязанность к ее главе, постольку эти чувства переносились на богов-предков. Так создавалась психологическая основа для того настроения, при котором человек считает себя обязанным любить бога, как дети любят отца. Первобытный человек не знал отца, как данного индивидуума. Словом, «отец» обозначался у него каждый член его кровного союза, достигший известного возраста. Поэтому у него не могло быть сыновней обязанности в нашем смысле. Чувство этого рода заменялось у него сознанием солидарности со всем кровным союзом. Мы уже видели, как это сознание расширилось до сознания солидарности с божественным животным-тотемом. Теперь мы видим другое. Эволюция настроений обусловливается эволюцией общественных отношений.

Но разложение кровного союза ведет не только к образованию семьи. Племенная организация заменяется государственной. Что такое государство?

Государство, как и религию, определяли очень различно. Американский этнолог Пауэль определяет его так: «Государство есть политическое тело, организованная группа людей с установленным правительством и с определенными законами. Я думаю, что это определение следовало бы кое в чем изменить и кое в чем дополнить. Но здесь я могу вполне удовольствоваться им».

Раз возникло правительство, возникают известные отношения между правящими и управляемыми. За правящими признается обязанность заботиться о благосостоянии управляемых; за управляемыми признается обязанность подчиняться правителям. Кроме того, там, где существуют определенные законы, естественно, существуют также их профессиональные охранители: законодатели и судьи. И все эти отношения между людьми получают свое фантастическое выражение в религии. Боги становятся небесными царями и небесными судьями. Если австралиец и огнеземелец считают достойным только детей то верование, что духи наказывают людей за дурное поведение, то теперь, с возникновением государства, это верование становится очень распространенным и весьма прочным. Таким образом, анимистические представления крепко срастаются с нравственностью.

Первобытный человек думает, что после смерти его существование будет совершенно таким же, каким было при жизни. А если он и допускает какие-нибудь различия в этом случае, то они не имеют никакого отношения к его нравственности. Если он думает, что его кровный союз произошел от черепахи, то он будет очень склонен предполагать, что и сам он по смерти сделается черепахой. Для него выражение: «почить в бозе» значило бы: вновь принять образ зверя или рыбы, или птицы, или насекомого и т. д. Остаток этого верования мы видим в учении о переселении душ, очень распространенном даже у цивилизованных народов. Так, напр., Индия является классической страной этого учения. Но у цивилизованных народов вера в переселение душ тесно срастается с убеждением в том, что человек получает после своей смерти возмездие за свое поведение. «В книге Ману, — говорит Тэйлор, — установлены законы, по которым души, обладающие добрыми качествами, приобретают божественную природу, тогда как души, которые управляются только своими страстями, принимают вновь человеческий образ; наконец, души, погруженные во мрак зла, понижаются до степени животных. Таким образом, ряд переселений души идет в нисходящем порядке от богов и святых через ряды высших аскетов, брахманов, нимф, царей и министров к актерам, пьяницам, птицам, плясунам, мошенникам, слонам, лошадям, судрам, варварам, диким зверям, змеям, червям, насекомым и неодушевленным предметам. Хотя отношение между преступлением в одной жизни и наказанием в другой, по большей части, темно, в кодексе искупительного странствования душ можно, однако, усмотреть стремление к соответственности возмездия и намерения наказать грешника его же собственным грехом».

Верование в переселение душ есть пережиток от той чрезвычайно отдаленной эпохи, когда в представлении людей еще не существовало границы между человеком и животным. Этот пережиток не везде был одинаково прочен. В верованиях древних египтян мы видим на него лишь слабые намеки. Но его отсутствие не мешало египтянам быть убежденными, что на том свете есть судьи, карающие или награждающие людей при их жизни. В Египте, как и везде, это убеждение выработалось не сразу. В первую эпоху существования Египетского государства, повидимому, считалось, что поведение человека при его жизни не имеет никакого влияния на его существование за гробом. И только впоследствии, в Фиванскую эпоху, утвердился противоположный взгляд.

Согласно египетским верованиям, душа человека подвергалась после его смерти суду, приговором которого и определялось ее дальнейшее существование. Но замечательно, что эта перспектива божественного суда не устраняла у древних египтян той мысли, что люди

различных общественных классов и за гробом будут вести различное существование.

Египет — земледельческая страна, целиком зависящая в своем существовании от разливов Нила. Чтобы упорядочить эти разливы, уже в самой глубокой древности была создана целая система каналов. Работа на этих каналах являлась натуральной повинностью египетского крестьянина. Но люди высших классов отделывались от нее, поставляя за себя заместителей. Это обстоятельство отразилось и на представлениях египтян о загробном существовании.

Египетский крестьянин был убежден, что его и на том свете заставят рыть и чистить каналы; но он мирился с этим, утешая себя, вероятно, тем соображением, что ему «некуда податься». Людям же высших классов очень не нравилась такая перспектива, и для их успокоения было придумано очень простое средства: в их могилы клали множество кукол («ушебти»), души которых и должны были за них работать на том свете. Но самых предусмотрительных людей не успокаивала и такая предосторожность; они спрашивали себя: «а что будет, если души этих кукол откажутся работать за меня и перейдут к моим врагам?». Чтобы этого не случилось, некоторые из них, — очевидно, самые благоразумные и самые изобретательные, — приказывали делать на куклах такую назидательную надпись: «слушайся только того, кто тебя сделал; не слушайся его врага».

Если от египтян мы обратимся к древним грекам, то увидим, что и у них представление о загробной жизни лишь постепенно сочеталось с представлением о наказании в будущей жизни за земные грехи. Правда, Одиссей уже встречает в Аиде «Зевесова мудрого сына Миноса», который судил тени умерших:

Скипетр в деснице держа золотой, там умерших судил он,
Сидя; они же его приговора, кто сидя, кто стоя,
Ждали в пространном, с вратами широкими, доме Аида.

Но, описывая дальше пребывание теней в Аиде, Одиссей упоминает о мучениях только таких выдающихся грешников, как Титий, Сизиф, Тантал, погрешивших, главным образом, против богов; остальные же тени усопших, по своему образу существования, ничем не отличаются друг от друга: «милая матерь» Улиса Антиклея находится в том же самом месте, как и злодейка жена Эрифила.

Гнусно предавшая мужа, прельстясь золотым ожерельем...

Это совсем не то, что мы видим у Данте, который в своей «Божественной комедии» распределяет муки и блаженство людей в строгой сообразности с их земным поведением. При том же у греков героического периода тени царей, спустившись в Аид, остаются царями, а тени подданых — подданными. В «Одиссее» Улис говорит Ахиллу:

... живого тебя мы, как бога бессмертного, чтили;
Здесь же, над мертвыми царствуя, столько же велик ты, как в жизни
Некогда был; не ропщи же на смерть, Ахилл богоравный.

А в эпоху Платона уже было, повидимому, распространено убеждение в том, что посмертное существование людей вполне определяется их поведением на земле. Платон учил, что людей ожидает на том свете награда за добродетель и наказание за грехи. В десятой книге своей «Республики» он заставляет памфилийца Эра, душа которого побывала на том свете, описывать страшные муки грешников, особенно отцеубийц и тиранов.

Интересно, что их мучат ужасные чудовища, кажущиеся огненными. В этих чудовищах не трудно узнать предков христианских дьяволов («О религии», т. XVII, 225—229).

ЭКОНОМИЧЕСКИЕ КОРНИ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ.

«Каналы Кианга и плотины Гоан-го, по всей вероятности, представляют искусно организованный совокупный труд более многочисленных поколений, чем пирамиды и храмы Египта. Малейшая небрежность в рытье того или другого рва или в поддержании какой-нибудь насыпи, малейшая леность, эгоизм, проявляемый одним человеком или одной группой людей в деле охранения общего водного богатства, становятся в подобной исключительной среде источником общественного бедствия, непоправимого народного несчастья. Таким образом, кормилица река, под страхом смерти, вынуждает к тесной и постоянной солидарности все эти массы населения, часто незнакомые или даже враждебные между собой; она осуждает каждого на такие работы, общеполезность которых обнаруживается лишь современем, и план которых чаще всего непонятен среднему человеку. Вот истинная причина боязливого и благоговейного обожания реки—этого бога, который питает и повелевает, убивает и дает жизнь, поверяет свои тайны немногим избранным, но требует слепого повиновения от простого смертного». И в самом деле переведенный г. Масперо и цитируемый Л. И. Мечниковым гимн Нилу не оставляет никакого сомнения насчет источника этого обожания. «Привет тебе, о Нил, ты, который появляешься на земле и мирно проходишь, чтобы дать жизнь Египту. Создатель хлеба, творец ячменя, он увековечивает течение времени... Его труд дает отдых миллионам несчастных. Когда он убывает, боги на небесах падают ниц, люди гибнут... Когда он поднимается, земля преисполняется радости, всякое брюхо веселится, всякое существо получает свою пищу, все зубы принимаются за работу... самые жертвоприношения существуют лишь благодаря ему» и проч. Но тот же самый могучий и таинственный бог, создатель «всех хороших вещей», создавал также и деспотизм, свойственный древнему Египту. «Никакой народ, — говорит Ленорман о египтянах, — не заходил так далеко в своем почтении к власти государя, не ставил так высоко понятия о власти, не обоготворял ее до такой степени. И это происходило оттого, что нигде задача и необходимость этой власти не выяснялась до такой степени народу условиями материальной жизни, производством предметов самой первой необходимости». При внимательном отношении к делу оказывается, впрочем, что и власть халдейских царей основывалась на материальных условиях жизни, на производстве предметов первой необходимости. Это сознавали, повидимому, и сами цари. «Я изучил тайны рек для блага людей... — говорит о себе один из них. — Я провел речную воду в пустыни; я наполнил ею иссохшие рвы... я оросил пустынные равнины; я сделал из них обитель счастья» и т. д. Говоря вообще, таково же было экономическое значение деспотической власти и в Китае, по крайней мере, в области Ян-тсе-Кианга и нижнего Гоан-го: «там мы опять встречаемся с такой средой, которая, щедрой рукой вознаграждая труд человека, вынуждает его, под страхом истребления, к полной солидарности, к строгой и постоянной дисциплине, распространяющейся даже на самые мелкие частности жизни».

(О книге Л. И. Мечникова, т. VII, 19 и 20).

ДРЕВНЕЙШАЯ РЕЛИГИЯ СЛАВЯН.

По словам В. А. Келтуялы, — труд которого, несмотря на некоторые частные заблуждени, все-таки поистине замечателен, — охота, в течение многих тысячелетий господствовавшая среди русского населения, наложила на его психику определенный характер. Это так, ра-

зумеется, наложила; но земледелие наложило, затем, еще более заметный характер. Когда? Еще в языческую эпоху, т.-е. очень задолго до монголов. Это легко доказать фактами, которые во множестве собрал сам г. Келтуяла в первой части своего замечательного труда.

Возьмем так называемые колядские песни. В курсе г. Келтуялы они делятся на две группы: к первой относятся песни, сохранившие на себе явные следы языческих представлений; ко второй — песни, разрабатывающие христианские мотивы. Первая группа, очевидно, более древняя. Что же слышим мы о ней от г. Келтуялы? Вот что.

«Среди колядских песен первой группы особенно интересны те, которые носят аграрный характер. В одной песне поющий приглашает хозяина встать и посмотреть, как господь ходит по двору и приготовляет плуги и волов; далее, поется о том, что господь приготовляет коней, ходит на току, кладет снопы в три ряда, пшеницу — в четыре, устраивает пчеловодство и готовит пиво».

Это, без малейшего сомнения,—психика земледельческого народа. Охотничьи племена распевают другие песни. Вот, например, австралиец поет: «Кенгуру был жирен, а я его с'ел». Тут дело ясное: в этой песне, очевидно, отражается охотничья психика. Сам г. Келтуяла прибавляет, что образ бога, подготовляющего земледельческую работу, повидимому, представляет собою отражение языческого Дажь-бога. Но, что такое Дажь-бог? «У Сварга есть дети: «Дажь-бог (Дай-богатство), это — солнце (другое название этого бога: Хорс); это — бог, который должен был приобрести большое значение у той части славянства, которая, по преимуществу, стала заниматься скотоводством и земледелием». А каково было значение Дажь-бога у русских славян? Вот каково. «Слово о полку Игореве», памятник, относящийся, как это всем известно, к христианскому периоду, называет русский народ Дажь-божьим внуком («Восстала обида в силах Дажь-божья внука» и т. д.). Стало-быть — очень велико. А это обстоятельство опять говорит вовсе не о психике охотничьего племени. Не менее замечательно еще и то обстоятельство, что, жалуясь на опустошения, производимые княжескими усобицами, «Слово о полку Игореве» говорит: «тогда по русской земле редко кричали пахари, но зато часто каркали вороны и т. д.». Оба эти обстоятельства отмечены самим г. Келтуялой.

А другие песни? Послушаем того же ученого.

«За стол садятся гадающие, которые кладут около блюда свои кольца... Затем, поется ряд песен, получивших по имени блюда название подблюдных. Первая песня посвящается хлебу и соли. По окончании ее кладут кольца, перстни, хлеб, соль и угольки на блюдо и поют следующие песни: «Катилось зерно по бархату», «Идет кузнец из кузницы» и др.». И опять сам г. Келтуяла прибавляет: «Главным предметом гаданий в глубокой древности было, повидимому, богатство в зависимости от развития силы Дажь-бога», т.-е. бога земледелия. А вот песни, называемые весняпками. В одной из них просят весну явиться «с радостью, с великою милостью, с высоким льном, с глубоком корнем, с обильными хлебами». В другой спрашивает весну, на чем она приехала: «на сошечке, на бороночке, на овсяном снопу, на ржаном колосу?».

Из хороводных песен наиболее замечательна, по мнению г. Келтуялы, песня, изображающая сеяние проса в связи с выбором невесты. «Она представляет диалог между девушками и парнями. Девушки поют про то, как они просо сеяли. Парни отвечают, что они это просо вытопчут». Подобные песни часто встречаются и у других земледельческих народов. У некоторых племен Малайского архипелага существуют довольно сложные пляски, изображающие сеяние проса в действиях и в песнях. Все это, конечно, очень ярко иллюстрирует ту мысль, что не

сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою сознание. Но в том-то и дело, что бытие, отразившееся в песнях этого рода, было бытием земледельцев, а не охотников. Впрочем, здесь полезно оговориться. Тот сообщаемый хороводной песнью факт, что просо сеяли девушки, между тем, как парни грозят его вытоптать, позволяет предположить такую эпоху в жизни русских славян, когда земледелием занимались женщины, между тем, мужчины оставались охотниками. Такое разделение общественного труда до самого недавнего времени существовало у некоторых племен центральной Бразилии. В психологии таких племен всегда сильно сказываются черты охотничьего быта.

Г. Келтуяла указывает также на жатвенные праздники. Он говорит, что во второй половине июля у славян-язычников был праздник в честь Перуна, бога грома. «С его именем связывались благодетельные для плодородия грозы, которыми обыкновенно отличается эта часть июля, и начало жатвенных работ».

Довольно. Прибавлю еще только, что, по свидетельству г. Келтуялы, русские пословицы, касающиеся хозяйственных занятий, «отражают, главным образом, земледельческий труд». После всего этого мы можем, уже не сомневаться в том, что именно этот труд наложил наиболее глубокую печать на психику русского народа... С ошибочным решением этого вопроса связано много ложных представлений о ходе нашего общественно-политического развития.

(Введение, т. XX, 41—44).

ПРИЧИНЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ РУССКОГО КРЕСТЬЯНИНА.

Особенностями земледельческого труда об'ясняется не только склад крестьянской семьи и общины, но и его веками испытанное долготерпение, его религиозные верования, его отношение к правительству, наконец, даже к самим г.г. народникам.

Земледельческий труд ставит крестьянина в полную зависимость от непонятных ему и, повидимому, совершенно случайных явлений природы. Природа «учит его признавать власть, и притом власть бесконтрольную, своеобразную, капризно-прихотливую и бездушно-жестокую. И крестьянин умеет терпеть, терпеть, не думая, не об'ясняя, терпеть беспрекословно. Он знаком с этим выражением на факте, на своей шкуре, знаком до такой степени, что решительно нет возможности определить этому терпению более или менее точного предела».

Само собой понятно, что крестьянин олицетворяет природу, случайности которой для него «сосредоточиваются в боге». Он верит в бога «крепко, непоколебимо» и «ощущает его близость почти до осязания». Он молится ему, чтобы снискать его расположение, хотя не знает толком ни одной молитвы.

Глебу Успенскому удалось однажды услышать весьма интересное исповедание веры. «Верую во единого бога отца, — учил знакомый ему крестьянин, Иван Ермолаевич, своего сына, — и в небо и в землю. Видимо-невидимо, слышимо-неслышимо. Прикончистился еси, распялатился еси... а дальше бог знает, что было», — замечает автор. Все это крайне нелепо и бестолково, но необходимо, неизбежно и в самом деле очень «стройно». Религиозное суеверие представляет собою естественный продукт отношений крестьянина к природе, «особенностей земледельческого труда». Мысль крестьянина порабощена «властью земли» и природы. В лучшем случае она может дойти до создания какой-нибудь

«рационалистической» секты, но никогда не может возвыситься до материалистического и единственно-правильного взгляда на природу, до понятия о власти человека над землею.

(«Гл. Успенский», т. X, 20).

ДРЕВНЕЙШИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ И БОРЬБА КЛАССОВ.

Вы, г. Михайловский, думаете, что невозможно «вывести всю культурно-историческую жизнь, как следствие из одних только производственных отношений», **вы признаете «психический фактор исторического развития, как самостоятельный».** В этом заключается ваше «основное возражение» против экономического материализма.

Остановимся на этом основном возражении.

Вы указываете на Фюстель-де-Куланжа, по мнению которого первоначальная религия греков и римлян определила их семью, установила брак и власть отца, обозначила степени родства, освятила право собственности и право наследства. Мне очень хорошо известен этот взгляд Фюстель-де-Куланжа, но я думаю, что он совершенно ошибочен и противоречит самым бесспорным выводам новейшей исторической науки. И не я один так думаю.

Когда в 1879 г. вышло в Париже седьмое издание цитируемой вами книги Фюстель-де-Куланжа, профессор лейденского университета Оорт напечатал интересное возражение на нее в «Богословском журнале».

Оорт опровергал, как глубокое заблуждение, ту мысль, что первоначальные религиозные верования определили собой склад античной семейной жизни. Вовсе нет. «Когда возникла семейная жизнь, религия дала ей свою санкцию». То же было и в области государственной жизни: «религия освящала и поддержала существующие отношения». Наконец, то же самое мы видим и в области частного права: и здесь религиозная мысль санкционировала учреждения, возникшие вовсе не под ее влиянием. Мимоходом Оорт замечает, что сам Фюстель-де-Куланж, в том же самом исследовании, вынужден был отступиться от своего основного положения; он сам признал, что революции, разрушившие античную гражданскую общину, вызваны были не развитием языческой религиозной мысли, а действием посторонних ей причин и, главным образом, **борьбою материальных интересов** (я сказал бы — борьбою классов) в недрах античного общества. И это совершенно справедливо. Чтобы убедиться в этом, стоит только перечитать четвертую книгу того же самого исследования Фюстель-де-Куланжа, одну из первых страниц которого цитируете вы, милостивый государь, в своей статье. Правда, Фюстель-де-Куланж, отводя борьбе классов очень большую роль во внутренней истории Греции и Рима, пытается доказать, что сами боровшиеся между собой классы обязаны были своим происхождением первоначальной религии этих стран. Но именно эта попытка с особенной ясностью показывает, до какой степени неполны и ошибочны были взгляды этого — в других отношениях чрезвычайно серьезного — исследователя на развитие первобытных учреждений античного мира. Если вы, милостивый государь, захотите проверить мои слова, то я попрошу вас сравнить четвертую книгу «Античной общины» с соответствующими главами в сочинении «Первобытное общество» Моргана или хотя бы в труде Летурно «Эволюция собственности».

Статья Оорта была переведена на французский язык и напечатана в специальном парижском журнале «Обозрение истории религий» с сочувственным замечанием от редакции. Если я не ошибаюсь, милостивый государь, это обстоятельство показывает, что проводимый вами взгляд

Фюстель-де-Куланжа не разделяется многими специалистами по истории религии.

Да и как могли бы разделять его специалисты. Кому придет теперь в голову называть **первоначальной** ту религию греков и римлян, о которой говорит Фюстель-де-Куланж. Эта будто бы первоначальная религия имела свою длинную историю, которая не может быть даже приблизительно понята, если мы не покинем основного взгляда Фюстель-де-Куланжа и не взглянем на античную религию, как на продукт внутреннего развития античных обществ.

Вообще можно без всякого преувеличения сказать, что едва ли хоть один серьезный историк согласится теперь со взглядом Фюстель-де-Куланжа без самых решительных и самых существенных оговорок.

Вот, например, предо мной лежит известное сочинение В. Дюрюи «История римлян». Там, на 76-й странице I тома (изд. 1877 г.), я нахожу следующие строки:

«Религия (в древней Италии) до вторжения в нее греческих и восточных идей была очень проста: она обусловливалась житейскими нуждами, полевыми работами, страхом и восторгом, вызываемыми прекрасною, вечно подвижною природой. Это была религия земледельческая по своему существу. Боги Италии — охранители собственности, супружеской верности и справедливости, покровители земледелия, податели всех земных благ, руководители поступками людей» и т. д.

Позвольте мне спросить вас, милостивый государь, похож ли взгляд Дюрюи на взгляд Фюстель-де-Куланжа? И чей взгляд вернее? Позвольте мне спросить вас: явились ли земледелие и связанные с ним житейские нужды и формы общежития, существовавшие у древних обитателей Италии, как результат их «первоначальной» религии, **«земледельческой по своему существу»**, или, наоборот, эта первоначальная, «земледельческая по своему существу» религия явилась результатом земледельческого быта? Кажется, достаточно поставить этот вопрос, чтобы тотчас же и разрешить его, не оставляя места ни для каких сомнений. Вот если бы религия обусловливала собою социальный быт древних обитателей Италии, то было бы совершенно непонятно, почему же эта религия была именно земледельческой, а не какой-нибудь другою. Или вы думаете, что это произошло в силу особых законов **«самостоятельного»** развития языческой религиозной мысли.

Правда, по мнению Дюрюи, языческие боги древней Италии были покровителями не только земледелия, но также и собственности, семьи, супружеской верности и справедливости. Поэтому можно сказать, — сказать все можно, милостивый государь, — что если **земледелие** и его нужды и не были созданы первоначальной религией Италии, то понятия древних итальянцев о собственности, о семье, о взаимных отношениях супругов и справедливости обязаны были своим происхождением именно первоначальной религии и в этом смысле подчинялись, в своих видоизменениях, законам самостоятельного психического развития. (Несколько слов в защиту экономич. материализма, VII, 196—198).

ПЕРВОБЫТНОЕ ОБЩЕСТВО И ОТСУТСТВИЕ РАЗДЕЛЕНИЯ ТРУДА.

Есть такие ступени общественного развития, на которых человек обладает еще большей всесторонностью, чем русский крестьянин. Дикарь-охотник еще менее знаком с разделением труда, чем Иван Ермолаевич. У него нет царя, в котором сосредоточивалась бы для него политика. Он сам занимается политикой, сам об'являет войну, сам заключает мир и, не в пример Ивану Ермолаевичу, прекрасно знает, «где находится враждебная земля». Точно так же у него нет попа, которому Иван Ермо-

лаевич предоставляет ведать религиозные дела, подобно тому, как почтмейстеру он предоставляет ведать дела почтовые. Колдуны, встречающиеся в первобытных общинах, совсем не то, что русские священники.

Первобытный человек не хуже колдуна знает свою религию, не несет по поводу нее «для него самого удивительной ерунды» и не скажет, подобно старосте Семену Никитичу: «мы не учены, вам в книжках-то виднее». Он всему «учен», все знает, что можно только знать в охотничьем периоде. Вообще, если русское крестьянское варварство, с его отсутствием разделения труда, выше западной цивилизации, то первобытный дикий быт еще лучше русского варварства. И если Гл. Успенский, видя русских баб, мог с восторгом воскликнуть: «Что за молодчина наша русская женщина, воистину свободная душа!», — то еще большей «молодчиной» должен он считать какую-нибудь краснокожую или чернокожую матрону. Такая матрона целой головой выше русской крестьянки: она не только не знает подчинения мужчине, но нередко сама держит мужчин в весьма значительном подчинении. Она кладет свою печать на все юридические отношения, не признает иного права, кроме материнского, принимает участие в войнах и совершает поистине героические подвиги в сражениях. Подите-ка, скажите ей: «Будет бить тебя муж-приверед ник, и свекровь в три погибели гнуть» — она просто не поймет вас. Что за молодчины первобытные дикари, поистине свободные души!

(«Гл. Успенский», т. X, 46).

РЕЛИГИЯ КАК КУЛЬТ.

Я сказал, что религия представляет собой более или менее стройную систему представлений, настроений и действий. После того, что мы узнали теперь о религиях разных племен и народов, нам не трудно будет дать себе отчет в том, как возникают первые два из указанных мною трех элементов: представления и настроения.

Свойственные религии представления имеют анимистический характер и вызываются неумением человека дать себе отчет в явлениях природы. К представлениям, происходящим из этого источника, присоединяются впоследствии те анимистические представления, с помощью которых олицетворяются и об'ясняются людьми их отношения между собою.

Что касается религиозных настроений, то они коренятся в чувствах и стремлениях людей, вырастающих на почве данных общественных отношений, и изменяются параллельно с изменением этих отношений.

И те и другие, — и представления и настроения, — могут быть об'яснены лишь с помощью той теоремы, которая гласит, что не сознание определяет собою бытие, а бытие сознание.

Мне остается теперь сказать несколько слов о действиях, стоящих в связи с религиозными представлениями и настроениями. Мы отчасти уже знаем, как относятся такие действия к представлениям и настроениям этого рода. На известной стадии культурного развития анимистические представления и связанные с ними настроения срастаются с нравственностью в широком смысле этого слова, т.-е. с понятиями людей о своих взаимных обязанностях. Тогда человек начинает смотреть на эти обязанности, как на заповеди, данные богом. Но хотя представление об этих обязанностях срастается с анимистическими представлениями, однако, оно отнюдь не вызывается ими. Нравственность возникает раньше, чем начинается процесс срастания относящихся к ней представлений с верой в существование богов. Религия не создает прав-

ственности. Она только освящает ее правила, вырастающие на почве данного общественного строя.

Есть другого рода действия. Они называются не взаимными отношениями людей, а отношением людей к богам или к богу. Совокупность этих действий и называется собственно культом.

Мне нет никакой надобности много толковать о культе. Скажу только, что если человек создает бога по своему образу и подобию, — а мы уже знаем, что в известных, указанных мною пределах это совершенно справедливо, — то ясно, что и свои отношения к «высшим силам» он будет воображать по образу и подобию знакомых ему отношений, господствующих в том обществе, к какому он принадлежит. Это также подтверждается, между прочим, и примером тотемизма. Это подтверждается и тем, что в восточных деспотиях главных богов воображали в виде восточных деспотов, а на греческом Олимпе господствовали отношения, очень напоминающие устройство греческого общества героической эпохи.

В своем поклонении богам (в своем культе) человек совершает те действия, которые кажутся ему нужными для исполнения своих обязанностей перед богами или богом. Мы уже знаем, что в награду за это он ожидает известных услуг со стороны богов.

Отношения между богом и человеком сначала очень напоминают отношения, основанные на взаимном договоре или, вернее, на кровном родстве. По мере развития общественной власти, отношения эти изменяются в том смысле, что человек все более и более считает себя подчиненным богу. Эта подчиненность достигает высшей своей точки в деспотических государствах. В новейших цивилизованных обществах, рядом со стремлением к ограничению королевской власти, возникает склонность к «натуральной религии» и к деизму, т.-е. к такой системе представлений, в которой власть бога со всех сторон ограничивается законами природы. Деизм есть небесный парламентаризм.

Несомненно, однако, и то, что даже там, где человек воображает себя рабом своего бога, в культе всегда отводится более или менее широкое место магии, т.-е. действиям, имеющим целью вынудить у богов известные услуги. Мы уже знаем, что об'ективная точка зрения магии противоположна суб'ективной точке зрения анимизма. Маг апеллирует к необходимости для того, чтобы повлиять на произвол богов.

Вот выводы, к которым приводит нас анализ составных элементов религии. Всякая попытка устранить из религии элемент анимизма противоречит природе религии и потому заранее осуждена на неудачу. С устранением из религии анимистического элемента у нас остается лишь нравственность в широком смысле слова, но нравственность — не религия; она возникает раньше религии и может существовать без ее санкции.

Соляная кислота есть соединение хлора с водородом. Устраните водород — у вас останется хлор, но уже не будет соляной кислоты. Устраните хлор — вы получите водород, но соляной кислоты у вас опять не будет.

(«О религии», т. XVII, 229—232).

ГЛАВА III.

Церковь и государство в России.

ДУХОВЕНСТВО И КНЯЖЕСКАЯ ВЛАСТЬ В ДРЕВНЕЙ РУСИ.

Иван III так дорожил своим поместным фондом и так заботился об его увеличении, что не прочь был наложить руку и на земли, принадлежавшие церкви. Его терпимое и даже как бы сочувственное отношение к ереси «жидовствующих» об'ясняется тем, что «жидовствующие» были противниками монашества. Экспроприация монастырей передала бы в руки московского правительства их огромные недвижимые имущества. Соблазн был так велик, что за «жидовствующих» стояла очень сильная партия при дворе Ивана. Секуляризация церковных имений была в интересах всего служилого класса. Но церковь сумела отклонить грозившую ей опасность. Она не без основания указала на то, что «мнози и от неверных и нечестивых царей в своих царствах и от святых церквей и от священных мест ничтоже имаху, и недвижных вещей не смели двигнути, и судити, или поколебати... и зело по святых церквах побораху, не токмо в своих странах, но и в Русийском вашем царствии, и ярлыки давали».

Упоминание об ярлыках показывают, что красноречивые защитники неприкосновенности церковных имуществ под «неверными и нечестивыми царями» понимали собственно татарских ханов. Русская православная церковь, в самом деле, жила некогда в трогательном согласии с «неверными и нечестивыми» татарскими ханами. Митрополит Кирилл,—первый русский митрополит, поставленный после разорения Киева,—учредил православную епископию в ханской столице и получил от Менгу-Темира жалованную грамоту, ограждавшую на вечные времена права духовенства. Оно освобождалось от всяких даней и повинностей. Его земли и люди были об'явлены неприкосновенными. Хула против православной веры и,—что было еще важнее,—всякое нарушение предоставленных духовенству привилегий наказывалось смертной казнью.

Таким образом, князья не имели права ни облагать его повинностями, ни посягать на его имущества. Великое народное несчастие,—татарское нашествие принесло, таким образом, большую пользу «богомольцам» русской земли, которые, с своей стороны, умели ценить любезность «неверных и нечестивых царей». Это согласие между «нечестивыми царями» кочевых хищников и благочестивыми «богомольцами» осёдлого русского населения на время сделало нашу духовную власть почти независимой от светской. Наши митрополиты опирались на татар, как римские папы опирались когда-то на франков. Разница,—и весьма существенная,—была тут лишь в том, что поддержка со стороны франков оказалась надежней татарской поддержки. При Иване III совершенно прекратилось подчинение Московского княжества татарам. То-

гда московскому духовенству пришлось рассчитывать только на свои собственные силы, которые были несравненно слабее сил римско-католического духовенства. Дальнейшее усиление власти московских государей все более и более ставило «богомольцев» в подчиненное отношение к ним. «Богомольцы» сделались фактически такими же царскими «холопями», как и служилые люди. Монастырские имения были секуляризованы в XVIII веке,—что было облегчено развитием денежного хозяйства,—а все важные церковные дела стали решаться в конце концов обер-прокурором, в роли которого выступали подчас даже военные люди. Это не могло нравиться «богомольцам». Однако, они до такой степени были верны преданиям, вынесенным ими, по выражению Чаадаева, из растленной Византии, что духовенство, как сословие, было и остается враждебным всякому освободительному движению. Это делает его одной из самых надежных опор реакции. Оно всегда смотрело на Восток, и ни о какой европеизации его не могло быть и речи.

(Введение, т. XX, 81—82).

ЦЕРКОВЬ И ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ В XVI ВЕКЕ.

Представляет немалый интерес литературное произведение, озаглавленное «Беседа преподобных Сергия и Германа, валаамских чудотворцев» и, повидимому, относящейся ко второй половине 50-х годов XVI в.

Преподобные Сергий и Герман, от имени которых написана вся «Беседа», настоятельно рекомендуют «отцам и братиям», т.-е. монахам, полное подчинение царю. Они говорят:

«Молим вас, возлюбленни отцы и драгая братия, покоряйтеся благоверным царям и великим князем и в благоверии князем русским радейте и во всем им прямите, и Бога за них молите, аки сами за себя и паче себя, да таковые ради молитвы и мы помилованы будем. И добра государем своим во всем хотите и за их достоит животом своим помирати и главы покладати, аки за православную веру свою, да ни влас глав наших не погибнет за таковую к богу добродетель». Мы сейчас увидим, почему автор «Беседы» заставляет названных святых обращаться именно к отцам и братиям, т.-е. к монахам, и почему он счел нужным напомнить им о необходимости полного подчинения. Мы убедимся тогда, что это напоминание обязано своим происхождением одному из знакомых уже нам противоречий общественной жизни. Теперь же следует указать на то, что, коснувшись царской власти, автор «Беседы» изображает ее, как власть, которая должна быть неограниченной. «Богом бо вся свыше предана есть помазаннику царю и великому богом избранному князю. Благоверным князем русским свыше дана есть богом царю власть надо всеми». К такому определению размеров царской власти едва ли нашел бы что-нибудь прибавить сам Пересветов или даже собеседник Фемистокла, персидский служилый человек Артабан. И вполне согласно с этим учением о беспредельности царской власти то убеждение автора «Беседы», что на царе лежит верховная забота о благочестии. «Царю и великому князю,—советует он,—уставити по монастырем и везде своею царскою смиренною грозою, брад и усов не брети, ни торшити и сани своего ни чем не вредити; крестное знамение на лице своем сполне воображати, каятися говети по вся годы всякому человеку везде, исповедатися господеви и отцом духовном от двоюнадесяти лет мужеска полу и женска. О том царю за весь мир крепко пещися пастыи и войска своего, да не за всех станет ко ответу перед вышним царем». Царь же обязан заботиться и об исправлении церковных книг. Автор ре-

шительно отвергает то мнение,—как видно, тоже возникавшее в Московском государстве XVI века,—что бог сотворил человека «самовластна»: «Аще бо самовластна человека сотворил бог на сей свет, и он бы не уставил царей и великих князей и прочих властей и не разделил бы орды от орды». (Sic!) Подобно Пересветову, автор «Беседы» считает необходимой царскую грозу. Если бы не царская гроза, то люди перестали бы поститься, каяться и уважать священников. Но, между тем, как Пересветов стремится направить царскую грозу преимущественно на «вельмож», автор «Беседы» находит, что царю надлежит всегда советоваться с ними, с ненавистными Пересветову «вельможами». Преподобные Сергий и Герман прямо говорят у него: «а царем с боляры и с ближними приятели о всем советовати накрепко». По всему видно, что он, если не сам принадлежал к «вельможам», то безраздельно стоял на их точке зрения. Как мирской человек того времени, он отнюдь не отрицал важного значения «воинников». Но он знал и помнил, что их поведение часто бывает не совсем «христолюбивым», и нашел нужным прочитать им от имени святых угодников такое наставление: «Неверные тщатся в ратех на убийство, и на грабление, и на блуд, и на всякую нечистоту и злобу своими храбростьми и тем хвалятся. А верным воинам подобает в войнах быти с царского повеления и стояти противу врагов креста христова крепко и неподвижно; а к своеверным и в домех их быти кротко, щедро и милостиво, и их не бити, ниже мучити, и грабления не творити, жен и девиц не сквернити, черниц и вдовиц и прочих сирот и всех православных христиан ничем не вредити, да от их слез и воздыхания войском всем зле не постражут».

Автор «Беседы» пространно доказывает, что «всем владети» надлежит царю и поставленным царем мирским властям. Он тоже за «вотчинную монархию». Но он советует царю щадить платежные силы страны. «Подобает и царем из миру с пощадою собирати всякие доходы и дела делати милосердно, а не гневно, ни по напосу». При всем своем огромном уважении ко власти самодержца, автор «Беседы» заставляет валаамских чудотворцев высказывать большие опасения по части царского «небрежения» в управлении страною и царской «простоты» (т.-е., скажем... недогадливости). Небрежение и простота обнаруживаются, по мнению чудотворцев, главным образом, в том, что цари перестают слушать своих естественных советников (т.-е. бояр) и подпадают под влияние черного духовенства, которое пользуется этим для своего обогащения. «А царю достоит не простотовати, с советники совет совещати о всяком деле... Много множество без числа царие спроста простотою своею отвращают иноков от душевного спасения и вводят иноков в великую и бесконечную погибель, по иноческому к царю ложному челобитью». Не грешащий простотою царь управляет своим царством через посредство своих воевод, а не через посредство иноков: «Аще где в мире будет власть иноческая, а не царских воевод, ту милости божия несть». Валаамские чудотворцы выступают в «Беседе» с самыми резкими обличениями иноков. Святые угодники убегали от мира и не стремились к богатству, «а мы, окаяннии многогрешнии иноцы вылгали у всемилостивого, у небесного владыки, таковый нося великий образ, а нареклися иноцы, а иноцы есмы, да только не на иноческую добродетель, но на всякую злобу иноки, а не на добродетель». Жадность привела иноков к «новой ереси», заключающейся в том ошибочном мнении, что им позволительно иметь земельные имущества. «Отнюдь то есть иноком погибель. Теми неподобными статьями лукавый бес род христианский во иноческом образе царскою простотою и великих князей жалованием отвращают иноков от душевного спасения и вводят их в великую и в бесконечную погибель, потому что таковые власти даны мира сего свыше

от бога царем и великим князем и мирским властелем, а не иноком». Иноки изображаются в «Беседе» людьми, способными на всякие хитрости и даже подлоги. Чтобы добиться своих целей, они готовы сознательно искажать священное писание. «А сего царие не ведают и не внимают, что мнози книжницы во иноцех по дьявольскому наносному умышлению из святых божественных книг и из преподобных жития выписывают, и выкрадывают из книг подлинное преподобных и святых отец писание и на то же место в тех книги приписывают лучшая и полезная себе, носят на соборы во свидетельство, будтося подлинное святых отец писание». Это место показывает, что автора «Беседы» не так-то легко было запугать доводами «от писания». Для полноты эффекта он пугает читателя «последним временем»: «При последнем времени прельстят иноки лжами царей и великих князей с книжники на распятие, Иуда на предание христа. Такоже при последнем времени умышляют иноки с книжники прелести своими, начнут лжами красти царей и великих князей. Царие же не внимают сего и слушают их обавников, которых неносулят они». Как нам уже известно, в допетровской Руси довод от «последнего времени» является одним из самых внушительных богословских доводов. Неудивительно, что нашему автору захотелось обратить его против столь неприятных ему «старцев».

Однако, читатель сильно ошибся бы, если бы подумал, что, рисуя картину «последнего времени», автор «Беседы валаамских чудотворцев» оперировал лишь с помощью своей фантазии. Материалом для этой картины послужили ему данные, полученные наблюдением того, что происходило в действительной жизни. Так, например, автор говорит, что за иноческие грехи и за царскую простоту при «последнем времени» произойдет, между прочим, следующее:

«Начнут люди напрасными бедами спасатися, и по местам за таковые грези начнут быть глады и морозе частые, и многие всякие трусы и потопы, и междуусобные брани и войны, и всяко в мире начнут гинути грады и стеснятся, и смятения будут во царствах велики и ужасти, и будут ником гонимы волости и села пустеют домы христианские, люди начнут всяко убывати, и земля начнет пространнее быти, а люди будет менши, и тем досталным людем будет на пространной земле жити негде».

Указанное выше запустение центральных местностей Московского государства привело именно к тому, что, хотя московская земля начала «пространнее быти», но так как рабочих рук стало меньше и производительные силы населения ослабели, то «досталные люди» терпели на пространной земле гораздо большую нужду, чем прежде. Это обстоятельство не укрылось от внимания автора «Беседы», и он яркими красками изобразил его в своей картине «последнего времени». Другие, не менее выдающиеся, черты этой картины заставляют думать, что не лишенные проницательности московские люди той эпохи уже предвидели наступление Смуты. Едва ли простым риторическим украшением является в «Беседе» предсказание гибели градов, междоусобной брани и войн. И также вряд ли простою склонностью к риторике подсказаны нашему автору вот эти строки: «Царие на своих степенях царских не возмогут держатися и почасту пременятися за свою царскую простоту и за иноческие грехи и за мирское невоздержание». Известно, что англичанин Флетчер, посетивший Московское государство в царствование Федора Ивановича, предсказал наступление Смуты. Вполне позволительно думать, что он сделал это свое предсказание, основываясь на слышанном им от московских людей, входивших в соприкосновение с ним. А нарисованная автором «Беседы валаамских чудотворцев» картина «последнего времени» наводит на ту мысль, что более или менее сознательное

ожидание «междуусобной брани» возникало уже при Иване IV. Это тем более замечательно, что автору «Беседы валаамских чудотворцев» еще нельзя было предвидеть прекращения династии.

Итак, под диктовку человека, несомненно, вышедшего из мирской среды, валаамские чудотворцы в своей «Беседе» начертали целую программу, содержание которой может быть изложено приблизительно так:

I. Царю принадлежит неограниченная власть в государстве.

II. Он управляет государством, советуясь с боярами и не подчиняясь влиянию иноков, этих «непогребенных мертвецов».

III. Он щадит платежные силы страны и держит в узде воинников, не позволяя им притеснять мирных жителей.

IV. Монастыри перестают владеть населенными землями

Мы видим, что благоприятная для «велмож» программа эта неблагоприятна для духовенства. Она направлена против него как в своей экономической, так и в своей политической части.

(Борьба боярства с духовенством, т. XX, 170—175).

БОРЬБА ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В РОССИИ.

Первым сильным толчком к развитию общественной мысли в средневековой Европе послужила, как известно, взаимная борьба светской и духовной властей. Чем больше обострялась она и чем меньше расположены были противники щадить друг друга, тем более щекотливыми становились те политические вопросы, которые выдвигались самим ходом спора. Говорю «политические вопросы» потому, что собственно богословские позиции были одинаковы для обеих споривших сторон. Для того, чтобы, в свою очередь, могли стать предметом спора эти позиции, общественное развитие Западной Европы должно было сделать еще много новых шагов вперед и выдвинуть на историческую сцену новые, более прогрессивные общественные силы. Но и то, что было сказано, например, во время столкновения Григория VII с Генрихом IV, представляло собою нечто довольно поучительное или, если вы предпочитаете так выразиться, — соблазнительное. Известно, что Григорий VII, отлучив императора от церкви, об'явил его лишенным престола. Это вызывало вопрос: имел ли он право поступить так? А этот вопрос, естественно, наталкивал споривших на рассмотрение нового и более глубокого вопроса о существе верховной политической власти. Защитники императора об'явили его власть божественным учреждением. Защитники же папы расположены были смотреть на нее совсем другими глазами. Они говорили, что государи получают свою власть от народа и в интересах народа. Поэтому государи должны быть мудры, благочестивы и справедливы. Народы облекают их властью не для того, чтобы подчинить себя деспотам, а для того, чтобы иметь защитников против тирании. Значит, если государь становится тираном, то он сам нарушает договор, связывавший его с народом, и тогда народ уже не обязан ему повиноваться. Мы видим отсюда, что уже в XI веке (император Генрих IV был отлучен от церкви папой Григорием VII в 1076 г.) публицисты Западной Европы приходят к теории договора между народом и государем, игравшей впоследствии такую большую роль в освободительном движении третьего сословия. И надо заметить, что у защитников папы мы встречаем подчас довольно пикантные комментарии этой идеи. Один из них рассуждает так. Вообразите, что некто нанял человека, чтобы пасти своих свиней, а наемник не только не исполняет своей обязанности, но губит вверенное ему свиное стадо. Как поступит наниматель? Конечно, он с бранью и позором прогонит недобросовестного наемника.

А если можно прогнать свиного пастуха, не исполняющего своей обязанности, то тем более можно прогнать правителя, злоупотребляющего своею властью. Право народа на устранение дурного государя во столько раз больше права нанимателя на устранение свиного пастуха, во сколько раз достоинство человека выше достоинства свиньи. Находчивый автор, приводящий этот пример, умеет найти возражения и против известного довода, гласящего, что несть власть аще не от бога. Он говорит, что тот же самый апостол, у которого был заимствован этот довод, предпочел смерть подчинению тирану. Вообще ко власти государя следует относиться с самым большим почтением. Но чтить надо не лицо, а сан, и раз данное лицо лишилось своего сана, оно уже теряет право на какое-нибудь исключительное почтение.

Держась такой точки зрения, можно оправдать самые решительные действия народа против дурного правителя. Защитники церкви нередко повторяли слова Иисуса: «Я не мир принес, а меч». Некоторые,—правда, лишь самые крайние,—из них даже вменяли верующим в обязанность убийство тиранов, а отличительный признак тирании видели в нарушении государем прав народа: «Истинный государь защищает законы и народную свободу,—писал один из епископов г. Шартра в XII в.,—тиран попирает законы ногами и обращает народ в своего раба. Первый есть образ божий, второй—воплощенный Люцифер. Первого надо любить; второго—умертвить». Людвиг Гумплович, может быть, не без основания называет епископа, проповедывавшего такой взгляд (Иоанна Сольсберийского), первым представителем доктрины «пропаганды действием».

Защитники папской власти доходили не только до теории договора между государем и его народом. Обращаясь к истории, они видели, что государи сплошь и рядом присваивали себе власть помимо какого бы то ни было договора. Из этого они делали вывод, весьма неблагоприятный для государей. В 1081 г. папа Григорий VII писал мецскому епископу: «Кто не знает, что светские государи обязаны своею властью врагам бога, которыми предводительствует сатана и которые хотят господствовать над равными себе людьми посредством высокомерия, грабежа, измены, предательских убийств и всех других преступлений?» Если Иоанн Сольсберийский явился первым представителем доктрины «пропаганды действием», то папу Григория VII можно, пожалуй, назвать одним из первых вкладчиков в анархическую теорию (анти-этатизма» (противогосударственности).

Западно-европейские публицисты того времени,—как те, которые стояли за папу, так и те, которые защищали императора,—принадлежали почти исключительно к духовенству. Почти исключительно к духовенству принадлежали тогда и те читатели, которые интересовались теоретическими вопросами указанного рода. Посвященные этим вопросам трактаты писались по-латыни. Знание же латинского языка было тогда почти исключительной принадлежностью духовного сословия. Но столкновение было так сильно, что вызванная ими работа мысли не могла не распространиться, по крайней мере, отчасти, и на другие сословия, тем более, что воинствующая церковь очень охотно апеллировала к народу. Таким образом, взаимная борьба светской и духовной властей способствовала политическому воспитанию населения.

То противоречие, которое привело на Западе к только что отмеченной мною работе общественной мысли, существовало и в России. Здесь духовная власть тоже сталкивалась со светской; но здесь столкновения этого рода никогда не достигали значительной степени обострения. Поэтому, наши защитники церкви никогда не доходили до таких крайних выводов, как западно-европейские, хотя,—необходимо теперь

же отметить это,—мысль их начинала иногда работать в том же самом направлении.

В течение киевского периода нашей истории глава русской церкви, митрополит, был независим от светской власти князей. Он выбирался константинопольским патриархом, к которому и должна была обращаться светская власть в случае какого-нибудь недовольства его ставленником. Проф. Н. Ф. Каптерев справедливо замечает, что в то время «духовный владыка русской земли был во многих отношениях сильнее и влиятельнее раз'единенных и враждующих между собою светских владык». Выше было уже указано мною, что татарское иго содействовало укреплению независимости духовной власти. Такое соотношение сил стало изменяться в противоположном смысле с тех пор, как упрочилась власть московских князей. Московские князья начали вмешиваться в дела о поставлении митрополита. Это не могло нравиться ни константинопольскому патриарху, ни русскому духовенству. Отстаивание прав константинопольского патриарха явилось для этого последнего едва ли не важнейшим средством защиты своей независимости по отношению к светской власти. «Чин избрания и поставления в епископы» требовал от новопоставленного следующего знаменательного обязательства: «Не хотели мы примати иного митрополита, разве кого поставят из Царяграда, как есми то изначала приняли». Но власть константинопольского патриарха была несравненно слабее власти римского папы. Во-первых, на православном Востоке, кроме царьградского, были еще и другие патриархи, мало расположенные поддерживать его в столкновениях с московскими великими князьями. Так, например, в 60-х годах XV в., во время разрыва Москвы с Константинополем, иерусалимский патриарх всецело был на стороне московского князя. Во-вторых, принятие константинопольским патриархом флорентийской унии сильно подорвало его авторитет в Москве. Наконец, константинопольский патриарх сам зависел от византийского императора. Поэтому, его власть над русской церковью равносильна была зависимости московских великих князей от византийской светской власти. Такая зависимость была не в интересах московских князей, и неудивительно, что они старались избавиться от нее. С тех пор, как взят был турками Константинополь, о ней, разумеется, не могло быть и речи. Тогда постановка вопроса значительно упростилась: тогда спор светской власти с духовной стал домашним спором московских великих князей с московским духовенством. В теории московское духовенство держалось того убеждения, что «ино есть власть церковная, святительская, ино есть власть царская, земная». Но эта теория так неопределенна, что допускает самые различные толкования. Вполне признавая, что власть «святительская» представляет собою нечто совершенно иное, чем власть «земная», позволительно все-таки спросить себя: какая же из них выше? На Западе соотношение общественных сил в течение долгого времени решало этот последний вопрос в пользу «святительской» власти; на Руси,—т.-е. опять-таки собственно в московском государстве,—ход общественного развития решал его, наоборот, в пользу власти земной—сначала великокняжеской, потом царской.

Там, где все общественные силы страны были закрепощены государством, духовная власть не могла остаться независимой от светской. И мы видим, что сама духовная власть готова поставить светскую на недосягаемую высоту. Знаменитый Иосиф Волоцкий утверждал в своем «Просветителе», что царь «естеством подобен есть всем человекам, властию же подобен вышнему богу». Это—чисто восточный взгляд на царя. В древнем Египте фараон до такой степени превосходил, по словам Масперо, все его окружавшее, что возникает вопрос: следует ли смотреть

на него как на человека или же как на бога? «И его подданные в самом деле смотрели на него как на бога: они называли его добрым богом». Конечно, тут есть и разница. Московский глава светской власти по «естеству» продолжает считаться человеком. Кроме того, он не «служит» в храме, как это делал египетский фараон. Но, как правитель, он обоготворяется подобно фараону. А это в данном случае главное. Тут можно еще заметить, что и на Востоке обоготворение монархов не всегда было так полно, как в Египте. По словам Масперо, халдейские короли были в этом отношении значительно скромнее современных им фараонов: «Они довольствовались средним местом между своими подданными и божеством patatis mutandis, на подобное среднее место между богом и подданными пред'являли претензии и московские самодержцы.

М. А. Дьяконов давно уже указал на то, что подчинение духовной власти светской обусловливалось у нас, главным образом, экономической зависимостью церковной иерархии от государства. Церковь была крупнейшим землевладельцем в Московской Руси. Но мы уже знаем, что крупное землевладение совсем не отличалось у нас такой независимостью по отношению к царской власти, какую мы видим на Западе. Более того: нам уже известно, что верховной власти удалось у нас наложить свою тяжелую руку, между прочим, и на крупное землевладение. Церковь не составила в этом случае исключения из общего правила. Светская власть пошла так далеко, что уже при Иване III стала задумываться над тем, могут ли монастыри владеть землями, т.-е. над вопросом об экспроприации церковных земель. Спор, вызванный этим вопросом, составляет один из самых ярких эпизодов в истории общественной мысли допетровской Руси.

Читатель помнит, что, по мнению одного из епископов г. Шартра, истинный государь защищает законы и народную свободу, между тем, как тиран попирает законы и порабощает свой народ. Опираясь на это различие истинного государя от тирана, этот епископ приходил к тому выводу, что христиане обязаны повиноваться только первому, а второму должны сопротивляться всеми мерами, до тираноубийства включительно. Византийские духовные писатели, имевшие такое огромное влияние на русских, тоже умели различать хороших правителей от дурных. Но это различие приводило их совсем не к тем выводам, к каким пришел епископ шартрский. В Изборнике Святослава помещен вопрос Анастасия Синаита. «Да едва убо всяк царь и князь от бога поставляется». Этот вопрос разрешается в таком смысле: «Ови князи и царие, достойни таковыя чти, от бога поставляются; ови же паки недостойни суще противу достоинством людем, тех недостоинства по божию поущению или хотению поставляются... разумей и веруй, яко противу беззаконием нашим тацем мучителем предаемся». Если мучители поставляются богом за наше беззаконие, то ясно, что нам следует восставать не против них, а против самих себя, против своих собственных греховных побуждений, т.-е. отвечать на угнетение покаянием, постом и молитвою. Это—крайнее развитие византийского взгляда; дальше этого смирение итти не может. При таком смиренном отношении к правителям нет места для развития общественной мысли, а есть место лишь для духовных упражнений.

Но безусловного смирения не бывает. Не было безусловным и смирение русских духовных иерархов. Оно не было таковым, между прочим, и в Византии. При случае византийское духовенство умело оказать светской власти довольно деятельное сопротивление, как это показывает история иконоборства. Но, говоря вообще, духовная власть была сильно подчинена в Византии светской власти, и это обстоятельство наложило свой глубокий след на необщественные теории, которые пришли к нам из Византии вместе с христианским духовенством. Когда возник вопрос

о секуляризации церковных имуществ, московское духовенство стало в оппозицию к светской власти. И тогда его теоретики не могли ограничиться рассуждениями о посте и молитве. Неизвестный автор статьи «О свободе святые церкви» следующим образом разграничивает взаимные обязанности светской и духовной властей: церковный пастырь должен молиться за своего временного господина: «господии же пастыря своего с вещьми церковными (sic!) защищати должен есть». Вообще временный господин должен подчиняться духовной власти и не уклоняться «на десно или на шую» от заповедей пастыря своего. Со своей стороны пастырь должен защищать права церкви «храбрые даже до своего кровопролития», т.-е. рискуя своей жизнью. Это уж далеко не так смиренно, как ответы Анастасия Синаита.

В Новгороде, духовенство которого дважды вынуждено было, как известно уступить значительную часть своих земель московскому великому князю Ивану III, включено было в «чин православия» следующее проклятие: «Вси начальствующии и обидящии святые божие церкви и монастыреве, отнимающе у них данные тем села и виноградьі, аще не престанут от такового начинания, да будут прокляты». Это проклятие повторялось, повидимому, и в других епархиях, по крайней мере, в XVII веке. В Московской Типографской библиотеке есть рукописный синодик, по которому совершался чин православия в Ростове в 1642 году и в котором против анафемы «на обидящих святые божие церкви и монастыри» сделана заметка для протодьякона: «возгласи вельми».

В высшей степени замечательно, что спор о церковных имуществах побудил русских духовных писателей обратиться к латинским источникам и заимствовать из них теорию двух мечей: вещественного и духовного. Эта теория развивается в «Слове кратком противу тех иже в вещи священные, подвижные и неподвижные, соборные церкви вступаются и отнимати противу спасения души своея дерзают, заповеди божии и церковные презирающе и православных царей и великих князей истинное с клятвою законоположение разоряюще и заповеди божии прибидящие». По мнению автора этого «Слова», пастыри церкви должны прежде всего действовать мечом «даже до своего кровопролития», а также и до предания противников анафеме. Однако, на этом им не следует останавливаться. Если «непослушни не сотворят повеления и сопротивни пребудут, не хотяще наказатися, ни вый своих гордых пастырем подклонити», тогда помощью «плечий мирских действовати могут мечем вещественным на отвращение силы сопротивных». В доказательство автор сылается на общее отношение духовной власти к светской. Светская власть ниже духовной, и эта последняя не должна уступать ей при ее посягательствах, «понеже по апостольскому учению паче подобает повиноваться богу, нежели человеком. Мирстии бо властели человецы суть: тело от'яти могут, души же ни». Впрочем, надо заметить, что, по мнению некоторых исследователей, автор «Слова» был западно-руссом. Мнение это подтверждается указанием на его хорошее знакомство с католической каноникой. Но, как заметил А. Павлов, и в московском государстве,—в Новгороде,—были люди, знавшие латинский язык и католическое богословие. А. Павлов склонялся к тому предположению, что «Слово» написано было именно в Новгороде.

Даже Иосиф Волоцкой, готовый обожествлять верховного представителя светской власти, поспешил, по выражению М. А. Дьяконова, внести к своему учению революционную поправку относительно царя, над которым царствуют скверные страсти и грехи, лукавство и неправда, гордость и ярость, неверие и хула. Такой царь,—учил благочестивый Иосиф,—не только не бог, а даже не «божий слуга, но дьявол, и не царь, но мучитель». Иосиф советует не повиноваться такому царю: «и ты убо

такого царя или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучит, аще смертию претит». Иосиф сделал эту революционную прибавку к своему учению не в споре о монастырских имениях, а в споре о том, нужно или не нужно преследовать ересь «жидовствующих». Но это, тем менее, изменяет дело, что «жидовствующие» тоже стояли за секуляризацию церковных имуществ, вследствие чего довольно долго пользовались весьма заметным сочувствием Ивана III. Конечно, поправку эту можно признать революционной лишь с большой оговоркой: у нашего автора речь идет только о пассивном сопротивлении «мучителю»; мы ни слова не слышим от него о том активном сопротивлении недостойному государю, о котором так горячо распространялись на Западе еще Григорий VII и его сторонники. Но как бы там ни было, это опять уже не только пост и не только молитва. Мы видим, что наша церковь тоже не была безусловной сторонницей покорности светской власти. Ее теоретики проповедывали покорность только тогда, когда считали ее согласной с интересами своего сословия. А когда этим интересам грозила опасность со стороны светской власти, они заменяли проповедь покорности проповедью сопротивления, хотя бы и пассивного. Говоря о соборе 1503 года,—на котором был поднят вопрос о монастырских владениях,—один из историков нашей церкви замечает: «Если, может быть, великий князь ожидал и рассчитывал, что архиереи выдадут монахов, то он совершенно ошибался. Архиереи были из тех же монахов и принимали к сердцу интересы последних, как свои собственные». Как выражается тот же историк, «у членов собора нашлось мужество с решительной твердостью восстать на защиту монастырских имуществ». Они сослались на то, что евреи приносили в дар богу дома и нивы, и что «левиты еврейские имели города, волости и села, которые не могли быть продаваемы и отдаваемы и имели оставаться их одержанием вечным». Кроме того, они привели длинный ряд подобных же примеров из византийской и русской истории. Не довольствуясь этим, они сочли нужным указать даже на языческий Египет, где жрецы имели свои земли, неприкосновенные для фараона.

Словом, духовные отцы пустили в оборот весь запас своих исторических сведений и все силы своей логики.

Этот, как нельзя более важный для них, спор направил их мысль в ту самую сторону, в которую уже давно устремилась мысль римско-католического духовенства. Одинаковые причины всегда порождают одинаковые действия. И если бы это столкновение духовной власти со светской обострилось у нас до такой степени, до какой обострялись подобные столкновения на Западе, то можно с уверенностью сказать, что и наши духовные писатели не побоялись бы тех крайних выводов, к которым приходили теоретики западного духовенства. Между этими писателями нашлись бы, как и на Западе, свои горячие проповедники активного сопротивления и даже свои «монархомахи». Очень возможно, что в роли теоретического монархомаха не затруднился бы выступить сам Иосиф Волоцкой. Но для этого не было,—да при указанных московских условиях и не могло быть,—достаточной общественной причины.

Спор о монастырских имениях, толкнувший мысль московских духовных публицистов в ту самую сторону, в которую так рано и так смело пошла мысль западных духовных монархомахов, очень скоро окончился мировой сделкой. Иван III покинул мысль о секуляризации монастырских имений и даже согласился на жестокое преследование ненавистных православному духовенству «жидовствующих», которых он еще так недавно и так недвусмысленно поддерживал. А это, в свою очередь, повело к тому, что мысль духовных писателей перестала развиваться в оппозиционном направлении. В том, что М. А. Дьяконов назвал рево-

люционной прибавкой к учению Иосифа Волоцкого о светской власти, теперь уже не было никакой надобности, и потому о ней позабыл сам Иосиф.

М. А. Дьяконов замечает, что Волоцкой со своими учениками и после уступки Ивана III старался «поставить» авторитет священства выше авторитета государственной власти», так как не был уверен в ее стойкости. Вряд ли можно сомневаться в том, что Иосиф вспомнил бы о своей «революционной» прибавке, а главное, вложил бы в нее действительно революционное содержание, если бы светская власть решилась отобрать монастырские имущества. Но московские князья уже не повторяли своей попытки или, по крайней мере, избегали делать это открыто. Им невыгодно было восстановлять против себя духовенство, так сильно содействовавшее укреплению и расширению их собственной власти. Притом же не надо думать, что, отстояв свои недвижимые имущества, духовная власть сделалась независимой по отношению к светской. Напротив, сохранение церковью своих имуществ надолго сделалось причиной нового усиления и упрочения зависимости «святительской» власти от земной. Опасение потерять эти имущества располагало «святителей» ко все большей и большей уступчивости. Церковь стала подчиняться государству даже в таких случаях, когда речь шла о важнейших вопросах церковной организации. Проф. Н. Ф. Каптерев отмечает тот действительно весьма знаменательный факт, что, когда Федор Иванович вздумал учредить у нас патриаршество, то он, по свидетельству статейного списка, «помысля со своею благоверною христолюбивою царицею Ириною», обратился за советом к боярам и, когда они одобрили его мысль, поручил Борису Годунову вступить в переговоры с антиохийским патриархом Иоакимом. «На участие в этом церковном деле какого-либо духовного лица, а тем более целого собора иерархов, нет и намека»,— говорит г. Каптерев. «Очевидно, участие духовных властей в обсуждении вопроса об учреждении у нас патриаршества считалось пока совершенно излишним». Впрочем, проф. Каптерев мог бы заметить, что еще гораздо раньше почин протеста против флорентийской унии взяла на себя не духовная власть, а светская.

Легко представить себе поэтому, каково могло быть значение патриарха в общественной жизни московского государства. Поставленный по замыслу светской власти, он был силен и влиятелен только до тех пор, пока ей подчинялся. Это убедительно показывает судьба Никона.

По словам Н. Ф. Каптерева, еще некоторые современники пресловутого патриарха высказывали ту догадку, что он «и самого партриаршества был лишен в действительности вовсе не за церковь, или за что-либо духовное, а за землю и за вотчины, которые он так неразборчиво приобретал. Выходило, по их представлению, что корыстолюбивая политика Никона грозила в дальнейшем чрезмерным увеличением патриарших владений, и по этой только причине его непременно надо было удалить с патриаршей кафедры». Проф. Каптерев полагает, что такой взгляд современников на дело Никона имел серьезное основание в действительности.

В том-то и дело, что уступка, на которую пошел Иван III в вопросе о монастырских землях, не была так велика, как это могло бы показаться с первого взгляда. Правда, земли остались в руках духовенства; но московское правительство приняло все зависящие от него меры, чтобы подчинить распоряжение ими своему контролю. Известно, что почти все архиерейское управление находилось в руках не духовных, а светских лиц: архиерейских бояр, дворецких и дьяков, на рассмотрение которых нередко поступали даже собственно духовные дела. И вот

этих-то лиц московское правительство постаралось подчинить своей власти. Согласно постановлению Стоглавого собора, архиереи не имели права назначать и увольнять без согласия царя своих светских чиновников. «Таким образом,—говорит проф. Каптерев,—в лице архиерейских бояр, дворецких и дьяков, назначаемых и увольняемых царем, все епархиальное управление архиерея, а также и патриарха, необходимо было подчинено очень чувствительному и стеснительному... контролю светской власти». Само собою понятно, что этим раздражалось духовенство. Уже до Никона мы встречаем владык, склонных «к возгорению на царскую державу». Одним из таких владык был новгородский митрополит Киприан, который занимал в Новгороде кафедру за 16 лет до Никона и был как бы его «прямым предшественником». Светская власть была очень недовольна «неправдами и непригожими речами» Киприана, имевшими самое непосредственное отношение к только что указанному, весьма стеснительному для духовных владык, контролю светской власти. Против того же контроля ополчился и патриарх Никон.

«И егда повелит царь быти собору,—жаловался он,—тогда бывает; и ково велит избрати и поставити архиереем,—избирают и поставляют; и ково велит судити и обсуждати, и они судят и обсуждают и отлучают. И вся, елика суть во епархии патриаршего имения, царское величество на свои протори емлет, и где велит, дают бесчинно. Сице и от митрополичьих епархий, и от архиепископлих и епископлих, и честных и великих монастырей имения, по повелению его, емлют, и людей на службу, и хлеб и деньги повелением своим велит взять и возмут немилостиво и дани тяжки. И сице весь род христианский утягчи данми сугубо и трегубо и вящше и нечто бывает на пользу».

Противоречие ведет вперед. Никон вовсе не склонен был думать об интересах народа. Но, раз вступив в борьбу со светской властью, стеснявшей духовенство, он вспомнил и об этих интересах. Он утверждал, что от неправды и насилий царя плачет не только «мати его святая великая соборная церковь», но и весь православный народ: «Государь царь за едино слово, аще кто о правде молвит, языки режет, и руки и ноги отсекает, в заточение невозвратное посылает, забыв смертный час, аки бессмертен и не чая будущего суда божия». В грамоте к константинопольскому патриарху Никон характеризует деятельность царя следующими сильными выражениями: «И весь род христианский утягчи данми сугубо и трегубо и вящше и нечто бывает в пользу».В письме к самому царю Никон доходит до едкого сарказма: «Ты всем проповедуешь постити,—пишет он, а ныне и неведомо кто не постится; скудости ради хлебные во многих местах и до смерти постятся и есть нечево; и несть, кто бы помилован был, но от начала царствия твоего вси купно отписаны давидским беззаконным отписанием: нищие и маломощные, слепые, хромые, вдовицы и черницы, и все данми обложены тяжкими и неудобоискусными,—везде плач и сокрушение, везде стенание и воздыхание, и несть никого веселящася во днех сих».

Все эти жалобы и упреки Никона были совершенно основательны. Как мало церемонился «тишайший» царь со своими «богомольцами», показывает между прочим, следующий трагикомический эпизод с казначеем монастыря преп. Саввы Сторожевского, Никитой. Почтенный клирик сильно запил и в пьяном виде стал вести себя не совсем благообразно. Тогда Алексей Михайлович приказал держать его в келье под арестом, а для верности поставить к дверям его кельи стрельцов. Никита обиделся этим и написал кому-то, что царь его обесчестил. Слух о письме дошел до Алексея Михайловича, который с своей стороны отправил грозное послание бедному Никите. «Да ты ж, сатанин угодник,—гремел он в своем письме,—пишешь к друзьям своим и вычитаешь бесчестье свое

вражье, что стрельцы у твоей кельи стоят. И дорого добре, что у тебя, скота, стрельцы стоят. Лутче тебя и честнее тебя и у митрополитов стоят стрельцы, по нашему указу, которой владыко тем же путем ходит, что и ты окаянный. Проф. Каптерев совершенно справедливо замечает по этому поводу: «Очевидно, Алексей Михайлович приказывал, как обычное дело, выдерживать под арестом и самих митрополитов, если который владыка начинал вести себя так же неблаговидно, как и саввинский казначей Никита». Алексей Михайлович считал обычным делом не только сажание под арест зашибавших хмелем прелатов. Никон сообщает: «А келейную-де ево рухлядь всю, по указу великого государя, бояри князь Алексей Никитич Трубецкой с товарищи перебирали, и пересматривали, и переписывали и ис той ево келейные рухледи лутчее все изволил великий государь взять на себя, государя». Это было совершенно в духе московского и вообще восточного деспотизма: подданный, как бы высоко ни стоял он на общественной лестнице, владел своею «рухлядью» лишь до тех пор, пока это было угодно земному богу — государю.

Недовольный зависимым положением церкви, энергичный Никон выдвинул ту самую теорию, на которую опирались папы в своей борьбе со светской властью. Он утверждал, что «власти небесные, сиречь, духовные, презряднейше суть, нежели мира сего или временные», и что поэтому «царь иметь быти менее архиерея». Цари не должны были, по его мнению, «прикасатися нам, помазанником божиим, судом и управою чрез каноны». Но если римские папы могли в подтверждение этой теории выставить действительную,—и сравнительно очень большую,—общественную силу, то Никон в состоянии был подкрепить ее только ссылками на апостолов и на святого духа. Этого было слишком мало. Однако, раз возникший спор надо было кончить, и светская власть была по-своему вполне права, добиваясь его решения в свою пользу.

Проф. Каптерев превосходно говорит: «Напрасно думают нежелание царя восстановить Никона на патриаршей кафедре об'яснить только происками и интригами врагов Никона, ненавистью к нему бояр и вообще лиц, чем-либо им оскорбленных,—в действительности причина падения и окончательного осуждения Никона лежала глубже: она заключалась в тех воззрениях Никона на относительное достоинство священства и царства, какие он так откровенно резко высказал после удаления с патриаршей кафедры. Конечное осуждение Никона сделалось прямо государственной необходимостью, этого требовали интересы верховной государственной власти, безотносительно к церковной реформаторской деятельности Никона, к тем симпатиям и антипатиям, какие питали к нему те или другие лица».

Но кто же мог осудить Никона? Только церковный собор. Было ли в интересах духовенства безусловное осуждение человека, главная вина которого заключалась в том, что он хотел поставить духовную власть выше светской. При всей своей угодливости по отношению к светской власти русское духовенство должно было сознавать, что это вовсе не в его интересах. Опасаясь его оппозиции, «тишайший» царь обратился к восточным патриархам, на которых он мог вполне рассчитывать, так как они не переставали докучать ему самыми назойливыми и подчас поистине бесстыдными просьбами о «милостыне». Алексей Михайлович легко мог сообразить и то, что интересы греческого духовенства совсем не затрагивались стеснением прав духовной власти в пределах московского государства. Греки не обманули его ожиданий. На соборе 1667 г. они всеми силами поддерживали царские притязания. Если бы исход прений на соборе зависел только от них, то духовная власть Московского государства не только на практике, но и в теории была бы совершенно

подчинена светской. Этому отчасти помешала оппозиция со стороны русского духовенства. Деспотический и несдержанный Никон был очень нелюбим своими подчиненными. Присутствовавшие на соборе 1667 г. русские духовные владыки ровно ничего не имели против его низложения. Тут они были целиком согласны с царем и с греками. Но их настроение резко изменилось, когда речь зашла о взаимном отношении двух властей. Тогда русские владыки, если не совершенно перешли на сторону Никона, то все-таки отказались согласиться с греческими бродягами,— как называл их подсудимый патриарх,—головой выдававшими царю московское духовенство. Интересен дипломатический довод, выдвинутый ими против греков. Мы уже знаем, что Никон едко обвинял царя в жестоком угнетении церкви. Его бывшие подчиненные, оспаривавшие учение греческих иерархов о подчинении царю духовной власти, выражались мягче и дипломатичнее. Они говорили грекам, что если бы в Московском государстве всегда были такие добре люди, как Алексей Михайлович, то церковь не пострадала бы от своего подчинения им. Но со временем могут явиться менее благодушные государи, и тогда церкви придется плохо. В ответ на это греческие «бродяги»,—устами хитрейшего Паисия Лигарида,—лицемерно выразили почтительное убеждение в том, что у такого доброго царя, как Алексей Михайлович, не может быть злых наследников и что поэтому теория, подчиняющая духовную власть светской, никогда не принесет вреда русской церкви. Во втором томе своего интересного сочинения проф. Каптерев дает, можно сказать, всестороннюю характеристику Паисия Лигарида. Оказывается, что этот светильник был не только маклером и обманщиком, но считался «латынщиком» и был одно время отлучен от церкви и даже проклят иерусалимским патриархом. Предусмотрительный Алексей Михайлович настойчиво хлопотал о снятии с Паисия Лигарида отлучения и проклятия и о восстановлении его в правах газского митрополита. Как и следовало ожидать, хлопоты его увенчались полным успехом. Москва заплатила иерусалимскому патриарху за прощение Паисия больше тысячи рублей, что по тому времени составляло довольно крупную сумму. Для характеристики Лигарида имеет также большое значение стр. 517 того же тома названного сочинения. Само собой понятно, что этот лицемерно и нелепо оптимистический довод не мог успокоить русских и архиереев; но сил за ними не было, их положение на соборе становилось затруднительным, и они, вероятно, с облегчением вздохнули, когда греки согласились на сделку, состоявшую в признании теории «двух светильников». Как в природе есть два светильника, один из которых светит только днем, а другой только ночью, так и в государстве должны быть две власти: одна, заведующая духовными делами, а другая — светскими. Ни одна власть не должна вмешиваться в дела, подчиненные другой. Собственно говоря, такая теория ровно ничего не решала по своей крайней растяжимости. Теории двух светильников держались и теоретики римско-католического духовенства. Но у них она получила совершенно другой смысл, несомненно, более сообразный с требованием логики. Один из двух существующих в природе светильников заимствует свой свет у другого. Какая же власть должна играть роль луны: светская или духовная. В этом был весь вопрос. Средневековые теоретики западно-европейского духовенства смело подходили к нему и, не колеблясь, решали его в его пользу духовной власти. А теоретики восточного духовенства, участвовавшие на московском соборе 1667 г. и тоже выдвинувшие теорию двух светильников, не имели мужества коснуться того,что составляло ее сущность. Они придали ей логически неправильное толкование и единственно поэтому могли воспользоваться ею для компромисса. Никакая общественная теория нигде не развивается сама

из себя, своею внутреннею силой: везде и всегда развитие всякой данной общественной теории определяется соотношением общественных сил. Но для слабой стороны всегда гораздо выгоднее оставить спорный вопрос неразрешенным, чем согласиться на категорическое решение его в пользу сильного противника. Кроме того, московское правительство, которому с тылу угрожал раскол, вызванный вполне одобренными им церковными «новшествами» Никона, в свою очередь, не могло не пойти на некоторые уступки в области практики. Так, например, уничтожен был, хотя и не так скоро после собора, ненавистный Никону Монастырский приказ, сильно стеснявший духовенство в распоряжении его имуществом и делами. Но эта практическая уступка тоже не имела существенного значения, потому что значительная часть дел, подлежавших ведению Монастырского приказа, перешла в приказ Большого Дворца.

Светская власть все-таки не забыла своего столкновения с патриархом Никоном. Недоделанное Алексеем Михайловичем было доделано Петром Алексеевичем, который, как известно, совсем упразднил в России звание патриарха. С учреждением синода ни о каких столкновениях светской власти с духовной не могло быть у нас и речи. С этих пор склонным к теоретическим упражнениям церковным иерархам оставалось лишь доказывать «правду воли монаршей». Сомневаться в этой правде им редко приходило в голову. А если когда и приходило, то они все-таки предпочитали благоразумное молчание. Известно, что «местоблюститель патриаршего престола» Стефан Яворский не одобрял реформ Петра и даже позволял себе иногда в своих проповедях кое-какие выходки против них. Но как легко было Петру привести его в трепет, показывает известное дело «еретика» Тверитинова. Стефан Яворский повел себя в этом деле несогласно с царской волей; Петр рассердился, и насмерть испугавшийся местоблюститель извинялся перед ним в таких выражениях: «Великодержавнейший царь, государь премилостивейший. В настоящее время великострастного пятка, егда христом на кресте гласит кличем велиим: Отче, отпусти им,—желаю себе и аз подражати христу. Сего ради к вашему царскому величеству, аки к общему всех нас отцу, припадая, вопию: Отче, отпусти. Тамо христос гласит: не ведят бо что творят, не ведях и аз, яко то дело, еже сотворих, неугодно имело быти пред вашим царским величеством. Аще же в невежестве согреших, убо грех мой достоин есть прощения, ибо и Павел апостол глаголит: гоних, рече, по премногу церковь божию, но сего ради помилован был яко в невежестве сие сотворих». Униженнее выражаться невозможно. Униженнее, наверно, никогда не выражались и духовные иерархи «растленной Византии». Нечего и говорить, что с тех пор никто из них ни разу не решился поставить светской власти на вид,—как это сделал когда-то ехидный Никон,— до какой степени излишне рекомендовать пост народу, уже и без того осужденному ею на беспрерывное недоедание.

(Борьба духовной власти со светской, том XX, 136—151).

ЦЕРКОВНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ В XVII ВЕКЕ.

В прежнее время русские книжники довольствовались сознанием своей верности православной церкви: «не учен диалектике, риторике и философии, но разум христов в себе имею».

Однако, в XVII веке московские блюстители православия столкнулись с вопросом о критерии, с помощью которого можно было бы отличать людей, имеющих в себе «разум христов». Они увидели, что обряды московской церкви во многом отличаются от греческих. На это не однажды с укором указывали представители греческой церкви. Незадолго

до вступления Никона на патриарший престол, монахи греческих монастырей на Афоне об'явили ересью московское двуперстие, сожгли московские богослужебные книги и в избытке религиозного рвения хотели даже сжечь того монаха, — серба Дамаскина, — у которого нашлись эти книги.

Мало того. В славянском тексте молитв и богослужебных книг обнаружились несходства, и, чтобы разобраться в вопросе о церковных обрядах, нужно было обратиться к богословию, опиравшемуся, как на вспомогательные науки, на «диалектику, риторику и философию». Словом, нужно было учиться. Уже знакомый нам газский митрополит Паисий Лигарид говорит, что наводнение христоименитого русского царства ересями,—т.-е. движение, известное под именем раскола,—вызвано было отсутствием народных училищ и библиотек. Он прибавлял, что, если бы его спросили: «Какие столпы церкви и государства», то он ответил бы: «Во-первых, училища, во вторых, училища, и, в-третьих, училища». Крайнее невежество московского духовенства признано было еще на Стоглавом соборе. Сознание нужды в просвещении должно было подкрепляться действием исторической обстановки того времени. В XVII веке православное Московское государство приняло деятельное участие в борьбе юго-западной Руси с католической Польшей. Если ратные люди боролись оружием, то православному духовенству нельзя было избежать идейной борьбы с католицизмом. Борьба эта давно уже началась в Западной Руси, и хотя московитяне мало интересовались тонкостями западно-русской православной аргументации, но в половине XVII века им уже невозможно было сохранить полное равнодушие к ним. Наконец, если московские пастыри хотели предохранить свое духовное стадо от «ересей», носителями которых являлись иностранцы, вызывавшиеся в Москву правительством, то и здесь им нельзя было обойтись без «диалектики, риторики и философии». И вот мы видим, что одновременно с западно-европейскими пушечными мастерами и «рудознатцами» Москва зовет к себе ученых греков и западно-руссов, которым она отдает в науку своих молодых людей. Уже в 30 годах XVII века патриарх Филарет устроил при Чудовом монастыре школу, получившую название патриаршей. В конце 40 годов боярин Ртищев завел при Андреевском монастыре училище, отданное им в заведывание западно-русских ученых иноков. В 1679 году учреждено училище, названное Еллиногреческим, потом переименованное в Славяно-латинскую, а еще позже — в Славяно-греко-латинскую академию. В этой академии преподавали грамматику, пиитику, риторику, диалектику, философию, богословие, церковное и гражданское право. Проект устава для нее написан был знаменитым в летописях московского просвещения западнорусом Семеоном Полоцким.

Между греческими просветителями, с одной стороны, и западнорусскими — с другой, тотчас возникли несогласия и соперничество. При устройстве школ много спорили о том, к какому типу они должны приближаться: к греческому или же к западно-русскому.

Другими словами: в деле школьного образования, направленном на удовлетворение нравственно-религиозных целей, тоже происходила борьба восточного (греческого) влияния с западным (киевским). Но эта борьба двух влияний, совершавшаяся в одной и той же области идей, имеет ничтожное историческое значение в сравнении со взаимной борьбой двух влияний, исходивших из двух, вполне различных по своей природе, отраслей знания: технической, с одной стороны, и литературно-богословской — с другой. Хотя московскому духовенству до крайности нужно было пополнить запас своих сведений, но в тогдашней исторической обстановке даже посредственный пушечный мастер или рудозна-

тец был несравненно важнее для Москвы, нежели самый ученый богослов или самый пышный «вития». В одной из своих проповедей Епифаний Славинецкий восклицал, обращаясь к православным слушателям: «Раздерем жестокое сердец наших каменне, ветхую грех наших раторгнем катапетазму, неплодную ума нашего истрясем землю, и злосмрадных душ наших, грехами умерщвленных, отвержем страсти, да от смерти духовной освободимся», и т. д. Это было, может быть, превосходно, в смысле тогдашней риторики, но с точки зрения государственных потребностей это, наверно, не стоило хорошей пищали. Москва, как видно, сама сознавала это: «киевские ученые, — говорит Ключевский, — вознаграждались умереннее немецких наемных офицеров». Понятно, почему у нас, в конце концов, одержало решительную победу не греческое и не киевское влияние, а влияние тех западных стран, христианских жителей, которых Москва в своей простоте искренно считала «нехристями».

Социологическая причина этой победы «еретического» влияния над православным прекрасно выяснена Соловьевым.

«Прежде всего нужно было выйти из экономической несостоятельности, нужно было разбогатеть и усилиться, — разбогатеть посредством торговли, промыслов; нужно было море, — пробиться к морю нужно было с оружием в руках; нужно было свести старые счеты, освободиться от татарской дани, которую платили в Крым под именем поминков, — нужно было, следовательно, выучиться ратному искусству, нужно было выучиться строить корабли и плавать на них, строить крепости. Чтобы поднять торговлю и богатство, нужно было выучиться прокладывать дороги, прорывать каналы, нужно было выучиться всяким искусствам и ремеслам».

По поводу этих строк мне опять хочется сказать, что Соловьева нельзя относить без важных оговорок к числу исторических идеалистов и туманных «метафизиков». Но довольно об этом.

(Поворот к Западу, т. XX, 260—263).

РЕЛИГИОЗНАЯ РЕАКЦИЯ ПРОТИВ ЗАПАДНЫХ ВЛИЯНИЙ В XVII ВЕКЕ.

В 1655 году вологодское духовенство обратилось к архиерею с вопросом, можно ли пускать в церковь белоруссов и ходить к ним с требами. Архиерей почувствовал себя не в силах решить этот важный вопрос и, с своей стороны, апеллировал к патриарху. Патриарх, — Никон, — ответил так: «Если кто не истинно крещен, обливан, тех крестить снова, а умерших погребать».

Это дает нам меру той поразительной ограниченности, до которой дошло сознание московских людей под влиянием их восточного быта. Если спрашивали, можно ли православному великорусскому священнику хоронить православного белоруса и не следует ли считать этого последнего нехристем на том единственном основании, что при крещении его, может быть, обливали водой, а не погружали в нее, то дальше пути, — вернее сказать, дальше пятиться, — было некуда. Это одна из бесчисленного множества возможных иллюстраций к тому замечанию г. Е. Голубинского, что после нашествия монголов русские, — точнее, великорусские, — люди «стали представлять из себя как бы европейский Китай». А вот еще две иллюстрации: «Наши великие князья и цари, после торжественных приемов иностранных послов, обыкновенно обмывали руки, к которым во время этих приемов прикладывались послы и которые считались осквернеными таким прикосновением...

В Кормчих предлагались такого рода правила: Аще в судне будет латина ела, измывши, молитву сотвори и т. п.». Огораживаясь китайской стеной не только от немцев и поляков, но даже от своих братьев белоруссов и малороссов, великоруссы, тем самым, очень затрудняли осуществление той цели, которую их государи поставили себе со времени возвышения Москвы: собирание русских земель. Духовная исключительность также сильно противоречила этой цели, как и московское «крутое владение», приводившее в ужас жителей Западной Руси. Более проницательные правители Московского государства понимали вред такой исключительности и старались хоть отчасти ослабить ее. Как мы уже знаем, настоятельные государственные нужды заставляли их вызывать в Московию западных ремесленников, техников и врачей. Это не нравилось московскому духовенству. Когда Борис захотел основать школы, в которых иностранцы учили бы молодых русских людей разным языкам, духовенство признало это вредным для религии. Оно говорило, что «обширная страна их едина по нравам, религии и языку; будет много языков, встанет смута в Земле». Именно это сопротивление духовенства и побудило Бориса послать за границу, — в Любек, Францию, Австрию, Англию, — молодых людей, которые оттуда уже не вернулись. Характерно для Московского государства, что оно не позабыло об этих «ребятах», несмотря на все треволнения Смутного времени. В июле 1617 года, отправляя послов в Англию, оно наказывало им «говорить накрепко, всякими мерами, чтоб велено было ребят, отданных при Годунове в учение, сыскать и отдать». Правда, оно прибавляло: «а каких отдадут, взять к себе и держать с великим бережением, тесноты и нужды ни в чем не делать, их этим не отогнать, во всем их тешить». Разумеется, привезя в Москву, их можно было бы попотчевать «батожьем». Английское правительство русских «ребят» не «отдало», объявивши, что оно никого у себя невольей не держит. Впрочем, сопротивление духовенства никогда не могло иметь очень большого значения в Московском государстве. В царствование Бориса в самой Москве началось подражание иностранным обычаям. Некоторые москвичи стали носить иностранный костюм и брить бороду, не смущаясь тем, что еще при митрополите Даниле (1522—1539 г.г.) московское духовенство поместило в Кормчую книгу мнимое правило апостолов: «Если кто браду бреет и умрет, не подобает его хоронить, с неверными да причтется». Авраамий Палицын уверяет даже в своем сказании, что Борис «ереси Арменстей и Датынстей последствующим добр потаковник быть; и в женскоподобных образах любящен бровити, зело таковии любими от него быша, и старии мужи в юноши пременяхуся». Против бритья бороды восставал и Максим Грек, хотя его религиозность и не была исключительно внешней, обрядовой религиозностью. В своем послании к Ивану Васильевичу о брадобритии он утверждал, что усы и борода «предобрейше умышлена быша премудрейшим хитрецем богом, не точию д раззнанию женского пола и мужского, но еще и честновидному благолепию лиц наших». Он рассказывает, что «неции» остригли козлу бороду, «и той не стерпев досады... самого себя убил до смерти, бия без милости главу свою к земли». На этом основании Максим назидательно прибавляет: «Уразумеем, коль честно и любезно есть бородное украшение и бессловесному животну». Духовенство роптало, но хорошо помнило пословицу: «Всяк сверчок знай свой шесток». Оно не решалось крепко спорить с верховной властью. Приверженцы старины обращались к патриарху (Иову), говоря ему: «Отец святый, зачем ты молчишь, видя все это». Однако, Иов не решался нарушить молчание: «видя семена лукавствия, сеемые в винограде христовом, делатель изнемог, и, только к господу богу единому взирая, ниву ту недобрую обливал слезами».

Вообще, неповоротливое мышление московских людей умело уступать, хотя и с медленностью, очевидной практической необходимости. Под ее давлением они побеждали свою боязнь сближения с иностранцами. И даже западным людям они подчас, — и уж, конечно, совсем неожиданно для тех, — читали наставления на ту тему, что одно дело — вера, а другое дело — практические сношения. «Вера дружбе не помеха, — говорили бояре Ивана IV послу просвещенной английской королевы Елизаветы: — вот наша государыня и не одной веры с нашим государем, а государь наш хочет быть с нею в любви и братстве мимо всех государей». Но беда была в том, что практические сношения с западными европейцами далеко не всегда были выгодны московским людям. Благодаря своей отсталости, эти последние делались предметом эксплоатации для жителей более передовых стран. Поэтому недоверие к «латынам, лютерам и кальвинам» поддерживалось и усиливалось причинами, не имевшими ровно никакого отношения к религии.

Это мы видим уже в памятниках XVI века. Известная читателю «Беседа валаамских чудотворцев» содержит такие строки:

«Царю и великому князю уставити по монастырем и везде своею царскою смиренною (sic) грозою, брад и усов не брети, ни торшити и сану своего ничем не вредити, крестное знамение на лице своем сполна воображати, каяться, говети по вся годы всякому человеку везде, исповедатися господеви и отцем духовным от двоюнадесяте лет мужеска полу и женска».

Так как автором «Беседы» был, по всей вероятности, мирянин, то его заботливость о благочестии внутреннем и внешнем, включительно до крестного знамения и бритья бороды, может показаться преувеличенной. Но в самой «Беседе» мы встречаем ясное доказательство того, что заботливость эта имела, — хотя, может быть, и без ведома автора, — чисто мирское происхождение.

«Горе роду христианскому, — читаем мы там, — прельстившимся в неверных порты и шлыки и имущим их на себе, держащим их неверным прелести и впущающи их в землю свою и ищущим от них помощи и хранящимся ими и их храбростью израильтеские грады и станы. Таковии есть рабы, но враги именуются: понеже оставя божию помощь, и от неверных ищут помощи и надежды, и потом ими же обесчещени и изневолени будут, и грады их ими обладани».

Московские великие князья издавна и охотно принимали к себе на службу отдельных выходцев из других стран. Выходцы эти являлись конкурентами московских служилых людей. И вот идеолог одного из слоев московского служилого класса сулит горе тому роду христианскому, который хочет защитить себя с помощью «неверных». Он предсказывает, что христианский род будет «обесчещен и изневолен» иноземцами. По естественной ассоциации идей, неудовольствие на иноземцев, загораживающих им дорогу, порождало у московских служилых людей отвращение от их «портов», «шлыков» и «сиртыков».

Торговля сближает различные племена и народы. Обмениваясь между собою своими произведениями, они обмениваются также идеями. По справедливому замечанию Маркса, товар возвышается над всякой религиозной, политической, национальной и лингвистической ограниченностью. Но если в процессе обмена одна из сторон имеет большие преимущества над другой, то в числе его временных следствий может явиться у слабой стороны усиление религиозной и национальной ограниченности. Это мы видим на примере московского сословия. Уже в XVI веке Московское государство не могло обходиться без западноевропейских товаров. Нуждаясь в этих товарах, его правители давали иностранным купцам большие льготы. Так, при Борисе ливонские

купцы, выведенные в Москву еще Грозным, получили по 300 и по 400 рублей взаймы из царской казны, без роста, на бессрочное время. Двоим из них Борис дал жалованные грамоты на звание московских лучших торговых людей; они «ничего не тянули» с московскими посадскими людьми, а их дворы были освобождены от всяких податей и повинностей. Легко понять, что это не могло понравиться московским посадским людям, которым приходилось «тянуть» очень много. Не могло нравиться торгово-промышленному населению Московского государства и то, что английская торговая компания еще при царе Федоре Ивановиче получила исключительные права. По словам Костомарова, торговля с русскими была в XVI веке так же выгодна для англичан, как торговля с северо-восточными инородцами выгодна была для русских. «Захватив в свои руки торговые пути, произвольно возвышая цены на свои произведения, понижая на русские, англичане оказывали презрительное обхождение русскому народу и через то возбудили против себя неудовольствие». На почве такого неудовольствия естественно было развиваться всякого рода предубеждениям против иностранных «нехристей»...

В трудящейся массе Московского государства «неведения» было еще больше, нежели в высших классах. Но и тут предубеждение против иностранцев обусловливалось далеко не одним «неведением». Само по себе «неведение» еще ровно ничего не решает в делах этого рода. Как ни велико «неведение» так называемых дикарей, они начинают испытывать вражду к чужеземцам только тогда, когда те притесняют их. Народная масса предчувствовала, что поворот к Западу отразится на ее житье-бытье в виде нового увеличения ее и без того почти невыносимых тягостей. К тому же служилые иностранцы, смотря на московских людей сверху вниз, конечно, больше всего презирали именно трудящуюся массу, представители которой, — в виде «даточных» тяглых людей и холопов, — попадали под их начальство. Неудивительно поэтому, что и она не любила иностранцев. Псковские «гилевщики» в своей челобитной Алексею Михайловичу ставили на вид, что «при прежних государях, при царе Иване Васильевиче, иноземцы никакие не служили». В той же челобитной они выдвигали обвинение против людей, хваливших «немецку веру». Это, тем более, замечательно, что в Пскове и Новгороде предубеждение против «немецкой веры» было, по историческим условиям их развития, несравненно слабее, нежели в Москве. Ереси, возникавшие в этих городских республиках в течение XIV и XV столетий, находились в тесной идейной связи с «немецкой верой». Алексей Михайлович отвечал псковичам: «Царю Ивану Васильевичу и отцу нашему служили цари и царевичи и король Магнус, и многие иноземцы». Это была правда. И уж вовсе, несомненно, что националистическая реакция не могла избавить Московскую Русь XVII столетия от необходимости привлекать служилых иностранцев. Но, чем более давала себя чувствовать эта необходимость, тем более, обнаруживалась националистическая реакция. При ограниченности, свойственной московским людям и доводившей их до того, что они, как мы уже знаем, спрашивали себя, не следует ли относить к числу «нехристей» православных белоруссов, реакционеры не могли не возмущаться приливом в Москву ученых из Западной Руси и даже из Греции. Сохранился отрывок следствия, производившегося в 1650 году над некоторыми представителями националистической реакции. Они принадлежали, по выражению Ключевского, к учащейся московской молодежи. Их было четверо: Лучка Голосов, впоследствии дослужившийся до степеней известных, Степан Алябьев, Иван Засецкий и дьячок Благовещенского собора Костка (Константин Иванов). Они возмущались знаменитым царским постельничим, Ф. М. Ртищевым, выстроившим недалеко от

Москвы монастырь и поселившим в нем тридцать малороссийских монахов, которые обязаны были учить желающих славянской и греческой грамматике, риторике и философии. Сам Ртищев проводил в беседах с этими учеными малороссами целые ночи. Но «московская учащаяся молодежь» роптала: «Вот учатся у киевлян греческой грамоте, а в той грамоте и еретичество есть». Из показаний Степана Алябьева видно, что он начал учиться по-латыни у старца Арсения Грека, но когда этого старца сослали в Соловки, учиться перестал и азбуку изодрал, так как родные, а с ними Лучка Голосов и Ивашка Засецкий сказали ему: «Перестань учиться по-латыни, дурно это, — а какое дурно, того не сказали». Ф. М. Ртищев требовал, чтобы сам Лучка Голосов учился по-латыни у киевских монахов. Но Лучка противился. «Скажи своему протопопу, — говорил он вышеупомянутому дьячку Благовещенского собора, Константину Иванову, — что у киевских старцев учиться не хочу, старцы они недобрые, я в них добра не познал, теперь я маню Федору Ртищеву, боясь его, а вперед учиться никак не хочу, кто по-латыни научится, с правого пути совратится». Осуждала эта по принуждению учившаяся молодежь и поездки более или менее ученых москвичей в Киев для довершения образования. Тот же Лучка говорил своему другу Костке: «Да и тот вспомяни протопопу (протопопом Благовещенского собора был в то время царский духовник Стефан Вонифатьев): поехали в Киев учиться Перфилка Зеркальников да Иван Озеров, а грамоту проезжую Федор Ртищев промыслил; поехали они доучиваться у старцев киевлян по-латыни, и как выучатся и будут назад, то от них будут велике хлопоты». Дьячок Костка сам не одобрял этой поездки. Он отвечал своему другу: «Мне и поп Фома говорил: скажи, пожалуй, как быть, дети мои духовные Иван Озеров, да Перфилий Зеркальников просятся в Киев учиться. — Я (Костка — Г. П.) ему говорил: не отпускай бога ради, бог на твоей душе это взыщет, а Фома говорит: рад бы не отпустить, да они беспрестанно со слезами просятся и меня мало слушают и ни во что не ставят».

Этот последний ответ попа Фомы дает нам новую несравненно более отрадную черту для характеристики «учащейся московской молодежи» того времени. Если в ее среде были, — и, по всей вероятности, преобладали, — личности вроде Степана Алябьева и Луки Голосова, не желавших учиться из опасения впасть в ересь, то, к частью для дальнейшего развития страны, встречались и такие, которые «беспрестанно, со слезами», умоляли о том, чтобы им дали возможность продолжать в Киеве образование, начатое в Москве. У этих последних было вполне достаточное основание для того, чтобы слезно просить позволения ехать в Киев. Они не питали никакого уважения к своим благочестивым московским учителям, говоря: «Враки де они вракают, слушать у них нечего и себе чести не делают, учат просто, сами не знают, чему учат». Этих любознательных молодых людей тоже некоторым образом «тошнило» в матушке Москве, и они, подобно Воину Ордину-Нащокину, стремились вырваться из нее. К сожалению, их было пока еще крайне мало.

В виду националистической реакции, возникавшей вследствие поворота к Западу и непрерывно возраставшей вместе с ростом западного влияния, можно думать, что, проповедуя свою «ксенеласию», Юрий Крижанич отчасти подчинился настроению, сильно распространенному в тогдашней Москве. Я потому говорю: «отчасти», что Крижанич уже и до приезда своего в Московское государство обладал весьма порядочным запасом нелюбви к «немцам». В Москве, слыша с разных сторон раздававшиеся жалобы на «немецкое» засилье (как выразились бы теперь наши националисты), Юрий Сербенин мог еще более укрепиться в своем нерасположении к «немцам» и потому окончательно склониться

к «гостогонству». Националистическая реакция нашла свое выражение, между прочим, и в расколе. Скажу больше. Раскол старообрядства был самым ярким ее выражением в московской жизни XVII века. «Ох, бедная Русь, — восклицал знаменитый расколоучитель, протопоп Аввакум, — чего-то тебе захотелось латинских обычаев и немецких поступок». Другой расколоучитель, поп Лазарь, взывал к Алексею Михайловичу: «Царю благородный, как времени сего не испытуешь: имеешь у себе мудрых философов, рассуждающих лица небесе и земли, и звезд хвосты аршином измеряющих: сих Спас глаголет лицемеры быти, яко времени не изгадают. Государь, таковых ли в чести имаши и различными брашны питаеши... Ветхий закон стень благодати есть: егда в законех отеческих неотступно пребываху, того ради вся благая от бога приимаху; а егда в законех отеческих блудствоваху того ради вся злая бываху им. Подобает ти царю заповедати благородным чадом своим, да пребывают в законех отеческих во веки неотступно». Третий защитник древнего благочестия, дьякон Федор, оплакивал конец старой Руси. «Иного отступления, — говорил он, — уже не будет: зде бо быть последняя Русь...». Но и сам патриарх Никон, представлявшийся раскольникам опасным нововведителем, не избежал влияния националистической реакции. Алепский архидиакон Павел сообщает, что, когда московские живописцы стали усваивать приемы западных художников, московские вельможи начали покупать у них иконы новой манеры; Никон «отобрал оные» и издал указ, что кто впредь будеть живописать их, тот подвергнется строжайшему наказанию. Такие иконы, собранные по повелению царя Алексея Михайловича, зарыты были в земле, а пишущие в духе новой школы преданы анафеме. Подобной энергии в деле борьбы с Западом могли бы позавидовать самые жестоковыйные расколоучители. Проф. Каптерев говорит, что к западной науке Никон относился так же враждебно, как и его противники расколоучители. Однажды Паисий Лигарид сослался в разговоре с ним на физику. Никон сердито возразил ему: «Недостало тебе святых божественных книг в ответ, которыми велели апостоли святии и отцы святии учити, и заповеда и ответы творити. Ты же физиками и ореховым листьем и иными шишкими прибавками ответы твориши». Вообще, по словам проф. Каптерева, понимание Никоном «разных явлений, приемы и характер его суждений настолько у него были сходны с его противниками — старообрядцами, что часто почти нет никакой возможности отличить рассуждения Никона от рассуждений противников его реформы».

Настроение, выразившееся потом в расколе, почти окончательно сформировалось еще в то время, когда Никон был только новгородским митрополитом и не имел влияния на судьбу русской церкви. Уже тогда между верующими распространялись сборники, в которых говорилось об антихристе и вычислялось время его пришествия. В книге «О вере», напечатанной при патриархе Иосифе, предшественнике Никона, было сказано: «По тысяще лет от воплощения сына божия Рим отпаде от восточные церкве: в 595 лето по тысяще жителие Малой России к римскому костелу приступили. Се второе отторжение христиан от церкве. Оберегая сие, пишем: егда исполнится 1666 лет, да чтобы от прежних зол некако и нам не пострадати». Как известно, в 1666 году в Москве состоялся собор русского духовенства, одобривший Никоновы новшества и принявший жестокие меры против нераскаянных раскольников (протопопа Аввакума., попа Лазаря, дьякона Федора). Этим как бы оправдывалось только что приведенное предсказание, вследствие чего книга, заключавшая его в себе, должна была приобрести большой авторитет в глазах защитников старой веры.

Еще раз: противниками новшеств были в XVII веке вовсе не одни раскольники. В феврале 1690 года, т.-е. когда власть фактически была уже в руках Петра, патриарх Иоаким, приглашенный к царскому столу на обед по случаю рождения царевича Алексея Петровича, потребовал и добился, чтобы за столом не было иноземцев. Перед своею смертью он составил завещание, в котором разразился целой филиппикой против проклятых еретиков иноземцев.

«Какая от них православному воинству может быть помощь,— наивно вопрошал святитель, — только гнет божий наводят. Когда православные молятся, тогда еретики спят; христиане просят помощи у богородицы и всех святых, — еретики над всем этим смеются; христиане постятся, — еретики никогда. Начальствуют волки над агнцами. Благодатию божией в русском царстве людей благочестивых, в ратоборстве искусных, очень много. Опять напоминаю, чтобы иноверцам-еретикам костелов римских, кирок немецких, татарам мечетей не давать строить нигде, новых латинских и иностранных обычаев и в платьи перемен по-иноземски не водить» и т. д.

Но при всем том не подлежит сомнению, что ярче всего выразилась националистическая реакция против поворота к Западу именно в расколе.

(Националистическая реакция, т. XX, 319—330).

РАСКОЛ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В XVII ВЕКЕ.

Формальное происхождение раскола в высшей степени характерно для Московской Руси. Известно, что начало ему положено было исправлением религиозного обряда и некоторых богослужебных книг. Почин в деле этого исправления принадлежал патриарху Никону. Никон считал установившийся в Москве религиозный обряд несогласным со старым обрядом восточной церкви. Он ошибался. Московский обряд был старше того обряда, во имя которого его отвергал Никон и который господствовал в XVII веке у православных греков. Христиане сначала крестились одним пальцем; потом «единоперстие» заменено было «двоеперстием» на Востоке, откуда оно перешло на Русь. Но со временем греки стали креститься, вместо двух, тремя пальцами, между тем, как московские люди удержали «двоеперстие». По всему видно, что эти исторические факты остались неизвестными Никону. Оно и неудивительно, так как Никон не знал греческого языка и вообще был недостаточно образован для того, чтобы делать исторические справки такого рода. Но достойно замечания, что греческие патриархи, председательствовавшие на московском духовном соборе 1667 г. и одобрившие предание анафеме тех, которые принимали старый русский обряд, были незнакомы с историей своей собственной церкви. Впрочем, возможно, что им была известна эта история, но они постарались забыть о ней. Как говорит проф. Кантерев, они «слишком увеклись предвзятым, тенденциозным желанием осудить невежественных русских за их стремление освободиться в своей церковной жизни от опеки и подчинения современным грекам, увлеклись желанием, путем осуждения и принижения всего периода русской самостоятельной, независимой от греков церковной жизни, возвысить, как откровенно выражаются сами патриархи, «прельщенный греческий род», восстановить в мнении русских «лепоту рода греческого», а вместе с этим увеличить и количество милостыни, посылаемой русским правительством восточным патриаршим кафедрам».

Преданіе анаѳеме лиц, державшихся русскаго обряда, неизбѣжно должно было утвердить расколъ тамъ, гдѣ при болѣе мягкомъ отношеніи къ предмету было бы только разногласіе по несущественному вопросу. А это дѣлаетъ весьма вѣроятнымъ то мнѣніе проф. Каптерева, что «нашъ расколъ старообрядчества своимъ формальнымъ происхожденіемъ обязанъ исключительно дѣйствіямъ на соборѣ двухъ восточныхъ патріарховъ, а не русскимъ іерархамъ,которые на соборѣ 1667 года въ сужденіяхъ о старомъ русскомъ обрядѣ только пассивно подчинились воздѣйствію двухъ вселенскихъ патріарховъ и другихъ грековъ, какъ людей, болѣе ихъ авторитетныхъ и свѣдущихъ въ рѣшеніи церковныхъ вопросовъ». Конечно, при отсутствіи «крутого владанія» въ московской церкви греческимъ іерархамъ не удалось бы принести такъ много вреда русской землѣ, а это «крутое владаніе» не грекамъ обязано было своимъ происхожденіемъ. Но какъ бы то ни было, вина грековъ, несомнѣнно, очень велика.

Главными виновниками формальнаго раскола русской церкви проф. Каптеревъ считаетъ, — кромѣ двухъ восточныхъ патріарховъ, Паисія Александрійскаго и Макарія Антіохійскаго, — Паисія Лигарида и аѳонскаго иверскаго архимандрита Діонисія. В одной изъ предшествующихъ главъ мнѣ уже приходилось говорить о весьма сомнительной нравственности Паисія Лигарида. Теперь я вынужденъ прибавить, что весьма сомнительной нравственностью отличался между православными греками, къ сожалѣнію, не онъ одинъ. Проф. Каптеревъ думаетъ, что, признавъ въ церковныхъ дѣлахъ авторитетъ грековъ, какъ людей, обладавшихъ научными знаніями, москвичи въ то же время составили себѣ довольно ясное представленіе объ ихъ нравственныхъ недостаткахъ. Онъ пишетъ: «Русскіе не могли не видѣть, что греки ѣхали въ Москву, прежде всего, и, главнымъ образомъ, ради личной наживы на счетъ тароватаго на подачки московскаго правительства и всѣхъ русскихъ вообще. Русскіе видѣли, что греки, въ видахъ наживы, пускали въ ходъ все средства, не исключая даже самыхъ сомнительныхъ, что они готовы были на всякіе послуги, лишь бы имъ хорошо за нихъ платили». Сами восточные патріархи вели себя въ Москвѣ не вполнѣ безукоризненно. Они стали торговать индульгенціями, продавая ихъ по рублю за штуку, что составляетъ на нынѣшніе деньги около 20 рублей. Цѣна, можно сказать, сходная, но москвичи роптали. Сохранилась челобитная неизвѣстнаго лица на имя государя, въ которой говорится: «Палестинскіе патріархи приходили въ твое государство и они отъ себя давали здѣ, въ Московскомъ государствѣ, разрѣшальные грамоты въ прежъ содѣянныхъ грѣсѣхъ, и впредь кто согрѣшитъ — грѣха не имѣть, а имали всего за такіе грамоты по рублю: какіе въ нихъ правды и истины искать. Несть цѣлести въ нихъ, не острупѣли з главы и до ногъ, — развѣ сотая часть въ нихъ обрящется струпа неимущая». Дѣйствительно — острупѣли. Но, если наше духовенство все-таки признавало авторитетъ этихъ острупѣлыхъ людей, то отсюда видно, какимъ безпомощнымъ почувствовало себя въ тогдашнихъ условіяхъ, — некогда преисполненное самодовольства, — официальное богословіе Московскаго государства. Что же касается свѣтскихъ правителей, то у нихъ, несомнѣнно, былъ свой расчетъ. Выше я уже сказалъ, что въ своемъ столкновеніи съ Никономъ Алексѣй Михайловичъ искалъ поддержки со стороны восточныхъ патріарховъ. Я отмѣтилъ также, что тишайшій царь не обманулся въ своихъ ожиданіяхъ: готовые на всякіе послуги греки энергично поддерживали его..., разумѣется, не безвозмездно.

Проф. Каптеревъ категорически утверждаетъ, что рѣшительное осужденіе русскаго стараго обряда соборомъ 1667 г., руководимымъ двумя восточными патріархами, было «сплошнымъ» недоразумѣніемъ. Это, повидимому, совершенно справедливо. Но нельзя согласиться съ этимъ даровитымъ и смѣлымъ изслѣдователемъ, когда онъ говоритъ, что у нашего раскола

старообрядства «по самому его существу не имелось никакой серьезной почвы для дальнейшего сколько-нибудь прочного и продолжительного существования. Как же «не имелось», когда он существовал в течение целых столетий и до сих пор существует довольно «прочно». Проф. Каптерев думает, что «истинной основой всей его (раскола — Г. П.) жизни было только недоразумение и непонимание дела обеими боровшимися сторонами». Что и говорить, — «на Москве» всегда было очень много всякого рода непонимания и недоразумений. Но почему же именно это недоразумение и это непонимание так глубоко всколыхнуло общественную жизнь Московского государства. Наш автор отвечает: «Чем настойчивее реформа Никона указывала на несостоятельность, в некоторых отношениях, русской церковной старины, на необходимость перемен в ней, согласно с современным греческим — вселенским, там настойчивее и крепче держались за старину противники реформы, тем решительнее между ними утверждалось убеждение, что всякое критическое отношение к русской старине... есть тяжкое преступление, гибельное и для церкви и для государства». Но ведь вопрос состоит именно в том, почему московские люди так крепко ухватились за старину. Проф. Каптерев приводит знаменитые слова: «Держу до смерти, якоже приях; не прелегаю предел вечных; да нас положено: лежи так во веки веков». Он говорит по их поводу: «Вот основной принцип, высказанный протопопом Аввакумом и усвоенный всеми его последователями». Несколькими строками ниже он повторяет: «Притягательная и обаятельная для массы сила противников Никона в том, между прочим, и заключалась, что они являлись борцами и защитниками за родную, попираемую Никоном, святую старину, борцами за так называемую теперь русскую самобытность, которой угрожало гибельное вторжение иностранных новшеств». Это опять ничего не об'ясняет. Зачем так понадобилась народной массе «русская самобытность», и почему старина сделалась в ее глазах «святою».

Первые расколоучители вышли из среды московского духовенства. Что побудило их восстать против Никоновских новшеств.

По словам Щапова раскол возник из демократической оппозиции слишком строгому Никону, которого низшее духовенство называло вторым папою. Щапов считает ненависть к патриарху Никону основным принципом раскола в его первоначальном виде. «Духовный клерикальный и религиозный демократизм, — говорит он, — вот первая, ближайшая, первоначальная причина происхождения раскола именно из низшего духовенства». Это, как мы увидим ниже, нуждается в некоторых оговорках, но все-таки представляет собою несравненно более конкретное указание, нежели чисто рационалистическая ссылка на недоразумение и неведение.

Пойдем дальше. Почему трудящаяся масса так охотно откликнулась на раскольничью проповедь, почин которой принадлежал низшему московскому духовенству? Чтобы ответить на этот вопрос, Щапов приводит длинную выдержку из «возмутительного письма», сочиненного бывшим под'ячим, старообрядцем Докукиным. Оно относится, правда, уже к эпохе Петра, но это нисколько не умаляет его значения как человеческого документа, уясняющего психологию раскольничьего движения в народной массе. Вот некоторые строки из него.

«Зрите, о правоверные христианские роды, како мы... здесь живущие на земле... свободной жизни лишаеми, гоними из дома в дом, из места в место, из града во град, оскорбляемы, озлобляемы, домов и торгов, земледельства, такожде и рукодельства, и всех своих прежних промыслов... и всякого во благочестии живущих состояния, и градских и древле уставленных законов лишились».

Эти строки убедительно свидетельствуют, что склонность к расколу вызывалась в трудящейся массе ее тяжелым положением. Но это не все. Далее, мы встречаем еще более ясные указания.

«Древеса самые нужные в делах наших повсюду заповеданы быша, рыбные ловли и торговые и заводские промыслы отняты многие и везде бедами погружаемы, на правежех стоя от великих и неспосных податей... гладом иставаемы и многие от того умерщвляемы, дома и приходы запустели, святые церкви обветшали, древоделий и каменосецев отгнали...».

Тут перед нами целый ряд весьма определенных жалоб. Каждую из них можно было бы пояснить ссылкою на соответствующее, стеснительное для народа, распоряжение Петра. В виду этого совершенно очевидно, что не только недоразумение и не только неведение лежало в основе недовольства раскольничьего народа своим постоянно ухудшавшимся положением. Это неоспоримое обстоятельство и дало довольно многим ученым и публицистам повод для идеализации раскола, сыгравшей большую роль в истории русских демократических идей 60 и 70 г.г. XIX столетия.

Щапов говорит: «Люди старой веры, вместе с Докукиным, вооружали при Петре... против лишения свободной жизни, и многие оттого бежали в раскол... В старину все земские люди, и гости посадские, и крестьяне, пользовались полным правом житейской свободы, жили на всей своей воле... и вот, когда появилось первое ограничение воли, прикрепление к месту, вместе с государственным тяглом; когда настало прикрепление крестьян к сельской земле, посадских — к посадской, — земские люди постоянно избывали от тягла, стремились жить на льготе, на воле, не хотя быть в тягле, чинились сильны и государеву указу не послушны... самохотно селились в льготные, свободные торгово-промышленные слободы... А как во второй половине XVII в. и в царствование Петра, с развитием всеобщей народной крепостности и повинности государству, и свободные торгово-промышленные слободы делались государевыми, казенными, и класс вольных гулящих людей уничтожался, то, естественно, это должно было вызвать реакцию со стороны всех этих вольных гулящих и свободных слобод». Преследуемые правительством, гулящие люди бежали в леса и в степи, заселяли окраины, основывая там новые слободы. Но эти новые слободы были уже раскольничьими слободами. Усиливаясь отстоять свои старые вольности, трудящаяся масса встретилась с первыми расколоучителями из духовной среды, стремившимися к демократизму в церковном устройстве, и охотно предоставила им роль идеологов общенародного протеста против крепостнической практики московских централистов.

Эти рассуждения Щапова составляли канву, по которой с большим или меньшим усердием и талантом вышивали все другие «идеализаторы раскола». В настоящее время легко заметить непрочность этой канвы.

В передовых государствах Западной Европы «религиозный демократизм» выражался в определенных политических стремлениях и служил толчком для деятельной работы мысли. Почти то же можно сказать о возникавших в северно-русских «народоправствах» религиозных движениях. Еще Костомаров обращал внимание своих читателей на то, что так называемые стригольники затрагивали в своем религиозном протесте не букву, а сущность верований. Их религиозная мысль не стояла на одном месте. Как говорит тот же историк, они доходили вплоть до чистого деизма и отвергали предания не только церковные, но и апостольские. Ересь жидовствующих тоже обнаружила значительное свободомыслие и показала сильное стремление вперед. Костомаров полагает, что некоторые ее сторонники доходили до материализма. Вообще, они отли-

чались значительным для того времени образованием, интересуясь не одним только священным писанием. Недаром Иосиф Волоцкий обвинял их в том, что они прилежали «многим баснотворением». Г. Е. Голубинский находит, что ересь стригольников представляет весьма близкое сходство с нынешними нашими раскольниками-беспоповцами. Но если есть неоспоримое сходство, то есть и существенное различие: беспоповщина держалась и держится за букву едва ли меньше поповщины, между тем как стригольники, а после них жидовствующие, очень мало дорожили ею.

При том псковские и новгородские еретики не чурались Запада, а, напротив, склонны были к сближению с ним. Оно и понятно: религиозные взгляды их возникли под очевидным и сильным его влиянием.

Наконец, даже в Москве мы встречаем, — у М. С. Башкина и Феодосия Косого, — прилежную работу критической мысли, не имеющую ровно ничего общего с тупою приверженностью к старому обряду и букве. Для старообрядцев, — да, как мы видели выше, и для самого Никона, — вопрос о том, как писать иконы, имел первостепенное значение. А Феодосий Косой более чем за 100 лет до их появления утверждал, что иконы — те же идолы: «Очи им писаны, и уши, и ноздри, и уста, и руки, и ноги, и ничто же ими действует, не могут двигнути». Он отвергал все христианское церковное устройство и считал христа за «человека просто». Согласно учению этого замечательного человека, христианство состоит не в соблюдении обрядов, а в исполнении заповедей Иисуса о любви к ближним. Но что более всего поражает при сопоставлении его взглядов со взглядами старообрядцев, так это полное отсутствие у него национальной исключительности. Он говорил, что все люди суть одно у бога: «и татары, и немцы, и прочие языки».

Почему же в Московской Руси XVII века религиозное возбуждение и народное недовольство выразились в слепой привязанности к мертвой букве? Когда защищавшее старый обряд московское духовенство кричало: «до нас положено; лежи так во веки веков»; когда оно умирало за «святую» старину, оно тем самым показывало, что в его среде «религиозный демократизм» не только прекрасно уживался с умственным застоем, но еще усиливал его собою. Откуда же взялась эта своеобразная черта у московского религиозного демократизма? Щапов и другие «идеализаторы раскола» мало занимались этим интересным вопросом. А когда они занимались им, то отвечали на него в духе рационалистов. Вот пример.

Один из самых усердных «идеализаторов раскола», — вернее сказать, самый усердный между ними, — И. Юзов писал: «К сожалению для людей, жаждущих духовной жизни, был у нас один исход — раскол... Всякий крестьянин, ощущавший в себе «душевный глад», не имел никакого другого исхода, как искать в расколе утоления мучившего его глада, — все остальные дороги были для него закрыты».

В последнем счете это значит, что народ хватался за раскол по причине полного отсутствия у него других источников просвещения. А это очень похоже на то, приведенное мною выше, мнение проф. Каптерева, что раскол коренился в недоразумении и неведении.

В другом месте Юзов делает длинные выписки из одной челобитной, написанной от имени раскольников, присоединившихся к единоверию. Между этими выписками есть одна, имеющая для нас немалый интерес. Речь идет об анафеме, произнесенной против раскольников.

«Осуждение это, — говорится в интересующем нас здесь отрывке челобитной, — произнесено одним архипастырством российской церкви, вопреки ей самой, т.-е. вопреки народу, самому телу церкви и хранителю благочестия. А как архипастырство одно не составляет собою церкви

в собственном ее смысле, то и осуждение это произнесено не только не апостольскою церковью, но даже и не российскою. А, следовательно, оно и не действительно, потому что не церковное». Я не буду разбирать, насколько соответствует исторической истине представление авторов челобитной о том, по чьему почину прокляты защитники старого русского обряда. Приведенные выше соображения проф. Каптерева можно считать исчерпывающими этот предмет. Но достойно замечания, что в самом деле некоторые сторонники раскола, если не всегда, то в эпоху составления челобитной, дорожили церковным демократизмом. В их глазах хранителем благочестия и телом церкви был народ. И нельзя не согласиться с ними, когда они, развивая дальше свой взгляд, пишут: «И кому в церкви всероссийской рассуждать о догматах, о вере. По апостольскому примеру надлежит рассуждать соборне, а в церкви всероссийской какие соборы. Синод под командой офицера занимается только внешними делами».

Авторы челобитной пишут затем, что апостольская церковь «никогда не придавала и не придает обряду догматической неизменяемости и вселенской обязательной единообразности, но каждой частной церкви, по мере ее самостоятельности, предоставляла благоустроить свои чины и уставы, обычаи и обряды, сообразно времени, месту и духу народа». Юзов не оговаривается, кому принадлежит курсив в этом отрывке. Я полагаю, что ему. Но кто бы ни подчеркивал слова: «сообразно времени, месту и духу народа», на них стоит остановиться.

Почему двоеперстие, хождение посолонь, сугубая аллилуйя, именование спасителя Иисусом и т. д. были в Москве сообразны «времени, месту и духу народа». Об этом нет речи ни у авторов челобитной, ни у самого И. Юзова. Если бы кто-нибудь вплотную поставил перед ним этот вопрос, то он повторил бы, что «раскол был у нас единственным исходом для людей, жаждущих духовной жизни». И опять этот ответ совсем не был бы ответом. Есть раскол и раскол; есть ересь и ересь. В северно-русских народоправствах «еретики» анализировали, как мы знаем, дух религиозного учения; в Московском государстве они готовы были умирать за букву («за аз»). Задача науки в том и заключается, чтобы указать те свойства общественного бытия, которыми обусловлены были эти существенные различия в общественном сознании.

Прежде чем решать эту задачу, изучим внимательно психологию старообрядцев. Неоспоримо, что первые расколоучители возмущались деспотизмом Никона. «Ничто же тако раскол творит в церквах, яко же любоначалие во властех», — говорил еще протопоп Аввакум в своей челобитной Алексею Михайловичу. Но чем больше всего возмущался Аввакум в деятельности Никона? Его обрядовыми новшествами. «Мы же задумалися, сошедшися между собою, — рассказывает он о себе и о другом, не менее его знаменитом расколоучителе, казанском протопопе «Иоанне» Неронове; — видим, яко зима хощет быти; сердце озябло и ноги задрожали. Неронов приказал мне церковь, а сам один скрылся в Чудов, седмицу в палатке молился, и там ему от образа глас быть...». Это страшное нравственное потрясение вызвано было не чем иным, как следующим распоряжением Никона: «По преданию святых апостол и святых отец не подобает в церкви метание творити на колену, но в пояс бы вам творити поклоны, еще и тремя персты бы крестились». Слышанный Нероновым в Чудове глас от образа возвещал: «Время приспе страдания, подобает вам неослабно страдати». Люди, подобные Аввакуму и его друзьям, не боялись страданий. Они немедленно принялись действовать. «Мы с Даниилом написахом из книг выписки о сложении перст и о поклонех и подали государю. Много писано было». Это правда. Но много писано было «о поклонех, о сложении перст» и прочих обрядах,

между тем как «духовный демократизм», хотя и проявлялся в сочинениях раскольничьих первоучителей, но проявлялся очень редко.

У протопопа Аввакума была духовная дочь, девица Анна. Благохитрый бес однажды сделал так, что она, стоя в правиле, задремала и сонная повалилась на лавку. Спала она три дня, а на четвертый очнулась и, гораздо поплакав, рассказала своему духовному отцу следующее:

«Егда де я в правиле задремала и повалилась, приступили ко мне два ангела и взяли меня, и вели меня тесным путем, и на левой стороне плач и рыдание, и гласы умиленны; потом де меня привели во светлое место — село гораздо красно и показали-де многие красные жилища и палаты; а всех-де краше палата неизреченною красотою сияет паче всех и велика гораздо; ввели-де меня в нее..., а подержав же меня паки из палаты повели и сами говорят: «знаешь ли, чья палата сия?» и аз отвещала: «не знаю, пустите меня в нее»; они же отвещали: «отца твоего протопопа Аввакума палата сия: слушай его и живи так, как он тебе показывает персты слагать и креститься и кланяться, богу молясь, и во всем не противься ему, так и ты будешь с ним здесь».

Как видим, сами ангелы, придавая решающее значение сложению перстов и поклонам, совсем забывали о «клерикальном и религиозном демократизме». Это значит, что, если раскол в среде духовенства имел своей точкой исхода «клерикальный и религиозный демократизм», то в своей программе действий он не нашел места почти ни для чего, кроме старых обрядов, ни с каким демократизмом ничего общего не имеющих.

Кроме того, Щапов сильно преувеличил демократизм восставшего против Никона низшего духовенства. Иван («Иоанн») Неронов, Аввакум, Даниил, Логин и весь, по-своему замечательный, кружок первых расколоучителей ничего не имел против того устройства, которое господствовало в московской церкви в период, непосредственно предшествовавший патриаршеству Никона, и которое тоже не отличалось демократизмом. Он восставал только против некоторых беспорядков в богослужении. До вступления Никона на патриарший престол входившие в этот кружок ревнители благочестия могли беспрепятственно ходатайствовать перед церковными властями об исправлении разных церковных настроений и даже «извещать» о них государя. Крутой Никон так подтянул своих подчиненных, что скоро от этой свободы не осталось и следа. «Егда поставили патриархом, — говорит о нем Аввакум, — так друзей не стал и в Крестовую пускать и сей яд отрыгнул». На основании этих слов легко определить химический состав «яда». Беда заключалась не столько в том, что московскому патриарху принадлежала большая власть над церковью, и что «народ» не принимал участия в церковном управлении, сколько в том, что большая власть над церковью досталась в руки крутого патриарха, не считавшего нужным совещаться со своими «друзьями». Предшественник Никона был «проще». Но по отношению к нему Аввакум, Неронов и их друзья сами выступали в роли новаторов, недостаточно почитавших старый религиозный обряд. Такова ирония истории. Клерикальная оппозиция напоминает собою ту, которая давала себя чувствовать подчас в среде служилых людей, особенно между боярами. Служилые люди ничего не имели против устройства Московского государства, но время от времени они становились недовольными системой государственного управления, практиковавшейся тем или другим отдельным, — своенравным и «пальчивым», — государем. Правда, служилые люди, огорчившиеся действиями государей-тиранов, вроде Ивана IV, были все-таки практичнее духовенства, восставшего против тирана-патриарха. Они добивались «записей», содержанием которых служила не обрядовая сторона сношений с «потусторонним» миром, а возможные государевы действия, имеющие

теснейшее отношение к нашей юдоли плача: казни без суда, конфискации имуществ и т. д. Но, несмотря на эту, сравнительно большую, практичность служилых людей, в их требованиях ни разу не обнаружилась сколько-нибудь зрелая политическая мысль. Не находим ее мы и в требованиях низшего духовенства.

Как сомнителен был демократизм первых расколоучителей, доказывает следующее рассуждение Аввакума: «Знаете ли, вернии. Никон пресквернейший, — от него беда та на церковь ту пришла. Как бы добрый царь повесил бы его на высокое дерево, яко древле Артаксерке Амана, хотяща погубити Мардохея и род израилев искоренити. Миленький царь Иван Васильевич скоро бы указ сделал такой собаке. А то чему быть. Ум отнял у милово, у нынешнево, как близь его был».

Аввакум резко порицал обрушившиеся на раскольников гонения. «Чудо, — восклицал он, — как то в познание не хотят прийти: огнем да кнутом да виселицею хотят веру утвердить. Которые то апостолы научили так, не знаю. Мой христос не приказал нашим апостолам так учить, еже бы огнем да кнутом да виселицею в веру приводить». Это и правильно и чрезвычайно талантливо выражено. Но «мой христос» вряд ли одобрил бы «указы» Ивана Васильевича, а наш протопоп очень жалел, что Алексей Михайлович не следовал примеру этого «миленького царя». Он наивно писал тишайшему государю: «Перестань-ко ты нас мучить того. Возми еретиков тех, погубивших душу твою, и пережги их, скверных собак, латынников и жидов, а нас распусти природных своих. Право будет хорошо». Уж чего лучше. Конечно, «мой христос» не велел расправляться огнем, да кнутом, да виселицею. Но благочестивый протопоп думал, должно быть, что нехорошо расправляться огнем да кнутом лишь со сторонниками старого обряда, а с «латынниками и жидами» это позволительно и даже обязательно. Тут перед нами новая черта для характеристики «демократизма» первых расколоучителей.

Когда Аввакум убедился, что царь Алексей не отвергнет совершенной Никоном церковной реформы, он стал отзываться о нем весьма непочтительно. «Два рога у зверя, — писал он, — две власти знаменуют: один победитель... Никон, а другой пособитель Алексей..., являячь добрым, бодый церковь рогами и уставы ее стирая» и т. д. Или: «Накудесил много горюн в жизни сей, яко козел скача по холмам, ветры гоня, облетая по аэру, яко пернат, ища стан святых, како бы их поглотити и во ад с собою свести».

Разочаровавшись в Алексее, Аввакум начал уповать на его наследника. Он писал некогда любезному ему «Михайловичу»: «Сын твой после тебя распустит же о христе всех страждущих и верных... на шестом соборе бысть же сие, — Константин Брадатый проклял же мучителя отца своего еретика и всем верным и страждущим по христе живот даровал». Константину Брадатому Аввакум охотно предоставил бы всю полноту той власти, какою пользовался «миленький царь» Иван Васильевич.

Недовольство Алексеем Михайловичем породило у Аввакума твердую уверенность в том, что грешного царя ждут адские муки: «За что ты здесь отщепился от христа, и пречистую икону богородичну со прéстола согнал и прочие ереси любезные держал, а православных пек и огнем палил. Будет ти и самому жарко в день лют от господа; а печеные те от веры живы будут там».

В свое время кн. А. Курбский тоже мог шутнуть царя только небесным судьею.

Характерный факт. Между учениками Иосифа Волоцкого, который был самым последовательным идеологом безграничной власти московских государей... поскольку они соглашались не налагать руку на церковные имущества, одно из самых видных мест занимал уже упомяну-

тый выше мимоходом митрополит Даниил. В своих многочисленных сочинениях он неуклонно проводил взгляды Иосифа. И вот этот-то до крайности консервативный писатель пользовался величайшим уважением со стороны старообрядцев. Они ставили его литературные произведения на одну доску с творениями святых отцов. И, по-своему, они были правы.

«Вековое тяготение старообрядцев к личности и сочинениям митрополита Даниила, — говорит В. Жмакин, — обусловливается не только симпатией их к тем или другим частным воззрениям и религиозным обрядовым особенностям, оправдания для которых находятся в его сочинениях, но однородностью и тесною связью, какая существовала и существует между расколом и вообще всем тем направлением, проводником и ратоборцем которого был в свое время митрополит Даниил».

Я сказал, что есть ересь и ересь, раскол и раскол. Это справедливо, между прочим, и в применении к расколу старообрядства. Иное дело «поповщина», а иное дело «беспоповщина». В своей борьбе с официальной церковью «беспоповщина» ушла гораздо дальше «поповщины». Во второй половине XVIII века в среде «беспоповцев» могла возникнуть такая крайняя секта, как секта бегунов. Хронологически эта секта далеко стоит за пределами настоящей главы. Но я все-таки буду при случае ссылаться на нее здесь, потому что она, именно благодаря своим крайним стремлениям, лучше, нежели все другие «беспоповские» секты, показывает, как страшно узок был умственный круговор старообрядства. С другой стороны, старообрядство так мало подвигалось вперед, что его идеологи в течение последующих столетий продолжали держаться той же самой точки зрения, на которую они встали в XVII веке.

Беспоповцы выставляли против Никона следующие обвинения:

«1. К имени Иисуса прибавил иоту, разумея под і божество, а под и — человечество...

«2. Сделал (вместо зачал) стихоразделение евангельское — ересь Павла Самосатского и Латинская.

«3. Учил, что спаситель крещен поливанием — ересь Лютеранская.

«4. О зачатии человечестем учил подобно Манихеям, Еллином, Латинам и Оригену.

«5. В песни: аллилуйя прибавил 3-е алл. — ересь Латин.

«6. В той же песне по описанию жития Евфроима, чуждого бога языческого приложил.

«7. Ввел поление на преждеосвященный литургии и в Троицын день на коленях — ересь Латинская и Сарацинская.

«8. Ввел изображение распятия христова на двучастном кресте — ересь Лютеранская и Латинская».

Число таких обвинений доходит до двадцати четырех. Было бы скучно и бесполезно приводить остальные. Довольно сказать, что все они по внутренней природе своей похожи на только что приведенные. И подобно только-что приведенным, ни одно из остальных обвинений не имеет ни малейшего отношения ни к какому демократизму.

Но источник, из которого я заимствую эти обвинения, восстает не только против Никона. В нем находится еще сто других пунктов, характеризующих состояние господствующей церкви после патриарха. В этой сотне обвинений против официального православия находится только одно такое, которое, будучи истолковано надлежащим образом, могло бы получить общественное значение. Оно гласит:

«Гонят и умерщвляют неприемлющих нововведений». — Дальше идут обвинения в таком роде:

«В книге Жезл в имени Иисус истолкована Троица и два естества.

«Брадобритие со введением клеветы на св. Димитрия и Георгия.

«На черствых просфорах служат.

«В треугольнике пишут по-латине бог.

«Не хранят постов, разрешая себе: духовные — рыбу, мирские — мясо.

«Не кладут поклонов при пении: аллилуйя» и т. д., и т. д.».

Мысль, выдвинувшая эти обвинения, дорожит буквой, а не духом. Это ясно. Но рядом с обвинениями, свидетельствующими об исключительной привязанности к букве, стоят обвинения, показывающие, что, — как и поповщина, — беспоповщина была одним из плодов националистической реакции, вызванной поворотом Московского государства к Западу. Вот некоторые из них:

«С музыкою, плясанием и плесканием пьют и едят.

«С волосами, выпудренными и намазанными салом, ходят в церковь и даже в алтарь.

«Составляют календари (по Манихейскому учению).

«Новый год празднуют января 1-го дня, сократив лета господня на 8 лет (Латин.).

«Учатся астрономии, во уверение правления звезд по книгам и обычаям поганским.

«На комедиях мущины одеваются в женские, а женщины — в мужские платья».

При самой сильной скромности к идеализации раскола, невозможно найти в этих обвинениях что-нибудь прогрессивное.

Чем-то сходным с политической оппозицией представляется отказ некоторых беспоповских сект молиться за царя. Неоспоримый факт этого отказа навел Щапова на следующее размышление о ходе общественного развития в Московском государстве XVII столетия.

«Таким образом, изумительно, загадочно и многозначительно, какое «непостоянство большое», по выражению русских людей XVII века, совершилось в образе мыслей большей части массы народной, в Москве и по всем областям, после всенародного согласья на земском соборе 1613 года. Во второе десятилетие XVII века избран был царь по согласию всей земли, а с последнего десятилетия XVII века стали возникать и сильно распространяться в массе народной противоположные согласья, — началось непризнание, отрицание царя... Так кончилась древняя Россия».

Здесь вывод историка бесконечно шире тех исторических данных, которые можно было положить в его основу. «Беспоповские» согласия, отказавшиеся молиться за главу русской верховной власти, «отрицали» не царизм, как учреждение, а только «неблагочестивых» царей: царь гонит правую веру; поэтому грешно молиться за него, называть его в молитвах «благочестивейшим». Исключительно этим соображением руководствовалась даже такая крайняя секта, как бегуны, иначе называемые странниками. Но наличность у нее такого соображения отнюдь не убеждает нас в том, что в ее лице «кончилась древняя Россия».

Странник Осип Семенов показывал на допросе: «Со времени отставшего от веры патриарха Никона царство антихристово настало, и представитель этого царства есть ваш господин император... Если б вздумал признать власть государя, то обманул бы этим бога». Это звучит до последней степени радикально. Но дальше Осип Семенов говорил: «В книге Хронограф я читал, что св. отцы велели платить дань и Диоклитиану царю, если не будет стеснять их, иначе не признавать его власти; и я платил бы дань вашему государю, если бы он не запрещал нам исповедывать истинную веру». Другой сторонник, Дометиан Феофанов, на допросе 12 марта 1848 г. показал:

«Книги Великороссийской церкви за святые не принимаю; верую только тому писанию, которое печатано при благочестивых царях; верую во святую соборную и апостольскую церковь, утвержденную семью вселенскими соборами. Царя и власти считаю нужными — только потому, что ни одна земля без царя быть не может; но того, по повелению коего странников и христиан содержат в темницах, за царя не почитаю, а за мучителя. Св. писание свидетельствует, что в ком отступление от веры и помрачение ума, тот антихрист, а от лет Никона все верующие его учению — отступники от православной веры».

Феофанов убежден, что ни одна земля без царя жить не может. Это — политическая сторона его взглядов. Но царь отступил от истинной веры; он стал антихристом. Поэтому он перестал быть царем. И вот политический консерватизм, завещанный Московской Русью, осложняется в голове Феофанова вызванным религиозными соображениями отрицательным отношением к царям данного места и времени. В результате получилось сочетание, весьма похожее на то, с которым мы познакомились из сочинений протопопа Аввакума. Но ни проповедь Аввакума, ни только что приведенный мною взгляд странника Доментиана Феофанова не возвещает конца древней России.

Сам основатель секты бегунов, — этой, как сказано, крайней секты, — Евфимий, называет царя Михаила Федоровича «в благочестии сиявшим и закон христов добре хранившим». За такого царя он счел бы себя обязанным молиться. Грешно было, по его мнению, молиться за Петра и его преемников. Им нельзя покориться: это значило бы слушаться «самого сатаны». Но нельзя покориться им единственно вследствие их нечестия, а не по каким-нибудь политическим побуждениям.

Удивительно, как Щапов, приписывая крайним раскольничьим согласиям XVII века отрицание царя, позабыл о следующем отрывке, им же самим написанном едва за несколько страниц до того, в той же самой работе:

«И вот, как легко в XVII веке демократизм массы разыгрывался игрой в самозванцы-цари, так точно простой крестьянин Владимирской губернии, Муромского уезда, Стародубской волости, Иван Тимофеевич Суслов, явился религиозным самозванцем, антропоморфически назвал себя господом-христом. И с тех пор самозванцев-христов явилось несколько».

Самозванцы-цари являлись на Руси не потому, что русский народ «отрицал» царей, а, напротив, потому, что он, подобно Доментиану Феофанову, считал царскую власть необходимой во всякой земле. В таком взгляде нет ни малейшего признака демократизма. Совершенно также нет намека на него и в факте существования на Руси самозванных христов. Эти последние представляют собою лишь фантастическое дополнение к самозванным царям. И как те, так и другие самой возможностью своего появления доказывают не окончание древней Руси, а ее живучесть. Впрочем, самозванцы-христы появлялись в согласиях, уже отличающихся от старообрядческих в точном смысле этого слова.

Что староверы — поповцы и беспоповцы — противились предержащим властям не только из-за буквы, это очевидно, кроме всего другого, из следующих соображений Евфимия:

«Не явственно ли таковое антихриста содержание являет быти в 1-ю опись народную, егда 1 император описал всех человек и разделил их на разные чины... им же размежив землю, леса и воды, даде я в наследие комуждо их, откуду и дань потребовася от умерших... и паче посылати в пустынные места оных властей своих губительных искати безмолвных, работающих господеви, коих прежде благочестивии царие почитающе и принося к ним потребная, благословение от них примаху...

он же иде-же обретая их грабленник им сотворися... мучаше и смерти предаяше».

Евфимий был недоволен не только тем, что Петр разделил народ на разные чины. Его возмущало размежевание земли, леса и воды. Отвергая такое размежевание, Евфимий доходил даже до коммунистических выводов. «Глагол: мое от дьявола, рече введеся, — писал он; — вся вам общая сотворил есть бог». Установлением частной собственности («имений своих») он об'яснял порчу нравственности: «Сего ради оттоле начаша бывати обманы, неправые меры, нечестовые весы, и во всякую вещь неудобные примеси; родишася божбы и клятвы, жаждательства имения, ненависть, зависть, вражда и драки и междоусобные брани до свирепства, обиды до грабительства, все сие оного ради запрещения и разделения; кому оный император надели много, кому мало, иному же ничего же дан, токмо едино рукоделие имети повеле».

Эти выводы и соображения Евфимия свидетельствуют о том, что он был очень богато одарен от природы. Они свидетельствуют также о том, что великорусское племя по своим природным способностям нисколько не уступало другим, при благоприятных условиях могло бы предаваться такой же смелой работе мысли, какую мы видим на западе Европы. Но общественные условия не оставляли в Московском государстве никакого простора развитию общественного сознания. Поэтому московские люди показывали себя крайне беспомощными всякий раз, когда обстоятельства вызывали их на обсуждение ими же самими созданного социально-политического строя. Гегель говорил, характеризуя правовые и нравственные понятия Китая, что требования нравственности представлялись китайцам не побуждениями собственной совести, а полученными извне приказаниями. Он об'яснял это тем, что личность не могла развиваться при свойственных китайской деспотии социально-политических условиях. Но личность совершенно в такой же мере лишена была возможности развиваться в московской «вотчинной монархии», как и в деспотической — Китае. Нравственность московских людей изображается иностранными путешественниками, — к числу которых здесь можно отнести и весьма расположенного к русским славянина Крижанича, — в таком же виде, в каком Гегель изображал, тоже на основании отзывов иностранных путешественников, китайскую нравственность в своей философии истории. Известно, что в течение долгих периодов культурного развития нравственность и даже право получают свое освящение от религии. Так было, конечно, и в Московском государстве. Но если требования нравственности представлялись московским людям не побуждениями их собственной совести, а полученными извне приказаниями, то естественно, что и религия, освящавшая эти требования, сводилась в их представлении к совокупности мертвых, — т.-е. не одухотворенных работой индивидуальной мысли, — догматов и обрядов. Вследствие этого, восставая против чего-либо во имя нравственности и религии, московские люди должны были опираться на мертвую догму и в лучшем случае, — т.-е. когда они в своем протесте доходили до последней крайности, — «умирать за аз». Вот в чем разгадка того, что двоеперстие, хождение посолонь, сугубая аллилуия и прочие старозаветные пустяки были в Московском государстве «сообразны времени, месту и духу народа».

Националистическая реакция, вызванная поворотом Московского государства к Западу, должна была еще более укрепить у недовольных этим поворотом московских людей неосмысленную приверженность к разной обрядовой ветоши.

В продолжение значительной части «петербургского периода» русское трудящееся население оставалось в таких же условиях, в каких

находилось оно до реформы Петра. Разница была лишь в том, что эти условия стали еще гораздо более тяжелыми и еще менее благоприятными для развития личности. Поэтому психология народной массы оставалась, по своему существу, та же самая. Это обстоятельство и дает мне право ссылаться на взгляды старообрядцев XVIII и XIX столетий при изучении психологии старообрядцев XVII века. Оно же позволит мне ограничиваться в дальнейшем изложении лишь беглыми указаниями на старообрядство, как на одно из выражений народного настроения.

Крайние представители беспоповства тоже находились под влиянием националистической реакции. В них еще продолжала жить старая Московская Русь. И даже такой, неоспоримо, очень даровитый человек, каким был Евфимий, восставая против общественного неравенства и против непосильной тяготы, взваленной Петром I на плечи русского народа, нагромождал на свои правильные и смелые выводы массу негодного хлама, лишавшего их практического значения. Петр I согрешил, по его мнению, не только тем, что поставил трудящуюся массу в крайне тяжелое положение. Непростительный грех первого императора состоит также в том, что он «умысли елинские и латинские и прочие языческие законы устаменяти, яко се: брады брити, платье немецкое носити, власы растити и плести косы, банты привязывати, петли на шеях имети, пукли связывати и лаверж (т.-е. косу — Г. П.) салом намазывати, и мукою главу пришутривати, и табак носом пити и устами курити, и со псы из единых сосудов ясти» и т. д. Вследствие того, что Петр до конца истребил благочестивые обычаи, исполнилось «реченное»: «и глад будет велик». Эти последние слова воочию показывают нам, каким образом критическая мысль Евфимия, отправляясь от реальных фактов, немедленно попадала в беспросветную область националистической реакции. Он слышал, что при Петре положение народа было тяжело: «глад был велик». Нужно было найти причину этого явления. Она тотчас и подсказывалась богословскими приемами мышления, подкрепленными реакционным национализмом: глад был велик оттого, что стали брады брити, платье немецкое носити, табак устами курити, носом его пити, и проч., и проч. Но, принимая такое об'яснение, Евфимий тем самым лишал себя возможности успешно бороться с тем общественным злом, наличность которого он совершенно правильно констатировал.

Н. И. Костомаров определял когда-то раскол, как своеобразный, хотя несовершенный и неправильный, орган народного самообразования. Это определение, пожалуй, можно принять, переставив его составные части. Я сказал бы: раскол явился хотя и своеобразным, но несовершенным и неправильным органом народного самообразования. Правда, такие термины, как «неправильный» и «несовершенный», могут подать повод к недоразумениям. Но здесь ясно, в каком смысле надо понимать их.

Общественное сознание определяется общественным бытием. Поступательное движение общественного бытия вызывает движение вперед общественного сознания. И не только вызывает его, но и само вызывается им в своем дальнейшем ходе. Для прогресса общественного бытия в высшей степени важно, чтобы всякий данный «орган народного самообразования» был «совершенным» и «правильным». А всякий такой орган тем более правилен и совершенен, чем более он целесообразен, т.-е. чем лучше понимает народ, через его посредство, причинную связь явлений общественного бытия. Едва ли нужно пояснять, почему это так: для борьбы с общественным злом необходимо правильное понимание его причины. Но мы сейчас видели, что старообрядческая идеология не только не облегчала, а прямо затрудняла народу понимание истинных причин его тяжелого положения. Поэтому, если раскол и был органом

народного самообразования, то неправильность и несовершенство этого органа достигали такой степени, что он являлся в то же время органом народного застоя, а вовсе не прогресса, каким его считал Костомаров.

Костомаров писал также:

«Мы не согласимся с мнением, распространенным у нас издавна и сделавшимся, так сказать, ходячим: будто раскол есть старая Русь. Нет, раскол — явление новое, чуждое старой Руси».

Эту мысль он пояснял тем соображением, что в расколе народная масса впервые проявила своеобразную деятельность. Однако, старообрядческим сектам предшествовали на Руси секты стригольников и жидовствующих. Секты эти были гораздо более правильными и совершенными органами народного умственного прогресса, нежели раскол старообрядства. Правда, они возникли хотя и в русской земле, но за пределами Московского государства. Есть также основание думать, что они были плодом мысли, главным образом, высших классов северо-западных русских республик. Но и в самой Москве ересь Феодосия Косого была по своему умственному содержанию несравненно ценнее даже беспоповского старообрядства. Беглому солдату XVIII века, Евфимию, далеко до беглого холопа XVI столетия, Феодосия Косого. Чем более расширялись и упрочивались основы московской «вотчинной монархии», тем менее благоприятными становились общественные условия для умственной деятельности народной массы. И когда значительная часть этой массы приняла довольно широкое и очень энергичное участие в борьбе за старую веру, она тотчас обнаружила всю ту поразительную слабость общественного самосознания, которая обусловливалась социально-политическими отношениями Московского государства. Поэтому невозможно считать раскол, как это делает Костомаров, явлением, чуждым старой Руси; в нем лучше, выпуклее, ярче, нежели в чем-либо другом, выразила свою духовную природу именно старая Московская Русь.

Щапов говорил чистую правду, когда утверждал, что давимые государством крестьяне и посадские люди всеми силами старались «избывать от тягла» и «жить на воле». Нимало не грешил он против исторической истины и тогда, когда писал, что это стремление крестьян и посадских людей нередко побуждало их «чиниться государеву указу непослушными». Но где же могло быть осуществлено стремление к воле. На этот вопрос отвечает сам Щапов.

Мы встречаем у него указание на тот курьезный факт, что в учительских «каталогах» первой половины XVIII века против имен бурсаков часто стояли слова: Semper fugitiosus. Этими двумя словами можно превосходно характеризовать все протестующие элементы, выходившие из среды русского народа. Каждый из них был на свой лад Semper fugitiosus. «Бежали и бегали по беду свету всяких чинов люди, но всех более податные крепостные и служилые, — продолжает наш автор. — И собирались эти беглые в разные компании, согласия, скопища». В высшей степени замечательно, что крайняя старообрядческая секта получила уже знакомое нам название странников или бегунов.

Я сокроюсь в лесах темных,
Водворюся со зверями,
Там я стану жить:
Там приятный воздух чист,
И услышу птичий свист.
Нежны ветры тамо дышут
И токи вод журчат.

Так воспевали темные леса те энергичные представители русской трудящейся массы, которые не могли ужиться в неволе. Они же сочиняли чувствительные обращения к «прекрасной пустыне».

С горя, со кручины,
Я пойду же разгуляюсь,
Во прекрасной во пустыне.
Моя матушка вторая,
Ты прекрасная пустыня.
Прими меня, пустыня,
Со премногими грехами,
Со горючими слезами...

В «пустыне» беглец мог себя чувствовать очень хорошо в виду отсутствия бояр, податей, повинностей, приказных, московских батогов и петербургских шпицрутенов. Правда, его ожидало там много материальных лишений. Сама матушка-пустыня предупреждала беглеца:

У меня же во пустыне
Нету сладкие-то пищи.
У меня же во пустыне
Нету пития медвина, и т. д.

Но это было с полгоря, тем более, что прекрасная пустыня изобиловала разными естественными угодьями. Горе заключалось в том, что, как замечала та же матушка:

У меня ли во пустыне
Тебе не с кем слова молвить.

Говоря это, «пустыня» имела в виду, что пришедшему в нее «молодому юноше» будет «не с кем разгуляться». Но, с исторической точки зрения, дело представляется гораздо более серьезным. В «пустыне» не с кем было не только разгуляться, но и обменяться мыслями, а это останавливало умственное развитие беглецов. Великие социально-политические идеи зарождались и развивались не в пустыне, а в больших культурных центрах. Возникавшие там общественные противоречия служили самыми энергичными двигателями умственного прогресса.

Юзов писал: «Наши староверы ополчились на защиту старины не ради того, что она—старина, а потому, что она казалась им более соответствующей потребностям народа, нежели вновь вводимые порядки». Это, конечно, так. Но и кто же ополчается на защиту старого (или нового) единственно ради того, что оно старо (или ново). Всегда и везде старое (или новое) дорого людям только потому, что они признают его более соответствующим их нуждам, нежели новое (или старое). Так было и в Московском государстве. Как выяснено в главе, посвященной националистической реакции, значительная часть населения этого государства еще до появления раскола восставала против новых условий, вызванных поворотом к Западу. Мы знаем также, что сам раскол явился одним из выражений националистической реакции. Мы знаем, наконец, что реакция эта явилась не без причины. Она вызвана была тем, что новые условия жизни, создаваемые поворотом к Западу, так или иначе нарушали более или менее существенные интересы разных классов народа. Но беда была в том, что интересы эти заставляли оппозиционную мысль Московского государства смотреть не вперед, а назад.

Она смотрела назад в лице бояр, недовольных безграничным ростом власти московских государей и появлением на Руси служилых иноземцев; она смотрела назад в лице низшего духовенства, возмущавшегося деспотизмом Никона; она смотрела назад в лице торговых людей, теснимых конкуренцией иностранных купцов; наконец, она стала смотреть назад в лице трудящейся массы в собственном смысле этих слов. Постоянное обращение оппозиционной мысли назад, а не вперед, обусловливалось неразвитостью общественных отношений, отнимающей у представителей оппозиции всякую возможность наметить для своей страны путь поступательного, — а не попятного, — движения.

Но неразвитость общественных отношений имела еще то следствие, что оппозиционные направления в общественной мысли Московского государства оставались бесплодными для дальнейшего идейного развития страны. «Идеализаторы раскола» рассуждали так: «Старообрядцы, критически относясь к новому, не могли не прилагать того же критического метода и к своим старым воззрениям — отсюда возможность дальнейшего развития». Такое рассуждение могло казаться убедительным лишь для тех исследователей, которые придерживались идеалистического взгляда на историю. Если люди никогда не защищают старого (или нового) только потому, что оно старо (или ново), то они точно так же никогда не берутся за критику, — старого или нового, это в данном случае все равно, — только потому, что она — критика. И если трудящееся население Московского государства критически относилось к новому, то из этого еще вовсе не следует, что оно должно было, войдя во вкус, критически отнестись и к старому. «Возможность дальнейшего развития» в умственной области всегда есть у людей. Однако, она переходит в действительность только тогда, когда являются необходимые для этого общественные условия. А этих условий было бы все меньше по мере того, как складывался свойственный Московскому государству социально-политический порядок. Поэтому религиозная оппозиция, еще в XVI столетии выдвинувшая Феодосия Косого, могла в следующем веке выдвинуть только протопопа Аввакума и других ему подобных ревнителей «древлего благочестия».

В передовых государствах Запада недовольные элементы сосредоточивались в городах; в Московском государстве они спасались в прекрасную пустыню. Тут перед нами секрет того, что в Московском государстве старое оказалось, как в области общественных отношений, так и в области идей, несравненно более живучим, нежели в передовых государствах Запада.

Сосредоточиваясь в культурных центрах, недовольные элементы населения передовых государств Запада не имели другого средства улучшить свою судьбу, кроме более или менее полной переделки данного политического строя. Толкая их на борьбу с ним, об'ективная сила общественного развития тем самым заставляла их мысль критиковать этот строй. И чем более обострялась общественная борьба, тем глубже проникала в основу старого порядка критическая мысль недовольных элементов. В Московском государстве было не так. Чем невыносимее становилось положение тяглой массы, тем сильнее подвергались наиболее энергичные элементы ее искушению бежать в «прекрасную пустыню». Собирались они там в казацкие круги или заводили раскольничьи скиты — это зависело от обстоятельств. Но, во всяком случае, устремляясь на окраины, они не имели повода задумываться о средствах улучшения давившего их общественного порядка. Им достаточно было убедиться в том, что он их давит. Если давит, то надо «разбредаться розно» — вот крайний вывод, к которому приходила народная мысль при данных

исторических и географических условиях. Он не заключал в себе ровно ничего прогрессивного.

Раз являлось у тяглых людей желание «разбрестись розно», они, разумеется, весьма охотно слушали тех, которые доказывали им, что на старом месте ничего хорошего ждать нельзя. Временами это доказывали удалые добрые молодцы, приглашавшие измученных тяглом государевых сирот погулять по широкому степному или речному раздолью в шайках голутвенных казаков. А иногда покидать насиженные места настоятельно советовали «старцы», звавшие православных на борьбу за «древле благочестие». У «старцев» не могло быть в запасе довода, более убедительного, чем тот, что антихрист уже воцарился и ловит в свои сети православных христиан. Если он воцарился, то «разбрестись розно» не только нужно ради своих материальных интересов, но необходимо для спасения души.

Таковы были, кроме всех указанных выше, те условия общественного бытия, которые сделали народное сознание восприимчивым к проповеди расколоучителей, впервые вышедших из среды низшего духовенства.

И. Н. Харламов писал еще в 80-х годах: «Странник поражается образом антихриста и поражает им массу. Указывая на специальное зло и об'ясняя его, как дело сатаны-антихриста, он путает массовую мысль, из реальной сферы выталкивает ее в сферу фантазии, от попыток массы «скопом» отбыть от житейской тяги он уводит народную мысль в другую область — личной нравственности, затеняет общество, мысль об обществе, выпирая на первый план личность». Это же можно сказать, за немногими исключениями, о всех христианских сектах: чаще всего их пропаганда выталкивает человеческую мысль из реальной сферы в фантастическую и тем самым замедляет ее развитие. Но больше других должна замедлять это развитие пропаганда того учения, которое рекомендует своим последователям «умирать за аз» и удаляться в «пустыню». Чем больше успеха имеет такая пропаганда, тем больше служит она сохранению старого порядка на старом месте.

Поселившись в «пустыне», невозможно было довольствоваться приятным чистым воздухом и птичьим свистом. Нужно было жить. В интересах борьбы за существование беглецы соединялись вместе, постепенно образуя довольно большие поселки. На эти поселки государство в течение некоторого времени не было в состоянии наложить свою тяжелую руку. Но взаимные отношения их жителей складывались, в конце-концов, по тому же типу, который выработался благодаря господствовавшему на старых местах способу производства. Разница заключалась лишь в том, что естественные богатства «пустыни» и отсутствие государственного гнета помогали достигать «на новых местах» гораздо более высокой степени благосостояния. Это, разумеется, было очень хорошо. Но при тех условиях, которые существовали в западных странах, — включая сюда и западную Русь, — более высокая степень благосостояния влекла за собою более быстрое развитие соответствующих данному способу производства общественных противоречий, в свою очередь ускорявших движение общественной мысли. А в прекрасной матушке-пустыне и это было не так. Правда, между поселенцами возникало неравенство имуществ, появлялись бедняки и богачи. Предприниматели-староверы наживали свои, порой очень большие, капиталы едва ли не столько же путем эксплоатации своих бедных единомышленников, сколько посредством торговых и промышленных сношений с «внешними» (иначе: никонианцами). «Богачи-раскольники, захватившие в свои руки, особенно со второй половины XVIII столетия, многие отрасли торговли и промышленности и завладевшие торговлею предметами местной промыш-

ленной производительности, чрез то держали в своих руках значительную часть местного народонаселения. Бедные крестьяне, поставленные в такую неизбежную зависимость от торговых раскольников, иногда поневоле принимали раскол, чтобы не лишиться средств безбедного существования; они или нанимались к богатым раскольникам в работники, или продавали им свои произведения и, чтобы в том и другом случае пользоваться выгодами, одинаковыми с раскольниками..., соглашались на раскол». Коль только скопец станет на ноги (не говоря уже о богачах), он уже обращается к наемному труду». «Наемным рабочим скопцы, правда, дают более высокую, чем горожане или крестьяне, плату и лучшую пищу, но зато выжимают из них все соки». Однако, бедняки охотно шли за ними, видя в них благочестивых «христолюбцев». Таким образом, и с этой стороны раскол был до последней степени «несовершенным» органом умственного прогресса: он задерживал его, вместо того, чтобы способствовать ему.

Общественное бытие не оставляло никакой возможности для плодотворного развития тех элементов прогрессивного мышления, которые возникали иногда, — хотя и весьма редко, — в крайних сектах беспоповщины. Коммунистические взгляды основателя секты странников остались в состоянии зародыша. В сущности, они так неопределенны, что даже самые усердные «идеализаторы раскола» не решались признать их коммунистическими в полном смысле слова. Юзов полагал, что в учении Евфимия коммунизм распространялся только на недвижимую собственность. «Г. Розов говорит, что в числе основных идей основателя странническаго согласия, Евфимия, находится и идея коммунизма; но вряд ли с этим можно согласиться. Сами бегуны не так толкуют слова своего учителя, относящиеся к этому предмету; по мнению большинства странников, эти слова относятся только к поземельной собственности, рыбным ловлям, соляным сферам и т. п. предметам». Если это в самом деле так, — что весьма вероятно, — то Евфимий лишь давал религиозную санкцию тому, что фактически существовало в «пустыне», где земля, лес и прочие угодья не составляли ничьей собственности.

Но как бы там ни было, а странники вынуждены были считаться с действительными экономическими отношениями. Между ними тоже было много торговцев и промышленников, уже совсем не склонных проклинать глагол: «мое, твое». Эти торговцы и промышленники образовали в секте особый слой «мирских», или «жилых», бегунов. Для них уход в пустыню был, по выражению Щапова, одною только формальностью. Их истинная обязанность заключалась в пристанодержательстве, т.-е. в устройстве тайных приютов для настоящих бегунов. Этим последним невозможно было обойтись без таких приютов, и они вынуждены были пойти на сделку со своими богатыми единомышленниками. Но эта неизбежная сделка была весьма существенной уступкой духу «антихриста». Необходимо заметить, кроме того, что, по крайней мере в XIX в., секта странников сильно распространилась в промышленных великорусских губерниях, т.-е. там, где сильнее, нежели в других местностях русской земли, сказывалась сила капитала, и где, несмотря на обилие лесов, «прекрасная пустыня» быстро утрачивала свою старую природу.

Однако перестанем заходить вперед. Обратимся снова к Московской Руси.

Щапов утверждал, что в расколе воплотился дух Степана Разина. Но это не точно. Степан Разин, насколько можно говорить об его образе мыслей, вовсе не придавал значения вопросам обрядности, так страстно волновавшим Аввакума, Ивана Неронова, Никиту Пустосвята и других ревнителей старой веры. Когда он овладел Астраханью, ее жители, следуя его примеру, стали есть в постные дни молоко и мясо и били тех,

которые возмущались этим. Когда в Черкасске сгорели церкви, Разин отказался пожертвовать что-нибудь на их возобновление. «На что церкви? К чему попы? — спрашивал он. — Венчать, что ли? Да не все ли равно: станьте в паре подле дерева да пропляшите вокруг него — вот и повенчались». Костомаров говорит по этому поводу, что Разин сделался «врагом и самой веры, ибо вера не покровительствует мятежам и убийствам». Очень сомнительно, чтобы знаменитый вождь «голутвенных» казаков был когда-нибудь, по тем или по другим побуждениям, сознательным врагом религии. Если он в самом деле отрицал надобность в попах и церквах, советуя ограничиваться, при заключении браков, пляской вокруг «ракитова куста», то в этом следует видеть не столько «вражду к вере», сколько проявление той «озорной» удали, которая не останавливается даже перед тем, что сам удалец продолжает чтить в глубине своей души. Но при всем том совершенно неоспоримо, что добрый молодец, способный на подобное удальство, не мог увлечься расколом. Как мало интересовались Разин и его ближайшие сторонники вопросами, страстно волновавшими тогда московских начетчиков, видно из важной тактической ошибки, которой они, конечно, не сделали бы, если бы были лучше осведомлены о положении дел в Московском государстве: они пытались привлечь на свою сторону патриарха Никона. Хотя он, как и надо было ожидать, «на ту воровскую прелесть не поддался», однако, они все-таки распустили слух, что он плывет с ними на одном из стругов. Никон незадолго до того потерпел жестокое поражение в борьбе со светской властью и, сделавшись жертвой этой последней, показался «воровским» казакам подходящим орудием агитации в народе. Но они упустили из виду, что оппозиционные элементы трудящейся массы гораздо более склонны были итти против Никона, нежели за него. Проф. Н. Н. Фирсов давно уже указал на религиозный индифферентизм Разина, как на источник этой крупной ошибки. Беззаботность «воровских» казаков насчет спорных вопросов богослужебного обряда, может быть, еще лучше доказывается тем, что, выдавая себя на Волге за сторонников Никона, они обещали соловецким старцам свою поддержку в борьбе против никоновских новшеств. Они говорили им: «Постойте, братие, за истинную веру, не креститесь тремя перстами, это антихристова печать». Уже современники понимали, что в таких речах «работничков Стеньки Разина» не было искренности. И в самом деле, будучи с участием приняты в Соловецком монастыре, работнички «отстранили иноков и беглецов от дел, избрали начальниками свою братию—Фаддейку Кожевникова да Ивашку Сарафанова, и не только учили не повиноваться церкви, но и не считать царя государем. Сто лет спустя, Пугачев и пугачевцы обнаружили в своей агитационной деятельности несравненно большее уменье считаться с расколом, как с одним из видов выражения народного недовольства.

Трудящаяся масса шла за «помощничками» Стеньки Разина, повинуясь «бунташному» настроению. В Московском государстве сельское население было, как оно бывает везде и всегда, более пассивно, нежели городское. Поэтому в городах «бунташное» настроение проявило себя уже в 1648 — 1650 и 1662 г.г., а в деревнях только в 1670 — 1671 г.г. В деревнях оно было еще более безнадежно, нежели в городах. Тогда не было налицо таких условий, которыми создавалась бы об'ективная возможность водворения нового общественного порядка и тем самым обеспечивалась бы победа народного движения, направлявшегося против старых социально-политических отношений. Выше я уже отметил, что «воровскому» казачеству приходилось считаться с монархическими убеждениями шедшей за ними тяглой массы. К приведенным там примерам прибавлю, что тот самый Разин, который не боялся насмехаться

над духовенством и над церковными таинствами, нашел нужным, в бытность свою в Астрахани, сделать митрополиту визит в день именин царевича Федора. Народная масса, видевшая в Разине смирителя всех ее лиходеев и на всем пространстве Московского государства готовая встречать своего «батюшку» с хлебом и солью, надеялась на него много больше, нежели на самое себя. Вот почему она поднималась там, где появлялись казаки, и покорно подставляла шею под старое ярмо там, где казаки вынуждены были предоставить ее собственным ее силам. Да и само казачество, ставшее во главе недовольного народа, было противодействием старого новому, а не нового старому. Сообразно с этим, царское войско, в котором уже были тогда полки, обученные по-европейски, показало себя более искусным в ратном деле, чем казаки, посвящавшие, однако, тому же делу всю свою жизнь. Но, несмотря на все это, бунт Разина представляет собою общественное явление, несравненно более богатое жизненной энергией, чем раскол старообрядства. Участники этого бунта отстаивали земной, — хотя, конечно, отживший, — идеал, тогда как раскол стремился к «Иерусалиму небесному». Психология русских народных движений еще недостаточно изучена. Но едва ли мы ошибемся, предположив, что склонность народной массы к расколу была обратно пропорциональна ее вере в возможность собственными силами победить царящее зло, и что, таким образом, раскол с особенным успехом распространялся после выпадавших на долю народа крупных поражений. По всей вероятности, тут совершался тот же социально-психологический процесс, который мы до сих пор можем наблюдать в нашей интеллигенции, с наибольшим усердием предающейся «религиозным исканиям» именно в мрачные эпохи торжества реакции и упадка общественной энергии.

(«Раскол», т. XX, 331—363).

ПЕТРОВСКАЯ РЕФОРМА И ДУХОВЕНСТВО.

«Духовный регламент». Это не только устав. Это — также произведение публициста, обнаруживающего по временам несомненное полемическое увлечение и дарование. В указе о монашестве и монастырях, отчасти дополняющем собою «Духовный регламент», публицистический элемент становится преобладающим. Указ заключает в себе целый очерк истории монашества, начиная с древних евреев.

«Был чин еще у евреев чину монашескому на что подобный, нарицаемый назореи (Числ главы 6), — повествует указ, — но по обещанию на время, а не вечный, и ниже присягою обязанный». О монашеском чине у христиан сообщается, что он возник ради хороших целей, а потом стал приносить «убыль обществу» и вызывать соблазн между инославными. Авторы указа говорят, что разумным это явно, «а прочим зде покажем». И они в самом деле очень старательно показывают это

Петр смотрел на монашество, как и на все прочее, с точки зрения государственной пользы. Но пользы от него он видел мало, а вреда очень много. И вот, Петр ссылается на ту эпоху византийской истории, когда греческие императоры, «покинув свое звание, хапжить начали» и подчинились вредному влиянию «некоторых плутов». Избегая труда и стремясь питаться «трудами других», плуты довели дело до того, что «на одном канале от Черного моря даже до Царя-города, который не более тридцати верст протягивается», было до трехсот монастырей. В других местах они были еще многочисленнее, и «все с великими доходы». Эта «гангрена» привела к полному ослаблению военной силы Византийской империи: «И тако как от прочего несмотрения, так и от сего в такое

бедство пришли, что когда турки осадили Царь-город, ниже 6.000 человек воинов сыскать могли».

Если верить авторам указа, то Российскому государству монастыри приносят не больше пользы, чем приносили они Византии: «Нынешнее житие монахов тичию вид ест и понос от иных законов, не мало же и зла происходит, понеже большая часть тунеядцы суть, и понеже корень всему злу праздность и сколько забобонов раскольных и возмутителей произошло, всем ведомо есть».

Петру тем труднее было помириться с тунеядством и «забобонами» монахов, что они у нас были «почитай все из поселян», ну, а поселянин, конечно, должен работать, а не рассуждать. Когда поселянин поступает в монашеское звание, он не отрекается от мирских благ; напротив, он получает их больше, чем прежде: «ибо дома был троеданник, то-есть дому своему, государству и помещику, а в монахах все готовое, а где и сами трудятся, то токмо вольные поселяне суть, ибо токмо одну долю от трех против поселян работают». При этом они совсем не учатся и священных книг не читают. Выходит, что обществу нет от них решительно никакой «прибыли». «Воистину токмо старая пословица: ни богу, ни людям». При Петре запрещено было постригать крепостных крестьян, кроме тех, которые имели от помещика «отпускные письма». Да и в этом случае предписано было смотреть, кто и как и каковых лет и для чего освобожден от своего помещика, и умеет ли «граммате». Неграмотные вовсе не принимались в монахи.

(«Влияние реформы», т. XXI, стр. 28—29).

На запрос, сделанный им князю Д. М. Голицыну в начале 1709 г.: «нет ли в монахах братского монастыря такого подозрения» — Петр получил ответ: «Во всем Киеве нашел я одного человека, именно из братского монастыря префекта, который к нам снисходителен». Этим префектом был Феофан Прокопович. Он был «снисходителен» к реформе еще прежде сближения своего с Петром. Характерно, что еще школьная «трагедокомедия», написанная в 1705 г., имеет предметом тоже реформу: введение христианства в Россию. Она называется «Владимир, славяно-российских стран князи и повелитель, от неверия тмы и свет евангельский приведенный духом святым». Впоследствии было замечено И. И. Гнедичем, что в этой трагедокомедии выражались такие мысли, какие в тот век и на-ухо выражать страшились. И в самом деле, трагедокомедия многим казалась слишком смелой и полной язвительных выходок против духовенства. После смерти Петра, Маркелл Радышевский доносил, что Феофан «архиереев, иереев православных жрецами и фарисеями называет... Священников российских называет жериволами, лицемерами, идольскими жрецами, а черцов — черными мужиками и чертями, и монашество и черниц желает искоренить». Феофану пришлось оправдываться, ссылаясь на то, что он осуждал не сплошь всех священников, а только великую часть их, которая «непотребна и таковых имен и подобий достойна, не по званию своему, но по нраву и негодности». При жизни Петра Прокопович мог не бояться доносов, так как первый русский император сам недолюбливал «жеривалов», а сочувствие к реформе не могло не быть большой заслугой в его глазах. После его смерти настали другие времена.

Не надо думать, однако, что, выступив на защиту петровской реформы, Прокопович явился исключением в тогдашнем русском духовенстве. К реформе были «снисходительны» довольно многие духовные лица **малорусского** происхождения. Некоторые из них защищали реформу вообще и флот в частности, так сказать, по обязанности. Сошлюсь на Гавриила Бужинского, назначенного в 1719 г. **обер-иеромонахом фло-**

та. Он доказывал в своих проповедях, что государство, лишенное флота, подобно птице, которая захотела бы лететь с одним крылом. Он усердно оттенял также «неизреченную» пользу, приносимую государству купечеством. «Ни одно царство, — говорил он, — не может быть довольным собою без торгов». Другой иеромонах флота обличал главных противников петровской реформы, раскольников, и перевел на русский язык «Увещания и приклады политические, от различных историков Юстом Липстием, на латинском языке собранные».

Местоблюститель патриаршего престола, Стефан Яворский, не одобрял многих мер Петра. Царевич Алексей не без основания считал его своим сторонником. Но духовная власть была тогда у нас до такой степени подчинена светской, что Яворский вынужден был, скрепя сердце и по-своему, отстаивать «правду воли монаршей». В усердной защите флота он мало уступал Прокоповичу». И тут он, кажется, не лицемерил.

Он сравнивал Петра с Ноем, который оказывается у него первым мастером и адмиралом. Благодаря новому Ною, Россия заняла несравненно более выгодное положение, чем прежде. Прежде «вестей никаких ни откуда россияне не имеаху, поведений, нравов и обычаев в иных государствах политичных отнюдь не знаяху, темже и поношения, и укоризны, и досады многие от прочих государств терпяху, аки детища некие и отроки невежливые, которым разве то ведомо, что в дому деется». Теперь бог ключом Петровым отворил России ворота, через которые она может войти в сношения с остальным светом. Флот полезен не только в смысле **просвещения,** но также и в смысле **обогащения:** «Флотом морским мощно ведати, что на свете деется, мощно узрети различные государства, их поведения, политику, красоту градов, различие нравов в людех различных, и премногие иные прежде невиданные диковники. Кораблями всякре мощно обогатитися. Сей один град (Петербург) все убыле, в нынешнем военном времени бываемые, кораблями и пристанью своею может наверстати. А что твои караваны в китайское царство? Безделица то-есть: весь караван пасилу с единым кораблем сравнится может. Да уже не надобе лошадей ни кормити, ни теряти, ни телег ломати, ни слуг много имети»...

Точкой отправления для всех этих правительственных публицистов служит тот взгляд, что надо **приневолить** россиян к таким действиям, которые необходимы для их собственной пользы. В своих указах Петр беспрестанно повторял этот взгляд. В указе 1723 г. он говорил: «Наш народ, яко дети, не учения ради, которые никогда ша азбуку не примутся, когда от мастера не приневолены бывают, которым сперва досадно кажется, но когда выучатся, потом благодарят, что явно из всех нынешних дел: — не все-ль неволею сделано? И уже за многое благодарение слышится, от чего уже плод произошел».

Но **приневолить** можно только тех, которые **подчиняются.** И хотя россияне и без того не имели привычки отказывать верховной власти в повиновении, но все правительственные публицисты в один голос твердили им о **вреде неповиновения.** У духовных проповедников указание на его **вред** неизменно подкрепляется указанием на то, что неповиновение земной власти настоятельно запрещается и немилосердно карается властью небесной. Тут нет и намека на оговорки, нередко делавшиеся католическими духовными в их рассуждениях о подчинении светской власти. («Влияние реформы», т. XXI, 32—34).

Приводя примеры из истории церкви, Прокопович указывает на то, что христиане считали себя обязанными повиноваться даже **языческим царям.** Тем более обязательно повиновение царям **христианским. Но светские** подданные Петра кажутся ему более склонными к повино-

вению, нежели **духовенство.** И вот он находит нужным остановиться на вопросе об отношении духовной власти к светской.

Есть люди, — и их, по словам Прокоповича, много, — которые думают, что священство и монашество не обязано подчиняться царю. Наш проповедник энергично восстает против этого мнения. Он восклицает: «Се терн, или паче рещи, жало, но жало се зминно есть. Папежский се дух».

Прокопович утверждает, — и это одна из самых любимых его мыслей, — что духовенство не должно составлять государства в государстве. Оно имеет свое особое дело, подобно тому, как имеют его военные люди, гражданские чиновники, врачи, разного рода художники. Имея особое дело, духовенство составляет особый чин в государстве. Но как и все другие чины, оно обязано покоряться «державным властям». Это ниже подтверждается ссылкой на писание: «Устроевая бог Моисея вождом быти Израилю, егда посылает его к фараону и придает в помощь Аарона, на священство намеренного, заповедует Моисею, да будет в бога Аарону»; левиты всегда подчинялись израильским царям; сам господь (т.-е. Иисус) «даде властям дань от себя» и т. д., и т. д.

В своем огромном большинстве духовенство, особенно великорусское, было против петровской реформы. Петр и его единомышленники боялись, что оно станет толкать народ на открытое сопротивление преобразованиям. Они еще не знали, до чего лишена была наша духовная власть всякой возможности, а оттого и всякой склонности вступать в решительную борьбу со светской властью. Духовенство в своей оппозиции реформе не пошло дальше тех выходок, которые иногда позволял себе в своих проповедях брюзгливый местоблюститель патриаршего престола. «Папежского» взгляда на политическую власть у нашего духовенства не было и быть не могло. В действительности оно уже давно составляло не более, как особый чин в государстве: чин «государевых богомольцев». Но так как в деятельности Петра еще ярче, нежели в деятельности его предшественников, выразилось стремление русских государей совершенно подчинить себе своих богомольцев, то естественно, что при нем большее, чем прежде, число «больших бород» (его собственное выражение) было недовольно. С недовольными легко справлялись не только в царствование энергичного Петра, но и в царствование его гораздо менее энергичных преемников: «ребелизантами» они никогда не становились. Но для «ученой дружины» очень характерно то обстоятельство, что она не только в лице Прокоповича, безусловно осуждала всякую оппозицию «больших бород».

«Ученость» этой «дружины» существенно отличалась от учености московских столпов церкви. Большие бороды в лучшем случае были сведущими начетчиками, т.-е. обладали известным запасом начитанности в области религиозной литературы. О сколько-нибудь серьезном, научном или философском образовании этих благочестивых людей не могло быть и речи. Но люди, вроде Прокоповича, Татищева, Кантемира, обладали значительным образованием. Известно, что Прокопович изучал в Риме светскую литературу, историю и философию. Датский путешественник фон-Гавен, познакомившийся с ним за несколько месяцев до его смерти, дал о нем следующий интересный отзыв:

«Этот превосходный человек по знаниям своим не имеет себе почти равного, особенно между русскими духовными. Кроме истории, богословия и философии, он имеет глубокие сведения в математике и неописанную охоту к этой науке. Он знает разные европейские языки, из которых на двух говорит, хотя в России не хочет никакого употреблять, кроме русского, — и только в крайних случаях об'ясняется на латинском, в котором не уступит любому академику. Он особенно вежлив и услуж-

лив со всеми иностранными литераторами и вообще с иноземцами, со смертью его должно прекратиться множество в высшей степени полезных дел».

Другой иностранец, Рибейра, — католический монах и, стало-быть, человек, скорее предубежденный против Прокоповича, не раз резко отзывавшегося о католиках в своих проповедях и книгах, — говорит: «Если его следует порицать за что-либо, так это за его религиозные убеждения, если он их вообще имеет. Его библиотека, открытая для ученых, значительно превосходит императорскую и библиотеку Троицкого монастыря; по своему богатству она не имеет себе равных в России, стране, бедной книгами».

Как видим, испанский монах Рибейра не был уверен, что у Прокоповича **были какие-нибудь религиозные убеждения.** Русское же духовенство упрекало его в непростительной слабости к протестантизму. Во всяком случае, несомненно одно: миросозерцание Прокоповича в значительной степени свободно было от византийской окраски, которая так высоко ценилась московскими начетчиками. В этом миросозерцании был силен тот **светский элемент,** который и возбуждал неудовольствие «больших бород». Сохранился анекдот о том, как один из архиереев хотел обличить перед Петром Феофана в греховном пристрастии к музыке.

Согласно доносу архиерея, Прокопович не только сам наслаждался музыкой, но и угощал ею иностранных министров («нехристей»). Петр сказал доносчику: «хорошо, поедем, батюшка, к нему с тобою и увидим, правда ли то». Под'ехав к дому грешника, они действительно услышали звуки музыки. Дальше пусть рассказывает лицо, сохранившее этот анекдот:

«Государь с архиереем вошли в собрание. Случилось так, что хозяин в то самое время держал в руке кубок вина; но, увидя государя, дал знать, чтобы музыка замолкла, и, подняв руку, громогласно произнес: се жених грядет в полунощи и блажен раб, его же обрящет бдяща, недостоин же, его же обрящет унывающа. Здравствуй, всемилостивейший государь. В ту минуту подносится всем присутствующим по такому же бокалу вина, и все пьют за здоровье его величества. Государь, обратившись к сопровождавшему его архиерею, сказал: ежели хотите, то можете остаться здесь; а буде не изволите, то имеете волю ехать домой, а я побуду с столь приятной компанией».

Доносчик-архиерей, вероятно, имел очень жалкий вид, когда возвращался домой, оставив Петра в «приятной компании» Феофана Прокоповича и его иностранных гостей. Феофан тоже дослужился до высокого духовного сана: он был сначала псковским, а потом новгородским архиереем. Но, при своем образовании и при своих привычках, он, без всякого сомнения, совсем неуютно чувствовал себя в духовной среде. Уже одного этого было достаточно, чтобы побудить его принять сторону Петра в его борьбе с оппозицией духовенства.

В взглядах других членов «ученой дружины» светский элемент был еще сильнее, нежели во взглядах Прокоповича. Как мы это скоро увидим, Татищев был сильно предубежден против духовенства. Некоторые подозревали его в «афеизме». Сам Феофан, поддерживавший с ним приятельские отношения, смущался подчас его «злоречием» по адресу некоторых священных книг. Весьма понятно, что при таком отношении к духовенству «ученая дружина» не расположена была ставить его выше других «чинов» в государстве.

(«Ученая дружина» и самодержавие, т. XXI, 48—52).

В борьбе со старо-церковной партией, — особенно в мрачную эпоху Бирона, — наш «пастушок» показал, что он обладал не только весьма

душистым лисьим хвостом, но также и очень острыми волчьими зубами. «Священников и монахов, как мушек, давили, казнили, расстригали, — говорит один позднейший проповедник, вспоминая об этой эпохе; — непрестанные почты водою и сухим путем — куды? зачем? Священников, монахов и благочестивых в Охотск, в Камчатку, в Оренбург отвозят... Была година темная». П. Морозов, у которого я заимствую эти слова позднейшего проповедника, прибавляет к ним: «Главным деятелем этой темной годины был Феофан». Отводя Феофану первое место, он, без сомнения, имел в виду сферу церковного управления. Однако, для характеристики вождя «ученой дружины» достаточно первенства в деле сыска и жестоких расправ хотя бы и в одной только сфере.

Конечно, «благочестивые люди», так сильно страдавшие от просвещенного «пастушка», сами ровно ничего не имели против сыска, ни против застенка... если могли воспользоваться ими для своих целей. И не только ничего не имели против них, но и на самом деле прибегали к ним в борьбе с тем же Прокоповичем. Они, в свою очередь, заставили его пережить много тяжелых минут. Но ведь то были сторонники **застоя**, а Прокопович вместе со всей «ученой дружиной» стремился **вперед**, хотел распространять **просвещение**.

(«Ученая дружина» и самодержавие, т. XXI, 54).

РЕВОЛЮЦИОННО-СЕКТАНТСКИЕ ДВИЖЕНИЯ ПРИ ПЕТРЕ I.

Если Разин так плохо разбирался в вопросах веры, что, стараясь привлечь к себе недовольных, выдавал себя за приверженца патриарха Никона, то Булавин, очевидно, хорошо знал, как дорого было многим недовольным «древлее благочестие». Он об'явил себя его защитником, хотя сам он, может быть, мало дорожил им и, повидимому, плохо понимал, чего собственно требуют староверы. В своих воззваниях он обещал бороться с теми, которые «вводят всех в Еллинскую веру и от истинной веры христианской отвратили своими знаменьми и чудесы прелестными». На староверов довод от благочестия едва ли производил впечатление большой определенности.

(«Влияние Петровской реформы», т. XXI, стр. 173).

Не производят впечатления определенности и социально-политические требования приверженцев Булавина. В одном из его «прелестных писем» содержится такая программа: «А между собою добрым начальным, посадским и торговым и всяким черным людям отнюдь бы вражды никакой не чинить, напрасно не бить, не грабить и не разорять, и буде кто станет кого напрасно обижать или бить, и тому чинить смертную казнь». Посошков готов был удовольствоваться, в случае таких неправд, нещадным телесным наказанием виновных. Казаки обнаружили больше решительности. Но программа, сводящаяся к тому, чтобы никто никого напрасно не бил, не грабил и не разорял, есть не более, как ряд добрых пожеланий. Какие **учреждения** нужны и возможны были тогда для того, чтобы оградить тяглую Русь от «напрасного» разоренья, грабежа и битья, этого не знал Посошков, и это оставалось неизвестным всей многострадальной тяглой Руси. Для Булавина и для Голого этот вопрос решался очень просто: введением в России казацкого устройства. И мы видели, что, восставая против поставленных царем начальных людей, тяглые жители деревень и посадов не прочь были сделаться казаками. Но усвоение казацких порядков разве лишь на время устранило бы в России те общественные «неисправы», которые толкали ее черных людей на восстание: разделение общественного труда при данных экономических условиях опять привело бы к порабощению трудящейся массы. При этом, вероятно, исчезли бы некоторые, наиболее тяжелые и унизи-

тельные последствия ее порабощения. И это, разумеется, было бы чистым выигрышем для нее. Но и об этом можно было разве лишь мечтать. Соотношение общественных сил заранее обрекало на неудачу всякую попытку сломить установившийся на Руси общественно-политический строй. «Нерегулярное» казацкое войско не могло выдержать сколько-нибудь серьезного столкновения с правительственной армией. А от «черных» людей русского государства сами Булавин и Голый, старавшиеся поднять их на восстание, вряд ли ждали значительной военной поддержки. Жестоко угнетенный народ сильно роптал на Петра и охотно слушал рассказы о том, что он не настоящий царь. Мы видели это выше. Но достойно внимания, что даже Булавин и его сподвижники не решились открыто выступать против царской власти. Убив Ю. Долгорукого, они оправдывались тем, что он поступал «не против государева указа». А в одном из булавинских воззваний прямо сказано, что он хочет постоять за христианскую веру «и за благочестивого царя». Несмотря ни на какие испытания и при всем ее недовольстве своею участью, тяглая Русь в огромном большинстве не расположена была поддерживать царских недругов. С этим ее настроением считался Булавин, как считался прежде него Разин и после него Пугачев.

Вполне естественно желание тяглой массы оградить себя, — **здесь, на земле,** — от побоев, грабежа и разоренья превращалось у нее, конечно, не без остатка, в фантастическое стремление постоять за старую веру. Чем менее осуществимым оказывалось ее естественное желание, тем сильнее должно было упрочиваться у нее это ее фантастическое стремление. Раскол приобрел много новых последователей в царствование Петра. Раскольники повторяли обычные тогда жалобы на то, что Петр «не печется о народе, а печется о немцах». Но они не довольствовались этим и об'явили Петра антихристом. «Книгописец» Григорий Талицкий приглашал православных не слушаться государя-антихриста и не платить ему податей. Это звучит очень резко: не надо ни платить податей, ни повиноваться государю. Но этого не надо **потому,** что он антихрист, и что наступили последние времена. Значит, в обыкновенное время, не знающее таких ужасов, как пришествие антихриста, платить царю подати и повиноваться ему следует не только за страх, но и за совесть. Даже в крайних своих выводах народная масса показывала себя совершенно неспособной отказаться от тех своих социально-политических представлений, которые сложились и окрепли в исторических условиях развития Московского государства. Это интересное социально-психологическое явление, совершенно ускользнувшее от внимания теоретиков народничества, подробно рассмотрено мною в главе, посвященной возникновению раскола и общей его характеристике. Там же я показал, что, борясь с антихристом, раскольники прибегали преимущественно к старому, испытанному народному средству: бегству из центральных местностей на окраины, в «прекрасную пустыню», где крайне замедлялось дальнейшее развитие народной мысли. Не желая повторяться, я приведу здесь лишь несколько новых примеров, подтверждающих справедливость сказанного там мною и относящихся именно к эпохе Петра.

Расколоучитель Кузьма Андреев, допрошенный в Преображенском Приказе жестоким князем Ф. Ю. Ромадановским, сообщил, что с детских лет он проживал в Москве со своим отцом, монастырским крестьянином, и братьями. Сначала они сильно бедствовали и кормились «мирским подаянием», потом нашли кое-какие занятия: летом паяли медную и оловянную посуду, а зимой торговали на Москве-реке «всякими саньми». Однако в городе они навсегда не остались: «сошли в Керженские леса и жили в пустынях, ради спасения душ своих, для того, что, стало-быть, в Москве вере перемененье, началась святая служба неправильно, по

новоизданным книгам; литургию стали служить на пяти просфорах, а по требнику старой печати... служили литургию на семи просфорах; и в том стала убавка» и т. п.

А вот показание по тому же делу другого раскольника, Никиты Никифорова.

Посадский человек города Шуи, он «сошел в Балахонский уезд в Керженские леса для спасения души своей, присмотря в божественном писании о пустынных жителях, для того, что он грамоте умеет, и, построя на тех лесах келью, жил с пришлым человеком, со стариком Федором Андреевым» и т. д.

Допрошенный по другому раскольничьему делу, Иван Андреев сообщил о себе следующее:

«Прежде сего был он домовой вотчины святейшего патриарха слободы Благовещенской, что в Нижнем-Новгороде, бобыльской сын и, живучи с отцом своим, изучился иконному письму. И отец его умре, а он, Иван, после смерти его, тому лет с 20, из той слободы сошел, скитался по разным городам и селам и деревням и в пустыне за Нижнем, в Керженце бога ради...».

Можно было бы привести много таких примеров. Но они так похожи один на другой, что это было бы ненужной тратой места и времени. Мы поступим лучше, кинув взгляд на документ, позволяющий нам судить о том, в какую сторону направлялась работа мысли этих людей, недовольных тем, что давала им окружающая их действительность, и искавших «нового града».

Вот составленный в Преображенском приказе список рукописей, отобранных у приверженных к расколу обитателей Керженской «пустыни»:

«1) Пятерик азбучный, 2) Пятерик скитский. 3) Две тетрадки... о вере. 4) Тетрадь... об иноку, впадающем в блуд. 5) Тетрадь Символ. 6) Три тетрадки... Евсевия епископа самосальского. 7) ... месяца декабря в 18-й день слово Ипондока (?) о благоречии. 8) ... о житии Алексея человека Божия. 9) ... о страшном суде христове. 10) ... исповедание мирянам. 11) ... праздники Тихвинской богородицы. 12) ... «Скитское покаяние». 13) ... «Поучение св. отцов ко всем спящим». 14) ... «Марта в 24-й день слово не просто прощати грехи». 15) ... Канон богородицы, тропари воскресны и богородичны, с кондаки дневными и полношными. 16) ... О покаянии и исповедании...».

Список далее не кончен, но приведенная мною часть его дает нам вполне достаточное понятие о том, какую духовную пищу находили в «пустыне» беглецы, искавшие «нового града». Они знакомились там с литературой, исключительно посвященной вопросам веры и богослужебного обряда: «Иерусалим небесный» привлекал к себе все их внимание. Да и с этой стороны поле зрения расколоучителей было до крайности ограничено. Когда священник Авраам Иванов, перейдя в раскол, согласился служить по «раскольнической вере», его заставили присягнуть по присяге, в которой написано в двух местах: **первое:** «все еретицы противомыслящие святым всея вселенныя семи собором да будут прокляты. **Второе:** все еретицы да будут прокляты, отрицаю бося их и заповедей их и иже изволит с ними, и по их еретическому преданию бороду брити, и иноверных одеяние носити и всего заповедания еретического». Нельзя было итти вперед по этой дороге, можно было только топтаться на одном месте.

Раскол **старообрядства** явился, как один из видов националистической реакции против поворота Московского государства к Западу. Но при Петре у нас возник другой вид раскола, находившийся в непосредственной причинной связи именно с Петровской реформой. Я гово-

рю о тех **«новых философах»**, с которыми так упорно, хотя вовсе не доблестно, боролся до конца своих дней местоблюститель патриаршего престола Ст. Яворский. Самым видным между ними был Дмитрий Евдокимович Тверитинов.

В начале девяностых годов XVII века тверской «чернослободец» Тверитинов пришел в столицу с несколькими своим родственниками. Он был тогда в «самой мизирности» и, чтобы найти работу, обратился к иноземцам, которые населяли в Москве целую слободу немецкую. Как видно, ему удалось получить занятие в первой частной московской аптеке. Умный и любознательный, он начал «искать науки у дохтуров и лекарей». Но тогдашняя практическая медицина не удовлетворила его духовных запросов. Между тем, как большая часть московских жителей с враждебным недоверием относилась к религиозным взглядам населявших немецкую слободу иноземцев, он заинтересовался учением протестантов и захотел понять его. В этом Тверитинову отчасти пришла на помощь религиозная литература **Литовской Руси.** Ему попался напечатанный еще в 1562 г. в Несвиже, **по-белорусски,** «Лютеранский катихизис, т.-е. наука стародавняя христианская от светого писма, для простых людей языка русского», вышедший в Стокгольме в 1628 г. Книги эти сильно подействовали на него. О белорусском катехизисе он говорил, что написанное в нем есть правда, которую надобно «содержать всякому человеку», а лютеранские молитвы он «зело хвалил и целовал». По обычаю протестантов, он стал усердно читать библию, из которой делал много выписок. Трудно теперь сказать, сделался ли он вполне убежденным лютеранином. Но неоспоримо, что его религиозные понятия совершенно разошлись с учением православной церкви. Он осуждал поклонение иконам и посты, отвергал церковное предание и находил ненужной церковную иерархию. Все эти новые взгляды были для него делом глубокого убеждения. Про него говорили, что он называл себя апостолом, проповедником истины. И замечательно, что проповедь этого апостола встретила сочувствие в некоторой части передового населения Москвы. В числе его последователей называли сапожника Михаила Чепару, часового мастера Якова Иванова, торговца из овощного ряда Андрея Александрова, цырюльника Фому Иванова, тяглеца котельной слободы Никиту Мартынова и Михаила Андреева Косого, бывшего прежде тяглецом той же слободы.

Михайло Косой принимал участие в стрелецком бунте 1682 г.; за это его сослали в Сибирь. Лет через десять после того он вернулся в Москву, но уже тайно, и, опасаясь быть узнанным, вращался больше между иноземцами. Влияние иноземцев и подготовило его к усвоению новых взглядов Тверитинова. Начитанный «дохтур» произвел на него сильное впечатление. «То-то бы патриарх от был», — говорил он о Тверитинове.

Пусть читатель простит мне маленькое отступление. Когда открыт был (в 1908 г.) восьмой спутник Юпитера, то оказалось, что в его движении есть интересная особенность. Он так далек от своей планеты, что сила притяжения его ею только немногим сильнее, нежели притяжение его солнцем. Поэтому очень велики возмущения, вызываемые солнцем в движении этого спутника, а орбита, по которой движется он вокруг Юпитера, постоянно изменяется, так что каждое новое обращение совершается уже по новой орбите и с новым периодом.

Это явление, очень интересное с точки зрения небесной механики, само-собой приходит на память, когда задумываешься о ходе духовного развития Михайла Косого. В 1682 г. он бунтует вместе со стрельцами; в ту пору его, как и огромное большинство стрельцов, притягивает к себе московская старина; может быть, очень немного нужно было для

того, чтобы сделать из него сторонника «древлего благочестия» и вызвать в нем готовность «умереть за аз». Но обстоятельства, — «нелегальность» его пребывания в Москве после тайного возвращения из Сибири, — вырывают его из-под старого влияния и подчиняют новому. И вот он восстает против старых понятий и восхищается религиозным вольнодумством Тверитинова. Однако, новая орбита движения его мысли вовсе не отличается определенностью. Увлечение идеями Тверитинова, не видевшего никакой надобности в церковной иерархии, приводит его к тому неожиданному выводу, что этого противника иерархии следовало бы сделать патриархом. Очевидно, его мысль нередко снова попадала в сферу старого влияния. И Михайло Косой, наверно, был не один. Мы имеем все основания думать, что в том меньшинстве русского трудового населения, которое вследствие тех или других обстоятельств попало в эту переходную эпоху под влиянием Запада, отнюдь не составляли исключения личности, плохо сводившие концы с концами в своем новом мировоззрении и попеременно уступавшие то одной, то другой силе культурного притяжения.

Защитники «старой веры» видели в Петре исчадие ада; Тверитинов горячо сочувствовал Петровской реформе. «Как Левин, Талицкий, Докукин и целая вереница подобных им староверов отыскивала в священном писании тексты в обличение скверны нового направления, в доказательство того, что Петр — антихрист, — говорит Н. С. Тихонравов, — так и Тверитинов вписывал в свои тетради из библии все то, что казалось ему, доказывало необходимость новых, коренных преобразований в русском обществе и особенно в духовенстве». Он думал, что Петр дал своим подданным свободу совести. «Ныне у нас на Москве, слава богу, повольно всякому, кто какую веру изберет, такую и верует», — утверждал Тверитинов. И сам он в противность старообрядцам был убежденным сторонником терпимости. Он учил, что «можно спастись во всех верах», а защитникам старины с упреком говорил: «Только у вас и разума — грозите огнем и кнутом».

Знакомые Тверитинова называли его «человеком неглупым в политике». Но, должно быть, отзываясь о нем так, они имели в виду его политическое обращение с людьми. Его все считали большим мастером по части такого обращения. Политикой в настоящем смысле этого слова он, повидимому, совсем не интересовался. Критическая мысль его едва ли выходила когда-нибудь за пределы религиозной области. Но зато в этих пределах Тверитинов мыслил так смело (для своего времени и для своей среды), что, при свойственной ему склонности проповедывать, не мог не озлобить против себя духовенства. Да и немного нового нужно было усвоить тогда, чтобы прослыть опасным еретиком. Он находил ненужной церковную иерархию. Но главное, — Тверитинов доказывал, что «переем подобает от своих рук себе востязкати, якоже и Павел сотвори». Этим он снова поднимал, **решал его в отрицательном смысле,** старый вопрос о церковных имуществах. Духовенство, тем более, должно было досадовать на него за это, что в лице Петра светская власть и так очень сильно расположена была к бесцеремонному обращению с названными имуществами. Тверитинов был обвинен во многих ересях сразу.

В указе от 1702 г. Петр говорил: «Мы, по дарованной нам от Всевышнего власти, совести человеческой приневоливать не желаем и охотно предоставляем каждому христианину на его ответственность печись о спасении души своей». На самом же деле раскольники подвергались при нем, особенно в конце его царствования, суровым преследованиям. И не только те, которые называли его антихристом и учили, что грешно платить подати и повиноваться ему. Тверитинов всеми

силами души сочувствовавший его реформе, тоже испил весьма горькую чашу за свое религиозное вольномыслие. Ему пришлось бы совсем плохо, если бы не вражда Яворского с фискальным ведомством. В числе членов «богопротивной компании» Тверитинова оказался один фискал, благодаря усилиям и служебным связям которого Петр велел перенести дело в Сенат. Между сенаторами были люди, мало расположенные поддерживать претензии Яворского, твердившего им о том, что иное дело власть светская, а иное—духовная. Они не упустили случая дать ему почувствовать всю неосновательность этих претензий, а Петр охотно оказал им при этом свою личную поддержку. Испуганный гневом царя, местоблюститель патриаршего престола униженно просил у него прощения, однако, не переставал преследовать свою жертву. Дело Тверитинова тянулось мучительно долго. Арестованный в 1713 г. и преданный анафеме Яворским, он был выпущен на свободу лишь через пять лет, а «прощения» и «разрешения от клятвы» добился он от Синода только в 1723 г., да и то, главным образом, благодаря тому, что тогда уже не было в живых упрямого «блюстителя». Прибавлю, что и тогда он не был бы «прощен и разрешен», если бы не отрекся ото всех своих новых религиозных взглядов.

(Влияние Петровской реформы, т. XXI, 173—181).

ЦЕРКОВЬ ПРИ ЕКАТЕРИНЕ II.

«Эмансипация» церковных крестьян означала лишь то, что, быв прежде собственностью церкви, они перешли в собственность государства. И было вполне естественно, что собственностью этой по своему усмотрению располагали верховные носители государственной власти.

В. И. Семевский говорит, что наше дворянство опасалось, как бы за эмансипацией «крестьян духовного ведомства не последовало освобождение и помещичьих». Этим он об'ясняет отрицательное отношение дворянских публицистов к тому, как устроена была судьба экономических крестьян. Но их отрицательное отношение достаточно об'ясняется только что указанным стремлением дворянства присвоить себе крестьян бывших духовных вотчин. Если оно, в самом деле, опасалось того, что «эмансипация» будет распространена также и на помещичьих крестьян, то их опасение едва ли было сколько-нибудь значительно. Разумеется, Екатерина II не решилась бы секуляризовать духовные вотчины, если бы эта ее мера вызывала ропот в дворянской среде. Но все, известное нам о ходе реформы, показывает, что дворянство, наоборот, охотно ее поддержало. И только потому, что дворянство поддержало ее, Екатерина получила возможность спокойно пренебречь глухой оппозицией духовенства.

В послепетровской Руси вопросом о секуляризации церковных имуществ занималось еще правительство Елизаветы. Самым энергичным защитником прав церкви выступил при ней А. Мациевич. По поручению духовенства он ездил в 1758 г. в Петербург, чтобы там сказать свое слово против задуманной правительством меры. От его поездки ожидали весьма многого. Провинциальное духовенство говорило ему: «Там вас вместо новоявленного чудотворца примут и во сладость обо всем послушают: причина сему не токмо у нас здесь, но и там отличное об вас мнение». Известно, что ожидание это не оправдалось. В Петербурге не были отличного мнения о Мациевиче. Там не нравился тон, которым он говорил о правах церкви. Дело дошло до того, что новоявленный чудотворец получил от синода выговор за свои «продерзости и противные ее И. В-ва указам проступки». Однако, выговор, получен-

ный Мациевичем, не имел на него успокоительного влияния. Когда дело секуляризации перешло в энергичные руки Екатерины II, ростовский митрополит опять стал протестовать. Но при этом показал себя весьма неловким и мало находчивым.

При описи монастырских имуществ было, — как это и следовало ожидать, — много злоупотреблений. Опись часто производилась офицерами, что также было в порядке вещей. Наконец, вполне естественно было и то, что духовным лицам не нравилась развязность, обнаруженная в этом случае представителями военной силы. Но как же выразил А. Мациевич это вполне естественное неудовольствие духовенства.

Он писал: «И так по сему следует непременно показанным офицерам в алтарь входить и иногда священных сосудов касаться, чего нам закон православный издревле... правилам и узаконениям церковным запрещает».

Таким доводом трудно было подействовать на матушку-государыню, состоявшую в переписке с Вольтером.

Далее, ростовский митрополит утверждал, что вследствие отобрания в казну монастырских имуществ не останется на Руси и следа от былого ее благочестия. «Разве только в памяти многим будет и в сожалении, яко в толь древнем и благочестивом государстве, на весь свет славном и знатном, вдруг не от татар, и ниже от иностранных неприятелей, но от своих домашних, благочестивыми и сынами церкви нарицающихся, церковь и благочестие истреблялося».

Это было тоже неловко придумано. Таким аргументом можно было рассердить Екатерину II, но решительно невозможно было заставить ее отказаться от своего плана.

В **теоретическом** отношении аргументация Мациевича поражает своей полной нищетой: она ровно ничего не прибавила к той совокупности идей, которая обращалась тогда в европеизованной части русского населения. И если она все-таки может и должна привлечь к себе внимание историка русской общественной мысли, то единственно потому, что ее нищета показывает, как слаба была позиция власти духовной в этом ее столкновении со светской властью.

Екатерина оставила всякую мысль об улучшении участи помещичьих крестьян только потому, что боялась дворянства. Вступив на престол, она сначала побаивалась также и духовенства. Поэтому она отменила изданный еще Петром III (21 марта 1762 г.) указ об учреждении коллегии экономии для заведывания духовными имуществами. Но очень скоро она увидела бессилие духовенства и со свойственной ей энергией приступила к его экспроприации.

Барсов утверждал, что, за исключением Дмитрия Сеченова, все главнейшие представители русской церковной иерархии были на стороне Арсения Мациевича. Если это так, то тем более знаменательно, что, как выражается г. Бильбасов, синод головою выдал Арсения Екатерине. «12 марта синод получил доношение Арсения, заслушал его и 13 марта постановил: «В доношении ростовского митрополита все, что ни есть, следует ко оскорблению ее императорского величества, за что он великому подлежит суждению». Но высшее духовное учреждение и тут не решилось поступить самостоятельно. Оно передало Арсения «в высочайшее благорассмотрение и высокомонаршую ее императорского величества бесприглядную милость».

Екатерина ответила на это, что ею усмотрены в доношениях Арсения «превратные и возмутительные истолкования многих слов св. писания и книг святых». Вследствие этого благочестивая корреспондентка Вольтера для «охранения своих верноподданных всегдашнего спокойства» (а также для отклонения от себя ответственности за желательный

для нее исход дела. — Г. П.) благоразумно постановила предать Арсения суду... того же св. синода.

Арсений был приговорен к лишению клобука и сана и сослан в отдаленный монастырь на «крепкое смотрение». Екатерина запретила давать ему там чернила и бумагу, чтобы «невозможно было ему развращать ни письменно, ни словесно слабых и простых людей».

Ко всему этому следует прибавить, что на суде ростовский митрополит вел себя с большим смирением. Он заявил, что у него не было ни малейшего намерения сказать в своих «доношениях» что-нибудь оскорбительное для высшей власти, а если тем не менее в них что-нибудь «к оскорблению ее императорского величества имеется», то он, всесмиреннейше и всеподданнейше припадая к ногам ее императорского величества, просит прощения и помилования». Никон вел себя не совсем так...

Духовенство покорилось. Проницательная государыня уже заранее знала, что оно не может не покориться. Зная это, она сочла нужным высказать ему несколько истин, которые, наверно, были очень горьки для него, но очень полезны для напоминания ему об истинном соотношении русских общественных сил.

«Вы преемники апостолов, которым повелел бог внушать людям презрение к богатствам и которые были очень бедны, — говорила она в своем обращении к синоду. — Царство их было не от мира сего — вы меня понимаете. Я слышала эту истину из уст ваших. Как можете вы, как дерзаете, не нарушая должности звания своего и не терзаясь в совести, обладать бесчисленными богатствами, иметь беспредельные владения, которые делают вас в могуществе равными царям. Вы просвещенны: вы не можете не видеть, что все сии имения похищены у государства: вы не можете владеть ими, не будучи несправедливы к нему». Если духовные пастыри в самом деле питают к ней те верноподданнические чувства, о которых они говорят, то они немедленно должны возвратить государству все то его имущество, которым они неправильно завладели. И с великолепнейшей иронией Екатерина прибавляла, что, не развлекаемые более заботами о мирских благах, они тем с большим удобством будут посвящать себя делу просвещения своей паствы. В этом деле заключается все их призвание: «Вы должны заниматься только тем, чтобы наставлять людей в их должностях, возжигать в сердцах их память добродетели... наконец, увещевать их, угрожать будущим наказанием, возбуждать в них веру и любовь к богу и ближнему обещанием вечного блаженства, воспламенять сердца усердными молитвами, спасительными советами» и т. п., и т. д.

Это энергичное, полное ума и насмешки обращение светской власти к духовной, очевидно, много способствовало беспрепятственному решению вопроса об отобрании в казну духовных вотчин: синод понял государыню и не только согласился на секуляризацию, не только «выдал» Мациевича, но и сам произнес над ним суровый приговор.

Трудящаяся масса показала себя менее сговорчивой, нежели духовенство. Чем туже затягивалась петля крепостного права на шее крестьян, тем больше росло недовольство закрепощенных.

(«Эпоха Екатерины II», т. XXI, 274—278).

РАСКОЛ И РЕВОЛЮЦИЯ ПУГАЧЕВА.

После пугачевщины волнения крестьян становятся в царствование Екатерины II гораздо менее частыми, чем они были до нее. Народ издержал тот запас энергии, который был у него прежде, и надолго стал неспособным к действенному протесту. В период, следовавший за пуга-

чевским бунтом, его недовольство стало выражаться преимущественно **в религиозных исканиях.** Так и всегда бывает. Потеряв надежду обеспечить себе сносное житье-бытье на земле, люди начинают искать пути, ведущего в царство небесное. Это мы видели, например, в восьмидесятых годах XIX столетия, когда в нашей интеллигенции быстро распространилось учение гр. Л. Толстого. Видели и в годы, еще более близкие к нынешнему времени.

Раскол, после пугачевщины значительно усиливший свое влияние на народную массу, не был учением о непротивлении злу насилием. Читатель помнит, как страстно советовал протопоп Аввакум царю жестоким насилием устранить новшества, закравшиеся в русскую церковь. Движение Пугачева было энергично поддержано раскольниками. Пугачевцы не повторили крупной тактической ошибки сообщников Разина, вздумавших уверять народ, что они защищают патриарха Никона. Напротив, Пугачев жаловал податное население «крестом», — старым осьмиконечным крестом, — и «бородою». Он и сам говорил языком раскольников и, может быть, разделял их взгляды. Рассказывали, будто яицкие казаки провозглашали, что Петр Федорович приказал ломать нынешние церкви и строить семиглавые, а креститься не трехперстным, а двухперстным сложением. Говорили даже, что подобные заявления сопровождались угрозами: «если кто будет иначе креститься, то батюшка (царь. — Г. П.) прикажет отрубить пальцы». Это рассказывали враги Пугачева; может быть, они сочинили это. Но и тут мы имеем право сказать: если это выдумано, то удачно. Старообрядчество отнюдь не склонялось к веротерпимости, да и вообще оно не вносило ничего нового в сознание народа.

Идя за Пугачевым, народ стремился свалить с себя гнет помещичьего государства и так или иначе, в той или другой мере, вернуться к старым порядкам, существовавшим до того времени, когда это государство окончательно сложилось и окрепло. Он смотрел не вперед, — куда смотрело во второй половине XVIII века третье сословие во Франции, — а назад, в темную глубь прошедших времен. И в этом отношении он поступал совершенно так, как поступало когда-то ненавистное ему боярство. Ведь Курбский, обличая дикое самодурство Ивана IV, тоже смотрел назад, а не вперед. Назад смотрели и раскольники, приглашавшие народ умирать за древлее благочестие.

Это была своего рода историческая необходимость, коренившаяся в знакомых уже нам относительных особенностях русского исторического процесса. Как видим, необходимость эта не исчезла и после петровской реформы. Лишь по прошествии продолжительного времени, лишь во второй половине XIX столетия, отдаленные последствия преобразования, связанного с именем Петра, привели к появлению в народной массе сознательных элементов, способных, в борьбе за лучшее будущее, обратить свои умственные взоры не назад, а вперед, не туда, куда смотрели бояре, роптавшие на грозного царя, и раскольники, умиравшие за старую веру, а туда, куда смотрят сознательные слои трудящейся массы по всем цивилизованном мире.

(Эпоха Екатерины II, т. XXI, 295 и 296).

ГЛАВА IV.

Материалисты XVIII века во Франции.

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРИЧИНЫ ВОИНСТВУЮЩЕГО МАТЕРИАЛИЗМА XVIII ВЕКА.

Во времена **Бэкона** и **Декарта** философия обнаруживала большой интерес к развитию производительных сил. «На место умозрительной философии, которой обучают в школах, — говорит Декарт, — следует поставить практическую философию, при помощи которой мы можем изучить силу и влияние огня, воды, воздуха, звезд, неба и всех других окружающих нас тел так же точно, как в настоящее время мы изучаем различные ремесла наших ремесленников. Тогда мы сможем употреблять эти силы и влияние одинаково для всего, для чего они пригодны, и стать, таким образом, господами и собственной природы». Вся философия Декарта носит следы этого большого интереса. Итак, цель исследований современной философии, повидимому, была ясно определена. Но вот проходит столетие. Материализм, — который, к слову сказать, вообще является логическим следствием учения Декарта, — приобретает широкое распространение во Франции; под его знаменем шествует самая прогрессивная часть буржуазии, завязывается горячая полемика, но... о производительных силах забывают: философы-материалисты почти никогда не говорят о них, у них совсем другие интересы, — может казаться, что философия обрела совершенно иные задачи. В чем причина этой перемены? Разве производительные силы Франции достигли уже тогда **достаточного развития**, Разве французские материалисты стали **пренебрегать** тем господством людей над природой, о котором мечтали Бэкон и Декарт. Ни то ни другое. Но во времена Декарта производственные отношения Франции, если ограничиваться здесь одной только Францией, еще содействовали развитию производительных сил, в то время, как спустя столетие они стали **препятствием** для него. Надо было их разрушить, а чтобы их разрушить, надо было нападать на освящавшие их идеи. Вся энергия материалистов, этого авангарда теоретиков буржуазии, сконцентрировалась на этом пункте, и все их учение приняло боевой характер. Борьба с **«суеверием»** во имя **«науки»** и против **«тирании»** во имя **«естественного права»** была важнейшей, самой **практической** (в смысле Декарта) задачей философии; непосредственное изучение природы в целях скорейшего увеличения производственных сил отступало на задний план. Когда цель была достигнута, когда устарелые производственные отношения были разрушены, философская мысль приняла другое направление, и материализм на долгое время потерял свое значение. Развитие философии во Франции следовало за изменениями в ее экономике.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 175—176).

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОБМАН И НЕВЕЖЕСТВО.

«Лишь по заблуждению человечество сделало себя несчастным» — в этом вся философия истории Гольбаха. Если бы его принудили об'ясниться подробнее, он сказал бы, что античная цивилизация погибла от «роскоши», что источником феодализма были **«разбои, беспорядки, войны»**. Он сказал бы, что в Англии революция, стоившая Карлу I головы, произошла от «религиозных распрей, недостатка терпимости», что «Иисус был обманщиком» и т. п. Гольбах был бы крайне изумлен, если бы узнал, что все это не более, как **«скорлупа»** исторических явлений.

Для «философов» история представляла лишь сознательную деятельность людей (более или менее мудрую, и часто очень не мудрую). Но такой взгляд крайне узок и поверхностен. Во всех великих исторических движениях мы видим людей, стоящих во главе современников, выражавших их тенденции, формулирующих их желания. Другие точно так же становятся во главе реакции, ведут борьбу с нововведениями, с новыми планами и желаниями. Если в истории существует лишь сознательная человеческая деятельность, то «великие люди» неизбежно являются **причиной** исторического движения. Религия, нравы, обычаи, весь характер народа, с этой точки зрения, оказываются созданием одного или нескольких великих людей, действовавших с определенными целями. Послушаем, напр., что говорит Гольбах о древних евреях.

Моисей повел евреев через пустыню; «он приучил их к слепому повиновению, он им поведал волю неба, чудную сказку их предков, странные церемонии, от которых всевышний ставил в зависимость свое благоволение. В частности, он внушил им самую ожесточенную ненависть к богам других народов и утонченную жестокость по отношению к тем, кто их почитает; при помощи смерти и войны он сделал из них рабов, покорных его воле, готовых быть орудием его страстей и жертвовать собой для удовлетворения его честолюбивых целей, одним словом, он сделал из евреев извергов бешенства и дикости. Наполнив их этим разрушительным духом, он указал им на страны и владения их соседей, как наследство, предназначенное для них самим богом».

С этой точки зрения история еврейского народа ничем не отличается от истории других народов. Все народы имели своего Моисея, хотя бы и не такого зловредного, ибо, если верить Гольбаху и Вольтеру, в истории не было народа худшего, нежели израильский. «Из недр цивилизованных наций обыкновенно выходили все те личности, которые учили семьи и орды, рассеянно живущие и еще не об'единенные в нации, зачаткам общественности, земледелию, искусствам, давали им законы, богов, культ и религиозные представления. Они смягчали нравы, они собирали их, учили их с пользою употреблять свои силы, помогать друг другу и с меньшими усилиями удовлетворять свои потребности. Делая, таким образом, их существование более счастливым, они снискивали себе любовь и почтение, приобретали право предписывать им свои взгляды. Заставляли их принимать те воззрения, которые они сами выдумали или заимствовали в цивилизованных странах, откуда они вышли. История показывает нам самых знаменитых законодателей в качестве людей, обладавших сокровищницей полезных знаний, какие имелись у цивилизованных народов, приносивших диким нациям промышленность, помощь и искусства, которые они до того не знали. Такими людьми были Вакх, Орфей, Триптолем и т. д.».

В связи с таким взглядом на происхождение цивилизаций, Гольбаху, естественно, представился вопрос, можно ли думать, что все новейшие цивилизованные нации прошли некогда состояние дикости. Этот вопрос, настолько легкий для нашего времени, не мало тревожил нашего

философа. Он не имел никаких определенных взглядов на происхождение человечества; как мог он после этого рассуждать о первобытном социальном состоянии? Возможно, говорит он, что это было состояние дикости: но как об'яснить самую дикость. Здесь является на подмогу новый deus ex machina в виде чудовищных переворотов, якобы потрясавших наш земной шар. Быть может, говорит Гольбах, такие перевороты более одного раза истребляли весь род человеческий. Люди, избежавшие гибели, не были в состоянии сохранить для потомства знания и искусства, погибшие при этих катастрофах.

Таким образом, стало возможным, что люди много раз впадали вновь в состояние невежества, после того, как они уже достигли известного уровня цивилизации. Быть может, глубокое невежество, в котором находится человечество, относительно многих из наиболее интересных для него предметов, составляет последствие этих периодических возобновлений. Возможно, что они являются истинным источником несовершенства наших политических и религиозных учреждений. Мы уже видели, что человеку, по Гольбаху, не дано знать, произошло ли животное раньше яйца или наоборот. Теперь оказывается, что Гольбах не знал, произошла ли цивилизация раньше дикости или наоборот.

Гольбах довольствовался знанием, что «человеческий род стал несчастным **по заблуждению**» и что людей надо **освободить от заблуждения.** Он не щадил ни труда, ни денег для выполнения этой благородной задачи. Всю свою жизнь Гольбах посвятил борьбе с **«предрассудками».** Наиболее закоренелым «предрассудком» он считал религию и неустанно боролся с нею. Вольтер в своей борьбе против «гнусной» церкви не посягал на «высшее существо», стараясь лишь образумить его. Вольтер был в религии, так сказать, сторонником конституции. Он хотел ограничить всемогущество «высшего существа» законами природы, при том в той их редакции, какую придумали «философы».

Но французские материалисты оказались в небесных делах ярыми республиканцами. Задолго еще до изобретения доброго доктора Гильотена, они гильотинировали бога. Они ненавидели его, как личного врага. Капризный, мстительный и жестокий деспот, наподобие иудейского Иеговы, он возмущал все их лучшие чувства и как граждан, и как людей. И они восставали против этого сурового господства, восставали страстно, точно в самом деле были угнетенными жертвами верховного властителя.

«Нельзя любить существо, идея о котором вызывает только ужас,— восклицает Гольбах... Как можно без опасения взирать на бога, которого считаешь таким варваром, что он в состоянии проклинать нас. Ни один человек не может иметь даже малейшей искры любви к богу, который для 99 из 100 своих детей приготовил бесконечно долгие и жестокие муки... И вы, господа теологи, сами должны притти к заключению, что, согласно вашим же принципам, этот бог бесконечно хуже худшего из людей».

Современные Гольбаху английские материалисты находились с иудейским богом на дружеской ноге. Они питали к нему только **«чувство любви и уважения».** Они жили в иных социальных условиях. Два тела, состоящие из одинаковых элементов, но взятых в различных пропорциях, обладают различными химическими свойствами. Более того. Желтый фосфор значительно отличается от красного. Химики не удивляются этому. Они говорят, что это зависит от различия молекулярного строения этих элементов. И в то же время всегда удивляются, когда замечают, что одни и те же идеи принимают разную окраску и приводят к различным практическим выводам в различных странах, имеющих почти одинаковое социальное строение. Движение идей является лишь

отражением социального движения, и различные пути, которые последнее пролагает себе, различные аспекты, которые оно беспрерывно принимает, точно соответствуют различным группировкам общественных сил. От характера **бытия** всегда зависит характер **мышления.** Часто одна и та же мысль в устах двух человек, преследующих различные практические цели, имеет совершенно различный смысл. По Гольбаху, истинная религия во всякой стране — это религия палача. В сущности, Гоббс говорит то же самое. Но какая разница в смысле, какой эта идея имела для философии одного и другого.

«Едва ли станут отвергать, — писал **английский** материалист Пристли, — что общая цель добродетели встречает деятельную помощь со стороны веры в достаточное возмездие за все добрые и злые дела в будущей жизни». Французский **деист** Вольтер, многим обязанный Англии, держался того же мнения. Фернейский патриарх по этому вопросу написал много банальностей. **Французский** материалист Гольбах судил иначе.

«Почти все люди верят в карающего и награждающего бога, хотя во всякой стране злых гораздо больше, чем добрых. Восходя к истинному источнику всеобщей испорченности, мы увидим, что он заключается в самых теологических понятиях, а не в разных мнимых причинах, придуманных различными религиями мира, чтобы об'яснить человеческую испорченность. Люди испорчены потому, что почти всюду ими плохо управляют: управляют ими плохо, потому что религия почитает государей, как божественные существа. Государи, уверенные в своей безнаказанности и сами испорченные, по необходимости должны причинять своим народам зло и несчастье. Подчиняясь неразумным господам, они никогда не руководствуются разумом. Ослепляемые лживыми священниками, они не нуждаются в собственном разуме».

Выходит, что религии и их влияние на правительства являются причинами всех бед и составляют все содержание истории. Это, в настоящем смысле слова, «Боссюэт наизнанку». Автор «Речи о всемирной истории» был убежден, что религия устраивает все к лучшему, а Гольбах, наоборот, доказывает, что религия устраивает все сквернейшим образом. В этом различии заключается весь прогресс, который совершен был в течение века в философии истории. Его практические последствия были неисчислимы, но понимание исторических фактов от этого выиграло лишь немного.

Философы вращались в ложном кругу. С одной стороны, человек представлялся им, как продукт окружающей социальной среды. «В воспитании следует искать главный источник порывов и добродетелей человека, заблуждений или истины, наполняющих его голову, похвальных или достойных порицания привычек, отличающих его, достоинств и талантов, приобретаемых человеком». С другой стороны, источник всяких социальных неурядиц находится в **«незнании яснейших начал политики».** Социальная среда создается **«общественным мнением»,** т.-е. человеком.

Это основное противоречие возвращается в различнейших формах в трудах Гольбаха, как, впрочем, и в трудах всех прочих «философов».

1. **Человек есть продукт социальной среды.** Отсюда вполне логично вытекает, что миром управляет никак не **«общественное мнение».** Послушаем Гольбаха. «Люди, это только то, чем их делает организация, видоизмененная привычкою, воспитанием, примером, правительством, постоянными или временными окружающими условиями. Их религиозные идеи и воображаемые системы должны зависеть от их темпераментов, склонностей, интересов и приноровиться к ним». «Если исследовать вещи хладнокровно, то окажется, что верования различнейших народов

служили лишь покровом человеческих страстей». «Наше окружающее, минутные интересы, закоренелые привычки, общественное мнение, гораздо более могущественны, чем воображаемые существа или чем **наши умозрения, так как и те и другие зависят от этой организации».** Могущество «умозрений» и «воображаемых существ» тем менее значительно, что из 100.000 человек едва ли найдутся 2, задающиеся вопросом о том, что такое бог, вопросом о сущности своих верований и убеждений. Люди побуждаются к деятельности не общими соображениями рассудка, но страстями, как утверждал уже Бэйль, а раньше его Сенека.

2. **Человек есть продукт социальной среды.** Что касается богов, то человек создал их по своему образу и подобию. «Человек, поклоняясь богу, поклоняется себе самому» (сравни Фейербаха). Разве не очевидно, что капризный бог, чувствительный к похвале, всегда ожидающий поклонения своих подданных, создан по образу и подобию князей земли?

3. **Человек есть продукт социальной среды.** «Если мы только немного поразмыслим над тем, что совершается перед нашими глазами, то мы заметим, что печать управления (т.-е. правительства: мы скоро увидим, как и почему влияние социальной среды сводилось у «философов» к влиянию правительства) сказывается во всем: в характере, мнениях, законах, обычаях, воспитании и нравах нации. «Итак, лишь пороки общества делают его членов порочными. Тогда человек становится волком для ближнего».

Другая сторона антиномии:

1. **Социальная среда создается «общественным мнением», т.-е. людьми.** Отсюда вполне логично вытекает, что общественное мнение управляет миром и что человеческий род стал несчастным вследствие «заблуждения». «Обращаясь к опыту, — говорит Гольбах, — мы находим, что в разных традиционных иллюзиях и мнениях заключается истинный источник бесчисленных бедствий, удручающих весь человеческий род. Незнание естественных причин создало богов; обман жрецов сделал богов ужасными; страшная мысль о них преследовала человека, не делая его лучше, заставляя его без пользы трепетать, наполняя его дух химерами, становилась поперек дороги разуму, препятствовала ему искать счастья. Страх превратил человека в раба тех, которые его обманывали, под предлогом помощи; он делал дурное, когда ему говорили, что боги требуют преступлений; он жил в несчастии, потому что его учили, что боги обрекают его на несчастье. Он никогда не осмеливался выступать против своих богов или освобождаться от их узды, потому что его учили, что глупость, отказ от разума, отупение ума, унижение души — таковы вернейшие средства для добывания вечного счастия».

2. **Социальная среда создается общественным мнением, т.-е. людьми.** «Нужно было освященное небом безумие, чтобы заставить свободолюбивое, постоянно стремящееся к счастью существо поверить, что носители общественной власти получили от богов право делать их рабами и нищими. **Нужны были религии, изображавшие божество в образе тирана, чтобы заставить людей поверить, что несправедливые тираны представляют на земле это божество».**

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 64—70).

РЕЛИГИЯ КАК «ЖРЕЧЕСКИЙ ОБМАН».

Материалистическое понимание природы еще не означает материалистического понимания истории. Материалисты XVIII столетия смотрели на историю глазами идеалистов и при том очень наивных идеалистов. Поскольку они занимались историей человеческих обществ,

они старались об'яснить ее **историей мысли.** Для них знаменитое положение Анаксагора «разум правит миром» сводилось к тому положению, что человеческий **рассудок правит историей.** Печальные страницы человеческой истории относились ими именно на счет ошибок рассудка. Если население данной страны терпеливо несет бремя деспотизма, то это происходит единственно потому, что оно еще не поняло преимуществ свободы. Если оно суеверно, от это происходит потому, что оно обмануто жрецами, которые придумали религию для своей собственной выгоды.

(К шестидесятой годовщине смерти Гегеля, т. VII, 44).

БОРЬБА МАТЕРИАЛИСТОВ ПРОТИВ РЕЛИГИОЗНОЙ МОРАЛИ.

В своей борьбе с «религиозной моралью» Гольбах и его школа пытались, прежде всего, доказать, что человек не нуждается в помощи бога, чтобы понять, что такое добродетель.

«Разве люди нуждаются, — восклицает Гольбах, — в сверхчеловеческом откровении, чтобы понять, что справедливость необходима для сохранения общества, что несправедливость только создает врагов, готовых вредить друг другу? Разве нужен бог, чтобы показать им, что соединенные в общество существа нуждаются во взаимной любви и оказании друг другу помощи? Разве нужна была помощь свыше, чтобы открыть, что мщение есть зло и нарушение законов страны, которые, в случае, если они справедливы, считают своей задачей давать гражданам удовлетворение?.. Разве каждый человек, заботящийся о самосохранении, не знает, что пороки, распутство, излишества опасны для жизни?

Разве, наконец, опыт не доказал каждому мыслящему существу, что преступление есть предмет ненависти его ближних (т.-е. ближних преступника. — Г. П.), что порок вреден даже для тех, кто им одержим, что добродетель доставляет уважение и любовь тем, кто ее проявляет? Поскольку люди дают себе труд, хотя бы немного, подумать о том, что они собой представляют, в чем заключаются их действительные интересы, в чем состоят задачи общества, они сейчас же поймут, чем они обязаны по отношению друг к другу. **Достаточно одного разума, чтобы познать наш долг относительно нам подобных»...**

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 43 и 44).

ОСВОБОЖДЕНИЕ МОРАЛИ ОТ ЦЕРКВИ.

Философия XVIII века была лишь идеологическим выражением борьбы, начатой революционной буржуазией против духовенства, дворянства и абсолютной монархии. Само собой разумеется, что буржуазия в борьбе с устаревшим режимом не могла пощадить и миросозерцание, освященное господствующими классами. «Другие времена, другие отношения, другая философия», как выражается Дидро в «Энциклопедии», в статье о Гоббсе. Философы доброго старого времени, старавшиеся жить в мире с католической церковью, не имели ничего против морали, опиравшейся на якобы данную свыше религию. Философы нового времени стремились во что бы то ни стало освободить мораль от всякого союза с тем, что они считали «суеверием». «Для человеческой морали, — говорит Гольбах, — ничто не опасно, как союз с теологической моралью. Связывать мораль, основанную на разуме и опыте, с мистической враждебной разуму, основанной на воображении и авторитете религии, значит только ослаблять моральное учение и вносить в него путаницу».

Ср. предисловие ко «Всеобщей морали» того же автора: «Мы не будем говорить здесь о религиозной морали, которая не признает права

разума, так как она ставит себе задачей вести его сверхъестественными путями».

Это отделение морали от религии, конечно, не всем понравилось: оно и было первой причиной, почему этика Гольбаха и его единомышленников подверглась осуждению. Но это еще не все. Религиозная мораль требовала подчинения, умерщвления плоти, уничтожения страстей. Взамен страданий в этом мире, она обещала вознаграждение в будущем. Мораль философов реабилитировала плоть, восстановила права страстей и провозгласила, что за страдания в этой земной жизни ответственно общество. Как впоследствии Гейне, философы XVIII века хотели **«уже здесь, на земле, создать небесное царство».** Это составляло ее революционную сторону, но в этом не заключалась ее неправота в глазах тогдашних приверженцев существующего общественного порядка».

(Очерки по истории материализма, т. VIII, ч. II, 40).

КРИТИКА «ГРЕХОПАДЕНИЯ».

Католическое духовенство утверждало, что человеческая природа испорчена грехопадением Адама и Евы. Просветители совсем иначе смотрели на этот вопрос. Одни из них держались того мнения, что человек по своей природе не дурен и не хорош, а становится дурным или хорошим в зависимости от обстоятельств его развития. Другие разделяли то убеждение Руссо, что природа делает человека добрым и что он портится лишь в обществе. Во всяком случае и те и другие решительно отрицали взгляд церкви. «Поэт, — говорит Мерсье, бывший одним из самых видных теоретиков буржуазной драмы, — поэт должен верить, что человек родится хорошим... Если бы я думал, что он родится злым, я сломал бы мое перо, и чернила высохли бы в моей чернильнице. Кто ты, осмеливающийся утверждать, что человек родится злым? Чудовище, кто воспитал тебя? Люди родятся поистине братьями... Все великие преследования, все великие преступления, покрывающие лицо земли, совершаются, так сказать, во имя призрака, которым люди наполняют и горячат свое воображение».

Под «призраком» надо понимать религиозные суеверия, а под преступлениями, которые совершаются во имя призрака, — кровавые исторические события, вроде Варфоломеевской ночи, и вообще преследования за веру. Таким образом, тирада Мерсье направлена здесь прямо и решительно против духовенства. Но ни он и никто другой из свободомыслящих драматургов XVIII века отнюдь не думал, что человеческая природа портится только под влиянием религиозного «призрака». В буржуазной драме выражался протест против общественных учреждений, не имевших в себе ровно ничего «призрачного», против всех вообще привилегий высших сословий. Эти привилегии и рассматривались драматургами, как основная причина искажения природы человека. Притом обладатели привилегий изображались, — что, впрочем, не противоречило действительности, — более испорченными, нежели те, которые от них страдали.

(Влияние западной общественной мысли, т. XXII, 15).

ГОЛЬБАХ КАК ТЕОРЕТИК БУРЖУАЗИИ.

Час равенства еще не пробил. Сам Мабли вынужден был признать, что никакая человеческая сила не могла бы предпринять опыта восстановления равенства, без того, чтобы не вызвать еще больших беспорядков, чем те, которых желают избежать. Об'ективная логика социальной эволюции оказалась на стороне теоретиков буржуазии.

Гольбах именно был таким теоретиком буржуазии, — до мозга своих костей, до педантизма. Он громит «папу и епископов, которые устанавливают праздники и вынуждают народ к праздности». Он доказывает, что успехи торговли и промышленности непримиримы с религиозной моралью, «так как основатели этой морали проклинали богачей и исключали их из царства небесного». Он, в свою очередь, громит «бесчисленную толпу священников, монахов и монахинь, которые знают только одно дело: поднимать ленивые руки к небу и молиться денно и нощно». Он порицает католические посты на следующем основании: «только те державы, которые клеймятся церковью, как еретические, извлекают выгоды из этих постов: англичане пользуются ими для продажи своей трески, а голландцы выгодно торгуют селедкой». Все это, конечно, «естественно».

Но когда Гольбах, подобно Вольтеру и многим другим, при каждом удобном случае, возвращается к истории двух тысяч свиней, потопленных бесами по соглашению с Иисусом, когда он упрекает мифического основателя христианства за его недостаточное уважение к частной собственности, когда он подобный же упрек посылает апостолам, собиравшим часто колосья на чужих полях, когда он на минуту примиряется с христом за то, что «сын человеческий» не соблюдал дня субботнего, «он, может быть, как и мы, — говорил он, — понимал, какую пользу принесла бы народу отмена множества праздничных дней», — тогда он становится особенно педантичным и смешным. Полнейшее отсутствие исторического понимания сказывается у Гольбаха на каждом шагу.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 55—56).

УЧЕНИЕ ГЕЛЬВЕЦИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ РЕЛИГИИ.

В основе законов и нравов, как бы странными они нам ни казались, всегда лежит **«действительная или, по крайней мере, воображаемая польза»**. Но что такое **воображаемая польза?** От чего она зависит, чему обязана она своим происхождением? Очевидно, она обязана им **мнению** людей. Здесь мы снова попадаем в порочный круг, из которого хотели ускользнуть: **мнение зависит от интересов, интерес зависит от мнения.** И самое замечательное то, что Гельвеций **никак не мог возвращаться к этому кругу.** Правда, он умел связывать происхождение самых разнообразных и странных законов, обычаев и мнений с реальными потребностями общества. Но в конце своего анализа он всегда получал остаток, неразложимый его метафизическими реактивами. **Этим остатком, прежде всего, была религия.**

Сущность всякой религии заключается в страхе перед невидимой силой, в незнании людьми сил природы. Все первобытные религии похожи одна на другую. Откуда происходит **однообразие?** Оно происходит оттого, что у народов, находящихся в одинаковом положении, всегда существует одинаковый дух, одинаковые законы и одинаковый характер. «Потому что люди, которые приводятся в движение почти одинаковыми интересами, которым приходится сравнивать между собою почти одни и те же предметы и которые обладают одинаковым орудием для сравнения, т.-е. одинаковым умом, неизбежно должны приходить к одинаковым результатам. Потому что, в общем, все настолько горды... чтобы считать человека единственным любимцем неба и главным предметом его забот». И эта гордыня заставляет людей верить во все глупости, которые для них выдумывают обманщики. Откройте коран (Гельвеций для видимости говорит только о **«ложных религиях»**). Его можно истолковывать на тысячу ладов: он темен и непонятен. Но человеческая сле-

пота настолько велика, что еще до сих пор эта полная лжи и глупостей книга, это произведение, в котором бог рисуется тираном, заслуживающим проклятия, считается священным. Поэтому интерес, порождающий религиозное легковерие, есть интерес тщеславия, **интерес предрассудка.** Вместо об'яснения того, откуда происходят чувства людей, он сам только является выражением этих чувств. «Польза» религии есть только **«воображаемая польза».** Философ XVIII столетия и не мог никак иначе отнестись к «гнусному врагу **разума».**

Раз даны тщеславие и невежество, эти родоначальники страха, не трудно понять, какими средствами служители религии укрепляют и сохраняют свой авторитет. «Первой задачей всякой религии, которую берут на себя жрецы, является усыпление стремления человека к знанию и отклонение его от исследования всякой догмы, явная нелепость которой не могла бы ускользнуть от него. Для достижения этого надо льстить страстям людей, чтобы они желали и были заинтересованы в своей слепоте. Нет ничего легче для «бонз» и т. д. Мы видим, во-первых, что религиозные догмы и обычаи с сознательным намерением изобретены несколькими хитрыми, жадными и смелыми мошенниками; во-вторых, мы видим, что **интерес** народов, который должен был бы об'яснить нам, по крайней мере, поразительный успех этих мошенников, часто представляет собой только «воображаемый» интерес слепых, желающих оставаться слепыми. Это, очевидно, не действительный интерес, не **«потребность»,** вызывающая возникновение всех искусств и наук.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 114—155).

РЕЛИГИЯ КАК СОЗДАНИЕ ЗАКОНОДАТЕЛЕЙ.

Философы XVIII века, твердо убежденные, что положение народа всецело определяется **законодательством,** умели связывать «законодательство» только с преднамеренным действием **законодателя.** См. между тысячами других примеров «Наблюдения» **Мабли** над историей греков и римлян, а также труды Гельвеция и Гольбаха. Религия **Авраама** была, повидимому, первоначально **теизмом,** измышленным для того, чтобы преобразовать халдейские суеверия; теизм Авраама был извращен Моисеем, который этим воспользовался для создания «иудейских суеверий» («Система природы» (франц. изд.), 1781, вторая часть, стр. 186).

(Огюстен Тьерри и материалистическое понимание истории, т. VIII, 9).

УЧЕНИЕ ГЕЛЬВЕЦИЯ О СХОДСТВЕ РЕЛИГИЙ РАЗНЫХ НАРОДОВ.

Согласно Гельвецию, у всех народов, находящихся в **одинаковом положении,** имеются **одинаковые законы, одинаковый дух, одинаковые страсти.** В силу этого, **«у индейцев мы находим нравы древних германцев»;** в силу этого **«Азия, населяемая по большей части малайцами, управляется нашими древними феодальными законами»;** в силу этого **«фетишизм не только был первой религией, но культ его, еще до нашего времени сохранившийся почти во всей Африке, некогда имел всеобщее распространение»;** в силу той же самой причины, **мифология греков являет** много сходных черт с мифологией **кельтов;** по той же причине, наконец, у самых различных народов часто встречаются одинаковые **поговорки.** Вообще, существует поразительная аналогия в учреждениях, духе и вере примитивных народов. Народы, подобно индивидуумам, гораздо **больше,** чем это часто **кажется,** походят друг на друга.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 98).

БУРЖУАЗНЫЙ ХАРАКТЕР УЧЕНИЯ ГЕЛЬВЕЦИЯ О НРАВСТВЕННОСТИ.

Книга «О духе» испугала сторонников **естественного права.** Они увидели в ее авторе противника этого права. Их страх был основателен только наполовину. Гельвеций был среди них только заблудшей овечкой, которая рано или поздно должна вернуться на проторенный стадом путь. Он, который, казалось, не оставлял больше никакого места для естественного права, который явно нелепейшие законы и обычаи считал разумными, закончил утверждением, что народы тем более приближаются **к естественному праву,** чем больше прогресс их разума. Он, таким образом, исправился и вернулся в лоно **философской церкви.** Вера, святая, спасительная вера в **«разум»** одерживает в нем победу над всякой другой точкой зрения. «Настало время, чтобы глухой ко всяким теологическим противоречиям стал прислушиваться только к учению мудрости, — восклицает он, — мы пробудились... от нашего погружения в сон; ночь невежества прошла; настал день науки».

Прислушаемся же к голосу «разума», перелистаем **«моральный катехизис»** его истолкователя.

Вопрос: «Что делает столь священным право собственности и почему под именем Термина из него повсюду создавали бога?»

Ответ: «Потому что поддержание собственности есть нравственный бог государств; потому что она поддерживает в них домашний мир и дает господство справедливости; потому что люди об'единяются только для того, чтобы обеспечить свою собственность; потому что справедливость, заключающая в себе почти все добродетели, состоит в том, что дает каждому то, что ему принадлежит, и, следовательно, сводится к поддержанию этого права собственности и потому что, наконец, различные законы всегда являются только средством обеспечить за гражданами это право».

Вопрос: «Не существует ли среди различных законов таких, которые называются естественными?»

Ответ: «Это те законы, которые, как я уже сказал, касаются собственности и которые имеют силу почти у всех цивилизованных наций и обществ, так как общества могут образовываться только при помощи этих законов».

Вопрос: «Что должен делать государь, желающий улучшить науку законодательства?»

Ответ: «Он должен побуждать гениальных людей к изучению этой науки и поручить им заняться разрешением различных проблем».

Вопрос: «Что произойдет тогда?»

Ответ: «Изменчивые, еще несовершенные законы перестанут быть таковыми и станут неизменными и священными».

Довольно. Утопия «совершенного законодательства» у Гельвеция, как и у Гольбаха, как и у всех «философов» XVIII столетия, — только буржуазная утопия.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 119—129).

ВОЗРАЖЕНИЯ ЛАГАРПА ПРОТИВ ГЕЛЬВЕЦИЯ.

Что говорит нам о происхождении наших нравственных чувств Лагарп, который, без сомнения, не упустил случая направить против Гельвеция все батареи доброй старой философии? Увы, очень немного. Он уверяет, что «все наши страсти **непосредственно** даны нам **природой»,** что они **«принадлежат к нашей природе** (курсив самого Лагарпа), хотя они способны к эксцессам, которые возможны только благодаря испор-

ченности больших обществ»; что «общество находится в естественном состоянии» и «что, поэтому, Гельвеций совершенно неправ, называя искусственным то, что зависит от естественного и необходимого порядка»; что у человека «есть иное мерило его оценок, чем его собственный интерес» и что «это мерило есть чувство справедливости», что «наслаждение и страдание могут быть единственными двигателями только низших животных», но что «бог, совесть и законы, соответствующие сознанию того или другого, должны руководить человеком». Не правда ли, как это глубоко. Теперь все ясно.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 92—93).

БОГ И «ВЕЩЬ В СЕБЕ».

Кантианцы цепко держатся за непознаваемость «вещей в себе». По их мнению, эта непознаваемость дает доброму **Лампе** и всем хорошим филистерам неоспоримое право иметь своего более или менее «поэтического» или «идеального» бога. Гольбах думал иначе.

«Нам беспрестанно повторяют, — говорит он, — что наши чувства обнаруживают нам лишь **скорлупу** всех вещей, что наш органический ум не может постичь бога. Допустим это, но наши чувства не обнаруживают нам даже **скорлупу** бога... Так как мы сотворены, для нас вообще не существует вещи, о которой мы не имеем никакого представления» («Система природы»). Фейербах говорил то же самое. Вообще его критика религии имеет много сходного с критикой Гольбаха. Что касается превращения «вещи в себе» в бога, то следует отметить, что отцы церкви определяли своего бога точно так, как кантианцы свою «вещь в себе». Так, согласно Августину, бог не подходит ни под одну из категорий: «Мы должны понимать бога, если только можем это и насколько можем, добрым без качества, великим без количества, творящим без необходимости, восседающим без престола, вездесущим без пространства, вечным без времени». Читателя, желающего изучить все противоречия «вещи в себе», мы отсылаем к Гегелю.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 36—37).

ИЕЗУИТСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ПОЛЬЗЫ РЕЛИГИИ.

Греческие и французские, немецкие, русские просветители (Чернышевский и его ученики) впадали в одну и ту же ошибку. Они пытались **доказывать** то, что доказать нельзя, но что являлось лишь плодом поучения, черпаемого из социальной жизни. В XVIII веке вообще любили все доказывать: сторонники религиозной морали не отличались в этом отношении от материалистов. «Доказывали» иногда курьезнейшими способами. Вот один замечательный пример: Гельвеций рассказывает, что в 1750 году, в Руане, по почину одного иезуита, был дан балет «с целью доказать, что удовольствие воспитывает юношей для истинной добродетели. В первом действии явились гражданские добродетели, во втором — военные, в третьем — духовные. Истина была доказана танцами». Персонифицированная религия должна была танцовать с удовольствием, и чтобы сделать это удовольствие более пикантным, иезуиты одели его в короткие штанишки. Гельвеций не особенно удивляется этому редкостному способу «доказательства»; он обвиняет иезуитов лишь в непоследовательности. «Они признают, что удовольствие всесильно; но если так, то почему же не признать всесильным интерес? Разве всякий интерес не зависит от стремления к удовольствию?»

В известном смысле интерес, действительно, служит основою морали. Нравственное развитие человечества следует шаг за шагом за экономической необходимостью и приспособляется к реальным потребностям общества. Но исторический процесс этого приспособления совершается за спиной у человека, независимо от воли и разума особей. Продиктованное интересом поведение представляется предписанием «богов», «врожденной совести», «разума», «природы». В бесчисленных случаях это просто личный интерес; однако, не всегда. Когда идет речь о «добродетельных» поступках, то предписание исходит от интереса **целого**, т.-е. **социального интереса.** Диалектика исторического движения превращает **эгоистические** интересы общества или класса в **самопожертвование** и героизм особи. Тайна этого превращения заключается в действии социальной среды. Французские материалисты XVIII века знали это и умели ценить такое влияние. Они беспрестанно повторяли, что воспитание делает все, что человек не родится, а делается таким-то.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 45—46).

ГЛАВА V.

Русские „просветители“ и вольтерьянцы.

ВОЛЬНОДУМЦЫ XVII ВЕКА.

Князь Иван Андреевич Хворостинин находился при дворе первого Лжедимитрия в должности кравчего. Согласно некоторым источникам, он состоял в позорной связи с самозванцем. Говорят также, что он уже в то время показал себя надменным. Не останавливаясь на этих обвинениях, отметим, что польское влияние вызвало у него до известной степени свободное отношение к религиозным понятиям московских людей. Указ, «сказанный ему впоследствии от великих государей» (царя Михаила и патриарха Филарета), упрекал его в том, что он еще «при Расстриге» заразился ересью. Невозможно решить теперь, как далеко шло в то время религиозное свободомыслие Хворостинина. Может быть, между поляками, во множестве съехавшимися тогда в столицу восточной Руси, просто нашлись люди, сумевшие об'яснить молодому и, по общему признанию, очень способному человеку, что глубоко ошибались православные москвичи, принимая католиков за «нехристей». Ему достаточно было проникнуться таким убеждением, чтобы прослыть между своими соотечественниками еретиком. «При Расстриге» подобная ересь была не только не опасна, а, пожалуй, даже выгодна в смысле придворной карьеры. Но при Шуйском она навлекла на Хворостинина гонение: его сослали на покаяние в Иосифов монастырь. Неизвестно, как долго оставался он там. Повидимому, его скоро возвратили в Москву, так как, по его собственным словам, он был очевидцем столкновения патриарха Гермогена с боярским правительством. В начале 1613 года он служил воеводою во Мценске и в этом своем звании должен был «промышлять» над неприятелем. В следующем году мы видим его воеводою сторожевого полка в Новосиле. Во время нашествия на Москву Владислава с малороссийским гетманом Сагайдачным он «отсиделся от черкас» в Переяславле, за что получил от царя серебряный кубок и шубу в 160 рублей. В то время он был уже стольником. Но в нем, как видно, продолжали действовать польские дрожжи: он не позабыл своей «ереси». Кроме того, он попрежнему производил на своих современников впечатление резкого, «надменного» человека. В этом смысле о нем отзывается его дальний родственник, князь С. И. Шаховской. По словам Шаховского, Хворостинин был «фарисейскою гордостью надмен». От того же современника мы узнаем о споре, который он вел с Хворостининым. Предметом спора был шестой вселенский собор, и Хворостинин говорил тоном, сильно обидевшим его собеседника. Кн. С. И. Шаховской писал ему: «Укорял мя еси вчерашнего дня в дому своем, величаяся в рабех своих и превозношася многим велеречием и гордяся, реку, фарисейская, мняся превыше всех человек учением божественных догмат превзыти. Наше же убожество грубо и несмысленно нарековал еси и отнюдь чюжа учению

священного и отцепреданного писания, и за малое мое некое речение прениряхся еси гневно и люте свирежствова». По этому поводу Шаховской рассудительно замечает, что «несть полезно благоверну мужу тщаславием побежденному быти или зверски яритися на друга». К этому он прибавляет, что Хворостинин «измлада обыкох в такове велехвальне обычае быти». Интересно, что он называет «главным потаковником» дурных склонностей Хворостинина некоего Заблоцкого, который только что перешел в православие и, по весьма вероятному предположению проф. С. Ф. Платонова, был польского происхождения.

От внимания московского правительства не ускользнула своеобычность Хворостинина. Оно стало преследовать его, «вынимая» у него «латинские» образа и книги, т.-е. говоря по-нынешнему, делая у него обыски. Но в то время его «ересь» уже приняла, если верить указу, довольно широкие размеры. Он не только сам перестал ходить в церковь, но «бил и мучил» тех своих людей, которые ходили туда (вольнодумец сохранил в себе боярское самодурство). Он говорил теперь «хульные» слова об угодниках и отрицал воскресение мертвых. Это как будто означает, что Хворостинин пришел к отрицанию, по крайней мере, некоторой части христианского учения. Но как должен был почувствовать себя, придя к подобному отрицанию, человек, воспитанный в такой среде, в глазах которой значение нравственности определялось прежде всего той санкцией, которую она получает от религии. Когда религия служит опорой нравственности, тогда религиозные сомнения часто вызывают скептическое отношение к нравственным правилам. Нравственность, не научившаяся ходить на собственных ногах, начинает хромать, когда лишается религиозных костылей. На основании указа, «сказанного» Хворостинину, можно заключить, что, перестав чаять воскресения мертвых, он запил горькую. Может быть, на самом деле он и не сделался таким пьяницей, каким выставляет его указ. Впоследствии он утверждал, что пьянство было противно нраву его. Но ничего психологически-невозможного не заключает в себе и то предположение, что, когда почва заколебалась у него под ногами, вольнодумный потомок ярославских князей временно очень подружился с бутылкой. Впрочем, не следует упускать из виду, что само по себе пьянство не считалось «на Москве» большим пороком («вино есть веселие Руси пити»). Авторы указа обвиняют Хворостинина не столько в том, что он «беспрестанно пил», сколько в том, что в 1622 г. он «пил без просыпу» всю страстную неделю и был пьян накануне светлого воскресения. Этот грех они ставят рядом с тем его грехом, что он не пошел к заутрене и к обедне и разговелся раньше, чем следовало. Интересно, что против Никона выставлялись обвинения, очень похожие на те, которые указ великих государей выдвинул против Хворостинина. В царствование Федора Алексеевича на бывшего патриарха доносили, что он «по преставлении царя Алексея во весь великий пост пил до-пьяна и, напившись, всяких людей мучил безвинно»... А вот обвинение, относящееся, повидимому, к области половой нравственности: «Приезжала к нему девица 20 лет с братом малым ребенком для лечения, и Никон ее запоил до-пьяна, от чего она умерла». Что это? Одна из ходячих форм доноса или же нравственная неудовлетворенность, в самом деле, выражалась тогда, между прочим, в поступках, подобных тем, на которые указывали такие доносы. Это тем более возможно, что при своих новых взглядах он чувствовал себя совсем одиноким. Критическая работа его мысли не ограничилась областью религии. Уже и прежде смотревший на своих соотечественников сверху вниз, он стал теперь отзываться о них самым презрительным образом. Упрекая их в неразумном отношении к вопросам веры, он прибавлял, что они сеют землю рожью, а живут ложью, и писал по их адресу «многие укоризненные слова

на вирш», т.-е. стихами. Из этого видно, что хотя, может быть, Хворостинин по временам и злоупотреблял крепкими напитками, но это не мешало ему пред'являть к своим ближним, а, вероятно, и к самому себе серьезные нравственные требования. Стало быть, если почва и колебалась у него под ногами, то не в тех случаях, когда речь заходила о важнейших вопросах нравственности. Авторы указа выставляют против него еще тот упрек, что он называл московского царя деспотом русским.

(Первые западники. — Хворостинин, т. XX, 265—267).

ИДЕОЛОГ ВЕРОТЕРПИМОСТИ ТАТИЩЕВ.

Несмотря на свои приятельские отношения к Татищеву, Прокопович был довольно сильно раздражен его резким и смелым суждением о книге «Песнь Песней». Написанное «дивным» «первосвященником» рассуждение об этой книге направлено было против «неискусных и малорассудных мудрецов, легко о книге сей рассуждающих» (собственные слова Прокоповича). Это сердито, но, как отзыв о Василии Никитиче Татищеве, совершенно несправедливо.

Более чем вероятно, что в богословии Василий Никитич был «неискусен». Но «малорассудным» он не являлся никогда и нигде. «Рассудность» составляет главную отличительную черту его мышления. В ней заключается как сильная, так и слабая его сторона. К тому же он, подобно Прокоповичу, был одним из наиболее образованных русских людей своего времени. В состав его обширной библиотеки входили: «Гобезнев» Левиафан, книга Локка «О правлении гражданском», сочинения Макиавелли, Декарта, Ньютона, Галлея и т. п. Он был знаком с сочинениями Бэйля. В русской истории, географии и в истории русского права он выступил самостоятельным исследователем. Вообще ему была недурно известна философская и политическая литература того времени. И именно потому, что он был, вероятно, «неискусен» в богословии, его миросозерцание имело перед миросозерцанием Прокоповича то огромное преимущество, что было совсем **свободно от схоластического сора и отличалось совершенно светским характером.**

Эта сторона его взгляда делает его одним из самых интересных представителей того типа русских людей, который сложился под непосредственным влиянием Петровской реформы.

В Московской Руси образование имело «духовный» характер и, за самыми редкими исключениями, составляло монополию духовенства, учившегося редко, мало и неохотно. Петровская реформа так или иначе отдала в ученье новый общественный класс и, заставив его приобретать знания, относящиеся к земной, а не к небесной жизни, привила своим лучшим деятелям твердое убеждение в том, что учиться надо постоянно, много и усердно. «Ученая дружина» с жаром отстаивала это убеждение, преимущественно налегая на светские науки. В этом отношении сходились между собою все сторонники реформы, ознакомившиеся с западным просвещением. Еще Ф. Салтыков советовал Петру заменить при обучении грамоте духовные книги «гисториями универсальными и партикулярными», которые следовало для этой цели перевести на русский язык.

В своем «Разговоре двух приятелей о пользе наук и училищ», написанном в 1733 г. и потом подвергавшемся дальнейшей обработке, Татищев исходит из того положения, что «истинное увеселение в детях есть разум», а чтобы ребенок разумен был, надобно ему прежде учиться. Мы находим в «Разговоре» целую и притом широкую программу тех сведений, приобретение которых настоятельно рекомендуется Татищевым. И хотя, в своем качестве «птенца Петрова», Татищев смотрит на

науку преимущественно, — чтобы не сказать исключительно, — с точки зрения пользы, однако, предлагаемая им программа уже одной своей широтою дает понять, как велико было расстояние, отделившее образованных людей Петровской эпохи от начетчиков Московской Руси. В такой же мере замечательна эта программа тем, что в ней как нельзя более ясно обнаруживается **чисто светский взгляд** ее составителя на науки и просвещение. Пример Татищева показывает, что Петровская реформа положила конец преобладанию теологического элемента в миросозерцании наиболее образованных людей России.

Не мешает отметить, что Татищев был вообще мало расположен к духовенству. Влияние этого сословия на ход общественного развития представлялось ему скорее вредным, нежели полезным. Так, например, он утверждает, что на Руси, уже со времени распространения христианства, существовали многие училища, в которых изучались даже греческий и латинский языки. Но татарское иго, ослабившее власть государей, увеличило значение духовных, а этим последним «для приобретения больших доходов и власти полезнее явилось народ в темноте неведения и суеверия содержать; для того все учение в училищах и в церквах пресекли и оставили». В другом месте он, оспаривая то мнение, что наука подрывает веру, говорит, что защищать его могут только «невежды и неведущие, в чем истинная философия состоит», или же «злоковарные некоторые церковнослужители», в интересах своего сословия стремящиеся к тому, «чтобы народ был неученый и ни о коей истине рассуждать имеющей (т.-е. могущий. — Г. П.), но слепо бы и раболепно их рассказам и повелениям верили. Тут Татищев прибавляет, может быть, отчасти по соображениям осторожности, что особенно сильно враждовало с просвещением **римско-католическое** духовенство: «Наиболее же всех архиепископы римские в том себя показали и большой труд к приведению и содержанию народов в темноте и суеверии прилагали».

Эти упреки духовенству заслуживают большого внимания. Уже Московская Русь знала, как мы видели в первом томе, антагонизм между служилыми людьми, с одной стороны, и духовенством — с другой. Источником этого антагонизма служил земельный вопрос, бывший важнейшим экономическим, а потому и самым жгучим политическим вопросом в тогдашнем Московском государстве. Духовенство старалось сохранить и расширить свои земельные преимущества. Служилые люди были, наоборот, сильно заинтересованы в том, чтобы имущества эти перешли в распоряжение государя, награждавшего своих «холопов» поместьями. Антагонизм этот перешел в Петровскую Русь. Его легко подметить в той готовности, с какой служилые люди этой Руси поддерживали все мероприятия правительства, направленные к ограничению политического влияния, а особенно имущественных прав церкви. Но ярче всего обнаружился он в настроении «птенцов Петровых».

Нашего автора очень интересовал вопрос об употреблении монастырских доходов. Он с большой похвалой отзывается о тех указах Петра, которыми повелевалось по всем губерниям, провинциям и городам заводить училища и содержать их на счет монастырей. По его словам, у монастырей немало «излишних, сверх необходимо нужных на церкви» доходов. Их будет достаточно для содержания училищ, а «богу приятно, что такие туне гибнущие доходы не на что иное, что как в честь богу и пользу всего государства употреблять».

Еще Ивану III нравилась та мысль, что богу будет приятно, если монастырские земли окажутся отписанными на московского государя. Ему не удалось осуществить эту благочестивую мысль. В его лице государство принуждено было вступить в сделку с духовенством. Оно на время отказалось от своего намерения наложить руку на монастырские

имения, довольно щедро вознаградив себя за такой отказ планомерным и все более деятельным вмешательством в имущественные дела церкви. При Петре и после него вмешательство центральной власти в эти дела сделалось прямо-таки угрожающим. Но и при нем до окончательной развязки было еще далеко. Хотя Петр тоже очень не прочь был «в честь богу» экспроприировать духовенство, однако это оказалось возможным только при Екатерине II. Духовенство было слишком полезным орудием центральной власти, чтобы даже такие деспотические представители ее, как Петр I, могли совершенно пренебрегать его интересами и его настроением. Дворянство тоже не хотело полного разрыва с ним. На такой разрыв способна была, — и то в течение очень непродолжительного времени, — только революционная буржуазия Франции. Поэтому даже наименее расположенные к духовенству представители образованного русского дворянства не шли, — пока держались своей сословной точки зрения, — дальше протестантского **взгляда на отношение государства к церкви.** Протестантский взгляд встречаем мы и у Татищева.

Татищев вполне признает «бессумненные утверждения письма святого». Он нимало не сомневается в том, что человек состоит из двух «свойств», т.-е. души и тела. Опираясь на учение о природе души, он доказывает ее бессмертие: «Свойство души есть дух, неимущий никакого тела или частей, следственно нераздельна, а когда нераздельна, то и бессмертна». Впоследствии мы увидим, что к этому самому доводу прибегал Радищев, стараясь отговориться от крайних выводов освободительной французской философии XVIII в. Вплоть до конца XVIII в. довод этот считали неопровержимым все мыслители, склонные к компромиссу с богословами, а таких было большинство, особенно в Германии.

Неуместно было бы определять здесь теоретическую ценность указанного довода. Но для характеристики миросозерцания Татищева нужно заметить, что соображение о двух «свойствах» человека служит у него основой одной из двух, одинаково принимаемых им классификаций наук. Он говорит: «Науки разделяются у философов по об'явленным свойствам сугубо: душевное—богословия и телесное—философия». Таким образом, «Богословия» имеет свою особую область. Татищев заботливо избегает вторгаться в нее. Но зато тем старательнее оберегает он «телесную» область «философии» от богословских вторжений. Даже учение о нравственности опирается у него не на предписание религии, а на «закон естественный, который нам при сотворении Адама всем в сердцах наших вкорене». Естественный закон «во всем, паче же в главнейшем», согласен с «письменным» законом, который был богом через пророков возвещен, а потом возобновлен и из'яснен спасителем. Для доказательства этого Татищев сопоставляет основное положение естественного закона с основным положением «письменного». «Основание естественного закона: еже любить себе самого с разумом, с основанием письменного весьма согласно, — говорит он, — ибо из любви разумной к себе все добродетели происходят, от любви же неразумной или самолюбии все злодеяния раждаются». В этой попытке обосновать все учение о нравственности на разумной любви к себе Татищев выступает перед нами типичным «просветителем» XVIII столетия. Впрочем, с этой стороны просветители XVIII столетия ничем не отличаются от просветителей других эпох. Сократ, как его изображает Ксенофонт, тоже основывал нравственность на разумном эгоизме. И так же поступали наши просветители шестидесятых годов XIX века: Чернышевский, Добролюбов, Писарев.

У Татищева выходит, что мы и бога должны любить по разумно-эстетическим соображениям. «Я хотя самою малою вещию в мире почитаюсь, — говорит он, — однако ж то признать должен, что я им сотворен

и что имею все от него, то должен, яко отца и первейшего благодетеля, любить возмерно. Еще же как я желаю благополучие **мое всегда приумножить, а ведая, что ни от кого более, как от него, получить могу, и для того от любви разумной к себе должен и заимодательно** (sic!) **или предварительно бога любить».**

Надо признаться: это почти смешно. Но правильное обоснование учения о нравственности может дать **только социология,** а просветители очень редко умели осветить ее светом вопрос о взаимных отношениях между людьми. Не будем упрекать Татищева в том, что он не был социологом, и обратим внимание на сильную сторону его взглядов.

Стараясь защитить область «телесной» философии от богословских вторжений, он искренно возмущается теми преследованиями, с которыми религиозные невежды издавна обрушивались на людей науки и мысли. Сократ был «злочестиями и безбожеством оклеветан и на смерть осужден, но потом не токмо от язычников за премудрейшего во всей Греции почтен, но и христианские учители... его хвалили и о спасении его не сумневались». Еще более возмущают его такие обвинения и преследования, когда они исходят от христиан. «Паче же ужасно видеть,— пишет он,— что подобного тому в христианстве последовало, видим бо высокого ума и науки людей невинно тем оклеветанных и проклятию от пап преданных, как-то Виргилий епископ за учение, что земля шаровидна, Копернику за то, что написал: земля около солнца, а месяц около земли ходит; Картезей за опровержение аристократической философии и за учение, чтобы все сущими доказательствы, а не пустыми силлогизмы доводить; Пуфендорф на изъяснение естественного права, которым несколько непристойные папежские законы или их каноникус нарушались, проклятыми, афенстами оглашены и книги их употреблять запрещены были, но потом нехотя сами папы все иное не токмо за полезно, но и правильно признали».

Татищев — **решительный сторонник веротерпимости.** Он резко осуждает преследование раскольников, хотя и считает их «безумными». Верный своему утилитарному взгляду на вопросы знания и общежития, он доказывает, что религиозные распри приносят большой вред государствам, и ставит на вид, что они происходят, собственно, от корыстолюбивых попов и суеверных ханжей, «между же людьми умными произойти не могут, понеже умному до веры другого ничто касается и ему равно лютор ли, или язычник с ними в одном городе живет, или с ним торгуется, ибо не смотрит на веру, но смотрит на его товар, на его поступки и нрав».

Это хоть бы и Вольтеру впору. Впрочем, удивляться тут нечему. Татищев недаром читал сочинения Пьера Бэйля, этого настойчивого и умного проповедника терпимости. Как известно, Бэйль доказывал, что государству не только не вредно, но даже выгодно, если его жители держатся неодинаковых религиозных взглядов, и что общество может существовать даже вовсе без религии (общество атеистов). С этим последним положением Татищев, может быть, и не согласился бы: в своей «Духовной» он выступает перед нами верующим христианином, а верующему христианину надо быть Бэйлем, чтобы не иметь предубеждения против атеистов. Но мы только что видели, как далек был Татищев от мысли о необходимости **единства** религиозных верований.

В эпоху Татищева великой задачей человечества являлось,— как говорит Фейербах,— понимание независимости этики от религии. И нельзя не признать, что Татищев был очень недурно подготовлен для понимания этой независимости. Но тут надо заметить следующее.

Из самого «Разговора» видно, что не одни «суеверные ханжи» клевещут на распространителей новых учений. «Епикур, который жил до

христа за 450 лет, — читаем мы там, — за то, что поклонение идолом и на них надежду отвергал, и сотворение света не тем богом, которым протчие приписывали, но невидимой силе или разумной причине присвоял, утобжению душевному через воздержание телесное учил от стоиков многими неистовствы оклеветан якобы тварь самобытну учил, и за то афеистом именован».

Татищев впал в ошибку относительно времени жизни Эпикура, родившегося в 342 или 341 и умершего в 272 и 270 году до нашей эры. Кроме того, хотя Эпикур и не был «атеистом», но богам, в самом деле, отвел ничтожную роль в своей системе мира и в известном смысле «учил тварь самобытну». Но эти неточности не имеют здесь значения. Совершенно верно то, что на Эпикура много клеветали даже образованные и по-своему чуждые суеверий люди. Писатели, занимавшиеся историей философской мысли, в большинстве случаев были также несправедливы к нему, как и к другим материалистам. И нельзя не похвалить Татищева за то, что он, хотя сам и не был материалистом, нашел, однако, нужным сказать слово в защиту Эпикура. Это достойное похвалы беспристрастие об'ясняется, пожалуй, тем, что, — выскочка в деле европейского просвещения, — он не успел еще научиться уважать условную ложь цивилизованного мира. Нынешние наши противники материализма относятся к этой лжи с достодолжным почтением.

Интересно, что проповедуя веротерпимость, Татищев настоятельно советует правительству принимать крупные меры против людей, тратящих свое время на пустые занятия. Дело в том, что кроме разделения знаний сообразно двум областям, — «душевной» и «телесной», — он распределяет все науки на следующие пять отделов: 1) нужные, 2) полезные, 3) щегольские или увеселяющие, 4) любопытные, или тщетные, 5) вредительные. Ко вредительным наукам он относит «разных качеств» волхование: 1) некромантию, 2) аеромантию, 3) пиромантию, 4) гидромантию и т. п. Более известными в России «качествами» волхования он называет заговоры и приговоры, толкование снов, «чернокнижество», ворожбу и проч. И вот, по поводу этих-то «вредительных» наук он пишет:

«Хотя сии науки аломудрия ничего совершенного в себе не имеют и по рассуждению многих философов их (т.-е. людей, предающихся им.— Г. П.), яко умонеступленных, казнить не безгрешно, но за то, что оставя полезное, в беспутстве время тратят и других обманывают, телесное наказание неизбежно понести должны».

Телесное наказание за «бесцутную» трату времени. В этом требовании хорошо виден верный ученик Петра, желавшего, чтобы даже монахини, спасая свою душу, занимались в то же время каким-нибудь рукоделием.

Татищев считал обманщиками кликунов и кликуш, по народному верованию одержимых бесами. Он злорадно ссылается на того же Петра, который «жестокими на теле наказаниями всех оных бесов повытнал так, что ныне почитай уже не слышно, а особливо в тех местах, где благорассудный начальник случится».

«Разговор» Татищева дает гораздо больше, нежели обещает его заглавие. Это чуть не целая энциклопедия. В нем излагаются все миросозерцание этого замечательного человека. Но все-таки весьма значительная часть «Разговора» посвящена доказательству той, казалось бы слишком простой и очевидной истины, что учиться нужно и полезно. Порой скучновато теперь перечитывать это длинное доказательство. Однако, несправедливо было бы упрекать за это Татищева. Ему, как всей «ученой дружине», приходилось вести ожесточенную войну с упрямыми стародумами, на разные голоса кричавшими о вреде науки. Ведь,

и А. Кантемиру пришлось в первой же своей сатире бичевать «хуляющих учение».

Стародумы выставляли против науки всевозможные доводы и, между прочим, тот, что она подрывает уважение не только к духовной, но и к политической власти. По совершенно понятной причине, Татищев считает нужным внимательно разобрать довод от политики.

«Никогда никаков бунт, — утверждает он, — от благоразумных людей начинания не имел, но, равномерно ересям, от коварных плутов с прикрытием лицемерного благочестия начинается, которой междо подлостию рассеяв производят». В подтверждение он ссылается на то, что наши русские бунтовщики, вроде Болотникова, Разина, стрельцов и «черни», все принадлежат к «самой подлости» и были невежественными. Правда, за границей мы видим в числе бунтовщиков Кромвеля, который был ученым человеком, но и он принял на себя «образ сущия простоты и благочестия», а когда добился власти, все училища разорил, учителей и учеников разогнал, «дабы вне ученых удобнее коварство свое скрыть мог». Благоразумные государства заботятся о просвещении своих подданных потому, что бунты не известны там, где процветают науки.

Первая английская революция облекла социально-политические требования непривилегированной массы в религиозную форму. Этого было достаточно, чтобы просветители XVIII века относили ее к числу таких движений, которые могут быть опасны для их дела. Так смотрели на нее, например, французские просветители, собравшиеся у Гольбаха и служившие выразителями революционных требований третьего сословия. Этой свойственное очень многим просветителям недоверие к общественным движениям, совершившимся под знаменем религии, дополнялось у Татищева твердым убеждением во вреде всяких вообще революционных движений. Неудивительно, что Кромвель представлялся ему настоящим злодеем. «Ученая дружина» была безраздельно предана абсолютной монархии. И мы имеем полное право назвать Татищева главным теоретиком, выдвинутым ею на защиту абсолютизма.

(«Ученая дружина» и самодержавие, т. XXI, 56—65).

РУССКИЕ «ПРОСВЕТИТЕЛИ».

Татищев.

Французские просветители относились к религии отрицательно. Поэтому **религиозные представления** не имели в их глазах ничего общего **с научными понятиями.** Успехи просвещения должны были, по их словам, расшатывать религиозную веру и суживать ее область. Не так смотрел Татищев. Мы уже видели, что он уважал права религии. В его философии истории отводится широкое место развитию религиозных представлений, как средству просвещения. «Первое просвещение ума, — говорит он, — подавало обретение письма, другое великое применение учинило пришествие и учение христово; третие обретение—тиснения книги». Написав эти строки, Татищев как-будто вспомнил учение церкви об отношении Нового Завета к Ветхому и поспешил прибавить: «И так мнится, что удобно можем сравнять до обретения письма и закона Моисеева со временем младенчества человека».

По свидетельству доктора Лерха, Татищев имел особые мнения насчет религии, вследствие чего многие не считали его православным. В своей «Духовной» наш автор презрительно отталкивает от себяя обвинения в безбожии и в ереси. Выше я сказал, что решительное преобла-

дание в его взглядах светского элемента делало их очень непохожими на миросозерцание русских начетчиков допетровского времени, но что все-таки он не разрывал с религией. Теперь мы видим, что Татищев был склонен к компромиссу с нею также и в своей философии истории. Наш просвещенный идеолог дворянства шел в этой области за умеренными немецкими просветителями, видевшими в религии божественное средство «воспитания человеческого рода», а не за крайними французскими просветителями, смотревшими на нее как на одно из важнейших препятствий успеха человеческого разума.

Впрочем, разница между теми и другими давала себя чувствовать только там, где речь шла об **откровенных религиях.** Во взгляде же на происхождение **языческих** религий умеренные просветители XVIII века сближались с крайними. Вот, например, касаясь учения Пифагора о переселении душ, Татищев выражается так, что с ним без труда согласился бы сам Дидро. Он говорит: «Пифагор для **удержания** людей от злодеяния и для наставления к благонравию и благочестному житию, вымыслил прехождение душ из одного в другое животное по делам каждого». Религиозные догматы измышляются влиятельными личностями чаще всего с целью эксплоатации, но иногда и для «удержания» своих соплеменников. Сущность этого взгляда усвоена была от просветителей XVIII века даже некоторыми выдающимися социалистами-утопистами XIX столетия. От него получили свое происхождение «новое христианство» Сен-Симона и «истинное христианство» Кабэ.

«Обретение Моисеева закона» и «пришествие христово» представляют собою, во всяком случае, явления чудесные, т.-е. исключительные. А при нормальном ходе исторического процесса главную роль играет накопление и распространение знаний. В процессе их накопления и распространения очень многое зависит от «прилежности» народов, а также, — Татищев не был бы просветителем XVIII века, если бы думал иначе, — от заботливости правителей. «Ибо как человек и кроме природных невозможностей за леность и нерадение собственным, паче же родительским несмотрением того блага лишится, так прилежностию и списканием един более другого приобрести может; равно сему и в общественном един народ или государство пред другим прилежанием собственным и случаями от властей учрежденных училищ более успевают». Так, в Англии науки умножились «через труды и прилежание» Генриха VIII и Елизаветы, а во Франции — Генриха IV и Людовика XIV.

По методу своего мышления,—прошу читателя заметить: по **методу мышления,** а не по **отдельным взглядам,** — Татищев является как бы главою многочисленного рода просветителей, очень долго игравшего влиятельную и плодотворную роль в нашей литературе. Если он был **первым** выдающимся представителем этого рода, то Чернышевский и Добролюбов были самыми передовыми, крупными и блестящими его представителями. После них он начал быстро мельчать и клониться к упадку.

(«Ученая дружина» и самодержавие, т. XXI, 75—77).

Кантемир.

Говоря о Татищеве, я уже обращал внимание читателя на то, что во взглядах этого замечательного деятеля пореформенного времени **светский элемент** решительно преобладал над **богословским.** То же приходится сказать и о Кантемире. Он чрезвычайно охотно распространялся о морали. Но, распространяясь о ней, он апеллировал не к житиям святых, как это делали моралисты Московской Руси, а к таким

светским, — и даже языческим, — писателям, каким был, например, Гораций. Но сильно и нелепо ошибались те его современники, которые, видя преобладание в его взглядах светского элемента над богословским, подозревали его в безбожии. «Афеистом» он был еще гораздо меньше, нежели Татищев, уже в юности им, как видно, владело религиозное настроение: первым **печатным** его трудом явилась (в 1727 г.) «Симфония на псалтырь». И до гробовой доски его не переставали занимать основные вопросы религии. Его письма о природе и человеке представляют собою попытку отстоять религиозные верования, которые начали тогда сильно колебаться на Западе под влиянием просветительной философии. Дело только в том, что и здесь как и в области морали, он обращался не к духовным, а к светским писателям. Упорно отстаивая свои религиозные верования, он апеллировал не к теологии и не к священному писанию, а к философии.

(«Ученая дружина» и самодержавие, т. XXI, 83—84).

Даже между передовыми французскими просветителями второй половины XVIII века, — и даже между деятелями великой революции, — очень немного было людей достаточно смелых духом для того, чтобы совсем не оставлять места «сокровенной силе» в своем представлении о вселенной. Совершенно несправедливо было бы требовать подобной смелости от русского просветителя первой половины этого столетия.

Известно, что Ньютон, так хорошо умевший обращаться с математическими доказательствами и так решительно отказавшийся прибегать к гипотезам в своих научных исследованиях, до конца своей жизни оставался религиозным человеком. В своем миропонимании он не сумел обойтись без «гипотезы бога». И Кантемир отнюдь не расположен был ставить это в вину великому английскому естествоиспытателю. Напротив. Он верил в бога и, видя, что вера в него стала колебаться в среде наиболее просвещенных людей наиболее просвещенных стран Европы, особенно дорожил философскими доводами в защиту бытия божия. Наиболее убедительным казался ему едва ли не самый слабый между ними: так называемый **физико-теологический довод.** Кантемир не перестает на всевозможные лады излагать и повторять его в своих философских письмах. Впрочем, говоря о физико-теологическом доказательстве бытия божия, надо помнить, что ему вообще очень посчастливилось в XVIII веке и что на это была своя причина. «Оно, казалось, с высшей точки зрения примиряло самые строгие требования науки относительно причинного взгляда на природу с потребностями религиозного чувства», — говорит Виндельбанд («История новой философии», т. I, СПБ, 1908, стр. 248). И он справедливо прибавляет: «Это воззрение было пригоднее всех остальных, чтобы поставить на место исторического откровения естественное и, таким образом, отстранить вероисповедания доводом научного разума» (там же). С точки зрения старых понятий даже и этот половинчатый взгляд должен был представляться чудовищным. И мы знаем, что Кантемира подозревали в неверии. В 1757 г. императрице Елизавете представлен был «Доклад о книгах противных вере и нравственности», в котором Синод просил запретить указом, «дабы никто отнюдь ничего писать и печатать, как о множестве миров, так и о всем другом, вере святой противном и с честными нравами несогласном, под жесточайшим за преступление наказанием, не отваживался, а находящуюся бы ныне во многих руках книгу о множестве миров, Фонтенелля, переведенную... князем Кантемиром..., указать везде отобрать и прислать в синод».

Чтобы дать понятие о ходе его мыслей, я сделаю довольно длинные цитаты из его восьмого письма.

Он говорит там, подводя итог всем своим предыдущим рассуждениям:

«И тако мы довольно видели следы божественные или, так сказать, печать живого бога во всем том, что называю творение натуры; когда же все тонкости лишние оставим, то первым взором увидим руку, которая держит все части света, небо и землю, растущее, живущее, наше тело, наш ум; все являет порядок, точную меру, премудрость, искусство, дух вышний и владычествующий над нами, который так как душа целого света и который все ведет к своему концу от начала своего тихо, нечувствительно, но притом всемогущий».

Далее, Кантемир утверждает, что премудрость, которая есть в каждой твари, очевидна даже «всякому немысленному человеку». Она сделалась бы еще поразительнее, если бы «мы вступили во все изобретения и доказательства физики, сбирая самые сокровенные части во всяком существе и во всяком звере, рассматривая крайнее искусство механики совершенной». Но в этом нет надобности, так как и без того ясно, что «бог един, всемогущ и властен над нами и от него единого человеческое зависит счастие, и для того мне с моей стороны повиноваться воле его должно и почитать божественное его определение в моей жизни».

Наш автор, — заметьте это, — очень хорошо знает, что именно можно возразить против «доказательств» этого рода. «Прежде были философы и ныне, может быть, есть их подражатели, которые мне на сие мое доказательство скажут, — говорит он в следующем письме, — что все сии разговоры о искусстве и премудрости видимой в натуре не что иное как софизм, неправильное заключение разума... вся натура, они мне скажут, в пользу человеку, но ты худо заключил, что она сделана с нарочным искусством ради человека, разве хощешь, сам себя обманывая, искать и находить то, чего не бывало».

Но Кантемир не вдумывается в это возражение. Он только отмахивается от него, повторяя все тот же физико-теологический довод. «Что скажут, — спрашивает он, — о таком человеке, который самую субтильную философию знать чает и хочет слыть философом, но, войдя в дом, уверять и спорить станет, что он единою нечаянностью построен и что искусство и прилежность ничего не прибавили для покою и пространства жителям» и т. д.

Тут очень нетрудно было бы уличить его в «софизме, неправильном заключении разума». В самом деле, для доказательства правильности физико-теологического довода Кантемир заранее предполагает его правильным. Кроме того, уже Спиноза обнаружил слабость физико-теологического довода. Люди находят в природе много вещей, помогающих им достигать их целей. Поэтому они смотрят на природу с точки зрения своей пользы. «Приняв вещи за средства, они не могли думать, чтобы эти вещи сделались сами собою: но по средствам, какие они имеют обыкновение приготовлять сами для себя, они должны были прийти к заключению, что есть один или несколько правителей природы, одаренных свободой, которые обо всем для них позаботились и все сделали для их пользы». («Этика», перевод В. И. Модестова, стр. 45). Неизвестно, слышал ли когда-нибудь Кантемир об этом соображении Спинозы. Впрочем, если и слышал, то должен был оттолкнуть его от себя, как совершенно не соответствовавшее тому, чего сам он искал в философии. Но моя задача состоит здесь не в том, чтобы спорить с Кантемиром, который, во всяком случае, имел ту заслугу, что был одним из самых первых по времени русских писателей, вплотную под-

ходивших к философским вопросам, а в том, чтобы дать читателю возможность составить себе правильное представление о его философских взглядах. Поэтому я буду не критиковать, а только излагать.

Само собою разумеется, что идею о боге наш автор считает **врожденною** человеку. «Сия идея, — говорит он, — всегда со мною присносущна, и действительно, со мною родилась». Как нельзя более понятно и то, что он признавал наличность в человеке **двух** «естеств» и что самая эта наличность служила ему новым доказательством бытия божия: «Натура души моей совсем отменна от тела. Кто такие разные существа совокупил вместе и во всех операциях держит в согласии. Сие соединение не может быть так, как от существа всевышнего, которое два рода совершенства соединило в свое бесконечное совершенство».

Это плохо изложено, но рассуждение ведется здесь, как видно, в духе Декарта, философия которого оставила глубокий след в уме Кантемира.

(«Ученая дружина» и самодержавие, т. XXI, 87—89).

Посошков.

Павлов-Сильванский называет мировоззрение Посошкова **старо-церковным,** прибавляя, что оно было «тесно связано с крайним суеверием». И он вполне прав, как в этом твердо убедится всякий, кто прочтет такие сочинения Посошкова, как «Зеркало, сиречь на'явление очевидное и известное на суемудрия раскольнича» и проч. (закончено в 1708 году) и «Завещание отеческое» (закончено в 1719 или в 1708 г.).

Известный ростовский епископ Дмитрий, считавшийся авторитетом по части полемики с раскольниками, находил, что «Зеркало» Посошкова представляет собою «великое раскольников обличение и постыжение». С его точки зрения это, может быть, и верно. Тем не менее, «благопотребная книжица» Посошкова является плодом такой же ограниченности кругозора, которая обнаруживается в раскольничьей проповеди и которая могла бы служить одним из самых сильных доводов против старых московских порядков. Ограниченность кругозора дополняется у Посошкова фанатической нетерпимостью. Он прямо говорит, что «Никон Патриарх добре учини, еже развращающих церковь не повелевает имети». Обращаясь к приверженцам господствующей церкви, он ставит им на вид, что Иоанн Златоуст «никакова содружия... не повелевает имети» с врагами официального православия: а еще кто с ними будет без боязни вместе пити и ясти, или иное какое содружие имети, о таковых Златоустый рече, яко постраждут от бога паче того истого врага божия. И сего ради для господа бога гнушайтеся всех ожеучительствующих и возглаголющих хулу на каковые святыни, и далече от них бегите, понеже все сии врази суть христовы, други же антихристовы: вси же лжепророцы и хулницы из «идоша от диавола и от сына антихриста». В том же духе высказывается Посошков и в «Завещании отеческом». «И о сем ты, сыне мой, не сумняйся, — говорит он, — еже божиих противников и от истинныя веры развратников смерти предавати: сам бо господь повелел древо, не творящее плода добра, посекати и во огнь вметати». Московский «прогрессист» не довольствуется советом жечь раскольников. Он облекает свой дикий совет в самую отвратительную форму. «Буде кости их остануца (после сожжения еретиков.— Г. П.), то, разобрав их, паки изжечь, — настаивает он, — чтобы в пепел претворились; и тот пепел в помет человечь вместить, или в непроходимое болото раз'веять, чтобы ученикам их собрать и во святые мощи причести им было невозможно».

Читатель видит, как неизмеримо далек Посошков от той веротерпимости, к которой склоняется, по крайней мере, в теории, западник В. Н. Татищев.

(Влияние Петровской реформы, т. XXI, 104 и 105).

Ломоносов.

Ломоносов мог возмущать духовенство своими свободными рассуждениями о постах или своим насмешливым гимном бороде. Но в общественном смысле он всегда оставался полным и, конечно, вполне искренним консерватором.

Вольф тоже был консерватором, хотя его ненавидели протестантские ортодоксы и пиетисты. Но мы ошиблись бы, если бы приписали влиянию Вольфа консерватизм нашего гениального поморца. В нем было слишком много самостоятельности для того, чтобы он без критики подчинился чьему-нибудь влиянию. Более основательным представляется то предположение, что Ломоносов усвоил консервативное миросозерцание Вольфа именно потому, что у него самого не было никакой склонности критиковать существовавший у нас тогда общественный порядок.

В отличие от французских просветителей, немецкие были полны духа компромисса. Взгляды Вольфа надо рассматривать как всесторонне обдуманную попытку устранить из просветительной философии все то, что могло бы привести ее в сколько-нибудь серьезное противоречие с германской действительностью. Но для того, чтобы избежать такого столкновения, освободительная философия непременно должна была, между прочим, провозгласить мир между религией и наукой: мир этот был провозглашен еще Лейбницем, затратившим очень много ума на безнадежное дело его теоретического оправдания. Вольф высказывался за такой мир, пожалуй, еще энергичнее, нежели Лейбниц. Он категорически и настойчиво утверждал, что рассказы, содержащиеся в книгах Ветхого и Нового Завета, нисколько не противоречат разуму. В своей теологии он отводил широкое место физико-теологическому доказательству бытия божия. И во всем этом Ломоносов твердо шел по следам своего учителя. Его «Утреннее размышление о божием величестве» заканчивается таким обращением к богу:

Творец, покрытому мне тьмою
Простри премудрости лучи,
И что угодно пред тобою
Всегда творити научи,
И, на твою взирая тварь,
Хвалить тебя, бессмертный царь.

Положим, сам Вольтер охотно прибегал к физико-теологическому доказательству бытия божия и нередко принимался хвалить творца, указывая на «тварь». Вольтер был убежденным деистом. Однако, фернейский патриарх всю жизнь стремился «раздавить гадину», между тем, как Ломоносов, подобно Вольфу, никогда не задавался подобной целью. Его рационалистические рассуждения о посте могли не нравиться духовенству, но, на самом деле, в них не заключалось ничего опасного для церкви.

Если в своем отношении к ней Ломоносов не был безусловным консерватором, то лишь постольку, поскольку не был им сам Петр Первый, его идеал монарха-просветителя. Петр без церемонии наложил свою железную руку на русское духовенство. Но, окончательно подчиняя

церковь центральной власти, он не потерпел бы никаких нападок на ее догматы. Никогда не нападал на них и никогда не сомневался в них Ломоносов.

Он и тут нимало не расположен был к потрясению каких-либо основ. Он высказывал твердое убеждение в том, что научная истина и религиозная вера «суть две сестры родные, дщери одного всевышнего родителя» и что они «никогда между собою в распри прийти не могут, разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на их вражду вскленет». Нужно ли было ему в детстве видеть величественные картины северной природы, чтобы в зрелые годы составить себе такое убеждение. Нет. Убеждение это разделяли тогда все немецкие просветители, никогда не бывавшие на севере. Чтобы прийти к нему, нужно было только не иметь того оппозиционного настроения, которое в тогдашней Франции так часто и так сильно ссорило науку с верой. А его-то и не имел Ломоносов.

Что его стихотворные размышления о божьем величии проникнуты полной искренностью, это доказывается тем духом поэзии, который, бесспорно, пропитывает их. В этих своих произведениях Ломоносов обнаруживает несравненно больше поэтического вдохновения, нежели в своих одах. Но поэтом, несомненным, глубоко чувствующим поэтом, он становится тогда, когда смотрит на вселенную не с точки зрения того или другого мифа, а с точки зрения современного ему естествознания, так хорошо ему знакомого. Он восклицает:

Когда бы смертным толь высоко
Возможно было возлететь,
Чтоб к солнцу бренно наше око
Могло, приблизившись, воззреть;
Тогда б со всех открылся стран.
Горящий вечно океан.

Там огненны валы стремятся
И не находят берегов,
Там вихри пламенны крутятся,
Борющись множество веков;
Там камни, как вода, кипят,
Горящи там дожди шумят.

Язык тут, разумеется, тяжел, как тяжел он нередко даже в наиболее удачных стихотворениях той эпохи. Но дыхание космической поэзии чувствуется здесь в такой же мере, как и в «Вечернем размышлении о божием величестве».

(Влияние Петровской реформы, т. XXI, 147—149).

КЛАССОВЫЕ ОСНОВЫ РУССКОГО ВОЛЬТЕРЬЯНСТВА.

При всем своем скептицизме, Вольтер верил, что со временем разум восторжествует во взаимных отношениях людей, хотя с будущим торжеством разума у него и не связывалось таких светлых ожиданий, какими полон был, например, его почитатель и биограф Кондорсэ. Это значит, что скептицизм уживался у Вольтера с довольно значительной дозой оптимизма. Но в «Послании к слугам» оптимизм совершенно отсутствует. Люди корыстолюбивы, хитры, склонны к обману. Их взаимные отношения неразумны. Фон-Визин указывает на это с язвительной насмешкой. Но всегда ли так будет? Нет ли надежды на то, что со вре-

менем цивилизованное человечество станет разумнее и сумеет лучше устроить свою судьбу? На этот вопрос ответа нет, да и самый вопрос, повидимому, не возникал у автора «Послания». И в этом существенная разница с тем, что мы находим у Вольтера. Она, конечно, об'ясняется различием общественных условий.

Во Франции уже росла та общественная сила, на которую могли, сознательно или бессознательно, рассчитывать просветители; в России такой силы пока еще не было. Вот почему французские просветители имели психологическую возможность питать отрадные надежды, — хотя мы знаем, что и они, наблюдая печальную действительность, становились подчас пессимистами (Гельвеций), — между тем, как их русским последователям гораздо труднее было заразиться оптимистическим настроением.

Однако, не подлежит сомнению, что с тем крайне пессимистическим взглядом на человеческие отношения, который выразился в «Послании к слугам», очень трудно жить всякому порядочному человеку, а особенно такому, у которого есть склонность принять деятельное участие в общественной жизни. Как это сказал еще Гегель в своей «Феноменологии духа», скептицизм способен привести к безотрадному настроению. Это мы и видели на примере тех русских «вольтерьянцев», которые подчас добровольно кончали свои счеты с жизнью. Но самоубийство было, разумеется, не единственным средством избавиться от безотрадного настроения. Да и вообще средство это, по самому характеру своему, могло быть выбрано только единицами. Другие развлекали себя разного рода чудачествами, наконец, третьи своевременно возвращались в тихую пристань своих детских верований и тем благополучно избавлялись от безотрадного настроения. Таких, наверно, было гораздо больше, нежели всех остальных.

В непродолжительную эпоху своего религиозного вольнодумства Фон-Визин в выше названном «Послании» спрашивал одного из своих слуг, почему им суждено прожить свой век «в крепком сне». Тогда его до известной степени удивляло, — если не смущало, — то обстоятельство, что на свете существуют люди, которые всю свою жизнь проводят в неволе и, — так казалось Фон-Визину, — даже не сомневаются в том, что им «быть должно век слугами». В том факте, что это его удивляло, сказалось влияние на него «вольтерьянства». Правда, с этой стороны, как и со всех других, «вольтерьянство» повлияло на него не очень сильно. Уже в «Послании» он грубо издевался над своими крепостными слугами и, желая сказать, что один из них задумался над поставленным ему вопросом о цели мироздания, писал:

Сомнение его тревожить начало;
Наморщились его и харя и чело.

Как видим, вольнодумство не сообщило ему свойственного французским просветителям человечного отношения к слугам. Однако, оно — все-таки приводило его к некоторой неуверенности в преимуществах крепостного права. Покончив с религиозным вольнодумством, он как-будто покончил и с этой неуверенностью. Он стал с твердым убеждением повторять ходячие рассуждения крепостников о выгодах подневольного положения русского крестьянина.

(Влияние Западной общественной мысли, т. XXII, 75—77).

ВОЛЬТЕРЬЯНСТВО ЩЕРБАТОВА.

По своим религиозным взглядам, Щербатов, отлично знакомый с передовой западной литературой своего времени, был деистом, а вовсе не христианином православного вероисповедания. Излишняя набожность представлялась ему явлением, могущим повести за собою до последней степени вредные последствия. Так, к числу условий, вызвавших покорение Руси татарами, он носил «дух неумеренной набожности», проникший в сердца русских князей. Подчинившись этому духу, князья, — писал он, — «в суеверии (sic!) и в бесноверие впали, переставая иметь попечение о всем том, что мирским и тленным называли; но единственно стремились к вечной жизни». Монахи и вообще духовные лица всеми силами поддерживали такое настроение светской власти и «вкрадшись в мирское правление... твердость и великодушие отвсюду прогнали, а на место того дух монашеский вселился».

Если «бесноверие» могло принести такой страшный вред России еще в XIII столетии, то позволительно предположить, что наш просвещенный князь считал борьбу с ним одной из важнейших обязанностей русского правительства. Однако, Щербатов не решился одобрить направленные в эту сторону мероприятия Петра I. Ему нравилось, правда, что Петр не жаловал «чудес, без нужды учиненных», суеверной боязни оскоромиться, «явленных образов, редко доказанных» и т. п. Однако, он находил, что царь-преобразователь слишком рано ополчился на борьбу с суеверием.

«Когда он сие учинил? — спрашивал Щербатов в своем известном трактате «О повреждении нравов в России». — Тогда, когда народ еще был непросвещен; и тако, отнимая суеверие у непросвещенного народа, он самую веру к божественному закону отнимал». Это действие Петра Щербатов сравнивает с действием садовника, несвоевременно срезывающего древесные ветви. Несвоевременное срезывание ветвей ослабляет дерево. «Так, — продолжает Щербатов, — урезание суеверий и на боязнь ада, но исчезла и любовь к богу и к святому его закону; а нравы, за недостатком другого просвещения, исправляемые верою, потеряв сию подпору, в разврат стали приходить».

Перед нами — вариация той мысли Стародума, что нынешние мудрецы, искореняя предрассудки, с корня воротят добродетель. Нам уже известно, что мысль эта разделялась и Болтиным. Да по всему видно, что она была значительно распространена между тогдашними идеологами дворянства. Они не могли не понимать, что все более утверждавшиеся и расширявшиеся привилегии их сословия были совершенно несогласимы с тем, к чему стремились «нынешние мудрецы» передовых стран. Поэтому, знакомясь с сочинениями «нынешних мудрецов» и даже отчасти увлекаясь ими, они отвергали выраженные в них практические требования и об'являли эти требования опасными для добродетели. А при таком настроении идеологов русского дворянства их не могла не пугать стремительность, свойственная некоторым, — далеко не всем, — реформаторским приемам Петра. И они с одобрением вспоминали пословицу: тише едешь, дальше будешь. Держась точки зрения взаимодействия между нравами и законами, они расположены были придавать больше значения нравам, нежели законам. Но и это их расположение об'ясняется не столько теоретическими их соображениями, сколько практическими опасениями. Они повторяли: «хорошие нравы лучше хороших законов», опасаясь излишнего усердия правительства по части улучшения быта крестьян.

(Отношение России к Западу, т. XXII, 186—187).

Подобно Панину (и Павлу), Щербатов отводил закону о престолонаследии первое место между основательными законами. Сходился он с Паниным и в том, что, несмотря на свой деизм, вовсе не был безусловным сторонником веротерпимости. Хотя он и говорил, что с раскольниками следует бороться не наказаниями, а наставлением, однако, в числе рекомендуемых им мер борьбы с расколом мы находим у него «убытки и стыд». Он хотел, чтоб раскольники платили повышенные подати, в увеличенном размере отбывал постойную повинность, лишены были права вступать в подряды, являться свидетелями на суде и выступать поручителями. Наконец, он советовал восстановить для раскольников тот особый наряд, который они обязаны были носить по закону 1722 г., изданному Петром I, кажется, именно для того, чтобы действовать на них посредством «стыда». Не прочь был Щербатов и от «стеснения магометан». Надо заметить, что Щербатов принадлежал к масонам, которым некоторые исследователи приписывают большую веротерпимость.

(Вопрос о самодержавии, т. XXII, 219—220).

БЕССИЛИЕ РУССКИХ ВОЛЬНОДУМЦЕВ.

Русские последователи освободительной французской философии бывали весьма непривлекательны. Они бывали также и просто смешны. Но бывали между ними и поистине трагические фигуры. Если в их души не проникал торжественный звук набата, звавшего человечество к воскресению, то они же первые и поплатились за эту глухоту, которой они страдали не по своей вине. Их понятия оставались односторонними. Но несмотря на односторонность своих понятий, они все-таки были гораздо выше окружавшей их среды. Их «тошнило» в ней, как тошнило в дореформенной Москве молодого Ордина-Нащокина и «дукса» Хворостинина. На их долю тоже выпало тяжелое горе от ума. И многие из них не вынесли этого горя. В 1793 г. богатый ярославский помещик Опочинин, решившись на самоубийство, писал в своем завещании: «Смерть есть не что иное, как перехождение из бытия в совершенное уничтожение... Я никакой причины не имел пресечь свое существование. Будущее, по моему положению, предоставляло мне своевольное и приятное существование. Но сие будущее миновало бы скоропостижно». Эти строки как-будто дают повод предполагать, что в лице Опочинина мы имеем дело с человеком, потерявшим волю к жизни вследствие утраты веры в загробное существование. Отсюда можно, пожалуй, заключить, что новая философия не закаляла энергии европеизованных русских людей, а, напротив, ослабляла ее по причине их неподготовленности к усвоению некоторых научных истин. Но прочтите распоряжение Опочинина о своих книгах, — и вы увидите, что дело тут не в том.

«Книги, мои любезные книги! — писал он, — не знаю, кому оставить их. Я уверен, что в здешней стороне они никому не надобны... Прошу покорно моих наследников предать их огню... Они были первое мое сокровище; они только и питали меня в моей жизни... Напоследок, если бы не они, моя жизнь была бы в беспрерывном огорчении, и я бы давно оставил с презрением сей свет».

Тут перед нами самоубийство от полного умственного одиночества, которое является едва ли не самым страшным видом горя от ума. Самоубийца так и говорит: «А напоследок самое отвращение к нашей русской жизни есть то самое побуждение, принудившее меня решить самовольно мою судьбу».

Так древние римские стоики отворяли себе жилы, чтоб избавиться от зрелища рабства и разврата. И ведь возможно, что окружавшее Опочинина темное царство лжи и зла считало его образцом безнравственности!

Говорят, что на лицах наших вольнодумцев XVIII столетия лежал отпечаток какого-то утомления, душевного разлада. Не оттого ли это, что все они в большей или меньшей степени переживали драму, сведшую Опочинина в могилу?

Наши вольнодумцы не расслышали торжественного набата, будившего современное им цивилизованное человечество: «русский вольтерьянец часто был совершенно равнодушен к политике. Однако, религиозное вольнодумство, — разумеется, поскольку оно не было простым обезьянством, — в известной степени прокладывало, шевеля умы, дорогу политическому вольномыслию. «Если XVIII век был по преимуществу веком безбожия, — говорит В. В. Сиповский, — то начало XIX века, начало и 20 годы царствования Александра I, сделались в истории нашей мысли эпохой либерализма, по преимуществу политического. Но любопытно, что у этих либералов-утопистов нет прежней дедовской веры: либерализм политический шел у них рука об руку с религиозным».

Это требует известного ограничения: не все либералы Александровской эпохи были религиозными вольнодумцами. Но многие из них действительно пришли к политическому свободомыслию через философию XVIII века и именно через материализм, как это убедительно показал покойный Павлов-Сильванский. Типичными носителями передовой мысли двадцатых годов XIX века явились, по его справедливому мнению, «политики и материалисты, воспитанные на французской литературе века просвещения».

(Влияние Западной общественной мысли, т. XXII, 52—54).

ВОЛЬТЕРЬЯНСТВО И ХРИСТИАНСКАЯ МОРАЛЬ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVIII ВЕКА.

В романах Вольтера и в некоторых рассказах Дидро, неоспоримо, есть элемент если не чувственности, то чего-то близкого к ней. Откуда проник он в эти произведения великих французских просветителей?

Между записками, составленными Дидро для Екатерины в бытность его в Петербурге, есть одна, в которой он шутя говорит, какие законы были бы им изданы, если бы он сделался государем. В ней он, между прочим, заявляет, что ровно ничего не имел бы против распространения в среде подданных «короля Дени» роскоши, поскольку она явилась бы плодом их экономического благосостояния. Предвидя возражения моралистов, он сам ставит вопрос: как повлияла бы такая роскошь на нравы его народа? И он дает на него замечательный ответ: «Прекратились бы преступления, но было бы много того, что богословие называет пороками и смертными грехами». Между этими грехами первое место отводится у него чувственным наслаждениям.

Что это? Проповедь безнравственности? Не совсем. «Король Дени» хочет, чтобы в его государстве прекратились преступления. Ясно, что если бы осуществилось его желание, то нравственность выиграла бы чрезвычайно много. Какое же значение имеет эта готовность воображаемого государя-философа помириться с тем, что на языке богословия называлось смертным грехом и пороком? Значение протеста против христианской морали. И только!

В христианской морали был очень силен чуждый античным нравам элемент аскетизма. Как реакция против этого элемента, явился элемент чувственности в светской морали идеологов третьего сословия. Но далеко не всякая чувственность заслуживает осуждения. Аскетический элемент в христианской морали был отрицанием естественных и непререкаемых прав плоти. Отрицание такого отрицания явилось не чем иным, как восстановлением этих прав, составляющим одно из необходимых условий здоровой нравственности. Тому, кто считает смертным грехом всякий протест против аскетического элемента христианской морали, учение французских просветителей непременно должно представляться исполненным безнравственности. Тут все зависит от точки зрения. Но кто осуждает освободительную французскую философию за ее отрицание аскетизма, тому не следует забывать, что совершенно подобным же отрицанием пропитаны были все передовые культурные стремления Западной Европы, начиная с эпохи Возрождения. Так, например, вся история искусства этой эпохи была историей борьбы эстетического идеала, подсказанного здоровой чувственностью, с идеалом, выросшим на почве болезненного христианского аскетизма.

В одном своем письме из-за границы гр. П. И. Панину Д. И. Фон-Визин заметил: «Сколько я понимаю, вся система нынешних философов (т.-е. тех же просветителей. — Г. П.) состоит в том, чтобы люди были добродетельны независимо от религии». Фон-Визин приписал здесь философскому учению просветителей слишком узкое содержание: его нельзя целиком свести к провозглашению независимости морали от религии. Но, в самом деле, оно настойчиво провозглашало эту независимость, и в этом состояла одна из важнейших его особенностей. Вполне понятно, чем она была вызвана. Идеологии сословия, вступившего в непримиримую борьбу со светской и духовной аристократией, были бы непоследовательны, если бы не постарались положить конец нравственной зависимости населения от духовенства. Не менее понятно и то, что людям, воспитанным в такой зависимости, светская мораль просветителей представлялась проповедью безнравственности. Исследователь непременно должен считаться с этим психологическим явлением, находя в литературе того времени упреки в развращенности нравов, выдвигаемые против сторонников освободительной философии.

Подобная осторожность особенно необходима при изучении русской культуры XVIII столетия. В допетровской Руси мораль была покорной служанкой религии. Петровская реформа не могла сразу положить конец такому подчинению нравственных заповедей религиозным догматам и даже обрядам. Не говоря уже о раскольничьей реакции против западного влияния, мы знаем, что уже «ученая дружина» далеко не была последовательна в своем отношении к вопросам этого рода.

Если в мышлении В. Н. Татищева господствовал светский элемент, то все-таки и Татищев не разрывал с религией. Что касается Кантемира, то хотя он, охотно и часто распространяясь о морали, ссылался не на жития святых, как это делали московские начетчики, а на светских, — и даже на языческих, — мыслителей, однако, религия сохранила огромную власть над его умом, и он уже пугался тех выводов, к которым начинали приходить французские просветители в своей борьбе с духовенством. Дидро, по всей вероятности, показался бы Кантемиру весьма опасным для нравственности безбожником. А между тем, Татищев и Кантемир были самыми передовыми людьми своего времени. У людей отсталых, сравнительно с ними, московская привычка подчинять нравственность религии должна была уцелеть в гораздо большей степени. И, разумеется, не только в течение первой половины XVIII века. Правда, в эпоху Екатерины европеизованный слой русского дво-

рянства с большим любопытством прислушивался к антирелигиозной проповеди французских просветителей. Увлечение этой проповедью отчасти стало даже делом моды. Но какая реакция следовала нередко за таким модным увлечением, видно из примера И. В. Лопухина.

На короткое время он увлекся материализмом и даже перевел, с целью пропаганды, последнюю главу второй части Гольбаховой «Системы природы». Глава эта называется: «Краткая сводка законов природы». Лопухин назвал ее «Уставом Натуры». Но, едва закончив перевод, он почувствовал жгучее раскаяние, провел мучительную ночь без сна и сжег свою безбожную рукопись. Нечто подобное пережила П. Н. Татлина. Сочинения Вольтера произвели на нее сильнейшее впечатление. «Однако, старые понятия не уступали новизне, — говорит она, — и по прочтении Вольтера на меня напал такой страх, что я хотела бросить книги в огонь; но они были не мои». В отличие от И. В. Лопухина, Татлина преодолела свой страх и стала разумнее относиться к опасному писателю; как утверждает она, ее сознание вступило в новую фазу развития.

Фон-Визин в молодости заразился вольнодумством, но очень скоро вернулся к религиозным верованиям и, по его собственному «чистосердечному признанию», не мог без ужаса вспомнить о своих сношениях с вольнодумцами.

Как известно, он был впоследствии разбит параличем, и вот рассказывают, что однажды, сидя в московской университетской церкви, он обратился к студентам со словами: «Возьмите меня в пример, я наказан за вольнодумство». Может быть, это и неправда, однако, невероятного тут ничего нет: взгляд на болезнь, как на кару за грех, принадлежал к числу тех самых взглядов, против которых восставал Фон-Визин в своей молодости.

Лопухину и Фон-Визину естественно было считать безнравственными людей, переставших смотреть на религию, как на необходимую основу нравственности. Но мы сделали бы огромную ошибку, если бы без критики приняли их отзывы о таких людях. В «Чистосердечном признании» Фон-Визин говорит о своем знакомстве «с одним князем, молодым писателем», который свел его с целым кружком безбожников, проводивших время «в богохулии и кощунстве». Проводить время в богохулии и кощунстве значит проводить его в праздности, т.-е. быть человеком, не имеющим серьезного занятия. И если мы поверим Фон-Визину, то придем к тому заключению, что его вольнодумный ментор отличался, хотя, может быть, и не безнравственностью, но, во всяком случае, пустотою. С другой стороны, в одном из писем того же Фон-Визина к родным, написанном до покаяния нашего сатирика, тот же князь (Ф. А. Козловский, учившийся в Московском университете, служивший потом в Преображенском полку и убитый в Чесменском сражении), выступает перед нами человеком, имевшим серьезные умственные интересы. А по другим свидетельствам, он оказывается, кроме того, и весьма нравственным человеком. Автор «Елисея», В. И. Майков, любил молодого вольтерьянца «за его просвещенный ум и благородство его характера». Вернувшись к своим детским верованиям, Фон-Визин стал считать безнравственными не только русских «вольтерьянцев», но и всех передовых французов. «Д'Аламберты, Дидероты во своем роде такие же шарлатаны, каких видал я всякий день на бульваре, — говорил он в письме к гр. П. Панину из Аахена от 18/29 сентября 1778 г.: — все они народ обманывают за деньги, и разница между шарлатаном и философом только та, что последний к сребролюбию присовокупляет беспримерное тщеславие». Согласитесь, что показания таких свидетелей доверия не заслуживают. А ведь, их немало. Как в изящной лите-

ратуре того времени, так и в воспоминаниях о нем преобладает отрицательное отношение к вольтерьянцам. И, по справедливому замечанию В. В. Сиповского, это обстоятельство убеждает нас, что в своей массе русское общество было почти враждебно им. А это значит, что в своей массе оно склонно было верить даже и таким рассказам о них, которые отнюдь не соответствовали истине.

Положим, у нас есть показания свидетелей, заслуживающих несравненно большего доверия. А. И. Герцен лично знал многих русских вольтерьянцев. Он говорит даже, что старики, с которыми приходилось ему встречаться, «были вольтерьянцами или материалистами, если не были масонами». И вот этот, — уже, конечно, заслуживающий внимания, — свидетель тоже находит, что философия XVIII века имела «в Петербурге» отчасти вредное влияние, в противоположность тому, что было во Франции. По его мнению, разница эта обусловливалась тем, что во Франции новое учение, освобождая человека от его старых предрассудков, внушало ему также более высокие нравственные стремления, — «делало его революционером», — тогда как у нас оно разрывало последние узы, связывавшие полудикую природу, и ничего не ставило на место старых верований, старых нравственных понятий. Русские вольтерьянцы охотно откликались на призыв к наслаждению жизнью, «но в их душу не проникал торжественный звук набата, звавшего людей к великому воскресению».

Нельзя не считаться с этим показанием. Выше, говоря о кн. Хворостинине, я уже заметил, что нравственность, умеющая ходить только на религиозных костылях, начинает хромать, когда лишается их. Нет ничего невероятного в том предположении, что некоторые европеизованные русские люди пользовались новым учением, как средством для усыпления своей совести, т.-е. для оправдания перед самим собой, а иногда и перед другими, своих безнравственных поступков. Очень возможно также, что и у нас повторилось то, что происходило во Франции значительно раньше эпохи энциклопедистов. Привыкнув связывать в своем уме представление о нравственных заповедях с представлениями о религии и о церкви, некоторые французские материалисты нарушали эти заповеди из-за неприязни к духовенству. «Они были безнравственны вследствие антирелигиозности», как выражается один французский исследователь (Луи Бюпро). Виский говорит, что между его русскими современниками распространялось несоблюдение постов и невыполнение предписанных церковью обрядов «с вольными отзывами насчет духовенства и самих догматов». Антагонизм между служилым классом и духовенством существовал еще в Московской Руси. Если тогда он мог способствовать усвоению служилыми людьми религиозных еретических учений, то в послепетровской России он мог содействовать усвоению некоторой, — очень малой, — частью благородного дворянства отрицательного отношения к религии вообще. А раз усвоено было такое к ней отношение, — неизбежно было и у нас появление безнравственности, обусловленной антирелигиозностью.

(Влияние западной общественной мысли, т. XXII, 47—52).

ВОЛЬТЕРЬЯНЦЫ И МИСТИКИ.

Русские люди, из которых составился кружок московских розенкрейцеров, не удовлетворялись тем, что видели вокруг себя, и стремились к идеалу. В этой их неудовлетворенности сказалось влияние Петровской реформы, значительно облегчившей проникновение к нам западно-европейских понятий. Но единственным жизнеспособным и пло-

дотворным идеалом, выработанным европейской цивилизацией того времени, был идеал французского третьего сословия, выразившийся, между прочим, в передовой французской философии. В этом идеале заключалось, между прочим, отрицание всех тех дворянских привилегий, под сенью которых выросла и воспиталась большая часть нашей тогдашней интеллигенции. Чтобы серьезно увлечься им, нужно было совершенно покинуть точку зрения дворянского сословия, а на это способны были только единицы. Правда, представители нашей дворянской интеллигенции начинали порой тяготеть к этому идеалу. Тогда они становились «вольтерьянцами», зачитывались «энциклопедистами», переводили сочинения французских материалистов и вообще как-будто разрывали со всем своим духовным прошлым. Но скоро начинали действовать старые дрожжи, наши благородные сторонники идеала передовой французской буржуазии ужасались своей собственной дерзости и возвращались к прежним религиозным верованиям, а вместе и к убеждению в том, что без дворянских привилегий, а главное, без крепостного права обойтись невозможно. Как мы уже знаем, это случилось, например, с С. В. Лопухиным, который, переведя и заставив красиво переписать последнюю главу второго тома Гольбаховой «Системы природы», тотчас же почувствовал «неописанное раскаяние», сжег свой перевод и сделался убежденным русским консерватором, придававшим очень большое значение религиозной санкции дорогого ему общественного порядка. С ним, — да и не с ним одним, — случилось то же, что пережил Д. И. Фон-Визин. Но, возвращаясь к своим прежним религиозным верованиям, автор «Бригадира» опять усвоил их себе во всей их непосредственности. Это удавалось не всем. Далеко не для всех проходило бесследно хотя бы и кратковременное увлечение «энциклопедистами». Вкусив от древа «энциклопедического» познания добра и зла, они уже не вполне удовлетворялись своими старыми религиозными понятиями. Это было мучительно. И тем мучительнее, чем сильнее хотелось им верить. Вот тут-то и приходила к ним на выручку мистика XVIII столетия.

Порожденная тем самым процессом общественного развития, который, с другой стороны, вызвал к жизни освободительную французскую философию, мистика эта, представлявшая собою одно из средств духовной борьбы с движением третьего сословия, гораздо больше, нежели старая христианская догматика и обрядность, годилась для внесения полного мира в души, прошедшие через «вольтерьянство». Поэтому и тяготели к ней русские люди, разрывавшие с новым французским учением. Лопухин нашел успокоение именно в мистике, а не старозаветных религиозных понятиях тех своих соотечественников, которые в своей беспредельной простоте считали масонов слугами антихриста. И чем сильнее, чем неотступнее были духовные запросы русской дворянской интеллигенции этого оттенка, тем больше должна была она дорожить мистикой.

(Реакция против освободительной философии, т. XXII, 267—268).

ГЛАВА VI.

Религиозно-мистические течения XVIII века в России.

С. И. Гамалея поступал так, как в наши дни советовал поступать, но сам не поступал, гр. Л. Н. Толстой. Гамалея проповедывал нечто весьма похожее на учение о непротивлении злу насилием.

В одном из своих писем он так формулирует свой взгляд на взаимные обязанности людей: «Если вместо любви к ним (к людям. — Г. П.) делаюся судиею их и еще строгим, не подозревая себя, то я вступаю не в мое дело, иду туда, куда не послан, учу, кого не должен... А для меня гораздо бы лучше было, ежели бы я старался исполнять прежде на себе те истины, которые уже удостоился познать, а потом и другим в любви сообщать, не негодуя притом на них, ежели они не исполняют по моему мнению; ибо они своему господу стоят или падают, который и силен есть восставить их; а я не буду ответствовать за них, а за себя; потому и полезнее мне наблюдать за собою».

Учение о непротивлении злу доходит здесь до таких выводов, до которых не дошел и гр. Л. Н. Толстой. С. И. Гамалея считал непозволительным даже простое негодование против зла. Но совершенно ясно, что он стоял на той же крайне индивидуалистической точке зрения, на которую встал потом Л. Н. Толстой и которая одна только и делает приемлемым учение о непротивлении злу. Гамалея готов был дать своим ближним хороший совет, но не считал себя в праве негодовать на них, так как их сердце в руках господа, и каждый отвечает, в конце-концов, только за свое собственное поведение.

Невозможно отрицать, что С. И. Гамалея обнаружил огромный запас незлобивости и бескорыстия. С точки зрения формальной логики его надо признать самым последовательным из русских розенкрейцеров: кто твердит: «зри духом в вечность», кто проповедует равнодушие к преходящим земным благам, тот поступает логично, отказываясь сопротивляться людям, отнимающим у него эти блага.

В теории учение о непротивлении злу признавали все наши мистики. Вот, например, Лопухин в своем «Кратком изображении качеств и должностей истинного христианина, почерпнутом из слова божия и расположенном по вопросам и ответам», так отвечал на вопрос, что должен делать истинный христианин с тем, кто хочет с ним судиться и лишить его принадлежащего ему:

«Есть ли кто хочет с ним судиться и отнять у него платье, то должен он отдать ему и рубашку; и есть ли кто пожелает заставить его итти с собою версту, то итти с ним и две, т.-е. он должен, с духом беспредельного смирения, собою и всякою собственностью жертвовать любви».

Совершенно в том же смысле отвечал он там и на более общий вопрос: что должен делать истинный христианин с тем, кто его обидит?

«Приняв обиду, с непарушимым терпением, должен готов быть с любовию снести еще большую».

Между тем, Лопухин служил в уголовной палате и вел гражданские тяжбы даже со своими приятелями. Трудно предполагать, что он простил бы слуге, который вздумал бы его обокрасть, или грабителям, которые отняли бы у него кошелек и часы. С этой стороны он совсем не отличался свойственной Гамалее последовательностью. Не отличались ею и другие московские розенкрейцеры. И несмотря на это, они оставались более верны духу мистики, нежели сам Гамалея. Это может показаться странным, но это так.

Мистика явилась одним из духовных выражений реакции против усилий третьего сословия покончить со старым порядком. Кто восстает против попыток устранить данный порядок, тот вовсе не пренебрегает им. Не пренебрегали старым порядком и знакомые нам московские мистики. Напротив, они дорожили его основами, если не всеми отдельными его частностями. Но в противоположность христианству, учившему не дорожить благами и заботиться преимущественно о спасении души, идеологи третьего сословия советовали сосредоточить свое внимание исключительно на земных делах, чтобы людям «уже здесь, на земле, устроить царство небесное». Реакция против новой французской философии снова и неизбежно приводила к проповеди того взгляда, что спасение души есть единственное благо, заслуживающее внимания истинного христианина. Этим взглядом и подсказано было поведение Гамалеи. Но историческое значение этого взгляда, определившее собою его право на существование, сводилось к тому, что он служил доводом против революционных стремлений того времени, — т.-е. духовным средством защиты старого порядка. Поскольку им обусловливалось равнодушное отношение к привилегиям высшего сословия, постольку он попадал дальше цели и становился исторически нецелесообразным. Теория, его выдвинувшая, приходила в противоречие со своей собственной природой. Это противоречие, незаметное для Гамалеи, устранялось непоследовательностью Лопухина и ближайших единомышленников. Непоследовательные с точки зрения формальной логики, они были последовательнее Гамалеи с точки зрения той об'ективной логики истории, которая породила мистику XVIII столетия и обеспечила ей довольно широкое распространение на материке Европы.

Если формальная логика подсказывала мистикам равнодушие к привилегиям высшего сословия, то никак не следует думать, что равнодушие этого рода имело в себе что-нибудь прогрессивное. Нисколько! Проповедывать равнодушное отношение к благам мира сего, — равнодушие, частным случаем которого явилось отсутствие заботы о сословных привилегиях, — значило проповедывать бегство из нашего грешного мира. Кто бежит из нашего грешного мира, тот показывает себя равнодушным не только к привилегиям высшего сословия, но и к земной судьбе тех, которые от них страдают. А кто проповедует бегство из нашего грешного мира в такое время, когда противники сословных привилегий стараются перестроить общество на новых началах, тот, сам того не сознавая, поддерживает эти привилегии и оказывает услугу «грешникам», т.-е. тем, которые, пользуясь своим привилегированным положением, так или иначе эксплоатируют народную массу.

Еще раз: вопреки мнению Герцена, мистическое настроение Лопухина и его ближайших товарищей по масонскому ордену превосходно уживалось с их убеждениями крепостников-помещиков. Тут г. Пиксанов прав. Однако он ошибается, приписывая Лопухину вполне последовательное миросозерцание. Стройность миросозерцания Лопухина и всех вообще наших розенкрейцеров не была совершенной. В их душах замет-

но присутствие того элемента, который обозначен у Герцена словом: человек. И этот элемент, не имевший ничего общего с «помещиком», в самом деле был в разладе с этим последним. Но когда он приходил в столкновение с ним, «мистик» поддерживал «помещика», а вовсе не «человека». И это понятно: «человек» проник в души московских розенкрейцерств под влиянием тех самых «энсиклопедистов», в которых «мистик» видел орудие сатаны.

(Реакция против освободительной философии, т. XXII, 279—282).

МИСТИКИ-МАСОНЫ В БОРЬБЕ С ВОЛЬТЕРЬЯНСТВОМ.

Подводя итог издательской деятельности московских «просветителей» масонского образа мыслей, А. Н. Пыпин, который вовсе не был расположен слишком старательно изображать ее отрицательные свойства, говорит:

«Результат, оставшийся в русской литературе от масонской деятельности Новикова и его кружка, производит сам по себе странное и тяжелое чувство. Этот результат, который должен представлять собой плод задушевных стремлений и многолетнего труда, — есть масса книг, преисполненных туманным мистицизмом, грубым незнанием, ребяческими заблуждениями, фантастическим суеверием».

Деятельность, принесшая такой горький плод, разумеется, не имела ничего общего с деятельностью истинных просветителей того времени, т.-е. идеологов третьего сословия. Ее прямою целью была непримиримая борьба с их влиянием. Но, даже ведя борьбу с новыми идеями посредством широкого распространения в печати противоположных им учений, наши розенкрейцеры делали уступку своему времени. Во-первых, «Типографическая Компания» издавала также учебники, Г. В. Якушкин называет изданные ею учебники хорошими и дешевыми, чем, во всяком случае, способствовала распространению знаний в русском народе. Во-вторых, на ее станках напечатано было несколько «гнусных и юродивых порождений Энциклопедистов». Выражение митрополита Платона. Эти «порождения Энциклопедистов» и были теми книгами, которые, в противоположность другим изданиям «Типографической Компании», навлекли на себя его осуждение,—как видим, весьма решительное и строгое. В-третьих,—и это всего важнее,—самая потребность энергичной общественной и издательской деятельности, плохо соответствовшая замогильному идеалу мистиков, явилась на Руси отголоском того западно-европейского общественного движения, которым вызваны были «гнусные порождения Энциклопедистов». От прямого или косвенного влияния этих «порождения» не ушел и М. И. Невзоров, старавшийся избегнуть поездки во Францию и Бельгию в виду происходивших там беспорядков. По возвращении своем в Россию он был, вместе с товарищем своим В. Я. Колокольниковым, арестован в Риге допрошен страшным Шешковским. — Знаешь ли, где ты? — спросил его этот зверь. Он отвечал: «Не знаю». — Как не знаешь? Ты в Тайной (экспедиции — Г. П.). — «Я не знаю, что это такое Тайная, пожалуй, схватят и в лес завезут да скажут, что это тайная, и допрашивать станут». — Государыня приказала тебя бить четверным поленом, коли не будешь отвечать. — «Не верю, чтоб это приказала государыня, которая написала Наказ Комиссии о сочинении Уложения». Говорить так мог только человек, уважавший, хотя бы и против своей собственной воли, тех авторов, из сочинений которых взяла Екатерина идеи, положенные в основу ее «Наказа». Впрочем, Невзоров принадлежал не к тому общественному слою, из которого вышли Лопухин, Кутузов и другие породистые ми-

стики. О нем еще придется говорить ниже. Екатерина хорошо поняла это. Она терпеть не могла мистицизма. Но в лице московских розенкрейцеров она преследовала не мистиков, а людей, обнаруживших склонность к независимой от правительства общественной деятельности.

Мне возразят, пожалуй, вопросом: почему же такую склонность обнаружили у нас, — хотя бы и в противоречии с самим собою, — мистики, а не «вольтерьянцы», находившиеся, казалось бы, под непосредственным воздействием французских просветителей?

На этот, — бесспорно, весьма важный, — вопрос я сам отвечу, прежде всего, вопросом: Кто был самым ярким, самым типичным выразителем интересующей нас склонности?

Всякий скажет: Н. И. Новиков. Проф. Незеленов справедливо заметил, что наше масонство оказалось бесплодным везде, где не выступал этот замечательный человек: оно «было исключительно и замкнуто, — у него были свои специальные интересы, его более занимало увеличение числа своих адептов, нежели истина и общественное благо, и орден уж вовсе не был способен привлекать к деятельности целое русское общество. Весьма вероятно, что заслуги нашего масонства окажутся со временем личными заслугами Новикова и его товарищей». Положим, что и Новикову не удалось привлечь к деятельности «целое русское общество». Но верно то, что во всех благотворительных и просветительных начинаниях московских мистиков видны мысль и воля Новикова. Таким же, как он, энергичным и предприимчивым человеком был Шварц. Но Шварц рано умер.

А если это так, то ясно, что об'яснения указанной выше склонности московских мистиков, выгодно отличающей их от «вольтерьянцев», надо искать в тех общественных условиях, которые определили собою цель и характер просветительных и благотворительных выступлений Н. И. Новикова.

(Реакция против освободительной философии, т. XXII, 285—287).

МИСТИЦИЗМ НОВИКОВА.

Отвергая возможность вызывания духов, Новиков, тем не менее, обеими ногами стоял на почве мистицизма. В какое отношение к науке стал он благодаря этому, показывает знаменитое письмо его к Карамзину, где он излагал свой взгляд на задачи истинной философии. «Философия холодная мне не нравится, — говорил он там, — истинная философия, кажется мне, должна быть огненна, ибо небесного происхождения». Такая философия ведет прямым путем к познанию истинного бога. В числе основных вопросов, ею выдвигаемых, заслуживают внимания следующие: «Одна ли есть натура или более? Таковым ли видимый или чувственный мир вышел из рук божиих, каким мы его видим, или был инаков? Что есть небо и одно ли оно или более? Впечатлена ли троичность божия во всей его твари, и как мы сие разуметь должны?». Не менее важным считал Новиков также вопрос о том, «почему Моисей сказал, что бог сотворил Адама в мужа и жену, а известно, по его же словам, что Адам уже существовал, когда Евы еще не было, и что Ева уже сотворена была из ребра Адамова, тогда, когда Адаму уже нужно было спать?». Здесь Новиков, сам того не подозревая, подходил к одному из интереснейших вопросов, возникающих при изучении мифологии семитических народов. Само собою разумеется, что он искал решения этого вопроса не в науке, — которая, нужно заметить, и не могла решить этот вопрос в то время, — а в мистическом откровении. На науку он глядел сверху вниз, как смотрят на нее все мистики,

считающие себя обладателями высшего знания. «С позволения наших почтенных астрономов», он утверждал, что наука «бредит», насчитывая более семи планет: «ни больше, ни меньше семи планет быть не может, понеже бог их сотворил только семь и наполнил их силами, каждой приличными». Подобные суждения не нуждаются в комментариях.

Огорчало Новикова и то, что «нынешние физики», не довольствуясь четырьмя стихиями, принимают гораздо большее число их (т.-е., точнее элементов), а «химики все прежнее отбросили и наделили нас какими-то газами, т.-е. пустыми словами, не имеющими ни значения, ни силы». Отказываясь считать все «бредни» ученых, Новиков, в укор им, замечал: «Любезные древние философы и патриархи не так разумели философию...».

Такие взгляды высказывались им не только в этом письме к Карамзину. В одном из писем к Х. А. Чеботареву он очень сожалел, что «нынешней просвещенной век все чудеса отметает; новые философы называют это суеверием. Я бы желал, чтобы какой грамматик этимологию слова «суеверие» доказал им, что суеверные не те, которые верят чудесам, но те, которые им не верят».

Еще более характерно для образа мыслей Новикова письмо его к тому же Чеботареву и М. О. Мудрову (от 17 июня 1813 г.). Из этого письма мы узнаем, что в деревне, соседней с его Тихвинским, «одна молодая глупенькая баба» умерла, но через сутки воскресла и рассказывала о поучительных беседах, которые пришлось ей вести на том свете. Некто Светлый, сидевший на престоле, сообщил, что ее отпустят на землю, но при этом велел ей передать разные наставления людям.

«Скажи своей княгине, — наказывал, между прочим, Светлый, — что она весьма глупо сделала, приказавши после освящения новой церкви обвенчать несколько пар, а умерших в то время младенцев приказала хоронить в старой церкви; она бы гораздо лутче сделала, ежели бы приказала младенцев отпевать в новой церкви, а свадьбы в старой». Далее, следовало наставление о том, что нюхать табак и есть картофель не грех, а грех ненавидеть своего ближнего, завидовать ему, желать зла и т. д. Бедный Новиков брал всерьез всю эту болтовню «молодой глупенькой бабы». Он наставительно прибавлял: «сие приключение достойно замечания».

Проф. Незеленов, повидимому, думал, что отличительным признаком настоящего масонства служит суеверие вроде признания возможности вызывать духов при помощи како-магии». Это смешно. Однако, допустим, что это правильно. Тогда возникает вопрос, чем же отличается от такого суеверия наивно-доверчивое отношение Новикова к бабьим россказням?

Проф. Незеленов сам видел, что есть много фактов, не оставляющих никакого сомнения в «настоящем масонстве» Новикова, но он утверждал, что все они относятся к тому времени, когда тот уже перестал издавать свои журналы.

«Новиков, наконец, сделался настоящим масоном, — говорится в много раз уже цитированной мною книге А. И. Незеленова, — но он сделался им уже после «Покоящегося Трудолюбца», т.-е. после того, как вполне высказал свою идею, дающую ему право на высокое значение в истории нашей литературы и образованности». Затем профессор удивлялся тому, что «падение», доведшее Новикова до масонства, совершилось, непосредственно вслед за прекращением последнего из его журналов, с особенной ясностью и силой выражавшего эту идею. Но из собственных слов А. Незеленова видно, что дело происходило совсем иначе.

Процесс, приведший Новикова к «падению», приурочивался нашим исследователем к 1784 и 1785 г.г. «В эти именно годы, — говорит он, — в душе знаменитого деятеля стал совершаться переворот, отчасти подобный перевороту, сразившему впоследствии Гоголя». Но в эти именно годы и выходил «Покоящийся Трудолюбец». Стало быть, Новиков с особенной ясностью и силой выражал «свою идею» как раз в такое время, когда совершался процесс его падения. Это, в самом деле, удивительно. Когда Гоголь начал переживать «сразивший» его переворот, он стал малоспособным к литературной деятельности. Хорошо ли справился проф. Незеленов с хронологией?

Плохо! Цитированное мною выше письмо к А. А. Ржевскому, выражающее радость Новикова по поводу того, что московские масоны, «по незаслуженному их счастью», получили возможность «обонять небесный и чистый и натуру человеческую оживляющий запах ордена», относится к февралю 1783 года, т.-е. ко времени, предшествовавшему появлению «Покоящегося Трудолюбца». Однако, этого достаточно было бы, чтобы, подобно карточному домику, рассыпалось все искусственное построение проф. Незеленова.

Весьма возможно, что А. Н. Пыпин имел в виду это фантастическое построение, когда говорил об отсутствии скачков и переворотов в ходе умственного развития Новикова. Если это так, то он был прав. После того, как прекратился выход «Покоящегося Трудолюбца», в душе Новикова никакого переворота не происходило: он оставался мистиком, каким сделался прежде, чем приступить к изданию «Утреннего Света».

Г. Тукалевский не повторил ошибки проф. Незеленова, слишком плохо разобравшегося в хронологии душевных переживаний Новикова. Однако, он сделал другую, — не менее, если не более, важную. Он ошибочно истолковал мистический взгляд Новикова и неосновательно противопоставил его мистическому взгляду других московских розенкрейцеров. Вот что говорит он об этом:

«Если царствие божие внутри нас самих, то ясно, что надо строить жизнь согласно идеалу, выражающемуся в любви к людям, помощи ближним и других христианских добродетелях; и тогда тело и земная жизнь законны и необходимы».

«Если же царствие божие на небе, если земная жизнь лишь переход к будущей, то надо все свои силы и духовные очи устремить к небу и умирать «телесной жизни». Для всех было ясно: надо «следовать христу». Но как? Следовать ли христу, помогающему и облегчающему, как проповедывал Арндт, или же следовать христу страдающему, к чему звал Фома Кемпийский?».

Г. Тукалевский думает, что Шварц «своим проникновенным умом», может быть, нашел бы для всех удовлетворительное решение этого вопроса. Но Шварц умер, вопрос не получил надлежащего решения, и масонство раскололось: Новиков пошел туда, куда звал его Арндт; Лопухин, Колокольников, Невзоров и другие последовали за Фомой Кемпийским; наконец, Трубецкой, Кутузов и Петров «ушли в алхимию».

Тут перед нами опять совершенно искусственное построение.

Конечно, в московском розенкрейцерстве были разные оттенки. Это естественно и неизбежно. Но это были именно только разные оттенки одного и того же миросозерцания. Ни о каком расколе между московскими розенкрейцерами говорить не приходится. Если бы он существовал, то как об'яснить, что Новиков даже не намекнул на него ни в одном из своих писем? Почему о нем слова не говорит Лопухин в своих «Записках» и совсем не упоминается в переписке московских розенкрейцеров?

Г. Тукалевского ввело в ошибку совершенно ложное понимание им внутренней логики принципа: царство божие внутри нас.

В действительности, она прямо противоположна той, которую вкладывает в названный принцип г. Тукалевский.

Если царство божие внутри нас, то все внешнее, — т.-е. также и вопрос о взаимных отношениях людей в обществе, — имеет лишь ничтожное значение и не заслуживает внимания добродетельного человека. Разумеется, надо строить жизнь согласно идеалу, но идеал состоит совсем не в том, чтобы установить правильный общественный строй. Как отмечено выше, уже первый мистический журнал Новикова, «Утренний Свет», категорически утверждал, что добродетельный человек свободен и в неволе.

Это не все. Если царство божие внутри нас, то главная наша работа должна заключаться в том, чтобы стать в надлежащие отношения к божеству. А эти отношения лучше всего понимаются с точки зрения вечности. Точку зрения вечности и усвоил себе Новиков, сделавшись масоном. А когда он усвоил ее, тогда земная жизнь, — как временная, — утратила цену в его глазах. Вот почему уже в «Утреннем Свете» проводилась та «кладбищенская» идея, что смерть выше и желательнее жизни. Одной из бесчисленных вариаций этой кладбищенской идеи было то, уже знакомое нам мнение Лопухина, что в свои сношения с подчиненными ему людьми истинный франк-масон должен вносить, главным образом, заботу об их будущей жизни. С этой стороны между Лопухиным и издателем «Утреннего Света» нет ни малейшего разногласия, а ведь, эта сторона важнее всех прочих.

Если земные отношения людей, как временные, теряют цену в глазах мистика, поднявшегося на точку зрения вечности, то он остается вполне верным себе, отказываясь вкладывать в понятие о нравственности какое-нибудь общественное содержание. К поступкам людей он применяет только критерий индивидуальной нравственности, которой он очень дорожит, так как ею определяются отношения человека к божеству. Совершенно такое понимание нравственности встречаем мы в мистических журналах Новикова. Новиков хочет улучшать людей простым перечислением выгод. Подобно нынешним толстовцам, он охотно распространяется о том, как будет хорошо, когда все люди станут добродетельными. «И так если бы возможно было людей привести к тому, чтобы они сперва вообще себя, как средоточие всех вещей, почитали за образ благородия и добродетели, тогда б мы каждого особливо находили склонным признавать себя за важную и достойную часть его средоточия». Условная форма, в которой изложена здесь мысль Новикова (если бы возможно было и т. д.), не должна вводить нас в заблуждение: он твердо убежден в полной возможности осуществления своего идеала. «Самый непорядочный человек, — говорит он, — недолго будет противиться, если его заблуждение станут ему доказывать кротким образом. Этим об'ясняется и отрицательное отношение Новикова-мистика к сатире «на лица»; в ней отсутствует надлежащая «кротость».

Усовершенствование индивидуальной нравственности людей посредством влияния более добродетельных индивидуумов на менее добродетельных, — такова программа действий, которую выработал себе Новиков, сделавшись мистиком. Но совершенно такова же была программа всех московских розенкрейцеров. Разница лишь в том, что Новиков гораздо деятельнее, нежели другие, осуществлял эту программу. Эта разница заслуживает большого внимания. Но об'ясняется она вовсе не расхождением в понимании принципа: царство божие внутри нас. В деятельности Новикова и его ближайших сподвижников дала себя почувствовать молодая энергия нашего «среднего сословия», т.-е. соб-

ственно, разночинцев. Как уже сказано в предыдущей главе, Шварц очень заботился о привлечении к своим предприятиям учащейся молодежи. Его примеру усердно следовал Новиков. В издававшихся ими мистических журналах всегда сотрудничало много студентов. С. Г. Сватиков называет «Покоящийся Трудолюбец» первым студенческим журналом в России, так как у него было 11 сотрудников из числа студентов. Но весьма значительную часть студенчества составляли разночинцы. По мнению С. Г. Сватикова, преобладание разночинцев в русском университете XVIII столетия несомненно.

Это возвращает нас к возникшему перед нами в конце предыдущей главы вопросу:

Почему мистики показали себя гораздо более склонными к работе в области филантропии и просвещения (как они его понимали), нежели «вольтерьянцы»?

Я сказал, что решить этот вопрос поможет нам изучение деятельности Новикова. Теперь мы достаточно ознакомились с нею, чтобы следующим образом формулировать искомый ответ:

Если мистики больше «вольтерьянцев» потрудились в указанных областях, то этим они обязаны были наличности в их среде «мещанства», самым деятельным элементом которого были разночинцы, а самым выдающимся идеологом явился Новиков.

(Деятельность Н. И. Новикова, т. XXII, 315—321).

РЕЛИГИОЗНАЯ МИСТИКА И КОНТР-РЕВОЛЮЦИЯ.

Передовая философия XVIII века была теоретическим выражением практических стремлений третьего сословия во Франции. Совершенно понятно, что она встречала энергичный отпор со стороны тех классов, интересам которых противоречили эти стремления. Не нужно обманываться тем, что в некоторых салонах французской аристократии охотно рассуждали о сочинениях энциклопедистов. Тут было крайне поверхностное увлечение в малой степени уменьшавшее те трудности, которые стояли на пути к распространению новых философских идей. Вспомним хотя бы судьбу «Энциклопедии». Как часто приходилось ее редакторам и издателям дрожать за ее судьбу. Главный редактор ее, благородный Дидро, собственным горьким опытом узнал, сколько препятствий лежит на пути к осуществлению освободительного идеала новой философии. Он утешал себя, как мы знаем, тою мыслью, что в отсталых странах, где еще «ничего не сделано», этот идеал может быть осуществлен с большею легкостью. Но уже одно то обстоятельство, что этот передовой француз мог видеть в отсталости залог прогресса показывает, что он ясно сознавал, какую тяжелую борьбу придется выдержать последователям новой философии в передовых странах Европы.

С этой философией светская власть боролась так же усердно, как и духовная.

Светская власть действовала через посредство прокуроров, облекавших в юридическую форму обвинения, выдвигавшиеся против авторов «нечестивых произведений»; через посредство палачей, сжигавших эти произведения, когда судьи выносили против них запретительные приговоры, и, наконец, через посредство тюремщиков, под надзором которых содержались провинившиеся писатели, когда их отправляли в Бастилию, в Венсэн или в другие места заключения.

Духовная власть выступала в лице разных, более или менее высокопоставленных, сановников католической церкви, которые, обличая

новых мыслителей «в превратных толкованиях», тем самым, навлекали на них громы прокурорского красноречия. Впрочем, католическая церковь навлекала эти громы на «вредных» писателей не только проповедями, но очень часто и прямыми доносами. Как заметил один французский писатель, начиная с половины XVIII века, ни один с'езд французского духовенства не закончился без того, чтобы не обратить внимания короля и магистратуры на успехи «философизма». Преследование против «Системы природы» начато было вследствие представления, сделанного королю духовным с'ездом 1770 года. Лицо, делавшее это представление от имени с'езда, жаловалось королю, между прочим, на то, что автор «Системы природы» продолжает «наслаждаться зрелищем неба, которое он оскорбляет». Точка зрения церкви защищалась также целым легионом писателей, выступивших на самых различных поприщах, — вплоть до театральной сцены. Орган иезуитов, «Журнал Треву» и орган янсенистов, «Церковные новости», вели ожесточенную и сигматическую пропаганду против освободительной философии.

Кроме этих официальных противников, освободительная французская философия имела еще — неофициальных. Эти последние относились к ней с такою же ненавистью и были для нее менее, если даже не более, опасны. Я говорю о мистиках.

Что такое мистицизм? Еще Фейербах справедливо жаловался на слишком большую неопределенность этого выражения. Поэтому я нахожу полезным отметить здесь те стороны мистического взгляда на мир, которые наиболее важны для истории общественной мысли. Обращаюсь к помощи А. Н. Пыпина.

«Название мистицизма, — писал он, — прилагается, вообще, к тому нравственно-религиозному взгляду, который принимает, что ясное понятие о божестве, природе и человеке невозможно для обыкновенного человеческого познания, что этого понятия не дают и положительные религии, и что оно достигается непосредственным приближением к божеству, чудесным единением с высшим божественным миром, которое происходит вне всякой деятельности сухого рассудка».

Это определение можно признать удовлетворительным для нашей цели, так как оно выдвигает на первый план именно те стороны мистицизма, на которые нам необходимо обратить внимание.

Когда прочен данный общественный строй, тогда непоколебима и возникшая на его основе система религиозных верований. Когда он отживает свой век, тогда разлагается и названная система. Это же видим мы и во Франции XVIII века. Упадок «старого порядка» сопровождался в ней ослаблением влияния католической церкви. Однако, далеко не все французы, ушедшие из-под влияния католицизма, отказались тогда от анимистического взгляда на мир. В истории человеческой культуры убеждение в том, что мир управляется одним, несколькими или многими духами, предшествовало возникновению положительных религий античного мира, анимистическая точка зрения осталась крайне распространенной. И тогда начал усиливаться мистицизм, характеризующийся, как мы уже слышали от А. Н. Пыпина, верой в возможность непосредственного единения человека с божеством и вообще с духами.

Нечто подобное произошло и во Франции, когда в ней стал рваться по всем швам «старый порядок». Разложение «старого порядка» повело за собою упадок влияния католицизма. Но этим самым вызвана или усилена была склонность к мистицизму во многих из тех французов, которые, хотя и перестали уже удовлетворяться католической религией, но еще не возвысились до научного взгляда на мировой процесс, как

на процесс закономерный и в сам себе заключающий свою причину, а стало быть, и свое об'яснение.

Не всем мистикам в одинаковой степени свойственно равнодушие к положительным религиям. Тут, как и везде, есть оттенки. Некоторые мистики совсем порывают связь с положительными религиями; другие — стараются сохранить свою связь с тою или другою из них. Так, русские мистики XVIII столетия в огромнейшем большинстве случаев искренно считали себя верными членами православной церкви. Однако, в большей или меньшей, — иногда, как только что сказано, совсем малой, — степени равнодушие к догматам и обрядам положительных религий свойственно всем вообще мистикам. Некоторые из них даже нападали на положительные религии. Но это вовсе не значит, что они были сторонниками научного мировоззрения. Нет, людям, склонным к мистицизму, это мировоззрение, пожалуй, еще более чуждо и ненавистно, нежели приверженцам положительных религий. Поэтому нередко бывало так, что мистики осуждали ту или другую положительную религию, главным образом, потому, что она, по их мнению, служила недостаточно сильной опорой против неверия.

Вот, например, известный французский мистик XVIII века Сен-Мартэн (1743—1803), осуждая католицизм, говорил: священники породили философов, а философы родят всеобщее уничтожение и смерть. Ясно, что главным злом своего времени он считал не католицизм, а освободительную философию. И неудивительно, что философы, которых так не любил Сен-Мартэн, платили ему тою же монетою. Вольтер отзывался о книге «неизвестного философа»: «О заблуждении и истине», вышедшей в 1775 г., как о самом нелепом произведении, какое только случалось ему читать.

Говоря об этом сочинении, один из наших исследователей заметил недавно, что автор его «под маской таинственности делал нападение на религии и на самую власть». Мы уже знаем, как надо понимать нападки Сен-Мартэна на католицизм. Что касается его отношения к власти, то оно вполне соответствовало его отношению к религии. Он был недоволен современными ему французскими порядками. Но при этом он утверждал, что перемены к лучшему следует ожидать не от человеческой мудрости, а от вмешательства провидения в ход исторического развития Франции. Общий характер миросозерцания Сен-Мартэна, игравшего очень большую роль в мистической литературе XVIII столетия, может быть выражен в том, что у него многое заимствовал величайший реакционер конца XVIII и начала XIX столетий, талантливый и страстный Жозеф де-Мэстр.

Вполне понятно, что философы, которых так не любили мистики, нимало не обманывались насчет истинной природы мистицизма. Автор напечатанной в «Энциклопедии» статьи «Теософы» называет мистиков людьми, страдающими периодическим расстройством. По его словам, современные ему французские мистики старались до последней возможности уменьшить область разума и ограничить область человеческих знаний книгами Ветхого и Нового Завета. Мы погрузились бы в варварство, если бы правительства послушались их советов, — говорит он.

Отвергая французскую философию XVIII века, мистики больше всего нападали на материалистов, которых Сен-Мартэн называл «философами материи». Это — логично, так как материалистическая философия, и только она одна представляет собою полную противоположность философии мистицизма. Для материалиста человек, со всеми своими свойствами, есть не более как часть природы. Для мистика сама природа есть не что иное, как откровение божества.

По учению Сен-Мартэна, физический мир есть символ мира духов, а мир духов есть символ божественного мира. Согласно материалистической теории, единственным источником познания служит опыт, истолкованный человеческим разумом. По учению мистиков, наиболее глубокие, единственные, истинные познания достигаются посредством божественного откровения. Мистическая философия природы есть не что иное, как теософия. Материалист отказывается верить в то, чего он не понимает. Мистик говорит: верь, чтобы понимать. Материалист отвергает магию с тем же презрением, с каким относится он ко всякому знахарству и колдовству. В глазах мистика магия есть нечто гораздо более почтенное и серьезное, нежели наше обыкновенное естествознание. Сен-Мартэн поставил себе задачу привести человеческий дух к «сверхъестественным вещам».

Тот же Сен-Мартэн говорит, что надо об'яснить вещи (природу) — человеком, а не человека — вещами (природой). Вполне верный этому взгляду, он учил, что нужно изучать телеологические законы природы и первопричину ее бытия, а не явления. В этих немногих словах, как нельзя ярче, обозначена прямая противоположность мистического мировоззрения материалистическому.

Исходной точкой материалистического учения о человеческом характере служила та мысль, что он складывается под влиянием окружающей обстановки. Важнейшей составной частью этой обстановки является, по мнению материалистов, общественный строй. Об'яснять человеческий характер общественным строем значило об'яснять человека, если не вещами, то отношениями (общественными). С этим, разумеется, не могли помириться мистики. В своем учении о человеческом характере они отправлялись от понятия о человеческой душе. В ней живет, — говорили они, — частица божественного огня, и, чтобы надлежащим образом воспитать человека, нужно только воспользоваться ею. В виду божественного происхождения этой частицы, совершенно ясно, что общественные отношения никак не могут иметь на нее решающего влияния. Царство божие внутри нас. И достигается оно не переустройством общества, а известными духовными «упражнениями», главным образом, мистическими, т.-е. имеющими целью непосредственное единение человека с божеством.

Излагая «философию» знаменитого германского мистика Якова Беме (1575—1624 г.г.), Виндельбанд заметил, что этическим следствием ее надо признать бегство из мира. Это справедливо не только в применении к «философии» Беме. Всякая мистическая мораль есть не что иное, как проповедь бегства из действительного земного мира в фантастический духовный мир. Мистики нападали на материалистическое учение о нравственности, наивно принимая его за проповедь эгоизма. Но на самом деле эгоистична именно мораль мистика, который, в последнем счете, заботится только о том, чтобы поставить свою собственную душу в желательное отношение к миру духов.

Материалистическое учение о человеческом характере умозаключает к общественной реформе. В глазах последовательного мистика такая реформа никакого серьезного значения не имеет.

Мистицизм XVIII века, бывший плодом разложения старого порядка, был вместе с этим реакцией против революционных стремлений того времени. Вот почему материалистическое учение о нравственности широко распространялось в период, непосредственно предшествовавший французской революции, между тем, как мистическая этика, в том или другом виде, получила преобладание в ту эпоху политической и умственной реакции, которая наступила после бурь, вызванных этой революцией.

Мистицизм XVIII века местами глубоко проник в масонское движение. Говорю: местами — потому, что, например, английская «система» масонства чужда была мистического духа. Правда, английские масоны отказываются принимать в свою среду «бессмысленных атеистов». Масон непременно должен быть религиозным человеком. Но знаменитая «Новая Книга Конституций» пастора Андерсена сводит обязательную для всех масонов религию к совокупности простых нравственных требований. Английское масонство того времени выражало собою стремление к компромиссу между различными христианскими вероисповеданиями, жестоко воевавшими между собою в эпоху английской революции и реставрации. Когда удовлетворены были главнейшие из тех общественных нужд, которыми вызвана была английская революция XVII в., и когда изжита была наступившая после революции реакция, взаимная борьба религиозных вероисповеданий утратила свой общественный смысл. Как говорит И. М. Херасков, «после актов о веротерпимости, билля о правах (1689 г.), с Утрехтского мира (1713 г.), обеспечившего Англии блестящее экономическое будущее, для людей господствующего класса все казалось в Англии достигнутым — дальнейшие распри принимали в их глазах характер досадной, ненужной склоки; конечно, под режим свободы не подходил еще «бессмысленый атеизм», грозивший основам «цивилизованного христианского общества», под подозрение брался и римский католицизм с его реакционно-монархическими симпатиями, но во всем остальном между «лойяльными и честными людьми» не могло уже быть больших разногласий, о мелких же не стоило спорить. К этим мелким разногласиям относились теперь и богословские споры между представителями различных сект».

Вышедшая в 1815 г. в новом издании «Книга Конституций» Андерсена, — первое издание которой появилось в 1723 г., — говорит: «Та или иная религия и способ поклонений божеству не может быть поводом к исключению кого бы то ни было из Общества франк-масонов, лишь бы он веровал в славного архитектора неба и земли и практиковал священные обязанности морали. Тут нет мистицизма в смысле, указанном мною выше. Напротив, можно подумать, что авторы этих строк держались взглядов, близких к вольтеровскому деизму.

Конечно, Вольтер отличался большею последовательностью. Он в самом деле довольствовался верованием в «славного архитектора неба и земли» и исполнением требований морали, между тем, как доступ даже в наиболее рационалистические масонские ложи открыт был только христианам: еврей, магометане и проч. в них не принимались. Но хотя и не очень широки были пределы масонского деизма, однако, факт его существования свидетельствует о том, что масонство английской «системы» не подчинялось влиянию мистиков. Английская «система» проникла и во Францию, где существовали ложи, вероятно, значительно более передовые по своим взглядам, нежели собственно английские. Такова была Ложа Наук, основанная знаменитым астрономом Лаландом в 1769 г. Списки ее членов украшались именами Вольтера, Франклина, Кондорсэ, Дюпати, Сиейса, Больи, Ромма, Кабаниса, Гара, Камилла, Демулэна и т. д. В таком же направлении «работала» «Энциклопедическая» ложа в Тулузе, основанная почти накануне революции и поспевшая купить для своей библиотеки «Энциклопедию». Через год по ее основании в ней считалось уже около 120 членов, занимавшихся преимущественно вопросами общественного благоустройства и филантропией. Любопытно, что большинство членов Энциклопедической ложи состояло из ремесленников. Но во Франции только еще близилась та, революция третьего сословия, которая совершалась в Англии уже в XVII столетии. Как об'яснено выше, упадок старого порядка вызвал

возникновение и распространение мистицизма, который проникал также и во многие масонские ложи, члены которых, под его влиянием, начинали деятельно заниматься всякого рода «тайными» науками. Эти французские ложи имели реакционный характер. Кабалистика служила в них орудием борьбы с новой французской философией.

В Германии, далеко отставшей тогда от Франции на пути общественного развития, дух мистицизма встречал менее решительный отпор со стороны передовых мыслителей и потому распространялся сильнее. Как выражается В. Н. Перцев, мистицизм становился там своего рода общественной заразой, которой не всегда избегали даже люди, имевшие привычку к трезвому мышлению. Этот исследователь приводит интересное признание очень известного историка Иог. Мюллера (из одного письма его к брату от 1790 г.):

«Во мне, — говорит Иог. Мюллер, — есть что-то, что обыкновенно не уживается в душе одного и того же человека: в делах светского характера я — за умеренность, за порядок, за покой, за господство разума, но моя вера сама собой, без книг, без обязательств, становится все более мистической... Я считаю на деле мистицизм за истинную универсальную религию...».

Поэтому нельзя обвинить В. Н. Перцева в преувеличении, когда он говорит, что ход развития немецкого масонства дает нам самые яркие страницы из истории немецкого оккультизма, чародейства, а иногда и прямого шарлатанства. Едва ли не больше всех «поработали» в области чародейства, шарлатанства и, вдобавок, политического обскурантизма члены ордена «златорозового креста», или розенкрейцеры.

Происхождение розенкрейцерства до сих пор плохо выяснено. Основателем его считается И. В. Андреэ, живший в начале XVII столетия. Но нельзя считать доказанным, что в этом столетии розенкрейцеры существовали как организационное целое. Зато в следующем веке орден златорозового креста сыграл очень заметную роль не только в Германии, но и в России. Тогда он очень быстро слился с масонством.

«Гнездом его, — говорит А. Н. Пыпин, — был Берлин, а отличительной чертой — необычайная смесь обскурантизма и суеверия, вместе все то предание мрачного застоя, с которым боролось «просвещение» XVIII века». Подобно другим, более поздним масонским системам розенкрейцерство совершенно отклонилось от сравнительно рационалистического предания английского масонства, с величайшим усердием занимаясь мистикой и всевозможными «тайными» науками. «В область розенкрейцерства были привлечены и творения мистической философии, во главе которой стоял Яков Бем, и самые необузданные фантазии «божественной алхимии» и божественной магии: отвергая с пренебрежением простую алхимию и магию, будто бы только грубо материальные, розенкрейцеры на самом деле мечтали, однако, о добывании золота, философского камня и т. д.».

Среди документов, принадлежащих Обществу любителей древней письменности, А. В. Семека нашел две очень интересных рукописи. Одна из них об'ясняет, как производится, в седьмой степени розенкрейцерства, «герметическая операция в тайне творения». Подробно изложенное А. В. Семекой содержание этой рукописи заслуживает величайшего внимания всех тех, которые хотят иметь представление о том, каким духовным оружием боролась мистическая реакция XVIII в. с передовой французской философией.

Автор рукописи советует собрать в полнолуние майской росы и смешать ее с двумя частями мужской и тремя — женской крови. Сосуд, содержащий эту смесь, должен быть поставлен в умеренно-

теплое место. Скоро на дне сосуда получится красный осадок, а то, что останется сверху и что носит название «менструум», должно быть отделено в особую стклянку и время от времени подливаемо в первый сосуд, куда надо прибавить, кроме того, «один гран тинктуры из анимального царства». Автор уверяет, что через некоторое время в сосуде окажется два живых существа: «мужчинка и женщинка». Если налитая в сосуд кровь взята была от целомудренных людей, то мужчинка и женщинка будут очень красивы. В противном случае они окажутся полузверями. При соблюдении необходимых условий, эти существа проживут целый год, в течение которого от них можно узнать все, что угодно, «ибо они тебя будут бояться и почитать». На этого мало. Посредине того же сосуда вырастет прекрасное дерево с плодами, и по прошествии года женщинка с мужчинкой вкусят от его плодов вследствие чего и погибнут. Тогда все содержимое сосуда сольется вместе и разделится на четыре части. В верхней — предстанет «небесный Иерусалим со всеми жителями», во второй — «стклянный мир», в третьей — «красное великое стклянное море»; наконец, четвертая часть явится «мрачным обиталищем всех диавилов и злочестивых». В конце концов, из всего этого получится ужасный червь, который через четыре дня исчезнет, и т. д., и т. д.

Другая рукопись, найденная А. В. Семекой, учит приготовлять «урим». С помощью этого чудесного вещества можно видеть все, «как в созвездии, так под землей, так и в горах, и в долинах, и повсюду». Та же рукопись содержит в себе указания, относящиеся к белой магии, которая будто бы дает возможность входить в общение с духами и повелевать ими. «Белая магия не есть опыт праздности или химера умомечтания, — наставительно говорит автор этой рукописи, — сия наука возведет тебя в степень совершенного очищения. Душа твоя подобна будет ангельской, и воля твоя простираться станет употреблять духа гения всякого на одни дела, пользу приносящие».

Читатель сам видит, что принимать этот дикий бред за «науку» могли только люди, не имевшие ровно никакого понятия ни о предмете науки, ни о приемах научного исследования явлений. Распространять «спиритические» знания, вроде только что изложенных, значило засорять головы нелепым и вредным вздором. Но решительно вся тайная премудрость розенкрейцеров стояла на том же уровне. И глубокого сожаления достойны те, которые с чистым сердцем обращались к этому мутному источнику, чтобы утолить мучившую их духовную жажду.

Над распространением розенкрейцерской мистики усердно потрудился у нас значительно обрусевший трансильванский немец Иоганн Георг («Иван Егорович», как звали его русские) Шварц (1751—1784).

В 1776 г. он был приглашен в Россию кн. И. С. Гагариным в качестве гувернера к детям А. М. Рахманова. Русскому языку он научился в Могилеве, где жили Рахмановы. Однако, уже в 1779 г. он переехал в Москву, где был назначен экстраординарным профессором по кафедре философии и «беллетров». Тогда-то этот замечательно энергичный человек и взял на себя роль проповедника мистицизма в России.

Чтобы облегчить распространение мистических идей, нужно было ослабить влияние передовой французской философии. И вот Шварц ополчился против нее в своих философских лекциях. Повидимому, лекции эти производили значительное впечатление на слушателей. Известный впоследствии издатель «Сионского Вестника» А. Ф. Лабзин так вспоминал о философских чтениях Шварца.

«Шварц в самое то время, когда модные писатели поглощались с жадностью незрелыми умами, приняв на себя благородный труд

рассеять сии восстающие мраки, и без всякого иного призыва, по сему единственно пожуждению, в партикулярном доме, открыл лекции нового рода для всех желающих. С ними разбирал он Гельвеция, Руссо, Спинозу, Ла-Меттри и пр., сличал их с противными им философами и, показывая разность между ними, учил находить и достоинство каждого. Как-будто новый свет просиял тогда слушателям! Какое направление и умам и сердцам дал сей благодетельный муж!».

Другой слушатель Шварца, Л. Максимович, говорит: «Он один мог совратившееся с пути истинного юношество наставить и убедить — исповесть свою слабость и признать свою зависимость от премудрейшего строителя вселенной. Все же сие он учинил преподаваниями своих лекций у себя на дому, допущением к слушанию оных всякого рода и звания людей и из'яснением отборнейших мест как древних, так и новейших писателей, уразумительнейшим образом доказывающих истину творца и слов священного писания, в руках его, в душе и при дверях смерти им читаемого и обожаемого».

Опровержение Спинозы, Ламеттри, Гельвеция и даже Руссо, — как известно, возмущавшегося атеизмом и материализмом, — дополнялось у Шварца открытой пропагандой мистического учения. В своем качестве профессора «беллетров», он читал в университете эстетико-критические лекции. И в них «сей возвышенный и редкий чувств и оным подлежащего испытатель», рассуждая о живописи, скульптуре и архитектуре, направлял умы своих слушателей, между прочим, «к справедливости физиогномии и хиромантии, к чудесному открытию магии и каббалы, к превращению естественного в свер'естественное» и т. д.

Шварц был учеником знаменитого немецкого мистика Якова Беме (1575—1624). Этот последний действительно отличался если не способностью к научно-философскому мышлению, то, по крайней мере, глубиною своих смутных теоретических запросов. Передовой русский писатель сороковых годов XVI века так отзывался об Якове Беме:

«Его вдохновенное, мистическое созерцание, истекшее из святого источника, привело его к воззрению такой необ'ятной ширины, о которой наука его времени не смела мечтать, — к таким истинам, которые человечество узнало вчера». Какие же это истины? А. И. Герцен имел в виду то убеждение Беме, что материя и дух представляют собою не два отдельных начала, а единую субстанцию. Другими словами, Беме держался монистического взгляда на мир. Но монизм Беме очень мало похож на тот монизм, который человечество узнало, по выражению Герцена, вчера и который был материалистическим монизмом Фейербаха. Именно Фейербах вполне правильно заметил, что идеалистический монизм разрешает антиномию между духом и материей путем простого упразднения материи; он об'являет внешний мир выражением единой духовной субстанции. Монизм Беме был именно идеалистическим монизмом и при том таким, который разработан был не логикой, а мистически настроенным воображением. Гегель говорит, что варварской глубине Беме недоставало понятия. «Эта грубая и варварская глубина лишена понятия». К этому мнению был близок и Герцен:

«И то же высокое учение Бема, — продолжает он, — облекаясь в странные, мистические и алхимические одежды, дало основу самым эксцентрическим, самым безумным отклонениям от простосердечного принятия истины: шведенборгианцы, Экартсгаузен, Штиллинг и их последователи, Гоэнло и нынешние германские духовидцы, заклинатели, прокаженные, испорченные, все эти кликуши... большую долю своего мракобесия почерпнули из Якова Бема».

Шварц принадлежал к числу тех последователей Беме, которые, не будучи способны по достоинству оценить глубину его — хотя и очень смутных — теоретических запросов, увлекались эксцентрическими и безумными отклонениями от истины, частью уже содержавшимися в учении даровитого германского сапожника, а частью совершившимися впоследствии, но на основе того же учения. Каковы были философские взгляды Шварца, хорошо видно из его лекций о трех родах познания, читанных им у себя на дому с 3 сентября по 31 декабря 1782 г.

Три рода познания были, по Шварцу, следующие: 1) любопытное, 2) приятное и 3) полезное. К первому относится исследование явлений природы: «Отчего гром? что такое воздух? каким образом земля производит растение? и пр. сему подобное». Приятным познанием называется у Шварца живопись, поэзия, музыка и прочие искусства. Это познание «удовлетворяет наш слух, наше зрение и воображением питает наш разум». Но самым важным считает наш профессор познание полезное, научающее нас «истинной любви, молитве и стремлению духа (sic!) к вышним понятиям». «К сим-то последним познаниям человек, — по мнению Шварца, — стремиться должен для своего блага: ибо он в сей жизни только путешественник, а в будущей — гражданин». Познание первых двух родов, похвальное само по себе, становится вредным, когда отвлекает внимание людей от полезного и единственно необходимого познания, так как в этом случае любопытные и приятные науки делают человека безбожным и подвергают его проклятию. «Ибо,—пояснял Шварц,— самое падение не иначе, что есть, как отвращение себя от содействия бога и учинение самого себя средоточием своих действий, через воззрение на свои собственные силы и надежду на оные».

Философские системы противоречат одна другой. К современной (Шварцу. — Г. П.) философии относится и деизм Вольтера и материализм Дидро. Дидро — атеист, а Руссо говорит, что видит бога в каждом творении. Из факта существования этих философских разногласий Шварц делает тот вывод, что философы не в состоянии об'яснить вселенную, и приглашает своих слушателей вернуться к той старой системе, которая изложена в Библии. Одна Библия, — говорит Шварц в 7-й лекции, — заключает в себе истинный источник всех человеческих познаний. В ней «сокрыто... таинство творения, действия праотцев наших, падение, проклятие, искупление, спасение и будущее состояние человеческого существа».

Шварц провозглашает возможность мистического соединения человека с богом, созерцания бога и познания тайн творения. В каждом человеке есть не только тело и душа, но еще и дух. К душе относятся низшие духовные силы, в ней заложены нравственные склонности. Душа только приближает человека к духу, заключающему в себе более высокие силы. Те люди, в которых развиты эти силы, носят на себе печать ср. духа и составляют первое состояние мира духов. Сила человеческого духа (не души. — Г. П.) сверхчувственна, сверхчеловечна. С ее помощью человек и достигает царства духов. Чтобы развить ее в себе, надо с детства воспитывать людей согласно учениям христа.

Но воспитание в духе христа не есть, по Шварцу, нравственное воспитание человека. Нравственные склонности заложены, как мы уже знаем, собственно, в душе, к которой относятся низшие духовные силы. Нравственность — не цель, а средство. Цель состоит в мистическом соединении с богом.

Направление «философской» мысли молодого Шварца довольно ясно определяется этими отрывками. Для полноты можно сослаться еще на рукопись, принадлежащую Румянцевскому музею в Москве и еще озаглавленную: «Перевод с записок И. Е. Ш.» (И. Е. Шварца). Подробно

излагающий содержание этих записок, А. И. Незеленов полагает, что на самом деле это не перевод собственного сочинения Шварца, а вероятнее всего краткие записки какого-нибудь студента. С этим необходимо считаться. Слушатели не всегда правильно понимают преподавателей, и, разумеется, преподаватели не ответственны за промахи чужой «незрелой мысли». Поэтому мы обязаны осторожно относиться к студенческим запискам. Но не следует и вовсе пренебрегать ими. В них могут встречаться весьма полезные указания на образ мыслей преподавателей.

Вот, например, в интересующей нас здесь рукописи есть место, посвященное опровержению Гельвеция. Этому французскому материалисту подсказана та мысль, что «Человек есть машина, подобная часам». Мысль эта опровергается ссылкой на то обстоятельство, что человек обладает разумом и волей. Гельвеций будто бы предположил, что у человека таких сил нет совсем, а есть только силы страдательные. На этом предположении у него будто бы основывался тот вывод, что самобытная деятельность совершенно чужда человеческой природе и приходит «извне, снаружи». Все это очень наивно изложено, и весьма вероятно, что в изложение закрались собственные промахи мало подготовленного слушателя. Можно надеяться, что сам Шварц в своих возражениях французским материалистам обнаруживал больше уменья обращаться с философскими понятиями. Но, что и он плохо понимал взгляды Гельвеция, это уже, вероятно, в виду того, что названного писателя до сих пор плохо понимает и из рук вон плохо излагает огромнейшее большинство историков философии. Вот почему мы можем, не опасаясь впасть в большую ошибку, допустить, что если автор записок весьма наивно изложил философскую аргументацию Шварца, то он все-таки не очень удалился от понимания общего его характера.

Вот пример. Автор записок передает философское доказательство бытия духовного мира. Исходной точкой служит здесь то положение, что человек есть узел, «которым звериное царство связывается с царством духов». А подтверждается это положение тем доводом, что «если мы начнем от стихий, то находим непрерывный ряд до человека; как может сей (т.-е. ряд. — Г. П.) престать с человеком? Человеческий ли то смысл?». За этим «философским» доводом следует характеристика разных царств природы. Тут мы узнаем, что предметы, относящиеся к минеральному царству, состоят из земли и жидкости. В растительном царстве мы опять видим землю и жидкость, но уже «гораздо тончайшие». Звериное царство тоже представляет землю и жидкость, но «в наивысшей степени утонченные, даже до красного и белого цвета утонченные». Человек, — конечно, составляющий особое царство, — заключает в себе «все вышеописанное», а вдобавок еще и разум, «который может господствовать над чувствованием, так что может настоящую болезнь обезоружить, ежели то нужно к собственному совершенству».

Зная воззрения Шварца, мы имеем полное основание предполагать, что ход его мыслей искажен тут не весьма сильно. Современное состояние человека есть состояние падения. Следуя за Шварцем, автор записок утверждал, что есть три состояния падших духов: 1) диаволы; 2) души животных или зверей; 3) души человеческие. «Мы, люди, — говорится в одном месте рукописи, — гнилые, смердящие сосуды, в которых все доброе, все чистое делается кислым и смрадным». Но этот пессимистический взгляд на человека смягчается тем оптимистическим убеждением, что души человеческие «имеют уже божественную искру света в себе, водителя, который поведет их к богу».

Ученическая неловкость изложения и здесь не мешает нам узнать мысли, свойственные отчасти всякому идеализму, а в особенности —

философии мистической. Поэтому мы и здесь можем предполагать, что в общем ученик довольно правильно понял мысли учителя.

Такое же предположение позволительно сделать и по поводу того места рукописи, где излагаются возражения Шварца на общественно-педагогические взгляды Гельвеция. Гельвецию правильно приписана тут та мысль, что «добродетели и благополучие народа происходят не от святости его религии, но от мудрости его законов», и что религия имеет мало влияния на добродетели и блаженство народов. Опровергается эта мысль тем соображением, что законы могут нас принудить быть граждански добрыми, но не могут сделать чистыми сердцем, ибо последнее возможно только для религии (явное?).

Шварц распределял последователей Гельвеция на три разряда: во-первых, те, «которые сами не размышляют из лености»; во-вторых, те, «которые живут в непрестанном рассеянии»; в-третьих, те, которые подчинены своим страстям, так как «в страстях человек не видит, — он пьян».

Не останавливаясь на этой педантической классификации, не имеющей даже тени серьезного основания, заметим, что «опровержение» Шварцем Гельвеция с большою ясностью обнаруживает перед нами глубокий консерватизм Шварца, равно как и всех подобных ему мистиков. Убеждение в том, что прогресс общественной нравственности предполагает усовершенствование общественного строя, располагает людей к общественным реформам. Наоборот, вера в то, что добродетель состоит в чистоте сердца и зависит от «святости религии», делает их равнодушными к подобным реформам. Консерваторы всегда упирали на «чистоту сердца». Одной из разновидностей весьма любезной им теории чистоты сердца являлась у нас в XVIII веке та мысль защитников крепостного права, что надо сначала просветить крестьян и поднять их нравственность и только потом уже позволять себе думать об их освобождении. В основе этой мысли тоже лежало убеждение, что ни просвещение народа, ни его «добродетель» не имеют причинной связи с «законами», выражающими и регулирующими собою общественные отношения.

Не лишены интереса рассуждения Шварца о том, что не следует опровергать «теоретических предрассудков», на которых основываются важные практические истины. Вот, например, важная практическая истина состоит в том, что надо быть добродетельным. Но эта важная истина недоступна неразвитому человеку. Как же помочь горю? Должно внушить ему соответствующий «теоретический предрассудок». Так, невежественному персиянину внушается, что душа порочного человека неспособна будет перейти на том свете очень узкий мост, ведущий в местопребывание праведников; непросвещенному христианину говорят о муках ада и т. д. «Кто искореняет сии предрассудки, толь мудро первыми великими учителями, яко символические представления употребленные, тот есть злодей. Он разрушает те огненные маяки, посредством которых миллионы душ прибыли благополучно к райской пристани». Другими словами, цель оправдывает средства; если предрассудки способствуют достижению полезной цели, то они заслуживают всякого почтения, и кто восстает против них, заслуживает осуждения. Легко представить себе, какими зловредными людьми, какими ненавистными препятствиями на пути людей к райскому блаженству должны были представляться Шварцу французские энциклопедисты, так жестоко воевавшие с «теоретическими» и всякими другими предрассудками.

А. И. Незеленов следующим образом описывает сделанное слушателями Шварца графическое изображение человека с его тремя началами:

«Два четыреугольника, один над другим, соединяются углами; в точке их соединения проведена толстая, короткая черта; продолжающиеся стороны обоих четыреугольников образуют треугольники вверху и внизу; верхний упирается в черту, над которой написано: «Духовный мир. Небесное царство»; нижний — в черту, под которой надпись: «Вещественный мир. Телесный мир». Оба четыреугольника разделены горизонтально, волнистыми линиями, на треугольники. Таким образом, весь рисунок представляет шесть треугольников. Два средних треугольника изображают собственно человеческое начало. Сбоку у них написано: «Душа. Древо растет вверх и вниз, так и человек растет вверх (вниз? — Г. П.), в вещественный мир, и вниз (вверх? — Г. П), в духовный мир. Чем крепче и сокообильнее корень древа, тем продолжительнее и безопаснее его пребывание». Сбоку двух верхних треугольников стоит надпись: «Дух, разумение умственное. Мы сами образуем сего духа. Он лежит при рождении в возможности, а не в действии». Остальные два расположенные внизу треугольника знаменуют тело. Внутри одного из них написано: «Организация, 3 начала (т.-е. соль, сера, меркурий), бальзам живни, жизненные духи»; внутри другого — «Материя четырех стихий».

Это графическое изображение человеческой природы окончательно вводит нас в царство нелепейшей мистики. А. И. Незеленов, — благоволивший к Шварцу за его усердную борьбу с французскими просветителями, — отметил, в виде смягчающего обстоятельства, что этот мистик все-таки не доходил до отождествления «серы с духом», встречающегося в «Химической псалтыри» Парацельса. Это возможно и, пожалуй, даже вероятно. Однако, и того, до чего дошел он, был совершенно достаточно, чтобы сделать из него самого несомненного обскуранта. Защищая откровенную религию от нападок энциклопедистов, он говорил, что религия эта вполне доступна только магам и каббалистам. «Магия, — учил он, — и есть та божественная наука, с помощью которой маги познают истинный натуральный свет и натуральный дух. Маг — это тот искатель истины, с которым натура говорит во всех тварях через своего духа и показывает свою сигнатуру». Таким образом, колдовство было последним словом этого «философа» в его борьбе с французской философией разума.

Человеку такого образа мыслей орден розенкрейцеров, с его дикой фантастикой и с его глубокой ненавистью к «ложному» французскому просвещению, должен был казаться верным хранителем и распространителем истинной мудрости. Неудивительно, что Шварц весьма близко сошелся с берлинскими розенкрейцерами во время своего путешествия в Германию осенью 1781 г.

Берлинские розенкрейцеры усердно занимались магией и уверяли, что состоят в прямых сношениях с царством духов. Как раз незадолго до принятия Шварца в орден ими вызывались для прусского кронпринца тени Марка Аврелия и великого курфюрста Фридриха-Вильгельма. Благодаря действию особых, — и, разумеется, совершенно «вещественных», — приборов, духи эти появились при громе и молнии, так что несчастный наследник прусского престола оробел и не мог лично вопросить их. Но добрые духи снизошли к его человеческой слабости и по собственному почину принялись «замогильным голосом» читать ему наставления. Подобные сцены не раз повторялись и после, при чем за духов говорил один саксонец, «мастер в искусстве чревовещания и физиогномики».

Вызывая духов для назидания скорбного главою кронпринца, берлинские розенкрейцеры преследовали чисто земную цель подчинения его своему влиянию. Недаром во главе их стоял тогда Иог. Кристофор

Вельнер, который был, — если верить Фридриху II, — попом интриганом и обманщиком. По смерти короля-«философа» этот, склонный к обманам и интригам поп в самом деле стал играть в Пруссии очень влиятельную роль. Он сделался государственным министром и министром духовных дел. «Его историческая репутация самая незавидная, — как нельзя более справедливо замечает А. Н. Пыпин. — Его время было временем гонения всякой живой мысли: его гонению, между прочим, подпал и Кант».

Берлинские сторонники просвещения относились к Вельнеру и прочим представителям «Соломоновых наук» с величайшим недоверием. Сотрудник Лессинга, Николаи, готов был видеть в них тайных иезуитов. Но Шварца не могла смутить та дурная слава, какою пользовались они в кругах немецких просветителей. Напротив, чем сильнее нападали просветители на членов ордена златорозового креста, тем больше должно было усиливаться доверие к нему Шварца. Некоторые наши исследователи спрашивали себя: почему не заметил Шварц решительной склонности берлинских розенкрейцеров к политической реакции? Они об'ясняют это аполитическим характером его собственных стремлений. Но сочувствие к политической реакции было совершенно естественным и необходимым дополнением его «философского» обскурантизма. Было бы, напротив, удивительно, если бы у Шварца явилось отвращение от политической реакции.

(Реакция против освободительной философии, т. XXII, 242—261).

ГЛАВА VII.

Гегель.

ОТ МАТЕРИАЛИЗМА XVIII ВЕКА К ИДЕАЛИЗМУ ГЕГЕЛЯ.

Ход вещей определяется **не ходом идей,** а чем-то посторонним, независимым от человеческой воли, скрытым от человеческого сознания. **Случайность** человеческого произвола и человеческого усмотрения уступает место **законосообразности,** т.-е., следовательно, и **необходимости.** В этом заключается несомненное преимущество **«абсолютного идеализма»,** сравнительно с наивным идеализмом французских просветителей. Абсолютный идеализм относится к этому последнему идеализму, как монотеизм относится к фетишизму и волшебству. Волшебство не оставляет никакого места законосообразности в природе: оно предполагает, что «ход вещей» ежеминутно может быть нарушен вмешательством волшебника. Монотеизм приписывает богу установление законов природы, но он признает (по крайней мере на высшей ступени развития, когда он перестает мириться с чудесами), что ход вещей определяется этими раз навсегда установленными законами.

Этим он отводит широкое место науке. Точно так же и абсолютный идеализм, ища об'яснения исторического движения в чем-то независимом от человеческого произвола, поставил перед наукой задачу законосообразного об'яснения исторических явлений, а разрешение этой задачи устраняет всякую надобность в **гипотезе духа,** которая оказалась совершенно несостоятельной в деле этого об'яснения.

(К шестидесятой годовщине смерти Гегеля, т. VII, 45—46).

ВЗГЛЯДЫ ГЕГЕЛЯ НА РЕЛИГИЮ.

Изящное искусство порождается тем, что дух свободно созерцает свою сущность. Религия же обязана своим происхождением тому, что дух представляет себе эту сущность. Так учил Гегель. Но можно ли отделить область представления от области созерцания? Если и можно, то не без труда, потому что, представляя себе данный предмет, мы в то же время и созерцаем его. Недаром сам Гегель утверждал, что романтическое искусство переступает за пределы эстетического творчества и входит в область религии. Между тем, для понимания дальнейшего хода развития философской мысли в Германии необходимо как можно лучше выяснить себе взгляд Гегеля на религию. Поэтому я приглашаю читателя взглянуть на этот предмет с другой стороны.

По Гегелю, дух находится в процессе постоянного движения. Процесс его движения есть процесс его самораскрытия. Дух раскрывает себя в природе, в общественной жизни, во всемирной истории. Это его самораскрытие совершается во времени и в пространстве. Беско-

нечная мощь духа проявляется, таким образом, в конечной форме. Уничтожьте эту конечную форму, и у вас получится религиозная точка зрения. Гегель говорил, что человеку, держащемуся этой точки зрения, бог представляется как абсолютная сила и абсолютная субстанция, в которую возвращается все богатство естественного и духовного мира. Дух открывается представлению как нечто сверхчеловеческое, совершенно независимое от конечного суб'екта, но при этом тесно связанное с ним. Но он открывается ему и тут не всегда одинаково. Представление духа, как сверхчеловеческого существа, изменяется, развивается, вместе с ходом исторического развития человечества. Востоку бог представляется, как абсолютная сила природы или как субстанция, перед которой человек сознает себя ничтожным и несвободным. На следующей ступени бог представляется, как суб'ект. Наконец, христианство, которое признается у Гегеля абсолютной религией, провозглашает безусловное единство и примирение бесконечного с конечным. В центре этой религии стоит христос, как искупитель мира, как сын божий, и главное, как богочеловек.

Вот что значат слова: религия есть истинное содержание в форме представления. Но эта форма еще не есть адэкватное выражение абсолютной истины. Свое адэкватное выражение истина эта находит только в философии. Представление сохраняет образные выражения и считает их существенными. Она говорит о гневе божьем, о рождении сына божия и т. п. Гегель энергично отстаивал «внутреннюю правду» христианства; но он не считал возможным верить в достоверность библейских рассказов, представляющих божественные действия, как исторические события. Он говорил, что их надо рассматривать, как аллегорическое изображение истины, подобно мифам Платона. Философия Гегеля была враждебна суб'ективному произволу.

(«От идеализма к материализму», т. XVIII, 148—149).

УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ ОБ ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИИ.

Каждый раз, когда Гегель принимается за характеристику какого-нибудь великого исторического народа, он обнаруживает всесторонние знания и огромную проницательность; он дает, поистине, блестящие и в то же время глубоко поучительные характеристики, рассыпая мимоходом целый ряд самых ценных замечаний о различных сторонах истории данного народа. Он увлекает вас, и вы готовы забыть, что имеете дело с идеалистом, вы готовы признать, что он действительно «берет историю как она есть», что Гегель строго следует своему правилу: «держаться исторической, эмпирической почвы». Но зачем нужна Гегелю эта историческая, эмпирическая почва. Затем, чтобы определить **свойства духа** данного народа. Дух данного народа есть, как мы уже знаем, не больше, как ступень в развитии всеобщего духа; свойства же этого последнего выводятся вовсе не из изучения всемирной истории; понятие о нем **вносится в ее изучение,** как совершенно готовое, со всех сторон законченное понятие. Отсюда происходит вот что: пока история не противоречит понятию о всеобщем духе и «законам» развития этого духа, она берется «как она есть»; Гегель «держится исторической, эмпирической почвы». Но когда история, не то что противоречит «законам» развития всеобщего духа, а просто выходит из колеи этого предполагаемого развития, является чем-то не предусмотренным гегелевской **логикой,** она оставляется без внимания. Такое отношение к истории, повидимому, должно было бы, по крайней мере, спасать Гегеля от противоречий с самим собою. Но на деле выходит не так. Гегель далеко не

свободен от противоречий. Вот довольно яркий пример. Гегель в следующих выражениях говорит о религиозных представлениях индийцев.

«Любовь, небо, — словом, все духовное, — с одной стороны, проходит чувственное, предметы религиозного поклонения представляют собою, через фантазию индийца, а, с другой стороны, все мыслимое им представляется ему в столь чувственном виде, и он... погружается в это поэтому, или созданные искусством чудовищные образы, или же естественные вещи. Каждая птица, каждая обезьяна есть бог, совершенно общее существо. Индийцы не способны смотреть на предмет с точки зрения рассудочных определений, потому что для этого нужна уже рефлексия».

На основании этой характеристики, Гегель считает поклонение животным за естественное следствие того обстоятельства что дух **индийского народа** представляет собою одну из низших **ступеней** в развитии **всеобщего духа.** Древние персы, обоготворяющие свет, а также «солнце, луну и пять других светил», признававшихся ими за «почтенные образы Ормузда», ставятся Гегелем выше индийцев. Но вот посмотрите, что говорит тот же Гегель о поклонении животным у древних египтян.

«Культ (египтян) состоит преимущественно из поклонения животным... Для нас поклонение животным отвратительно; мы можем привыкнуть к обоготворению неба, но нам чуждо почитание животных. И, однако, несомненно, что народы, поклоняющиеся солнцу и другим светилам, нисколько не выше тех, которые обоготворяли животных; наоборот, потому что в животном мире египтяне созерцали внутреннее, непостижимое».

То же самое поклонение животным получает, в глазах Гегеля, совершенно различное значение, смотря по тому, идет ли речь об индийцах или об египтянах. Почему же это так? Неужели индийцы обоготворяли животных действительно совсем на другой лад, чем египтяне? Нет, тут дело просто в том, что египетский народный «дух» представляет собою **«переход»** к греческому, занимает сравнительно высокую степень в гегелевской классификации, и потому Гегель не хочет уличать его в тех же слабостях, в которых был уличен низко-поставленный индийский народный дух. Точно так же совсем иначе относится Гегель **к кастам,** смотря по тому, встречается ли он с ними в Индии или в Египте. Индийские касты «становятся естественными различиями», а потому личность в Индии еще меньше умеет ценит себя, чем в Китае, где существует незавидное равенство всех перед деспотом. Об египетских кастах мы узнаем, что они «не окаменели, а находятся во взаимной борьбе и во взаимном соприкосновении: они часто разлагаются и опять возникают». Но уже из того, что сам Гегель говорит о кастах в Индии, видно, что и там не совсем отсутствовали их взаимная борьба и их взаимное соприкосновение. В этом случае, как и в вопросе о поклонении животным, Гегелю приходится, в интересах довольно произвольной логической конструкции, придавать совершенно различное значение совершенно аналогичным явлением общественной жизни. Но это еще не все. Ахиллесова пята идеализма обнажается перед нами в особенности там, где Гегелю приходится иметь дело с переходом тяжести исторического движения от одного народа к другому или с изменением **внутреннего** состояния данного народа. В таких случаях, естественно, возникает вопрос о причине таких переходов и изменений, и Гегель, как идеалист, ищет ответа в свойствах того самого **духа,** осуществление которого и составляет, по его мнению, историю. Он спрашивает себя, например, почему древняя Персия склонилась к упадку, между тем, как Китай и Индия продолжают существовать. Ответу предшествует у него следующее замечание:

«Прежде всего, надо устранить тот предрассудок, что продолжительность существования указывает на какое-либо превосходство: неразрушимые горы вовсе не лучше быстро отцветающей розы».

Этого предварительного замечания, разумеется, ни в коем случае нельзя считать ответом. Далее, идут такие рассуждения:

«В Персии начинается принцип свободного духа в его противоположности с естественностью; это естественное существование поэтому отцветает, склоняется к упадку; в персидском царстве действует принцип отделения от природы, а потому он стоит выше, чем миры, подчиненные природе. В этом сказалась естественная необходимость прогресса; дух открыл себя и должен себя исполнить. Китаец имеет значение только как мертвец; индиец умерщвляет сам себя, погружается в Брахму, умирает заживо в состоянии полной бессознательности или является богом в силу своего рождения; там нет никакого изменения, никакого прогресса, потому что движение вперед возможно только тогда, когда дух достигает самостоятельности. Со светом персов начинается духовное созерцание, в котором дух расстается с природой, поэтому (sic!) мы находим здесь впервые..., что предметность остается свободной т.-е., что различные народы не угнетаются, а сохраняют свое богатство, свои учреждения, свою религию. И именно это было слабой стороной Персии в сравнении с Грецией».

Во всем этом длинном рассуждении только самые последние строки, — касающиеся внутренней организации персидского царства, как причины слабости, обнаруженной Персией в ее столкновении с Грецией, — только эти последние строки и могут быть названы попыткой об'яснения исторического факта падения Персии. Но эта попытка об'яснения имеет очень мало общего с идеалистическим об'яснением истории, которого держался Гегель: слабость внутренней организации Персии стоит в очень сомнительной связи со «светом персов». Там же, где Гегель остается верен **идеализму,** он в лучшем случае делает то, что закутывает в идеалистическое покрывало тот самый факт, который требует об'яснения.

(К шестидесятой годовщине смерти Гегеля, т. VII, 35—38).

РЕВОЛЮЦИОННОСТЬ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ.

Наиболее характерной особенностью нашей эпохи является то обстоятельство, что не реформаторы, а их противники прибегают к **утопиям.** Утопические защитники существующей некрасивой действительности хотят убедить себя и других в том, что она обладает сама по себе всеми совершенствами и что поэтому следует лишь устранить из нее те или другие накопившиеся злоупотребления. По этому поводу нам невольно приходят в голову те соображения, которые были высказаны Гегелем по поводу реформации. «Реформация явилась, — говорит он, — следствием **деморализации церкви.** Но деморализация церкви была не случайным явлением, она была не только результатом **злоупотребления** властью и господством. Обыкновенно считают злоупотребление **причиной** деморализации. При этом предполагается, что основа хороша, вещь сама по себе совершенна, и только страсти, суб'ективные интересы, вообще случайная воля людей пользуется благом, как средством для удовлетворения личных стремлений, а поэтому остается только устранить случайности. ... Такая точка зрения спасает вещь и об'являет зло чем-то посторонним. Но, если вещью злоупотребляют случайным образом, то это частность; но совсем другое дело, когда речь заходит о таком всеобщем и великом зле в такой великой и всеобщей вещи, как церковь».

Нет ничего удивительного в том, что Гегель пользуется незначительной долей симпатии у всех тех, кто любит апеллировать к «случайным» прорехам там, где речь идет о коренном изменении самой «вещи». Их в ужас приводит смелый, радикальный дух, которым проникнута философия Гегеля.

(К шестидесятой годовщине смерти Гегеля, т. VII, 52—53).

ОТ ГЕГЕЛЯ К АТЕИЗМУ.

Система Гегеля была лишь дальнейшей разработкой Шеллинговой философии тождества. Справедливость требует безоговорочного признания того, что у Гегеля философия эта получила несравненно более стройный вид. Так, например, для истории философской теории имеет большое значение то обстоятельство, что Гегель заметил и удалил элемент дуализма, незаметно закравшийся в систему тождества и состоящий в том, что абсолютное «я», дух, или просто абсолютное ставится Шеллингом вне природы и вне человеческого сознания. Согласно Гегелю, мир не только коренится в абсолютном, но и находится в нем. Мир есть совокупность природы и духа. Развитие мира есть развитие абсолютного, его откровение. Такое понимание мирового процесса избавляло философию тождества от риска войти в противоречие с самим собою и закончить дуализмом. Но согласитесь, что оно не оставляло места для того примирения философии с религией, к которому искренно стремился Гегель. Представление о боге, как о внемировой силе, оказывалось не соответствующим истинному характеру мирового процесса. Те гегельянцы, которые хотели защитить это представление, — правое крыло школы Гегеля, — Гешель, Маргейнеке, — удалялись от своего учителя. К нему ближе были даже левые гегельянцы, Бруно Бауэр, Фейербах, вовсе разрывавшие с религией, а еще ближе — гегельянцы, составлявшие центр школы: Розенкранц, Михелет, Штраус и склонявшиеся к пантеизму. Вот почему из школы Гегеля и вышла критика евангельской истории, в частности, и критика религии вообще, между тем, как философская мысль Шеллинга направилась впоследствии к теософии.

(От идеализма к материализму, т. XVIII, 164).

НЕДОСТАТКИ ИДЕАЛИЗМА ГЕГЕЛЯ И СЕН-СИМОНА.

По мнению Гегеля, знавшего, однако, что «Лакедемон пал благодаря неравенству имуществ», общественные отношения и весь ход исторического развития человечества определяются, в последнем счете, законами логики, ходом развития мысли.

Материалистический взгляд на историю диаметрально противоположен этому взгляду. Если Сен-Симон, смотря на историю с идеалистической точки зрения, думал, что общественные отношения греков об'ясняются их религиозными воззрениями, то я, сторонник материалистического взгляда, скажу, что республиканский Олимп греков был отражением их общественного строя. И если Сен-Симон на вопрос о том, откуда взялись религиозные взгляды греков, отвечал, что они вытекали из их научного миросозерцания, то я думаю, что научное миросозерцание греков само обусловливалось, в своем историческом развитии, развитием производительных сил, находившихся в распоряжении народов Эллады.

(«Письма без адреса», т. XIV, 4).

ГЛАВА VIII.

Младо-гегельянцы.

ШЕЛЛИНГ — ОСНОВАТЕЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ.

Взгляд на религиозные повествования, как на мифы, высказан был еще Шеллингом. «Христос, — говорит Шеллинг, — есть историческая личность, биография которой была написана уже до рождения ее». (Куно Фишер, Шеллинг, СПБ. 768).

(От идеализма к материализму, т. XVIII, 149).

«ЖИЗНЬ ИИСУСА» ДАВИДА ШТРАУСА.

Французские философы видели в религии только кучу суеверий, которым человечество обязано своей собственной глупости и мошенничеству жрецов и пророков. Они умели только **бороться** с религией. Как ни полезна была для своего времени эта работа, она никоим образом не содействовала научному изучению религий. Диалектический идеализм **подготовил** это изучение. Надо только сравнить **«Жизнь Иисуса» Штрауса с «Критической историей Иисуса христа» Гольбаха,** чтобы увидеть огромный шаг вперед, сделанный философией религии под благодетельным влиянием диалектического метода Гегеля. Впрочем, вместо того, чтобы читать книгу Гольбаха, немецкий читатель может перелистать «Жизнь Иисуса» Паулуса (1828). Здесь мы имеем ту же самую точку зрения. Только немецкий просветитель изощряется над тем, чтобы прославить то, с чем страстно боролся французский философ. Паулус усматривает чудо доброты и мудрости в той самой личности, которая производила на Гольбаха впечатление невежественного и распутного бездельника.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 132).

ОТ Д. ШТРАУСА К БРУНО БАУЭРУ.

Прежде чем проявить себя в политике и в социализме, поступательное движение философской мысли, унаследованной гегельянцами от своего учителя, обнаружилось в теологии.

Как мы уже знаем, Гегель, не признававший исторической достоверности библейских рассказов, видел в них, — как и Шеллинг, — аллегорические мифы вроде платоновских (см. выше). С другой стороны, задача философии религии состояла, по Гегелю, в том, чтобы познать положительную религию. Таким образом, религия становилась для философа предметом научного познания. Но, что значит познать религию? Это, между прочим, значит подвергнуть научному, критическому

рассмотрению вопрос о том, как же возникли те повествования, те аллегорические мифы, с помощью которых религия представляет истину. Эту научную задачу и взял на себя ученик Гегеля — Давид-Фридрих Штраус (1808 — 1874).

Его книга «Жизнь Иисуса в критической обработке», появившаяся в 1835 году, была первым крупным теоретическим явлением в процессе распада Гегелевской школы. Штраус никогда не склонялся к политическому радикализму. В революционную эпоху 1848—1849 г.г. он показал себя очень большим оппортунистом. Но в богословской литературе Германии его выступление составило поистине революционную эпоху. Т. Цигler думает, что едва ли какая-нибудь другая книга имела в XIX веке такое влияние, как Штраусова «Жизнь Иисуса».

Сильнейшим доказательством того положения, что евангельские рассказы заключают в себе очень мало исторически достоверного, Штраус считает чудеса.

В тогдашней богословской литературе Германии существовало двоякое отношение к чудесам. «Супранатуралисты» признавали их действительность, между тем, как рационалисты отрицали ее, усиливаясь найти естественное об'яснение тем мнимым чудесам. Штраус разошелся и с теми и с другими. Он не только отказывался верить в чудеса. Он утверждал, что недостоверны самые события, выдававшиеся евангелистами за чудеса и получавшие естественное об'яснение под пером находчивых рационалистов. Он провозгласил, что пора положить конец ненаучным попыткам «сделать вероятным невероятное, исторически мыслимым то, чего не было в истории». Следуя Шеллингу и Гегелю, он высказал ту мысль, что в евангельских рассказах следует видеть не сообщения о действительных событиях, а только мифы, которые сложились в недрах христианских общин и отражали собою мессианические идеи своего времени. Вот как он сам излагал впоследствии свой взгляд на процесс возникновения интересующих нас здесь мифов.

«Напрасно было бы, — говорил я, — искать естественных об'яснений для таких, напр., фактов, какие сообщаются нам в рассказах о звезде, явившейся восточным мудрецам, о преображении, о чудесном насыщении несколькими хлебами нескольких тысяч человек и т. п.; но так как, с другой стороны, нельзя допустить, что такие сверх'естественные явления действительно совершались, то остается признать подобные рассказы вымыслами. На вопрос, почему же во время возникновения наших евангелий сочинялись об Иисусе такого рода рассказы, я отвечал, прежде всего, указанием на тогдашние ожидания мессии. Я говорил, что после того, как сначала небольшое, а затем, все более и более возраставшее число людей стало признавать Иисуса за мессию, эти люди прониклись уверенностью в том, что с ним должно было случиться все то, что ожидали от мессии, основываясь на ветхозаветных пророчествах, прообразах и их ходячих об'яснениях. Как бы ни было хорошо известно, что Иисус родился в Назарете, но в качестве мессии сына Давидова он все-таки должен был родиться в Вифлееме, потому что так пророчествовал Михей. Предание могло сохранить очень резкие отзывы Иисуса о страсти его земляков к чудесам. Но так как первый освободитель народа, Моисей, делал чудеса, то их должен был совершать и последний его освободитель, мессия, т.-е. Иисус. Исаия предсказывал, что, когда явится мессия, откроются очи слепых, глухие станут слышать, хромые будут скакать, как олени, и развяжутся языки у косноязычных. Таким образом, было с точностью известно, какие именно чудеса должен был совершить Иисус, т.-е. мессия. Вот почему первые христианские общины не только могли, но и должны были сочинять рассказы об Иисусе, сами не сознавая, однако, что они их сочи-

няют...». Такой взгляд ставит происхождение христианских мифов на одну доску с тем, что мы встречаем в истории возникновения прочих религий. В том-то и заключаются новейшие успехи науки в области мифологии, что она поняла, как возникают мифы, представляющие собою не сознательное и намеренное измышление отдельного лица, а продукт общего сознания целого народа или религиозного общества. Конечно, кто-нибудь первый должен высказать это общее убеждение. Миф не есть оболочка, в которую мудрец для пользы и назидания невежественной толпы, прячет известную идею. В мифе идея возникает лишь вместе с рассказом, существует лишь в виде рассказа и в своем чистом виде непонятна самим рассказчикам...». (См. «Жизнь Иисуса», стр. 150—154. Есть русский перевод М. Синявского под редакцией Н. М. Никольского, изд. в двух томах в Москве, в 1907 г.).

Без всякого сомнения только такую постановку вопроса и можно признать научной. В лице Штрауса школа Гегеля в самом деле подошла к религии, — или, по крайней мере, к некоторым плодам религиозного творчества, — с хирургическим ножом научного исследования в руках. Однако, правильная постановка вопроса еще не равносильна правильному его решению. Книга Штрауса вызвала много замечаний и возражений. Так, например, Вейссе «Евангельские истории», 1838) утверждал, что к тому времени, когда написаны были три наши первые евангелия, в христианских общинах еще не сложилось предание «определенного типа». Отсюда следовало, что содержание этих евангелий не может быть об'яснено преданием. Вейссе, считавший евангелие от Марка первым по времени из наших евангелий, доказывал, что это первое евангелие и легло в основу повествований Матфея и Луки. Но, если один евангелист заимствовал свой материал у другого, то он мог подвергнуть его известной переработке. А это показывает, что в евангелиях мы, вероятно, имеем дело не только с мифами, но также и с продуктами личного творчества евангелистов. Наконец, высказано было то мнение, что в эпоху, предшествовавшую появлению Иисуса и возникновению христианских общин, представление о мессии не было так сильно распространено в иудейском мире, как это думал Штраус.

Решительнее всех других критиковал Штрауса Бруно Бауэр (1809 — 1882).

Возражая своим критикам, Штраус заметил, что в Гегелевой школе образовалась три оттенка мысли: центр и два крыла — правое и левое. Бруно Бауэр, тоже бывший учеником Гегеля, примыкая сначала к правому крылу. Но в конце тридцатых годов он стал уже одним из самых крайних на левой стороне. В 1840 г. он выпустил свою «Критику евангельской истории Иоанна», а в 1841—1842 г.г. он выпустил свою «Критику евангельской истории синоптиков и Иоанна».

Эти его сочинения, — особенно последнее, — наделали много шуму. Раздраженная против Бауэра ортодоксия добилась того, что у него было отнято право университетского преподавания.

По мнению Бауэра, за Штраусом навсегда останется та заслуга, что он окончательно разорвал с ортодоксией. Но разорвав с нею, он сделал только первый шаг на пути правильного анализа евангельской истории. Его теория мифов не выдерживает критики. Она сама страдает мистицизмом. Говоря, что евангельская история имеет свой источник в предании, Штраус об'ясняет очень мало, так как задача заключается именно в исследовании того процесса, которому предание обязано своим происхождением. Не таинственная и бессознательная творческая деятельность христианской общины создала евангельскую историю. Ее создало совершенно сознательное творчество отдельных лиц, преследо-

вавших определенные религиозные цели. Это очень бросается в глаза при чтении четвертого евангелия, но заметно и в остальных. Так называемый Лука переделывал по своему усмотрению евангелие так называемого Марка, а так называемый Матфей перекраивает их обоих, стараясь приспособить их рассказы к понятиям и духовным потребностям своего собственного времени. Он старается согласить их между собою, но сам запутывается при этом во многих противоречиях.

Уже Штраус пришел к тому выводу, что в нашем распоряжении мало таких данных, которые позволили бы нам составить себе определенное представление о личности Иисуса. Б. Бауэр совсем отверг его историческое существование. Понятно, какое негодование должен был он вызвать в огромнейшем большинстве своих читателей. И, конечно, не надо забывать при чтом, что у Бауэра вопрос все-таки получил более верную постановку, чем у Штрауса. Исследователям, державшимся взгляда Бауэра, во всяком случае, приходилось рассматривать христианство не как плод, окончательно созревший на почве еврейских мессианических ожиданий, а как духовный результат развития греко-римской культуры. Бауэр настаивал на том, что христианство явилось, как продукт известных общественных отношений. Правда, таким языком он заговорил уже значительно позже, — в семидесятых годах прошлого века, — а в то время, когда он вел полемику со Штраусом, он сам, в своем понимании христианства, оставался чистокровным идеалистом, что и навлекло на него, несколько лет спустя, упрек со стороны Маркса, сказавшего, что, по Бауэру, евангелия были продиктованы не святым духом, а бесконечным самосознанием.

(От идеализма к материализму, т. XVIII, 152—156).

БРУНО БАУЭР И КРИТИКА ЕВАНГЕЛИЙ.

Благодаря заботливости цензуры, упоминаемые Энгельсом взгляды Штрауса и Б. Бауэра до сих пор мало известны русской читающей публике. Мы считаем, поэтому, не лишним изложить их здесь в немногих словах.

Дело вот в чем. Если вы убеждены, что так называемое священное писание продиктовано самим богом (духом святым), избравшим себе в секретари то того, то другого святого мужа, то вы не допустите даже мысли о том, что в названном писании могут быть какие-нибудь ошибки и несообразности. Все, что рассказывается там, имеет для вас значение самого бесспорного акта. Искушая Еву, змий произносит речь, достойную вкрадчивого и искушенного жизнью иезуита. Это несколько странно; но для бога нет ничего невозможного: кажущаяся странность служит лишь новым образчиком его всемогущества. Известная Валаамова ослица вступет в беседу со своим седоком. Это опять не совсем обыкновенное явление; но для бога и т. д., и т. д., по той же, раз навсегда установленной формуле. Вера не смущается ничем, даже нелепостью: верю потому, что это нелепость. Вера есть «уповаемых извещение, вещей обличение невидимых, т.-е. уверенность в невидимом, как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом, как бы в настоящем». А для религиозного человека всемогущество бога, творца и господина природы, есть именно то, что он **«желает»** всего больше. Все это было бы очень хорошо, очень трогательно и даже очень прочно, если бы человек, борясь с природой за свое существование, не был вынужден вкушать от «древа познания добра и зла», т.-е. постепенно изучать **законы** этой самой **природы.** Раз вкусив от опасного «древа», он уже не так легко поддается влия-

нию вымысла. Если он по старой привычке и продолжает верить во всемогущество бога, то его вера принимает уже другой характер: бог отходит назад, так сказать, за кулисы мира, а на первый план выступает природа с ее вечными, железными, неизменными законами. Но чудо непримиримо с законосообразностью: законосообразность не оставляет места для чудес; чудеса отрицают законосообразность. Спрашивается теперь, как же могут относиться к библейским рассказам о чудесах люди, доросшие до понятия о неизменных законах природы. Они вынуждены **отрицать** их. Но отрицание принимает различные виды, смотря по складу и по ходу той общественной жизни, в которой совершается данное умственное течение.

Французские просветители XVIII века просто смеялись над библейскими рассказами, считая их проявлением невежества или даже шарлатанства. Это резкое отрицательное отношение к библии подсказывалось французам той борьбой, которую вело тогда в их стране третье сословие против «привилегированных» вообще и против духовенства, в частности. В протестантской Германии того же времени дело обстояло иначе. Во-первых, само духовенство играло в ней со времени реформации совсем не такую роль, какая принадлежала ему в католических странах; во-вторых, «третье сословие» Германии было еще очень далеко тогда от мысли о борьбе против «старого порядка». Эти обстоятельства наложили свою печать на всю историю немецкой литературы XVIII века. Между тем, как во Франции образованные представители третьего сословия пользовались каждым новым выводом, каждой новой гипотезой науки, как оружием в борьбе с представлениями и понятиями, выросшими на почве отживших общественных отношений, в Германии речь шла не столько о том, чтобы **истребить** старые предрассудки, сколько о том, чтобы **согласить** их с новыми открытиями. Для революционно настроенных французских просветителей религия была плодом **невежества и обмана.** Для немецких сторонников просвещения, — даже для самых передовых из них, например, для Лессинга, — она была **«воспитанием человеческого рода».** Сообразно с этим и Библия являлась в их глазах не такой книгой, к которой можно было относиться отрицательно и насмешливо. Они старались **«просветить»** эту книгу, придать новый смысл ее рассказам, привести их в соответствие с «духом времени». И вот началось самое усердное терзание Библии. В Ветхом завете бог «говорит» чуть не на каждой странице. Но это не значит, что он говорил в самом деле. Это лишь одно из тех переносных выражений, на которые так падки восточные люди. Когда мы читаем, что бог сказал то или другое, мы должны понимать это в том смысле, что он внушил те или другие идеи тому или другому из своих верных подданных. То же и со змием-искусителем, то же и с Валаамовой ослицей. Эти животные вовсе не говорили в действительности. Они лишь навели на известные мысли своих, будто бы, собеседников. В Троицын день совершилось, как известно, сошествие на апостолов святого духа в виде огненных языков. Это опять лишь переносное выражение. Автор или авторы «Деяний святых апостолов» хотели сказать этим лишь то, что апостолы испытали тогда сильный припадок религиозного чувства. Впрочем, по истолкованиям других «просвещенных» исследователей, дело происходило несколько иначе. Сошедшие на апостолов огненные языки представляли собою совершенно естественное явление: именно, электрические искры. Точно так же, если Павел ослеп, идя по дороге в Дамаск, то это об'ясняется естественным влиянием грозы; а если старец Анания исцелил его прикосновением своих рук, то ведь известно, что у стариков часто бывают очень холодные руки, а холод уменьшает воспаление. Если Иисус воскресил многих мертвецев, то это об'ясняется тем

простым обстоятельством, что он имел дело не с трупами, а с живыми организмами, находившимися в обмороке. Его собственная смерть на кресте была лишь мнимою смертью. По истолкованию довольно известного в свое время д-ра Паулуса, Иисус сам был удивлен своим неожиданным возвращением к жизни. Наконец, о вознесении его на небо не может быть речи уже по одному тому, что и сами евангелисты выражаются на этот счет крайне неопределенно: они говорят, что он был взят на небо (Марк); но не значит ли это, что на небо взята его душа **после его смерти.** Да и с какой стати вздумали бы евангелисты рассказывать вещи, которым не мог бы поверить ни натуралист, ни астроном, «могущий точно рассчитать, как много времени надо пушечному ядру для того, чтобы долететь до... Сириуса».

Излишне доказывать, что **подобная** критика евангелий совершенно несостоятельна, что она свидетельствует именно об отсутствии истинно критического отношения к вопросу у ее представителей. Она могла быть хороша и полезна, как **первый шаг.** Но за первым шагом, сделанным еще Спинозой, должен был следовать второй, а этого-то **второго** шага и не сделали немецкие просветители. Вся заслуга Штрауса (1808—1874) заключается в том, что он положил конец бесплодным попыткам «сделать невероятное вероятным, исторически мыслимым то, чего не было в истории». Штраус видел в евангельских рассказах не повествования (более или менее точные, более или менее искаженные) о действительных событиях, а лишь **мифы,** бессознательно сложившиеся в недрах христианских общин и отражавшие собою мессианические идеи того времени, в которое они возникли. Подобно этому, и речь Иисуса, — и особенно самые возвышенные из них, приводимые в так называемом евангелии от Иоанна, — казались Штраусу плодом позднейшего творчества. В своей новейшей обработке «Жизни Иисуса» он так излагает свой тогдашний взгляд на возникновение евангельских мифов:

«В качестве ключа к евангельским повествованиям о чудесах, а равно и ко многим другим евангельским рассказам, противоречащим историческому взгляду, я предложил... понятие о **мифе.** Напрасно было бы, говорил я, искать естественных об'яснений для таких, напр., фактов, о каких сообщают нам рассказы о звезде, явившейся восточным мудрецам, о преображении, о чудесном насыщении несколькими хлебами нескольких тысяч человек и т. п.; но так как, с другой стороны, нельзя допустить, что такие сверх'естественные явления совершались, то остается признать подобные рассказы вымыслами. На вопрос, почему же во время возникновения наших евангелий сочинялись об Иисусе такого рода рассказы, я отвечал прежде всего указанием на тогдашние ожидания мессии. Я говорил, что после того, как сначала небольшое, а затем все более и более возраставшее число людей стало признавать Иисуса за мессию, эти люди проникались уверенностью в том, что с ним должно было случиться все то, чего ожидали от Мессии, основываясь на ветхозаветных пророчествах, прообразах и их ходячих об'яснениях. Как бы ни было хорошо известно, что Иисус родился в Назарете, но, в качестве мессии и сына Давидова, он все-таки должен был родиться в Вифлееме, потому что так пророчествовал Михей. Предание могло сохранить очень резкие отзывы Иисуса о страсти его земляков к чудесам. Но так как первый освободитель народа Моисей делал чудеса, то их должен был совершать и последний его освободитель, мессия, т.-е. Иисус. Исаия предсказал, что, когда явится мессия, откроются очи слепых, глухие станут слышать, хромые будут скакать, как олени, и развяжутся языки косноязычных. Таким образом, было с точностью известно, какие именно чудеса должен был совершить Иисус, т.-е. мессия. Вот почему первые христианские общины не только могли, но и должны были сочи-

нять рассказы об Иисусе, сами не сознавая, однако, что они их сочиняют... Такой взгляд ставит происхождение христианских мифов на одну доску с тем, что мы встречаем в истории возникновения прочих религий. В том-то и заключаются новейшие успехи науки в области мифологии, что она поняла, как возникают мифы, представляющие собою не сознательное и намеренное измышление отдельного лица, а продукт общего сознания целого народа или религиозного общества. Конечно, кто-нибудь первый должен высказать это общее убеждение. Миф есть оболочка, в которую мудрец, для пользы и назидания невежественной толпы, прячет известную идею. В мифе идея возникает лишь вместе с рассказом, существует лишь в виде рассказа и в своем чистом виде непонятна своим рассказчикам...

«Но чем более евангельские мифы принимают, по крайней мере отчасти, новый и самостоятельный характер, тем труднее представить себе, чтобы их авторы не сознавали, что выдают собственные вымыслы за действительные происшествия. Тот, кто первый сообщил о рождении Иисуса в Вифлееме, мог добросовестно верить в это, так как пророк Михей предсказал пришествие Мессии из Вифлеема. Иисус же был мессией и, следовательно, должен был родиться в Вифлееме. Напротив, тот, кто первый сообщил, что в момент смерти Иисуса разодралась завеса в храме (Мат. 27, 51), должен был, казалось бы, сознавать, что рассказывает нечто такое, чего он не видал, о чем он ни от кого не слыхал, что выдумал он сам. Но именно в этом случае переносное выражение, в роде находящегося в «Послании к евреям» (10, 19), где говорится, что смерть Иисуса открыла нам путь через завесу храма во святая святых, легко могло быть принято слушателем в буквальном смысле, и, таким образом, рассказ мог возникнуть без всякого участия сознательного вымысла. Так же точно рассказ о призвании четырех апостолов в ловцы человеков мог быть передаваем в том виде, что ловля, на которую звал их Иисус, была гораздо производительнее их прежнего малодоходного занятия, а из этого, при дальнейшем переходе из уст в уста, легко мог сам собою сложиться рассказ о чудесной рыбной ловле (Лука, 5). Данные, из которых складывается рассказ о воскресении христа, тоже кажутся на первый взгляд одним из двух: или истинными происшествиями, или несомненной и сознательной ложью. Но и тут, при внимательном рассмотрении, оказывается, что дело обстоит так. В споре с христианином еврей мог сказать: не диво, что гроб оказался пустым, когда вы украли из него тело. — «Мы украли, — возражал христианин. — Как могли мы сделать это, когда вы усердно сторожили гроб». Он говорил так, потому что так предполагал, но следующий рассказчик, с его слов, передавал уже с гораздо большей уверенностью: «гроб сторожили»; потом стали говорить, что его и запечатали, так как о печати упоминает Даниил, львиная пещера которого служила прообразом гроба Иисусова... Или еврей мог сказать: «он, может быть, и являлся вам, но являлся, как бестелесный призрак с того света». «Как бестелесный призрак? — возражал христианин. — Да у него были еще раны от гвоздей (для христианина это само собой разумелось), он показывал их». При последующей передаче могли прибавить уже и ощупывание ран: подобные рассказы могли слагаться совершенно добросовестно, совершенно противореча в то же время исторической истине».

Взгляд Штрауса, без всякого сомнения, был огромным шагом вперед по сравнению с вышеприведенными взглядами его предшественников. Но не трудно видеть, что и он не чужд был довольно значительных недостатков. «Те изменения, которым подвергаются исторические события, проходя через устное предание, указанный Штраусом рост мифов, одним словом, народная христианская легенда об'ясняет лишь черты,

общие всем евангелиям, или те их разноречия, которые, отличаясь случайным и непроизвольным характером, не обнаруживают резко обозначенной тенденции и не составляют постоянной принадлежности кого-нибудь одного из них. Но когда мы, наоборот, видим, что некоторые характеристические черты приводятся в одном из евангелий и отсутствуют в остальных, мы не можем об'яснить их мотивами, свойственными всей христианской легенде вообще; мы вынуждены приписать их влиянию частных мнений и интересов самого автора данной книги или той христианской группы, выразителем которой он явился. А когда эти особые черты проявляются не только в некоторых отдельных местах данного сочинения; когда все оно, повидимому, написано именно затем, чтобы оттенить их как можно сильнее; когда ими определяется и распределение частности рассказа, и самый слог; когда в сочинении встречаются длинные речи и разговоры, обыкновенно не сохраняемые легендой, — а все эти обстоятельства поражают нас в четвертом и, хотя в меньшей степени, в третьем евангелии, — тогда мы можем быть уверены, что имеем дело не с простым письменным изложением религиозной легенды, а с сознательным творчеством писателя». Следовательно, мифологическая теория Штрауса об'ясняет далеко не все то, что должна была об'яснить. Впоследствии сам Штраус убедился в этом. В своей новейшей обработке «Жизни Иисуса» он отвел уже значительно больше места «сознательному творчеству писателей». Но в то время, о котором идет речь у Энгельса, т.-е. в сороковых годах, он еще не заметил слабой стороны своего взгляда, на которую резче всех напал Бруно Бауэр.

Бауэр (1809—1882) упрекал Штрауса в склонности к **мистическому и сверх'естественному,** так как в его теории мифов «непосредственно действует общее, род, религиозная община, предание», и не остается места для **посредствующей деятельности самосознания.** «Ошибка Штрауса, — говорил он, — состоит не в том, что он указывал на известную общую силу (т.-е. силу предания), а в том, что эта сила действует у него исключительно только в общем виде, прямо из недр своей всеобщности. Это представляет собою религиозный взгляд, веру в чудесное, воспроизведение религиозных представлений на точке зрения критики, религиозную грубость и неблагодарность по отношению к самосознанию»... Противоположность взглядов Штрауса, с одной стороны, и Бауэра — с другой, — есть противоположность рода и самосознания, субстанции и суб'екта», Т.-е., другими словами, Штраус указывает на бессознательное возникновение евангельских рассказов, а Бауэр говорит, что они, в историческом процессе своего образования, прошли через сознание людей, **намеренно сочинивших** их ради той или другой религиозной цели. Это весьма заметно в так называемом евангелии Иоанна, который создал совершенно особого Иисуса, совсем непохожего на Иисуса других евангелий. Но и остальные евангелисты далеко не были чужды подобного сочинительства. Так называемый Лука перекраивает и перешивает по-своему евангелие, сочиненное так называемым Марком, а так называемый Матфей, писавший позже их обоих, весьма бесцеремонно обращается и с Лукой, и с Марком, стараясь согласить их между собою и приспособить их повествования к религиозным взглядам и стремлениям своего времени. Но ему так и не удается решить эту не совсем легкую задачу. Он запутывается в целом ряде самых нелепых противоречий. Вот один из многих примеров. Матфей говорит, что после своего крещения Иисус был отведен духом в пустыню для того, чтобы там его искушал дьявол. Спрашивается, зачем же духу, т.-е. богу, нужно было испытывать Иисуса посредством дьявола. «Ведь он же мог же знать, что тот, которого он только что (при крещении. — Г. П.) назвал своим возлюбленным сыном, недоступен искушениям». Но дело в том, что Матфей

просто запутался в своем повествовании. «Ему не хотелось просто списать рассказы своих предшественников; он старался об'яснить их и обнаружить их внутреннюю связь». У Луки и у Марка он прочел, что дух отвел Иисуса в пустыню, где тот и был искушен дьяволом. Стало быть, решил он, дух затем и отвел Иисуса в пустыню, чтобы там испытать его с помощью дьявола. Так и рассказал он в своем евангелии, не заметив, в какое нелепое положение попадает у него всеведущий бог, находящий нужным испытывать своего собственного сына. А вот еще более яркий пример. Исаия «пророчествует» о «гласе вопиющего в пустыне» («уготовайте путь господу»). Чтобы сбылось «реченное от пророков», Марк и Матфей заставляют Иоанна Крестителя проповедывать в «пустыне». Матфей даже точно обозначает, в какой именно пустыне: в **иудейской.** Потом он, очевидно, повторяя слова Марка и Луки, сообщает, что к Иоанну стекалось много кающихся, которых он и крестил в Иордане. Но достаточно взглянуть на карту Палестины, чтобы увидеть, что Иоанн не имел решительно никакой физической возможности крестить кающихся в Иордане, проповедуя в Иудейской пустыне: она лежит далеко от этой реки. Подобные ошибки приходится признать **личными** промахами рассказчика.

Выбирая у различных евангелистов отдельные, почему-либо поразившие их черты из жизни Иисуса, верующие, а то и просто сентиментальные люди, составляют для своего духовного обихода более или менее привлекательный образ «искупителя», соответствующий их понятиям, вкусам и наклонностям. Уже критика Штрауса очень затруднила эту выделку мозаичного христа. Бауэр своей критикой евангелий грозил сделать ее совершенно невозможной: он совсем не признавал исторического Иисуса. Понятно поэтому, какой ужас нагнал он на благочестивых и «почтенных» людей. Его лишили права преподавания на богословском факультете (он был приват-доцентом названного факультета в Бонне), его резко осуждали в целом ряде брошюр, статей и факультетских записок. Но Германия сороковых годов XIX столетия уже не похожа была на Германию XVIII века. Приближалась революционная буря 1848 года; возбуждение передовых слоев немецкого народа росло, что называется, не по дням, а по часам; литературные представители этих слоев ни мало не смущались тем обстоятельством, что выводы их критики идут в разрез с установившимися понятиями; напротив, они все более и более проникались склонностью к отрицанию. На нападки своих «почтенных» противников Б. Бауэр ответил очень резко, при чем не щадил ни религии вообще, ни «христианского государства». Еще резче спорил его брат Эдгар, который за свою, изданную в 1884 году в Берне книгу «Спор критики с церковью и государством» был посажен в крепость. Разумеется, подобный полемический прием со стороны защитников порядка не может быть признан очень похвальным, но надо сознаться, что в этом сочинении Эдгар Бауэр зашел так далеко, что его взгляды и теперь еще могли бы запугать многих и многих «передовых» представителей русской литературы. Он не признавал ни бога, ни частной собственности, ни государства. Он зашел так далеко, что дальше уже **некуда** было итти в отрицательном направлении. Впрочем, нет, мы ошибаемся: можно и должно было сделать еще один, и **самый решительный, шаг** в этом направлении: можно и должно было поставить вопрос, насколько прочно оружие критики. Насколько основательна она в своем отрицании. Или, иначе, — насколько освободилась она сама от тех предрассудков, на которые она нападала. Этим вопросом и задались люди, пошедшие еще дальше братьев Бауэров, Маркс и Энгельс, в своей книге («Святое семейство»). Оказалось, что «критическая критика» обеими ногами стояла на почве того же идеализма, против которого она так жестоко воевала.

И в этом состоял ее главнейший недостаток. Пока Б. Бауэр, опираясь на права «самосознания», разбирал евангельские рассказы, он мог нанести много тяжелых ударов освященным временем предрассудкам; но когда он, вместе со своим братом, перешел к критике «государства» и к оценке таких великих событий, каковы были французские события конца прошлого и начала нынешнего века, у него получились частью ошибочные, а частью вообще неосновательные и неубедительные выводы. Да иначе и быть не могло. Сказать, что данная общественная форма противоречит моему «самосознанию», еще не значит определить ее историческое значение. А не оценив ее значения, нельзя ни правильно понять ее, ни бороться против нее с серьезной надеждой на успех. Маркс и и Энгельс сделали как раз то, что подсказывалось всем ходом развития философской мысли XIX столетия: распростившись с идеализмом, надо было распроститься и с самодержавием «самосознания»; надо было найти и указать те причины, которыми определяется оно в **свою очередь.** Удачно ли выполняли Маркс и Энгельс взятую на себя задачу, об этом здесь не место распространяться, об этом пусть судят читатели на основании их сочинений. Заметим только, что отвлеченный радикализм братьев Бауэров во многом напоминает наш российский «суб'ективный метод в социологии»: те же беспрестанные ссылки на «критику», на «критический дух» (который у нас называется «критической мыслью»); то же неуменье вдуматься в тот **критический** процесс, который происходит **в недрах общественных отношений** и который определяет собою «самосознание» людей. Очень интересно и весьма поучительно было бы провести в особой статье параллель между доводами, приводимыми Эдгаром Бауэром против Гегеля, с одной стороны, и возражениями, выдвинутыми против Спенсера Ник. Михайловским, — с другой. Такая параллель показала бы, до какой степени мало нового в пресловутом суб'ективном методе. Она показала бы также, что вся оригинальность русских суб'ективных социологов сводится к бессознательному повторению чужих ошибок, давно уже замеченных и исправленных зап.-европейскими мыслителями.

(Л. Фейербах, т. VIII, 367—377).

ОГРАНИЧЕННОСТЬ ВЗГЛЯДОВ БАУЭРА.

Образ мыслей братьев Бауэров был очень радикален в области теологии. И тут нечему удивляться. Согласно теории их учителя Гегеля, в религии дух представляет себе свою собственную сущность. Но Бауэры пришли к тому убеждению, что дух вовсе и не существует, как нечто независимое от человеческого самосознания. Ясно, что они уже не могли смотреть на религию глазами Гегеля. Они говорили, что не дух, а человек представляет в религии свою сущность. Но религиозное представление сущности человека есть ошибочное ее представление и, как таковое, должно быть устранено. Этот взгляд на религию заимствован был Бауэрами у Людвига Фейербаха. Надо отметить только то, что во взгляде, — хотя бы и не самостоятельном, — на религию Бауэры значительно опередили Штрауса, который на довольно долгое время замешкался в промежутке, отделявшем Фейербаха от Гегеля. У них уже не было речи о мире между религией и философией. Когда один из сторонников такого мира сказал, что мыслитель, восставший против данной религии, обязан поставить на ее место другую, Бруно Бауэр резко возразил, что если мы стремились вывести людей из одного заблуждения, то это отнюдь не обязывает нас вводить их в другое, и если мы желаем искупить одно

преступление, то из этого вовсе не следует, что мы должны совершить новое.

На место религии «критика» хотела поставить философию. Однако, и философия не была, в ее глазах, сама себе целью. Торжество философии должно было уравнять путь для переустройства общества на разумных основаниях и для дальнейшего поступательного движения человечества. Это, казалось бы, вполне прогрессивная программа. Но тут-то и обнаруживается, как трудно было, около половины XIX столетия, согласовать последовательное революционное мышление с идеализмом.

Программа Б. Бауэра и его единомышленников оставалась прогрессивною лишь до тех пор, пока сохраняла вид алгебраической формулы. А когда потребовалось заменить в ней алгебраические знаки определенными арифметическими числами, она приобрела сомнительный и даже прямо консервативный характер.

(От идеализма к материализму, т. XVIII, 160—161).

МАТЕРИАЛИЗМ ФЕЙЕРБАХА.

В своей статье «Предварительные тезисы к реформе философии», «Philosophie», появившейся в 1842 году и, как это по всему видно, оказавшей очень сильное влияние на Маркса, Фейербах говорит, что «истинное отношение мышления к бытию есть следующее: бытие — суб'ект, мышление — предикат». Мышление обусловливается бытием, а не бытие мышлением. Бытие обусловливается самим собою... имеет свою основу в самом себе.

Этот взгляд на отношение бытия к мышлению, положенный Марксом-Энгельсом в основу материалистического об'яснения истории, представляет собою важнейший результат той критики гегелевского идеализма, которая была в главных чертах закончена еще Фейербахом и выводы которой могут быть изложены в немногих словах так:

Фейербах нашел, что философия Гегеля устранила противоречие между бытием и мышлением, выразившееся с особенной выпуклостью у Канта. Но, по мнению Фейербаха, она устранила это противоречие, продолжая оставаться внутри его, т.-е. внутри одного из элементов, и именно — мышления. У Гегеля мышление и есть бытие: «Мысль — суб'ект, бытие—предикат». Выходит, что Гегель,—и вообще идеализм,—устраняет противоречие лишь посредством устранения одного из его составных элементов, т.-е. бытия, материи, природы. Но устранить один из составных элементов противоречия вовсе не значит разрешить это противоречие. «Учение Гегеля о том, что природа «полагается» идеей, представляет собою лишь перевод на философский язык теологического учения о том, что природа создана богом, действительность, материя — отвлеченным, не материальным существом». И это относится не только к абсолютному идеализму Гегеля. Трансцендентальный идеализм Канта, согласно которому внешний мир получает свои законы от рассудка, а не рассудок от внешнего мира, находится в самой тесной родственной связи с теологическим представлением о том, что божественный рассудок продиктовал миру его законы. Идеализм не устанавливает единства бытия и мышления и не может установить его; он его разрывает. Исходная точка идеалистической философии, — я, как основной философский принцип, — совершенно ошибочна. Точкой отправления истинной философии должно служить не я, а я — и — ты. Только эта точка отправления дает возможность притти к правильному пониманию отношения между мышлением и бытием, суб'ектом и об'ектом. Я есмь я для меня самого, и в то же время — ты для другого. Я — суб'ект и в то же время

об'ект. И надо заметить, кроме того, что я — не то отвлеченное существо, с которым оперирует идеалистическая философия. Я — существо действительное; мое тело принадлежит к моей сущности, более того — мое тело, как целое, и есть мое я, моя истинная сущность. Думает не отвлеченное существо, а именно это действительное существо, это тело. Таким образом, обратно тому, что утверждают идеалисты, действительное материальное существо оказывается суб'ектом, а мышление — предикатом. И в этом и состоит единственное возможное разрешение того противоречия между бытием и мышлением, над которым так тщетно бился идеализм. Тут не устраняется ни один из элементов противоречия, оба они сохраняются, обнаруживая свое истинное единство. «Что для меня, или суб'ективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе об'ективно, есть акт материальный, чувственный».

Заметьте, что, говоря это, Фейербах сближается со Спинозой, философию которого он с большим сочувствием излагал уже в то время, когда только еще намечался его собственный разрыв с идеализмом, т.-е. когда он писал свою историю новой философии. В 1843 году он в своих «Grundsätze» очень тонко заметил, что пантеизм есть исторический материализм, отрицание теологии, остающейся на теологической точке зрения. В этом смешении материализма с теологией заключалась непоследовательность Спинозы, не помешавшая ему, однако, найти «правильное, по крайней мере, для своего времени, выражение для материалистических понятий новейшей эпохи». Поэтому Фейербах называет Спинозу «Моисеем новейших свободных мыслителей и материалистов». В 1847 г. Фейербах спрашивает: «Чем же оказывается при внимательном рассмотрении то, что Спиноза логически или метафизически называет субстанцией, а теологически — богом?». И на этот вопрос он категорически отвечает: «Не чем иным, как природой». Главный недостаток спинозизма он видит в том, что «чувственная антеологическая сущность природы принимает у него вид отвлеченного метафизического существа. Спиноза устранил дуализм бога и природы, так как об'явил действия природы действиями бога. Но именно потому, что действия природы являются в его глазах действиями бога, бог остается у него каким-то отдельным от природы существом, лежащим в ее основе. Бог представляется суб'ектом, природа — предикатом. Философия, окончательно освободившаяся от богословских преданий, должна устранить этот важный недостаток правильной по своему существу философии Спинозы. «Долой это противоречие! — восклицает Фейербах. — Не Deus sive Natura, но aut Deus aut Natura есть пристань истины».

Итак, «гуманизм» Фейербаха сам оказывается не чем иным, как спинозизмом, освобожденным от его теологической привески. И именно на точку зрения этого спинозизма, освобожденного Фейербахом от его теологической привески, перешли Маркс и Энгельс, когда разорвали с идеализмом.

Но освободить спинозизм от его теологической привески значило обнаружить его истинное, материалистическое содержание. Стало быть, спинозизм Маркса — Энгельса и был новейшим материализмом.

«Основные вопросы марксизма, т. XVIII, 186—189).

«СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА» ФЕЙЕРБАХА.

Не имея ни нужды, ни возможности вдаваться здесь в подробности относительно жизни Фейербаха, мы ограничимся несколькими строками, заимствуемыми из **«Истории новой философии»** Ибервега-Гейнце (стр. 394 русск. пер.). «Сын знаменитого криминалиста Ансельма Фейербаха,

он родился в 1804 г., изучал сначала богословие и... сделался приверженцем Гегеля. Перебравшись в 1824 г. в Берлин, он слушал самого Гегеля и скоро совсем отдался философии. В 1828 г. он стал читать лекции в Эрлангене, с 1836 г. жил в деревушке Брукберге между Анбахом и Байрейтом, в 1869 — в Рейхенберге, возле Нюренберга, в стесненных обстоятельствах, и умер в 1872 г.».

Содержание его **«Сущности христианства»** также может быть изложено в немногих словах.

«Религия, — говорит Фейербах, — есть бессознательное самосознание человека». В религии человек обоготворяет самого себя, свою собственную **«сущность»**. Сущность бога есть сущность человека или, лучше сказать, сущность человека, очищенная, освобожденная от ограниченности отдельного лица. «Совершенство бога, — говорит Лейбниц в своей «Теодицее», — есть совершенство наших душ, но он обладает им во всей его полноте... в нас есть **некоторое** могущество, **некоторые** знания, **некоторая** доброта, богу **вполне** присущи все эти свойства». Это совершенно верно и значит лишь то, что **«все свойства бога суть человеческие свойства»**. Но религиозный человек **не** сознает, что он обоготворяет свою собственную сущность. Он об'ективирует ее, т.-е. «созерцает и почитает, как другое, отличное от него, самостоятельное существо». Религия есть раздвоение человека, разрыв его с самим собой. Из этого вытекает двоякий вывод.

Во-первых, Гегель совершенно извращал истину, когда говорил: «то, что человек знает о боге, есть знание бога о самом себе», или, иначе, «бог познает себя в человеке». На самом деле выходит как раз наоборот: человек познает себя в боге, и то, «что человек знает о боге, есть знание человека о самом себе». Свойства бога изменяются сообразно тому, как думает и чувствует человек. «Какова стоимость человека, такова — и не более того — стоимость его бога... религия есть торжественное разоблачение скрытых сокровищ человека... открытое исповедание его любовных тайн». Всякий шаг вперед в религии есть шаг вперед в познании человеком самого себя. Христос, воплотившийся бог, есть «бог, лично знакомый людям... счастливая уверенность в том, что бог существует и существует в том самом виде, в каком чувству нужно и хочется, чтобы он существовал... Поэтому только во христе осуществляется последнее желание религии, раскрывается тайна религиозного чувства (разумеется, раскрывается свойственным религии образным языком); что в боге было **сущностью,** стало **явлением** в христе... В этом смысле христианская религия может быть названа абсолютной религией». Восточные религии, напр., индийская, тоже говорят о воплощениях бога. Но в них эти воплощения совершаются слишком часто и «именно потому лишаются своего значения». Воплотившийся бог не становится в них **личностью,** т.-е. **человеком,** так как без личности нет человека.

Во-вторых, так как в религии человек имеет дело с самим собой, как с посторонним, отдельным, противоположным ему существом; так как она есть лишь **бессознательное** самосознание человека, то она неизбежно приводит к целому ряду противоречий. Когда верующий человек говорит: бог есть любовь, он говорит, в сущности, только то, что любовь выше всего на свете. Но в его религиозном сознании любовь принижается до степени **свойства** отдельного существа, **бога,** который имеет значение и независимо от любви. Вера в бога становится для религиозного человека непременным условием любовного, сердечного отношения к ближнему. Он ненавидит атеиста во имя той самой любви, которую проповедует и обоготворяет. Так извращает взаимные отношения людей вера в бога, извращающая отношение человека к своей собственной сущности. Она становится источником фанатизма и всех связанных с ним

ужасов. Она проклинает во имя спасения, она свирепствует во имя блаженства. Бог есть иллюзия. Но это крайне вредная иллюзия: она связывает разум, убивает естественную склонность человека к истине и добру... Поэтому, **дорослий до самосознания разум** должен **уничтожить ее.** И ему не трудно сделать это. Ему надо только вывернуть наизнанку все отношения, создаваемые религией. То, что в религии является **средством** (напр.: добродетель, служащая средством приобретения вечного блаженства), должно стать **целью;** то, что в религии является подчиненным, второстепенным делом, **условием** (например: любовь к ближнему — **условие** божеского к нам расположения), должна стать главным делом, **причиной. «Справедливость, истина, добро заключают свое священное основание в самих себе, в своем качестве. Для человека нет существа выше человека».**

(Л. Фейербах, т. XVIII, 376—378).

ВЛИЯНИЕ ФЕЙЕРБАХА НА МАРКСА И ЭНГЕЛЬСА.

Фейербах не только обнаруживает те противоречия, в которые неизбежно попадают люди, отвергающие материалистическую точку зрения, но и показывает, каким путем идеалисты попадают на свой «остров». Он говорит: «Я есмь я для самого себя и ты для другого. Но таковым я являюсь только как чувственное (т.-е. материальное. — Г. П.) существо. Абстрактный же рассудок изолирует это для себя — бытие, как субстанцию, атом, я, бог; связь для себя — бытия с бытием для другого является у него произвольной. То, что мыслится мною вне чувственности, мыслится вне всякой связи». Это в высшей степени важное соображение сопровождается у него анализом того процесса абстракции, который привел к возникновению гегелевской логики, как онтологического учения.

Если бы Фейербах обладал теми сведениями, которые дает нам современная этнология, то он мог бы прибавить, что философский идеализм исторически происходит от анимизма, свойственного первобытным народам. На это указал еще Э. Тэйлор и с этим начинают уже отчасти считаться, — хотя пока еще больше как с курьезом, чем как с культурно-историческим фактом, имеющим колоссальное теоретико-познавательное значение, — некоторые историки философии.

Все эти соображения и доводы Фейербаха не только были хорошо известны и внимательно продуманы Марксом и Энгельсом, но и, несомненно, в весьма значительной мере содействовали выработке их собственного миросозерцания.

(Основные вопросы марксизма, т. XVIII, 1923—194).

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ФЕЙЕРБАХА.

Братья Бауэры, утверждавшие, что религия не дух, а человек созерцает свою сущность, следовали за Фейербахом. Другого взгляда на религию и не мог иметь мыслитель, вернувшийся к англо-французскому материализму XVII—XVIII столетий, но предварительно прошедший школу того идеализма, который в лице Гегеля считал обязанностью философии изучение явлений в процессе их развития. Французские просветители вообще, а в частности французские материалисты, составлявшие передовой отряд армии просветителей, смотрели на религию, как на произведение жрецов или законодателей, придумавших известные верования для того, чтобы повлиять на наивную народную массу с целью ее эксплоатации или ее воспитания: вспомните трагедию Вольтера «Le fanatisme ou Mahomet le prophète». В XIX веке людям, учившимся у Ге-

геля, стала очевидной несостоятельность этого понятия о религии, которое сводилось к убеждению, что «мнение» не только правит миром, но и само себя создает и переделывает сообразно практическим целям главных своих представителей. Диалектический метод Гегеля уравнивал путь для взгляда на религию, — да и на всякую другую идеологию, — как на естественный плод закономерного развития общественного сознания. Главная отличительная черта этого процесса заключается в том, что его участники, сознавая себя причиной последующих событий, крайне редко возвышаются до сознания себя следствием предыдущих. Иначе сказать, процесс развития общественного сознания сам есть в известном смысле бессознательный процесс. По учению Фейербаха, религия и является в результате этого процесса, как бессознательного. Религия есть бессознательное обоготворение сущности, — не духа, конечно, потому что дух сам существует лишь благодаря абстрагирующей деятельности философской мысли, — а человека. Поэтому Фейербах и говорит, что религия есть бессознательное сознание человека. Сущность бога есть сущность человека, но сущность, освобожденная от ограниченности отдельного лица, т.-е. сущность данного общественного целого или, как выражается Фейербах, рода.

Мысля так, Фейербах заложил теоретическую основу для понимания религии, как продукта общественного развития. Он сам говорил, что свойства бога изменяются сообразно с изменением сущности (общественного) человека.

В религии человек не сознает, что он боготворит самого себя. Он об'ективирует свою собственную сущность, представляет и почитает ее, как другое, отличное от него и более сильное, чем он, существо. Он раздваивается и опустошает себя, приписывая высшему существу свои (общественного человека) лучшие свойства. Этим порождается ряд противоречий.

Когда человек говорит «бог есть любовь», он говорит, что любовь выше всего на свете. Но в его сознании любовь принижается до степени свойства отдельного от человека существа. И потому вера в бога становится для него необходимым условием любви к ближнему. Он ненавидит атеиста во имя той самой любви, которую проповедует. Религия проклинает во имя спасения, совершает жестокости во имя блаженства. Разум, дорослий до самосознания, отвергает религию. Он выворачивает наизнанку отношения, создаваемые ею. Так как эти отношения сами создаются выворачиванием наизнанку истинных отношений, то разум восстановляет эти последние, совершая свое дело выворачивания вывороченного. Добродетель, имеющая великое общественное значение, но сделавшаяся в религии средством приобретения загробного блаженства, должна стать целью. «Справедливость, истина, добро заключают свое священное основание в самих себе, в своем собственном качестве. Для человека нет существа выше человека». Вот почему Фейербах и провозглашает, употребляя старую терминологию, что человек человеку — бог.

Такая терминология имела свои большие неудобства. Об'явить бога иллюзией, а вслед затем сказать, что человек есть бог, — ведь это равносильно превращению в иллюзию самого человека. Тут сам Фейербах запутался в противоречии. Он, заявивший: «Meine Religion — keine Religion» (моя религия — никакой религии), вспомнил, что слово «религия» произошло от глагола religare и означало первоначально «связь». Отсюда он умозаключал, что всякая связь между людьми есть религия. Энгельс заметил, что «подобные этимологические фокусы представляют собою последнюю лазейку идеалистической философии». Это безусловно справедливо. И в подтверждение этого можно привести собственные, поистине превосходные слова Фейербаха: «Всякое религиозное или теологиче-

ское освящение есть простой призрак. Что имеет основу и истину, то стоит само за себя и не будучи провозглашено святым» (Was Grund und Wahrheit hat, behauptet sich durch sich selbst, ohne heilig gesprochen zu werden). Но каково было историческое значение книги «Das Wesen des Christentums», вышедшей в 1841 г. и послужившей первым печатным выражением Фейербаховой философии религии, показывает свидетельство того же Энгельса.

(От идеализма к материализму, т. XVIII, 165—170).

МАКС ШТИРНЕР.

Анархистскую теорию Макса Штирнера называли карикатурой на философию религии Людвига Фейербаха.

Некоторые даже доходили до того, что высказывали предположение, будто единственным мотивом, побудившим Штирнера написать свою книгу, было, именно, желание выставить эту философию в смешном виде.

Но это предположение лишено всякого основания. Штирнер вовсе не шутил при изложении своей теории. Он был глубоко убежденным ее сторонником, хотя и обнаружил вполне естественную для тогдашнего бурного времени тенденцию — перещеголять Фейербаха радикализмом своих выводов.

По мнению Фейербаха — то, что люди называют божеством, есть лишь продукт их воображения, продукт психологического заблуждения. Не божество создало человека, а, напротив, человек создает божество по образу и подобию своему. Когда человек молится богу, то он молится своей собственной сущности. Бог—это лишь вымысел, но очень вредный вымысел. Христианский бог почитается как воплощение любви, как воплощение сострадания к бедному страждущему человечеству. Но несмотря на это, или скорее именно поэтому, каждый достойный названия христианина человек ненавидит атеистов, которые ему представляются живым отрицанием всякой любви и всякого сострадания, — и он должен их ненавидеть. Так-то бог любви становится богом ненависти, богом преследования: продукт воображения человека становится действительной причиной его страданий. И именно поэтому необходимо положить конец этой фантасмагории. Так как человек, молясь богу, молится своей собственной сущности, то необходимо, наконец, раз навсегда сорвать и отбросить мистическое покрывало, в которое облекалась эта сущность. Любовь к человечеству не должна воплощаться вне человечества. «Для человека высшим существом является сам человек».

Такова основная мысль Фейербаха.

Макс Штирнер во всем с ним согласен. Но он хочет сделать из его теории последние и самые радикальные выводы. Он рассуждает так:

> «Божество есть не что иное, как продукт воображения — призрак, привидение. Согласен. Но что такое само человечество, любовь к которому вы проповедуете? Не является или и оно, в свою очередь, одним лишь привидением, абстрактным существом, мысленной вещью? Где оно существует, ваше человечество, если не в головах людей, не в головах отдельных индивидов? А потому нет ничего реального, помимо индивидуума, с его потребностями, стремлениями и волей. А если это так, то как вы можете требовать, чтобы индивидуум, это реальное существо, жертвовало собой во имя счастья «человека» вообще — существа абстрактного? Напрасно вы ополчаетесь против старого бога: вы сами все еще придерживаетесь религиозной точки зрения, и эмансипация, которую вы хотите нам

дать, всецело проникнута теологической мудростью. Конечно, — высшим существом является сущность человека, но именно потому, что это его сущность, а не он сам, совершенно безразлично, видим ли мы ее вне его и рассматриваем, как «бога», или находим ее внутри его и называем «сущностью человека» или просто «человеком». «Я» — ни бог, ни «человек» вообще, ни высшее существо, ни моя собственная сущность, и потому совершенно безразлично, мыслю ли я сущность внутри себя или вне себя. Да и на самом деле, мы всегда мыслим высшее существо одновременно в двоякой потусторонности, внутренней и внешней: «дух божий» по христианскому миросозерцанию есть вместе с тем и «наш дух» и «живет в нас». Он живет на небе и живет в нас; мы, жалкие создания, являемся лишь его «обителью». Но когда Фейербах разрушает к тому же его небесную обитель и заставляет его со всем своим скарбом переселиться в нас, в его земную обитель, то в последней становится слишком тесно».

Чтобы избежать такого «переполнения», чтобы не отдавать себя во власть какого-нибудь «привидения», чтобы стать, наконец, обеими ногами на твердую, реальную почву, — для всего этого в нашем распоряжении имеется лишь одно средство: взять за исходный пункт единственное реальное существо, наше собственное «я».

«Долой, поэтому, все то, что не есть целиком мое собственное дело». Вы думаете, что мое дело должно быть, по меньшей мере, «добрым делом»? «Но что добро, что зло?». Я, ведь, сам — мое собственное дело, а я — ни добрый, ни злой. Добро, как и зло, для меня лишены всякого смысла. Божеское — это дело божье; человеческое — дело «человека». Мое дело не есть ни божье, ни человеческое, ни истинное, ни доброе, ни правое, ни свободное и т. д., а исключительно мое. Оно не всеобщее, — оно единственное, как един я. Для меня нет ничего выше меня».

Религия, совесть, мораль, право, закон, семья, государство, — каждое из этих понятий есть иго, которое на меня налагают во имя какой-то абстракции; все это — деспоты, против которых «я», как безграничный хозяин над своей сознанной индивидуальностью, борюсь всеми имеющимися в моем распоряжении средствами. Ваша мораль, — не только мораль буржуазных филистеров, но даже и самая возвышенная человеческая мораль, — есть не что иное, как религия, заменившая одно высшее существо другим. Ваше право, которое, по вашему мнению, рождается вместе с человеком, есть не что иное, как призрак. И если вы его чтите, то вы не ушли дальше гомеровских героев, приходивших в ужас каждый раз, когда они замечали, что в рядах неприятеля сражается какой-нибудь бог. Право — это сила.

Тут сторонник «народовластия» мог бы возразить Штирнеру, что его «я» заходит слишком далеко в своем стремлении довести до абсурда демократическую свободу. Так как дурной закон может быть отменен, как только этого желает большинство граждан, то не всегда необходимо ему подчиняться в продолжение всей жизни. Впрочем, это только незначительная деталь, и Штирнер на это ответил бы, что именно необходимость апеллировать к мнению большинства доказывает, что наше «я» не есть господин своих действий.

Выводы нашего писателя неопровержимы по той простой причине, что сказать: я не признаю ничего, кроме себя самого, значит сказать: я чувствую себя подавленным всяким учреждением, навязывающим мне какую бы то ни было обязанность. Это простая тавтология.

До очевидности ясно, что никакое «я» не может существовать само по себе. Штирнер это прекрасно понимает, и это заставляет его пропове-

дывать свои «союзы эгоистов», т.-е. свободные союзы, в которые каждое «я» вступает и в которых оно пребывает лишь до тех пор, пока это совпадает с его интересами.

Здесь мы на минуту остановимся.

Перед нами «эгоистическая» система par excellence. В истории человеческой мысли это, быть может, единственный в своем роде продукт. Французских материалистов XVIII в. обвиняли в том, что они будто бы проповедывали эгоизм. Это крайне ошибочно. Французские материалисты постоянно проповедывали «добродетель» и делали они это с таким необузданным усердием, что Грим, не без основания, насмехался над их «капуцинадой». Вопрос об эгоизме имел для них значение двойной «проблемы»:

1. Человек состоит целиком из ощущений, — таково было основное положение всех их суждений о человеке. Сама его природа заставляет его избегать страданий и искать удовольствий. Чем же об'яснить тот факт, что люди способны, во имя торжества какой-нибудь идеи, т.-е. в последнем счете для того, чтобы доставить своим ближним приятные ощущения, переносить величайшие страдания?

2. Так как человек — только ощущение, то он, будучи поставлен в общественную среду, где интересы отдельного индивидуума противоречат интересам других, причинял бы вред своим ближним. Каково же то законодательство, которое оказалось бы способным согласовать всеобщее благо с благом индивидуума? — В постановке и разрешении этой двойной проблемы и заключается все значение того, что мы называем материалистической этикой восемнадцатого века.

Макс Штирнер преследует прямо противоположную цель. Он смеется над «добродетелью» и далек от мысли — желать ее торжества, но считает разумными существами лишь эгоистов, для которых ничего, кроме их собственного «я», не существует. Повторяем, он теоретик эгоизма par excellence».

Добрые буржуа, уши которых так же непорочны и добродетельны, как жестоки их сердца, те самые, которые сами пьют вино, а другим советуют пить воду, — эти буржуа пришли в крайнее негодование от безнравственности Штирнера. «Это ведь полное разрушение мира», — восклицали они. Но, как это всегда случается, добродетель филистеров и на этот раз оказалась очень слабою в аргументировании. «Истинная заслуга Макса Штирнера, — писал француз, — заключается в том, что он сказал последнее слово молодой атеистической школы» (т.-е. левого крыла гегельянской школы. — Г. П.). Филистеры других стран были того же мнения относительно заслуги смелого писателя. Но с точки зрения современного социализма эта заслуга выступает совершенно в ином свете.

Во-первых, неоспоримая заслуга Штирнера заключается в том, что он открыто и энергично выступил против кисло-сладкой сентиментальности буржуазных реформаторов и многих утопических социалистов, полагавших, что эмансипация пролетариата явится следствием «добродетельного образа действий» «самоотверженных» представителей различных классов народа и, раньше всего, класса имущих. Штирнер прекрасно понимает, чего можно ожидать от «духа самопожертвования» эксплоататоров. «Богатые» — жестоки, но «бедные» (это терминология нашего автора) — неправы, когда они жалуются на эту жестокость: ибо не богатые создают нищету бедных, а бедные создают богатство богатых. Пусть они поэтому ропщут на самих себя, если находятся в угнетенном положении. Для того, чтобы его изменить, они должны только выступить против богатых, и как только они этого серьезно захотят, сила перейдет на их сторону, и господству богатства настанет конец. Спасенье в борьбе, а не в бесплодных призывах к великодушию угнетателей. Штирнер про-

поведует, таким образом, классовую борьбу. Он, разумеется, представляет себе эту борьбу в абстрактной форме—в форме борьбы известного числа «я» против меньшего числа таких же эгоистических других «я». И, однако, мы наталкиваемся здесь на другую заслугу Штирнера.

По мнению Талландье, Штирнер сказал последнее слово молодой атеистической школы немецкой философии. В действительности же он сказал лишь последнее слово идеалистической метафизики. И в этом его неоспоримая заслуга.

В своей критике религии Фейербах лишь наполовину материалист. Молясь богу, человек молится своему собственному идеализированному существу. Это верно. Но ведь религии, как и все прочее на нашей планете, возникает и исчезает. Не доказывает ли это, что человеческое существо не остается неизменным, что оно видоизменяется в историческом процессе развития обществ? Совершенно ясно, что в действительности так и происходит. Но если это так, то какова же причина изменения «человеческих существ»? Фейербах ничего об этом не знает. Для него человеческое существо такое же абстрактное понятие, как человеческая природа для французских материалистов. Это основной недостаток его критики религии. Штирнер прекрасно замечает, что эта критика страдает худосочием, и хочет укрепить ее свежим воздухом действительности. Он знать не хочет никаких фантомов, никаких созданий «спекулирующей мысли».

(Анархизм и социализм, т. IV, стр. 182—188).

ПРУДОН.

Если Штирнер выступает против Фейербаха, то «бессмертный» Прудон подражает Канту. «То, что было сделано Кантом приблизительно 60 лет тому назад для религии; то, что им было сделано еще раньше для достоверности нашего познания; то, что до него было сделано другими для счастья и для высшего благоденствия человечества, — то теперь хочет предпринять «Глас Народа» в области государственного управления». Так величаво провозглашает «отец анархии».

Посмотрим же, как он приступает к своей задаче и каковы результаты.

По мнению Прудона, до Канта всякий верующий и всякий философ «с непреодолимой тревогой» спрашивали себя: «Что такое бог?». А вслед за этим неизбежно следовал вопрос: какая лучшая из всех религий? «Если, действительно, над человечеством существует высшее существо, то должна также существовать известная система отношений между этим существом и человечеством. В чем же она заключается? Поиски за лучшей религией — это второй шаг, который человеческий дух делает в области разума и веры». Кант считает эти вопросы неразрешимыми. Он не спрашивал себя, что такое бог, и что такое истинная религия, а ставил себе задачей об'яснить происхождение и развитие идеи бога. «Он задался целью дать биографию этой идеи», и тут он достиг столько же превосходных, сколько и неожиданных результатов». В боге, как сказал Мальбранш, мы ищем и видим наш собственный идеал, чистую сущность человечества... Человеческая душа в начале познает себя не путем внутреннего созерцания своего «я», как это полагают психологи; она видит себя вне себя самой, как будто она существо, отличное от себя самой; этот отраженный образ она и называет богом. Таким образом, мораль, справедливость, общественный строй, законы — все это уже не навязано нашей свободной воле извне, неизвестным и непостижимым для нас высшим существом. Все это, наоборот, вещи, которые нам присущи и

составляют такую же неотъемлемую принадлежность нашего существа, как наши способности, наши органы, наша плоть и кровь. В двух словах: религия и общество — это два однозначащих выражения. Человек так же священен для себя самого, как если бы он был богом».

Вера в авторитет столь же первоначальна и всеобща, как и вера в бога. Всюду, где существуют люди, соединяющиеся в общество, существует власть, как начало всякого правительства. С незапамятных времен люди спрашивают себя: что такое правительственная власть и каков лучший образ правления? Но тщетно ищут ответа на эти вопросы: существует столько же форм правления, сколько религий, столько же политических теорий, сколько философских систем. Возможно ли положить конец этим непрерывным и бесплодным пререканиям? Есть ли выход из этого тупого переулка? Безусловно». Нужно только следовать примеру Канта, нужно только поставить себе вопрос, откуда происходит эта идея авторитета, идея правительственной власти? Каков законный источник политической идеи? Будучи поставлен на такую почву, вопрос этот разрешается удивительно легко:

«Как и религия, каждая данная форма правления есть проявление общественной бессознательности («самопроизвольности») подготовление человечества к высшему состоянию».

«То, что человечество ищет в религии, и что оно называет богом, — это само человечество».

«То, чего всякий гражданин ищет в правительстве, и что он называет королем, императором или президентом, — это он сам, это его свобода».

«Вне человечества нет бога: теологическое миросозерцание не имеет никакого смысла. Вне свободы нет правительства; политическое миросозерцание не имеет никакой цены».

Все это относится к «биографии» политической идеи. Раз она известна, то она выяснит нам и подлежащий нашему исследованию вопрос: каков самый лучший образ правления?

Мы тут достигли самой вершины политической философии Прудона. Отсюда берет свое начало свежий, живительный поток его анархистских мыслей. Но прежде чем последовать по несколько извилистому руслу этого потока, нам хотелось бы еще раз оглянуться на ту тропинку, по которой мы поднялись.

Мы воображали, что идем за Кантом. Но мы ошиблись. В своей «Критике чистого разума» Кант показал, что невозможно доказать существование бога, потому что все то, что находится вне нашего опыта, нам совершенно недоступно. В своей «Критике практического разума» Кант допустил существование бога во имя морали. Но он никогда не говорил, что бог является лишь отраженным образом нашей собственной души. То, что ему приписывает Прудон, составляет неотъемлемую собственность Фейербаха. Таким образом, набросав в крупных штрихах «биографию» политической идеи, мы следовали примеру Фейербаху. Прудон, следовательно, приводил нас обратно, как раз к тому самому пункту, откуда началось наше совсем не сентиментальное путешествие с Штирнером. Не беда: мы еще раз будем аргументировать, следуя за Фейербахом.

То, что человечество ищет в религии,—это само человечество. То, что гражданин ищет в форме правления, — это он сам, это свобода... Следует ли из этого, что свобода составляет сущность гражданина? Допустим, что это так; но установим в то же время несомненный факт, что французский «Кант» ничего, абсолютно ничего не сделал для того, чтобы доказать «законность» подобной «идеи». И это еще не все. Что представляет собой эта свобода, относительно которой мы допускаем, что она составляет сущность гражданина? Политическая ли это свобода,

которая вполне естественным образом должна бы быть главным предметом его забот? Ничуть не бывало. Предположить это — значило бы превратить «гражданина» в «авторитарного» демократа. В форме правления наш гражданин ищет абсолютную свободу индивидуума, «адекватную» и «идентичную» с порядком. Другими словами, сущностью «гражданина» является прудоновская анархия. Трудно сделать более приятное открытие, но «биография» этого открытия заставляет призадуматься. Мы хотели разрушить все аргументы, говорящие в пользу идеи авторитета власти, подобно тому, как Кант разрушил все доказательства существования бога. Чтобы достигнуть этой цели, мы допустили, что именно свободу ищет гражданин в любой форме правления, при чем мы немножко подражали Фейербаху, согласно которому человек, молясь богу, молится своему собственному существу. Что же до самой этой свободы, то мы одним взмахом руки превратили ее в «абсолютную», в анархистскую свободу. Раз, два, три». Быстрота — не колдовство...

Так как «гражданин» ищет в форме правления только «абсолютную» свободу, то государство является лишь выдумкой («выдумкой о высшем существе, называемом государством»). Все формулы государственного правления, из-за которых народы душили друг друга в продолжение шестидесяти столетий, представляют собой не что иное, как создание нашей фантазии, и первая обязанность свободного разума — это сдать их в музеи и книгохранилища. Еще одно прекрасное открытие сделано мимоходом. Политическая история человечества «на протяжении шестидесяти столетий» имела своей движущей пружиной только «создание человеческой фантазии».

Утверждать, что человек, молясь богу, молится собственной своей сущности, значит указать источник происхождения религии, но это еще не значит написать ее биографию. Писать биографию религии — значит писать ее историю, об'ясняя при этом развитие той человеческой сущности, которая находит в ней свое выражение. Фейербах этого не сделал и не мог сделать. Прудон, вздумавший подражать Фейербаху, был далек от того, чтобы понять недостаточность его точки зрения. Все, что ему было доступно, — это принять Фейербаха за Канта и самым жалким образом подражать своему Канту — Фейербаху. Он слышал, что бог — одна лишь выдумка, и отсюда он мигом пришел к заключению, что и государство — одна лишь выдумка. Если нет бога, то почему бы существовать государству? Прудон хотел бороться против государства; и начинает он прямо с заявления, что такового нет. Этого было достаточно, чтобы читатели «Гласа Народа» захлопали в ладоши, а враги господина Прудона пришли в ужас от глубины его философской мысли. Настоящая трагикомедия.

(Анархизм и социализм, т. IV, 191—195).

ГЛАВА IX.

Социалисты-утописты.

ПРИЧИНЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ УТОПИСТОВ.

Если французские социалисты-утописты были на хорошей ноге с милосердным богом, то это происходило из **оппозиции** к буржуазии, которая в своей юности отличалась в этом отношении большим скептицизмом. Если те же социалисты-утописты возводили в принцип **политический индифферентизм,** то это происходило из оппозиции к доктрине, согласно которой **«все зависит от законодательства».** Словом, в **отрицательном,** как и в положительном смысле, формальная сторона учения французского социализма одинаково определялась теориями просветителей и, если мы хотим правильно понять утопистов, мы должны хорошо понять этих последних.

(Очерки по истории материализма, т. VIII, 174).

РЕЛИГИЯ СЭН-СИМОНА И СЭНСИМОНИСТОВ.

Не сознание определяет собою общественное бытие, а общественное бытие определяет собою сознание.

Эта истина осталась недоступной для социалистов-утопистов. Они были убеждены, что общественное бытие определяется «мнением». Только считаясь с этим, мы поймем, каким образом, например, Сэн-Симон мог притти к своей «религии».

Он говорит, что религиозные идеи вытекают из научной системы мира. Отсюда следовало, что с переменой этой системы должны измениться и религиозные идеи. А так как она чрезвычайно много изменилась в сравнении с тем, что она представляла собою в средние века, то, значит, пришла пора для появления новых религиозных идей. В виду этого Сэн-Симон придумал «новое христианство». Легко было бы показать, что сам он был совершенно неверующим. Спрашивается: зачем же он придумал свою новую религию? Это вполне естественное недоумение разрешается тем, что он смотрел на религию с точки зрения пользы: религиозные идеи обусловливают собою нравственные понятия; поэтому человек, желающий повлиять на нравственность своих современников, должен обратиться к религии. Сэн-Симон так и сделал. Если мое об'яснение покажется читателю невероятным, то я напомню ему, что Сэн-Симон и на этот вопрос смотрел глазами XVIII века, т.-е. считал, что религии учреждаются мудрыми «законодателями» в интересах общественного блага.

Приблизительно такими же соображениями, вероятно, вызвано было и сочинение Кабэ: «Истинное христианство по Иисусу христу». Придумывая свое «истинное христианство», Кабэ хотел подражать

мудрым законодателям старого времени, как их представляли себе философы XVIII века.

Этим я не хочу, однако, сказать, что все интересующие нас здесь социалистические писатели разделяли взгляд XVIII века на религию. Не все так относились к религии, как Сэн-Симон и Кабэ. Во-первых, романтическая реакция против философских идей XVIII века, широко распространившаяся во французской интеллигенции, коснулась, между прочим, и социалистов 30-х и 40-х годов, т.-е. социалистов, так сказать, «второго призыва», — значительно ослабив влияние на них антирелигиозных идей, завещанных просветительной философией. Ученики того же Сэн-Симона не головой, а сердцем пережили увлечение новой религией, созданной их учителем. На своих собраниях они доходили подчас до настоящего религиозного экстаза. А, кроме того, надо помнить, что, когда социализм приобрел большое влияние в среде тогдашней французской интеллигенции, он увлек за собою даже таких людей, которые ни в чем и никогда не подчинялись влиянию философии XVIII века. В числе их первое место бесспорно принадлежит Жану Ламеннэ. Жорж Занд в «Автобиографии» недаром написала портрет Ламеннэ такими яркими и привлекательными красками. Это был, действительно, очень замечательный человек. В нем соединилось могучее религиозное красноречие древне-еврейских пророков с темпераментом революционера и с горячим сочувствием бедствиям народа. Прочитав его «Слова верующего» (1834 г.), Шатобриан сказал, что «этот поп хочет устроить на колокольне революционный клуб». Оно, пожалуй, так и было. Но, принимаясь за устройство «революционного клуба», Ламеннэ все-таки оставался католическим священником. Даже после его разрыва с церковью мысль его не сбросила с себя ига старых богословских привычек, и именно потому его религиозные взгляды и его религиозное настроение никак не могут считаться характерными для тогдашнего французского социализма. То же приходится сказать и о Филиппе Бюше, который после временных увлечений в юности скоро вернулся на точку зрения католицизма.

«Религиозные искания» французских социалистов-утопистов «второго призыва» могут характеризоваться лишь такими религиями, как религия сэн-симонистов (но, повторяю, не Сэн-Симона), Пьера Леру и т. п. А до какой степени эти религии были связаны с романтической реакцией против просветительной философии XVIII в., видно, между прочим, из того, что многие сэн-симонисты с увлечением читали сочинения Жозефа де-Местра и других писателей того же направления. Это обстоятельство показывает, что романтическая реакция коснулась французского утопического социализма уже в такое время, когда сама она еще не имела ровно ничего общего с какими бы то ни было свободолюбивыми стремлениями. Поэтому мы имеем право сопоставить «религиозные искания» тогдашних социалистов с их отрицанием классовой борьбы и с их стремлением к социальному миру во что бы то ни стало. Все это — и «искания» религии, и отвращение от классовой борьбы, и миролюбие, возведенное в догму, — являлось не чем иным, как результатом разочарования и усталости, вызванных «катастрофой 1793 г.». Страшный год революционной борьбы являлся, в глазах социалистов-утопистов, наиболее убедительным свидетельством в пользу той мысли, что классовая борьба вообще совершенно бесплодна. Некоторые из них так и говорили, что бесплодность классовой борьбы лучше всего доказывается примером 1793 г. Не сочувствуя революционерам XVIII в., они стали внимательно прислушиваться к тому, что говорили и писали враги революции. И хотя теоретикам реакции не удалось повести их за собою, хотя они частью все-таки продолжали теоретическую работу XVIII века, а частью пошли

своим самостоятельным и в известном смысле новым путем, — но все-таки реакция оставила заметный след на их воззрениях.

(Французский утопический социализм XVIII века, т. XVIII, 127—130).

ХРИСТИАНСКИЕ ВЗГЛЯДЫ СЭН-СИМОНА.

До какой степени Сэн-Симон чужд был всяких революционных помышлений, видно, между прочим, из следующего места. На вопрос, какою силою произведены будут желательные для него перемены в общественных отношениях и кем будет направляться эта сила, он отвечает:

«Эти перемены совершаются силой нравственного чувства, и эта сила будет иметь главным своим двигателем то верование, что все политические принципы должны выводиться из общего принципа, данного людям богом («Любите друг друга». — Г. П.). Эта сила будет направляться филантропами, которые при этом случае будут, как они были во время образования христианства, непосредственными агентами Вечного».

(Французский утопический социализм XIX века, т. XVIII, 93—94).

ВЗГЛЯДЫ ОУЭНА НА РЕЛИГИЮ.

На одном народном собрании в 1817 году Оуэн обратился к присутствовавшим, между прочим, с такими словами: «Я скажу вам, друзья мои, что именно препятствовало вам до сих пор понять, в чем заключается действительное счастье. Этому препятствовали только заблуждения, великие заблуждения, лежащие в основе всех когда-либо существовавших религий. Религии сделали человека в высшей степени несостоятельным, жалким существом. Благодаря заблуждениям религиозных систем, он превратился в слабое, глупое животное, стал ханжой и свирепым фанатиком или презренным лицемером». Таких слов еще никто не произносил в Англии, и они одни могли возмутить против Оуэна всех ее «почтенных» людей. Он и сам видел, что «почтенные люди» стали чуждаться его, как богохульника. Но это нисколько не уменьшило ни его откровенности, ни его веры в добрую волю власть имущих. В октябре 1830 года он прочел две лекции «об истинной религии». Лекции эти дают лишь смутное представление об отличительных признаках «истинного» религиозного учения. Оно должно было, повидимому, заключаться в материалистическом взгляде на природу, слегка смягченном обычной фразеологией деизма и дополненном социалистической моралью. Но зато они ярко свидетельствуют о том, как глубоко презирал лектор все «существовавшие до сих пор религии». В первой лекции он об'явил их единственным источником раз'единения, взаимной ненависти и преступлений, омрачающих человеческую жизнь. Во второй — он сказал, что они превратили мир в один огромный сумасшедший дом. И он доказывал, что настоятельно необходимо принять меры для борьбы с ними. Всего этого опять было более, чем достаточно для того, чтобы привести в ярость всех «почтенных» джентльменов Соединенного Королевства. Казалось бы, Оуэн сам должен был понимать, что ни один из них не может одобрить меры, направляемые **против** религий. Но этого-то он и не хотел понять.

Во второй лекции он заявил, что люди, познавшие истину, нравственно обязаны помочь правительству воплотить ее в жизнь. Поэтому

он приглашал своих слушателей обратиться к королю и к обеим палатам парламента с петициями насчет борьбы с религиями. В проекте петиции к королю говорилось, что он, конечно, желает счастья своим подданным, но их счастье может быть достигнуто не иначе, как посредством замены той неестественной религии, в которой они, к несчастью, до сих пор воспитываются, религией истины и природы. Религия истины и природы может, наконец, восторжествовать, не подвергая общество опасности, а в крайнем случае причиняя ему лишь некоторые временные неудобства. В виду этого, королю следует воспользоваться своим высоким положением и побудить своих министров к рассмотрению роли религии в деле образования человеческого характера. В таком же духе была написана и петиция к обеим палатам. Обе лекции Оуэна напечатаны в приложении к его же «Лекциям о совершенно новом состоянии общества». Слушатели одобрили предложенные лектором проекты петиций. Но само собой разумеется, что петиции эти не принесли ровно никакой пользы делу Оуэна.

Религиозные взгляды, складываясь на данной социальной основе, санкционируют ее собою. Кто нападает на религию, тот колеблет ее социальную основу. Поэтому охранители никогда не бывают расположены к терпимости там, где речь заходит о религиозных убеждениях. Еще менее они расположены к борьбе с религией. Оуэн упускал это из виду. А это значило, что он не сумел сделать все те практические выводы, которые вытекали из его же собственного учения об образовании человеческого характера.

(Утопический социализм XIX века, т. XVIII, 48—49).

ГЛАВА X.

Атеизм и религиозные течения в России XIX века.

АТЕИЗМ ДЕКАБРИСТОВ.

Вот, что рассказывает о Пестеле один из декабристов, видевший его перед казнью. «Он был после болезни, испытавши всевозможные истязания и пытки времен первого христианства. Два кровавые рубца на голове были свидетелями этих пыток. Полагать должно, что железный обруч, крепко свинченный на голове, с двумя вдавленными глубокими желобами, оставил на голове его свои глубокие два кровавые рубца».

Если бесчеловечная жестокость следователей поколебала мужество некоторых (очень немногих) второстепенных членов общества, то на огромное большинство их она совсем не произвела устрашающего действия. Донесение следственной комиссии приписывает почти каждому из них глубокое раскаяние. Но всякий, кто внимательно прочтет это донесение, убедится, что оно систематически искажает истину. Вот яркий пример, приводимый Герценом в его книге «14-го декабря и император Николай»: «Якушкину смертная казнь сведена на двадцать лет каторжной работы в уважение совершенного раскаяния. Между тем, раскаяние Якушкина состояло только в следующем: он сказал суду, что соглашался на цареубийство и сам рвался на него, что, следовательно, он должен быть осужден на казнь, и пусть его казнят, но что он более говорить не будет. Император Николай сам его позвал и велел признаться. Якушкин и ему сказал то же, что перед судом. «Да, знаешь ли перед кем ты стоишь?» — закричал государь. «За то, что ты государю не говоришь правды, если бы я тебя и помиловал, то на том свете бог тебя не простит».—«Да ведь я в будущую жизнь не верю», отвечал спокойно Якушкин. — «Вон отсюда этого мерзавца», закричал Николай и велел опять отвести Якушкина в тюрьму, дать ему катехизис, кормить его постным и ежедневно посылать к нему попа для назидания. — Вот и все раскаяние Якушкина».

(14-е декабря 1824 года, т. X, 369—370).

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА ЧААДАЕВА.

Мало сказать, что Чаадаев был западником. Надо прибавить к этому, что он явился в своем первом «Философическом письме» едва ли не самым ярким выразителем той страшной боли, какую вызывала в наших западниках наша печальная действительность и наша мрачная история. Первое «Философическое письмо» его есть в своем роде высокохудожественное произведение, значение которого до сих пор еще не оценено во всей его полноте. О нем без малейшего преувеличения можно

сказать, что оно написано кровью сердца. Спора нет: мистическая или, — как вернее будет сказать в данном случаев, — теологическая точка зрения автора дает себя чувствовать и в этом письме. Главной причиной, породившей наше мрачное прошлое и наше не менее мрачное настоящее, является в глазах Чаадаева тот факт, что христианство пришло к нам из Византии.

«Повинуясь нашей злой судьбе — говорит он, — мы обратились к жалкой, презираемой всеми Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания. Волею одного честолюбца (т.-е. патриарха Фотия. — Г. П.), эта семья народов только что была оторгнута от всемирного братства, и мы восприняли, следовательно, идею, искаженную человеческою страстью. В Европе все одушевлял тогда животворный принцип единства. Все исходило из него и все сводилось к нему... Непричастные этому чудотворному началу, мы сделались жертвою завоевания».

Большинство деятелей нашего освободительного движения отказалось бы признать религию самым главным «фактором» исторического развития человечества. Но что из этого? Уже строки, непосредственно следующие за только что приведенными, опять напомнили бы и этому большинству о близком родстве его воззрения с воззрениями Чаадаева. В самом деле, «Письмо» продолжает: «Когда же мы свергли чужеземное иго, только наша оторванность от общей семьи мешала нам воспользоваться идеями, возникшими за это время у наших западных братьев, мы подпали еще более жестокому рабству, освященному, притом, фактом нашего освобождения». Славянофилы никогда не согласились бы назвать порядок, господствовавший в Московской Руси, рабством еще более жестоким, нежели монгольское иго. Читая «Философическое письмо», тогдашний западник не мог увидеть в его авторе своего единомышленника по вопросу, который был тогда очередным для русской интеллигенции: по вопросу о том, как следует смотреть на отношение России к Западу. «Письмо» категорически отвечало на этот очередной вопрос: наша оторванность от Запада является для нас источником всех самых горьких наших бед. «Весь мир перестраивался заново, — жалуется Чаадаев, — а у нас ничего не создалось; мы по прежнему прозябали, забившись в свои лачуги, сложенные из бревен и соломы. Словом, новые судьбы человеческого рода совершались помимо нас». Справедливость этого должен был признать всякий западник, совершенно независимо от того, как смотрел он на роль религии в культурном развитии человечества.

(И. Я. Чаадаев, т. XXIII, 6—7).

ЧААДАЕВ О РЕВОЛЮЦИИ.

Преобладающей чертой в миросозерцании Чаадаева является не мистицизм, а именно очень повышенная требовательность по отношению к окружающей его действительности. Г-ну Гершензону дело представляется иначе, но тот же г. Гершензон опять дает в своей интересной книге материал, показывающий, что он, г. Гершензон, сильно ошибается.

В самом деле, когда совершилось «обращение» Чаадаева? По сведениям, сообщаемым г. Гершензоном, выходит, что — «около 1820 г.». Хорошо. А каковы были раньше взгляды Чаадаева? Г-н Гершензон говорит, что раньше того «центральным пунктом его мировоззрения был общественный интерес», и что «единственным достойным приложением сил для патриота он считал то самое, в чем видели свой долг декабристы». И на той же странице г. Гершензон приводит, из письма к своему

брату, отрывок, показывающий, что это было в самом деле так. В этом отрывке речь идет об испанской революции; Чаадаев пишет (25 мая 1820 года): «Еще одна большая новость — этой новостью полон весь мир. Испанская революция кончена; король принужден подписать конституционный акт 1812 г. Целый народ восстал, в три месяца разыгрывается до конца революция, — и ни капли крови пролитой, никакой резни, ни потрясений, ни излишеств, вообще ничего, что могло бы осквернить это прекрасное дело, — что ты об этом скажешь? Вот разительный аргумент в деле революций, осуществленный на практике?». Так писать мог только человек, всем сердцем сочувствовавший революционному движению. Теперь спрашивается: что же собственно привело Чаадаева к мистицизму? На этот вопрос г. Гершензон отвечает очень неопределенно, да едва ли и есть какая-нибудь возможность дать на него определенный ответ. Известно только то, что уже после своего «обращения» Чаадаев, по чьему-то совету, прочитал сочинения Штиллинга, и что эти сочинения «вызвали в нем тяжелый душевный кризис» Но вот что достойно замечания. «За эти два года, — говорит г. Гершензон, — от выхода в отставку до отъезда за границу, — Чаадаев чувствовал себя совсем больным... Чаадаев, повидимому, от природы страдал крайней нервной раздражительностью, а под влиянием болезни и нравственных страданий, обусловленных отставкою и другими, вероятно, чисто духовными причинами, в нем развилась такая мнительность и такая неустойчивость настроений, которые делали его настоящим мучеником». В письме к брату из Лондона от ноября 1823 г. сам Чаадаев так характеризует свое болезненное состояние: «Мое нервическое расположение — говорю это краснея — всякую мысль превращает в ощущение, до такой степени, что вместо слов у меня каждый раз вырывается либо смех, либо слезы, либо жест». В другом письме (от апреля 1824 г.) он пишет: «Признаюсь, — хотя я знаю, что ты не очень веришь признаниям, — нервность моего воображения делает то, что я часто обманываюсь насчет собственных ощущений и принимаюсь смешно оплакивать свое состояние». Приводимые г. Гершензоном выписки из дневника Чаадаева производят до последней степени тяжелое впечатление; кажется, что это записки человека, пораженного полным психическим расстройством. И такое состояние продолжается у Чаадаева очень долго. Даже по возвращении из-за границы он остается «одиноким, угрюмым, нелюдимым», которому «грозит помешательство и маразм». По словам г. Гершензона, опирающимся на свидетельство Д. Давыдова, Чаадаев впоследствии признавался гр. Строганову, что писал свое «Философическое письмо» во время сумасшествия, «в припадках которого он посягал на собственную жизнь». Конечно, мы берем это свидетельство с оговорками; но все-таки мы не можем не принять его в соображение; сопоставленное с другими данными, оно убеждает нас, что увлечение мистицизмом было у Чаадаева плодом нервной болезни, вызванной отчасти, может быть, органическим предрасположением, а главное — тяжелыми впечатлениями, полученными от окружавшей его среды. И, говоря о среде, мы имеем в виду не только нашу русскую действительность, заставившую впоследствии молодого Герцена спрашивать себя в своем «Дневнике: «Зачем мы проснулись?». Нет, в то время, к которому относится заграничное путешествие Чаадаева, на Западе свободолюбивым людям жилось тоже очень не сладко: это было самое глухое время реакции, наступившей в Западной Европе после того, как улеглась буря Великий французской революции. Кинэ говорит, что все великие итальянские писатели начала девятнадцатого века проникнуты пессимизмом. Но, ведь, так было не в одной Италии; достаточно вспомнить Байрона. Правда, на Западе

свободолюбивые люди, говоря вообще, не легко поддавались влиянию мистицизма: там мистика была преимущественно достоянием реакционеров. Но это об'ясняется тем, что, благодаря большой развитости западно-европейских общественных отношений, там всегда замечается гораздо больше соответствия между общественными стремлениями мыслящих людей и теоретическими основами их миросозерцания. Кто упускает из вида это обстоятельство, тот никогда не поймет, каким образом, например, в настоящее время довольно многие из наших «марксистов» (гм! гм!) могут увлекаться кантианством, эмпириомонизмом и другими философскими системами, выражающими собою более или менее либеральное, — или более или менее, консервативное, говорите, как хотите, — настроение нынешней западно-европейской буржуазии. Но об этом распространяться здесь неуместно. Факт тот, что Чаадаев и на Западе не мог тогда найти прочного успокоения для своей больной души. А он не мог не искать его; и чем старательнее он его искал, тем беззащитнее он становился по отношению к мистицизму. Мистицизм был для него тем же, чем, к сожалению, до сих пор служит водка многим и многим «россиянским» людям: средством, ведущим к забвению. Но водка не устраняет тех причин, которые вызывают нравственные страдания пьющего. Подобно этому и мистицизм не мог дать Чаадаеву то удовлетворение, которое могло быть найдено им только в общественной деятельности. И именно потому, что мистицизм не мог удовлетворить стремления Чаадаева к общественной деятельности, это стремление придало весьма своеобразный оттенок его мистицизму.

Общественный интерес нередко выступает на первый план даже в религиозных рассуждениях Чаадаева. В своем первом «философическом письме» он говорит: «В христианском мире все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — установлению совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы слово господа, что он пребуде в церкви своей до окончания века». Это как нельзя более характерно для чаадаевского мистицизма. Сравните этот мистицизм хотя бы с религиозным миросозерцанием гр. Толстого, и вы увидите, что само по себе увлечение религией еще не определяет настроения человека. У Чаадаева мистицизм оправдывает заботу об «установлении совершенного строя на земле», а у Толстого религия твердит: «Царство божие внутри вас», и поворачивается спиною ко всем общественным стремлениям своего времени. А ведь Толстой тоже «горе имеет сердце». Мистицизм Чаадаева совсем не похож на религиозность Толстого. Это, надеемся, не откажется признать и г. Гершензон, называющий мистицизм Чаадаева социальным мистицизмом. Нам кажется, что вернее было бы назвать его мистицизмом на почве неудовлетворенного стремления внести осмысленность в окружающую жизнь.

(И. Я. Чаадаев, т. XXIII, 10—13).

ЧЕМУ УЧИТ ЧААДАЕВ.

Г-н Гершензон спрашивает себя, «время ли теперь напоминать русскому обществу о Чаадаеве?». и отвечает: «Я думаю, да, — и больше, чем когда нибудь». С своей стороны, мы думаем, что теперь действительно очень не мешает напомнить читающей публике о Чаадаеве. Но соображения, выдвигаемые по вопросу об этом г. Гершензоном, кажутся нам, — признаемся, — весьма неудачными. Он пишет: «Всей совокупностью своих мыслей он (т.-е. Чаадаев. — Г. П.) говорит нам, что политическая жизнь народов, стремясь к своим временным и материальным целям, в действительности только осуществляет частично вечную нрав-

ственную идею, т.-е., что всякое общественное дело по существу своему не менее религиозно, нежели жаркая молитва верующего. Он говорит нам о социальной жизни: войдите, и здесь бог; но он прибавляет: помните же, что здесь бог и что вы служите ему (стр. IV). Эти соображения свидетельствуют более о трогательной религиозности г. Гершензона, нежели об ясном понимании им роли религиозного «фактора» в истории человечества. Напомнить о Чаадаеве полезно теперь не потому, что будто бы «и здесь бог» и т. п., а потому, что мы переживаем теперь период крушения некоторых преувеличенных общественных ожиданий, а такие периоды всегда очень благоприятствуют распространению мистицизма. И есть некоторое основание думать, что мистическое настроение сильно распространяется теперь в среде русской интеллигенции: недаром же наши «охотники до споров модных» начинают, — хотя пока еще и с довольно невинным видом, — придумывать новые, а вернее сказать, разогревать старые религии (см. религиозное откровение пророка А. Луначарского в «Образовании»). Пример Чаадаева хорош тем, что он показывает полнейшую несостоятельность мистицизма, как средства решения пока еще не решенных жизнью общественных задач. С этой стороны жизнь и «мышление» Чаадаева особенно поучительны. Жаль только, что эта сторона не получила в книге г. Гершензона достаточного освещения.

(П. Я. Чаадаев, т. XXIII, 14—15).

МИСТИЦИЗМ ИЛИ МАТЕРИАЛИЗМ?

У жизни была своя об'ективная логика. И если на ее, подчас иронические, выводы вообще крайне слабо повлияла суб'ективная логика «интеллигентских» групп, то уже совсем равно нулю было влияние на нее того элемента во взглядах Чаадаева, который характеризуется у г. Гершензона словами: «и здесь бог». Мистицизм послужил Чаадаеву наркотическим средством, отчасти уменьшавшим его нравственные муки, ослаблявшим — на время! — симптом его столь знакомой российскому интеллигенту нравственной болезни безнадежности в борьбе с общественным злом. Но он не пролил ни одного, решительно ни единого луча на тот путь, который может привести к устранению зла. Да и неспособен был пролить! По самой своей природе он мог только затруднить открытие этого пути, отвлекая внимание увлеченного им высоко даровитого человека в сторону, прямо противоположную той, в которую следовало обернуться. Западничество восторжествует у нас, — а отчасти уже торжествует не под знаком мистицизма, а под знаком материализма.

(П. Я. Чаадаев, т. XXIII, 22—23).

ПРИЧИНЫ УХОДА В МОНАСТЫРЬ ПЕЧЕРИНА.

По словам И. С. Аксакова, Печерин, попавши за границу, «увлекся крайними теориями европейских революционеров». Г-н Гершензон принимает это свидетельство без всяких оговорок. Он только прибавляет, что нам неизвестно, к какой именно группе революционеров примкнул, или к каким именно группам попеременно примыкал Печерин (стр. 139). Но сам же г. Гершензон очень убедительно показывает, что Печерин увлекался тогда социализмом. А социализм того времени вовсе не был, — за весьма немногими исключениями, — революционным; стало быть, слова И. С. Аксакова об увлечении Печерина крайними революцион-

ными теориями надо принимать cum grano salis. Но как бы там ни было, Печерин довольно скоро разочаровывается и в «революционерах». В письме к Чижову, от 10 мая 1840 г., он сообщает: «Выпив до дна чашу горьчайших разочарований и увидев пустоту и ничтожество всего, что раньше казалось мне великим и прекрасным, я образумился, и теперь душа моя жаждет покоя и уединения — уединения нерушимого и покоя вечного».

Он делается монахом-редемптористом. Однако, и монашеская ряса не дала ему искомого успокоения. Много лет спустя — в 1868 году — он писал в своих воспоминаниях: «Я проспал двадцать лучших лет моей жизни» (1840—1860). Да что тут удивительного! Ведь, это нередкая вещь на святой Руси. Сколько у нас найдется людей, которые или проспали всю жизнь, или проиграли ее в карты! Я и то, и другое сделал: и проспал, и проигрался в пух!

В 1861 г. Печерин выступил из ордена редемптористов и сделался траппистом, приняв имя о. Андрея. В следующем году он покинул общину траппистов и сделался капелланом при одной из больниц Дублина. В этом звании он оставался до самой своей смерти (17 апреля 1885 г.). Он безукоризненно исполнял все свои обязанности, но вряд ли успокоился душой. Можно сказать, что в то время он уже был весьма плохим католиком. Так, он находил как нельзя более справедливым, то мнение, что нигде в христианском мире чувство права и справедливости не развито меньше, чем в Риме и папской области; смеялся над догматом папской непогрешимости; весьма непочтительно называл папу Гонория II «старым дураком» и т. п.

В сентябре 1869 г. Печерин писал Никитинке: «Лет восемь назад я был в Париже, где со мною случилась забавная встреча. Иду я по улице, знаете там, где университет, — проходит мимо меня молодой человек (вероятно, студент) и, глядя на меня искоса, говорит вполголоса: «Вот вечный жид». Ах, злодей! Ведь, это ужасно как метко. Я удивляюсь его проницательности. Действительно, я до сих пор умственно странствую, как тот вечный жид, и нигде и ни на чем остановится не могу. Вот вам итог моих мечтаний». Это самый верный итог всей его жизни: он, действительно, всегда странствовал, не будучи в состоянии остановиться на чем бы то ни было. Такие люди глубоко несчастны. Но откуда же они берутся?

Очевидно они тоже создаются окружающей их средой. Как? На этот вопрос отвечает за себя сам Печерин. По его словам, вернувшись в Москву, он был глубоко поражен бессмыслием тогдашней московской жизни: «Когда я увидел эту грубо-животную жизнь, эти униженные существа, этих людей без верований, без бога, живущих лишь для того, чтобы копить деньги и откармливаться, как животные; этих людей, на челе которых напрасно было бы искать отпечатка их создателя; когда я увидел все это, я погиб!..»). При таком настроении в самом деле оставалось только покинуть Россию, что и сделал Печерин.

(О книге М. Гершензона, «Жизнь В. С. Печерина», т. XXIII, 31—33).

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ПРАВОСЛАВИЕ.

Г-н Бердяев, как известно, давно уже «ходит по верам». Когда-то, он забрел даже в марксизм, но, разумеется, не мог им удовлетвориться и пошел «дальше». Теперь он остановился, — неизвестно, надолго ли, — на точке зрения православия. И это обстоятельство является одною из причин его сочувствия вообще к славянофилам и, в частности, к А. С. Хомякову, который был самым выдающимся богословом славя-

нофильства. Однако, и к православию г. Бердяев пред'являет свои особые, — из любезности скажем: оригинальные, — требования. Поэтому и А. С. Хомяков удовлетворяет его только отчасти. Он говорит:

«Как ни велики богословские заслуги Хомякова, как ни дорог он нам, все же религиозное его сознание было ограничено, сдавлено, неполно. Мало в нем духа пророческого. Хомяков отрицал догматическое развитие церкви, не видел в церкви богочеловеческого процесса. Православие для него закончено, «совершение приняло», откровение божие достигло полноты. Нового откровения в христианстве Хомяков не ждал и не допускал такой возможности. Православная церковь была для него прежде всего, охранением святыни. Сторона же пророческая и творческая ему мало раскрывалась. Проблема эсхатологическая, проблема конца не занимает никакого места в богословии Хомякова... Свой русский мессианизм Хомяков не связывал с апокалипсисом... Апокалиптические предчувствия, апокалиптическая жуть, апокалиптический трагизм чужды Хомякову... Славянофилы были новаторами, почти революционерами в богословии... Но все же они принадлежали старому религиозному сознанию. Новое религиозное сознание, загорающееся в новую космическую эпоху, не изменяет незыблемой святыне православной церкви, но оно признает не только священство, но и пророчество, оно полно предчувствиями завершающего откровения св. троицы, полно трагического чувства конца истории».

Эти интересные строки полны не совсем ясно высказанных, но весьма заманчивых обещаний. Они дают основание ожидать, что г. Бердяев, будучи исполнен «апокалиптического трагизма» и «апокалиптических предчувствий», скоро выступит с новыми «пророчествами», результатом которых явится «догматическое развитие церкви». Признаться, когда я воображаю это будущее и, надо надеяться, скорее выступление будущего пророка, я испытываю «жуть», со страхом жду «конца истории» и сознаю себя принадлежащим к «новой космической (простите за выражение) эпохе». Но, хотя я совершенно уверен в том, что г. Бердяев будет безупречен в своей новой роли, мне приходится, скрепя сердце, признать, что он плохо справился со своей нынешней задачей: дать характеристику взглядов А. С. Хомякова.

У него есть иногда «предчувствие», — правда, не «апокалиптическое», — того, как надо подходить к изучению славянофильской теории. Он замечает, что славянофильство, это — психология и философия помещичьих усадьб, теплых и уютных гнезд». Это верно, хотя слишком узко, так как славянофильство, в широком смысле слова, было психологией и философией не только помещичьих усадьб, но также и некоторой части образованного чиновничества (М. П. Погодин). Г-ну Бердяеву нужно было бы развить свою верную мысль, т.-е. показать, каким образом помещичья «психология» могла породить такую «философию», в результате которой явилось всем известное отношение славянофилов к общественным и умственным движениям, происходившим в передовых странах того времени. У него получилось бы, хотя и недостаточно широкое, но все-таки в значительной степени правильное об'яснение природы славянофильского учения. Тогда ему стало бы понятно, почему А. С. Хомяков и его ближайшие единомышленники смотрели на Запад именно так, а не иначе. И не только это, но понял бы также причину их исключительного пристрастия к православию. Но если бы он держался этого метода в своем исследовании, то он на деле признал бы правильность диалектического материализма, который всегда об'ясняет мышление бытием, в противоположность идеализму всех оттенков, об'ясняющему бытие мышлением. А на такое признание наш православный автор совсем не согласен: он с негодованием говорит о «философском позоре

диалектического материализма», который будто бы явился на Западе карой за грехи рационализма (стр. 120). Почему именно «позорен» диалектический материализм, этого он, разумеется, не об'ясняет. И несправедливо было бы пред'являть ему какие-нибудь требования по этой части: всегда и везде пророки гораздо больше склонны вещать, нежели об'яснять. Но как бы там ни было, очевидно, что г. Бердяев не мог навлечь на себя «позор» материалистического об'яснения природы славянофильства. Поэтому правильное «предчувствие» истинного содержания этой теории («философия и психология помещичьих усадеб») так и осталась у него простым предчувствием. Говоря о происхождении славянофильства, г. Бердяев довольствуется следующими, совершенно ничего не об'ясняющими фразами: славянофильство довело до сознательного, идеологического выражения вечную истину православного Востока и исторический уклад русской земли, соединив то и другое органически. Русская земля была для славянофилов прежде всего носительницей христианской истины, а христианская истина была в православной церкви. Славянофильство означало выявление православного христианства, как особого типа культуры, как особого опыта религиозного, отличного от западно-католического и потому творящего иную жизнь» Это место подчеркнуто самим г. Бердяевым. Вероятно, он придает ему особенную важность, но на самом деле, это — просто «слова, слова, слова», как говаривал Гамлет, принц датский.

Наш пророк вообще не силен в области исторических рассуждений. Вот пример:

«То, что принято называть реакцией начала XIX века, было, конечно, творческим движением вперед, внесением новых ценностей. Романтическая реакция была реакцией лишь в психологическом смысле этого слова. Она оплодотворила новый век творческим историзмом и освобождающим признанием иррациональной полноты жизни. Наше славянофильство принадлежало этому мировому потоку, который влек все народы к национальному самосознанию, к органичности, к историзму. Тем большая заслуга славянофилов, что в этом мировом потоке они сумели занять место своеобразное и оригинально выразить дух России и призвание России. Они — плоть от плоти и кровь от крови русской земли, русской истории, русской души; они выросли из иной духовной почвы, чем романтики немецкие и французские».

Последнее, пожалуй, и справедливо: духовная почва, на которой выросло наше славянофильство, во многих отношениях отличалась от той, которая породила западно-европейский романтизм. Но и этот последний вовсе не есть нечто совершенно однородное: так, немецкий романтизм во многих отношениях отличался от французского. Почему же? Да очень просто: духовная почва, его породившая, была «иною», чем та, которая породила романтизм французский. Это всякий знает, это само собою разумеется, и сказать это не значит об'яснить что бы то ни было. Все дело в том, какова именно была и откуда именно взялась породившая наше славянофильство духовная почва. Мы уже слышали от самого г. Бердяева ответы на эти вопросы; они содержатся в словах: философия и психология дворянских усадеб, но если это так, то «оригинальность» славянофильской теории в том и заключается, что она представляет собою отражение «мирового романтизма», вызванного к жизни великими потрясениями, пережитыми Западной Европой в конце XVIII и в начале XIX столетий, в умах некоторой части русского помещичьего и, — не мешает повторить это, — служилого сословия. Кто этого не подозревает или кто, подобно г. Бердяеву, подозревая это, тонет свое верное «предчувствие» в потоке громких, но ничего не выясняющих фраз, тот заранее осужден на полное непонимание славянофильства.

А чтобы понять учение славянофилов, как продукт влияния западной жизни на русскую мысль, необходимо, хотя бы на время, хотя бы только для этого частного случая, перейти на точку зрения того диалектического материализма, который кажется «позорным» г. Бердяеву, но от которого в вопросах этого рда не отобьешься, что называется, ни крестом, ни перстом.

Г-н Бердяев находится в большом заблуждении, полагая, что романтическая реакция была реакцией только в психологическом смысле этого слова. Даже французский романтизм первоначально представлял собою реакцию политическую и социальную. Правда, его характер скоро изменился вследствие того, что тогдашняя французская интеллигенция, в среде которой он преимущественно распространялся, по своему общественному положению не могла сочувствовать реакции. Но и тогда в нем остались некоторые черты, свидетельствовавшие об его реакционном дебюте. К их числу непременно должна быть отнесена и общая всем романтикам мистическая склонность к иррациональному. Столь же сильно ошибается г. Бердяев, когда воображает, будто обращение «к национальности, к истории» было исключительной заслугой «мирового романтизма» (та же стр.): Огюстэна Тьерри, Минье, а в особенности Гизо трудно было бы причислить к романтикам. А, между тем, они чрезвычайно много сделали в смысле указанного обращения. И вот что важно. Обращаясь к национальному, к истории, они умели взглянуть и на то, и на другую с совершенно конкретной точки зрения, а именно — с точки зрения внутреннего развития общества и совершающейся в нем взаимной борьбы классов. А вот что — для нас — еще того важнее. Их настойчивое указание на классовую борьбу в западно-европейском обществе имело огромное влияние на развитие нашего славянофильства. Выше я сказал, что славянофильская теория представляла собою отражение «мирового романтизма» в умах некоторой части помещичьего сословия и чиновничества (М. П. Погодин). Теперь я могу прибавить, что отражение это имело место в такое время, когда великие исторические события уже обнаружили великое значение классовой борьбы в ходе развития западно-европейского общества. Славянофильское, — в широком смысле этого слова, т.-е., между прочим, и погодинское, — противопоставление нашего отечества Западу имело лишь тот смысл, что консервативные элементы радовались за Россию, как за страну, будто бы совершенно избавленную от классовой борьбы и ее социально-политических, а также и всякого рода духовных последствий. Православие было дорого славянофилам, конечно, потому, что для них, как для истинных консерваторов, предание имело огромнейшую важность, а все они воспитывались в преданиях православной церкви. Но когда они выставляли на вид преимущества православия, у них выходило, что оно особенно хорошо отсутствием в нем той черты «рассудочности», которая развилась в католицизме под влиянием его многовековой борьбы за свое существование. И это вовсе не было случайностью: это тоже обусловливалось природой славянофильства, как консервативной утопии, возникшей в виду западно-европейской борьбы классов и под ее сильнейшим идеологическим, — хотя, как сказано, отрицательным, — влиянием. Это ясно, но это ясно лишь с той материалистической точки зрения, которая отвергается нашим полным «апокалиптической жути» пророком, как нечто позорное в философии

Г-н Бердяев совершенно прав, утверждая, что такой разбор славянофильского учения, какой был дан покойным Пыпиным, не удовлетворителен. Взгляд Пыпина в наше время должен считаться устаревшим. Но если взгляд Пыпина есть прошедшее, то взгляд г. Бердяева есть

давно прошедшее и потому его книга о Хомякове нимало не способна пополнить пробел, несомненно, существующий в нашей литературе.

Им с похвалой отмечается, что славянофильская гносеология признавала любовь за «категорию познания»; сам же он, как видно, больше всего уповает на ту «категорию познания», которую люди, не склонные к сентиментальности, называют словесностью. Но это — не весьма надежная «категория», как бы ни были громки и «иррациональны» словеса, изрекаемые «познающим».

(О книге Н. А. Бердяева «А. С. Хомяков», т. XXIII, 112—117).

РЕАКЦИОННАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ СЛАВЯНОФИЛОВ.

Г-н Гершензон говорит, что И. В. Киреевский на полвека опередил работу западно-европейской науки своим учением о том, что человек познает истину не «силлогизмом», а цельным духом. Но И. Киреевский, незаметно для себя, заимствовал это учение у немецкой философии и у французских историков времен реставрации. Оригинальность нашего славянофила заключается только в том, что он сделал из этого учения ключ для «самобытного» об'яснения хода западно-европейской истории. Г-н Гершензон вообще не сочувствует философско-историческим взглядам И. Киреевского. Значит, он не должен был бы сочувствовать и тому, что, в самом деле, составляет их оригинальную «самобытную» сторону. Но его привлекает в И. Киреевском религиозная точка зрения, с которой тот смотрит на важнейшие вопросы человеческого бытия. И. Киреевский писал: «Справедливость, нравственность, дух народа, достоинство человека, святость законности могут сознаваться только в совокупности с сознанием вечных религиозных отношений человека» (т. I, стр. 281). Это как раз то, что проповедуют теперь «Вехи», а также г.г. Мережковский, Минский, Луначарский, e tutti frutti.

В своей статье «Полемические красоты» Чернышевский отказывается признать «доброго и почтенного И. В. Киреевского» философом; он называет его «просто наивным мечтателем». Это как нельзя более справедливый отзыв. И. Киреевский проповедывал верующим философию, которая ищет в писаниях святых отцов прямого пути к разумению других предметов знания; он находил, что один из самых прямых путей к уничтожению вреда образованности иноземной «был бы тот, чтобы развитием законов самобытного мышления подчинить весь смысл западной образованности господству православно-христианского убеждения». Так рассуждать действительно мог только наивный мечтатель, русский Дон-Кихот, как его назвал другой просветитель 60-х годов, Д. И. Писарев.

(И. В. Киреевский, т. XXIII, 110—111).

ОТНОШЕНИЕ ГЕРЦЕНА К ХРИСТИАНСТВУ.

Разговор с Н. А. Захарьиной оставил в душе Герцена сильный след только потому, что в нем тогда очень немногое установилось и отстоялось. Если бы он был сен-симонистом, то след оказался бы гораздо более слабым. Почему же? Разве разговор о боге не мог произвести впечатление на сен-симониста? Известно ли г. Богучарскому, что все, вообще, сен-симонисты были религиозны, а многие из них доходили даже до сильной религиозной экзальтации? Кроме того, разговор с Н. А. Захарьиной должен был сильно подействовать на Герцена, главным образом, потому, что она напомнила ему о необходимости самоотвержения и прибавила, что надо уметь итти вразрез с минутными увлечениями

прихотливой толпы. Такого разговора не мог забыть юноша, ожидавший ареста, а в дополнение к аресту целого ряда нападок со стороны более близких к его семье «благонамеренных» старцев и стариц разного возраста: «огорчил родителей, испортил себе карьеру» и проч. У нас нет ровнехонько никакого основания думать, что молодой сен-симонист оказался бы в подобном положении менее впечатлительным, нежели юноша, в котором «очень немногое окончательно отстоялось и установилось». Кто не знает, как впечатлительны были, например, французские сен-симонисты? Замечательно, что именно те из них, взгляды которых были наиболее «отстоявшимися и установившимися», отличались наибольшею впечатлительностью.

Словом, попытка г. Богучарского опровергнуть правильность того, что сообщает Герцен о ходе своего духовного развития, должна быть признана совсем неосновательной.

Дальше Герцен сообщает, как известно, что во все эпохи его жизни и при самых различных обстоятельствах чтение евангелия низводило мир и кротость на его душу. По этому поводу наш автор говорит, что «сущность христианства» (запомните это, читатель) имела огромное влияние на Пушкина, Толстого и Достоевского. Он даже приводит отрывок из того стихотворения Пушкина, в котором сообщается, когда и почему «внемлет арфе серафима в священном ужасе поэт». За этим отрывком идет следующее соображение г. Богучарского: «Нечто подобное происходило и в душе величайшего русского публициста: расставшись потом окончательно со всякими не только «догматами», но и с существом прежней веры, Герцен, тем не менее, унес нечто от нее и на «тот берег», унес не в разуме, а в том самом, что, говоря его собственными словами, «проводило его через всю жизнь».

Это умилительно. Но не совсем ясно. Герцен расстался «потом» с существом прежней веры. Так сообщает г. Богучарский. И это правильно. Но какой же веры? Очевидно — христианской. Какая разница между «существом» христианства и его «сущностью»? Опять очевидно, что никакой: это одно и то же. А если это одно и то же, то выходит, что даже после того, как Герцен расстался с «сущностью христианства», она продолжала влиять на него подобно тому, как влияла некогда на Пушкина, а потом на Достоевского и на Толстого, т.-е. на таких писателей, которые и не расставались с нею.

Это странно.

Странно и то, что умиленный г. Богучарский не заметил странности. Тем более странно, что Герцен с восторгом прочитал «потом», — во время своей новгородской ссылки, — знаменитую книгу Фейербаха «Сущность христианства» и тогда же примкнул к числу людей, у которых со словами «сущность христианства» связывалось весьма определенное представление. Сущность христианства, — говорил Фейербах, — есть сущность сердца. Христианин приписывает своему богу те свойства, которые принадлежат его собственному сердцу. Он отчуждает их, перенося их на вымышленное существо. Но для того, чтобы возможно было такое перенесение, человеческий разум должен спать. «Сон есть ключ к тайнам религии», прибавлял Фейербах. Усвоив себе такое отношение к «сущности христианства», Герцен, разумеется, не мог «потом», — т.-е. когда пробудился его разум, — находиться под ее влиянием. Совершенно напротив, он относился к ней отрицательно. Он писал Самарину: «Мы на нашей почве — очень реальной — стоим очень реально: почва обыкновенно бывает под ногами; у вас есть другая над головою; вы богаче нас, но, может, поэтому земные предметы вам представляются обратными. Изображение земных предметов в обратном виде есть сущность всякой религии, между прочим и христианства. Отказываясь при-

знавать наличность над человеческой головой «другой» почвы, Герцен тем самым становился недоступным для влияния на него «сущности христианства». И в этом он не уподоблялся Пушкину, Достоевскому, Толстому и другим веровавшим писателям, а отличался от них. Это тем более необходимо было отметить, что теперь через нашу литературу проходит мистическая струя, вносящая огромную и крайне вредную путаницу в умы читателей: доказательство — многочисленные «религиозные искания» наших дней. Так всегда бывает в эпоху реакции: теряя реальную почву под ногами, добрые, но слабые люди стараются утешить себя верой в существование «другой» почвы над их головами. Г-н Богучарский обязан был оттенить, что примирительное впечатление, выносимое Герценом из чтения евангелия, не имело ровно ничего общего, например, с тем «священным ужасом», который вызывали в душе Пушкина мистические звуки мистической «арфы серафима». Этой обязанности правдивого и трезвого повествователя он, как мы с крайним сожалением видим, не исполнил; наоборот.

(О книге В. Я. Богучарского «А. И. Герцен», т. XXIII, 448—450).

НЕСПОСОБНОСТЬ ДВОРЯНСТВА К РЕВОЛЮЦИИ.

Герцен рассчитывал на то, что дворянство даст элементы, необходимые для образования у нас революционной партии. Поведение дворянства в эпоху освобождения крестьян показало Герцену, что надежды, которые он возлагал когда-то на это сословие, были неосновательны. Тогда «молодое дворянство» заменилось в его схеме разночинным образованным «меньшинством», к которому и стал обращаться «Колокол» со своей проповедью социализма.

Редакция «Колокола» признавала, что это меньшинство очень слабо, но она утешала себя тем соображением, что, как выразился Н. П. Огарев, «христианство распространилось в мире посредством двенадцати человек, составлявших каждый несколько тайных обществ, тайных потому, что им надо было ограждаться от преследований». Это, конечно, тоже чисто идеалистическое соображение, совсем неубедительное с той точки зрения, на которую встал Герцен в своей критике утопического социализма: с этой точки зрения весь вопрос был именно в том, каковы были об'ективные, коренившиеся в общественном «бытии», причины, обеспечившие победы христианских «тайных обществ». Почему этим обществам удалось «навести мосты из стремления в приложение»?

(Герцен — эмигрант, т XXIII, 431).

ГЛАВА XI.

Толстой и толстовщина.

ПЕРЕЖИТКИ ДИКАРСКОЙ РЕЛИГИИ В ТОЛСТОВЩИНЕ.

Сам Л. Н. Толстой считает свою религию свободной от всякого «сверх'естественного» элемента. Сверх'естественное есть для него синоним бессмысленного и неразумного. Он смеется над людьми, привыкшими считать «сверх'естественное, т.-е. бессмысленное», главным признаком религии. «Утверждать, что сверх'естественность и неразумность составляют основные свойства религии, — говорит он, — все равно, что, наблюдая гнилые яблоки, утверждать, что дряблая горечь и вредное влияние на желудок есть основное свойство плода яблока». Что же такое религия, по мнению Л. Н. Толстого?

Ответ: «Религия есть определение отношения человека к началу всего и вытекающего из этого положения назначения человека и из этого назначения правил поведения».

В другом месте Л. Н. Толстой дает следующее определение религии: «Истинная религия есть такое согласное с разумом и знаниями человека установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками».

На первый взгляд эти, в сущности, совершенно тождественные между собой определения религии кажутся очень странными. Они неизбежно вызывают вопрос: да почему же это называется религией? Определить свое отношение к «началу всего» или (согласно второму определению) к «бесконечной жизни», окружающей человека, еще не значит положить основу религиозного миросозерцания и точно так же руководиться в своем поведении своим взглядом на «начало всего» (на «бесконечную жизнь») еще не значит быть религиозным. Вот, например, Дидро очень старательно определял «свое отношение к началу всего» и строил на его определении свою этику; но он в тот период своей жизни, когда его взгляд на «начало всего» сделался взглядом убежденного материалиста, — совсем не был религиозен. В чем же тут дело? Мне кажется, что все дело тут в одном слове: «назначение». Л. Н. Толстой думает, что, определив свое отношение к «началу всего», человек тем самым определит свое «назначение». Но «назначение» предполагает, во-первых, тот предмет или то существо, которому оно дается, — в интересующем нас случае, человека, — а, во-вторых, то существо или ту силу, которое (или которая) дает человеку его «назначение». И это существо или эта сила, очевидно, обладает сознательностью; иначе оно не могло бы давать человеку его «назначение», ставить перед ним определенную задачу. Как же мы должны представлять себе это сознательное существо? На этот вопрос мы тоже находим ясный ответ у Толстого. Ему не нравится нынешнее преподавание религии. По его мнению, не сле-

дует внушать детям и подтверждать взрослым «веру в то, что бог послал сына своего, чтобы искупить грехи Адама, и установил свою церковь, которой надо повиноваться». Он убежден, что несравненно лучше было бы, если бы детям «внушалось и подтверждалось то, что бог есть дух, проявление которого живет в нас и силу которого мы можем увеличить своей жизнью». Но внушать детям, что бог есть дух, проявление которого живет в нас, значит, сообщать им известные анимистические представления. Таким образом оказывается, что сознательное существо, давшее человеку его назначение, есть дух. Что же такое дух? Об этом я достаточно говорил в первой статье. Здесь я могу ограничиться тем замечанием, что если дух есть, как мы знаем, такое существо, волей которого причиняются явления природы, то он стоит над природой, т.-е. должен быть признан сверх'естественным существом. А это значит, что ошибается Л. Н. Толстой, считая свою религию свободной от веры в «сверх'естественное».

Что ввело его в ошибку? В его представлении «сверх'естественное» отождествилось с «бессмысленным» и неразумным. А так как его собственная вера в бытие бога, который «есть дух», не только не казалась ему бессмысленной и неразумной, но, напротив, считалась им за проявление самого здравого смысла и самого высшего разума, то он и решил, что в его религии нет места для «сверх'естественного». Он позабыл или не знал, что верить в «сверх'естественное» именно и значит признавать существование духов или духа (что совершенно все равно). В различные исторические эпохи вера в духов (анимизм) принимает до такой степени различный вид, что люди одной из них считают бессмыслицей ту веру в «сверх'естественное», которая считалась проявлением высшего разума в продолжение другой или даже нескольких других.

Но эти недоразумения между людьми, стоявшими на точке зрения анимизма, нимало не устраняли основного характера верования, общего им всем; верование это было верой в существование одной или нескольких «сверх'естественных» сил. И только потому, что всем им свойственна была такая вера, все они имели религию. Религии, чуждой анимистических представлений, до сих пор не было, да и быть не может: свойственные религии представления всегда имеют более или менее анимистический характер. Пример религии Л. Н. Толстого может служить новым доказательством этой истины. Л. Н. Толстой — анимист и его нравственные стремления окрашиваются в религиозный цвет лишь в той мере, в какой они сочетаются с верой в бога, который есть «дух» и который определил назначение человека.

(О религии, т. XVII, 236—238).

НЕСОВМЕСТИМОСТЬ ТОЛСТОВЩИНЫ С НАУЧНЫМ СОЦИАЛИЗМОМ.

Наша точка зрения прямо противоположна точке зрения Толстого.

Толстой говорит о себе: «Я пришел ведь к вере потому, что помимо веры я ничего, наверное, ничего не имею, не нашел, кроме погибели».

Тут, как видите, заключается весьма серьезный довод в мою пользу. Человек, который проникся бы настроением Толстого, сильно рисковал бы не найти перед собой ничего, кроме погибели. А это, в самом деле, страшно. Правда, Толстой спасся от погибели верой. А в каком положении окажется человек, который, проникшись настроением Толстого, останется неудовлетворенным его верой? У такого человека будет только один выход — погибель, в которой, как это всем известно, нет ничего «радостного».

Каков был тот путь, который привел Толстого к его вере? По словам самого Толстого, он пришел к вере путем искания бога. И это искание бога было, — говорит он, — «не рассуждение, но чувство, потому что это искание вытекало не из моего хода мыслей, — оно было даже прямо противоположно им, — но оно вытекало из сердца». Однако Толстой выражается неточно. На самом деле его искание бога вовсе не исключало рассуждения. Это доказывается, между прочим, следующими строчками:

«Помню, это было ранней весной, я один был в лесу, прислушиваясь к звукам леса. Я прислушивался и думал все об одном, как я постоянно думал все об одном и том же эти последние три года. Я опять искал бога.

«Хорошо, нет никакого бога, — говорил я себе, — нет такого, который бы был не мое представление, но действительность, как вся моя жизнь, — нет такого. И ничто, никакие чудеса не могут доказать такого, потому что чудеса будут мое представление, да еще неразумное.

«Но понятие мое о боге, о том, которого я ищу? — спросил я себя. — Понятие-то это откуда взялось?». И опять при этой мысли во мне поднялись радостные волны жизни. Все вокруг меня ожило, получило смысл. Но радость моя продолжалась недолго. Ум продолжал свою работу. «Понятие бога — не бог, — сказал я себе. — Понятие есть то, что происходит во мне, понятие о боге есть то, что я могу возбудить и могу не возбудить в себе. Это не то, чего я ищу. Я ищу того, без чего бы не могла быть жизнь». И опять все стало умирать вокруг меня и во мне, и мне опять захотелось убить себя».

Это целый диспут с самим собой. Ну, а в диспуте нельзя обойтись без рассуждения. Не обошелся без него Толстой и там, где его мучительный спор с самим собою склонился к отрадному для него выводу.

«Что же такое эти оживления и умирания? Ведь я не живу, когда теряю веру в существование бога, ведь я бы уж давно убил себя, если бы у меня не было смутной надежды найти его. Ведь я живу, истинно живу только тогда, когда чувствую его и ищу его. Так чего же я ищу еще! — вскрикнул во мне голос. — Так вот он. Он то, без чего нельзя жить. Знать бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь».

Но, конечно, не одно рассуждение привело Толстого к его вере. Его логические операции, бесспорно, совершались на основе сильного и неотвязного чувства, которое он сам характеризует следующими словами: «Это было чувство страха, сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежды на чью-то помощь».

Только это чувство и об'ясняет нам, каким образом Толстой мог не заметить слабой стороны своего рассуждения. В самом деле. Из того, что я живу только тогда, когда верю в существование бога, еще не следует, что бог существует: из этого следует только то, что я сам не могу существовать без веры в бога. А это обстоятельство может быть об'яснено воспитанием, привычками и т. п. Толстой сам говорит:

«И странно, что та сила жизни, которая возвратилась ко мне, была не новая, а самая старая, — та самая, которая влекла меня на первых порах моей жизни. Я вернулся во всем к самому прежнему, детскому и юношескому. Я вернулся к вере в ту волю, которая произвела меня и чего-то хочет от меня; я вернулся к тому, что главная и единственная цель моей жизни есть то, чтобы быть лучше, т.-е. жить согласнее с этой волей; я вернулся к тому, что выражение этой воли я могу найти в том, что в скрывающейся для меня дали выработало для руководства своего все человечество, т.-е. я вернулся к вере в бога, в нравственное совершенствование и в предание, передававшее смысл жизни. Только та и была разница, что тогда все было принято бессознательно, теперь же я знал, что без этого я не могу жить».

Толстой напрасно считает странным то обстоятельство, что возвратившаяся к нему сила жизни «была не новая, а самая старая» детская вера. Странного тут ничего нет. Люди нередко возвращаются к своим детским верованиям; для этого необходимо только одно условие, — сильный след, оставленный в душе такими верованиями. Столь же напрасно Толстой говорит о себе:

«Судя по некоторым воспоминаниям, я никогда и не верил серьезно, а имел только доверие к тому, чему учили, и к тому, что исповедывали предо мной большие; но доверие это было очень шатко».

Нет, память изменила Толстому. По всему видно, что детские верования чрезвычайно глубоко проникли в его душу, и если он, по своей впечатлительности, легко потом поддался влиянию неверующих товарищей, то влияние это осталось крайне поверхностным. Впрочем, в другом месте своей «Исповеди» Толстой сам говорит, что христианские исповеди всегда были близки ему. Это несомненно, по крайней мере, в том ограниченном смысле, что Толстому всегда была близка основа не только христианского, но и всякого вообще религиозного миросозерцания: анимистический взгляд на отношение «конечного» к «бесконечному». Вот чрезвычайно убедительный пример. Мы уже знаем, что, начав искать бога, Толстой переживал тяжелые страдания в те минуты, когда его рассудок отвергал, одно за другим, известные ему доказательства бытия божия. Тогда он чувствовал, что жизнь его «останавливается», и тогда он снова и снова принимался доказывать себе, что бог существует. Как же доказать? А вот как:

«Но опять и опять, с разных других сторон, я приходил к тому же признанию, что не мог же я без всякого повода, причины и смысла явиться на свет, что не могу я быть таким выпавшим из гнезда птенцом, каким я себя чувствовал. Пускай я, выпавший птенец, лежу на спине, пищу в высокой траве, но я пищу оттого, что знаю, что меня в себе выносила мать, высиживала, грела, кормила, любила. Где она, эта мать. Если забросили меня, то кто же забросил? Не могу я скрыть от себя, что любя родил меня кто-то. Кто же этот кто-то? — Опять бог».

Так рассуждают все религиозные люди, совершенно независимо от того, верят ли они в одного бога или же в нескольких. Главная отличительная черта подобного рассуждения состоит в его полнейшей логической несостоятельности: оно предполагает доказанным именно то, что требуется доказать, — существование бога. Раз признав существование бога и раз представив себе бога по своему собственному образу и подобию, человек затем уже без всякого труда об'ясняет все явления природы и общественной жизни. Еще Спиноза очень хорошо сказал: «Люди обыкновенно предполагают, что все вещи в природе, подобно им самим, действуют для какой-нибудь цели, и даже за верное утверждают, что и сам бог направляет все к известной определенной цели (ибо они говорят, что бог сотворил все для человека, а человека сотворил для того, чтобы он почитал его)». Это как раз то, что предполагается у Толстого: телеология (точка зрения целесообразности). Бесполезно было бы распространяться о том, что об'яснения, до которых доходят люди, стоящие на телеологической точке зрения, на самом деле ровно ничего не об'ясняют и, как карточные домики, разлетаются от первого прикосновения серьезной критики. Необходимо отметить, что Толстой не мог или не хотел понять этого. Жизнь представлялась ему возможной только тогда, когда он становился на телеологическую точку зрения: «Как только я сознавал, — говорит он, — что есть сила, во власти которой я нахожусь, так тотчас же я чувствовал возможность жизни». Понятно почему смысл жизни определялся в этом случае волею того существа, во власть кото-

рого отдавал себя Толстой. Оставалось слушаться и не рассуждать. Толстой так и говорит:

«Жизнь мира совершается по чьей-то воле — кто-то этою жизнью всего мира и нашими жизнями делает свое какое-то дело. Чтобы иметь надежду понять смысл этой воли, надо прежде всего исполнить ее, делать то, чего от нас хотят. А если я не буду делать того, чего хотят от меня, то и не пойму никогда и того, чего хотят от меня, а уж тем менее, — чего хотят от всех нас и от всего мира».

Чего же хочет от всех нас и от всего мира «чья-то воля». Толстой отвечает: «Воля... пославшего есть разумная (добрая) жизнь всего мира. Стало-быть, дело жизни есть внесение истины в мир». Иначе сказать: «чья-то воля» требует от нас служения добру и истине. Еще иначе: «чья-то воля» является для нас единственным источником истины и добра. Толстой думает, что если бы не было «чьей-то воли», направляющей людей к добру и истине, то они погрязли бы в зле и заблуждении. Это то, что у Фейербаха называется опустошением человеческой души. Все, что есть в ней хорошего, отнимается от нее и записывается на счет «чьей-то воли», создавшей человека, равно как и весь остальной мир. Толстой совершенно опустошает человеческую душу, говоря, что «все доброе, что есть в человеке, — только то, что в нем божеского». Вот я и спрашиваю г.г. Гомункулуса, Володина и всех тех, которые разделяют их взгляд на Толстого, неужели не «страшно жить с человеком, предающимся подобному опустошению человеческой души? И я буду утверждать, что очень страшно, до тех пор, пока мне не докажут противного.

(«Отсюда и досюда». т. XXIV, 186—190).

НЕЛЕПОСТЬ УЧЕНИЯ О НЕПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ.

Теперь очень много толкуют о Толстом. Но, чем больше толкуют о нем, тем больше затемняют, хотя, разумеется, и невольно, истинный смысл его доктрины. Можно сказать, не опасаясь преувеличения, что о Толстом уже наговорено значительно больше вздора, чем о каком бы то ни было другом писателе. Не мешает поэтому хорошенько припомнить, чему, собственно, учил Толстой.

Он думал, что его учение есть не что иное, как правильно понятое учение христа, выражающееся в словах: «Не противьтесь злу». В книге «В чем моя вера» он говорит: «Слова эти: **не противьтесь злу или злому,** понятые в их прямом значении, — были для меня истинно ключом, открывшим мне все. И мне стало удивительно, как мог я так навыворот понимать ясные, определенные слова. Вам сказано: зуб за зуб, а я говорил, не противься злу или злому, и что бы с тобой ни делали злые, терпи, отдавай, но не противься злу или злым. Что может быть яснее, понятнее и несомненнее этого. И стоило мне понять эти слова просто и прямо, как они сказаны, и тотчас же во всем учении христа, не только в нагорной проповеди, но во всех евангелиях, все, что было запутано, стало понятно, что было противоречиво, стало согласно; и главное, что казалось излишне, стало необходимо. Все слилось в одно целое и, несомненно, подтверждало одно другое, как куски разбитой статуи, составленные так, как они должны быть».

Толстого думали смутить, спрашивая его: «а что вы стали бы делать, если бы пришли Зулу и захотели изжарить ваших детей». Но он не смущался.

«Все люди братья, — отвечал он, — все одинакие. И если пришли Зулу, чтобы изжарить моих детей, то одно, что я могу сделать, это постараться внушить Зулу, что это ему невыгодно и нехорошо, — вну-

шить, покоряясь ему по силе. Тем более, что мне нет расчета с Зулу бороться. Или он одолеет меня и еще более детей моих изжарит, или я одолею его, и дети мои завтра заболеют и в мучениях худших умрут от болезни».

Тут много неясного и даже прямо удивительного, по крайней мере, на первый взгляд. Больше всего поражает ссылка на то, что, если я вырву своих детей из рук кровожадного «Зулу», то они завтра умрут от болезни. Невольно возникает вопрос: неужели это случится с ними за грех родителя. Но мы сейчас увидим, что это не так странно, как представляется сначала. Далее, остается неясным, как надо понимать Толстого о том, что «Зулу» еще более изжарит моих детей, если я стану ему сопротивляться: значит ли это, что вместо двух ребят он изжарит, например, четырех, или, что то же число детей подвергнется более продолжительному действию огня, или еще что-нибудь другое. Наконец, в данном случае, трудно согласиться и с тем, что «все люди одинакие». Это как для кого. Для того, кого собираются посадить на вертел, людоед совсем не одинаков с человеком, воздерживающимся от употребления в пищу человеческого мяса. Но я не хочу спорить с Толстым. Да и нет мне «расчета» с ним спорить: у него так много противоречий, что все равно за всеми не угонишься. Лучше определить, почему его учение так богато противоречиями. А для этого нужно понять его внутреннюю природу.

Вернемся к «непротивлению злу». Только что рассмотренный нами пример зулуса, пожирающего детей, достаточно выразителен. Не менее выразителен и следующий пример.

На вопрос: «Если на моих глазах мать засекает своего ребенка, что мне делать» — Толстой отвечает: — «Одно, — поставить себя на место ребенка».

Кто думает, что дальше итти в этом направлении нельзя, тот ошибается: Толстой идет еще дальше. Он думает, что человек, на которого напала бешеная собака, поступит хорошо, если не будет ей сопротивляться. Это кажется невероятным. Поэтому я предоставляю слово самому Толстому:

«Мне следует помнить, что лучше, чтобы любимый мною человек теперь же, при мне, умер оттого, что он не хочет лишить жизни хотя бы бешеную собаку, чем то, чтобы он умер от об'едения через много лет и пережил меня».

Сомнения нет. Не следует лишать жизни «хотя бы бешеную собаку», хотя бы для спасения жизни человека. И вот, возникает вопрос: если убийство бешеной собаки человеком — зло, то почему же не зло убийство человека бешеной собакой. А если это тоже зло, то интересно знать, какое же из этих двух зол — меньшее. А, если я знаю, какое из них меньшее, то непонятно, почему я не должен предпочесть его большему. И, кажется, всякий здравомыслящий человек должен сказать: из двух зол непременно следует выбирать меньшее. Смерть бешеной собаки есть несравненно меньшее зло, чем смерть человека; поэтому лучше убить собаку, чем жертвовать человеком. Однако, с точки зрения Толстого дело представляется в ином виде.

Для его понимания полезно заметить, что рассуждению о бешеной собаке у него предшествуют следующие слова: «На известной ступени духовного развития человеку следует воздерживаться от усиления в себе чувства личной жалости к другому существу. Чувство это само по себе животное, и у чуткого человека оно всегда проявляется в достаточной силе без искусственного разжигания. Душа любимого человека всегда должна быть для меня дороже тела».

Заметьте это противопоставление «животной жалости» «состраданию духовному», «тела» — «душе». Им об'ясняется, почему Толстой думает, что бешеной собаки не следует убивать даже и тогда, когда от этого зависит спасение человеческой жизни, и почему не следовало бы сопротивляться «Зулу» даже и в том случае, если бы сопротивление могло спасти «моих детей». Неприятно быть с'еденным «Зулу», и неприятно быть искусанным бешеной собакой. Но это — неприятности чисто телесные; им не следует придавать большое значение. Сегодня вас спасли от бешеной собаки, а «через много лет» вы умрете от об'ядения; сегодня «моих детей» вырвали из рук кровожадного «Зулу», а завтра их унесет какая-нибудь эпидемия. Не следует усиливать в себе чувства жалости к телу — душа дороже тела. А душа не может помириться с насилием, хотя бы оно совершалось ради самых очевидных интересов тела.

Не подумайте, что Толстой равнодушно говорит только о чужих страданиях. Нет, он и на свои собственные страдания смотрит, — по крайней мере, хочет смотреть, — с не меньшим равнодушием. Он говорит: «Ну — болит зуб или живот, или найдет грусть и болит сердце. Ну, и пускай болит, а мне что за дело. Либо поболит и пройдет, либо так и умру от этой боли. Ни в том, ни в другом случае нет ничего дурного». Это не эгоизм, а просто пренебрежение «телом» во имя «духа». Такое пренебрежение было когда-то свойственно христианам. И с этой стороны учение Толстого в самом деле имеет много общего с христианским.

(Смешение представлений, т. XXIV, 195—198).

ВСЕ ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ У ТОЛСТОГО ЗАИМСТВОВАНО ИЗ СОЦИАЛИЗМА.

Лучшие страницы в сочинениях того периода деятельности Толстого, который можно назвать религиозным периодом, посвящены изображению и разоблачению многочисленных физических и нравственных зол, порождаемых собственностью, основанной на эксплоатации одного общественного класса другим. И, несомненно, что эти лучшие страницы привлекли к нему горячее сочувствие многих и многих читателей. Пролетариат чтит в Толстом едва ли не главным образом, автора этих замечательных страниц. Но никогда не следует забывать, что когда Толстой писал эти страницы, он переставал быть толстовцем. Так, что пролетариат, может быть, сам того не зная, уважает в Толстом не того человека, который учил жизни, а того, который отказывался от своего учения о жизни. И бесспорно, Толстой заслуживал одобрения и уважения за это. Но всегда следует помнить, что едва заходила речь о том, как же устранить те многочисленные физические и нравственные страдания, которые он так хорошо списывал, — и причину которых ему так ясно указали социалисты, — он опять покидал точку зрения «временного» и возвращался в бесплодную пустыню квиетизма. Тогда он опять выдвигал свое настоящее, т.-е. им самим придуманное, а не заимствованное у социалистов учение о собственности, как о чем-то воображаемом, как о фикции, существующей лишь в воображении людей, подчинившихся Мамону. Тогда он опять начинал на разные лады твердить о непротивлении злу и повторять: «Не сердись. Не блуди. Не клянись. Не воюй». И вот почему он, так много заимствовавший у социалистов, справедливо считал себя как нельзя более далеким от них. Он постоянно ставил их на одну доску с попами, которых так не любил в последние десятилетия своей жизни.

В книге «Спелые Колосья» есть небольшая, но чрезвычайно поучительная глава: «Смешение представлений». В ней говорится: «Мы часто обманываемся тем, что, встречаясь с революционерами, думаем, что мы стоим близко — рядом. «Нет государства». — «Нет государства». — «Нет собственности». — «Нет собственности». — «Нет неравенства». — «Нет неравенства» и многое другое. Кажется, все одно и то же. Но разница есть большая и даже нет более далеких от нас людей. Для христианина нет государства, для них нужно уничтожить государство. Для христианина нет собственности, а они сокрушить хотят собственность. Для христианина все равны, а они хотят уничтожить неравенство. Это как два конца несомкнутого кольца. Концы рядом, но более отдалены друг от друга, чем все остальные части кольца. Надо обойти все кольцо для того, чтобы соединить то, что на концах».

Здесь ошибочное перемешано с верным. Но ошибочное здесь несущественно, а верное крайне важно.

(Смешение представлений, т. XXIV, 212—213).

ГЛАВА XII.

Богомольная буржуазия.

РЕАКЦИОННОСТЬ БУРЖУАЗИИ.

Буржуазия в наши дни стала реакционным классом: она стремится **«повернуть назад колесо истории».** Ее идеологи уже более не в состоянии **понять** огромное научное значение открытий Маркса. Зато пролетариат пользуется его исторической теорией, как надежным путеводителем в своей борьбе за освобождение.

Эта теория, пугающая буржуазию, якобы, присущим ей фатализмом, вливает в пролетариат беспримерную энергию. Защищая «учение о необходимости» от нападок Прайса, Пристли говорит, между прочим: «Не говоря о себе самом, хотя и я, конечно, не абсолютно ленивое и безжизненное существо, где найдет он больше воодушевления, более сильное и неустанное напряжение и более энергичное и настойчивое преследование важнейших задач, чем среди тех, кого он знает, как приверженцев учения о необходимости (нецессарианцев)».

Пристли говорит о современных ему английских христианских нецессарианцах. Он мог с основанием, или без него, приписывать им подобное воодушевление. Но поговорите хоть немного с господами Бисмарком, Кризпи или Казимиром Перье, и они расскажут вам чудеса о деятельности и энергии «нецессарианцев» и «фаталистов» нашего времени — **социал-демократических рабочих.**

(Очерки по истории материализма, т. VIII, стр. 192).

БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ, КАК ПРИКРЫТИЕ РЕЛИГИИ.

Слабость «критической» мысли господ критиков Маркса с особенной яркостью обнаруживается в области философии. Здесь они противопоставляют так называемому ими догматизму материалистов довольно уже пожилую догму кантианцев о непознаваемости внешнего мира. Разбирать здесь эту догму было бы неуместно, и потому только мы заметим, что, отвергая материализм, господа критики не дают себе труда хорошенько ознакомиться с этой теорией и довольствуются тем представлением о ней, которое усердно культивируется во славу религии учеными, полу-учеными и совсем неучеными филистерами и попами разных стран и в основе которого лежит христианское противоположение материи духу.

(Предисловие к коммунистическому манифесту, т. XI, 277).

ПОЧЕМУ ГОСПОДСТВУЮЩИЕ КЛАССЫ ПОДДЕРЖИВАЮТ РЕЛИГИЮ.

Между нашими крепостниками «эпохи великих реформ», наверно, встречались люди, гораздо более просвещенные, чем их «крещеная собственность». Такие люди не думали, конечно, что гром вызывается прогулками по небу пророка Илии в его колеснице. И если бы речь зашла о причинах грозы, то истина оказалась бы на стороне меньшинства, — просвещенных крепостников, — а не на стороне большинства, — непросвещенной крепостной «черни». Ну, а что было бы, если бы речь зашла о крепостном праве? Было бы то, что большинство, — те же непросвещенные крестьяне, — высказывалось бы за его отмену, а меньшинство, — те же просвещенные крепостники, — закричало бы, что отменить его значит — потрясти все самые «священные основы». На чьей же стороне была бы тут истина? Мне сдается, что она была бы не на стороне просвещенного меньшинства. О своем собственном деле человек, — или класс, сословие, — судит далеко не всегда безошибочно. Тем не менее, мы имеем все основания сказать, что когда человек, — или сословие, класс, — судит о своем собственном деле, то у нас есть несравненно больше шансов услышать правильное суждение об этом деле от этого человека, чем от того, хотя бы и более просвещенного лица, которое заинтересовано в том, чтобы изображать это дело в превратном виде. А если это так, то ясно, что там, где речь заходит об общественных отношениях, — а следовательно, и об интересах различных классов или слоев населения, — было бы величайшим заблуждением думать, что меньшинство всегда право, а большинство всегда заблуждается. Совершенно наоборот. Общественные отношения складывались до сих пор так, что большинство эксплоатировалось меньшинством. Поэтому в интересах меньшинства было искажать истину во всем том, что касалось этого основного факта общественных отношений.

Эксплоатирующее меньшинство не могло не лгать или, — так как оно лгало не всегда сознательно, — было лишено возможности не заблуждаться. А эксплоатируемое большинство не могло чувствовать, где, — как выражаются немцы, — башмак жмет ему ногу, и не могло не желать исправления башмака. Иначе сказать, об'ективная необходимость поворачивала глаза большинства в сторону истины, а глаза меньшинства — в сторону заблуждения. А на этом основном заблуждении эксплоатирующего меньшинства возводилась целая и чрезвычайно сложная надстройка побочных его заблуждений, мешающих ему смотреть истине прямо в глаза.

(«Генрик Ибсен», т. XIV, 203—204).

БУРЖУАЗИЯ В БОРЬБЕ С МАТЕРИАЛИЗМОМ.

Я утверждал, что буржуазия заинтересована в возрождении философии Канта, потому что она надеется, что эта философия поможет ей усыпить пролетариат. Конрад Шмидт отвечает мне свойственным ему элегантным языком: «Какого бы мнения мы ни были об уме буржуазии, но она все-таки не так безнадежно глупа, чтобы питать такие нелепые «надежды». Какой безграничный схематизм, какой, лишенный всякой критики, всякого оригинально-живого отношения к действительности, взгляд скрывается за такими приемами конструирования и т. д., и т. д.».

Да будет мне позволено прервать сердитого доктора и поставить ему несколько вопросов.

1. Заинтересована ли буржуазия в том, чтобы «морализовать» пролетариат и бороться с атеизмом, который все более и более распространяется в этом классе?

2. Нуждается ли она в сильном духовном оружии для этой «морализации» и для этой борьбы с атеизмом?

3. Не считался ли кантианизм оружием, наиболее подходящим для этой цели, и не считается ли он таковым до сих пор. Само собой понятно, что буржуазии нет надобности непосредственно обращаться с кантианизмом к рабочим. Достаточно, чтобы эта философия вошла в моду, для того, чтобы она подала повод некоторым людям распространять в рабочем классе вытекающие из нее конечные выводы.

Конрад Шмидт, повидимому, очень плохо знает историю философии. Но, если бы он ее знал, то ему было бы известно, **что кантианизм приветствовали при первом уже его появлении, как самое лучшее оружие для борьбы против материализма** и других «возмутительных» учений. Уже Карл Рейнгольд — первый вульгаризатор кантианизма — считал одним из главных достоинств этой системы то, что она **«вынуждает естествоиспытателей отказаться от своих неосновательных претензий на знание».** Он писал, что та основная мысль, которая так распространена в настоящее время «под видом **фатализма, материализма и спинонизма,** представлена Кантом как фантом, обнимающий наш разум, с наглядностью, на которую не могут претендовать наши новейшие теологи, занимающиеся развенчиванием дьявола; если теперь останутся фаталисты или если таковые явятся со временем, то это будут люди, либо совсем не изучавшие, либо не понявшие «Критики чистого разума».

Безнадежно глупа! Нет, поверьте, глупость-то отличается здесь совсем не буржуазия.

«Если я, как и все те, на которых косвенно нападает Г. Плеханов, склонялись к философии Канта из подражания буржуазии, — говорит г. Шмидт, — то удивительно, что мы интересуемся именно теорией познания, т.-е. как раз той частью этой философии Канта, которая во всяком случае, не имеет ничего общего с практическими интересами буржуазии».

На это я отвечу ему только что приведенными мною словами Рейнгольда: вы или не изучали **«Критики чистого разума»,** или не поняли ее.

Кант, который, надо надеяться, лучше понимает свою теорию познания, чем понимает ее Конрад Шмидт, говорит в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума». «Таким образом, я не могу даже **предположить бога, свободу и бессмертие,** которые необходимы для практических целей моего разума, без того, чтобы вместе с этим **не лишить** разум его чрезмерного притязания на проницательность... Я должен был, стало быть, уничтожить знание для того, чтобы очистить место вере».

Нет, решительно, нет. Буржуазия-то далеко не глупа!

(Материализм или кантианизм, т. XI, 131—132).

КАКИМ ОБРАЗОМ БУРЖУАЗИЯ ПРИМИРЯЕТ РЕЛИГИЮ С НАУКОЙ.

Лютенау думает, что «религия начинается на границе познания или опыта», и что «чем шире становится область познания, тем уже — область религиозного верования». Это можно признать правильным лишь с большой оговоркой. Дело в том, что **когда область религиозного верования оказывается значительно суженной под влиянием опыта, тогда на выручку религии является та философия, которая учит, что**

наука и религия лежат в совершенно различных плоскостях, так как религия имеет дело с потусторонним миром, а наука, опыт — только с явлениями, и что, поэтому, расширение области опыта не может сузить область религии. И поскольку проповедь этой философии влияет на умы, постольку область религиозного верования перестает суживаться под влиянием опыта. То правда, что философия этого рода могла возникнуть и приобрести влияние только при определенной социальной обстановке, только на известной стадии развития общества, разделенного на классы. Но это не изменяет дела; напротив, анализ влияния этой философии и ее отношения к религии дал бы г. Лютгенау возможность более ярким светом осветить связь между общественным развитием (причина) и исторической судьбой религиозных верований (следствие). Г. Лютгенау не воспользовался этой возможностью.

Если бы этот переход совершился у него сознательно, то и приведенное нами положение, гласящее, что опыт сужинает область религиозного верования, приняло бы у него гораздо более правильный вид: оно гласило бы, что накопление знаний лишает почвы религиозные верования, но делает это только в той мере, в какой существующий порядок не мешает распространению знаний и пользованию ими для критики взглядов, унаследованных от старых времен. Именно это и говорит современный материализм.

(«О книге Фр. Лютгенау», т. XVII, 323—324)

ВЫРОЖДЕНИЕ БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ.

Историк литературы Кана делает интересные указания насчет того, как постепенно изменялись во Франции черты доротого романтикам байроновского типа. Он говорит, что черты этого типа встречаются, между прочим, у Бодлэра и у Флобэра. «Последним выдающимся человеком байроновского типа был занимательный Барбэ-д'Орвильи».

Мне кажется, что это справедливо. Но вспомните, как относился «занимательный» Барбэ-д'Орвильи к освободительным идеям своего времени. В его характеристике поэта Ларона Пинда мы читаем: «Если бы он решился втоптать в грязь атеизм и демократию, эти два позорных пятна его мысли... он был бы, может быть, поэтом великим во всех отношениях, между тем как он остался только отрывком великого поэта». Таких отзывов можно найти у него не мало. Барбэ-д'Орвильи был решительным сторонником католицизма и столь же решительным противником демократии. Насколько мы имеем право судить по некоторым довольно неясным намекам, Гамсун делает своего Ивара Карено врагом не только католицизма, но и вообще христианства. Он кричит Иервену, убедившись в его «измене»: «Поди и отдай свои деньги попам». Когда его жена с огорчением вспоминает, что он отнесся холодно к картине, которую она подарила ему в день его рождения, он спокойно возражает: «Но ведь это было изображение христа, Элина». Бедная фру Карена убеждена, что «он, конечно, и в бога не верует». С этой стороны Ивар Карено очень далек от «последнего выдающегося человека байроновского типа». Но он весьма близок к нему со стороны политики: мы хорошо знаем, как ненавидит Карено демократию. Тут он охотно бы подал руку Барбэ-д'Орвильи. А это значит, что одна из самых важных черт его характера роднит его с выродившимся «байроновским типом». Если отцом его был доктор Стокман, то между более отдаленными предками его, наверно, были байронисты.

Так обстоит дело с точки зрения психологии. А как обстоит оно с точки зрения социологии? Почему выродился «байроновский тип»?

Почему «выдающиеся люди», ненавидевшие когда-то деспотизм и более или менее сочувствовавшие освободительным движениям народов, готовы рукоплескать теперь деспотам и топтать в грязь освободительные стремления рабочего класса? Оттого, что общественные отношения коренным образом изменились. Буржуазное общество переживает теперь совсем другую фазу своего развития. Оно было молодо, когда блистал настоящий (невыродившийся) «байроновский тип». Недаром байроновский Лара, в сущности равнодушный к интересам своих ближних, становится во главе восстания против феодалов. Оно клонится к упадку теперь, когда по-своему, — подобно новому медному пятаку, — блистает ницшеанский тип, одним из представителей которого является Ивар Карено.

Ницшеанцы считают себя непримиримыми врагами мещанства. А на самом деле они насквозь пропитаны его духом.

(«Сын доктора Стокмана», т. XIV, 257—258).

МИСТИЦИЗМ В ИСКУССТВЕ.

Идеальная жизнь Дэзессента (героя романа Гюисманса) до такой степени лишена всякого человеческого содержания, что ее сочинение не открывало собою ни малейшего выхода из тупого переулка. И вот Гюисманс ударился в мистицизм, послуживший «идеальным» выходом из такого положения, из которого невозможно было выйти путем «реальным».

Художник, сделавшийся мистиком, не пренебрегает идейным содержанием, а только придает ему своеобразный характер. Мистицизм — тоже идея, но только темная, бесформенная, как туман, находящаяся в смертельной вражде с разумом. Мистик не прочь не только рассказать, но даже и доказать. Только рассказывает он нечто «несодеянное», а в своих доказательствах берет за точку исхода отрицание здравого смысла. Пример Гюисманса опять показывает, что художественное произведение не может обойтись без идейного содержания. Но когда художники становятся слепыми по отношению к важнейшим общественным течениям своего времени, тогда очень сильно понижается в своей внутренней стоимости природа идей, выражаемых ими в своих произведениях. А от этого неизбежно страдают и эти последние.

(«Искусство и общественная жизнь», т. XIV, 147).

СМЕРТЬ И ЕЕ ТАЙНА.

А что сказать о скульптуре? Тут я прежде всего упомяну о некоторых произведениях Леонардо Бистольфи, — это большею частью надгробные памятники, проникнутые мрачной поэзией смерти; на них самым интересным по замыслу является надгробный памятник семейства Панса в Кузко, «La Sfinxe». На высоком могильном камне сидит женщина с длинными распущенными волосами. Вся ее поза выражает неподвижность, а на лице ее застыла напряженная, неотступная дума; пальцы ее рук судорожно давят на ее колена, и в этом судорожном надавливании на колена ее красивых, длинных пальцев ярко выражается мука неразрешенной тайны. По-моему, это не сфинкс, а существо, бьющееся над мучительной загадкой сфинкса, над вопросом о смерти.

С точки зрения современного естествознания в смерти нет ничего таинственного. Смерть вовсе не сфинкс. О всяком мертвеце можно сказать, как сказал когда-то Шелли об умершем поэте Китсе: «Он об'еди-

нился с природой», но кто привык смотреть на вопрос о смерти с точки зрения мистической таинственности, кто видит в ней странную загадку сфинкса, — на того хорошо задуманная и недурно сделанная статуя Бистольфи должна произвести сильное впечатление.

«Об'единение с природой» не заключает в себе ничего таинственного, но в нем бывает порой очень много болезненного, особенно для тех, которые потеряли в умершем близкое существо. С этой стороны смерть всегда будет привлекать к себе взоры художника. На шестой венецианской выставке разработку этой темы представляет собою бронзовая группа Альбера Бартоломэ: «Мертвый ребенок». Сидящая женщина сжимает в руках тело мертвого ребенка, прислонившись к нему левой щекой. Ее лица не видно, но вся ее фигура говорит о страшном подавляющем горе. Это одно из самых замечательных произведений скульптуры, какие только можно видеть на венецианской выставке.

(Пролет. движение и буржуазн. искусство, т. XIV, 90).

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕОЛОГИЯ КАК ОРУДИЕ КЛАССОВОГО ГОСПОДСТВА.

«Словоизпускание» г. Философова распространяется на важнейшие вопросы современной мысли и современного общественного движения. Он хочет везде сказать что-то новое, глубокое, недоступное пониманию нашего брата-материалиста. Но из его усилий ничего не выходит. Гора рождает даже не мышь, а простые пустяки. И это, увы, очень печально.

Если читатель думает, что мы несправедливы к нашему автору, то пусть он судит сам.

Г. Философов вещает: «Органически — современный пролетариат глубоко революционен, воистину свят в своей неутолимой жажде света, правды, справедливости. Его пафос — чисто религиозный, хотя, конечно, бессознательно. Все бескорыстные подвиги этих людей ради лучшего будущего, до которого ни один из них сам не доживет, их постоянное самопожертвование, забвение ближайших выгод — говорят о громадном запасе нравственных сил, о горячей вере, о живом огне. Но самый об'ект этой веры, содержание ее пролетариат заимствовал от той же ненавистной ему буржуазии. В социалистической литературе с утомительным однообразием повторяется мнение, что всякий идеализм, всякий религиозный идеал есть детище буржуазной классовой психологии. Идеология есть одно из орудий классового господства. Это ходячее мнение глубоко неверно. Идеализм, религиозное сознание — удел внеклассовых личностей. Для буржуазии же, как для класса, типичен именно тот примитивный материализм, который интеллигенты по какому-то недоразумению навязывают рабочим массам, не замечая, насколько это буржуазное мировоззерцание противоречит всей психологии пролетариата».

Откуда видно, что пафос современного пролетариата есть пафос «чисто-религиозный»? Этого ниоткуда не видно. И именно потому, что этого ниоткуда не видно, наш автор спешит прибавить, что пафос современного пролетариата религиозен «конечно, бессознательно». Если в этой прибавке есть какой-нибудь смысл, то она означает, что пролетариат не сознает себя религиозным, несмотря на свои хорошие качества. Но в таком случае кто же сознает его религиозным? Его сознает религиозным г. Философов. Почему же он сознает его таковым? Да просто в силу смешной терминологической путаницы. Он называет религиозными всех тех, у кого есть «жажда света, правды, справедливости». При такой терминологии религиозных людей окажется на свете гораздо больше, чем их есть на самом деле. Тут нам припоминается замечание, сделанное

Энгельсом по поводу общераспространенного филистерского противоположения материализма идеализму: «Если данный человек оказывается идеалистом вследствие того простого обстоятельства, что у него есть «идеальные стремления», и что он подчиняется влиянию «идеальных сил», то всякий мало-мальски нормально развитый человек — идеалист, и непонятным остается одно: как могут быть на свете материалисты?». Это замечание Энгельса можно целиком приложить к тому, что вещает г. Философов. Если всякий человек, имеющий жажду света, правды, справедливости, религиозен, то нерелигиозны только негодяи («свиные туши», как выражается один дьякон у Глеба Успенского) и тогда остается непонятным только то, почему не все честные люди спешат об'явить себя религиозными. Но ведь это — игра слов и притом такая игра, которая не обнаруживает в играющем ни малейшего остроумия. Если я назову мой письменный стол бегемотом, мое кресло — львом, а мою книжную полку — страусом, то я могу, пожалуй, вообразить себя в зоологическом саду. Но достаточно самого ничтожного опыта, чтобы этот плод моего воображения рассеялся, «яко дым». То же непременно случится и с тем плодом воображения, которое состоит в признании современного пролетариата религиозным.

Г. Философов говорит совершенные пустяки, когда утверждает, что «идеализм, религиозное сознание — удел внеклассовых личностей». Что касается религиозного сознания, то оно в течение целых тысячелетий было уделом народных масс; что же касается идеализма, то он, разумеется, не мог быть достоянием народных масс, так как они оставались чуждыми философского образования. Но г. Философов напрасно думает, что идеализм всегда был уделом «внеклассовых личностей». Пусть наш автор даст себе труд ознакомиться, например, с историей французского идеализма в эпоху реставрации, и он увидит, до какой степени правы марксисты, считающие идеализм XIX века одним из духовных орудий классового господства.

(«О книге Д. В. Философова», т. XIV, 345—347).

УЧЕНИЕ ОБ ИРРАЦИОНАЛЬНОМ.

У г. М. Гершензона факты сплошь да рядом ведут упорную войну с теми выводами, которые он из них делает. И в этом виновата именно его точка зрения, виновато именно его своеобразное пристрастие к «иррациональному», закутанное в довольно густой туман чего-то, сильно смахивающего на мистицизм. И очень досадно, что он держится этой странной точки зрения: он талантливый рассказчик.

Я потому останавливаюсь на этом, что у нас теперь вообще начинают сильно попахивать с «иррациональным». Г-ну М. Гершензону, как человеку, занимающемуся историей русской общественной мысли, было бы полезно догадаться, что под флагом «иррационального» у нас проводится теперь в литературу много такого теоретического снадобья, которое предназначается совсем не для того, чтобы облегчить читателям доступ в «высшие сферы человеческого духа», а, — наоборот! — для того, чтобы помочь им повернуться к этим «сферам» спиною. «Иррациональное», это — тот окольный путь, которым идет некоторая часть нашей интеллигенции к исполнению своей исторической миссии: выработать идеологию современного русского буржуа, инстинктом чувствующего несогласимость своих классовых интересов с самыми передовыми и уж, несомненно, самыми высшими стремлениями настоящего времени. Это было писано весною 1908 года. А в следующем году г. Гершензон своей статьей «Творческое самосознание», напечатанной в пресловутых «Вехах», по-

казал, что он сам готов принять деятельное участие в выработке названной в тексте идеологии. Мое замечание оказалось основательным. Хороший рассказчик, г. М. Гершензон обнаруживает порядочную-таки слабость всякий раз, когда ему приходится оперировать с понятиями, когда ему случается высказать ту или другую общую мысль. Вот интересный пример:

«Движение, овладевшее лучшей частью московской молодежи с середины 1830 годов, — говорит он, — не было одним из тех частных раскрытий идеала, какими являются все дальнейшие наши общественные движения, по преимуществу политические; в том и заключается его великая особенность, что оно имело своим предметом весь идеал в целом, точнее, не какое-нибудь его приложение, а самую его субстанцию. Эти юноши мечтали не о частных улучшениях нравственного или политического свойства, а о восстановлении в человеке его божественной природы вообще. Словами своих немецких учителей они говорили, что во вселенной царит разум, который только в человеке может достигать самосознания, и что, следовательно, высший долг человека заключается в том, чтобы сознательно жить по тем же законам, как и вселенная. В этих стремлениях человеку, по справедливому выражению современника (Анненкова), открывался «новый мир» (стр. 207). Очень хорошо! Но что значит «божественная природа человека»? Человек есть человек, и я не облегчаю, а затрудняю себе понимание его природы, если я об'являю ее божественной. Далее. Если во вселенной царит разум и если этот разум достигает в человеке самосознания, то понимание вселенной вполне доступно человеческому «разуму» (хотя и не «рассудку»), и для «иррационального» не остается места ни в природе, ни в общественной жизни.

А мы уже знаем, благодаря г. Гершензону, что человек, лишенный способности чувствовать «силу и красоту иррационального в мире», не может проникнуть в высшие сферы человеческого духа. Выходит, что и для московской мыслящей молодежи тридцатых годов эти высшие сферы должны были оставаться недоступными. Но, с другой стороны, из слов того же г. М. Гершензона несомненно выходит, что эта молодежь проникла в них более, чем какая-нибудь другая. Как же понимать это? Как тут связать концы с концами? Я не знаю, да, пока что, я думаю, что не знает и г. Гершензон.

(О книге Гершензона «История Молодой России», т. XXIII 26—27).

ГЕРШЕНЗОН О РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫХ ИДЕАЛАХ.

Я хочу указать на то, что при наличности «традиции», свойственной нашей интеллигенции, отстаивание золотой середины есть дело весьма трудное и хлопотливое. Недаром же г. Гершензон уверяет своего читателя, что «история нашей публицистики, начиная после Белинского, в смысле жизненного разумения — сплошной кошмар». На защиту «золотой середины» приходится выдвигать у нас тяжелую метафизическую артиллерию. Это смутно чувствовали еще наши критики Маркса, звавшие нас «назад к Канту» и вообще пятившиеся «от марксизма к идеализму». Но Кант и западные идеалисты оказались все-таки недостаточно надежными. И вот г. С. Булгаков «возвратился сознательно к вере детских дней, вере в распятого бога и его евангелией, как к полной, высочайшей и глубочайшей истине о человеке и его жизни» (см. его статью: «Интеллигенция и религия», «Русская Мысль», 1908 г., март), а г. Гершензон вспомнил о славянофилах и даже о «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголя.

По мнению г. Гершензона, вся сущность знаменитого спора между славянофилами и западниками состоит в том, что, между тем, как программа славянофилов гласила: «внутреннее устроение личности», программа западников сводилась «к усовершенствованию общественных форм».

Место не позволяет нам долго останавливаться на той характеристике этих двух программ, которую дает наш автор. Мы вынуждены ограничиться очень немногим. Г-н Гершензон убежден в том, что нормально мыслящий человек не может обойтись без религии. Славянофилы потому и дороги ему, что они давно высказали подобное же убеждение. «Внутреннее устроение личности» должно совершаться именно под знаком религии: «Задача каждого человека в отдельности сводится к тому, чтобы правильно устроить свой собственный дух, т.-е. сознать до конца свой нравственный долг, как свое космическое или религиозное назначение, и сосредоточить все свои душевные силы на его исполнении; общественное же призвание человека заключается в том, чтобы и лично помогать другим людям в устроении их духа, и совместно с другими содействовать такому устроению общего быта, при котором эта основная, индивидуальная цель достигалась бы всеми членами общества возможно легче». Отсюда следует, по словам г. Гершензона, что религиозно мыслящий человек вовсе не отрицает значения общественной деятельности и общественных преобразований; «но он строго подчиняет общество личности и улучшения в социальном или политическом строе обусловливает задачами индивидуального духовного совершенствования». (Иначе обстоит дело с «убежденными западниками или рационалистами».

«Он не видит в мире никакой целесообразности: для него единственный закон, царящий в мире, есть закон механической причинности, и тому же закону он подчиняет историческую жизнь человечества. Он верит в бесконечный рост логического сознания в человеке, строго подчиненный закону причинности. Таким образом, он на первый план выдвигает в личности — сознание, в истории — общественный строй, как совокупность данных, причинно-обусловливающих успехи личного сознания. Отсюда вытекают все частности этой программы. Нравственный мир личности оставляется совершенно в стороне, как сфера безусловно зависимая; воздействовать на него непосредственно в себе или в других нет никакого смысла, да и невозможно, так как он строится по железному закону причинности; вся душевная жизнь человека есть механический продукт внешних условий. Следовательно, поднять жизнь на высшую ступень можно только одним способом — путем изменения общественных условий, в которых живет личность, т.-е. путем такой перестройки общества, которая диктуется логическим разумом. Это значит, что единственной законной обязанностью человека признается общественная деятельность, при полном невнимании к устроению собственного духа, и что предметом этой деятельности об'является опять-таки не нравственная сфера общежития, а его сознательно устанавливаемые формы».

Это противоположение религиозного миросозерцания «рационалистическому» и составляет главную мысль книги г. М. Гершензона. Всякий мало-мальски понимающий дело человек видит, что противопоставление это совершенно лишено сколько-нибудь серьезного основания.

(О книге М. Гершензона «Исторические записки», т. XXIII, 37—39).

БУРЖУАЗНАЯ УМЕРЕННОСТЬ.

Г. М. Гершензон, высказав то, совсем не доказанное им положение, что в мире нет силы, более революционной, нежели религиозная идея, многозначительно прибавляет: «и хотя религиозная мысль, как я указал выше, склонна бережно относиться к традиции, ценя в ней закономерный итог массовых душевных переживаний, да и по существу не придает важности внешним перестройкам, но она неминуемо становится в оппозицию и к существующему политическому строю, поскольку этот строй прямо и непосредственно стесняет духовную свободу личности.

Это и есть des Pudels Kern: «религиозная» идея г. Гершензона стоит в оппозиции к существующему политическому строю, но в то же время она бережно относится к традиции и — что, конечно, главное! — «по существу не придает важности внешним переменам». Такая «идея» не станет шалить социализмом. Словом, это как раз та идея, которая нужна нынешней буржуазии. Это — идея золотой середины, середки на половинке. И эту идею преподносят нам на постном масле, подымая очи к небу.

(О книге М. Гершензона «Исторические записки», т. XXIII, 41).

РЕЛИГИОЗНОСТЬ В БУРЖУАЗНОМ ИСКУССТВЕ.

Несомненным элементом идейности отличаются две картины бельгийца Эжена Ларманса: «Человеческая драма» и «Обетованная земля».

На первой из них изображено двое крестьян, несущих мертвое тело молодого человека; впереди и несколько сбоку идет плачущая девочка; сзади тоже плачущая старуха; ни у девочки, ни у старухи лица не видно, но в их фигурах, в их походке так много глубокого, давящего горя. Эта картина сразу привлекает к себе и замыслом, и исполнением. В ней много истинно-драматического. Жаль только, что холодный и резкий колорит Ларманса значительно портит эстетическое впечатление.

Таким же неприятным колоритом грешит и его «Обетованная земля», имеющая, повидимому, символическое значение. У изгороди, на берегу реки, стоят два бедно одетых человека (один из них в деревянных башмаках и в плаще с заплатами) и напряженно смотрят в даль, где вырисовывается какой-то город. Им, должно быть, холодно: их шеи обмотаны шарфами, а шапки сильно надвинуты на головы. Деревья, растущие на берегу реки, склоняются под напором сильного ветра, небо покрыто тучами. А вдали виден город, на который и смотрят наши бедняки; он освещен веселым, ярким солнцем; в нем светло, тихо, хорошо. Я слышал, как один итальянец, стоявший перед этой картиной, об'яснял другому зрителю ее смысл длинными рассуждениями на ту тему, что там хорошо, где нас нет. Может быть, это и хотел выразить Ларманс своей «Обетованной землей». Но ведь на его картине город-то существует, и там он в самом деле укрыт от непогоды. Откуда же следует, что «Обетованная земля» есть, по его мнению, не более, как иллюзия усталых и иззябших людей, своего рода fata morgana? Я не знаю.

Чтобы покончить с идейной живописью, которая теперь страдает худосочием и обретается не в авантаже у публики, — я упомяну еще о картине американца Гарри Мильчерса «Тайная вечеря». В комнате, освещаемой висячей лампой с металлическим абажуром дешевого, но, можно сказать, самоновейшего изделия, сидит Иисус со своими учениками; перед Иисусом стоит испускающая свет чаша, похожая на чашу с дарами, а перед учениками расставлены небольшие стеклянные ста-

канчики, совершенно такие, из каких пьют вино в дешевых кафэ Западной Европы. Иисус, голова которого окружена сиянием, как на наших образах, имеет вид крепкого и энергичного янки. У него короткие, вьющиеся волосы, усы и небольшая бородка. Если бы ему сбрить волосы на верхней губе и на щеках, оставив небольшой клок на подбородке, то он, кажется, немедленно основал бы какой-нибудь мясной или стеариновый трест. Тут своего рода «couleur locale». Но как ни смешна эта сцена, а все-таки надо сказать, что в выражении лица Иисуса есть что-то оригинальное: он опустил голову и ему как будто стыдно за измену Иуды.

Ученики его тоже заплатили значительную дань «couleur locale»: некоторые из них — вылитые янки. Я не уверен в том, что эта странная модернизация есть продукт простой наивности. Возможно, что тут скрыта какая-нибудь идея. Но какая? Признаюсь, я не понимаю — да и не уверен в том, что сам Мильчере ясно понимал, зачем ему понадобилось модернизовать именно тот эпизод из жизни Иисуса, который по своему мистическому характеру, совершенно не поддается модернизации.

Идейность в искусстве хороша, разумеется, только тогда, когда изображаемые им идеи не носят на себе печати пошлости. Было бы очень странно, если бы между идейными художественными произведениями нашего времени не было пошлостей: ведь запас идей, обращающихся в высших классах, отличается теперь поразительною бедностью. О пошлости стоит говорить только тогда, когда она имеет знаменательный характер, но именно таков характер пошлости, выступающий на картине бельгийца Шарля Эрманса: «Caritа» («Благотворительность»). Молодая женщина в роскошном костюме кормит грудью, очевидно, чужого и бедного ребенка. Это чрезвычайно трогательно. И чрезвычайно уместен здесь роскошный костюм. Если припомнить, что даже в Англии, где благотворительность очень развита, суммы, получаемые беднякам от благотворителей, по самым преувеличенным расчетам, составляют не более одного процента прибавочной стоимости, выжимаемой капиталистами из пролетариата, то приходится сказать, что буржуазия должна была бы стыдиться своей благотворительности, как одного из самых тяжких свидетельств против существующего порядка.

(«Пролет. движение и буржуазн. искусство», т. XIV, 84—85).

СОЦИАЛ-ДЕМОКРАТЫ-РЕВИЗИОНИСТЫ, КАК ЗАЩИТНИКИ БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ.

Обрадованная заступничеством Бернштейна, буржуазия так носится теперь с этим «критиком»; она так громко трубит об его «критических» подвигах, что внимательный разбор его аргументации может дать много интереснейших психологических «документов» для характеристики нашей эпохи. А кроме того, отречение г. Бернштейна от материализма и его стремление **«вернуться к Канту»** является вовсе не простыми ошибками философского ума (если только можно говорить о философском уме г. Бернштейна), нет, они явились естественным неизбежным и ярким выражением его нынешних социально-политических тенденций. Тенденции эти могут быть выражены в словах: **сближение с передовыми слоями буржуазии.** «То, что называют буржуазией, — говорит он, — есть сложный класс, состоящий из разных слоев с очень различными интересами. Эти слои держатся вместе до тех пор, пока они одинаково притеснены, или пока им одинаково угрожают. В данном случае речь может идти, конечно, только о последнем, т.-е. о том, что буржуазия образует однородную реакционную массу потому, что всем ее элементам одинаково

угрожает социал-демократия — одним их материальным, другим — их идеологическим интересам: их религии, патриотизму, их желанию уберечь страну от ужасов насильственной революции. Эта небольшая выписка дает ключ к пониманию психологии предпринятого г. Бернштейном пересмотра марксизма. Чтобы не «угрожать» идеологическим интересам буржуазии, — и прежде всего ее **религии,** — г. Бернштейн «вернулся» на точку зрения **«критической»** философии. Еще древние понимали, в чем заключается одна из великих культурных заслуг материализма. Лукреций красноречиво выразил это сознание в своей похвале Эпикуру: «Когда на земле человеческая жизнь была презрительно подавлена под тяжестью суеверия, которое с неба показывало свою главу и страшным видом грозило смертным, тогда впервые греческий муж смертный осмелился направить туда свой взгляд и противостать, он, которого не укротили ни храмы богов, ни молнии, ни угрожающий треск неба» и т. д. Чтобы не «угрожать» буржуазному «патриотизму», он стал опровергать то положение Маркса, что пролетариат не имеет отечества, и рассуждать об иностранной политике Германии тоном настоящего «государственного мужа» из школы реальных политиков; наконец, чтобы не затрагивать других предрассудков буржуазии, он ополчился против «теории крушения капитализма» (которую, кстати сказать, он сам же и смастерил из некоторых, частью плохо им понятых, частью искаженных слов Маркса и Энгельса) и пустился доказывать, что «классовая диктатура есть признак более низкой культуры... является шагом назад, политическим атавизмом». Кто хочет понять г. Бернштейна, тому надо выяснить себе не столько его теоретические доводы, в которых нет ничего, кроме невежества и путаницы понятий, сколько его практические стремления, которыми об'ясняются все его теоретические заключения и грехопадения. **Каков человек, такова его и философия** — справедливо говорит Фихте.

«Религия есть опиум народа, — писал Маркс в «Французско-немецких Ежегодниках», — уничтожение религии, как **призрачного счастья,** означает требование его **действительного счастья...** Критика религии является поэтому критикой нашей юдоли плача».

Такой язык, разумеется, не мог нравиться не только тем буржуазным филистерам, которые нуждаются в религиозном «опиуме» для того, чтобы обеспечить самим себе немножко **призрачного счастья,** но также и тем, гораздо более даровитым и смелым идеологам буржуазии, которые, освободив самих себя от религиозных предрассудков, угощают, однако, **призрачным счастьем** народную массу единственно для того, чтобы обеспечить от ее посягательства **действительное** счастье имущих классов. Само собой понятно, что **именно** эти господа особенно резко восстают против материализма и особенно громко осуждают «догматизм» тех революционеров, которые разоблачают истинный характер их антиматериалистической пропаганды.

В интересной брошюре «Реформа или революция» К. фон-Массов, человек вполне «почтенный», высказывает свое твердое убеждение в том, что «если наше развитие пойдет так же, как оно шло до сих пор, то в будущем нашему отечеству угрожает социальная революция». Для избежания этой революции необходима, по его мнению, всесторонняя реформа, требованию которой и посвящена его книга. Но всесторонняя социальная реформа не исключает в его программе и борьбы против «революционных сил». Пока еще не произошло революционного взрыва, надо бороться с ними **духовным** оружием, а в этой борьбе необходимо направить свои силы прежде всего против материализма. Но г. фон-Массов думает, что удачнее других будут бороться с материализмом те противники «революционных сил», которые сами очистят себя от материалистической скверны. «Враг, с которым мы должны вступить в борьбу,

прежде всего есть материализм в нашей собственной среде, — проповедует он. Социал-демократия совершенно материалистична, она отрицает бога и вечность. Но от кого заимствовано это учение? Не спустилось ли оно сверху вниз? Огромнейшее большинство образованных людей нашего времени отвернулось от веры своих отцов». «Часть образованного мира совершенно атеистична». А социальные последствия атеизма ужасны. «Если нет ни бога, ни загробной жизни, ни вечности, если со смертью прекращается также и существование души, то в двести, в триста раз более несправедливым становится всякое бедствие, всякая нищета одной части человечества, страдающей в то время, когда другая его часть наслаждается избытком. На каком основании девять десятых народа должны нести на себе тяжелое бремя жизни, между тем как меньшинство остается свободным от всякой тяжести?».

На этот вопрос атеист не может ответить сколько-нибудь удовлетворительно. Но именно здесь-то и лежит **социальная** опасность атеизма: он воспитывает и возбуждает революционные чувства в рабочей массе. И именно потому наш тайный советник правления и пр., и пр., и пр. проповедует образованной буржуазии покаяние и борьбу с материализмом. Г. фон-Массов — толковый человек. Он гораздо толковее всех тех «марксистов», которые, искренно сочувствуя рабочему классу, в то же время не менее искренно увлекаются «критической» философией. Эти люди придерживаются материалистического понимания истории. Но они приходят в большое удивление, когда им указывают на **социальные**, — т.-е., в последнем счете, на **экономические**, — причины того отрицательного отношения к **материализму** и того распространения неокантианства, которые замечаются в среде образованной буржуазии нашей эпохи.

(Cant против Канта, XI, 50—52).

АНТИСЕМИТИЗМ И II ИНТЕРНАЦИОНАЛ.

Конгресс Интернационала 1891 года перешел к вопросу, имеющему для нас, русских, большое практическое значение, именно к еврейскому вопросу. Известно, что под влиянием диких и свирепых преследований многие русские евреи вынуждены были оставить родину, ища убежища частью в различных странах Старого Света, а частью в Америке. Все это была беднота, готовая трудиться до седьмого пота за самое скудное вознаграждение. В Северо-Американских Соединенных Штатах эти изгнанники быстро прониклись духом современного рабочего движения. В их среде образовались рабочие общества, из которых некоторые уже имеют свою военную историю и свои неоспоримые заслуги в борьбе с капиталом. В демонстрации 1-го мая русско-американские евреи принимали самое деятельное участие. Неудивительно, поэтому, что мы встречаем их представителя и на Брюссельском международном социалистическом конгрессе. Чего хотели они, предлагая конгрессу высказаться по еврейскому вопросу, видно из речи этого представителя, товарища Когана: «Я явился сюда не как еврей, а как рабочий, — говорил он. — Собственно для социалистов еврейский вопрос так же мало существует, как и военный вопрос (вопрос о милитаризме). Но обстоятельства вынуждают вас обсуждать военный вопрос. То же можно сказать и о вопросе еврейском. Я требую равенства для всех... Евреев травят, преследуют, из них сделали какой-то особый класс. Этот класс хочет бороться и просит места в рядах социальной демократии. Русская печать постоянно нападает на евреев, уверяя, что нас ненавидят даже рабочие-социалисты. Я прошу вас заявить, что это неправда, что вы враги всех эксплоататоров, как евреев, так и христиан (продолжительные рукоплескания), что вы так же

сочувствуете рабочим-евреям, как и рабочим-христианам (рукоплескания). Это будет ответом на клеветы русской печати и это даст возможность евреям принять участие в деле освобождения пролетариата (рукоплескания)».

В ответ на речь Когана известный бельгийский социалист Вольдэрс сказал, что почти бесполезно выражать сочувствие угнетенным евреям; со стороны социалистического конгресса оно подразумевается само собою. «Социалисты везде отстаивают угнетенных против угнетателей, эксплоатируемых против эксплоататоров. Угнетенные и эксплоатируемые всех стран связаны между собою узами братства. Русский социалистический мартиролог заключает в себе слишком много еврейских имен, чтобы нас можно было заподозрить во враждебном отношении к евреям. Противоеврейское движение поддерживается исключительно буржуазными партиями и об'ясняется, между прочим, тою завистью, которую христианские эксплоататоры питают к эксплоататорам-евреям (рукоплескания). Для угнетенных евреев есть только один путь освобождения: вступление в ряды социалистов».

На основании всего им сказанного Вольдэрс предложил конгрессу принять следующее решение:

«Принимая во внимание, что рабочие и социалистические партии всех стран всегда заявляли, что для них не существует племенной или национальной вражды и не может быть иной борьбы, кроме классовой борьбы пролетариев всех племен против капиталистов всех наций;

«принимая во внимание, что единственным путем освобождения для рабочих-евреев является соединение их с рабочими социалистическими партиями всех стран, где они живут, —

«конгресс, осуждая подстрекательства против евреев, как уловку, употребляемую капиталистами и реакционными правительствами с целью внести разделение в среду рабочих и отклонить социалистическое движение от его истинной цели,

«признает излишним рассмотрение вопроса, внесенного представителем групп американских социалистов, говорящих по-еврейски, и переходит к очередным вопросам».

Предложенное Вольдэрсом решение вызвало возражения со стороны некоторых французских уполномоченных. Адвокат Аржириадэс потребовал, чтобы конгресс высказался не только против антисемитических (противоеврейских), но и против филосемитических подстрекательств (т.-е. подстрекательств в пользу евреев и против лиц других вероисповеданий). Д-р Реньяр, осуждая направленные против евреев преследования, находил, однако, что существует семитический вопрос, составляющий часть социального: «Именно вопрос еврейских банков, острый вопрос, который кончит тем, что погубит всех нас». После довольно горячих сопров конгресс принял решение Вольдэрса с поправкой, предложенной Аржириардэсом.

Мы должны признаться, что нас оно не удовлетворяет. Приняв его, конгресс в сущности отказался входить в рассмотрение еврейского вопроса. Отказ его был основан на том соображении, что социалистический пролетариат никогда не занимался и не мог заниматься противоеврейской травлей. Это, конечно, совершенно справедливо, но это еще ничего не доказывает. Социалисты в своих программах никогда не высказывались против расширения гражданских и политических прав женщин; но это еще не помешало конгрессу принять решение, приглашающее социалистические партии всех стран внести в свои программы требование полного гражданского и политического равенства обоих полов. «Хотя это требование и стоит уже в нашей программе, — говорил немецкий уполномоченный Зингер, — но есть страны, в которых оно еще не выста-

влено, и потому наше решение будет вполне уместно... Мы, немцы, тем охотнее высказываемся в пользу этого решения, что в особенности последние выборы доказали нам, до какой степени мы обязаны своими успехами, между прочим, и неутомимой деятельности и восторженной преданности женщин». Почти то же можно было сказать и по поводу еврейского вопроса: хотя мы, социалисты, уже и прежде всегда стояли за полную равноправность людей, независимо от их племенного происхождения и религии, но так как есть страны, в которых враждебные нам партии стараются толкнуть рабочих на путь противоеврейского движения, то вполне уместно будет пригласить все социалистические партии оттенить в своих программах требование полного гражданского и политического равенства граждан всякой данной страны, к какой бы народности, к какому бы вероисповеданию они не принадлежали. И мы, социалисты всех стран, с тем большею готовностью сделаем это, что мы знаем, как много обязано евреям своими успехами международное социалистическое движение, и какими низкими побуждениями руководствуются правительства и партии, натравливающие христиан на евреев. Против такого решения едва ли нашлись бы сколько-нибудь серьезные доводы. Г. Аржириадэсу конгрессе мог бы заметить, что филосемитизм нельзя ставить на одну доску с антисемитизмом. Если бы существовало такое еврейское государство, в котором были бы предоставлены особые права евреям, как евреям, а христиане подвергались бы угнетению за то, что они христиане, тогда поправка Аржириадэса оказалась бы вполне уместной. Но так как подобное еврейское государство не существует; так как «филосемитические подстрекательства» происходят (если происходят) в христианских государствах, вовсе не склонных к предоставлению евреям особых политических или гражданских прав; так как, наконец, филосемитизм далеко не представляет собою такой большой политической опасности, какой несомненно является антисемитизм, то поправка Аржириадэса лишается всякого смысла. Что же касается «семитического вопроса» д-ра Реньяра, то смешно было бы считаться с таким вопросом. Если «нас» действительно погубят еврейские банки, то они погубят нас как банки, а не как принадлежащие евреям банки. Вопрос же о банках есть экономический, а вовсе не племенной вопрос.

К чести французского пролетариата надо заметить, что собственно к рабочей партии д-р Реньяр не принадлежит. Он послан был на конгресс каким-то «кружком для изучения социальных вопросов», который, как видно, далеко не усвоил себе теорий современного социализма.

Требуя политической и гражданской равноправности женщин с мужчинами, конгресс, разумеется, имел в виду столько же еврейских женщин, сколько и всех других. Какой же вид принимает его требование по отношению, например, к Румынии? Выходит, что он, требуя для румынских евреек полной равноправности с мужчинами, не счел в то же время нужным протестовать против гражданского бесправия румынских евреев. За что же такое пристрастие к прекрасному полу?

Мы полагаем, что пересмотра решения, принятого Брюссельским конгрессом относительно еврейского вопроса, следовало бы потребовать на будущем конгрессе представителям тех стран (напр., России и Румынии), в которых евреи до сих пор стоят вне общего права и где, поэтому, антисемитическое движение имеет особенно опасный, реакционный характер.

(Рабочее движение в 1891 г., т. IV, 103—106).

3926

СОДЕРЖАНИЕ:

Стр.

ПРЕДИСЛОВИЕ . . . . . 3— 9

ГЛАВА I. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ОБ'ЯСНЕНИЕ РЕЛИГИИ . . . . 13—40

Учение Маркса о классовой сущности религии. Религиозное невежество. Рост производительных сил и развитие идеологии. Наука, философия и богословие. Неравномерное развитие идеологий. Материальные причины эволюции религии. Влияние общественных отношений на религиозные мнения. Религия, как ширма политических партий. Религия, как прикрытие классовых интересов. Общественная диалектика развития идеологий. Влияние географических факторов на развитие религии. Влияние природы и экономики на развитие религии. Эволюция религий и экономика. Непримиримость науки и религии. Взаимодействие идеологических надстроек. Религиозный фатализм и свобода воли. Религиозный фатализм и социальная активность. Иберваг о развитии философии и религии. Развитие религиозного об'яснения истории (Анимистическое об'яснение. Учение Августина. Теория Боссюэ. Теория Вольтера. Теория Гольбаха и Гельвеция). Развитие материализма в борьбе с религией.

ГЛАВА II. ВОЗНИКНОВЕНИЕ РЕЛИГИИ И ВЕРЫ В БОГА. . . . . 41—70

Первобытный анимизм и вера в богов. Сущность первобытного анимизма. Критика авторитарной теории происхождения религии. Критика теории А. Богданова о религии. Анимизм, как второй шаг в развитии представлений о мире. Анимизм и магия. Пережитки первобытного анимизма. Техника и миросозерцание первобытных народов. Тотемизм. Религиозное приспособление к животным. Разложение тотемизма. От натуральной религии к общественной. Мифология, как историческая ступень в развитии мышления. Возникновение веры в бога. Миф о сотворении человека. Древнейшее государство и его отражение в религии. Экономические корни земледельческих религий. Древнейшая религия славян. Причины религиозности русского крестьянина. Древнейшие формы религии и борьба классов. Первобытное общество и отсутствие разделения труда. Религия, как культ.

ГЛАВА III. ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО В РОССИИ . . . . . 71—125

Духовенство и княжеская власть в древней Руси. Церковь и царская власть в XVI веке. Борьба церкви и государства в России. Церковное просвещение в XVII веке. Религиозная реакция против западных влияний в XVIII веке. Раскол русской церкви в XVII веке. Петровская реформа и духовенство. Революционно-сектантские движения при Петре I. Церковь при Екатерине II. Раскол и революция Пугачева.

ГЛАВА IV. САТЕРИАЛИСТЫ XVIII ВЕКА ФРАНЦИИ . . . . . 126—137

Общественные причины воинствующего материализма XVIII века. Религиозный обман и невежество. Религия как «кречетский обман». Борьба материалистов против религиозной морали. Освобождение морали от церкви. Критика «грехопадения». Гольбах, как теоретик буржуазии. Учение Гельвеция о происхождении религии. Религия, как создание законодателей. Уче-

ние Гельвеция о сходстве религий разных народов. Буржуазный характер учения Гельвеция о нравственности. Возражения Лагарпа против Гельвеция. Бог и «вещь в себе». Иезуитское доказательство пользы религии.

ГЛАВА V. РУССКИЕ «ПРОСВЕТИТЕЛИ» И ВОЛЬТЕРЬЯНЦЫ . . . . 138—159

Вольнодумцы XVII века. Идеолог веротерпимости Татищев. Русские «просветители» (Татищев, Кантемир, Посошков, Ломоносов). Классовые основы русского вольтерьянства. Вольтерьянство Щербатова. Бессилие русских вольнодумцев. Вольтерьянство и христианская мораль в русской литературе XVIII в. Вольтерьянцы и мистики.

ГЛАВА VI. РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКИЕ ТЕЧЕНИЯ XVIII в. В РОССИИ. 160—179

Предшественники толстовщины в XVIII веке. Мистики-масоны в борьбе с вольтерьянством. Мистицизм Новикова. Религиозная мистика и контр-революция.

ГЛАВА VII. ГЕГЕЛЬ . . . . . 180—184

От материализма XVIII века к идеализму Гегеля. Взгляды Гегеля на религию. Учение Гегеля об эволюции религии. Революционность Гегелевской философии. От Гегеля к атеизму. Недостатки идеализма Гегеля и Сэн-Симона.

ГЛАВА VIII. МЛАДО-ГЕГЕЛЬЯНЦЫ . . . . . 185—205

Шеплинг — основатель мифологической теории. Жизнь Иисуса Давида Штрауса. От Д. Штрауса к Бруно Бауэру. Бруно Бауэр и критика евангелий. Ограниченность взглядов Бауэра. Материализм Фейербаха. «Сущность христианства» Фейербаха. Влияние Фейербаха на Маркса и Энгельса. Историческое значение Фейербаха. Макс Штирнер. Прудон.

ГЛАВА IX. СОЦИАЛИСТЫ-УТОПИСТЫ . . . . . 206—209

Причины религиозности утопистов. Религия Сэн-Симона и сенсимонистов. Христианские взгляды Сэн-Симона. Взгляды Оуэна на религию.

ГЛАВА X. АТЕИЗМ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В РОССИИ XIX ВЕКА. 210—221

Атеизм декабристов. Философские письма Чаадаева. Чаадаев о революции. Чему учит Чаадаев. Мистицизм или материализм. Причины ухода в монастырь Печорина. Славянофильство и православие. Реакционная религиозность славянофилов. Отношение Герцена к христианству. Неспособность дворянства к революции.

ГЛАВА XI. ЛЕВ ТОЛСТОЙ И ТОЛСТОВЩИНА . . . . . 222—229

Пережитки дикарской религии в толстовщине. Несовместимость толстовщины с научным социализмом. Непротивленки злу. Все положительное у Толстого заимствовано из социализма.

ГЛАВА XII. БОГОМОЛЬНАЯ БУРЖУАЗИЯ. . . . . 230—244

Реакционность буржуазии. Буржуазная философия, как прикрытие религии. Почему господствующие классы поддерживают религию. Буржуазия в борьбе с материализмом. Каким образом буржуазия примиряет религию с наукой. Вырождение буржуазной идеологии. Мистицизм в искусстве. Смерть и ее тайна. Религиозная идеология, как орудие классового господства. Учение об иррациональном. Гершензон о религиозно-нравственных идеалах. Буржуазная умеренность. Религиозность в буржуазном искусстве. Социал-демократы ревизионисты, как защитники буржуазной идеологии. Антисемитизм и II Интернационал.

КАБИНЕТ ЗЕМЛЕВЕДЕНИЯ
Петроградского Района
БИБЛИОТЕКА
Инв. №

Обм. 1956 г.
Акт № С-219/9

А 9427
С 237

Религия — дурман для народа.

В ИЗДАНИИ „АТЕИСТА" ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

МЫСЛИ КАРЛА МАРКСА И ФРИДРИХА ЭНГЕЛЬСА О РЕЛИГИИ

Под редакцией „Атеиста", с предисловием и примечаниями

Цена 3 р. 75 к.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

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

СДАНО В ПЕЧАТЬ ВТОРОЕ ИЗДАНИЕ

МЫСЛИ В. И. ЛЕНИНА о РЕЛИГИИ

Изд. третье, дополненное Цена 1 р. 25 к.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

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

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

Религия—дурман для народа.

В издании „АТЕИСТА“

вышел из печати
капитальный труд

по истории и сущности первобытной религии и ее пережитков в современности

ЧЛЕНА БРИТАНСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ДЖЕМСА ФРЭЗЕРА

ЗОЛОТАЯ ВЕТВЬ

с предисловием проф. 1 МГУ—П. Ф. Преображенского, с примечаниями и иллюстрациями, в 4 выпусках.

Вып. I. Магия и религия
Вып. II. Табу—запреты
Вып. III. Умирающие и воскресающие боги растительности
Вып. IV. Богоедство, жертвоприношения, искупление и представления о душе.

УСЛОВИЯ ПОДПИСКИ:

Цена за все 4 выпуска —8 р. 75 к. с пересылкой. При подписке уплачивается—4 р. Остальные 4 р. 75 к. уплачиваются путем наложенного платежа. Подписка на отдельные выпуски этого труда — не принимается.

В издании „АТЕИСТА“

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

„Миф о христе“ — т.т. I и II. А. Древса, пер. с нем. под редакцией П. Красикова. (Распр.).

„Миф о христе“ — А. Древса, пер. Н. Румянцева. Однотомное, переработанное автором в 1924 г., последнее издание. 1 р.

„О боге и чорте“ — памфлет Э. Даэнсона, пер. с франц. и примечания И. Шпицберга. (Распр.).

„Святой отрок Гавриил“ — бейлисиада. (Распр.).

„Рождество христово“ — Н. Румянцева. (Распр.).

„Страшный суд, как картина звездного неба“ — Д. Святского. (Распр.).

„Философия жизни Иисуса“ — А. Немоевского. (Распр.).

„Евангельские мифы“ — Джона Робертсона. (Распр.).

„Первобытный коммунизм и первобытная религия в историко-материалистическом освещении“ — Г. Эйльдермана, пер. с нем., с предисловием автора и проф. В. К. Никольского. (Распр.).

„Зеркало папизма“ — Отто Корвина. (Распр.).

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

„Жил ли христос“ — А. Древса, пер. с нем. Н. Румянцева. Изд. 2-е. (Распр.).

„Рождественская мифология“ — Н. Румянцева. (Распр.).

„Религия и здравый смысл“ — П. Гольбаха. (Распр.).

„Завещание священника Иоанна Мелье“. (Распр.).

„Пасхальная мифология“ — Н. Румянцева. (Распр.).

„Жил ли апостол Петр?“ — В. Древса, пер. и примечания Н. Румянцева, с предисловие И. Шпицберга. 75 к.

„Что мы знаем об Иисусе?“ — Э. Гертлейна, с нем. 40 к.

„Христианство и франц. революция“ — А. Олара, 75 к.

„Святой Тихон амафунтский — Н. Румянцева. 40 к.

„Святой Василий Грязнов — защита подмосковных акул текстильной промышленности“ — И. Шпицберга. 30 к.

„От религии к атеизму“ — библиографический сборник. 1 р.

„Смерть и воскресение спасителя“ (исследование в области сравнительной мифологии) — Н. Румянцева. 2 р. 50 к.

„Дохристианский христос“ — Н. Румянцева. 1 р.

„Церковь и 1905 год“ — Б. Кандидова. (Распр.).

„Миф о деве Марии“ — А. Древса, пер. с нем. Н. Румянцева. 1 р.

„Мысли В. И. Ленина о религии“ 1 р. 50 к. (Второе, дополненное, издание).

„Занимательная библия“ — Лео Таксиля. т. I. Пятокнижие; с 39 сатир. рисунками. Пер. с франц. под ред. Шишакова. (Распр.).

„Занимательная библия“ — Лео Таксиля, т. II. Иисус Навин — Соломон; с 23 сатир. рис. В. Триваса Пер. с франц. под ред. В. Шишакова. 1 р. 25 к.

„Занимательная библия“ — Лео Таксиля, т. III. После Соломона; с 10 сатир. рис. В. Триваса. Пер. с франц. В. Шишакова. 1 р.

„Миф и религия“ (Первобытная мифология в материалистическом освещении) — Г. Эйльдермана Пер. с нем. 70 к.

„Светский календарь Вел. Франц. революции“ — И. Воронцына. 30 к.

„Иисус или Карл Маркс"—Т. Гартвига. с нем. 30 к. (Распр.)
„Бог и страшный суд"—Т. Гартвига, с нем. (Распр.).
„История атеизма"—И. Вороницына. Вып. I—Атеизм в древности—Свободомыслие в Германии XVII и первой половины XVIII столетия. 1 р. 25 к.
„История атеизма"—И. Вороницына. Вып. II—Борьба с религией во Франции в первую половину XVIII столетия. Философская битва. 1 р. 25 к.
„История атеизма"—И. Вороницына. Выпуск III. 1 р.
„История атеизма"—И. Вороницына. Вып. IV—Немецкое просвещение в его зависимости от франц. просвещения и революции. Религиозное свободомыслие в России в XVII веке. 2 р. 50 к.
„Святая инквизиция"—проф. С. Г. Лозинского. 3 р.
„Христианство и рабство"—А. Катца. 40 к.
„Великий шантаж"—Н. Румянцева. 1-й вып. 75 к. (Распр.)
„Тайны древнего христианства"—Г. Даумера, 1 р. 50 к.
„Происхождение креста"—Статьи. От редакции; Маурент-Брока; П. Ошара; П. Сэнтива; А. Немоевского. 75 к.
„Происходит ли человек от обезьяны?"—Г. Графа. 30 к.
„Мощи новозаветных героев"—Н. Румянцева. 30 к. (Распр.)
„История развития земли"—Г. Графа. 50 к.
„Церковный фронт мировой войны"—Б. Кандидова. 1 р. 25 к.
„Загробные ужасы—как черный террор"—А. Струве. 50 к.
„Мысли К. Маркса и Ф. Энгельса о религии" 3 р. 75 к.
„Секуляризация церковных имуществ"—Е. Грекулова. 60 к.
„Атеизм А. С. Пушкина"—В. Рожицына. 1 р.
„Церковь и просвещение в России"—С. А. Каменева. 1 р. 50 к.
„Из практики рясников"—П. Сэнтива и Ф. Мели. 50 к.
„Из христианского культа"—Статьи А. Древса, Г. Лешке Румянцева. 60 к.
„Золотая ветвь"—Д. Фрезера. Вып. I. Магия и религия. с франц. С пред. проф. П. Ф. Преображенского. 2 руб.
Золотая ветвь"—Д. Фрэзера. Вып. II. Табу-запреты. 1 р. 50 к.
Золотая ветвь"—Д. Фрэзера. Вып. III. Умирающие и ающие боги растительности. 2 р. 25 к.
олотая ветвь"—Джемса Фрэзера. 4-ый вып. „Богоедство вопринощения". 3 р.
уины"—атеистический памфлет Вольнея. Пер. с франц., и примечаниями В. С. Рожицына. 1 р. 50 к.
лья пророк"—Н. Румянцева. 70 к.
5 лет за монастырской стеной—Ф. Шахерля. 40 к.
„Буржуазия и религия—Г. А. Покровского. 50 к.
„Папа римский в роли спекулянта"—проф. С. Г. Лозинского. 40 к.
„Великий шантаж" (Мощи новозаветных и ветхозаветных героев)—Н. Румянцева. Второй вып. 50 к.
„Легенда о христе в классовой борьбе"—Б. Кандидова. 60 к.
„Лев Толстой, как столп и утверждение поповщины".—Сборник полезных материалов. 1 р. 25 к.
„Декабристы и религия"—И. Вороницына. 60 к.
„А. Герцен и религия"—И. Вороницына. 25 к.