

Еще о религии

Религиозные вопросы имеют ныне общественное значение. О религиозных интересах, как таковых, не может быть больше речи. Только теолог может еще думать, что дело идет о религии, как о таковой.

К Маркс.

1. Необходимая оговорка

В первой статье я сказал, что религия есть более или менее стройная, т.е. более или менее свободная от противоречий система представлений, настроений и действий. Я сказал, кроме того, что представления, свойственные религии, имеют *анимистический* характер. Это — общее правило, из которого, насколько я знаю, нет исключений. Правда, многие считают буддизм *атеистической* религией. А так как атеистическая религия, — «религия без бога», — легко может быть принята за религию, чуждую всяких следов анимизма, то мне, пожалуй, укажут на буддизм, как в высшей степени важное исключение из указанного мною общего правила. И я охотно соглашаюсь с тем, что если бы буддизм был свободен от анимистической примеси, указанное мною правило оказалось бы сильно поколебленным. Выразюсь сильнее: я сам признал бы его ниспровергнутым. В самом деле, у буддизма больше последователей, чем у какой бы то ни было другой религии. И если бы буддизм мог быть признан *религией без анимизма*, то странно было бы называть анимизм неизбежной составной частью религии.

Но можно ли в самом деле считать буддизм религией, чуждой анимистических представлений? Некоторые весь-

ма авторитетные в этой области писатели утверждают, что— да. Так, например, Рис-Дэвидс пишет: «Исходной точкой буддийского взгляда на все предыдущие представления о жизни было то, что Готама не только оставлял в стороне всю теорию о душе, но считал всякое обсуждение вопросов о душе, которым, главным образом, заняты Веданта и другие философские школы, детским, бесполезным и даже противным единственному идеалу, к которому стоило стремиться, идеалу совершенной жизни на этом свете,—к архатству»¹⁾. Я не могу спорить с Рис-Дэвидсом; может-быть, Готама в самом деле так относился к вопросу о душе. И возможно, что такое его отношение к душе не оставляло в его мирозерцании места для анимизма. Но, несомненно, то, что уже на очень близком расстоянии от такой точки исхода дело приняло совершенно другой оборот. В подтверждение этого, я с удовольствием сошлюсь на того же Рис-Дэвидса. Вот что читаем мы на стр. 48—49 его только что цитированной мною книги: «О детстве и ранней молодости Готамы ничего не встречается в ранних писаниях. Но и в них нет недостатка в описаниях чудес, сопровождавших его рождение, а также в рассказах о необычайно раннем развитии мальчика. Он не родился так, как рождаются обыкновенные люди: у него не было земного отца; по своему собственному желанию он сошел с небесного своего престола во чрево матери; тотчас же по своем рождении он явил несомненные знамения своего высокого духа и своего будущего величия. Земля и небо слились в одно

¹⁾ Рис-Дэвидс, Спб. 1899, стр. 21. Интересно сопоставить с этим следующее мнение П. Ольтрамара, автора одного из самых новых сочинений о буддизме: *Par sa conception du monde et de la vie le bouddhisme s'est placé aux antipodes du vieil animisme populaire. Celui-ci voit partout des êtres autonomes, et son univers se compose d'une infinité de volontés plus ou moins puissantes; le bouddhisme a poussé jusqu'aux dernières limites son explication phénoméniste et déterministe des choses*. (По своему миропониманию и взгляду на жизнь буддизм является антиподом старого народного анимизма. Последний видит всюду автономные существа, и его вселенная составлена из бесконечного количества более или менее могущественных волей; буддизм довел до крайних пределов свое феноменистическое и детерминистское объяснение вещей). (P. Oltramare. *La Formule bouddhique des douze causes*. Genève. 1909).

при его рождении, дабы воздать ему хвалу, деревья добровольно склонились над его матерью, а ангелы и архангелы присутствовали тут же, принося свою помощь». Что же это такое, если не самый очевидный анимизм?

Рис-Дэвидс продолжает, излагая содержание весьма важного текста, посвященного знаменательное заглавие: «Беседа о чудесах и дивах»: «В тексте этом выдается за не-преложное, что в момент зачатия каждого, а, следовательно, и исторического Будды, мир озаряется ослепительным светом; что чрево матери делается настолько прозрачным, что мать видит свое дитя ранее его рождения; что беременность продолжается 280 дней; что мать, стоя, рождает дитя; что по своем рождении оно принимается руками небожителей, и, что сверхъестественные ливни доставляют сначала горячую, а затем холодную воду для омовения ребенка; что будущий Будда начинает тотчас же ходить и говорить, при чем мир снова озаряется ярким светом. Существуют и другие подробности, но и только что приведенных достаточно, чтобы, приняв во внимание древность диалогов, убедиться в том, какое короткое время потребно для зарождения такой веры в чудесное»¹⁾.

Приведенных Рис-Дэвидсом подробностей в самом деле с излишком достаточно для того, чтобы показать нам, как сильна у буддистов вера в чудесное. Ну, а там, где есть чудеса, есть и анимизм. Мы уже знаем, что при рождении Будды ангелы и архангелы играли роль акушеров. А вот что сообщает нам,—опять-таки на основании древних памятников,—Рис-Дэвидс о том, как проводил Будда некоторые свои ночные часы: «По окончании первой части ночи монахи уходили, откланившись блаженному. Тогда являлись с вопросами различные божества. И, отвечая на их вопросы, блаженный проводил вторую часть ночи»²⁾.

Еще раз спрашиваю: это ли не самый очевидный анимизм?

Буддизм отнюдь не нужд анимизма. Он признает существование «бесчисленных богов» и духов. Но в этой религии

¹⁾ Цит. соч., стр. 50. Шантэни-де-ла Соссэй тоже утверждает, что, по своим основным воззрениям, буддизм «абсолютно атеистичен». И тот же самый автор признает в то же самое время, что религия эта наполняет небеса бесчисленными богами. *Manuel d'histoire des religions*, p. 382—383.

²⁾ Цит. соч., стр. 358.

отношение людей к богам и духам изображается совсем иначе, чем изображается оно, например, в христианстве. И этим объясняется заблуждение тех, которые считают буддизм атеистической религией. Так, например, почему Шантэпи-де-ла Соссэй говорит об «атеизме» буддистов? Потому что, по учению этих последних, Брами при всем своем величии бессилен перед человеком, достигшим архатства¹⁾. Но когда знахари («medicine-men») первобытных охотничьих племен прибегают к колдовству, они совершают такие действия, — которые, по их мнению, заставят богов выполнить их волю, т.-е., другими словами, сделают людей в некотором смысле сильнее богов. Однако, это не дает нам никакого права называть таких знахарей атеистами. Я готов признать, что в буддизме представление об отношении людей к богам приняло в высшей степени своеобразный вид. Но придать этому сложному представлению в высшей степени своеобразный вид еще не значит устранить одну из двух его составных частей: представление о богах и вообще духах. Если даже допустить, что сам Готама был атеистом и в своем качестве атеиста оставался простым проповедником нравственности, то все-таки необходимо признать, что до его смерти, — а, может-быть, даже и при его жизни, — его последователи ввели в его учение очень обильный анимистический элемент, чем и придали этому учению *религиозный* характер. Рис-Дэвидс, приведя цитированные мною выше сказания о детстве и ранней молодости Будды, прибавляет, что подобные же сказания распространены про всех основателей великих религий и что «они неизбежно возникают на известной ступени человеческого умственного развития»²⁾. Это совершенно справедливо. Но, на какой же именно ступени? Как раз на той, которая характеризуется возникновением и упрочением *анимизма*. А так как религии возникают именно на этой чрезвычайно широкой ступени, то странно думать, что хотя бы одна из них могла остаться свободной от анимистических представлений; странно говорить об «атеизме» буддистов.

Религии, чуждой анимистических представлений, до сих пор не было, да, как я говорил, и быть не может.

¹⁾ Шантэпи-де-ла Соссэй, цит. соч., стр. 383.

²⁾ Цит. соч., стр. 49.

2. Наши современные попытки основания религий, свободных от «сверхъестественного» элемента.

а) Л. Н. Толстой.

Я не намерен входить здесь в разбор учения Л. Н. Толстого. Это неуместно, да и не нужно, так как его учение очень хорошо разобрано в книге Л. Аксельрод: «Tolstoi's Weltanschauung und Entwicklung». Я хочу только коснуться религии Толстого, да и то с той лишь ее стороны, которая имеет отношение к интересующему меня здесь вопросу об анимизме.

Сам Л. Н. Толстой считает свою религию свободной от всякого «сверхъестественного» элемента. Сверхъестественное есть для него синоним бессмысленного и неразумного. Он смеется над людьми, привыкшими считать «сверхъестественное, т.-е. бессмысленное» главным признаком религии. «Утверждать, что сверхъестественность и неразумность составляют основные свойства религии, — говорит он: — все равно, что, наблюдая только гнилые яблоки, утверждать, что дряблая горечь и вредное влияние на желудок есть основное свойство плода яблока»¹⁾. 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»²⁾.

В другом месте того же сочинения 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»³⁾.

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

¹⁾ Л. Н. Толстой — «Что такое религия и в чем сущность ее». Изд. „Свободн. Слова“, 1902, стр. 48.

²⁾ Цит. соч., стр. 48 — 49.

³⁾ Там же, стр. 11. Подчеркнуто у Толстого.

к «началу всего» или (согласно второму определению) к «бесконечной жизни», окружающей человека, еще не значит положить основу религиозного мирозерцания. 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 следует внушать детям и подтверждать взрослым «веру в то, что бог послал сына своего, чтобы искупить грехи Адама, и установил свою церковь, которой надо повиноваться»¹⁾. 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»²⁾. 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*

¹⁾ Цит. соч., стр. 50.

²⁾ Там же, та же стр.

природой, т.-е. должен быть признан *сверхъестественным* существом¹⁾. А это значит, что ошибается Л. Н. Толстой, считая свою религию свободной от веры в «сверхъестественное».

Что же ввело его в ошибку? В его представлении «сверхъестественное» отождествилось с «бесмысленным» 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 «сверхъестественного». Он позабыл или не знал, что верить в «сверхъестественное» 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 «сверхъестественное», которая считалась проявлением высшего разума в продолжение—другой или даже нескольких других. Но эти недоразумения между людьми, стоявшими на точке зрения анимизма, нимало не устранили основного характера верования, общего им всем; верование это было верой в существование одной или нескольких «сверхъестественных» 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 нравствен-

¹⁾ Der Glaube, dass ein Gott ist oder, was dasselbe, ein Gott die Welt macht und regiert, ist nichts anderes als der Glaube, d. h. hier die Ueberzeugung oder Vorstellung, dass die Welt, die Natur nicht von Naturkräften oder Naturgesetzen, sonder von denselben Kräften und Beweggründen beherrscht und bewegt wird, als der Mensch. (Вера в то, что бог существует, или, что то же самое, что бог сотворил мир и управляет им, представляет собой не что иное, как веру, т.-е. в данном случае убеждение или представление, что мир, природа управляются и движутся не естественными силами или законами, а теми же силами и основаниями, что и человек). L. Feuerbachs Werke, IX, S. 334.

ные 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.

б) А. Луначарский.

Что касается А. Луначарского, то я вынужден буду подробнее остановиться на его религиозном «искании». Это представляется мне необходимым, во-первых, потому, что его «религия» несравненно менее известна, нежели религия Л. Н. Толстого, а, во-вторых, — еще и потому, что он имел, а, может-быть, и теперь имеет, некоторое положительное отношение к русскому марксизму.

К сожалению, разбирая религиозное «искание» А. Луначарского, я должен буду говорить отчасти и о самом себе. Обстоятельства сложились так, что в последнее время многие русские писатели, отвергавшие те или иные положения марксизма, считали нужным направить оружие своей «критики» также и против «моей малости» (eine Wenigkeit, как говорят немцы). Иногда мне приходит в голову та гордая мысль, что я имею некоторое основание гордиться этим. Но все-таки это очень скучно.

А. Луначарский берет меня, можно сказать, в первую голову, переводя на русский язык и критикуя мой ответ на вопрос (анкету) о будущем религии, поставленный «Mercure de France» в 1907 году. Надо отдать ему справедливость: он точно резюмирует содержание моего ответа. «Итак,—говорит он:—по Плеханову, религия, прежде всего, есть определенное, именно *анимистическое* объяснение феноменов. Позднее «духи» были призваны блюсти законы морали, в их воле видели источник законов. Теперь феномены получили другое объяснение, духов в наличности не оказалось, и «в этой гипотезе больше не нуждаются для целей познания», как сказал Лаплас, а потому и мораль должна отказаться от сверхъестественной санкции и искать естественной. Сверхъестественное изгоняется научным реализмом, и для религии нет больше места»¹⁾. Я в самом деле так думаю. Правда, я не упо-

¹⁾ А. Луначарский. «Религия и социализм». Часть первая. Спб. 1908, стр. 24.

требляю таких выражений, как «научный реализм»: оно кажется мне слишком мало определенным. Но это здесь не важно. А. Луначарский еще более верен истине тогда, когда прибавляет: «Энгельс стоял на той точке зрения, что и Плеханов»¹⁾. Хотя на следующих страницах он забывает об этой моей солидарности с Энгельсом и критикует одного меня, но хорошо уже и то, что эта солидарность не отрицается им. Друг А. Луначарского, А. Богданов,—поступает иначе: он всегда старается разъединить меня с Энгельсом и зачислить меня по ведомству «буржуазного материализма» XVIII столетия. Это гораздо хуже. Но как бы там ни было, а факт тот, что А. Луначарский не удовлетворен моим взглядом на религию. Он противопоставляет ему определение, сделанное Э. Вандервельдом. Это определение, по его словам, «глубже Плехановского, менее узко, менее рационалистично»²⁾. Однако, дальше Луначарский заявляет, что и у Вандервельда истина смешана с заблуждением; а еще несколькими строками ниже выходит, что, давая свое определение религии, знаменитый бельгийский социалист опирается на «чистейшее кантианство». И это верно. Но напрасно Луначарский замечает: «мы оказываемся, в данном случае, ближе к тов. Плеханову»³⁾. Это уже неверно. «Чистейшее кантианство» не помешало Э. Вандервельду дать такое определение религии, которое Луначарский считает более глубоким и менее узким, нежели «Плехановское». Стало-быть, А. Луначарский, в конце-концов, ближе все-таки к Э. Вандервельду, нежели к Плеханову⁴⁾.

Но и это мимоходом. Главное здесь в том, что Луначарский желает иметь религию без бога. «Да,—восклицает он:—запросы «практического разума», т.-е. тоски че-

¹⁾ Там же, та же стр.

²⁾ Там же, стр. 28. Мы уже знаем, что „глубже (и проч. Г. П.) Плехановского“ значит также и глубже Энгельсовского. Но мы должны понимать и то, что „по нынешнему времени“ удобнее критиковать Плеханова, восставая против Маркса или Энгельса. Кому охота попадать в число „критиков Маркса“?

³⁾ Там же, стр. 29.

⁴⁾ Считаю не лишним опять напомнить читателю как о том, что в данном случае, „к Плеханову“— значит и к Энгельсу, так и о том, что говорить об Энгельсе нашему автору неудобно, потому что он не хочет попасть в число теоретических „ревизионистов“.

ловеска по счастью, не могут быть ни объявлены несуществующими или маловажными, ни разрешены наукой, как таковой, но делать отсюда вывод, что они всегда будут удовлетворяться баснями, неопровержимыми лишь потому, что они гнездятся за пределами чувственной природы, значит выдавать человечеству свидетельство о бедности «духа»¹⁾. А. Луначарский убежден, что «нынешний человек» может иметь религию без бога, и что «доказать, что это возможно, значит доканать бога»²⁾. А так как нашему автору очень хочется «доканать бога», то он принимается доказывать, «что это возможно», и с этой целью обращается к Фейербаху. Он думает, «что ни один материалист не нанес религии, *положительной религии* и всякой вере в бога, в потусторонний мир, в сверхчувственное такого вдребезги бьющего удара, как Людвиг Фейербах»³⁾. После Фейербаха философски религия бога убита»⁴⁾. Ниже мы еще проверим, на примере самого А. Луначарского, точно ли убита «религия бога». А теперь посмотрим, что, собственно (помимо «убийства бога»), понравилось А. Луначарскому у Л. Фейербаха.

«Самое определение религии у Фейербаха нигде не формулировано: вполне удовлетворительно, — говорит он: — по читатель сразу почувствует огромную разницу между Фейербахом и соц.-демократами-рационалистами и просветителями, когда прочтет такие строки: «религия есть торжественное откровение скрытых в человеке сокровищ, признание его внутренних помыслов, открытое исповедание тайн его любви». Тут Фейербах схватил религию за сердце, а не за одежду, как тов. Плеханов»⁵⁾.

Приведя затем еще одну цитату, в которой выражается та мысль Фейербаха, что во всех религиях человек поклоняется своей собственной сущности, А. Луначарский считает возможным решительно противопоставить философскую

¹⁾ Там же, стр. 28—29.

²⁾ Там же, стр. 29.

³⁾ Отсюда видно, что А. Луначарский, следуя, вероятно, за Ф. А. Ланге, не считает Фейербаха материалистом. Я уже не раз доказывал, что это — большая ошибка. (См., между прочим, 1-ую стр. моей брошюры «Основные вопросы марксизма»).

⁴⁾ Там же, стр. 31.

⁵⁾ Там же, стр. 32.

глубину Фейербаха «хотя бы ученой поверхностности Тэйлора, у которого позаимствовал свое определение тов. Плеханов»¹⁾.

Но, у кого бы ни заимствовал свое определение религии «тов. Плеханов», мы уже знаем, что в интересующем нас вопросе «товарищ» этот стоял, по признанию самого А. Луначарского, на точке зрения Энгельса. Стало быть, противопоставление Фейербаха, с его «философской глубиной», Тэйлору, с его «ученой поверхностностью», попадает, — разумеется, *если* попадает, — не только в «тов. Плеханова», но также и в «тов. Энгельса». Не думайте, читатель, что, постоянно напоминая вам об этом, я хочу спрятаться от моего страшного критика за спину одного из основателей научного социализма. Совсем нет! Дело тут вовсе не в том страхе, который я испытываю, — разумеется, *если* испытываю, — перед А. Луначарским, а в том, что говорит этот последний. Говорит же он вот что:

«Я думаю, что с точки зрения религиозно-философской Маркс блистательно продолжил это дело возвышения *антропологии до степени теологии*, т.-е. окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией»²⁾.

Эта мысль А. Луначарского высказана по поводу слов Фейербаха: «Я низвожу теологию до антропологии и, тем самым, — *возвышаю антропологию до степени теологии*». Посмотрите же, что у нас выходит. Маркс, блистательно, продолжая дело, начатое Фейербахом, «окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией». Но известно, что Энгельс был постоянным единомышленником и неизменным сотрудником Маркса. Он никогда не расходился с ним во взгляде на религию. Значит, Энгельсу принадлежит, по крайней мере, часть заслуги, признаваемой А. Луначарским за Марксом; значит, Энгельс тоже далеко не чужд был понимания философской глубины Фейербахова взгляда на «сердце» религии. А с другой стороны — Энгельс стоял на той же точке зрения, что и Плеханов». Плеханов же в своем взгляде на религию обнаруживает узость, излишний рационализм, недостаток глубокомыслия и приближается к Тэйлору, который, если ве-

¹⁾ Там же, та же стр.

²⁾ Там же, стр. 31.

ритель А. Луначарскому, дает определение религии «ходячее среди буржуазных и социал-демократических свободомыслящих публицистов»¹⁾. Где же здесь правда, и в чем она заключается?

Давайте, читатель, искать правды своими собственными силами: на А. Луначарского плоха надежда.

Маркс, который «окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией», говорит в статье о Прудоне, написанной тотчас же после смерти этого последнего: «Его нападки на религию, церковь и т. д. были, однако, большой заслугой в то время, когда французские социалисты находили уместным видеть в религиозности признак своего превосходства над буржуазным вольтерьянством XVIII и немецким безбожием XIX века. Если Петр Великий варварством побил русское варварство, то и Прудон сделал недурно, борясь с помощью фразы против французского фразерства»²⁾.

Уже эти слова Маркса дают основание думать, что он считал фразерством всякие толки о превращении «человеческого самосознания в человеческую религию». И это в самом деле было так. И это не могло быть иначе. Отношение Маркса к религии было совершенно отрицательное. В этом легко убедиться тот, кто потрудится прочесть известную статью его «Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie»³⁾.

Когда он писал эту статью, он стоял еще на точке зрения Фейербаха и целиком принимал, *в ее основе*, Фейербахову критику религии. Но, вопреки самому Фейербаху, он делал из нее «иррелигиозные» выводы. Он говорил: «Основа иррелигиозной критики есть та, что человек делает религию, а не религия человека. Кроме того, (und zwar), религия есть самосознание и самочувствие такого человека, который или еще не приобрел или уже опять потерял самого себя (der sich selbst entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat). Но человек вовсе не есть абстрактное существо, парящее вне мира. Человек, это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество со-

¹⁾ Там же стр. 32.

²⁾ Статья эта напечатана в приложении к «Ницше философии», переведенной под моей редакцией В.И. Засулич.

³⁾ «К критике Гегелевской философии права»; есть русский перевод.

здают религию, это извращенное мирознание, потому что они сами составляют извращенный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический комpendium, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur, его энтузиазм, его нравственная санкция, всеобщая основа его утешения и оправдания. Она есть фантастическое осуществление человеческой сущности, потому что человеческая сущность не имеет никакого действительного осуществления. Поэтому борьба против религии, есть непосредственно борьба против того мира, духовным ароматом которого является религия... Религия есть не более, как мнимое солнце, которое лишь до тех пор вращается вокруг человека, пока он не научился вращаться вокруг самого себя»¹⁾.

Судите сами после этого, как изумительно хорошо понял Маркса А. Луначарский, объявляющий его учение «пятой великой религией, формулированной иудейством»²⁾, и принимающий на себя роль нового пророка этой «пятой религии», Луначарский как-будто даже совсем не подозревает, что говорит нечто прямо обратное тому, что говорил Маркс. По Марксу, религия есть извращенное мирознание, порождаемое извращенными общественными отношениями. Стало-быть,—умозаключает А. Луначарский:—мы должны постараться извратить человеческое мирознание даже в том случае, если общественные отношения перестанут быть извращенными. По Марксу, религия, есть самосознание и самочувствие такого человека, который или еще не приобрел или уже опять потерял самого себя. Стало-быть,—умозаключает наш красноречивый и чувствительный автор:—религия непременно должна существовать даже и тогда, когда человек «приобретет» самого себя. По Марксу, религия есть вымышленное солнце, вращающееся вокруг человека лишь потому, что он еще не научился вращаться вокруг самого себя. Стало-быть,—выводит наш новый пророк «пятой религии»:—вымышленное солнце должно существовать даже тогда, когда человек научится вращаться вокруг самого себя. Поразительные выводы! Железная логика!

А Энгельс?

¹⁾ Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels. 1841 bis 1850. Erster Band. Stuttgart, 1902. S. 384—385.

²⁾ А. Луначарский. Цит. соч., стр. 145.

Возражая Карлейлю, стремившемуся совершить над человеческим самосознанием почти ту же самую операцию, которую теперь хотелось бы совершить над ним А. Луначарскому, Энгельс писал: «Религия есть, по своему существу, опустошение человека и природы, лишение их всякого содержания, перенесение этого содержания на фантом потустороннего бога, который затем снова дает кое-что человеку и природе от своего избытка»¹⁾. Правда, А. Луначарский, как мы уже видели, стремится создать «религию без бога». Может быть, Энгельс и помирился бы с такой религией? Нет, и к такой религии Энгельс относился совершенно отрицательно. Он находил, что теперь уже исчерпана всякая возможность религии («alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft»), и что теперь следует вернуть человеку то содержание, которое было перенесено на бога, но вернуть его не как божественное, а как чисто-человеческое. «И все это возвращение,—писал он,—сводится к пробуждению человеческого самосознания»²⁾. Тут надо заметить еще вот что. В этом своем взгляде Энгельс был гораздо более верен тому учению о религии, которое составляет действительную заслугу Фейербаха. В самом деле, согласно этому учению, религия есть фантастическое отражение человеческой сущности. Поэтому, когда человеческое самосознание достигнет той ступени развития, на которой фантастический туман рассеется при свете разума, тогда всякая возможность религии, по необходимости, окажется исчерпанной. Сам Фейербах не сделал этого вывода; он считал возможным и нужным проповедывать религию сердца, любви³⁾. Но, вопреки тому, что говорит Луначарский, в этом приходится видеть не заслугу Фейербаха, не глубину его, а его слабость, уступку, сделанную им идеализму. Так это и понимал Энгельс, оставаясь и тут, конечно, в полном согласии с Марксом. Он, как нельзя более определенно, высказался на этот счет в своей брошюре о Фейербахе.

«Действительный идеализм Фейербаха,—читаем мы там:—выступает наружу тотчас, как мы подходим к его этике и

¹⁾ Gesammelte Schriften, I, S. 483.

²⁾ Там же, стр. 484—485.

³⁾ Хотя ему же принадлежит великолепное выражение: «Религия есть сон человеческого духа».

философии религии. Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет пополнить ее. Сама философия должна быть поглощена религией... Идеализм Фейербаха состоит здесь в том, что он половую любовь, дружбу, сострадание, самоотвержение и все основанные на взаимной склонности отношения людей не решает оставить в том виде, какой они имеют сами по себе, помимо связи их с какой-нибудь особой религиозной системой, унаследованной от прошлого. Он утверждает, что полное свое значение эти отношения получают только тогда, когда их освящают словом: религия. Для него главное дело не в том, чтобы существовали такие чисто-человеческие отношения, а в том, чтобы на них смотрели, как на истинную, истинную религию. Он соглашается признать их полными только в том случае, если к ним будет приложена печать религии¹⁾. Далее, указав на то, что существительное: религия происходит от слова religare, вследствие чего некоторые думают, что всякая взаимная связь людей есть религия²⁾, Энгельс говорит: «Подобные этимологические фокусы представляют собою последнюю лазейку идеалистической философии». Эти слова не следовало бы забывать Луначарскому, который, хотя и очень враждебен материалистической философии, но все-таки выдает себя за сторонника исторического материализма.

В том же месте мы находим у Энгельса насмешливый отзыв о попытке Фейербаха построить религию без бога—попытке, которая привела в такой восторг А. Луначарского: «Стараясь построить истинную религию на основе материалистического понимания природы, Фейербах угодничал человеку, который решил бы, что новейшая химия есть истинная алхимия. Если возможна религия без бога, то возможна и алхимия без философского камня»³⁾.

Это вполне справедливо. Однако, следует помнить, что сочиненная Луначарским религия не долго остается «без бога». Уже на стр. 104 его книги мы узнаем, что недаром Штраус аллегорически признал чудотворную силу. «Ибо,—вещает наш возвышенный автор:—на глазах совершаются

¹⁾ Ф. Энгельс.—Людвиг Фейербах. Спб., 1900, стр. 15.

²⁾ Г. Луначарский так и говорит: «Религия — связь». Цит. соч., стр. 39.

³⁾ Ф. Энгельс.—Л. Фейербах, стр. 52.

чудеса победы разума и воли над природой, исцеляются больные, движутся горы, переплываются легко бурные океаны, мысль летит на крыльях электричества с одного полушария на другое, и, видя успехи Генши, не говорим ли: кто сей, что и бурные моря покоряются ему? Не чуем ли, как крепнет родившийся между волом и ослом бог»¹⁾.

Эта красноречивая тирада, которая, наверное, вызвала бы громкие рукоплескания на недавнем съезде миссионеров, очень хорошо подтверждает ту мою мысль, что религия невозможна без анимистических представлений. Когда человек, захотевший придумать религию без бога, «чуется, как крепнет родившийся между волом и ослом бог», то это показывает, что я прав: религии без бога нет; где есть религия, там должен быть и бог. И не только бог, а, пожалуй, даже и богиня, ибо не добро быть и богу одному. Вот что пишет Луначарский на стр. 147 своей божественной книги, обращаясь к природе: «Коварная, бездушная, могучая, блистательно-красивая, упоительно-богатая природа, ты будешь сама покорной рабой, в тебе найдет человек свое бездонное счастье и самые взрывы бунта твоего и глубина твоего рокового бездушия, твое вероломство неразумного существа, прелестная великая богиня, опасности любви вдвоем с тобой,—будут восхищать мужское сердце человека!»

Религия невозможна без анимистических представлений. Вот почему Луначарский, проповедник «религии без бога», говорит таким языком, который уместен только там, где есть, по крайней мере, один бог и, по крайней мере, одна богиня. Это вполне естественно. Но именно оттого, что это вполне естественно, мы не должны удивляться тому, что наш автор все более и более расходится с основателями научного социализма и все более и более сходится... с апостолом Павлом. По его словам, этот последний «гениально подходит к сущности религии», когда говорит: «Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас. Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов божиих. Потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стонает и мучится доныне; и не только она, но

¹⁾ А. Луначарский. Цит. соч., стр. 104.

мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Римл. 8. 18—24) ¹⁾.

В другом месте, к которому я еще вернусь, Луначарский пишет: «Мы, вместе с апостолом Павлом, можем сказать: «мы спасены в надежде»²⁾. Я очень рад за Луначарского, если это в самом деле так. Но обратил ли он внимание на то, что у него получается следующая, несколько нежданная комбинация: Энгельс стоит «на той же точке зрения, что и Плеханов», между тем, как ап. Павел «спасается в надежде» вместе с ним, А. Луначарским? Лично я ничего не имею против этой комбинации; но удобна ли она для нашего автора, выдавшего и выдающего себя за последователя Маркса и Энгельса? Я сильно сомневаюсь в этом.

Указав на то, как «гениально подходит к сущности религии» ап. Павел, г. Луначарский дает свое собственное определение религии. Вот оно: «*религия есть такое мышление о мире и такое мироощущение, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы*»³⁾. Он не считает этого определения окончательным. «Это общее определение религии,—читаем мы у него.—Оно не охватывает всех существенных ее сторон». Но он надеется, что дальнейшие свойства религии могут быть выведены из этого определения ⁴⁾. Не обманывает ли его надежда?

Религия есть известного рода «мышление о мире» и известного рода «мироощущение». Хорошо. В чем же заключается отличительная черта мышления, свойственного религии? У Луначарского выходит, что она изменяется вместе с ходом умственного развития человечества: «Мифологическое творчество сменилось метафизикой и, наконец, точной наукой, вера в магизм рухнула и заменилась верой в труд. На месте анимизма стоит теперь научный энергетизм, на месте магизма—современная техника»⁵⁾. Допустим на минуту, что энергетизм есть именно то миросозерцание, которое должно теперь занять место «магизма» и анимизма. Но

¹⁾ Цит. соч., стр. 40.

²⁾ Там же, стр. 49.

³⁾ Там же, стр. 40. Курсив Луначарского.

⁴⁾ Там же, та же стр.

⁵⁾ Там же, стр. 40—41.

я спрашиваю, в чем же скажется влияние религии на мышление людей, держащихся «энергетического» образа мыслей? Если бы эти люди могли *обоготворить* энергию, то вопрос решился бы очень просто: обоготворение предполагает религиозное отношение к своему предмету. Но обоготворить — значит олицетворить, олицетворить же — в данном случае значит склониться к анимизму, на месте которого стоит теперь, по словам А. Луначарского, научный энергетизм. Где же выход? Его не видно со стороны «мышления». Луначарский сам более или менее смутно сознает это. Сейчас же после указания на то, что анимизм заменен теперь научным энергетизмом, а магизм современной техникой, он прибавляет: «Но изменило ли это что-нибудь в религиозной сущности души человеческой? Разве человек добился счастья? Разве в душе его не живет больше желаний? Разве его мечты об истинном счастье стали бледнее, его идеалы тусклее и ближе? Если бы это было так, то Гартман был бы прав. Это значило бы, что человечество стало «положительным», т.е. коммерчески расчетливым, удобоудовлетворимым, ползучим, дряхлым»¹⁾.

Человечество, в лице передового класса современного общества, не стало ни удобоудовлетворимым, ни ползучим, ни дряхлым. Оно еще не добилось счастья, в нем живет много желаний, его мечты о счастье ярки, его идеалы светлы. Это все так. И это все относится, если хотите, к «мироощущению». Но я опять спрашиваю: при чем же тут религия? А. Луначарский сам видит, что она тут ни при чем. Поэтому он считает нужным дать дальнейшие пояснения.

«Тоска жива в человеке, и кто не умеет мыслить мир религиозно, — говорит он: — тот осужден на пессимизм, если только он не простой филистер, готовый вместе с чеховским учителем повторять: «Я доволен, я доволен». Если тоска первобытного человека есть жажда жизни продолжаться, защититься себя от нападений среды, то новая тоска есть жажда *господствовать над природой*. Вот великая перемена, совершавшаяся в религиозном чувствовании человека»²⁾.

¹⁾ Там же, стр. 41.

²⁾ Там же, та же стр.

Итак, тоска жива в человеке, и религия нужна именно для того, чтобы избавиться от тоски, ибо «кто не умеет мыслить мир религиозно, тот осужден на пессимизм, если только он не простой филистер». Против этого трудно возразить что-нибудь: это дело личного «мироощущения». Есть люди, которых тоска, в них живущая, заставляет пить, что называется, горькую. Есть люди, которых та же тоска, — вернее сказать, иная разновидность тоски, — заставляет искать утешения в одной из *старых религий*. Наконец, есть люди, которых еще иная разновидность тоски заставляет мечтать о той или другой *новой религии*. Это все мне очень хорошо известно. Но, рискуя навлечь на себя упрек в «простом филистерстве», я признаюсь, что решительно неспособен понять, почему «жажда *господствовать над природой*» непременно должна принимать вид тоски и притом тоски, предрасполагающей к религии. Я верю в искренность А. Луначарского, и вследствие этого нимало не сомневаюсь в том, что у него названная «жажда» обратилась в «тоску». Я предполагаю, кроме того, что у нашего пророка «пятой религии» есть известное число последователей, тоже превращающих «жажду» в «тоску», а «тоску» в религию. Много тоскующих, — а еще больше нагоняющих тоску, — людей в современной России. И на это есть своя общественная причина. Но здесь я смотрю на это явление пока только с точки зрения логики и хочу знать, какие именно логические основания позволяют А. Луначарскому с ловкостью почти военного человека выводить *указанную* «тоску» из *указанной* «жажды». Ответ на это заключается в словах: «*контраст между законами жизни и законами природы*», заключающихся в приведенном мною выше и сделанном Луначарским определении религии. Что же это за контраст?

А. Луначарский, держащийся, как известно, «философской» теории Маха и Авенариуса, совсем неожиданно признает себя, однако, материалистом в известном смысле этого слова. Он говорит: «Мы не идеалисты, мы — материалисты в том смысле, что не находим ничего общего между законами физического мира и нашими истинами и идеалами, нашим миром моральным»¹⁾. Теоретически это неверно «в том смысле», что ни один серьезный материалист

¹⁾ Цит. соч., стр. 46.

никогда не задавался вопросом, есть ли что-нибудь *общее* между законами физического мира и нашими истинами и идеалами¹⁾. Задаваться таким вопросом значило бы стремиться соизмерить несоизмеримое. Но факт тот, что, по учению всех серьезных материалистов, человек может познать истину путем изучения законов природы (в самом широком смысле этого слова) и осуществить свои идеалы, опираясь на эти законы. А. Луначарский совсем незнаком с материалистической литературой. Это видно из того вздора, который он наговорил о материализме Дидро и Гольбаха в статье «Атеизм», напечатанной в сборнике «Очерки по философии марксизма»²⁾. И только вследствие полного своего незнакомства с материализмом наш пророк «пятой религии» мог признать себя материалистом в указанном им смысле. Но этим неудачным переходом на почву материализма он лишь хотел подкрепить то положение, что не существует «моральных сил, якобы правящих миром»³⁾. Это положение верно, несмотря на свое ребячески-наивное обоснование: сил, о которых говорит А. Луначарский, действительно, нет. Жаль только, что под его пером даже это положение, справедливое само по себе, сразу получает

1) И, вообще, этим вопросом занимались очень редко. Что общего между тем законом природы, который гласит, что сила света обратно пропорциональна квадратам расстояний, и социально-политическим идеалом А. Луначарского? Вряд ли найдется много мыслителей, которые взялись бы решать этот вопрос. Был один, который, наверно, решил бы его с большой легкостью, но он уже умер. Я имею в виду покойного д-ра А.М.Коробова, одного из религиозных «искателей» конца 70-х и начала 80-х гг. Д-р Коробов издал сочинение под названием: „Алфавит или Тетраграмматон“. Он разрешал там, между прочим, глубокий вопрос о том, сколько содержится атомов в божественной справедливости. И, если память меня не обманывает, по вычислениям и геометрическим построениям Коробова, выходило, что божественная справедливость заключает в себе 280 тысяч атомов. Я думаю, что А. Луначарский легко столкнулся бы с д-ром Коробовым, хотя и может показаться, что они смотрят на предмет с противоположных точек зрения.

2) Судя по содержанию этого сборника, я думаю, что в название его закралась важная опечатка. Очевидно, следует читать: „Очерки по философии *максизма*“. Но не мое дело исправлять опечатки тех изданий, на которые мне приходится ссылаться. Я не корректор.

3) „Религия и социализм“, стр. 46.

весьма своеобразный привкус. Ссылаясь на «великолепную» книгу Гарольда Гефдингга о религии, А. Луначарский пишет, стремясь настроить нас на религиозный лад:

«Наука приводит нас к закону вечности энергии, но энергия эта, оставаясь количественно равна себе самой, может разнствовать в смысле ценности для человека. Смерть человека, например, скажем, Лассаля и Маркса, Рафаэля, Георга Бюхнера, ничего не изменяет в энергетических уравнениях, но она констатируется, как горе, как утрата в мире чувства, в мире ценностей. Прогресс есть прежде всего рост количества и высоты культурных ценностей. Является ли прогресс имманентным законом природы? Отвечая «да!»—мы являемся чистыми метафизиками, ибо утверждаем то, чего не гарантирует нам наука»¹⁾.

Этими соображениями приотворяется дверь религии, рассматриваемой,—согласно определению Гефдингга,—как забота о судьбах ценностей. Но для того, чтобы понимаемая таким образом религия могла дать нам какое-нибудь утешение в горестях, подобных тем, на которые указывает г. Луначарский, мы должны признать существование «моральных сил», стоящих выше природы, законы которых выражаются в наших энергетических уравнениях: иначе наша забота о «судьбе ценностей» не приведет, в смысле религии, ровно ни к чему. Но, ведь Луначарский не признает «моральных сил, якобы правящих миром». Поэтому ему не остается ничего другого, как впасть в противоречие с самим собою. Он и делает это с поразительным успехом.

Если в своей книге Луначарский объявляет, как мы только что видели, чистым метафизиком человека, отвечающего «да!» на вопрос: является ли прогресс имманентным законом природы, то в указанной выше статье: «Атеизм»,—он категорически заявляет:

«*Материальная эволюция и прогресс духовности совпадают.* Вот великая истина, которую открыл и почувствовал в философии пролетариат»²⁾.

Та же истина, хотя и не столь «красочно», повторяется, впрочем, А. Луначарским и в его книге, вообще, сильно хромоющей по части логики. Поэтому, ошибся бы читатель,

1) Цит. соч., стр. 46—47.

2) „Очерки по философии марксизма“, Спб. 1908, стр. 148. Курсив А. Луначарского.

если бы подумал, что указанное мною противоречие существует только между тем, что говорит А. Луначарский в своей книге, и тем, что говорит он же в своей статье. Нет, его книга тоже противоречит сама себе. Вот пример.

Заметив, что наука никогда не дает уверенности, а всегда одну вероятность, хотя часто практически равную уверенности, А. Луначарский еще более подкрепляет это свое замечание следующим соображением: «То, что относится к науке вообще, в еще несравненно большей мере относится к сложным научным прогнозам: о судьбе мира, земли, человечества»¹⁾. Но едва мы проникаемся важностью этого соображения и едва мы говорим себе: стало-быть у нас «в еще несравненно большей мере» не может быть уверенности, например, насчет будущего торжества социализма, как А. Луначарский спешит нас сильно обнадежить: «Социализм, как будущее,—говорит он:—благодаря марксову анализу тенденций капиталистического общества, обладает вероятностью, граничащей с достоверностью»²⁾. Мы опять верим нашему пророку и, вздохнув с облегчением, говорим себе: «В таком случае нам нечего бояться за судьбу той «ценности», которую мы называем социализмом, и нам нет нужды апеллировать к религии; за социализм ручается наука». Но если бы мы окончательно успокоились на этом выводе, то ведь нам не нужно было бы и пророка. Поэтому пророк опять страшит нас. Он говорит, что «наука скорее против нас в более общем вопросе о том, победят ли жизнь, органическая материя, разум—в их самоутверждении перед лицом бессмысленной материи, природы (как будто органическая материя не есть часть природы! Г. П.), подобно Хроносу, готовый истребить детей своих»³⁾. Мы опять трепещем и кричим: давайте нам, Луначарский, религию, которая есть забота о судьбе наших «ценностей!» Но, давая нам ее, потрудитесь объяснить, в чем же именно проявится эта ее забота. Само собою разумеется, что наш пророк и тут за словом в карман не лезет. Он произносит красноречивую тираду, которую я считаю себя обязанным воспроизвести для назидания неверующим почти во всей ее полноте.

¹⁾ „Религия и социализм“, стр. 47.

²⁾ Цит. соч., стр. 48.

³⁾ Там же, та же стр.

«Нет пределов для познания и основанной на нем техники. Подумайте о психической жизни моллюска—нашего предка, и о беспроволочном телеграфе! Между тем психическая жизнь потомка, не столь далекого, быть может, при беге прогресса, так же чудовищно превзойдет нашу, как сила мозга Фарадея, Маркони превосходит силу нервной клетки протозоя. (Вот они, предсказанные Ницше сверхчеловеки! Г. П.). Нет предела для силы мысли, т.-е. для целесообразной самоорганизации общественной нервно-мозговой системы, а с нею вместе и для прогресса техники. Мы можем сказать лишь, что предстоит борьба. Эта борьба начнется с новым небывалым размахом именно после победы общественных принципов социализма. Социализм—это организованная борьба человечества с природой для полного ее подчинения разуму: в надежде на победу, в стремлении, напряжении сил—новая религия. Мы вместе с ап. Павлом можем сказать: «мы спасены в надежде». Новая религия не может вести к пассивности, к которой, в сущности, ведет всякая религия, дающая безусловную гарантию в торжестве добра,—новая религия вся уходит в действие. «Человек рожден не для созерцаний,—говорит Аристотель,—а для действия», и начало умиленного созерцания изгоняется теперь из религии и заменяется началом неустанной активности. Новая религия, религия человечества, религия труда, не дает гарантий. Но я полагаю, что и без бога и без гарантий—маски того же бога—она остается *религией*»¹⁾.

Итак, нет предела для прогресса техники. Поэтому «мы можем сказать лишь, что предстоит борьба». Это безусловно справедливо. Но *так как* мы можем сказать *лишь*, что предстоит борьба, *то* мы говорим, что должна быть и будет новая религия. Логично! Далее. Религия есть забота о судьбе «ценностей». Эта забота имеет смысл только в том случае, если она дает нам какие-нибудь гарантии. Отсюда мы с Луначарским умозаключаем, что нам нужна такая религия, которая не дает никаких гарантий, т.-е. лишена всякого смысла. Это опять как нельзя более логично!

Но это еще не все. Вы думаете, что религия А. Луначарского в самом деле остается без бога? Вы ошибаетесь. Я уже указывал, что эта религия имеет неудержимое стремление породить, по крайней мере, одного бога («между

¹⁾ Там же, стр. 48—49.

ослом и волом»), и, по крайней мере, одну богиню. Если вы отнеслись с некоторым сомнением к моим словам, то, в наказание, потрудитесь послушать самого пророка.

«Но так ли уж у нас и нет бога?—размышляет Луначарский.—Ведь представление о боге имеет в себе нечто вечно прекрасное? Ведь, в этом образе, (когда эта идея выражена в образе) все человеческое поднято до высшей потенции, отсюда красота его»... ¹⁾. Затем после длинного и неостроумного пререкания с Дицгеном, любящий красоту пророк повторяет: «И остаюсь я без бога, потому что его нет ни в мире, ни вне мира». Тут опять кажется, будто пророк окончательно, хотя и не без сожаления, решил придумать обещанную им нам «религию без бога». Но это опять только кажется. Луначарский опять впадает в раздумье. «И, однако»,—замечает он—и замечает таким тоном, который ясно дает понять нам, что его религия будет, вопреки его ясному обещанию, с богом. Вспомнив и мимоходом обругав «прескверное учение» Сореля о всеобщей стачке, как о социальном мифе, пророк продолжает:

«Но теория социального мифа как нельзя применимее в области нового религиозного сознания (пролетарского, а не аристократического). Бог, как Всезнание, Всеблаженство, Всемогущество, Всеобъемлющая, Вечная жизнь—есть, действительно все человеческое в высшей потенции. Тогда так и скажем: бог есть человечество в высшей потенции. Но человечества в высшей потенции не существует? Святая истина. Но оно существует в реальности и таит в себе свои потенции. Будем же обожать потенции человечества, наши потенции и представлять их в венце славы для того, чтобы крепче любить их» ²⁾.

Придумав, наконец, бога, пророк, *comme de raison*, впадает в молитвенное настроение и тут же, *séance tenante*, сочиняет молитву: «Да приидет царствие божие»,—взывает он. *Regnum gloriae*, апофеоз человека, победа разумного существа над прекрасной в своем неразумии сестрой его—природой.—«Да будет воля Его», Его хозяйская воля от предела до предела, т. е., без предела.—«Да святится имя Его». На троне миров восседает Некто, ликом подобный человеку, и благоустроенный мир устами живых и мертвых сти-

¹⁾ «Очерки по философии марксизма», стр. 157.

²⁾ Там же, стр. 159.

хий, голосом красоты своей воскликнет: «Свят, свят, свят, полны небо и земля славы Твоя» ¹⁾.

Помолившись, Луначарский чувствует себя прекрасно. «И человек-бог оглянется и улыбнется,—пророчествует он:—ибо вот все добро зело». ²⁾. Может быть, оно и в самом деле так будет. И это очень отраднo. Плохо вот только то, что в рассуждениях нашего пророка далеко не все «добро зело»: они хромают, как мы видели, на все ноги. Придуманная Луначарским религия имеет только одну, правда, очень большую «ценность»: она может привести серьезного читателя в очень веселое настроение духа. И чем серьезнее будет читатель, тем большую веселость ощутит он, прочитав книгу и статью нашего пророка.

Тем не менее, обоснованная (гм!) в этих комичных сочинениях новая религия должна привлечь к себе внимание, как показатель общественного настроения. Маркс не даром сказал, что религиозные вопросы имеют ныне общественное значение и, что только теолог может думать, будто дело идет теперь о религии, как о таковой. Сочиняя свою религию, Луначарский просто-напросто подделывался к господствующему у нас теперь общественному настроению. В настоящее время по многим причинам общественного характера у нас есть большой спрос на «религию» ³⁾. А там, где есть спрос, является и предложение. Луначарский, вообще, очень внимательно следит за спросом. Когда был спрос на синдикализм, он поспешил прогуляться в нашей литературе под ручку с известным итальянским синдикалистом Ар. Лабриолой, которого он при сей верной okazji выдал за марксиста. Когда явился спрос на религию, он выступил в роли пророка «пятой религии». Если бы у читающей публики обнаружилось отрицательное отношение к религии, то он очень кстати вспомнил бы, что его религия была по первоначальному плану религией без бога, и весьма своевременно догадался бы о том, что религия без бога на самом деле—вовсе не религия, а простая игра слов. Истинно, истинно, говорю вам: А. Луначарский по-

¹⁾ Там же, та же стр.

²⁾ Там же, та же стр.

³⁾ Примечание к настоящему изданию. Тут повторяется, но в значительно усиленной степени то, что мы пережили в эпоху реакции восьмидесятых годов.

добен кокетливой женщине—он хочет нравиться во что бы то ни стало. Такие люди, к сожалению, всегда существовали. Но почему он рассчитывает понравиться именно в роли пророка «пятой религии»? Какова та общественная причина, которая сулит ему некоторый успех в этой роли? Короче: почему у нас есть теперь спрос на религию?

Я отвечаю словами Луначарского: «госка жива в человеке». Т.-е., я хочу сказать: в *современном* русском человеке. «Жива» и очень сильна. Объясняется это крупными событиями, пережитыми Россией в течение последних лет. Под влиянием этих событий у многих и многих «интеллигентов» исчезла вера в близкое торжество более или менее передового общественного идеала. А это уже известное дело: когда у людей пропадает вера в торжество общественного идеала, тогда у них выступают на первый план «заботы» о своей собственной драгоценной личности. К числу таких «забот» относится «забота» о том, что станет с этой личностью после того, как умрет ее «земная оболочка». На этот вопрос наука с ее, как выражается Луначарский, энергетическими уравнениями дает довольно неутешительный ответ: она грозит личным небытием. Поэтому хорошие господа, заботящиеся о своей драгоценной личности, не то, что покидают точку зрения науки,—это теперь не принято у хороших господ,—а заводят двойную бухгалтерию. Они говорят: «иное дело—знание, а иное дело—вера; иное дело—наука, а иное дело—религия. Наука не ручается мне за мое личное бессмертие, а религия гарантирует мне его. Да здравствует религия!» Так рассуждает, например, г. Мережковский, религиозное искание которого мне придется рассмотреть в следующей статье. «Религия» г. Мережковского насквозь пропитана самым непримиримым индивидуализмом. К чести Луначарского надо сказать, что он свободен от крайностей этого индивидуализма. Правда, он, сам того не замечая, очень нередко говорит в его тоне. Для примера укажу на то, выдвинутое им,—теоретически крайне странное,—соображение, что мы «не находим ничего общего между законами физического мира и нашими истинами и идеалами». Нелепое с теоретической стороны, соображение это имеет смысл лишь в той мере, в какой оно служит выражением раздвоенности, всегда свойственной человеку, утратившему веру в общественный идеал и целиком ушедшему в заботу о своей собственной дра-

гоценной персоне. Но, говоря таким тоном, А. Луначарский делает уступку господствующему настроению. Без этой уступки он не мог бы и приспособиться к нему. А сделав ее, он немедленно дает читателю понять, что он, Луначарский, в качестве «истинного социалиста», глубоко проник в сущность отношений отдельного лица и вида, для него реальность—вид, человечество, а отдельное лицо—лишь частное выражение этой сущности¹⁾. На этой мысли основана его «религия» и его проповедь любви. «Индивид кончает смертью»,—говорит он.—Но именно этому факту отвечает другое выработанное в борьбе приспособление: размножение, связанное с любовью. Это выводит живой организм за пределы узко-индивидуального существования, это выражается в наличности в нем сначала сверхиндивидуальных инстинктов, а потом в видовом самосознании, любви к виду»²⁾. Та же цель борьбы с крайностями унывающего индивидуализма заставляет его распространяться о сотрудничестве, как основе сверхиндивидуальной жизни: «Общество есть сотрудничество целое, обнимающее индивиды и группы и раскрывающее в области познания и техники горизонты, совершенно недоступные отдельному индивиду... Социализм идет в направлении развития мира, которое путем борьбы и отбора, создает все более сложные и мощные высшие единицы»³⁾. Все «красочные» пророчества Луначарского имеют целью врачевание нравственных язв заболевшего тоской всероссийского «интеллигента». И этим характеризуется его религиозное искание. Наш пророк охотно говорит о пролетариате, о пролетарской точке зрения, о пролетарской борьбе и т. п. Но с пролетариатом, как таковым, с пролетариатом *für sich*, с рабочим классом, достигшим самосознания, Луначарский не имеет ничего «общего». Он—типичный российский «интеллигент» из наиболее впечатлительных, наиболее поверхностных и потому наименее устойчивых. Этими особенностями его, как умственного типа, объясняются все его метаморфозы, наивно принимаемые им за движение вперед. Если он вздумал надеть социализм в религиозную одежду и даже сочинил забавный акафист богу-человечеству, то это произошло един-

1) «Религия и социализм», стр. 45.

2) «Очерки по философии марксизма», стр. 151.

3) Там же, стр. 151—152.

ственно потому, что приунывшая российская «интеллигенция» ударилась в религию. И. Киреевский употребил когда-то выражение: душегрейка новейшего уныния. Над этим выражением много смеялись. Но смешные явления заслуживают смешных названий. Когда я прочитал книгу «Религия и социализм», я сказал себе: Луначарский шьет душегрейку новейшего уныния. И я до сих пор думаю, что меня не обмануло это мое первое впечатление.

Теперь обратим внимание на другую сторону того же самого дела. Она, как и та, которую мы только что рассмотрели, весьма поучительна.

Заканчивая свою статью «Атеизм», А. Луначарский пишет: «Сбросим ветхий плащ серого материализма. Если наши материалисты бодры и активны... то ведь это *вопреки* их материализму, а не в силу его. Так было и с их настоящими учителями-энциклопедистами. Но буржуазным разрешительным путем был материализм, как резкая антитеза вредному мистицизму старого режима. Пролетариату нужен гармонический синтез, подымающий обе противоположности, претворяющий их в себе и уничтожающий их.—Этого синтеза мы все посильно ищем. Может быть, мы заблуждаемся, но ищем радостно и прилежно; сердитые окрики заслуженных ветеранов-капралов нас не остановят:

Да, были люди в наше время,
Не то, что нынешнее племя,
Богатыри—не вы,—

ворчат капралы: «Дяденька, те умерли, а нам жить надо своим умом». Капралы командуют:

Дружно, детки, все зараз:
Буки аз, буки аз.

«Дяденька, да что же все зады твердить? Пора перейти хоть к складам»¹⁾.

Это написано бойко и весело, но, к сожалению, не умно. Allegro, ma non allegro con spirito. Не умно по той, весьма простой причине, что обнаруживает полное непонимание Луначарским своей роли в русской социалистической ли-

¹⁾ Там же, стр. 160—161.

тературе. Он предается своим измышлениям под предлогом движения вперед и во имя дальнейшего развития основных идей марксизма. Но я уже показал, что его отношение к религии прямо противоположно отношению к ней Маркса и Энгельса. Теперь я прибавлю, что, выкраивая религиозный костюм для социализма, он, как рак, пятится назад, возвращаясь к тому взгляду на вопрос о религии, которого держалось огромное большинство социалистов-утопистов. Возьмем хоть Францию. Сэн-Симон и его последователи проповедуют там «новое христианство». Кабэ измышляет *«истинное христианство»*. Фурье гремит против иррелигиозного духа людей нового времени (*«esprit irreligieux des modernes»*)¹⁾, Луи Блан твердо держится деизма. Пьер Леру возмущается людьми, думающими, что песенка религии окончательно спета и с пафосом восклицает: «я—*верующий*. Пусть я родился в эпоху скептицизма; я был до такой степени верующим по своей природе, что я собрал (таково, по крайней мере, мое убеждение) верование человечества в то время, когда верование это находилось в скрытом состоянии, когда человечество казалось не верующим ни во что; и я имею претензию возратить ему эту веру». Тот же Леру гордо заявляет, что он пришел в мир не затем, чтобы обнаружить литературный талант, а затем, «чтобы найти самую полезную истину—религиозную истину (*mais pour trouver la vérité la plus utile, la vérité religieuse»*)²⁾. Мы видим отсюда, что наш русский пророк имел очень много предшественников во Франции. Или обратимся к Германии. Кто не знает, как любил заигрывать с религией Вильгельм Вейтлинг? Кто из нас, марксистов, не помнит полемики Маркса с переселившимся в Нью-Йорк пророком «новой религии» Германом Криге? У кого не осталась в памяти сделанная юмористическая характеристика пророка Альбрехта

¹⁾ В одной из рукописей, напечатанных после смерти Фурье, читаем: „Tous les travers de l'esprit humain se rattachent à une cause primordiale, c'est l'irreligion, le défaut de concordance avec Dieu, d'étude de ses attributions et révélations“. (Все промахи человеческого ума связаны с одной первоначальной причиной, иррелигиозностью, отсутствием согласованности с богом, изучения его свойств и откровений). Цитировано у Н. Bourgin-Fourier. Paris, 1905. p. 272.

²⁾ См. Oeuvre de Pierre Leroux (1825—1850). T. I. Paris, 1850. Avertissement; p. XI. См. также стр. 4, 15, 41 и 44 текста.

(подвизавшегося в начале 40-х годов) и пророка Георга Кульмана из Гольштейна, опубликовавшего в 1845 г. на немецком языке в Женеве книгу: «Новый мир или царство божие на земле. Благовещение». Видите, сколько пророков! Мы, русские, очень отстали в этом отношении от Германии, и если начинаем немного поправляться теперь, то единственно благодаря А. Луначарскому и его единомышленникам. Но что всего интереснее в этой исторической справке для меня,—как для человека, весьма склонного носить, так называемый Луначарским, ветхий плащ серого материализма,—так это тот факт, что некоторые утопические социалисты Германии умели смотреть на материализм с таким же великолепным презрением, с каким смотрит на него российский эмпириомонист и пророк «пятой религии» Луначарский. Мы уже слышали от этого последнего, что «если наши материалисты бодрь и активны, то, ведь это *вопреки* их материализму, а не в силу его». Теперь послушайте, что вещал миру утопист Карл Грюн в лето от Рождества Христова 1845-е: «Материалист, делающийся социалистом, совершает страшную непоследовательность; к счастью, человек всегда лучше своей системы» («Ein Materialist, der Socialist wird, begeht eine furchtbare Inkonsequenz; glücklicherweise ist der Mensch immer mehr werth, als sein System») ¹⁾. Опоздали, страшно опоздали вы, блаженный Анатолие, со своими презрительными приговорами, со своими возвышенными пророчествами и со своим «гармоническим синтезом»!

Но я все-таки весьма благодарен вам, отче святой, за то, что вы, пообещав нам религию без бога, не удержались и придумали «бога» — человечество, сочинив подходящий акафист для его прославления. Этим вы подтвердили, разу-

¹⁾ Karl Grün. Die Soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Darmstadt, 1845. S. 392. Это тот самый Карл Грюн, о котором говорится в следующих строках Маркса: „Во время долгих, часто продолжавшихся по целым ночам споров, я к большому вреду для Прудона заразил его гегельянством... После моего изгнания из Парижа начатое мною продолжал Карл Грюн. В качестве представителя немецкой философии, он имел предо мною то преимущество, что и сам не понимал в ней ровно ничего“. (См. „К. Маркс о Прудоне“ в приложении к „Нищете философии“. Перевод, под моей редакцией, В. И. Засулич. СПб., 1906. стр. XIX). Это был, как видите, вполне достойный предшественник Луначарского.

меется, ни мало этого не желая, ту мою мысль, что представления, свойственные религии, всегда имеют анимистический характер. Ваша религия есть не более, как модная игра. Но и ей не чужда логика, свойственная всем вообще религиям: люди, предающиеся этой игре, невольно заговаривают языком анимистов, несмотря на то, что не имеют собственных анимистам верований. Логика религии обязывает!

в) «Исповедь» М. Горького, как проповедь «новой религии».

М. Горький — замечательный и яркий художник. Но даже гениальные художники нередко совершенно беспомощны в области теории. За примерами ходить недалеко: Гоголь, Достоевский, Толстой, эти гиганты в области художественного творчества, обнаруживают детскую слабость каждый раз, когда берутся за тот или другой отвлеченный вопрос. Белинский говаривал, что у художников ум уходит в талант. Немного найдется исключений из этого общего правила. Во всяком случае, М. Горький не принадлежит к числу таких исключений. У него тоже ум ушел в талант. Поэтому и неудачны те его произведения, в которых силен публицистический элемент, например, очерки американской жизни и роман «Мать». Очень плохую услугу оказывают ему люди, побуждающие его выступать в ролях мыслителя и проповедника; он не создан для таких ролей. Новым доказательством этого служит его «Исповедь».

В ней есть чудные страницы, продиктованные поэтическим сознанием единства человека с природой. В таких страницах громко слышатся гётевские мотивы. Но эти чудные страницы не мешают повести «Исповедь» быть в последнем счете очень неудачной. М. Горький, который в романе «Мать» взял на себя роль проповедника социализма, выступает в этой повести в качестве проповедника «пятой религии» А. Луначарского. И это обстоятельство портит все дело: благодаря ему, «Исповедь» оказывается непомерно длинной, выдуманной, и, местами, прямо скучной. Герои, — послушник Матвей, от лица которого ведется рассказ, странник Иона, заводский учитель Михайло, — говорят весьма несообразные вещи. Этого нельзя было бы поставить М. Горькому в вину, если бы он относился к ним, как художник, но он относится к ним, как проповедник, пользующийся ими для выражения своих собственных мыслей. Поэтому читатель не может не относить насчет М. Горького то, что

говорят эти его герои. А так как они заговариваются, то их речи вызывают досадное чувство, заставляя вспоминать мораль той басни Крылова, в которой рассказывается, как

Зубастой щуке в мысль пришло
За кошачье приняться ремесло...

Но в мой план не входит разбор повести «Исповедь». Говоря о ней, я буду иметь дело с М. Горьким не как с художником, а как с религиозным проповедником. Он проповедует то же, что и Луначарский. Но он меньше знает (этим я не хочу сказать, что Луначарский знает много); он наивнее (этим я не хочу сказать, что Луначарский лишен наивности); он менее знаком с современной социалистической теорией (это отнюдь не значит, что Луначарский хорошо знаком с нею). Поэтому его попытка облечь социализм в ризу религиозности оказывается еще более неудачной. Заводский слесарь Петр Ягих замечает в его повести, обращаясь к своему племяннику Михайле:

— «Ты, Мишка, нахватался церковных мыслей, как огурцов с чужого огорода наворовал, и смущаешь людей!»¹⁾.

Само собою разумеется, что я даже в шутку не повторю здесь слова: воровство. Оно было бы безусловно неуместно. Но я должен сознаться, что религиозные мысли М. Горького производят впечатление именно огурцов с чужого огорода, выросших совсем не на той почве, на которой растут и зреют идеи современного социализма. М. Горький хочет дать нам философию религии, а на самом деле дает... только понятие о том, как плохо известна ему эта философия.

Наиболее сведующий из выводимых им богоискателей, Михайло, говорит для назидания Матвея: «У рабов никогда не было бога, они обоготворяли человеческий закон, извне внушенной им, и во-веки не будет бога у рабов, ибо он возникает в пламени сладкого сознания духовного родства каждого со всеми!»²⁾. Это фактически неверно. Бог возникает, как мы уже видели, в первой статье, вовсе не в пламени сладкого сознания духовного родства каждого со всеми. Он возникает тогда, когда данный кровный союз до-

¹⁾ «Исповедь» М. Горького, стр. 163 берлинского издания, к которому и относятся все мои ссылки.

²⁾ «Исповедь», стр. 164.

ходит до представления о своей тесной связи с данным духом. Мало-по-малу члены этого союза начинают относиться к этому духу с любовью и уважением, т.е. начинают приурочивать к нему те общественные чувства, которые вызываются и упрочиваются у них совместной борьбой за существование. Теперь уже можно с уверенностью сказать, что чувства эти возникают гораздо раньше, нежели появляются боги. Потому-то и ясна ошибка тех, которые, подобно Горькому, именуют *религиозным* всякое *общественное* чувство. Что же касается рабов, то их богами были боги тех племен, к которым они принадлежали, если только рабы не усваивали религии своих господ. Вот что хочется прежде всего возразить М. Горькому,—говорящему устами своего Михайлы,—очистив его фразу от того же божественного елея, которым она в изобилии смазана. Но присмотревшись поближе к очищенной от божественного елея фразе, я вижу, что ее, по известному выражению, «надлежит понимать духовно». Бог Михайлы не есть один из тех многочисленных богов, которым поклонялись или поклоняются дикари, или варвары, или цивилизованные народы. Это бог будущего, тот бог, который, по убеждению Горького, будет «построен»¹⁾ достигшим своего самосознания пролетариатом в сотрудничестве со всем народом²⁾. Если это так,

¹⁾ Чрезвычайно характерное для нынешних наших богоискателей выражение: они именно «строят» бога с заранее обдуманном намерением, как архитектор строит дом, сарай или вокзал железной дороги.

²⁾ «Богостроитель», — говорит М. Горький устами своего старпа Ионы (Иегудиила тож):—это суть народушко! Неисчислимый, мировой народ; великомученик великий, чем все церковью прославленные — сей бо еси бог, творящий чудеса! Народушко бессмертный, его же духу верую, его силу исповедую; он есть начало жизни единое и несомненное, он отец всех богов бывших и будущих! (Стр. 140). А. Луначарский, написавший толкователь к повести «Исповедь» (см. его статью о XXIII сборнике «Знания» во 2 ой книге сб. «Литературный распад»), опасаясь, как бы читатель не заподозрил М. Горького, в с.-р.-стве, спешит предупредить такое подозрение. Он уверяет: «Отнюдь не примыкая к мутной путанице эсерства, мы можем и должны стоять на той точке зрения, что влияние пролетариата на народные массы — не пустой звук, а явление первой важности. Его-то и изображает Горький в «Исповеди». Засиял свет во тьме. Свет этот разливается по деревням, где еще сильна «власть тьмы», вокруг всякого города, всякого завода» («Лит. расп.», стр. 92).

то само собою понятно, что такого бога никогда не было и «во веки веков не будет» не только у рабов, но и у всех тех, которые не обратятся в веру, сочиненную блаженным Анатолием. Это—святая истина. Но как бы густо ни смазывал божественным елеем эту святую истину М. Горький, она все-таки будет тоща, как самая тощая из тощих коров, некогда приснившихся египетскому фараону. Она не внесет ровнехонько ничего нового ни в наше мирозерцание, ни в наше понимание психологии пролетариата.

Впрочем, погодите! Сказав, что бог Михайлы не есть один из тех многочисленных богов, которым поклонялись или поклоняются племена и народы на различных стадиях своего культурного развития, я опять (и опять, поверьте, совсем не по своей вине) не вполне точно передал мысль М. Горького. В конце его повести оказывается, что «богостроитель-народушко» есть не народушко более или менее отдаленного будущего, а народушко настоящего, представляемый толпой богомольцев, шествующей в религиозном экстазе за иконой богородицы. И этот «народушко» нынешнего времени совершает даже чудо исцеления расслабленной, вследствие чего послушник Матвей обращается к нему с молитвой.

— «Ты еси мой бог и творец всех богов, соткавший их из красот духа своего в труде и мятеже исканий твоих!» и т. д.¹⁾

Оказывается, что Михайло был не прав, когда говорил, «улыбаясь»: «бог еще не создан». И также не прав он был когда «упрямо» твердил:

— «Бог, о котором я говорю, был, когда люди единомушно творили его из вещества своей мысли, дабы осветить тьму бытия; но когда народ разбился на рабов и владык, на части и куски, когда он разорвал свою мысль и волю—бог погиб, бог разрушился!»²⁾

Говорю прямо: я ни за что не догадался бы, как выйти из всех этих противоречий, если бы не толкователь. В толкователе Луначарский разъясняет то, что остается неясным в самой повести.

«Мощь коллектива, красота экстаза коллективной жизни, чудотворящая сила коллектива,—читаем мы в толкователе,—

¹⁾ „Исповедь“, стр. 194.

²⁾ „Исповедь“, стр. 162.

вот то, во что верит автор, вот то, к чему зовет он. Но не сказал ли он сам, что народ разрознен и подавлен сейчас? Не сказал ли он, что коллективизм можно искать лишь в народе поворожденном, на заводе?—Да, только тут, только в собирании коллектива классового, в медленном строении общепролетарской организации настоящая работа по преобразению людей в человечество, хотя тоже подготовительная работа. Это не значит, чтобы порывами, моментами не вспыхивало коллективное настроение, чтобы иногда и случайно не сливались кое-где человеческие массы в единоволлющее целое. И вот, как символ грядущего, как бледный прообраз,—бледный по сравнению с грядущим, но яркий по сравнению с окружающим,—дает Горький свое чудо»¹⁾.

Очень хорошо. Чудо исцеления расслабленной есть символ грядущего. Но вот в чем дело. Есть те моменты, когда «вспыхивает коллективное настроение» и когда человеческие массы «сливаются в единоволлющее целое», должны быть признаны моментами рождения бога, «творящего чуда», то приходится сказать, что бог, которому, по словам Михайлы, только еще предстоит родиться, рождался бесчисленное множество раз на самых различных стадиях культурного развития. И не только рождался, но и рождается каждый раз, когда глубоко верующая толпа участвует в религиозных процессиях. Я никогда не был в Лурде, но мне сдается, что если бы я попал туда, хотя бы на непродолжительное время, то я сподобился бы собственными глазами увидеть, может быть, даже не один «символ грядущего», совершенно подобный тому, который изображен в повести Горького. А это значит, что в этом символе нет ничего символического. Мало того. «Человеческие массы» сливаются в «единоволлющее целое» не только при совершении религиозных обрядов. Они сливаются в него также, например, в военных танцах: Стэнлей дает превосходное описание одного из таких танцев, виденных им во внутренней Африке. Понадобилось бы много доброй воли для того, чтобы открыть в подобных проявлениях коллективной жизни прообраз будущего религиозного творчества. Я не знаю, чувствует ли это М. Горький? Повидимому, нет. Но А. Луначарский сознает, что дело здесь обстоит не совсем ладно, и пытается его поправить. «Важны тут именно на-

¹⁾ „Лит. распад“. Кн. 2-я, стр. 96, 97.

личность *общего* настроения, *общей* воли,—уверяет он в своем толкователе.—Коллектив, правда, создан здесь искусственно, и сила его фетишизируется в умах участников, но он все же создан, и сила налицо. Дело не в том, чтобы *отрицать* начисто, априорно, а в том, чтобы понимать и оценивать¹⁾. Это так. Дело, конечно, не в том, чтобы отрицать «начисто» и «априори», а в том, чтобы оценивать и понимать. Но хорошо ли понимает и оценивает сам А. Луначарский то, что сказано в его толкователе? Я боюсь, что—плохо. Что сознательный пролетариат, осуществляя свою великую историческую задачу, много раз проявит свое «общее настроение» и свою «общую волю», это ясно без всяких пояснений. Но ровно ниоткуда не следует, что это «его общее настроение» и эта его «общая воля» будут иметь религиозный характер. Луначарскому поверят в этом случае только те, которые удовлетворятся «этимологическим фокусом», сводящимся к отождествлению слова «религия» со словом «связь». Но мы уже видели, как относился к этому фокусу один из основателей научного социализма, и потому нас не собьет с толку Луначарский, повторяющий этот фокус во имя Маркса. Далее, справедливо то, что в интересующем нас случае «сила коллектива фетишизируется в умах участников», но весь вопрос в том, всегда ли это так будет. А. Луначарский и М. Горький хотели бы, чтобы это так было всегда. Видя, что старые фетиши частью отжили, частью отживают свой век, они задумали превратить в фетиш само человечество, налагая на него с этой целью штемпель божественности. Они воображают при этом, что руководствуются своей любовью к человечеству. Но это—простое и даже забавное недоразумение. Они начинают с того, что признают бога фикцией, а кончают тем, что признают человечество богом. Но, ведь человечество—не фикция. Зачем же называть его богом? И почему же для человечества будет лестно, если его отождествят с одной из его собственных фикций? Нет, как хотите, а я послушнику Матвею и старцу Иегудиилу предпочитаю Ф. Энгельса, который говорил:

«Нам нет надобности апеллировать к абстракции бога, чтобы понять величие человека; нам нет надобности в том обходном пути, идя по которому мы должны были бы сна-

чала наложить на человека печать бога для того, чтобы проникнуться уважением к человеку».

Энгельс хвалит Гёте за то, что он неохотно прибегает к божеству и даже избегает этого слова: «величие Гёте состоит именно в этой человечности, в этой эмансипации искусства от цепей религии»¹⁾. Как хорошо было бы, если бы изучение марксизма помогло М. Горькому понять величие Гёте с этой его стороны!

Но, пока что, мне приходится разбирать промахи, наделанные Горьким, уверовавшим в величине А. Луначарского.

Вот другой промах, не уступающий первому. Странник Иона—он же Иегудиил—кричит («громко говорит,—как бы споря»):

«— Не бессилием людей создан бог, нет, но от избытка сил, и не вне нас живет он, брате, но внутри! Извлекли же его изнутри нас в испуге пред вопросами духа и поставили над нами, желая умерить гордость нашу, всегда несогласную с ограничениями волю нашу. Говорю: силу обратили в слабость, задержав насильно рост ее! Образы совершенства поспешно делаются, это—вред нам и горе. Но люди делятся на два племени: одни—вечные богостроители, другие—навсегда рабы пленного стремления ко власти над первыми и над всей землей. Захватили они эту власть и ею утверждают бытие бога вне человека, бога—врага людей, судии и господина земли. Исказили они лицо Христа, отвергли его заповеди, ибо Христос живой—против их, против власти человека над ближним своим!»²⁾.

Это, поистине, удивительная философия истории! Согласно ей, люди делятся на два племени, одно из которых «вечно» занимается богостроительством, а другое—«всегда» стремится подчинить себе вечных богостроителей. Этими взаимными отношениями «племен» и объясняется будто бы происхождение понятия о боге, существующем вне человека. Это—опять фактически неверно. Понятие о боге, существующем вне человека, обязано своим происхождением не разделению людей на «племена», или классы, а первобытному анимизму. Неверно поэтому и то, что бог «создан от избытка сил». Наконец, ни на чем не основано

¹⁾ Ges. Schrift. I. S. 487.

²⁾ „Исповедь“, стр. 139

¹⁾ Там же, стр. 97.

то мнение, что учение «Христа направлялось против власти человека над ближним своим». Правда, нам до крайности трудно судить о том, каково было это учение в своем первоначальном виде, но именно поэтому мы должны обращаться с ним осторожно и не вкладывать в него свои собственные стремления. Во всяком случае мы не должны забывать слова: «царство Мое не от мира сего». Что же касается первых христиан, то едва ли не самый выдающийся из них писал: «рабы, повинуйтесь господам своим!» Зачем же искажать историческую истину? Делая эти возражения М. Горькому, я вспоминаю о толкователе (очень удобная вещь этот толкователь! Его всегда надо иметь под рукой при чтении «Исповеди») и нахожу в нем вот эти слова: «Герой «Исповеди» не социал-демократ, и не рабочий, а полукрестьянин. Это следует хорошенько заметить»¹⁾. Эти слова относятся, собственно, к послушнику Матвею. Но они так хорошо «замечены» мною, что я не прочь был бы применить их и к старцу Ионе—Иегудиилу, наговорившему пустяков о боге, о Христе и о двух вечных «племенах» людей. Как знать? Может быть, он говорит пустяки единственно потому, что он социал-демократ, не рабочий, а «полу»-что-нибудь другое? Но мое сомнение решительно устраняется самим А. Луначарским, который, как раз по поводу встречи героя «Исповеди» с Ионой, говорит в своем толкователе (повторяю: не расставайтесь вы с толкователем при чтении «Исповеди!»): «Идейная сила и совершенная новизна повести Горького заключается именно в грандиозной картине: измученный народ в лице своего ходока, своего искателя лицом к лицу сталкивается с «новой верой», с истиной, которую несет миру пролетариат»²⁾. Если это так, если старец Иона излагает измученному Матвею истину, которую несет миру пролетариат, то тут мы должны быть строги; тут мы не имеем права принимать во внимание смягчающее обстоятельство в роде того, что Иона не рабочий, а «полу»-неизвестно что, и тут мы должны требовать от М. Горького, «создавшего» Иону, новой истины во всей ее полноте. Но я уже сказал, что, великий художник, Горький—плохой мыслитель и неудачный проповедник новой истины. В этом все дело.

¹⁾ „Лит. распад“. II, стр. 90.

²⁾ Там же, стр. 91.

Буду откровенен до конца: с таким большим художником, как М. Горький, критика обязана говорить «на-прямик, без изгиба». М. Горький, сам крайне плохо переварил ту истину, которую несет миру пролетариат. Этим объясняются многие его литературные промахи. Если бы он хорошо переварил названную истину, то его американские очерки были бы написаны совершенно в другом духе: их автор не выступал бы перед нами в виде народника, проклинающего пришествие капитализма. Если бы он хорошо переварил эту истину, то те герои, которым он поручает вещать ее, не говорили бы двусмысленного вздора при каждом удобном и неудобном случае. Наконец,—и это самое главное, если бы он хорошо переварил эту истину, то он ясно увидел бы, что в настоящее время нет ни теоретической ни практической надобности разогревать старую ошибку Фейербаха и налагать штемпель религии на такие отношения людей между собой и на такие их чувства, настроения и стремления, в которых нет ровно ничего религиозного. Тогда он и сам не сделал бы огромной ошибки, посящей название: «Исповедь». Но... мало ли что было бы, если бы было то, чего нет. «Зубастой щуке в мысль пришло за кошацье приняться ремесло». Горький захотел быть учителем, между тем, как он сам еще далеко не доучился. Парень Федюк говорит Матвею, провожая его ночью: «Все говорят одно—не годится такая жизнь! Стесняет. Покуда я этого не слышал — жил спокойно. А теперь — вижу, ростом я не вырос, а приходится голову нагибать, значит, верно—стесняет!»¹⁾. Прибавьте к этому несколько фраз о том, что на земле должна царствовать правда, что человек не должен господствовать над человеком, и что поэтому пролетариат должен бороться с буржуазией,—и вы исчерпаете все социалистическое мирозерцание М. Горького. Я категорически утверждаю, что ничего, кроме этого, не сказал он в своем романе «Мать», где он выступил в роли проповедника социализма, тогда еще не облеченного им в поповский подрясник. Но этого слишком недостаточно для того, чтобы быть социалистом, застрахованным от утопий доброго и старого времени. Потому-то Горький и не устоял перед самой несообразной из этих утопий: перед утопией нового бога, сочиненного А. Луначар-

¹⁾ „Исповедь“, стр. 183.

ским для исправления, назидания и ободрения затосковавших «интеллигентов».

Но вернемся к «Исповеди». В ней есть одно место, очень интересное в смысле психологии нынешнего нашего *богосочинительства*. Матвей рассказывает, как повлияла на него встреча с Михайлой, утверждавшим, что человеку все нужно знать.

«— И вот углубился я в чтение, целыми днями читал. Трудно мне и досадно: книги со мной не спорят, они просто знают меня не хотят. Одна книга замучила—говорилось в ней о развитии мира и человеческой жизни. Против Библии было написано. Все очень просто, понятно и необходимо, но нет мне места в этой простоте, встает вокруг меня ряд разных сил, а я среди них, как мышь в западне. Читал я ее раза два, читаю и молчу, желая сам найти в ней прореху, через которую мог бы я вылезти на свободу. Но не нахожу»¹⁾.

Мы уже знаем, благодаря толкователю, что герой «Исповеди»—не социал-демократ, и не рабочий, а полу-крестьянин, и что это следует «хорошенько заметить». Но здесь дело вовсе не в «полукрестьянстве» Матвея. Теоретическое затруднение, поставившее втупик «полу-крестьянина» Матвея, едва ли не в полной мере испытывается и его учителем Михайлой, которого, кажется, надо признать социал-демократом... на религиозной подкладке.

«— Спрашиваю учителя моего:

— Как же так? Где же человек?

— Мне—говорит он:—тоже кажется, что это неверно, а в чем ошибка—объяснить не могу! Однако—как догадка о плане мира—это очень красиво!»²⁾.

Как видно, книга была материалистическая, и она вызвала в Матвее тот самый вопрос, по поводу которого было пролито много чернил во время споров марксистов с субъективистами: вопросу о том, как согласить понятие об естественной необходимости с понятием о человеческой активности. Известно, что субъективисты не умели решить этот вопрос и бились в нем, подобно Матвею, как мышь в западне. Они опять-таки, подобно Матвею, спрашивали марксистов: «Где же человек?» Марксисты отвечали им, ука-

зывая на данное еще Гегелем и усвоенное Марксом и Энгельсом¹⁾ решение этого вопроса. Решение это не удовлетворяло субъективистов. Это было понятно само собой. Но дело осложнилось тем, что между самими марксистами правильно понять это решение способны были только те, которые стояли на точке зрения новейшего диалектического материализма. Те же, которые склонялись к учению Канта,—таких было тогда, к нашему стыду, не мало,—или, вообще, отличались беззаботностью насчет философии, лишены были всякой теоретической возможности согласить понятие о свободе с понятием о необходимости, и потому, раньше или позже, тем или другим путем, возвращались на теоретические позиции субъективистов. Таким образом, вопрос этот остался в тумане даже для многих из тех, которые с полной искренностью и без всяких оговорок сочувствовали современному движению сознательного пролетариата. В их числе, как это оказывается теперь, был М. Горький.

Он уже давно интересуется этим вопросом. Еще в его рассказе «Госка» (1896 г.) безрукий Миша ведет с кутящим купцом Тихоном Павловичем следующий в высшей степени знаменательный разговор:

«— Я был другого взгляда на жизнь и очень беспокоился за себя и за других—как, мол, и что, и какой смысл, и в чем суть, и зачем, и почему... Ныче—наплевать! Проходит жизнь известным порядком, ну, и проходи,—так, значит, надо, и я тут ни при чем. Законы-с; против них невозможно идти... И не зачем, потому что даже и тот, кто все знает, ничего не знает. Уж поверьте мне в этом случае—с умнейшими людьми вел по этим делам беседы—со студентами и со многими священнослужителями церкви. Хе-хе!...

— Значит, человеку некуда податься?

— Ни на вершок!—сверкнув глазами, сказал безрукий и, подвинувшись всем корпусом в сторону Тихона Павловича, добавил голосом сдавленным и строгим:—Законы! Тайные причины и силы—понимаете?—Он поднял кверху брови и многозначительно качнул головой.—Никому ни-

¹⁾ «Исповедь», стр. 161.

²⁾ «Исповедь», стр. 161—162.

¹⁾ См. «Анти-Дюринг», изд. Яковенка, главу: «Свобода и необходимость». Ср. также относящиеся сюда страницы моей книги: «К развитию монистич. взгляда на историю».

чего неизвестно... Тьма!—Он съежился, вообразив в себя голову, и мельнику представилось, что если бы его собеседник имел руки, то он, наверное, погрозил бы ему пальцем.—И значит, живи, но не жалуйся и корись! Больше ничего...»¹⁾).

Когда появился рассказ «Тоска», хотелось и можно было думать, что его автор знает, где находится слабая сторона рассуждений безрукого Миши. После появления «Исповеди» думать так, к сожалению, уже нельзя. Михайло,—представляющий в ней, по выражению толкователя, истину, которую несет миру пролетариат,—с похвальной откровенностью признается, что он не умеет ответить на вопрос: «Где же человек?», т. е. разрешить антиномию между естественной необходимостью и человеческой свободой. И напрасно мы стали бы искать в разговорах,—вообще весьма речистых,—действующих лиц повести, хоть какого-нибудь намека на решение этого вопроса. Намека нет, да и быть не могло. Горький окончательно решил, что если держаться материалистического взгляда на вселенную, то необходимо признать безотрадные выводы Матвея и безрукого Миши насчет человеческой свободы. «Пятая религия» и послужила ему дверью, через которую он спасся от этого безнадёжного вывода. Правда, религия эта, взятая сама по себе, как будто не имеет прямого отношения к вопросу о том, как сочетается понятие о свободе с понятием о необходимости. Но с ним самым тесным образом связана та «философия, на которую опирается «пятая религия»; по крайней мере, как говорит Луначарский, сочинивший нового бога и написавший толкователь к повести «Исповедь». В своей статье «Атеизм»²⁾ он очень пространно уверяет читателя, что будто «серый материализм» не оставляет никакого места для человеческой свободы, между тем, как философия «эмпириомонизма» ставит ее на незыблемые теоретические основания. Вообще, можно с уверенностью сказать, что «пятая религия» могла быть сочинена и принята только такими «марксистами», которые не сумели справиться с главнейшими теоретическими положе-

¹⁾ М. Горький. Т. I. Рассказы. Спб., 1898, стр. 310—311.

²⁾ Статья эта в оглавлении украшенного ею сборника названа «Атеисты».

ниями учения Маркса-Энгельса. Это тоже очень «следует хорошенько заметить».

Прибавлю мимоходом, что г. Д. Мережковский отнесся с большим вниманием к разглагольствованиям безрукого Миши и объявил, что они представляют собою «научное—*ignotum* не знаем,—спустившееся до босяцкого «дна»¹⁾. В своей оценке материализма («механического мирозерцания») и вытекающих из него нравственных выводов, г. Мережковский близко и трогательно сходится с Луначарским. «И это не мешает хорошенько заметить». В нашем современном богосочинительстве есть несколько разновидностей, каждая из которых выражает особое психологическое настроение и особые общественные «искательства». Но всем им вместе взятым свойственна одна общая черта: полное неумение разрешить антиномию между свободой и необходимостью.

Не общественное сознание определяет собой общественное бытие, а, наоборот: общественное бытие определяет собой общественное сознание. Общественные движения и общественные настроения причиняются вовсе не теоретическими ошибками тех людей, которые участвуют в этих движениях или испытывают эти настроения. Но раз дано известное общественное движение или,—чтобы выразиться более точно: раз дано известное состояние общества,—и раз дано соответствующее ему общественное настроение, то входит в свои права и теория. Не всякое теоретическое настроение соответствует данному общественному настроению. Диалектический материализм совсем не годится для богосочинительства. Кто, уступая настроению, господствующему у нашей современной «интеллигенции», принимается за богосочинительство, тот необходимо должен отречься от диалектического материализма и совершить известные теоретические ошибки. А это не всякому дано. Для этого тоже нужны известные предварительные данные, в интересующем нас случае сводящиеся, главным образом, к неспособности преодолеть указанную мной теоретическую трудность.

Пора кончать. Но мне хочется сказать еще два слова о неудачной повести М. Горького.

¹⁾ Д. С. Мережковский. Грядущий хам. Спб., 1906, стр. 61.

Михаил поучает в ней Матвея:

«— Началась эта дрянная и недостойная разума человеческого жизнь с того дня, как первая человеческая личность оторвалась от чудотворной силы народа, от массы матери своей, и сжалась со страха перед одиночеством и бессилием своим в ничтожный и злой комок мелких желаний, комок, который наречен был—«я». Вот это самое «я» и есть злейший враг человека! На дело самозащиты своей и утверждения своего среди земли оно бесполезно убило все силы духа, все великие способности к созданию духовных благ!»¹⁾).

Это заставляет меня еще раз вспомнить полемику Маркса с Германом Криге. Криге писал, проповедуя свою новую религию: «у нас есть дело гораздо лучшее, нежели забота о нашем жалком «я» (*Wir haben noch etwas mehr zu thun, als für unser lumpiges Selbst zu sorgen*). Маркс отвечал на это тем резким замечанием, что религия Криге, как и всякая другая, кончает сервилизмом перед метафизической или даже религиозной фикцией, которой является человечество, отделенное от «я»²⁾. Очень советую Михаилу и его творцу—М. Горькому вдуматься в эти слова автора «Капитала».

Вдуматься, право же, стоит! Вопрос об «я», будучи применен ко взаимным отношениям людей, очень нередко разрешается по метафизической формуле «или—или»: или «не я» приносится в жертву ради «я» (решения в духе Ницше), или же «я» объявляется незаслуживающим никакого внимания, в виду интересов «не я» (решение в духе Криге и Михаила). Диалектическое решение этого вопроса, дающее логическую возможность согласить обе стороны этой антиномии, указано было еще Гегелем, у которого оно было заимствовано, между прочим, нашими Герценом и Белинским. Но в том-то и беда, что многие драгоценнейшие приобретения, сделанные западно-европейской мыслью в процессе ее исторического развития, до Маркса и Энгельса включительно, остались неизвестными нашим нынешним богосочинителям. Это—черта, роднящая их с «критиками Маркса». Иона утверждает у М. Горького: «Нельзя

¹⁾ „Исповедь“, стр. 154.

²⁾ Gesam. Schriften von K. Marx und F. Engels, II, S. 425.

говорить человеку—стой на сем! но—отсюда иди далее!» Та «формула прогресса», которую усвоили для своего собственного обихода «критики Маркса» и нынешние наши богосочинители, гласит: «Нельзя говорить человеку—стой на сем (на Марксе), но—отсюда иди назад, туда, где находилась человеческая мысль раньше Маркса или даже раньше Гегеля: там предстоит тебе сделать целый ряд блестящих открытий».

Гоголь, Достоевский, Толстой, Горький—все это огромные художественные таланты. И все эти огромные таланты споткнулись о религию, к несказанному вреду для своего художественного творчества. В этом они все похожи друг на друга. Но только в этом. Каждый из них, как и следовало огромному таланту, творил по-своему. Даже и о религию каждый из них споткнулся на свой особый лад. Как же именно споткнулся о нее М. Горький?

Легко сказать: М. Горький сделал такую-то теоретическую ошибку. Нужно еще выяснить, почему его мысль пошла по тому теоретическому пути, на котором ею сделана была эта ошибка. Легко сказать: М. Горький подчинился влиянию такого-то или такого-то богосочинителя, положим—А. Луначарского. Нужно еще выяснить то его душевное состояние, которое сделало возможным влияние на него этого богосочинителя. Ведь, что такое А. Луначарский в сравнении с М. Горьким? Копна сена в сравнении с Монбланом. Почему же Монблан подчинился влиянию копны? Почему наш поэтический «Буревестник» заговорил теперь мистическим языком святоши?

Значение М. Горького в русской литературе заключается в том, что он, в ряде поэтических очерков проводил в подходящий исторический момент ту мысль, которую у него же высказывает старуха Изергиль: «Когда человек любит подвиги, он всегда сумеет их сделать и найдет, где это можно. В жизни, знаешь ли ты, всегда есть место подвигам». Но поэтический певец подвигов, с такой силой ударивший по сердцам русских читателей, плохо выяснил себе те исторические условия, при которых предстояло совершать подвиги передовому человеку современной России. В теоретическом отношении он страшно далеко отстал от своего времени, а лучше сказать,—он еще не догнал его. Поэтому в душе его осталось место для мистицизма. Его удалая Мальва увлекалась житием Але-

ксея—божьего человека. Горький похож на свою Мальву. Восхищаясь красотой подвигов, он непрочь взглянуть на них под углом религии. Это—большая и досадная слабость. И именно благодаря этой большой и досадной слабости маленькая копна могла подчинить своему влиянию высочайшую снежную гору.