

ГЛАВА III

Г. В. ПЛЕХАНОВ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И СОЦИАЛЬНОЙ СУЩНОСТИ РЕЛИГИИ

При выяснении процесса происхождения и сущности религии Плеханов придерживается социально-эволюционной точки зрения. Религия есть вера в духовные силы, существующие наряду с телами и естественными процессами. На более высокой ступени общественного развития к этому первоначальному элементу религии присоединяется еще один: моральный. С течением времени связь между двумя элементами становится все более тесной. Это дает основание определить религию как веру в духовные существа, связанную с моралью и служащую ей санкцией. Однако связь между моралью и религией обречена на исчезновение в силу прогресса человеческого разума¹. Плеханов считает весьма вероятным, что термин «религия» происходит от латинского слова religio — связь. По его мнению, религия возникла только тогда, когда была установлена связь общественного человека с духами, существование которых он признает и допускает их влияние на свою судьбу². Первобытная религия включала в себя два элемента: миропонимание и общественную мораль. Миропонимание первобытных людей было основано на незнании ими стихийных сил природы. Но постепенно границы неизвестного по мере расширения опыта и увеличения власти человека над природой сужаются³.

В работе «О так называемых религиозных исканиях в России» Плеханов определяет религию как *«более или менее стройную систему представлений, настроений и действий»*. Представления образуют *«мифологический элемент религии»*; настроения относятся к области *«религиозного чувства»*, а действия — к области *«религиозного поклонения или, как говорят иначе — культа»*⁴. Миф отве-

чает на вопросы, почему и каким образом возникают и происходят те или иные явления. В первоначальной форме он выражает представление человека о причинной связи между явлениями. Миф есть выражение первобытного мирозерцания, главная отличительная черта которого заключается в олицетворении явлений природы. Они представлялись первобытному человеку действиями духов, т. е. особых существ, имеющих сознание, желание и волю. Таким образом, складывались верования, названные английским историком Эдуардом Тэйлором анимистическими. Между верой в существование духов и поклонением им имеется различие. Хотя первобытный человек верил в наличие множества духов, он поклонялся лишь некоторым из них. Культ возникал в результате соединения анимистических идей с определенными религиозными действиями⁵. Плеханов не отождествляет мифологию с религиозными верованиями и представлениями, но отмечает ее значительную роль в процессе их возникновения и развития⁶.

Советский исследователь С. А. Токарев находит, что Плеханов неудачно определяет религию как более или менее стройную систему представлений, настроений и действий. По мнению Токарева, нет оснований называть религию «системой», да еще «стройной», так как в любой религии слишком много путаницы и тумана. Главный недостаток плехановского определения заключается в том, что религию он считает индивидуальным, а не социальным явлением⁷. Можно согласиться с Токаревым, что любые религиозные верования и представления запутаны и туманны. Однако нельзя признать правильным его утверждение, что Плеханов недооценивал социальной сущности религии.

Плеханов критикует голландского социалиста Антона Паннекука за его точку зрения, что существенным признаком религии является вера в сверхъестественное существо, которое будто бы управляет миром и распоряжается судьбами людей. Это утверждение Паннекука неверно в двух отношениях. Во-первых, большинство религиозных систем приписывало управление всем происходящим в мире не одному, а многим сверхъестественным существам. Во-вторых, вера в бытие таких существ еще не составляет главного отличительного признака религии. Религия возникает только тогда, когда то или

иное племя начинает верить в то, что между ним и данным сверхъестественным существом или данными сверхъестественными существами есть определенные отношения, обязательные не только для людей, но и для этих существ. Главным отличительным признаком религии является вера в существование бога или богов. Но Паннекук ошибается, если полагает, что бог и сверхъестественное существо — тождественные понятия. Не подлежит сомнению, что всякий бог есть сверхъестественное существо, но не всякое сверхъестественное существо признается богом. Чтобы стать богом, такое существо должно претерпеть определенную эволюцию⁸.

В рецензии на книгу Гюйо «Безверие будущего» Плеханов дает определение религии, сформулированное французским философом: «Религия есть в фантастической и символической форме *физическое, метафизическое и моральное объяснение* всего существующего по аналогии с человеческим обществом. В двух словах, религия — это *универсально-социологическое объяснение мира в мифической форме*». Плеханов считает такое определение ошибочным. По его мнению, религиозный человек усматривает в явлениях природы действие божественных существ. Это — тот анимистический элемент, который имеется во всякой религии. Однако анимизм возник по аналогии с индивидуумом, а не с человеческим обществом. Первобытный человек олицетворял природу (что было тесно связано с состоянием первобытной техники), всюду предполагал наличие сознания и воли. Отстаиваемый Гюйо взгляд на религию как на универсальный социоморфизм помешал ему понять важное влияние техники на развитие первобытной мифологии⁹.

В статье «Несколько слов в защиту экономического материализма» Плеханов обращает внимание на то, что религиозные верования изменялись в зависимости от развития общественных отношений. Первоначально существовала так называемая натуральная религия. Она была основана на обоготворении сил природы, непонятых человеком. В результате роста производительных сил и изменения общественной среды религия приобрела новый характер: из натуральной она превратилась в общественную. Боги становятся покровителями и творцами того или другого вида собственности, семьи и государст-

венного устройства¹⁰. «Когда между людьми возникает борьба,— скажем из-за той или другой формы семейного быта,— языческие боги также начинают ссориться между собою, становясь одни на сторону охранителей старины, а другие — на сторону новаторов. Так, у Эхила эвмениды отстаивают *материнское* право, а Минерва защищает власть отца»¹¹. Плеханов подчеркивает, что эта богиня не имела матери. Она сама была для людей фантастическим отражением борьбы при переходе от материнского права к отцовскому¹². Точка зрения Плеханова об изменении религиозных верований в зависимости от развития общественных отношений подверглась критике со стороны русского литератора Н. С. Кудрина. В обоснование своего мнения Кудрин отмечал тот факт, что одна и та же религия, например буддизм, исповедуется иногда народами, стоящими на различных ступенях экономического развития. Плеханов показывает несостоятельность критики Кудрина в его адрес. Факты свидетельствуют о том, что одна и та же религия существенно изменяет свое содержание в соответствии со степенью экономического развития исповедующих ее народов¹³.

При выяснении вопроса о происхождении религии Плеханов исходит из материалистического положения о том, что не сознание определяет бытие, а бытие — сознание. Образ мыслей обуславливается образом жизни — экономикой общества. Религия, как и все остальные идеологии, в последнем счете является продуктом экономического развития¹⁴. Плеханов утверждает, что религиозные верования и настроения вырастают на почве определенных социальных отношений и изменяются параллельно с изменением этих отношений. «Дело в том, что каждой ступени *экономического* развития соответствует различное представление о роли бога... Первобытное коммунистическое общество — круговая порука; индивидуалистическое общество — наказание за гробом»¹⁵. Для подтверждения этой мысли Плеханов обращает внимание на то, что представление о бессмертии, как его понимает современный христианин, есть продукт длительного исторического развития. Или — с развитием скотоводства и земледелия бог фигурирует как покровитель земледелия¹⁶. С упорчением торговых связей между отдельными народами он рассматривается как блюститель до-

говора. По мере усложнения общественных отношений обоготворяются возникающие на их почве отвлеченные понятия: Верность, Согласие, Доблесть¹⁷.

На первой стадии своего развития человек считал, что вся природа населена духами. Он олицетворял отдельные явления и силы природы, так как судил о них по аналогии с самим собой. Мир казался ему одушевленным, явления природы представлялись результатом деятельности живых существ, наделенных сознанием, волей, желаниями и страстями¹⁸. По словам Плеханова, «мир, как его понимает *первобытный человек*, есть царство духов. *Спиритуализм* — перв[обытная] философия, *миропонимание дикаря*. Расценка духов: равные ему, низшие, высшие. Он боится этих последних. Он пытается расположить их к себе *взятками*, подарками-жертвами»¹⁹.

* * *

Характеризуя религиозные верования первобытных племен, Плеханов уделяет большое внимание выяснению сущности анимизма. В предисловии к книге А. Деборина «Введение в философию диалектического материализма» он определяет анимизм как попытку первобытного человека объяснить явления природы. И как ни слаба и беспомощна эта попытка, она неизбежна в условиях жизни на древнейшей стадии развития человеческого общества. В борьбе за существование первобытный человек совершает определенные действия, в результате которых возникают те или иные явления. Постепенно он начинает видеть в себе причину этих явлений. По аналогии с собой первобытный человек думает, что и все остальные явления вызываются действиями существ, имеющих известные ощущения, разум и волю. Однако он не видит их, вследствие чего считает духами. На почве анимизма возникает религия. Богами становятся те духи, которым первобытный человек поклоняется, будучи уверенным в том, что они расположены к нему. Одному или нескольким из этих духов он приписывает сотворение мира. В Мемфисе верили, что бог Фта построил мир так, как каменщик строит здание. Согласно мифу одного из американских племен, бог вылепил человека из глины. Утверждение веры в сотворение мира тем или иным духом подготовило почву для всех тех философских си-

стем, в которых исходной точкой явился дух (субъект), определяющий собой существование природы (объекта)²⁰. «Вот в каком смысле мы можем и должны признать, что спиритуалистическая — да и всякая идеалистическая — философия, в ее противоположности материализму, происходит от первобытного анимизма»²¹.

Конкретизируя высказанные мысли, Плеханов отмечает, что творческий дух идеалистов — например, абсолютный дух Шеллинга или Гегеля — очень мало похож на божка американского племени, который будто бы вылепил человека из глины. В представлении первобытных племен боги во всем подобны людям и отличаются от них только гораздо большей силой. Абсолютный же дух Шеллинга или Гегеля не имеет ничего человеческого, кроме сознания. «Иначе сказать, те представления о духах, которые имелись у первобытного человека, должны были пережить очень длинный процесс *дистилляции* (как выражался Энгельс), чтобы слиться в представление абсолютного духа, выработанное немецкими идеалистами. Но длинный процесс «дистилляции» не мог внести никаких *существенных* перемен в анимистические представления: *по существу* они остались тем же, чем были»²². По мнению Плеханова, анимизм есть первое выражение сознания человеком причинной связи между явлениями природы. Он объясняет эти явления посредством мифов. Такое объяснение удовлетворяет любопытство первобытного человека, но не увеличивает его власти над природой²³.

Плеханов присоединяется к замечанию Тэйлора о том, что первобытный анимизм служит воплощением спиритуалистической философии в ее противоположности философии материалистической²⁴. Исследование анимизма способствует выяснению характерных черт первобытных мифов и раскрытию сущности спиритуалистической философии. К сказанному Плеханов добавляет: «А этим никак нельзя пренебрегать в такую эпоху, когда многие стремятся воскресить философский спиритуализм»²⁵. Анимизма придерживались первобытные охотничьи племена. В их понимании духи не лишены материальности. Первобытные люди часто представляли себе духа в виде маленького человечка. Вместе с тем, стремясь составить себе представление о духе, они старались вообразить себе нечто такое, что не действует на наши органы чувств.

Так, на внешней роговой оболочке глаза своего собеседника они видели иногда маленькое изображение человека, которое и принимали за душу говорящего, считая его совершенно нематериальным и неуловимым, забывая, что это изображение видимо, иначе говоря, действует на их глаз²⁶. Плеханов считает спорным утверждение Тэйлора о том, что анимизм был самым первым шагом в развитии человеческих представлений о мире. Он присоединяется к мнению французского философа Гюйо, полагавшего, что исходный момент религиозных представлений заключается в туманном монистическом взгляде на душу и тело, которые первоначально мыслились как единое целое. Плеханов считает, что монистические представления о единстве души и тела предшествовали анимистическим представлениям об их дуализме²⁷.

Причины возникновения анимизма Плеханов ищет в технических условиях, в которых первобытный человек вел борьбу за существование. В период первобытнообщинного строя производительные силы были развиты слабо, власть человека над природой — ничтожна. В силу этого обстоятельства люди проявляли склонность объяснять с помощью фантазии те явления, которые привлекали к себе их внимание. Основой всех фантастических объяснений жизни природы является суждение по аналогии. Наблюдая свои действия, человек видит, что они вызываются его желаниями. Отсюда он делает заключение, что и явления природы обусловлены чьей-то волей. Предполагаемые существа, волей которых вызываются явления природы, недоступны его чувствам. Поэтому он считает их подобными невещественной человеческой душе. Такое мнение первобытного человека развивается и упрочивается под влиянием его образа жизни. Мирозерцание и даже эстетические вкусы определялись взглядами и суждениями зверолова. Важнейшая часть опыта охотника была связана с животным миром, вследствие чего различие между человеком и животным стиралось²⁸. «Но если нет границы между человеком и животным и если человек имеет душу, то, очевидно, должно иметь ее и животное. Таким образом, когда «дикарь», рассуждая о явлениях природы, судит по аналогии, то он судит не только по аналогии с самим собою, но по аналогии со всем животным миром»²⁹. В понимании первобытного человека, пишет Плеханов, смерть людей и жи-

вотных является следствием того, что их души покидают их тело. Это еще более расширяет область анимистических представлений. Постепенно весь мир оказывается населенным духами и каждому явлению природы первобытный человек дает «духовное» объяснение³⁰.

В «Письмах без адреса» Плеханов обращает внимание на то, что в природе ничто не совершается без причины. Это находит отражение в психологии человека. У него появляется потребность установить причины интересующих его явлений. Первобытный человек обладает крайне ничтожными знаниями, вследствие чего он объясняет явления природы действием сознательных сил. С таким объяснением и связано происхождение анимизма. Развитие же его и приобретаемое им влияние на общественное положение людей определяются в конечном итоге экономическими факторами. Так, вера в загробную жизнь первоначально не имеет никакого влияния на взаимные отношения людей, так как она не связывается с ожиданием наказания либо награды за определенные поступки. Лишь с течением времени вера в существование потустороннего мира ассоциируется с моралью первобытного человека. Возникает уверенность, что в загробном царстве души храбрейших воинов находятся в значительно лучшем положении, чем души обыкновенных лиц. Такая вера оказывает большое влияние на поведение людей³¹. «И в этом смысле первобытная религия является бесспорным *«фактором»* общественного развития, но все практическое значение этого фактора зависит от того, какие именно действия предписываются теми правилами практического разума, с которыми ассоциируются анимистические представления, а это всецело обуславливается общественными отношениями, возникающими на данной экономической основе. Стало быть, если первобытная религия приобретает значение фактора общественного развития, то это ее значение целиком коренится в экономике»³².

В статье «О книге В. Шулятикова» Плеханов отмечает, что смерть, сон и обморок относятся к числу тех явлений, которые в наибольшей степени способствовали возникновению понятия о душе. Первобытный человек, одушевляя природу, объяснял ее явления присутствием или отсутствием души. При обыкновенных условиях душа представлялась ему как нечто, недоступное для его внеш-

них чувств. Плеханов показывает необоснованность утверждений А. А. Богданова и В. М. Шулятикова, что понятие о противостоящих друг другу духовном и телесном началах возникло в результате появления экономического неравенства и общественного расслоения. Плеханов обращает внимание на тот факт, что смерть, сон и обморок, способствующие выработке понятия о душе, обуславливаются не социальными противоположностями, а физиологической природой человека³³. «Поэтому объяснить социальными противоположностями возникновение понятия о душе — а следовательно, и о духе — значит злоупотреблять тем методом, который сулит нам чрезвычайно ценные открытия в будущем, но употребление которого в дело предполагает два неизменных условия: во-первых, известную способность к логическому мышлению; во-вторых, знание фактов»³⁴.

Теории так называемого анимизма Плеханов касается и в «Конспектах лекций по искусству». Он снова отмечает, что первобытный человек населяет окружающую его природу духами, объясняя неизвестные и непонятные ему причины природных явлений их действиями³⁵. Однако первобытному человеку совершенно чужда мысль, что данный дух может вызвать данное явление с целью наградить или наказать его за общественные действия. Дух может убить человека, но вовсе не для того, чтобы наказать его за те или другие поступки. За убийство, измену племени и т. д. наказывает общество, а не дух. Таким образом, религия не определяет собой общественные отношения людей. Эти отношения возникают по другой причине. Лишь тогда религия освящает их. Следовательно, религиозные представления сами отражают собой определенные общественные явления. Примером в данном случае может служить религия брахманов с ее освящением кастового строя³⁶.

При выяснении сущности анимизма Плеханов уделяет большое внимание критике идеалистических взглядов махиста А. А. Богданова. Последний пытался установить наличие «особенной связи между анимистическим дуализмом и авторитарными общественными формами». Богданов считал, что анимистический дуализм является отражением общественного дуализма между высшими и низшими, между организаторами и организуемыми. Подвергая критике эту точку зрения Богданова, Плеханов

отмечает тот факт, что анимизм развивается уже у первобытных народов, не имеющих никакого представления об «авторитарной» организации общества. Так, анимизма придерживались цейлонские веддахи, принадлежавшие к самым отсталым из всех племен. Они считали, что каждый умерший человек становится «демоном», т. е. духом. Веддахи объясняли все свои неудачи волей и действием духов. То же самое было и у негритосов Андаманских островов, у бушменов, у австралийцев и т. д. Убежденными анимистами были эскимосы Гудзонова залива. Они верили в существование духов воды, туч, ветров, облаков. У всех перечисленных племен отсутствовали какие бы то ни было авторитарные отношения производства³⁷.

Развивая высказанные мысли, Плеханов утверждает, что представление первобытных племен о духе не лишено характера материальности. Духи этих племен еще не обладают той невещественной природой, которая свойственна богу современных христиан или «элементам», играющим важную роль в философии Эрнста Маха. Представление о «вещественности» духа было свойственно и художнику XIV в., написавшему на одной из стен пизанского кладбища знаменитую фреску «Триумф смерти»³⁸. «Пусть г. Богданов посмотрит эту фреску или хоть ее фотографию: он убедится, что человеческие души изображены на ней именно в виде маленьких людей, обладающих всеми признаками вещественности вплоть до тонзуры на голове той жирной души католического священника, которую за руки тащит ангел, желающий отнести ее в рай, а за ноги держит (тоже обладающий всеми признаками вещественности) дьявол, как это по всему видно, собирающийся водворить ее в аду»³⁹.

Плеханов убедительно доказывает, что анимизм, как и вообще спиритуализм, не объясняет ни одного явления природы. Более того, даже в представлении первобытных людей анимистическая теория многое оставляет нераскрытым и необъяснимым. Они признают существование такой силы, которая подчиняет своей воле даже духов. Это побуждает их прибегнуть к магии, к заклинаниям, цель которых — принудить этого духа вернуть назад похищенную им человеческую душу. Некоторые ученые считают магию как бы естественным проявлением первобытного чело-

века. Они усматривают в ней примитивное убеждение в закономерности явлений природы. Так, английский ученый Фрезер утверждает, что магия покоится на слепой, но твердой и реальной вере в существование порядка и единообразия в природе. В этом смысле он противопоставляет магию вместе с наукой религии, основной принцип которой заключается в том, что порядок природы может быть нарушен богом по просьбе людей. Плеханов полагает, что в суждении Фрезера имеется большая доля правды. Магия отличается от религии в том смысле, что религиозный человек объясняет явления природы волею субъекта, выступающего в лице духа или бога. Человек же, обращающийся к помощи магии, старается открыть объективную причину, определяющую собой эту волю. Отмеченная Фрезером противоположность между религией, с одной стороны, и магией и наукой — с другой, есть не что иное как противоположность между субъективным и объективным методом объяснения явлений. Эта противоположность обнаруживается уже в представлениях первобытных людей⁴⁰.

Вместе с тем Плеханов подчеркивает, что науку и магию отделяет друг от друга неизмеримое расстояние. Наука стремится открыть причинную связь явлений там, где магия ограничивается символикой и ассоциацией идей. Магия смешивает объективные явления с субъективными. Это приводит к тому, что свойственный ей ход идей не устраняет хода идей, присущего анимизму. Магия и анимизм неизменно дополняют друг друга, что обнаруживается на каждом шагу во всех религиях. Магические действия представляют собой составную часть всякого культа⁴¹. Советский ученый И. А. Кривелев с полным основанием отмечает, что Плеханов недостаточно четко отмежевался от неправильной позиции Фрезера по вопросу об отношении между магией и религией. Нет никаких оснований выделять магию из религии и в той или иной мере связывать ее с наукой. В основе магических действий лежат религиозные представления о том, что явления природы и общества подчиняются сверхъестественным силам⁴².

Констатируя, что даже первобытный человек не всегда прибегает к анимистическим объяснениям явлений природы, Плеханов считает необходимым установить, какой вид принимают эти объяснения там, где люди

удовлетворяются ими. Человек, убежденный, что данное явление есть результат действия такого-то духа, проявляет интерес к процессу, с помощью которого данный дух вызвал данное явление. Этот процесс будет представляться ему подобным тому или другому из тех действий, с помощью которых человек вызывает желательные для него явления. Так, первобытные рыболовы верили в то, что однажды бог, сидя с удочкой на берегу моря, вытащил на крючке вместо рыбы мир. В среде первобытных племен было очень распространено мнение, что человек создан богом из праха земного, точнее — из глины. Это предполагает знакомство людей с гончарным искусством. Следовательно, особенности первобытной космогонии определяются характером первобытной техники⁴³.

Плеханов не обходит вниманием тот факт, что в первобытной мифологии редко говорится о сотворении мира и человека. Это объясняется тем, что первобытный человек сравнительно мало «творит», его производство ограничивается главным образом присвоением того, что создано самой природой. Мужчина занимается ловлей рыб и охотой, а женщина добывает корни и клубни диких растений. Существование первобытного человека зависит от того, насколько ему известны повадки животных и места, где они водятся. Поэтому мифология проявляет интерес не к тому, кто создал человека и животных, а к тому, откуда они пришли⁴⁴. «Раз придуман ответ на этот коренной вопрос, первобытный охотник удовлетворен, и его любознательность не выдвигает перед ним новых вопросов. Для того чтобы она выдвинула их, ему нужно предварительно сделать новые шаги в области технического развития»⁴⁵.

Во всех первобытных мифах говорится не о создании человека и животных, а об их развитии. Это свидетельствует о том, что миф о сотворении человека возникает позже. Он предполагает некоторые успехи техники. Чем больше растут производительные силы человека и увеличивается его власть над природой, тем более упрочивается миф о создании мира богом⁴⁶. «Так продолжается до до тех пор, пока диалектика человеческого развития не поднимает власть человека над природой на такую высоту, на которой «гипотеза бога», создающего мир, оказывается ненужной»⁴⁷.

* * *

Первобытные люди считали, что они связаны с животными узами кровного родства. Вера в существование родства между данным союзом людей и данным видом животных называется животным тотемизмом. Имеется и растительный тотемизм — вера во взаимную связь между людьми и растениями. Он возник значительно позже, на основе представлений, связанных с животным тотемизмом. Первобытный человек ведет от тотема свою родословную и считает, что обязан ему своими культурными приобретениями. Все это помогает понять, почему первоначально человек изображает своих богов в виде животных. Человекоподобные боги возникают значительно позже в результате успехов людей в развитии производительных сил. Однако еще в течение длительного времени в религиозных представлениях человека сохраняются глубокие следы зооморфизма, т. е. изображение богов в виде зверей. Так, в Древнем Египте в эпоху рабовладельческого строя наблюдалось широкое поклонение животным. Статуи, изображавшие египетских богов, часто имели звериные головы⁴⁸. Животные у первобытных охотников являлись главнейшим источником опыта. Поэтому не случайно мифология охотничьих племен, заменяющая собой на этой ступени философию, теологию и науку, черпала свое содержание из того же источника⁴⁹. В Египте большой популярностью пользовался Апис — священный бык. Помимо него, в Египте было множество других священных животных и птиц.

Таким образом, животные, служащие тотемами, должны быть признаны самыми первыми богами, которым поклонялись люди. Человеческая личность еще не выделяется из кровного союза, вследствие чего еще не начинается процесс индивидуализации богов. В этот ранний период общественного развития бог, вернее, первобытный божественный клан не заботится о человеческой нравственности, как это делает бог христианский, мусульманский и т. п. Клан наказывает людей только за грехи по отношению к нему самому. Несмотря на запрещение убивать тотемное животное, существовал обычай есть его, соблюдая при этом известные религиозные обряды. С развитием религиозного сознания эта традиция была заменена принесением богу в жертву человека. По-

скольку человек верил в существование кровных отношений между ним и животным, то его бог, сделавшись человекообразным, не утратил связи со своими прежними родственниками-животными⁵⁰. «Когда живоотнообразное (зооморфическое) представление о боге уступает место человекообразному (антропоморфическому) представлению о нем, тогда животное, бывшее прежде тотемом, становится так называемым атрибутом. Известно, например, что у древних греков орел был атрибутом Зевса, сова — Минервы и т. д.»⁵¹

Причины разложения тотемизма Плеханов усматривает в изменении материальных условий жизни, иначе говоря, — в росте производительных сил первобытного человека и увеличении его власти над природой. Воздействуя на нее, человек изменял свое собственное естество и свои представления об окружающем его мире. Одновременно меняются и его религиозные представления. При возникновении тотемизма человек не только не противопоставлял себя животным, но во многих случаях даже был склонен признать их превосходство над собой. Со временем человек стал сознавать свое превосходство над животными и противопоставлять себя им. Это и привело к исчезновению тотемизма. Противопоставление человека животному проявилось не сразу. Многие пастушеские племена эксплуатировали быков и коров, но одновременно обожествляли их. Иногда люди даже стремились походить на корову, для чего вырывали себе верхние резцы. Но когда человек стал запрягать вола в плуг, а лошадь в телегу, у него отпала склонность уподобляться животному. Земледельческий быт не способствует упрочению зооморфизма религиозных представлений. Верования, выросшие на почве охотничьей жизни, мало соответствуют условиям земледельческого труда, вследствие чего они исчезают с большей или меньшей скоростью⁵².

В связи с выяснением сущности тотемизма Плеханов вспоминает знаменитые слова, произнесенные Ксенофаном: «если бы быки имели религию, то их боги были бы быками». Как утверждает Плеханов, Ксенофан не дошел до мысли, что и человек может представить себе своего бога в виде быка. Он держится в данном случае представлений, выросших на почве земледельческого быта. По мнению Плеханова, тотемические верования явились причиной приручения животных. Когда люди стали счи-

тать себя обязанными заботиться о каком-то виде животных, они начали приручать тех из них, которые по своему характеру легче поддавались этому. Последствием приручения животных явилась их эксплуатация. Это в свою очередь в значительной мере увеличивало производительные силы человека⁵³. Констатируя этот факт, Плеханов пишет: «Кажется, как будто мы пришли к выводу, не согласному с коренным положением исторического материализма. Это положение гласит: не бытие определяется сознанием, а сознание бытием. Но я привожу факт, который как будто показывает, что бытие людей — их *экономическое* бытие, развитие их экономических отношений — наоборот, определяется их религиозным сознанием. Тотемизм ведет к приручению животных; приручение животных дает возможность эксплуатировать рабочую силу некоторых из них, а начало такой эксплуатации составляет эпоху в развитии производительных сил общества, а следовательно, и его экономического строя»⁵⁴.

Плеханов убедительно показывает, что сформулированный им вывод в действительности не находится в противоречии с принципами исторического материализма Маркса и Энгельса. Исторический материализм признает, что человеческое сознание, возникающее из определенного общественного бытия, в свою очередь воздействует на это бытие, способствует его дальнейшему развитию, что приводит к новому изменению в идеологической области⁵⁵. «Исторический материализм не отрицает взаимодействия между человеческим сознанием и общественным бытием. Он только говорит, что факт взаимодействия между двумя данными силами ее не решает вопроса об их происхождении. И, переходя к этому последнему вопросу, он устанавливает причинную зависимость данного содержания сознания от данного вида бытия»⁵⁶. Приручение животных может служить наглядным объяснением отстаиваемой Плехановым теории. На определенной экономической основе возникает тотемизм как первоначальная форма религиозного сознания. Он упрочивает такие отношения между первобытным охотником и некоторыми видами животных, которые приводят к значительному увеличению производительных сил охотничьего общества. Это изменяет отношение человека к природе, его представление о животном мире. Он начи-

нает противопоставлять себя животному, что способствует антропоморфизации его представлений о богах⁵⁷.

Сравнивая так называемый Новый Свет со Старым, Плеханов утверждает, что тотемизм оказался гораздо более живучим в первом, нежели во втором. Это объясняется тем, что в Новом Свете не было таких животных, за исключением ламы, которые в прирученном состоянии могли бы иметь большое значение в экономической жизни людей. Следовательно, там не было благоприятных условий для исчезновения тотемизма. Такие условия имелись в Старом Свете, вследствие чего тотемизм там быстрее разложился, оставив место для новых форм религиозного сознания⁵⁸.

В «Конспекте лекции «Научный социализм и религия» Плеханов присоединяется к утверждению римского философа Лукреция о том, что первого бога создал страх. Вместе с тем он отмечает, что не всякий страшный дух есть бог. Черт был страшен русскому крестьянину, его боялся и Лютер, но черт — не бог. Бог — это тот дух, с которым у первобытного человека установились отношения нравственной зависимости, более того — благожелательные отношения. Первобытный человек чтит бога, так как всевышний покровительствует ему⁵⁹. В «Ответе на анкету о будущей религии...» Плеханов снова отмечает, что всякий бог есть духовное существо, но духовное существо не есть еще бог. Чтобы стать богом, оно должно совершить известную эволюцию. Бог — это духовное существо, связанное взаимными услугами с определенным племенем или народностью⁶⁰. Такие же мысли Плеханов высказывает в работе «О так называемых религиозных исканиях в России»: «Однако что же такое бог? Нам известно, что первобытный человек верит в существование многочисленных духов. Но далеко не всякий дух есть бог. Очень долго верили — а многие верят и поныне — в существование дьявола. Однако дьявол не бог»⁶¹.

* * *

В рецензии на книгу Франца Лютгенау «Естественная и социальная религия» Плеханов снова касается вопроса о возникновении и первоначальном развитии рели-

гиозных верований. По его мнению, характер мышления человека в последнем счете определяется тем запасом опыта, которым он располагает. У первобытных людей запас опыта невелик, но поскольку он существует, то относится главным образом к животному миру. Это объясняется тем, что первобытный человек прежде всего стал заниматься рыболовством и охотой. Правда, на ранней стадии своего существования человечество имело дело и с неодушевленной природой. Испытывая на себе действия тепла, влаги, света человек старался понять и объяснить эти действия, причем делал заключение о неизвестном по известному. Поскольку человек был знаком главным образом с животным миром, он стал одушевлять и всю природу. Чем меньше ему были известны явления природы, тем больше простора оставалось для работы его воображения. Был создан ряд легенд, в которых великие явления природы объясняются деятельностью того или другого одушевленного существа. Из таких легенд и состоит мифология⁶².

Плеханов критикует Лютгенау за его утверждение, будто бы первобытный человек говорит о богах, как о людях. В противоположность немецкому ученому он настаивает на том, что, объясняя явления природы действием живых существ, люди чаще всего представляют себе эти существа в виде животных. Ошибочность суждений Лютгенау Плеханов усматривает и в том, что тот отделяет резкой гранью «естественную» религию — отражение зависимости человека от природы — от «социальной», явившейся отражением той же зависимости от общественных сил, сущность и характер действия которых людям неизвестны. В действительности такой грани не существует. Религия возникает только тогда, когда человек начинает искать у бога санкции для своей морали, своих действий и учреждений. Но мораль представляет собой явление социальное. Поэтому, освящая моральные нормы и вообще отношения людей, религия тем самым приобретает общественный характер. Следовательно, нельзя изображать «естественную» религию в качестве отдельной фазы религиозной эволюции. В любом случае необходимо показать связь между общественными отношениями людей, с одной стороны, и формами их религиозных верований — с другой. Поскольку Лютгенау не считал нужным выяснить эту связь, то в его изложении

«естественная» религия является как бы независимой от «социальной» формы⁶³.

Американский этнограф и социолог Морган (1818—1881) в книге «Древнее общество» отметил, что в Древнем Риме религиозные торжества первоначально были больше связаны с родом, нежели с семьей. Плеханов считает это замечание справедливым, так как кровный родовой союз предшествовал патриархальной семье. Последняя возникла сравнительно позже в результате разложения родового строя под влиянием развития земледелия и рабства. С возникновением семьи появились семейные боги, приобрело значение семейное богослужение, в котором глава семьи исполнял роль священника. И в данном случае общественное бытие определяло собой религиозное сознание. Боги патриархальной семьи были богами-предками. Поскольку члены такой семьи считали себя связанными в родственном отношении с ее главой, постольку эти чувства переносились на богов-предков. Люди считали себя обязанными любить бога, как дети любят отца. У первобытного человека словом «отец» обозначался не какой-то конкретный индивидуум, а каждый член его кровного союза, достигший известного возраста. Сыновнюю обязанность люди заменяли сознанием солидарности со всем кровным союзом⁶⁴.

С разложением родового строя и образованием государства возникали определенные отношения между людьми правящими и управляемыми. Эти новые отношения в обществе получают свое выражение и в религии. Боги выступают в роли небесных царей и судей. Весьма прочной становится вера в то, что божественные силы наказывают людей за дурное поведение. Это свидетельствует о срастании анимистических представлений с нравственностью. Одновременно все более широкое распространение получили верования в существование потустороннего мира. Росло убеждение в том, что человек после смерти получает возмездие за свои проступки. С верой в загробную жизнь было связано учение о переселении душ. Оно является пережитком от той отдаленной эпохи, когда люди еще не проводили различия между человеком и животным. Не во всех странах этот пережиток был одинаково прочен. В религиозных верованиях древних египтян можно обнаружить лишь слабые намеки на него, что однако не мешало им верить, будто в потустороннем ми-

ре имеются судьи, карающие или награждающие людей. В Египте, как и в других странах, подобные верования выработались не сразу. В первый период существования египетского государства считалось, что земная жизнь человека не влияет на его существование в загробном царстве. Только в Фиванскую эпоху упрочился противоположный взгляд⁶⁵. Плеханов считает справедливым замечание Гегеля о том, что в античном мире вопрос о загробной жизни приобрел чрезвычайное значение тогда, когда в результате упадка древнего города-государства были разрушены все старые общественные связи, а человек оказался нравственно изолированным⁶⁶.

Согласно египетским верованиям, после смерти человека его душа подвергается суду, во время которого и определяется ее дальнейшее существование. Ожидание божественного суда не лишало древних египтян мысли, что и в загробном царстве люди различных общественных классов будут вести неодинаковую жизнь. Не только у египтян, но и у греков вера в потусторонний мир лишь постепенно стала сочетаться с представлением о наказании в будущей жизни за земные грехи. Уже Платон убеждает своих читателей, что на том свете люди будут награждены за добро и наказаны за грехи⁶⁷.

Итак, по мнению Плеханова, представления, свойственные религии, имеют анимистический характер. Всякая попытка устранить из религии элемент анимизма обречена на неудачу, так как противоречит природе религиозных верований. С устранением анимизма у верующих остается лишь нравственность в широком смысле слова. Но нравственность не является религией, она возникает раньше религиозных представлений и может существовать независимо от них⁶⁸. Подчеркивая наличие элемента анимизма в любой религии, Плеханов пишет: «Соляная кислота есть соединение хлора с водородом. Устраните водород — у вас останется хлор, но уже не будет соляной кислоты. Устраните хлор — вы получите водород, но соляной кислоты у вас опять не будет»⁶⁹. Но Плеханов отмечает, что многие ученые не согласны с таким выводом. При этом они ссылаются на буддизм, который считают «атеистической» религией, чуждой понятия бога и всяких следов анимизма. Плеханов признает, что если бы буддизм был действительно свободен от анимизма, то отмеченное им общее правило оказалось бы

сильно поколебленным и даже ниспровергнутым. Дело, однако, в том, что буддизм тоже не лишен анимистических представлений, но они отличаются от существующих в других мировых религиях. У буддистов была сильна вера в чудо. Так, в их писаниях наличествуют чудеса, сопровождавшие рождение Будды и ранние годы его жизни. А там, где есть чудеса, имеется и анимизм. Кроме того, буддизм признает существование бесчисленных богов и духов. Все это говорит о том, что нет ни одной религии, которая была бы свободна от анимистических представлений⁷⁰.

С мнением Плеханова о том, что анимизм был первоначальной формой религиозных представлений, согласиться нельзя. Он присоединяется к точке зрения английского историка Тэйлора. В марксистской же литературе вопрос о первоначальной форме религии продолжает оставаться дискуссионным и не получил еще окончательного и общепризнанного решения. Во всяком случае, в настоящее время подавляющее большинство ученых отвергает утверждение Тэйлора, что анимизм явился зародышем, из которого развились все религии, вплоть до самых сложных. В обоснование своей теории эти ученые ссылаются на то, что никакая религия не исчерпывается только верой в души и духов. Они утверждают также, что начало процесса разделения мира на естественное и сверхъестественное вовсе не было связано с одухотворением природы. Процесс удвоения мира протекал гораздо сложнее.

Вопросов, связанных с верой в бессмертие души и в существование загробного царства, Плеханов касается и в рецензии на книгу французского ученого Луи Бурдо «Вопрос о смерти и его различные решения». Он критикует Бурдо, игнорирующего справедливую мысль Гегеля, что психологическая потребность веры в бессмертие души возникла на почве общественно-политических отношений, пришедших на смену общественным отношениям античных городских республик⁷¹. «Вот эта сторона дела, эта зависимость общественного сознания от общественного бытия... плохо рассмотрена в книге Луи Бурдо, хотя она очень нужна для правильного освещения «вопроса о смерти»⁷².

В статье «О материалистическом понимании истории» Плеханов отмечает, что непонятые людьми явления при-

роды порождали различные суеверия. На определенной стадии общественного развития религиозные представления переплетаются с нравственными и правовыми понятиями. В процессе социальной борьбы религиозные воззрения играют большую роль. И сторонники и противники существующих порядков обращаются к богам за помощью, ставя под их защиту те или другие учреждения. Разумеется, эвмениды, считавшиеся у греков приверженцами материнского права, сделали для его сохранения так же мало, как Минерва для победы якобы любезной ей отцовской власти. Призывая себе на помощь богов, люди напрасно тратили свой труд и энергию⁷³. «Но невежество, позволявшее верить в эвменид, не мешало тогдашним греческим охранителям понимать, что старый юридический порядок... лучше гарантирует их интересы. Точно так же суеверие, позволявшее возлагать надежды на Минерву, не препятствовало новаторам сознавать неудобство старого быта»⁷⁴.

* * *

Плеханов критикует французского историка Фюстель де Куланжа за утверждение, будто первоначальная религия греков и римлян определила их семью и степени родства, освятила право собственности и наследства. По мнению Плеханова, этот взгляд ошибочен и противоречит выводам исторической науки. Нельзя называть первоначальной ту религию греков и римлян, о которой говорит Фюстель де Куланж. Она имела свою длинную историю. Для того чтобы понять античную религию, надо отбросить взгляд Фюстель де Куланжа и взглянуть на нее как на продукт внутреннего развития греко-римских обществ. Французский ученый глубоко заблуждается, считая, что религиозные верования определили собой склад античной семейной жизни. Дело обстоит как раз наоборот. Когда возникла семейная жизнь, религия ее санкционировала. То же самое наблюдалось в сфере государственной жизни и в области частного права. Религия санкционировала те учреждения, которые возникли вовсе не под ее влиянием⁷⁵.

Взгляду Фюстель де Куланжа Плеханов противопоставляет мнение французского историка Жана Виктора Дюрюи, согласно которому религия древней Италии бы-

ла земледельческой по своему существу. Она обусловливалась житейскими нуждами, полевыми работами, страхом и восторгом, вызываемыми природой⁷⁶. Обращаясь к русскому либеральному публицисту В. А. Гольцеву, Плеханов пишет: «Позвольте мне спросить вас... похож ли взгляд Дюрюи на взгляд Фюстель де Куланжа? И чей взгляд по-вашему вернее? Явились ли земледелие и связанные с ним житейские нужды и формы общежития, существовавшие у древних обитателей Италии как результат их «первоначальной» религии, *«земледельческой по своему существу»*, или, наоборот, эта первоначальная — «земледельческая по своему существу» — религия явилась результатом земледельческого быта? Кажется, достаточно поставить этот вопрос, чтобы тотчас же и разрешить его, не оставляя места ни для каких сомнений. Ведь если бы религия обуславливала собою социальный быт древних обитателей Италии, то было бы совершенно непонятно, почему же эта религия была именно земледельческой, а не какой-нибудь другою»⁷⁷.

Плеханов рассматривает в своих работах и проблему происхождения христианства. Отдельные замечания по данному вопросу имеются в его рецензии на работу немецкого либерального богослова Отто Пфлейдерера «О религии и религиях» (1909). Плеханов отмечает в рецензируемой книге убедительные данные в пользу того, что языческие религии древнего Востока подготовили некоторые элементы для христианства. Он разделяет точку зрения Пфлейдерера, что антиохийский праздник в честь Адониса может пролить свет на процесс возникновения христианского праздника пасхи, считая также правильным утверждение Пфлейдерера о раннем проникновении христианства в Антиохию, где оно получило распространение преимущественно среди язычников. В христианской общине Антиохии появились такие обряды и обычаи, которые не были известны палестинским христианам иудейского происхождения. Плеханов соглашается с Пфлейдерером, что взгляды и обычаи антиохийских христиан были усвоены апостолом Павлом, благодаря чему они наложили свою печать на все христианство. Для Павла Христос является не героем иудейского мессианского царства, а страдающим героем искупления мира. Этот новый взгляд на Христа весьма способствовал распространению новой религии среди язычников⁷⁸.

Вместе с тем Плеханов критикует рассуждения Пфлейдерера о «сущности религии», утверждающего, что религия является не иллюзией, а высшей правдой, что ее начало нужно искать в разуме⁷⁹.

В примечаниях к книге Энгельса «Людвиг Фейербах» Плеханов отмечает, что приверженцы христианства верят в божественное происхождение «священного писания» и считают, что содержание библейских текстов написано святыми людьми под диктовку самого бога. Однако постепенное изучение окружающей действительности убеждает людей в том, что чудеса несовместимы с законосообразностью, иначе говоря, законосообразность не оставляет места для чудес⁸⁰.

* * *

В одной из лекций об искусстве, прочитанной в конце 1903 г., Плеханов обращает внимание на тот факт, что первобытному человеку, считающему непонятные для него явления природы действием духов, совершенно чужда та мысль, что данные духи могут наградить или наказать человека за его общественные действия⁸¹. «Дух может убить. Но он убивает вовсе не затем, чтобы наказать человека за те или другие его общественные действия, — скажем, за убийство, измену племени, непочтение к родителям или что-нибудь подобное. Нет, за такие поступки наказывает общество, но не *дух*, не *духи*. А вследствие этого *религия* — если можно назвать религией эти представления — *не имеет влияния на общественное поведение общественного человека*»⁸². В соответствии с этим Плеханов утверждает, что религия не определяет собой общественные отношения людей. Необходимо, чтобы эти отношения возникли в силу какой-нибудь другой причины, и тогда она освящает их. Например, религия брахманов освящала существование каст⁸³.

Подобные мысли высказывает Плеханов и в работе «Материалистическое понимание истории». По его мнению, представления людей о богах, как и их представления о продолжении жизни после смерти, сперва лишены всякого морального характера. Потустороннюю жизнь они обычно считают лишь продолжением земной.

В загробном царстве господствуют те же обычаи и привычки. Злым и добрым людям уготована одна и та же участь. Но постепенно в потустороннем мире появляются различия: жизнь для одних приятна, а для других — тяжка. Разрастается власть богов, как увеличивается и власть земных начальников. Боги распространяют свою судебную власть на все деяния людей⁸⁴. «И тогда укореняется представление о божьей судьбе и, по естественной ассоциации, представление о боге, распределяющем награды, о боге, который в загробной жизни вознаграждает за несправедливости, перенесенные в земной жизни, о боге — справедливом и благом, который в загробной жизни осушает на глазах верующих слезы, пролитые ими в земной жизни под тяжестью незаслуженных несчастий»⁸⁵.

Плеханов неоднократно отмечает иллюзорность представлений верующих людей о потустороннем мире. Так, в рецензии на книгу Луи Бурдо «Вопрос о смерти и его различные решения» он с похвалой отзывается о французском ученом, утверждающем, что вера в загробное существование не основана ни на каком достоверном положении. Плеханов отдает должное автору и за то, что он отвергает религиозное учение о воскресении мертвых, считает правильной мысль Бурдо о том, что вместо пустых надежд на небесный рай люди должны создать счастливую жизнь на земле. Вместе с тем Плеханов упрекает Бурдо за то, что он не решился объявить себя материалистом и даже посматривал на материализм сверху вниз. К числу самых важных недостатков книги Бурдо Плеханов относит то, что различные трактовки вопроса о смерти рассматриваются в ней вне связи с общественной психологией той или иной эпохи⁸⁶.

В предисловии к книге Деборина «Введение в философию диалектического материализма» Плеханов отмечает, что религия освящает нравственность и все другие устои, уже сложившиеся в данном обществе. Анимистические представления первоначально возникают и в течение некоторого времени существуют независимо от взаимоотношений человека и общества. На более высоких ступенях культурного развития человечества анимистические представления прочно срастаются с понятиями людей о своих обязанностях, которые начинают рассматриваться как заповеди богов. В законах Ману говорится, что бог создал людей различных сословий из различных

частей своего тела: изо рта — брахманов, из рук — кшатриев, из бедра — вайшиев, из ступни — шудр. Бог хочет, чтобы низшие классы всегда подчинялись высшим. Освящение конкретной религией данного общественного порядка делает ее значительной консервативной силой. Поэтому не случайно религия находит поддержку со стороны консервативных кругов⁸⁷. «И если класс, господствующий в данном обществе, выдвигает из своей среды людей, занимающихся вопросами теории вообще и вопросами философии в частности, то эти люди, наверно, будут заклятыми врагами такого философского учения, которое, распространяя понятие естественной законосообразности на все миропонимание, подрывает самую основу религиозных верований»⁸⁸.

В рецензии на книгу Фр. Лютгенау «Естественная и социальная религия» Плеханов снова обращает внимание на тот факт, что в истории развития человечества нравственность возникает еще до того, как люди начинают освящать ее предписания ссылкой на волю сверхъестественных существ⁸⁹. В «Ответе на анкету о будущем религии» Плеханов высказывает мысль, что связь между моралью и религией осуждена на исчезновение в силу прогресса человеческого разума⁹⁰. В работе «О так называемых религиозных исканиях в России» Плеханов противопоставляет религиозной нравственности пролетарскую мораль. Он утверждает, что освободительное движение рабочего класса направлено против эксплуатирующего меньшинства. Участники этого движения обладают силой потому, что они действуют солидарно. Их успех зависит от способности жертвовать своими частными интересами потребностям целого. Пафос этой борьбы проявляется в самоотвержении⁹¹.

В конспекте лекции «Научный социализм и религия» Плеханов выступает против всякого отождествления морали с религией. Он утверждает, что в историческом плане мораль соединилась с религией, но со временем отделится от нее. К тому же мораль — категория сословная, классовая, человеческая, но не мировая⁹². В рецензии на брошюру А. Паннекука «Социализм и религия» Плеханов критикует ученых, высказывающих мнение, что нравственность невозможна без религии. Он доказывает, что на первых ступенях общественного развития мораль существует совершенно независимо от веры в сверхъестественные

существа⁹³. Плеханов подчеркивает тот факт, что развитие нравственности человека находится в зависимости от развития общественных отношений, которое в свою очередь определяется развитием производительных сил. «Но именно потому, что марксисты убеждены в этом, им покажется в высшей степени странным то утверждение Паннекука, что «добродетели зиждутся» на «основании», сводящемся к «способу объяснения всего происходящего божьей волей». Ведь отсюда выходит, что «добродетели зиждутся» на *совершенно идеалистическом* «основании»⁹⁴. В книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» Плеханов пишет об ошибочности всякого рода утверждений о том, что религиозная мораль, например заповедь о любви к ближнему, содействовала нравственному улучшению людей. Исторический опыт показывает, что религиозные мнения, идеи и заповеди были истинным источником бедствий человеческого рода⁹⁵.

В «Очерках по истории материализма» Плеханов отмечает, что материалистическая философия XVIII в. явилась идеологическим выражением борьбы революционной буржуазии против духовенства и дворянства. Ведя борьбу против отжившего строя, буржуазия не могла уважать мировоззрение, освящающее этот строй. Философы феодальной эпохи, стремившиеся жить в мире с церковью, не выступали против нравственности, связанной с религиозными принципами. Философы же нового времени добивались, чтобы нравственность была свободна от всякого союза с суевериями. Если религиозная мораль проповедовала умерщвление плоти и обещала всем страдающим на земле награду в потустороннем мире, то новая мораль восстановила страсти в их правах и объявила общество ответственным за несчастье его членов. По новой морали «царство небесное» должно быть основано на земле. В этом заключалась ее революционность⁹⁶.

* * *

Религиозные верования и мифы находятся в постоянном взаимодействии с религиозным культом, под которым следует разуметь совокупность действий, выражающих отношение людей к богам или к богу. Свои отношения к

«высшим силам» человек уподобляет тем отношениям, которые господствуют в обществе, к которому он принадлежит. Это подтверждается тотемизмом, а также тем, что в восточных странах главных богов изображали в виде деспотов. Следует добавить также, что на греческом Олимпе отношения между богами напоминали общественные отношения гомеровской эпохи. В культе человек совершает действия, которые кажутся ему необходимыми для исполнения обязанностей перед богом. Он надеется, что в награду за это небесные силы окажут ему определенные услуги. Первоначально отношения между богом и человеком аналогичны отношениям, основанным на кровном родстве. С укреплением государственной власти они изменяются. Человек все более и более признает свою зависимость от бога, подчиненность ему. Наиболее ярко это проявлялось в деспотических государствах. В новое время наблюдается стремление к ограничению королевской власти, что вызывает склонность к деизму, к системе представлений, в которой сила и могущество бога ограничиваются законами природы. Даже там, где человек считает себя рабом бога, культ придает большое значение магическим действиям, цель которых — вынудить богов к определенным услугам. Это говорит о том, что объективная точка зрения магии не находится в соответствии с субъективной точкой зрения анимизма. Маг выдвигает идею необходимости с целью повлиять на произвол богов⁹⁷.

В понимании первобытного человека боги, хотя они и сильнее людей, не могут обойтись без их помощи. Боги нуждаются в пище, многие из них любят человеческие жертвоприношения, что было нередким явлением у первобытных племен. Но богам нужна не только пища, они любят развлекаться, чем и объясняется возникновение священных танцев. Боги испытывают нужду и в постоянном жилище, вследствие чего для них строят храмы. Все это говорит о том, что у богов те же потребности, что и у людей, причем эти нужды изменяются по мере культурного развития их поклонников. Чем выше поднимаются люди в своем нравственном развитии, тем бескорыстнее становятся их боги⁹⁸. Плеханов подчеркивает, что уже у пророка Осии Ягве говорит: «ибо я милости хочу, а не жертвы, и боговедения более, нежели всесожжений»⁹⁹.

Плеханов считает несостоятельным объяснение явлений природы путем апелляции к богу¹⁰⁰. Характерным признаком религиозной веры Плеханов считает ее пренебрежительное отношение к реальным фактам и событиям. Она не смущается ничем, даже нелепостью, готова принять невидимое за видимое, желаемое и ожидаемое за действительное. Религиозный человек не выражает никакого сомнения в достоверности всего, что написано в Библии. Искусшая Еву, змий произносит речь, а ослица Валаама вступает в беседу со своим седоком¹⁰¹.

Г. В. Плеханов неоднократно отмечает несовместимость науки с религией. В статье «О книге Л. И. Мечникова» он отвергает всякие попытки богословов объяснять общественные явления ссылками на божественное провидение. В науке такие ссылки не имеют никакого значения. С течением времени наука лишила религию всех ее позиций¹⁰². В работе «Материалистическое понимание истории» Плеханов отмечает, что первый шаг науки заключается в устранении анимистического объяснения явлений природы и в понимании их как явлений, подчиненных определенным законам¹⁰³. Борьба науки с религиозными предрассудками есть история борьбы механического объяснения явлений природы с антропологическим¹⁰⁴.

В предисловии к книге Деборина «Введение в философию диалектического материализма» Плеханов утверждает, что с точки зрения науки явления природы надо объяснять не действием того или иного духовного существа, а законами той же природы. Увеличение власти людей над природой возможно лишь в той мере, в какой они учитывают закономерную связь явлений¹⁰⁵. «Как справедливо заметил один историк Греции, тот, кто знает истинную причину видимого движения солнца вокруг земли, уже не будет рассказывать о Гелиосе, который каждое утро всходит на свою огненную колесницу, поднимается по крутой небесной дороге и вечером, спустившись к западу, уходит на покой. Но это значит, что объясняя причину видимого движения солнца вокруг земли, он будет отправляться уже не от субъекта, а от объекта, будет апеллировать не к духу, а к природе»¹⁰⁶. Так поступали греческие мыслители ионийской школы. Для фи-

лософов, считавших началом всего сущего воду или воздух, точкой исхода должен был служить объект, а не субъект. Точно так же Гераклиту, говорившему, что космос не сотворен никем из богов или людей, при самом сильном желании было бы невозможно навязать анимистический взгляд на мир, как на продукт деятельности духов¹⁰⁷.

В изучении и понимании природы наука подвигалась вперед сравнительно быстро, а в исследовании истории человеческого общества она развивалась гораздо медленнее. Трактовка исторических событий с точки зрения анимизма допускалась еще в те времена, когда анимистическое объяснение явлений природы считалось уже смешным¹⁰⁸. «В сравнительно цивилизованной среде, часто даже в среде высокоцивилизованной, считалось вполне возможным объяснять историческое движение человечества как проявление воли одного либо нескольких божеств, и это-то объяснение исторического процесса божественной волей мы и называем *теологическим пониманием истории*»¹⁰⁹.

Плеханов характеризует взгляды христианского теолога Аврелия Августина (354—430) и церковного деятеля Жака Боссюэ (1627—1704). Первый считает, что исторические события зависят от божественного провидения. Волей всевышнего он объясняет величие и завоевания римлян, процветание императора Константина, продолжительность той или иной войны. Августин говорит о законах провидения с такой убежденностью и такими подробностями, что невольно возникает вопрос: не сообщил ли ему бог свои сокровенные тайны. Между тем он с такой же убежденностью утверждает, что пути господа неисповедимы. Если это так, то нет никакой надобности исследовать неисповедимые пути и ссылаться на них для объяснения событий человеческой жизни¹¹⁰. «Противоречие очевидно, и так как оно очевидно, то даже люди с горячей и непоколебимой верой вынуждены отказываться от теологического толкования истории, если только они хоть сколько-нибудь считаются с логикой и если они не думают утверждать, что *неисповедимое*, т. е. *необъяснимое и непонятное*, объясняет все и делает все *понятным*»¹¹¹.

Боссюэ, подобно Августину, в трактовке исторических событий придерживается теологической точки зре-

ния. Он убежден, что судьбы народов регулируются провидением. Все великие государства, появившиеся на исторической арене, разными путями способствовали процветанию христианской религии и славы божией. Одной из самых отличительных черт философии Боссюэ является пессимизм. Исторический процесс внушает французскому теологу лишь мысли о суетности людских дел. Этот пессимизм отражает сущность христианской религии. Христианство утешает верующих, но при этом отвлекает их от всего земного, обещая им подлинное счастье только после смерти. По мнению Боссюэ, в истории человечества имеют место события, в которых бог действует непосредственно, вследствие чего они могут рассматриваться как исторические чудеса. Однако в большинстве случаев перемены, происходящие в тот или иной период, обусловлены причинами, возникшими в периоды предшествующие. Ничего сверхъестественного в этих причинах нет, так как они находятся в зависимости от природы людей и отдельных народов. Следовательно, Боссюэ в отличие от Августина в теологическом понимании истории оставляет значительное место естественному объяснению событий. Правда, это объяснение находится у него в тесной связи с богословской идеей, но важно уже то, что оно в определенной мере им признается¹¹². «Философия истории Боссюэ имеет перед философией истории св. Августина то большое преимущество, что она настаивает на необходимости изучать частные принципы событий. Но это преимущество в сущности является лишь признанием — конечно, бессознательным и невольным — *бессилия и бесплодности* собственно теологической концепции, т. е. метода, состоящего в *объяснении явлений действием одной или нескольких сверхъестественных сил*»¹¹³.

Плеханов сравнивает теологическое и идеалистическое понимание истории. Если первое объясняет эволюцию общества волей и действием сверхъестественных сил, то второе объясняет ту же эволюцию развитием нравов, идей и мнений. Идеалистическое понимание истории включает в себе часть истины, но в нем нет всей истины. Действительно, мнения имеют большое влияние на людей, вследствие чего напрашивается вывод, что они управляют миром. Необходимо, однако, помнить, что мнения, чувства людей совершенно не за-

висят от случая, их зарождение и развитие подчинены законам, подлежащим изучению¹¹⁴. «И как только вы это допустили... вы вынуждены признать, что если мнения управляют миром, то управляют они им не как верховный властитель, а что они в свою очередь чем-то управляются и что, следовательно, тот, кто ссылается на мнения, далек от указания нам основной, самой глубокой причины исторического процесса»¹¹⁵. Для познания всей истины надо продолжить исследование с того момента, на котором его оборвали сторонники идеалистического понимания истории. Необходимо точно выяснить причины возникновения и развития мнений у людей¹¹⁶.

В предисловии к книге Деборина «Введение в философию диалектического материализма» Плеханов объясняет причины живучести анимистического взгляда на природу, несмотря на очевидные преимущества научного взгляда. По его мнению, в течение очень длительного времени естествознание развивалось так медленно, что не имело возможности лишить анимизм всех его позиций. Если на одни явления люди привыкли смотреть с точки зрения науки, то в других они продолжали держаться анимистических объяснений. С усложнением общественной жизни и установлением более тесных отношений между отдельными государствами возникали и новые явления, долго не поддававшиеся научному исследованию. Их объясняли анимистически, т. е. путем ссылок на деятельность того или другого бога¹¹⁷. В статье «Добролюбов и Островский» Плеханов обращает внимание и на тот факт, что идеологи господствующего класса, занимающиеся наукой, философией или литературой, далеко не всегда были заинтересованы в борьбе с элементом «фантазии». Наоборот, они нередко стремятся укрепить этот элемент для сохранения выгодных для них существующих общественных порядков¹¹⁸.

Отвергая всякого рода попытки примирить науку с религией, Плеханов критикует учение о «двойственной истине», основоположником которого был средневековый мыслитель Ибн Рушд (Аверроэс). Согласно этому учению, наука и религия имеют обособленные области и формы применения. Если философия познает естественный мир вещей и явлений, то теология старается по-

знать сверхъестественный мир. Поэтому научные выводы и религиозные догматы могут не совпадать. То, что истинно в философии, может быть ложным в теологии и наоборот. Такая постановка вопроса до определенного времени имела прогрессивное значение, так как давала возможность науке до некоторой степени освободиться от власти религии, от церковной опеки. Учение о «двойственной истине» вновь возродилось в конце XIX в. в буржуазной философии. В это время оно носило уже реакционный характер, так как использовалось не для обоснования науки, а для защиты религии и мистики, для борьбы с материалистическим мировоззрением.

В 1911 г. была опубликована рецензия Плеханова на книгу реакционного французского философа Эмиля Бутру «Наука и религия в современной философии». Плеханов критикует автора книги и В. Базарова, написавшего предисловие к ней, за утверждение, будто наука и религия находятся в совершенно различных плоскостях, вследствие чего между ними немислимо никакое столкновение или противоречие¹¹⁹. Согласно Бутру, практика предполагает веру, объект, предположенный этой верой, и, наконец, любовь к этому объекту и желание реализовать его. Считая ошибочным это утверждение Бутру, Плеханов пишет: «Если я «предположил» волчицу в соседнем лесу, то мне нет ни малейшей надобности «предполагать» еще веру в нее, эту волчицу, для того, чтобы отправиться на охоту. Э. Бутру *полюбопытствует на два то, что должно оставаться в единственном числе*. Зачем он это делает? По-моему, тут возможен только один ответ: чтобы приучить себя и читателя к неуместному употреблению слова «вера». Человек, пришедший к тому убеждению, что практика немислима без «веры», будет весьма склонен к принятию «двойственной истины»¹²⁰.

Плеханов не соглашается с утверждением Бутру, что практика предполагает любовь к объекту. Он считает, что охота на волчицу предполагает любовь не к ней, а к охоте. Но если даже допустить, что практика действительно требует любви к «предположенному» объекту, то и в данном случае суждения французского ученого являются ошибочными. По мнению Бутру, практика невозможна без религии, так как любовь выходит за пре-

делы природы в собственном смысле этого слова. Высмеивая тезис Бутру, Плеханов пишет: «Это очень убедительно! Даже более, чем думает Э. Бутру. В самом деле, так как самки хищных зверей, несомненно, любят своих детенышей, то выходит, что волчица, «предположенная» нами выше, тоже не жужда религиозного настроения»¹²¹. Плеханов не считает случайным тот факт, что «философы» известного пошиба преподносят под новым соусом старое учение о «двойственной истине»¹²². «Нельзя не признать, что плохо обстоит дело того общественного класса, идеологи которого принуждены «обманывать» себя — или только других? — подобной мудростью»¹²³. Произведения буржуазных идеологов, в которых содержатся попытки возродить старое учение о «двойственной истине», можно с полным правом назвать схоластикой двадцатого века¹²⁴.

Критика учения о «двойственной истине» содержится также в рецензии Плеханова на книгу Франца Лютгенау «Естественная и социальная религия». Он доказывает полную несостоятельность философов, утверждающих, что религия имеет дело с потусторонним миром, а наука — только с земными явлениями, вследствие чего расширение области знания и опыта не может сузить область религии¹²⁵.

Религиозной трактовке явлений природы и общественной жизни Плеханов противопоставляет научное объяснение, которое может быть только материалистическим. По его мнению, первобытный человек объясняет все явления вмешательством духовных существ. Такое объяснение теряет свое значение для цивилизованного человека, по мере того как он приобретает научные знания. Если многие еще верят в существование духов и сверхъестественных явлений, то это потому, что они не смогли преодолеть препятствий, мешающих им стать на научную точку зрения. Когда эти преграды будут устранены, исчезнет супранатуралистическая концепция, и тогда мораль займет самостоятельное место. Что касается религии, то она перестанет существовать. Еще будут пережитки, которые породят полуматериалистические, полуспиритуалистические концепции мира. Но и эти пережитки обречены на исчезновение, в особенности когда не станет некоторых социальных учреждений¹²⁶, «Прогресс человечества несет с собой смертный

приговор и религиозной идее и религиозному чувству. Робкие или заинтересованные люди выражают опасение за судьбу морали. Но, повторяю, мораль может вести самостоятельное существование. Вера в духовные существа даже и теперь далека от того, чтобы быть опорой морали. Напротив, религиозные верования цивилизованных народов нашего времени в большинстве случаев отстали от морального развития этих народов»¹²⁷.

Плеханов неоднократно отмечает наличие коренной и принципиальной противоположности между религией и материализмом. Так, в конспекте реферата о материализме он, выясняя сущность этого философского направления, пишет: «Со стороны *космологической*: отрицание бога; со стороны *психологической*: отрицание души»¹²⁸. Плеханов убежден в том, что познание мира возможно только на основе материалистического мировоззрения. Тот факт, что многие важные открытия были сделаны идеалистами, он объясняет тем, что «в своей лаборатории каждый естествоиспытатель поневоле делается материалистом»¹²⁹.

Человек не знает того, что недоступно его чувствам. Вследствие этого у него никогда не будет полного знания сущности природных явлений. Однако познание будет предметом гипотез, а не религиозного поклонения. Плеханов упрекает английского социолога Герберта Спенсера за отнесение им к области религии всего того, что недоступно чувственному восприятию. Плеханов настаивает, чтобы ученые продолжали проявлять интерес к тем вещам и явлениям, о которых человек до сих пор имеет самое смутное представление¹³⁰. Он обращает также внимание на утверждение Спенсера, что человек всегда будет чувствовать наличие бесконечной и вечной энергии, источника всего сущего. Плеханов пишет: «Конечно, но почему он должен *олицетворять* эту бесконечную энергию, этот источник всего сущего? На каком основании он будет выделять ее из природы и ставить выше природы? А только при этом условии и может она стать предметом религиозного поклонения»¹³¹.

* * *

Плеханов считал в корне ошибочной мысль, что искусство обязано своим существованием религии и без нее не может развиваться и процветать¹³². В «Письмах без адреса» он утверждает, что искусство возникает тогда, когда человек вызывает в себе чувства и мысли, испытанные им под влиянием окружающей действительности, и придает им известное образное выражение. В большинстве случаев человек делает это с целью передать передуманное им другим людям. Следовательно, искусство есть общественное явление¹³³. Плеханов обращает внимание на то, что труд старше искусства. Человек сначала смотрит на предметы и явления с утилитарной точки зрения. Лишь с течением времени он становится на эстетическую точку зрения¹³⁴. Плеханов доказывает, что первобытное искусство выражало то, что признавалось хорошим и важным в доклассовом обществе. Это сознание — не религиозное сознание, в нем очень мало индивидуализма. «Сознание того, что важно, определяется или непосредственно состоянием производительных сил, или посредственно, т. е. через посредство тех общественных отношений, которые существуют при данном состоянии производительных сил, и тех вкусов и способностей, которые развиваются при этих общественных отношениях»¹³⁵. К сказанному Плеханов добавляет, что первобытное искусство не являлось лишь средством общения, в нем получил также выражение начинающийся антагонизм между богатыми и бедными¹³⁶.

В статье «Искусство и общественная жизнь» Плеханов пишет, что итальянские школы XVI в. завершают собой длительный процесс борьбы земного идеала против христианско-монашеского. Мадонны Рафаэля представляют собой один из самых характерных художественных выражений победы первого из них над вторым. Это можно сказать даже о тех мадоннах, на лицах которых отразилось чисто религиозное настроение¹³⁷. «Сквозь их религиозную внешность проглядывает такая большая сила и здоровая радость чисто земной жизни, что в них уже не остается ничего общего с благочестивыми богородицами византийских мастеров»¹³⁸. Искусство всегда развивается в связи с развитием обществен-

ной жизни. На первых ступенях оно в той или иной мере служит выражением религиозных идей, но со временем становится проявлением философских понятий. На развитие и характер искусства оказывает влияние также природа ¹³⁹.

Искусство — это не только средство общения между людьми, но и орудие борьбы. Следует выяснять и показывать классовое происхождение искусства. В классовом обществе оно отражает мысли, вкусы и иллюзии данного класса. В классовом обществе сознание чаще всего определяется не непосредственно экономикой, а теми общественными нуждами, которые развились на почве экономических отношений. Когда искусство выражает тенденции восходящего, революционного класса, оно является важным средством в его борьбе за существование, орудием прогресса. Когда же искусство выражает тенденции отмирающего класса, оно не способствует его борьбе за существование, а просто развлекает в праздности ¹⁴⁰.

В статье «Пролетарское движение и буржуазное искусство» (1905) Плеханов делится своими впечатлениями о шестой международной художественной выставке в Венеции. Эта выставка свидетельствует о том, что современное искусство до невероятной степени односторонне, оно совершенно игнорирует стремления рабочего класса. Высшие классы не могут пойти дальше сострадания и жалости к униженным и угнетенным. К жалости взывают картины и статуи ряда художников ¹⁴¹. Плеханов отмечает безыдейность искусства господствующего класса. Было время, когда этот класс стремился вперед. Тогда идейность не пугала его, а, наоборот, привлекала. Теперь же, в период застоя идейности совсем не нужна господствующему классу или нужна только в минимальных дозах. Такое положение вещей создает благоприятные условия для развития отвлеченного и хаотического символизма ¹⁴². Элементы мистицизма Плеханов усматривает в некоторых произведениях Леонардо Бистольфи. Это большей частью надгробные памятники, проникнутые мрачными мыслями о смерти. Плеханов отмечает, что с точки зрения современного естествознания в смерти нет ничего таинственного. Однако Бистольфи вопрос о смерти трактует

с точки зрения мистической таинственности, как странную загадку сфинкса ¹⁴³.

Плеханов противопоставляет буржуазному искусству пролетарское, считая, что люди искусства должны встать на позиции марксизма. «Микробы субъективизма очень быстро погибают в здоровой атмосфере учения Маркса. Поэтому марксизм является лучшим предохранительным средством от этой болезни. Но чтобы марксизм послужил таким средством, необходимо в самом деле *понять* его, а не ограничиваться легкомысленным употреблением марксистской терминологии» ¹⁴⁴.

* * *

Резкое осуждение Плеханова вызывают приверженцы мистицизма. Он считает справедливыми слова Фейербаха о слишком большой неопределенности этого термина ¹⁴⁵ и признает удовлетворительным определение мистицизма, сформулированное русским ученым А. Н. Пыпиным. Мистики считают, что понятие о божестве, природе и человеке недоступно человеческому познанию. Этого понятия не дает и религия. Оно достигается непосредственным приближением к божеству, чудесным единением с высшим божественным миром, которое происходит вне всякой деятельности рассудка ¹⁴⁶. Плеханов подчеркивает, что мистицизм — идея темная и бесформенная, как туман, она находится в смертельной вражде с разумом ¹⁴⁷. «Мистик не прочь не только рассказать, но даже и доказать. Только рассказывает он нечто «несодеянное», а в своих доказательствах берет за точку исхода отрицание здравого смысла» ¹⁴⁸.

В истории человеческой мысли убеждение в том, что мир управляется духами, предшествовало возникновению религиозных систем. Когда стали разлагаться религии античного мира, весьма распространилась анимистическая точка зрения. Тогда и начал усиливаться мистицизм, для которого характерна вера в возможность непосредственного единения человека с божеством или с духами ¹⁴⁹. «Мистика держится за внутреннее откровение, даруемое богом отдельному человеку... Даже когда мистика занимается природой, она рассматривает ее

как откровение бога, т. е. глядит на нее не с научной точки зрения... Мистическая натурфилософия есть *теософия*»¹⁵⁰.

Но всем мистикам в одинаковой мере присуще равнодушное отношение к религии. Некоторые из них совсем порывают связь с ней, другие — стараются сохранить связь с той или иной религией. Так, большинство русских мистиков XVIII в. считали себя приверженцами православной церкви. Однако в той или иной степени равнодушные к религиозным догматам и обрядам свойственно всем мистикам. Некоторые из них даже нападали на религию. Но из этого не следует, что они отстаивали научное мировоззрение. Им оно еще более ненавистно, нежели приверженцам религий. Поэтому нередко мистики выступали против той или иной религиозной системы главным образом потому, что она, в их понимании, служила недостаточно надежной опорой против неверия¹⁵¹. Более всего мистиков пугал материализм. Это представляется логичным, так как материалистическая философия — полная противоположность философии мистицизма. Для материалиста человек есть часть природы, но для мистика сама природа есть лишь откровение божества¹⁵².

Когда прочен социальный строй антагонистического классового общества, тогда непоколебима и система религиозных верований, возникшая на его основе. Когда он склонен к упадку, тогда разлагается и упомянутая система. Такая картина наблюдалась и во Франции XVIII в. Последствием упадка в ней «старого порядка» явилось ослабление влияния католической церкви. Это в свою очередь усилило склонность к мистицизму тех, кто хотя уже стал проявлять критическое отношение к католической религии, но еще не выработал научного взгляда на мировой процесс¹⁵³. Распространению мистицизма всегда очень благоприятствовали такие периоды в истории человечества, когда происходило крушение преувеличенных общественных надежд¹⁵⁴.

Одним из ярких представителей мистицизма на Западе Плеханов считал Сен-Мартена (1743—1803). Мирозерцание французского мыслителя играло очень большую роль в мистической литературе XVIII в. Согласно его учению, физический мир есть символ мира духов, мир же духов есть символ божественного мира.

Сен-Мартен был недоволен порядками, царившими во Франции. Но перемены к лучшему он видел не в человеческой мудрости, а во вмешательстве провидения в ход исторического развития страны¹⁵⁵. Подвергая нападкам католицизм, Сен-Мартен говорил: «Священники породили философов, а философы родят всеобщее уничижение и смерть»¹⁵⁶. В действительности главным злом своего времени Сен-Мартен считал освободительную философию, а не католицизм¹⁵⁷. Плеханов обращает внимание на утверждение Сен-Мартена, что следует объяснять природу человеком, а не человека — природой. В этом утверждении ярко проявляется прямая противоположность мистического мировоззрения материалистическому¹⁵⁸.

Материалисты признают единственным источником познания опыт, истолкованный человеческим разумом. Мистики же считают, что наиболее глубокие и истинные познания достигаются с помощью божественного откровения. Мистическая философия природы является не чем иным, как теософией. Материалисты не верят в то, чего они не понимают. Мистики считают, что необходимо верить, чтобы понимать. Материалисты отвергают магию, знахарство и колдовство. Для мистиков магия — нечто более серьезное, нежели естествознание. Материалисты утверждают, что человеческий характер складывается под влиянием окружающей среды, важнейшей составной частью которой является общественный строй. Мистики при объяснении человеческого характера исходят из понятия о душе. Согласно их учению, в ней находится частица божественного огня. Ею и следует воспользоваться для того, чтобы должным образом воспитать человека¹⁵⁹. «Ввиду божественного происхождения этой частицы, совершенно ясно, что общественные отношения никак не могут иметь на нее решающего влияния. Царство божие внутри нас. И достигается оно не переустройством общества, а известными духовными «упражнениями», главным образом мистическими, т. е. имеющими целью непосредственное единение человека с божеством»¹⁶⁰.

Касаясь мистической морали, Плеханов пишет, что она проповедует бегство из мира земного в фантастический духовный мир. Мистики критиковали материалистическое учение о нравственности, без всяких осно-

ваний приписывали ему проповедь эгоизма. В действительности, однако, эгоистична мораль мистицизма, так как мистик заботится только о том, чтобы обеспечить блажелательное отношение духов к собственной душе¹⁶¹.

Мистицизм XVIII в. Плеханов считает не только плодом разложения старого порядка, но и реакцией против революционных стремлений того времени. Не случайно материалистическое учение о нравственности получило широкое распространение в период, непосредственно предшествовавший французской буржуазной революции. Напротив, мистическая этика преобладала в эпоху политической и умственной реакции, наступившей после бурных событий, вызванных этой революцией¹⁶². Плеханов обращает внимание на то, что мистицизм XVIII в. проник и в масонское движение. Масон непременно должен быть религиозным человеком¹⁶³. Во Франции члены масонских лож под влиянием мистицизма активно занимались всякого рода «тайными» науками. Французские ложи имели реакционный характер, так как в них каббалистика служила орудием борьбы с новой прогрессивной философией. В Германии идеи мистицизма распространялись еще быстрее, так как эта страна сильно отставала от Франции на пути общественного развития. В Германии мистицизм встречал менее решительный отпор со стороны передовых мыслителей. Плеханов считает справедливым замечание русского исследователя В. Н. Перцева о том, что в Германии мистицизм становился общественной заразой, которой не всегда избегали даже люди, способные трезво мыслить. Перцев не преувеличивает, считая, что в развитии немецкого масонства ярко проявились оккультизм, чародейство, а иногда и прямое шарлатанство¹⁶⁴.

В области чародейства, шарлатанства и политического обскурантизма особенно выделялись члены ордена «златорозового креста», или розенкрейцеры. Плеханов подчеркивает, что в XVIII в. этот орден сыграл заметную роль не только в Германии, но и в России, где он очень быстро слился с масонством. Плеханов считает обоснованным заявление А. Н. Пыпина, что отличительной чертой розенкрейцерства была необычайная смесь обскурантизма, суеверия и политической реакции. Розенкрейцеры усердно занимались мистикой и всевоз-

можными «тайными» науками. Они придавали большое значение самым необузданным фантазиям «божественной» алхимии и магии, мечтали о философском камне. Плеханов обращает внимание на две рукописи, найденные среди документов, принадлежащих Обществу любителей древней письменности. В одной из них объясняется, «как производится в седьмой степени розенкрейцерства герметическая операция в тайне творения». Автор другой рукописи учит готовить «урим». С помощью этого вещества можно видеть все, что делается в мире звезд, под землей, в горах, в долинах и т. д. В этой же рукописи содержатся указания, имеющие отношение к белой магии, которой приписывается способность общаться с духами и повелевать ими. Автор утверждает, что с помощью этой магии имеется возможность возвести человека в степень совершенного очищения и сделать его душу ангельской¹⁶⁵.

Показывая нелепость и абсурдность суждений розенкрейцеров, Плеханов пишет: «Читатель сам видит, что принимать этот дикий бред за «науку» могли только люди, не имевшие ровно никакого понятия ни о предмете науки, ни о приемах научного исследования явлений. Распространять «сциентифические» знания вроде только что изложенных, значило засорять головы нелепым и вредным вздором. Но решительно вся тайная премудрость розенкрейцеров стояла на том же уровне. И глубокого сожаления достойны те, которые с чистым сердцем обращались к этому мутному источнику, чтобы утолить мучившую их духовную жажду»¹⁶⁶.

Русские розенкрейцеры, по мнению Плеханова, защищали крепостной строй. Он подчеркивает, что в данном случае речь идет не о случайном недоразумении. Дело в том, что розенкрейцеры являлись идеологами дворянского сословия, все существование которого основывалось на эксплуатации поработанного крестьянина. Розенкрейцеров привлекала мистика потому, что она была реакцией против революционных стремлений прогрессивных элементов русского общества. Она отвлекала внимание людей от недостатков существующего строя обещанием загробного блаженства. Следовательно, в противоположность французской философии конца XVIII в. мистики не только не выступали против существующих порядков, но, наоборот, оказывали им

поддержку. Основу всех общественных и политических воззрений розенкрейцеров составлял консерватизм. Первоначально он существовал скорее в виде инстинкта, чем в виде продуманных взглядов на общественно-политические отношения. Французская революция конца XVIII в. послужила тем толчком, благодаря которому консерватизм московских розенкрейцеров окончательно перешел из области инстинкта в сферу сознания. Если прежде они с ненавистью говорили о новой прогрессивной французской философии, то теперь их приводила в ужас французская революция. В России не было более сознательных и последовательных ее противников, чем розенкрейцеры. Они стали вообще отрицательно относиться к Западу, опасаясь его революционного воздействия на Россию¹⁶⁷.

Конкретизируя высказанные мысли, Плеханов утверждает, что мистика была одним из духовных выражений реакции против усилий прогрессивных кругов ликвидировать старый порядок. Московские мистики дорожили основами этого порядка. Вместе с тем реакция против прогрессивной французской философии неизбежно способствовала распространению взгляда, что спасение души является единственным благом, заслуживающим внимания истинного христианина. Формальная логика подсказывала мистикам равнодушное отношение к привилегиям высшего сословия. Однако равнодушные этого рода не заключало в себе ничего прогрессивного, поскольку оно означало по существу проповедь бегства из земного мира¹⁶⁸. По словам Плеханова, «кто бежит из нашего грешного мира, тот показывает себя равнодушным не только к привилегиям высшего сословия, но и к земной судьбе тех, которые от них страдают. А кто проповедует бегство из нашего грешного мира в такое время, когда противники сословных привилегий стараются перестроить общество на новых началах, тот, сам того не сознавая, поддерживает эти привилегии и оказывает услугу «грешникам», т. е. тем, которые, пользуясь своим привилегированным положением, так или иначе эксплуатируют народную массу»¹⁶⁹.

Особенности русского мистицизма Плеханов выясняет также, характеризуя деятельность Н. И. Новикова (1744—1818), известного публициста, издателя и педагога. В конце 70-х гг. в условиях реакции, наступившей

после восстания Пугачева, Новиков оказался под влиянием масонов. Он издал большое количество книг мистико-моралистического содержания. Когда Новиков увлекся мистицизмом, то вопрос о взаимных отношениях людей представился ему совершенно незначительным по сравнению с вопросом об отношении человека к божеству. Мысль о загробном существовании оттеснила на задний план все остальные мысли. Первым мистическим изданием Новикова был масонский журнал «Утренний свет» (1777—1780). В нем он заявлял, что основным врагом русского общества являются идеи французских энциклопедистов. На все лады проповедовалась идея, что блаженство человека заключено в нем самом. Если он добродетелен, то счастье обеспечено ему даже тогда, когда он находится в оковах, так как нельзя заковать душу. Добродетельного человека ждет вечное наслаждение в загробной жизни. Поэтому счастье нужно искать не в жизни, а в смерти. Смерть лучше жизни, а мрак лучше света. Когда душа освободится от тела, она получит возможность созерцать истину. В этом и заключается то блаженство, к которому люди должны стремиться. Нравственность же состоит в том, чтобы помогать другим в достижении этого¹⁷⁰.

Плеханов обратил внимание читателей на несколько статей, напечатанных в «Утреннем свете». Автор одной из них утверждает, что искусства и науки оставляют людей нищими, вследствие чего не следует ими дорожить. В другой статье проповедовалась слепая вера. «Утренний свет» объявил злом взаимную любовь людей разных полов. Более того, он объявил смех едва ли не преступлением. Находясь на позиции мистицизма, Новиков считал себя обладателем высшего знания и смотрел на науку сверху вниз. Об этом свидетельствует его письмо к Карамзину, в котором он излагает свой взгляд на задачи истинной философии. В понимании Новикова такая философия должна быть небесного происхождения. К основным вопросам, выдвигаемым ею, относятся следующие: «Видимый нами мир вышел из рук божиих таким, каким мы его видим, или же он был другим? Троичность божия проявляется во всей его твари или нет? Почему Моисей сказал, что бог сотворил Адама в мужа и жену, а известно, по его же словам, что Адам уже существовал, когда Евы еще не было, и что

Ева уже сотворена была из ребра Адамова тогда, когда Адаму уже нужно было спать?». Новиков утверждал, что ученые ошибаются, говоря о существовании более семи планет. Это противоречит библейскому рассказу о сотворении мира богом. Высмеивая такого рода суждения Новикова, Плеханов отмечает, что они не нуждаются в комментариях¹⁷¹.

Подробно разбирает Плеханов тезис Новикова о нахождении царства божьего внутри нас. По его мнению, для тех, кто придерживается этого тезиса, вопрос о взаимных отношениях людей в обществе не заслуживает внимания. Для Новикова и его сторонников главная забота людей заключается в том, чтобы иметь надлежащие отношения с божеством. Такие отношения лучше всего можно понять с точки зрения вечности. Для Новикова как масона земная жизнь как временная утратила цену. Поэтому не случайно в «Утреннем свете» проводилась «кладбищенская» идея, что смерть лучше жизни. Считая земные отношения людей временными, мистик отказывается вкладывать в понятие о нравственности общественное содержание. К человеческим поступкам он применяет только критерий индивидуальной морали, так как ею определяются отношения человека к богу. Новиков в роли мистика добивался улучшения индивидуальной нравственности людей с помощью влияния более добродетельных индивидуумов на менее добродетельных. Но совершенно такой же программы придерживались все московские розенкрейцеры. Разница заключалась лишь в том, что Новиков более активно, чем другие, проводил в жизнь эту программу. Плеханов обращает внимание на то, что мистики проявляли склонность к филантропии и просвещению. Этим они были обязаны наличию в их среде «мещанства», самым активным элементом которого были разночинцы, а самым выдающимся их идеологом — Новиков¹⁷².

При выяснении сущности и характерных особенностей мистицизма Плеханов проявляет интерес к воззрениям П. Я. Чаадаева (1794—1856), русского мыслителя и общественно-политического деятеля. У Чаадаева, несмотря на его мистические увлечения, были и серьезные заслуги перед русским освободительным движением. Он отрицательно относился к российской действительности. Его первое «Философское письмо» выразило ту страшную

боль, какую вызывала эта действительность в сердцах передовых людей того времени. Чаадаев не мог тогда найти успокоения для своей больной души. Чем старательнее искал его Чаадаев, тем беззащитнее становилась его позиция по отношению к мистицизму, ведущему к забвению. Но мистицизм Чаадаева отличался от религиозности Толстого. Мистицизм Чаадаева оправдывал стремление к установлению совершенного строя, у Толстого же религия служит обоснованием тезиса о том, что царство божие находится внутри нас¹⁷³. Констатируя, что мистицизм Чаадаева вырос на почве его неудовлетворенного стремления осмыслить окружающую жизнь, Плеханов пишет: «Но если *таков* был этот мистицизм, то вполне ясно, что автора «Философских писем» не только можно, но и должно было причислять к деятелям нашего освободительного движения»¹⁷⁴.

Жизнь и «мышление» Чаадаева представляются Плеханову особенно поучительными в том отношении, что показывают полнейшую несостоятельность мистицизма как средства решения общественных вопросов¹⁷⁵. По словам Плеханова, «мистицизм послужил Чаадаеву наркотическим средством, отчасти уменьшавшим его нравственные муки, ослаблявшим — на время! — симптом его столь знакомой российскому интеллигенту нравственной болезни *безнадежности в борьбе с общественным злом*. Но он не пролил ни одного, решительно ни единого луча на тот путь, который может привести к устранению зла. Да и неспособен был пролить! По самой своей природе он мог только затруднить открытие этого пути, отвлекая внимание увлеченного им высоко даровитого человека в сторону, прямо противоположную той, в которую следовало обернуться»¹⁷⁶.

Плеханов утверждает, что в современную ему эпоху только по недоразумению можно причислить к участникам освободительного движения человека, проповедующего мистицизм. Мистик, даже готовый на активные действия ради свободы, принес бы делу больше вреда, нежели пользы. Последовательный борец за прогресс должен освободить свое мирозерцание от всех пережитков. В противном случае неясность идей неизбежно приведет к непоследовательности в действиях. В эпоху же Чаадаева передовые русские интеллигенты, даже не-

сколько увлеченные мистицизмом, могли принимать участие в освободительном движении¹⁷⁷.

В статье «О книге М. Гюйо» Плеханов показывает ошибочность точки зрения профессора Д. Н. Овсяннико-Куликовского, считавшего, что идея бесконечности и вечности космоса иррациональна, иначе говоря, — мистична. Опровергая это утверждение, Плеханов присоединяется к мнению французского ученого Гюйо, доказывавшего, что бесконечная Вселенная находится под властью известного числа простых законов. Плеханов пишет, что такой вывод не оставляет места для мистицизма. Кроме того, Овсяннико-Куликовский не прав, называя мистичным то, что недоступно научному познанию. Возражая ему, Плеханов отмечает, что луна всегда обращена к земле одной стороной, поэтому ее другая сторона недоступна для научного исследования. Но отсюда не следует, что другая сторона луны иррациональна или мистична. Не подлежит сомнению, что отождествление «мистичного» с непознаваемым не выдерживает критики¹⁷⁸.

* * *

Плеханов обращает внимание на то, что человек в борьбе с природой за свое существование был вынужден постепенно изучать ее законы. В силу этого обстоятельства он уже не так легко, как раньше, поддавался влиянию вымысла. Если человек по привычке и продолжал говорить о всемогуществе бога, то все же его вера имела уже другой характер. Бог у него отступает назад, а на передний план выдвигается природа с ее вечными и неизменными законами. Тот, кто начинает признавать закономерности природы, неизбежно приходит к отрицанию чудес. Это отрицание принимало различные формы в зависимости от умственных течений, получивших распространение в той или иной стране. Французские просветители XVIII в. считали религию плодом невежества и обмана. Поэтому не случайно в их глазах библейские рассказы являлись проявлением вымысла и шарлатанства. Такое резко отрицательное отношение этих мыслителей к религии и Библии было вызвано борьбой, которую вело во Франции третье сословие против духовенства. Идеологи буржуазии пользовались данными науки для борь-

бы с понятиями и представлениями, выросшими на почве отживших феодальных порядков. Иное положение сложилось в протестантской Германии того времени. Здесь в результате реформационного движения духовенство имело меньше привилегий, чем в католических странах. Кроме того, «третье сословие» Германии еще не ставило вопроса о борьбе против «старого порядка». В силу этих факторов для немецких сторонников просвещения шла речь не столько об уничтожении старых предрассудков, сколько о согласовании их с научными данными. Даже наиболее передовые представители немецкого просвещения считали религию средством «воспитания человеческого рода». Поэтому они стремились придать новый смысл библейским рассказам, привести их в соответствие с духом нового времени¹⁷⁹.

Плеханов разоблачает приемы, которыми пользовались немецкие просветители XVIII в. для трактовки библейских мифов в иносказательном смысле. Так, в ветхозаветных книгах бог «говорит» почти на каждой странице. «Просвещенные» исследователи спешат оговориться, что из этого вовсе не следует заключать, будто все это действительно было сказано богом. В данном случае речь идет о выражениях, употребленных в переносном смысле, к которым так охотно прибегали люди Востока. То же следует сказать о змие-искусителе и Валаамовой ослице. На самом деле эти животные не говорили, они лишь наводили на определенные мысли своих собеседников. В Новом завете сказано, что в троицын день имело место сошествие на апостолов святого духа в виде огненных языков. Автор этого сообщения хотел подчеркнуть лишь то, что апостолы испытали тогда обостренное религиозное чувство. Слепление Павла во время его путешествия в Дамаск объясняется естественным влиянием грозы. Воскрешение Иисусом умерших явилось следствием того, что он имел дело с живыми организмами, находившимися в состоянии обморока. Его распятие на кресте было лишь мнимой смертью. О вознесении Иисуса на небо не может быть и речи, хотя бы потому, что сами евангелисты говорят об этом в крайне неопределенных выражениях. Как отмечает Плеханов, подобная критика библейских текстов немецкими просветителями XVIII в. совершенно несостоятельна. Она свидетельствует об отсутствии истинно критического отношения к ма-

териалу, содержащемуся в библейских книгах¹⁸⁰.

Плеханов противопоставляет им известного ученого Давида Фридриха Штрауса (1808—1874), автора книги «Жизнь Иисуса», вышедшей в 1835 г. По мнению Плеханова, эта книга была первым крупным теоретическим трудом во времена распада гегелевской школы. В богословской литературе Германии происходили споры между так называемыми «супранатуралистами» и рационалистами по вопросу об отношении к чудесам. Первые признавали их, вторые — отрицали, пытаясь найти им естественное объяснение. Штраус не соглашался ни с «супранатуралистами», ни с рационалистами. Он доказывал, что недостоверны и события, выдававшиеся евангелистами за чудеса. Штраус призывал положить конец ненаучным и бесплодным попыткам сделать невероятное вероятным. В его понимании евангельские рассказы — лишь мифы, сложившиеся в недрах христианских общин. Это объяснение Штрауса было огромным шагом вперед по сравнению с воззрениями его предшественников¹⁸¹. «В лице Штрауса школа Гегеля в самом деле подошла к религии — или, по крайней мере, к некоторым плодам религиозного творчества — с хирургическим ножом научного исследования в руках»¹⁸². Теория Штрауса не была лишена и серьезных недостатков. Она игнорировала сознательное творчество авторов библейских книг. Кроме того, в эпоху, предшествовавшую возникновению христианских общин, представление о мессии не было так сильно распространено в Иудее, как думал Штраус¹⁸³.

Плеханов утверждает, что книга Штрауса вызвала много замечаний и возражений. Решительнее всех других критиковал ее Бруно Бауэр (1809—1892), сначала примыкавший к правому крылу гегельянцев, но в конце 30-х гг. ставший одним из самых крайних левых. Бауэр поддерживал окончательный разрыв Штрауса с ортодоксией. Но, по его мнению, Штраус сделал только первый шаг на пути правильного анализа содержания евангелий. Его теория мифов страдает мистицизмом и не выдерживает критики. Евангельские рассказы обязаны своим возникновением не таинственной и бессознательной деятельности христианской общины, как это утверждал Штраус, а совершенно сознательному творчеству отдельных лиц, преследовавших определенные религиозные цели. Авторы евангелий стремились приблизить свои рас-

сказы к понятиям и духовным потребностям современной им эпохи. Уже Штраус считал, что имеется мало данных, которые дали бы возможность составить определенное представление о личности Иисуса Христа. Бауэр совсем отверг его историческое существование и тем самым привел в ужас благочестивых людей. В понимании Бауэра христианство следует рассматривать не как плод, созревший на почве иудейских мессианских ожиданий, а как духовный результат развития греко-римской культуры. В 70-х гг. XIX в. Бауэр утверждал, что христианство явилось продуктом определенных общественных отношений, но во время полемики со Штраусом он в своем понимании христианства стоял еще на идеалистических позициях¹⁸⁴.

По мнению Плеханова, спор между Штраусом и Бауэром был по существу спором по вопросу о субстанции и самосознании. Штраус, считавший, что евангельские рассказы появились в результате бессознательного творчества христианской общины, придерживался точки зрения субстанции. Бауэр, доказывая, что евангельская история сознательно придумана отдельными лицами, выступал сторонником самосознания. Таким образом, вопрос, по поводу которого шел спор между Бауэром и Штраусом, был значительно шире вопроса о происхождении евангельских рассказов. Это был вопрос об отношении закономерного хода истории к свободной деятельности отдельных лиц. В философской литературе сознательные действия отдельных лиц весьма часто противопоставлялись закономерному ходу развития общества. Хотя Гегель показал всю несостоятельность такой антиномии, Штраус и Бауэр не всегда умели справиться с ней. Штраус, выведивший евангельскую историю из предания и не отводивший при этом места творчеству отдельных лиц, допускал большую ошибку. Бауэр упрекал Штрауса в том, что он нарушил важный принцип гегелевской философии, требующей движения от субстанции к самосознанию. Однако он с таким увлечением защищал право самосознания, что допускал ошибку, противоположную той, что допускал Штраус: у Бауэра самосознание стало всем, а субстанция — ничем¹⁸⁵. «Разногласие между Штраусом и Б. Бауэром было разногласием на основе гегелева умозрения. Но каждый из них склонялся... к одной из сторон антиномии между закономерным ходом

истории и свободной деятельностью отдельных лиц. И в той самой мере, в какой они грешили этой односторонностью, они расходились со своим учителем. У Б. Бауэра расхождение с Гегелем знаменовало отказ от гегелевой философии истории и возвращение к тому воззрению французских просветителей XVIII в., по которому «миром правит мнение»¹⁸⁶.

Бруно Бауэр своей критикой евангелий, как писал Плеханов, вызвал недовольство церковников. Он был лишен права преподавать на богословском факультете. Однако в связи с приближением революции 1848 г. росло недовольство передовых слоев немецкого народа. Ученые, связанные с этими слоями, не смущались тем обстоятельством, что выводы их критики библейских текстов находятся в противоречии с установившимися понятиями. На нападки своих противников Бруно Бауэр отвечал очень смело и резко. Еще более резок и смел был его брат Эдгар, которого в 1844 г. посадили в крепость за изданную им книгу «Спор критики с церковью и государством». Автор не признавал ни бога, ни частной собственности, ни государства. Однако «критическая критика» братьев Бауэров не была еще полностью свободна от тех предрассудков, которые она осуждала. Основной недостаток «критической критики» заключался в том, что она стояла на почве того же идеализма, против которого воевала. Пока Бруно Бауэр, отстаивая права «самосознания», анализировал евангельские рассказы, он мог наносить удары широко распространенным предрассудкам. Когда же он вместе с братом стал критиковать «государство» и оценивать французские события конца XVIII и начала XIX в. они делали ошибочные и неосновательные выводы¹⁸⁷. «Да иначе и быть не могло. Сказать, что данная общественная форма противоречит моему «самосознанию», еще не значит определить ее историческое значение. А не оценив ее значения, нельзя ни правильно понять ее, ни бороться против нее с серьезной надеждой на успех. Маркс и Энгельс сделали как раз то, что подсказывалось всем ходом развития философской мысли XIX столетия: распростившись с идеализмом, надо было проститься и с самодержавием «самосознания»; надо было найти и указать те причины, которыми определяется оно в свою очередь»¹⁸⁸.

В статье «От идеализма к материализму» Плеханов отмечает, что Бруно Бауэр и его единомышленники не придали никакого значения экскурсиям Гегеля в область материалистического объяснения истории. Поэтому им ничего не оставалось как вернуться назад к поверхностному историческому идеализму XVIII в. Движущей силой исторического развития они признали «мнение». Вместе с тем братья Бауэры были радикальны в области теологии. Если в понимании Гегеля дух представляет собственную сущность в религии, то Бауэры утверждали, что дух не существует как нечто независимое от человеческого самосознания. В соответствии с таким утверждением, не дух, а человек представляет в религии свою сущность. Такой взгляд на религию Бауэры заимствовали у Людвига Фейербаха. Для них уже не существовало мира между религией и философией. На место религии Бауэры хотели поставить философию, торжество которой по их мнению, должно было помочь дальнейшему поступательному движению человечества. Однако Бауэрам не удалось связать отвлеченный радикализм своего мышления с общественными стремлениями эпохи. Они пренебрегли народной массой и считали сближение с ней вредным. В связи с этим понимание смысла освободительного движения пролетариата было для них недоступно, что и поставило их в оппозицию к этому движению. И только в лице Фейербаха немецкая философия порвала с идеализмом и приобрела материалистический характер¹⁸⁹.

* * *

В одной из статей Плеханов приводит слова Маркса о том, что религия есть опиум народа, уничтожение религии как призрачного счастья, означает требование его действительного счастья¹⁹⁰. Вслед за тем Плеханов пишет: «Такой язык, разумеется, не мог нравиться не только тем буржуазным филистерам, которые нуждаются в религиозном «опиуме», для того чтобы обеспечить самим себе немножко *призрачного счастья*, но также и тем, гораздо более даровитым и смелым идеологам буржуазии, которые, освободив самих себя от религиозных предрассудков, угощают, однако, *призрачным счастьем* народную массу единственно для того, чтобы обеспечить

от ее посягательств *действительное счастье* имущих классов»¹⁹¹. Плеханов добавляет, что именно эти господа особенно резко выступают против материализма и громко осуждают «догматизм» тех революционеров, которые вскрывают истинный характер их антиматериалистической пропаганды¹⁹². Плеханов обращает внимание на то, что буржуазные идеологи сами хорошо понимают социальные последствия распространения атеистических идей. Например, К. фон Массов в брошюре «Реформа или революция» доказывал, что для избежания социальной революции надо бороться прежде всего против материализма. Массов сокрушался по поводу того, что часть образованного мира атеистична. Социальные же последствия атеизма он считал ужасными¹⁹³. «Если нет ни бога, ни загробной жизни, ни вечности; если со смертью прекращается также и существование души, то в двести, в триста раз более несправедливым становится всякое бедствие, всякая нищета одной части человечества, страдающей в то время, когда вторая его часть наслаждается избытком. На каком основании девять десятых народа должны нести на себе тяжелое бремя жизни, между тем как меньшинство остается свободным от всякой тяжести?»¹⁹⁴

В конспекте лекций «Научный социализм и религия» Плеханов полностью соглашается с анализом религии, сделанным Фейербахом. Религия опустошает человека и природу, так как приписывает все их лучшие свойства богу¹⁹⁵. Плеханов делает выписку из ответа Гарри Квелча, одного из лидеров левого крыла английского социализма, на анкету журнала «Вестник Франции»: «Церковь есть одна из опор капитализма, и действительная функция церкви заключается в том, чтобы усыплять рабочих и делать из них послушных наемных рабов, терпеливых и довольных своим положением в этом мире в ожидании награды в будущем. До тех пор, пока церковь будет держать умы рабочих в своих когтях, у нас будет мало надежды на их материальное освобождение от ига капитала». Эти суждения Квелча Плеханов считает совершенно верными¹⁹⁶.

Плеханов придерживается мнения, что классовая борьба играет важную роль в истории идеологии. За исключением времени существования первобытного строя, невозможно понять историю идей в каком-нибудь

обществе без ознакомления с происходящей внутри него классовой борьбой. Плеханов критикует Фридриха Ибервега (1826—1871), немецкого буржуазного историка философии, за игнорирование им зависимости атеизма от социально-экономической основы общества, от хода классовой борьбы. Ибервег «должен был бы пойти дальше и задать себе следующие вопросы: 1) не были ли традиционные религиозные убеждения естественным продуктом некоторых фаз социального развития; 2) не имели ли открытия в области естественных наук свой источник в предыдущих фазах этой эволюции; 3) наконец, не одна ли и та же эволюция, имевшая в одном месте или в один период времени более быстрый, в другом месте или в другой период более замедленный темп и видоизменявшаяся в зависимости от множества местных условий, вызвала как борьбу между верованиями и новыми взглядами, приобретенными современной мыслью, так и перемирие между двумя ведущими борьбу силами, умозрительные принципы которых переводят условия этого перемирия на «божественный язык» философии?»¹⁹⁷.

Буржуазные ученые, занимавшиеся историей религий, проявляют большую склонность объяснять свойствами расы особенности верований того или иного народа. Опираясь на основные положения материалистического понимания истории, Плеханов критикует всех, кто пытается с помощью расовой теории объяснять общественные явления. По его мнению, не существует ни одного народа, который можно было бы назвать народом чистой расы. Каждый из них является результатом весьма продолжительного взаимного смешения различных этнических элементов. Во всех частях земного шара одинаковым стадиям развития первобытного человека соответствовали одинаковые ступени развития искусства. Нам известно искусство каменного века, искусство железного века, но мы не знаем искусства различных рас. Следует, наконец, оставить дурную привычку сваливать на расу все то, что ученым кажется непонятным в духовном развитии того или иного народа. Не исключено, что племенные особенности имели некоторое влияние на это развитие¹⁹⁸. «Но это гипотетическое влияние, наверное, было так неизмеримо мало, что в интересах исследования лучше признать его равным нулю и рассматривать

особенности, замечаемые в развитии того или другого народа, как продукт особых исторических условий, в которых совершалось это развитие, а не как результат влияния расы»¹⁹⁹. Оспариваемый Плехановым взгляд на роль расы в истории идеологий представляет собой разновидность той теории, по которой ход истории объясняется свойствами человеческой природы. Эту теорию следует признать несостоятельной. Согласно материалистическому пониманию истории, природа общественного человека изменяется в зависимости от развития общественных отношений, поэтому общие свойства человеческой природы не могут объяснить исторические события²⁰⁰.

Плеханов пишет о том, что даже буржуазные ученые подчас не могут игнорировать очевидные факты. Они вынуждены констатировать, что можно обнаружить первоначальное сходство между религиями первобытных племен, населяющих местности, имеющие совершенно различный характер. Они вынуждены также признать огромное влияние образа жизни разных народов на особенности их религиозных учений²⁰¹. «Поэтому наука только выиграла бы, если бы она оставила всякие расплывчатые и «гипотетические» рассуждения о непосредственном влиянии географической среды на то или другое свойство «человеческого духа» и стала прежде всего стремиться определить роль, которую играет эта среда в развитии производительных сил и — посредством этих сил — во всем *социальном* и *духовном*, словом — *историческом* развитии народов»²⁰².

Советский исследователь И. А. Крывелев высоко ценит Плеханова за его критику попыток буржуазных мыслителей объяснить религиозные явления расовыми особенностями народов. Вместе с тем Крывелев справедливо отметил сомнительность положения Плеханова о первоначальном сходстве религий первобытных племен в местностях совершенно различного характера. По мнению Крывелева, такая гипотеза сложилась у Плеханова в результате увлечения анимистической теорией Тэйлора, согласно которой у всех племен и народов первоначальной формой религиозных верований был только анимизм²⁰³. Крывелев подчеркивает, что «следует говорить не о единообразии или первоначальном сходстве верований разных племен, а о многообразии,

в основе которого — многообразие форм жизни этих племен»²⁰⁴.

Английский историк и социолог Генри Томас Бокль утверждал, что рельеф местности влияет не только на интенсивность религиозного чувства людей, но и на социальное положение духовенства. Силу и власть духовенства в средневековой Италии он объяснял природными условиями этой страны. Плеханов считает эти суждения Бокля неверными. Он доказывает, что положение духовенства в католической Италии было совершенно иным, чем положение жречества в древнем Риме, хотя физические свойства страны не подвергались ощутимым изменениям за прошедшее время. Поскольку католическая церковь была международной организацией, то папа обязан был своей власти в Италии факторам, не связанным ни с физическими свойствами страны, ни даже с ее социальной структурой. Неоднократно изгоняемый населением Рима, папа мог снова сохранить свою резиденцию в нем только благодаря помощи трансальпийских государств²⁰⁵. «Совершенно исключительное положение Рима как местопребывания главы церкви должно было оказать сильное влияние на роль духовенства во всей Италии. Не надо только думать, что духовенство Италии всегда было могущественнее, чем в других европейских странах, например в Германии. Это было бы большим заблуждением»²⁰⁶.

Религия — один из духовных продуктов общественной жизни людей. Ни один верующий человек не скажет, что его религия есть выражение своего времени. Но всякий верующий, имеющий определенные знания по истории религий, согласится признать, что все остальные религии, кроме той, которую он исповедует и считает истинной, выражают собой то время, к которому относятся их возникновение и развитие²⁰⁷. Считая религию продуктом общественных отношений, Плеханов утверждает, что религиозность людей усиливается тогда, когда они теряют надежду улучшить материальные условия своей жизни. «В период, следовавший за пугачевским бунтом, его (народа. — Г. Л.) недовольство стало выражаться преимущественно в *религиозных исканиях*. Так и всегда бывает. Потеряв надежду обеспечить себе сносное житье-бытье на земле, люди начинают искать пути, ведущие в царство небесное. Это мы видели, например,

в восьмидесятых годах XIX столетия, когда в нашей интеллигенции быстро распространилось учение гр. Л. Толстого. Видели и в годы, еще более близкие к нынешнему времени»²⁰⁸.

* * *

В атеистическом наследии Плеханова важное место занимает его трехтомное произведение «История русской общественной мысли». В нем содержится большой и интересный фактический материал по истории свободомыслия и атеизма в дореволюционной России. Автор показал, что православная церковь неизменно была связана с реакционными силами в стране, являлась надежной опорой эксплуататорских классов. По словам Плеханова, «духовенство, как сословие, было и остается враждебным всякому освободительному движению. Это делает его одной из самых надежных опор реакции»²⁰⁹. Плеханов отмечает, что русская православная церковь, пренебрегая интересами народа, находилась некогда в трогательном согласии с татарскими ханами. Митрополит Кирилл учредил православную епископию в ханской столице и получил от Менгу-Темира грамоту, которая ограждала на вечные времена права духовенства и освобождала его от всяких даней и повинностей. Земли и люди духовенства были объявлены неприкосновенными. Порицание православной веры и всякое нарушение привилегий духовенства наказывалось смертной казнью²¹⁰. «Великое народное несчастье — татарское нашествие — принесло, таким образом, большую пользу «богомольцам» русской земли, которые, с своей стороны, умели ценить любезность «неверных и нечестивых царей». Это согласие между «нечестивыми царями» кочевых хищников и благочестивыми «богомольцами» оседлого русского населения на время сделало нашу духовную власть почти независимой от светской»²¹¹.

Православные митрополиты опирались на татар, как римские папы — на франков. Разница заключалась лишь в том, что поддержка со стороны франков оказалась более надежной, чем татарская. При Иване III прекратилось татарское иго. Усиление власти московских государей ставило «богомольцев» в подчиненное положение

по отношению к ним. Церковные деятели сделались фактически такими же царскими «холопами», как и служилые люди²¹². Они требовали от верующих во всем повиноваться царской власти. О такой позиции церковников свидетельствует, например, литературное произведение «Беседа преподобных Сергия и Германа, валаамских чудотворцев», относящееся ко второй половине 50-х гг. XVI в. Обращаясь к монахам, Сергий и Герман говорят: «Молим вас, возлюбленные отцы и драгая братия, покоряйтесь благоверным царем и великим князем и в благоверии князем русским радейте и во всем им прямите, и бога за них молитесь, аки сами за себя и паче себя, да таковые ради молитвы и мы помилованы будем. И добра государем своим во всем хотите и за их достоин животом своим помирати и главы покладати, аки за православную веру свою»²¹³.

Плеханов отмечает, что в XIV—XV вв. на территории Руси получили широкое распространение ереси. Речь идет о движении стригольников в середине XIV — первой половине XV в. в Новгороде и Пскове и движении новгородско-московских еретиков конца XV — начала XVI в. Возникновение упомянутых ересей явилось выражением религиозного протеста верующих против официальной церкви. Стригольники затрагивали в своем протесте не букву, а сущность верований. Развитие религиозной мысли доходило до деизма. Они отвергали не только церковные предания, но и апостольские. Приверженцы новгородско-московской ереси тоже обнаруживали значительное свободомыслие. Кроме того, они проявляли интерес и к светской литературе. Критическое отношение к старым религиозным обрядам проявляли известные мыслители XVI в. М. С. Башкин и Феодосий Косой. Последний утверждал, что иконы — по существу те же идолы. Он отрицал христианское церковное устройство, критиковал догмат о божественной природе Иисуса Христа²¹⁴.

Одним из проявлений общественной мысли в Московской Руси Плеханов считает раскольникье движение. Он утверждает, что оно было вызвано недовольством народа постоянно ухудшавшимся положением. Формальные мотивы раскола — исправление некоторых религиозных обрядов и богослужебных книг — прикрывали протест широких социальных групп против существующих фео-

дальних и церковных порядков. Вместе с тем Плеханов выражает свое несогласие с А. П. Шаповым и некоторыми другими русскими историками, идеализирующими раскольниковое движение. В представлении Шапова трудящаяся масса, отстаивавшая старые вольности, «встретилась с первыми расколоучителями из духовной среды, стремившимися к демократизму в церковном устройстве, и охотно предоставила им роль идеологов общенародного протеста против крепостнической практики московских централистов». Плеханов же полагает, что раскол не был прогрессивным движением. Его сторонники готовы были умирать не ради осуществления на практике прогрессивных социальных идей, а за мертвую букву христианской догматики («за аз»). Следует проводить грань между двумя течениями старообрядчества: поповщиной и беспоповщиной. В борьбе с официальной церковью беспоповщина действовала более радикально, чем поповщина. Но в целом старообрядческое движение не имеет отношения ни к какому демократизму. Умственный кругозор его участников был весьма узок. Старообрядчество так медленно подвигалось вперед, что его идеологи в последующие столетия держались в сущности тех же взглядов, которые они отстаивали в XVII в. Старообрядчество явилось одним из результатов националистической реакции, вызванной поворотом Московского государства в сторону Запада. Ефимий, один из идеологов старообрядцев, утверждал, что причиной «глада», имевшего место при Петре I, было то, что люди «стали брады брить, платье немецкое носить, табак устами курить, носом его пить» и т. д. Такими разглагольствованиями руководители старообрядчества затемняли истинные причины бедствий народа. Поэтому не случайно Степан Разин и его ближайшие сторонники мало интересовались старообрядческой идеологией²¹⁵. «Психология русских народных движений еще недостаточно изучена. Но едва ли мы ошибемся, предположив, что склонность народной массы к расколу была обратно пропорциональна ее вере в возможность собственными силами победить царящее зло, и что, таким образом, раскол с особенным успехом распространялся *после* выпадавших на долю народа крупных поражений»²¹⁶.

Плеханов обращает внимание на то, что в средневековой Европе происходила борьба между духовной

властью и светской. Она послужила первым сильным толчком к развитию общественной мысли. Борьба носила преимущественно политический характер, так как богословские позиции были одинаковы для споривших сторон. Когда папа Григорий VII отлучил от церкви германского императора Генриха IV и объявил о лишении его престола, то возник вопрос о существовании верховной политической власти. Сторонники императора отстаивали ее божественный характер. Защитники же папы утверждали, что государи получают свою власть от народа и их обязанность — действовать в его интересах. Поэтому, если государь становится тираном, он нарушает договор, связывавший его с народом, вследствие чего последний уже не обязан ему подчиняться. В России духовная власть тоже сталкивалась со светской, но здесь столкновения не достигали такой степени обострения как в Западной Европе. В Московской Руси духовная власть находилась в большой зависимости от светской. Дело в том, что здесь крупное землевладение зависело от царской власти в большей мере, чем это имело место в Западной Европе. Церковное землевладение не составило исключения из общего правила. При Иване III светская власть стала задумываться даже над вопросом об экспроприации церковных земель. Недовольный зависимым положением церкви патриарх Никон выдвинул тезис: «священство выше царства». Но церковный собор 1666—1667 гг. снял с него сан патриарха. Петр I совсем упразднил в России это звание. С учреждением Синода уже не могло быть и речи о столкновении светской власти с духовной²¹⁷. «С этих пор склонным к теоретическим упражнением церковным иерархам оставалось лишь доказывать «правду воли монаршей». Сомневаться в этой правде им редко приходило в голову. А если когда и приходило, то они все-таки предпочитали благоразумное молчание. Нечего и говорить, что с тех пор никто из них ни разу не решился поставить светской власти на вид — как это сделал когда-то ехидный Никон — до какой степени излишне рекомендовать пост народу, уже и без того осужденному ею на непрерывное недоедание»²¹⁸.

При Петре I вмешательство центральной власти в имущественные дела церкви «сделалось прямо-таки угрожающим». Тем не менее царь стремился по мере

возможности не допустить крайностей в ущемлении интересов церковников. «Духовенство было слишком полезным орудием центральной власти, чтобы даже такие деспотические представители ее, как Петр I, могли совершенно пренебрегать его интересами и его настроением. Дворянство тоже не хотело полного разрыва с ним. На такой разрыв способна была — и то в течение очень непродолжительного времени — только революционная буржуазия Франции»²¹⁹.

Плеханов выражает уверенность в том, что в результате технического прогресса и накопления огромных научных знаний человек почувствует себя господином природы и владыкой общественных отношений. Это приведет к исчезновению религиозных верований и широкому распространению атеистических идей²²⁰. При социализме не найдется места для веры в сверхъестественные силы²²¹. В одной из статей Плеханов приводит следующие слова русского буржуазного публициста П. Б. Струве: «Социал-демократическое движение должно подчиниться в идеале конечной цели, иначе оно разложится. Вера в конечную цель есть религия социал-демократии, и эта религия — вовсе не «частное дело», а важнейший общественный интерес партии». Отвергая эти суждения, Плеханов же утверждает, что у социал-демократов нет ни малейшей нужды в религии. Социал-демократы говорят о своей конечной цели потому, что они твердо убеждены в неизбежности ее осуществления²²². «Наш идеал, идеал революционной социал-демократии, это — *действительность будущего*. Порукой за его осуществление является весь ход современного общественного развития, вот почему наша уверенность в его будущем осуществлении имеет в наших глазах так же мало родственного с «религией», как и общая нам с гг. «критиками» уверенность в том, что солнце, «севшее» сегодня, не поленится «взойти» завтра. Это — вопрос более или менее безошибочного знания, а вовсе не более или менее твердой религиозной веры»²²³.

В примечаниях к книге Энгельса «Людвиг Фейербах» Плеханов касается вопроса об отношении социалистических партий к религии и клерикализму, имеющему определенное практическое значение. Но для его правильного решения необходимо предварительно выяснить теоретический вопрос об отношении научного социализ-

ма к религии²²⁴. «Говорят: религия — частное дело. Это верно, но верно только в известном, ограниченном смысле. Разумеется, социалистическая партия всякой данной страны поступила бы очень *нерасчетливо*, если бы отказалась принять в свои ряды человека, признающего ее программу и готового трудиться для осуществления этой программы, но в то же время сохраняющего известные религиозные предрассудки. Однако еще более *нерасчетливо* поступила бы всякая партия, если бы отказалась от теории, лежащей в основе ее программы. А теория — современный *научный социализм* — отвергает религию как порождение ошибочного взгляда на природу и на общество и осуждает ее, как препятствие для всестороннего развития пролетариев»²²⁵. Продолжая свои рассуждения по рассматриваемому вопросу, Плеханов убеждает социалистов, что они не должны закрывать двери своей организации перед религиозным человеком. Однако они обязаны сделать все зависящее от них для того, чтобы уничтожить в нем эту веру. Социалистическое миросозерцание невозможно согласовать с религией. Поэтому Маркс и Энгельс относились к ней резко отрицательно²²⁶.

Решая вопрос о возможности принятия в социалистическую партию человека, сохраняющего определенные религиозные предрассудки, Плеханов не учитывал в должной мере конкретную историческую обстановку, время и место деятельности той или иной партии. Свое мнение по данному вопросу высказал и В. И. Ленин в статье «Об отношении рабочей партии к религии». Учитывая в большей мере, чем Плеханов, конкретные условия деятельности русских социал-демократов, В. И. Ленин писал, что многие русские марксисты без всяких оговорок считают, будто священник может быть членом социал-демократической партии. Эти марксисты в данном случае ссылаются на опыт европейских социалистических партий. Однако они не принимают во внимание тот факт, что исторические условия Запада и России различны. Нельзя раз навсегда и для всех условий утверждать, что священники не могут быть членами социал-демократической партии. С другой стороны, нельзя раз на всегда придерживаться обратного правила. Если священник готов добросовестно выполнять партийную работу и обещает не выступать против программы пар-

тии, то его можно принять в ряды социал-демократов. Но подобный случай мог быть редким исключением даже в Западной Европе, а в России он совсем мало вероятен. Если священник, вступив в партию, начнет активно проповедовать в ней религиозные воззрения, то партия, безусловно, должна исключить его из своих рядов²²⁷. Вслед за тем В. И. Ленин пишет: «Мы должны не только допускать, но сугубо привлекать всех рабочих, сохраняющих веру в бога, в с.-д. партию, мы безусловно против малейшего оскорбления их религиозных убеждений, но мы привлекаем их для воспитания в духе нашей программы, а не для активной борьбы с ней. Мы допускаем *внутри* партии свободу мнений, но в известных границах, определяемых свободой группировки: мы не обязаны идти рука об руку с активными проповедниками взглядов, отвергаемых большинством партии»²²⁸.

Американский экономист Эдвин Зелигмэн утверждал, что в глазах ученых исторический материализм очень вредит себе своей тесной связью с социализмом, а также своим отрицательным отношением к религии вообще и христианству в частности. Зелигмэн полагал, что можно отстаивать материалистическое объяснение истории, но при этом не принимать те атеистические и социалистические выводы, которые признаются правильными огромнейшим большинством его сторонников. В противоположность Зелигмэну Плеханов неизменно отстаивал тесную связь материализма с атеизмом и социализмом²²⁹, считая, что атеизм воспитывает революционные чувства в рабочей массе. В этом заключается его социальная опасность для имущих классов²³⁰.

В статье «О книге Лютгенау» Плеханов снова высказывает свое мнение об известном положении «религия — частное дело». Программа партии основана на совокупности таких положений, которым ее члены приписывают строго научное значение. Каждый член партии обязан по мере сил и возможности пропагандировать эти положения. Может случиться, что в своей пропаганде он столкнется с религиозными взглядами, объясняющими явления общественной жизни не так, как их понимают приверженцы научного социализма. В таком случае член партии должен тактично (и даже педагогично), не раздражая без надобности своего слушателя, защитить и обосновать научные принципы. Развивая эти мысли,

Плеханов ополчается против тех, кто отвергает борьбу с религиозными предрассудками по той причине, что они коренятся в современной им экономической действительности и исчезнут вместе с ней. Доводы лиц, отказывающихся бороться против религиозной идеологии, напоминают суждения анархистов и синдикалистов: поскольку в основе политических учреждений лежат производственные отношения, то, пока эти последние существуют, политическая борьба бесполезна или даже вредна для рабочего класса. В действительности само экономическое развитие буржуазного общества дает точку опоры для активной политической деятельности пролетариата. Было бы неразумно и даже нелепо не пользоваться этой точкой опоры. То же самое следует сказать о борьбе против религиозной идеологии²³¹. «Найти для данного исторического явления материалистическое объяснение вовсе еще не значит примириться с ним или объявить его неустрашимым посредством сознательной деятельности людей»²³².

В статье «Утопический социализм XIX века» Плеханов, касаясь воззрений Роберта Оуэна, присоединяется к его отрицательному отношению к религии. Он приводит слова из выступления английского социалиста-утописта на народном собрании в 1817 г.: «Я скажу вам, друзья мои, что именно препятствовало вам до сих пор понять, в чем заключается действительное счастье. Этому препятствовали только заблуждения, великие заблуждения, лежащие в основе всех когда-либо существовавших религий. Религии сделали человека в высшей степени несостоятельным, жалким существом. Благодаря заблуждениям религиозных систем он превратился в слабое, глупое животное, стал ханжой и свирепым фанатиком или презренным лицемером». До Оуэна никто в Англии не произносил еще таких слов. И несмотря на возмущение всех «почтенных» людей страны напаками Оуэна на религию, утопист не отказался от своих взглядов. В 1830 г. Оуэн прочел две лекции, которые свидетельствуют о его негативном отношении ко всем существовавшим религиям. В первой лекции он заявил, что религии являются единственным источником разъединения людей, их взаимной ненависти и преступлений. Во второй лекции Оуэн высказал мнение, что религии превратили мир в огромный сумасшедший дом, поэтому

необходимо предпринять срочные меры для борьбы с ними. Лектор призывал слушателей обратиться к королю и обеим палатам парламента с петициями, требующими борьбы с религиями. В текстах петиций, предложенных Оуэном и одобренных слушателями, говорилось о необходимости замены существующих религий религией истины и природы. Король и палаты парламента оставили эти петиции без внимания²³³.

Плеханов подчеркивает тот факт, что религиозные воззрения, складываясь на определенной социальной основе, санкционируют ее собой. Всякие нападки на религию подрывают ее социальную основу. Поэтому охранители существующих эксплуататорских порядков никогда не проявляют терпимости там, где речь идет о религиозных убеждениях. Еще менее они готовы вести борьбу с религией²³⁴. В статье «Добролюбов и Островский» Плеханов вновь отмечает, что идеологи буржуазии всячески стремятся использовать религиозные предубеждения для укрепления позиций своего класса²³⁵.

* * *

Плеханов всегда принимал активное участие в борьбе против богоискательства. Богоискательство представляло собой религиозно-философское течение. Оно зародилось в конце XIX и начале XX в. и первоначально не выходило за рамки небольших религиозно-философских кружков и мало популярных журналов («Новый путь», «Вопросы жизни»). Богоискательство получило значительное распространение среди части русской буржуазной интеллигенции после поражения революции 1905 г., когда с наступлением реакции и периода идейного брожения усилились так называемые религиозные «искания». Богоискательство находилось в тесной связи с декадентством и символизмом. Наиболее видными его представителями были Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, З. Н. Гиппиус и Н. М. Минский. В Петербурге центром деятельности богоискателей являлось «Религиозно-философское общество», созданное в 1901 г. Руководящую роль в нем играла группа Мережковского, связанная с московскими «искателями», группировавшаяся вокруг журналов «Весы» и «Перевал».

Богоискатели относились враждебно к социализму и марксизму, стремились привить трудящимся идеи смирения и покорности по отношению к самодержавному строю. Они отстаивали необходимость создания такой общественной структуры, которая имела бы в своей основе религиозные принципы. С целью духовного порабощения народа богоискатели пытались подновить религию, сделать ее более тонкой и изощренной. В статье «Классы и партии в их отношении к религии и церкви» В. И. Ленин писал: «Представитель контрреволюционной буржуазии хочет укрепить религию, хочет укрепить влияние религии на массы, чувствуя недостаточность, устарелость, даже вред, приносимый правящим классам «чиновниками в рясах», которые понижают авторитет церкви... Полицейская религия уже недостаточна для оглушения масс, давайте нам религию более культурную, обновленную, более ловкую, способную действовать в самоуправляющемся приходе, — вот чего требует капитал от самодержавия»²³⁶.

Богоискатели разглагольствовали о «религиозной реформации», говорили о «новом отношении» к проповедям и заповедям Христа, утверждали, что традиционное христианство с его обещанием верующим лучшей жизни в загробном царстве надо заменить «новым» христианством, связанным со стремлением осуществить человеческие идеалы на земле. Они принижали познавательные возможности разума, мышления, считали, что божественное откровение является самым правильным путем постижения истины. Богоискатели без всяких оснований приписывали русскому народу исконную религиозность, называли его «народом-богоносцем».

Период реакции, наступивший после революции 1905 г., оказал некоторое отрицательное влияние и на небольшую часть социал-демократической интеллигенции. Интерес к религии и попытки сочетать ее с марксистским мировоззрением приняли форму «социалистического богостроительства». Наиболее видными представителями этого религиозно-философского течения были А. В. Луначарский и В. А. Базаров. Одно время под влиянием богостроительских идей находился А. М. Горький, что получило отражение в его повести «Исповедь». Центром деятельности богостроителей являлась оппортунистическая группа «Вперед», возглавля-

емая Богдановым. Поэтому не случайно богостроительство было идейно связано с эмпириомонизмом — философией Богданова.

Богостроители пытались создать религию без бога в его традиционном понимании. В этом — специфическое отличие богостроительства от богоискательства, признающего бога в качестве надмировой сущности и стоящего на почве христианства, хотя и пытающегося его реформировать. В противовес богоискателям, богостроители не рассматривали бога, как нечто уже существующее, а говорили о необходимости его «построения» из коллективной силы человечества. Следовательно, на место личного бога богостроители ставили человеческий коллектив. В письме к Горькому от 13 или 14 ноября 1913 г. В. И. Ленин, отмечая стремление великого русского писателя заменить богоискательство богостроительством, пишет: «Богоискательство отличается от богостроительства или богосозидательства или боготворчества и т. п. ничуть не больше, чем желтый черт отличается от черта синего. Говорить о богоискательстве не для того, чтобы высказаться против *всяких* чертей и богов, против всякого идейного труположства (всякий боженька есть труположство — будь это самый чистенький, идеальный, не искомый, а строяемый боженька, все равно), — а для предпочтения синего черта желтому, это во сто раз хуже, чем не говорить совсем»²³⁷.

Большевики во главе с В. И. Лениным подвергали резкой критике богоискательство и богостроительство. Вскрывая социальную сущность богостроительства, В. И. Ленин отметил, что в условиях наступления реакции буржуазии «*понадобилось* оживить религию, поднять спрос на религию, привить народу или по-новому укрепить в народе религию»²³⁸. В. И. Ленин показал тесную связь богостроительства с философским ревизионизмом, а также с политикой ликвидаторов и отзовистов. В письме к А. М. Горькому он писал: «С точки зрения... общественной, *всякое* богостроительство есть... *любовное самосозерцание* тупого мещанства, хрупкой обывательщины, мечтательного «самооплевания» филистеров и мелких буржуа, «отчаявшихся и уставших»²³⁹.

В июне 1909 г. проходившее под руководством В. И. Ленина совещание расширенной редакции «Пролетария» исключило богостроителей из партии. В резолю-

ции совещания отмечалось, что отдельные социал-демократы делают попытки придать научному социализму характер религиозного верования. Редакция «Пролетария» заявила, что она рассматривает богостроительство как течение, порывающее с марксизмом и приносящее по самому существу своей проповеди вред социал-демократической работе по просвещению рабочих масс. Констатируя, что богостроительство является формой борьбы мелкобуржуазных тенденций с пролетарским социализмом, расширенная редакция «Пролетария» требовала решительной борьбы с подобными тенденциями и разоблачения их антимарксистского характера²⁴⁰.

В. И. Ленин предпринял все от него зависящее, чтобы освободить М. Горького от влияния богостроителей. В 1913 г. русский писатель уже редактировал беллетристический отдел в большевистском журнале «Просвещение». В своих художественных произведениях и публицистических статьях А. М. Горький вскрывал социальную сущность религии, разоблачал реакционную деятельность церковников. Он неоднократно призывал пропагандистов атеизма настойчиво добиваться преодоления религии в СССР. В июле 1917 г. в партию большевиков вновь вступил А. В. Луначарский, осудив свои богостроительские ошибки. После победы Великой Октябрьской социалистической революции А. В. Луначарский внес большой вклад в атеистическую литературу, убедительно показывал несостоятельность религиозно-идеалистического мировоззрения, решительно отстаивал политику Советского государства в отношении религии и церкви.

* * *

После поражения революции 1905—1907 гг. идеологи буржуазии усилили свою борьбу против марксистского мировоззрения. В 1909 г. в разгар столыпинской реакции группа видных либеральных и кадетских публицистов (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. Б. Струве, А. С. Изгоев, С. Л. Франк, Б. А. Кистяковский и М. О. Гершензон) издала сборник статей философского и политического характера под названием «Вехи». Авторы восхваляли царскую власть за то, что она штыка-

ми и тюрьмами ограждает буржуазию от народного гнева. Они выступали против революционно-демократического движения. Отвергая борьбу трудящихся против эксплуататоров, веховцы пропагандировали принцип защиты личности с помощью «внутреннего», «духовного» освобождения. Они нападали на идеи материализма и атеизма, отстаивали религиозно-идеалистические учения и концепции. «Вехи» свидетельствовали об окончательном переходе русских либералов и кадетов в лагерь столыпинской реакции. Не случайно архиепископ Антоний Вольнский, В. М. Пуришкевич и другие черносотенцы горячо приветствовали появление этого сборника. Большевики решительно выступили против буржуазных защитников столыпинской реакции. В. И. Ленин отметил, что статьи сборника представляют собой крупнейшие вехи на пути полного разрыва кадетов и либералов вообще с русским освободительным движением, его основными задачами и коренными традициями. В. И. Ленин показал, что «Вехи» — это «энциклопедия либерального ренегатства» — охватывает три темы: борьбу с идейными основами русской и международной демократии, отказ от освободительного движения, провозглашение «ливрейной» политики по отношению к буржуазии и царизму²⁴¹.

В 1910 г. в статье «Об изучении философии» Плеханов отметил, что в период реакции в России читающая публика стала проявлять больше интереса к идеалистической литературе, чем к сочинениям, написанным материалистами. Он объясняет это тем, что в то время философия служила наиболее надежным орудием приспособления общественного сознания к общественному бытию. Бытие принимало буржуазный характер, такой же характер должно было принять и сознание. Но не всякая философия годилась для приспособления буржуазного сознания к буржуазному бытию. В то время эту функцию могла выполнить только идеалистическая философия. В этом и заключается разгадка того, что «жалкий, смехотворный и архитуманный» Богданов печатался во многих изданиях²⁴².

Плеханов выяснил характер религиозных исканий в современной ему России²⁴³. Некоторые из них пытались оживить умирающие анимистические представления: искания Булгакова, Мережковского, Струве и Мин-

ского. Представители других течений (А. В. Луначарский и отчасти Л. Н. Толстой) проявляли готовность устранить из религии анимистические представления, но хотели сохранить ее другие элементы²⁴⁴.

Но, как считает Плеханов, всякое стремление устранить из религии элемент анимизма противоречит ее природе²⁴⁵.

* * *

Одним из виднейших представителей богоискательства являлся Д. С. Мережковский (1865—1941), русский реакционный писатель, критик и публицист. В его ранней литературной деятельности получили выражение упаднические настроения той части русской интеллигенции, которая испытывала тревогу по поводу распространения революционных идей в России. Поэтому не случайно ранняя поэзия Мережковского проникнута пессимистическими мотивами. Он был одним из зачинателей и идеологов русского символизма и, борясь с реализмом в литературе и искусстве, выдвигал на первый план идеи мистики. В своих исторических романах (обширная трилогия «Христос и Антихрист» и др.) Мережковский трактует события с религиозной точки зрения, проводит идею о вечном антагонизме между духом и плотью. Он выступал против прогрессивных явлений в литературе, истолковывал творчество писателей в духе мистических воззрений.

Реакционный характер носили и публицистические высказывания Мережковского. Проявляя отрицательное отношение к официальной церкви, он одновременно проповедовал религию в форме богоискательства. В годы реакции, наступившей после революции 1905 г., Мережковский объявил рабочее движение «антихристом». Вплоть до 1917 г. он осуждал революционную борьбу трудящихся масс, поддерживал тесные связи с реакционно настроенными политическими деятелями. В. И. Ленин в статье «Приемы борьбы буржуазной интеллигенции против рабочих» писал: «Струве в «Русской Мысли», наверное, докажет завтра при помощи Бердяева, Изгоева, Мережковского и К^о, что «ленинцы» — греховные «раскольники», а ликвидаторы... — святые исполнители воли бога»²⁴⁶.

После победы Великой Октябрьской социалистической революции Мережковский оказался среди врагов Советской власти. В 1920 г. он эмигрировал за границу, где продолжал выступать против страны Советов. Его эмигрантские произведения проникнуты религиозными и мистическими идеями.

Плеханов, критикуя религиозные воззрения Мережковского, показывает их несостоятельность и антинаучный характер. Он цитирует следующие его слова: «Сознательное христианство есть религия бога, который стал человеком; сознательное босячество, антихристианство, есть религия человека, который хочет стать богом. Это последнее, конечно, обман. Ведь исходная точка босячества — «существует *только* человек», нет бога, бог — ничто; и, следовательно, «человек-бог» значит: человек — ничто. Мнимое обожествление приводит к действительному уничтожению человека». Говоря о «сознательном босячестве» Мережковский имеет в виду Луначарского и Горького, объявлявших человека богом на том основании, что другого бога нет и быть не может. Плеханов поддерживает Мережковского в его отрицании «религии человека, который хочет стать богом». Действительно, весьма слаба логика людей, провозглашающих сначала бога фикцией, а затем признающих человека богом. Ведь человек — не вымысел, а реальное существо. Но то, что Мережковский правильно отмечает слабую сторону религии «человекобожества», еще не значит, что он сам хорошо разбирается в религиозных вопросах. Мережковский ошибается не меньше Луначарского, но на другой лад²⁴⁷.

Критикуя так называемое «сознательное босячество», Мережковский выдвигает следующие положения: человеческий разум, отказываясь признавать абсолютную свободу и абсолютное бытие человеческой личности, утверждает тем самым абсолютное рабство и ничтожество этой личности в мировом порядке. Она становится орудием слепой необходимости, «фортепианною клавишей» или «органным штифтиком», на котором играют законы природы с целью ее уничтожения. Однако человек не может безразлично относиться к этому уничтожению. С целью утвердить во что бы то ни стало свою абсолютную свободу и абсолютное бытие он вынужден отрицать законы естественной необходимости и собст-

венного разума. Спасая свое достоинство, человек бежит от разума в безумие, от мирового порядка в разрушение и хаос. Плеханов считает эти суждения Мережковского надуманными и необоснованными. Он подчеркивает, что у последнего нет правильного представления о понятиях «свобода» и «необходимость». Непонятно, почему человек, не имеющий возможности утвердить абсолютную свободу, должен считать себя слепым орудием необходимости. Передовые мыслители уже давно решили проблему взаимоотношения понятий свободы и необходимости²⁴⁸. «Это обстоятельство... дает нам полную возможность судить о том, как огромно несоответствие между теоретическими претензиями г. Мережковского и теми теоретическими средствами, которые находятся в его распоряжении: наш будто бы глубоко культурный автор отстал от философской мысли культурной Европы более чем на целое столетие»²⁴⁹.

Общую исходную точку зрения интеллигента и босяка Мережковский видит в механическом мирозерцании, т. е. в признании мирового порядка, отрицающего абсолютную свободу и абсолютное бытие человеческой личности. В подтверждение этого он ссылается на рассуждения одного из горьковских босяков: в мире существуют законы и силы, которым люди не способны оказывать сопротивление. Человеку некуда податься хотя бы на вершок. Споря с Мережковским, Плеханов утверждает, что естествоиспытателей, т. е. людей, создававших элементы механического мирозерцания, совершенно не заботило приобретение философских знаний. Поэтому они были далеки от вопроса об отношении понятия о человеческой свободе к понятию о естественной необходимости. Поскольку же естествоиспытатели интересовались философией, постольку они и приходили к выводам, не имеющим ничего общего с разглагольствованиями горьковского пропойцы. То обстоятельство, что наука лишена возможности ответить на ряд вопросов, еще не дает Мережковскому права приписывать ученым нелепое противопоставление человека силам природы. Естествоиспытатели XIX в. смотрели на такое противопоставление как на один из ярких образчиков ребяческого вздора. Уже со времен Бэкона и Декарта они считали человека возможным господином природы. Широкое распространение получил принцип; «столько

можем, сколько знаем»²⁵⁰. «Это измерение власти человека над природой объемом знания ее законов, как небо от земли, далеко от того *«некуда податься»*, которое г. Мережковский навязывает науке в качестве ее окончательного вывода. И тот факт, что г. Мережковский мог навязать науке этот смешной вывод, еще раз показывает нам, как велико несоответствие между его теоретическими претензиями и теми теоретическими средствами, которыми он располагает»²⁵¹.

Плеханов не ограничивается критикой тезиса Мережковского, что всякий сторонник механического мирозерцания должен смотреть на человека как на «органный штифтик» слепых сил природы. Он пытается выяснить, почему Мережковский придумал это несостоятельное утверждение. Плеханов считает, что и ошибочные суждения вызываются определенными причинами. По его мнению, Мережковский не мог отделаться от точки зрения анимизма, согласно которому человек, как и вся Вселенная, есть создание бога или богов. Когда люди приучились считать бога своим отцом, они стали признавать его источником всяких благ. Поскольку свободу во всех ее разновидностях человек объявляет богом, то он и усматривает в боге источник своей свободы. Поэтому в его понимании отрицание бога равнозначно отрицанию свободы²⁵². «Эта психологическая aberrация вполне естественна на известной стадии умственного развития человечества. Но она все-таки есть не более как aberrация. Основывать на ней критику механического мирозерцания — значит просто-напросто не понимать ее природы и обнаруживать наивность, совсем не достойную «глубоко культурного» человека»²⁵³.

Находясь на религиозно-идеалистических позициях, Мережковский осуждает материалистов, приписывает им провозглашение следующих положений: «Брюхо в человеке — главное дело. А как брюхо спокойно, значит, и душа жива, — всякое деяние человеческое от брюха происходит». Плеханов в связи с этим напоминает, как Энгельс охарактеризовал отношение филистера к материализму и идеализму. Под материализмом филистер понимает обжорство, пьянство, плотское наслаждение, стремление к наживе. Идеализм он отождествляет с верой в добродетель, с любовью ко всему человечеству. По мнению Плеханова, взгляд Мережковского на мате-

риализм заимствован у того филистера, о котором говорит Энгельс. Мережковский убежден, что он призван сообщить людям новое религиозное слово. С этой целью он критикует материалистические взгляды, но его критика ограничивается лишь повторением старых заблуждений, тесно связанных с анимизмом. На самых ранних ступенях общественного развития нравственные понятия людей не зависят от их веры в существование духов. Со временем эти понятия срастаются с представлениями о тех духах, которые играют роль богов. Тогда начинает казаться, что нравственность имеет в своей основе веру в существование богов. Как видно, Мережковский в этом убежден²⁵⁴. «Но и тут мы имеем дело с такой психологической aberrацией, которая, будучи вполне понятной, не перестает от этого быть только aberrацией, т. е. нисколько не приобретает значения *«довода»*»²⁵⁵.

Большая общественная опасность как раз и заключается в тесном срастании нравственных понятий людей с их верой в существование духов. Общество не могло относиться равнодушно к тому, что его нравственность зависит от данной фикции, поэтому оно должно было позаботиться о том, чтобы его члены смотрели на нравственные нормы как на нечто совершенно независимое от сверхъестественных существ. Не следует, однако, забывать, что общество никогда не бывает однородным. Каждая его часть (группа, сословие, класс) придерживается определенных взглядов. В обществе возникают группы, нравственные понятия которых уже находятся в противоречии с верой в существование духов. Эти группы впервые вырабатывают такие моральные принципы, которые способны держаться на собственных ногах и не нуждаются в подпорках²⁵⁶.

Доказывая необходимость освобождения морали от религиозных оков, Плеханов критикует Фридриха Ницше (1844—1900), немецкого философа-идеалиста, за отрицание им всякой человеческой нравственности. В аморализме Ницше получило выражение настроение, свойственное буржуазному обществу времен упадка. Это настроение давало себя чувствовать и в сочинениях французского ученого Мориса Барреса. Он доказывал, что реально существует только наше «Я»²⁵⁷. Высмеивая такое суждение Барреса, Плеханов пишет: «Когда люди приходят в такое настроение, когда «единственной ося-

зательной действительностью» представляется им их драгоценное «Я», тогда они уже являются настоящими аморалистами. И если это их настроение не всегда подсказывает им *безнравственные теоретические выводы*, то это происходит единственно потому, что *безнравственная практика* далеко не всегда нуждается в *безнравственной теории*. Напротив, безнравственная теория нередко может явиться помехой для безнравственной практики»²⁵⁸. Этим объясняется тот факт, что люди, сами безнравственные, иногда проповедают высокую нравственность. Идеологи буржуазии, при всей их симпатии к Ницше, считали признаком хорошего тона отрицать его аморализм²⁵⁹.

Считая Ницше продуктом определенных общественных условий, Плеханов не может согласиться с теми учеными, которые относят его аморализм на счет позитивизма или механического мирозерцания. Они попросту не разбираются во взаимной связи явлений. Французские материалисты XVIII в. тоже были приверженцами механического мировоззрения, но ни один из них не пришел к аморализму. Наоборот, они часто говорили о нравственности и ее нормах. Это объясняется тем, что французские материалисты составляли передовую часть идеологов буржуазии. Последняя была в то время передовым общественным классом, вследствие чего ее идеологи боролись против безнравственной аристократии и научились ценить моральные принципы. Став господствующим классом, буржуазия со временем оказалась в состоянии упадка, а ее идеологи все чаще теряли свои нравственные принципы. Все это не могли объять мыслители, придерживающиеся взгляда, согласно которому настроения и действия людей определяются их верой в бытие сверхъестественных существ. Высмеивая таких ученых, Плеханов вспоминает слова Энгельса о том, что религия по своему существу есть опустошение человека и природы, она лишает их всякого содержания, переносит его на фантом потустороннего бога. Плеханов отмечает, что Мережковский относится к числу самых усердных «опустошителей» человека и природы. По мнению Мережковского, все благородное и нравственно-возвышенное, все истинно человеческое принадлежит не человеку, а созданному им потустороннему фантому. Фантом является необходимым условием нравственного

возрождения человечества и всякого общественного прогресса²⁶⁰.

Мережковский доказывал, что Герцен, хотя и возмущался мещанством современной ему Западной Европы, но не мог ответить на вопрос, как его победить, так как боялся «религиозных глубин еще больше, чем позитивных мелей». Трагедия Герцена заключалась в том, что он бессознательно искал бога, а сознанием своим отвергал его. В силу этого обстоятельства нет оснований считать Герцена пророком и мучеником нового мира. Он был лишь последним бойцом, умирающим гладиатором старого мира. Русская интеллигенция должна понять, что судьба Герцена служит для нее поучительным уроком и сознательно стать на сторону «грядущего христианства». Только в нем заключена сила, способная победить мещанство. Плеханов убедительно показывает несостоятельность суждений Мережковского. В основе их лежит игра слов: стремление к добру есть искание бога. Поскольку ненависть к мещанству вызвана стремлением к добру, то Герцен, борющийся против мещанства, был бессознательным богоискателем. Так как Герцен не хотел придерживаться религиозной точки зрения, то он не проявлял последовательности в своих суждениях, а это вело его к раздвоению. Игра слов, которой предается здесь Мережковский, по своей теоретической ценности не поднимается выше плохого каламбура²⁶¹.

Мережковский был убежден в том, что позитивизм неизбежно ведет к «абсолютному мещанству». Он обосновывал это следующими соображениями. В Европе позитивизм только формируется, но в Китае он уже сделался религией. Учения Лао-Цзы и Конфуция представляют собой совершенный позитивизм, религию земную, без бога. Здесь все просто, господствует здравый смысл, нет никаких тайн и стремления к иным мирам. Поклонение китайцев предкам, золотой век в прошлом соответствует европейскому поклонению потомкам, золотому веку в будущем. И в поклонении предкам, и в поклонении потомкам личность приносится в жертву безличному роду, народу, человечеству. Отрекаясь от бога, человек неминуемо отрекается от собственной личности. «Отказываясь ради чечевичной похлебки умеренной сытости от своего божественного голода и божественного первородства, человек неминуемо впадает в абсолютное ме-

шанство». Плеханов показывает несостоятельность аргументации Мережковского. Он считает неверным его утверждение о немедленном переходе к мещанству. Необоснованным является также тезис о том, что отдельная личность приносится в жертву роду, человечеству. В Европе, современной Мережковскому, господствует буржуазный порядок, основным законом которого служит правило: каждый за себя, а бог за всех. Люди, следующие этому правилу, не склонны приносить себя в жертву народу. Далее, не соответствует истине и утверждение Мережковского, что господствующая в Западной Европе буржуазия стремится к золотому веку в будущем²⁶².

Плеханов обращает внимание на трагическое раздвоение, неизбежно возникающее в душе человека, презирающего «мещанство» и в то же время решительно неспособного отказаться от мещанской точки зрения на основу общественных отношений. Такой человек неизбежно станет пессимистом и в своих социальных взглядах, так как ему нечего ждать от общественного развития²⁶³. «И вот ненавистник «мещанства» отвращает свой взор от земли, навсквозь и навсегда пропитанной «мещанством», и вперяет его... в небо. Происходит... «опустошение человека и природы»... Потусторонний фантом представляется в виде бесконечного резервуара всяческого антимещанства, и таким образом прокладывается самый прямой путь в область мистицизма... Приняв все это во внимание, мы без труда определим социологический эквивалент религиозных исканий, с такой силой дающих себя чувствовать у нас в среде, более или менее — и скорее более, чем менее, — прикосновенной к декадентству»²⁶⁴. Плеханов отмечает, что Мережковский хорошо понимал связь своих религиозных исканий с декадентской «культурой». Являясь одним из представителей российского декадентства, он весьма преувеличивал его общественное значение, утверждая, что русские декаденты достигли высших вершин мировой культуры²⁶⁵. Высмеивая такую точку зрения, Плеханов писал: «Это забавно в полном смысле слова, но это вполне понятно, принимая в соображение то обстоятельство, что г. Мережковский со всем своим новым евангелием есть плоть от плоти и кость от костей российского декадентства»²⁶⁶.

Люди, принадлежащие к декадентской среде, по мнению Плеханова, ищут пути на небо по той причине, что сбились с дороги на земле. Им представляются глубоко «мещанскими» самые великие исторические движения. В силу этого обстоятельства одни из них равнодушны и даже враждебны упомянутым движениям. Другие доходят до сочувственного к ним отношения, но тем не менее считают необходимым окропить их святой водой с целью скрыть «материальное» экономическое происхождение²⁶⁷.

Характерной чертой воззрений Мережковского Плеханов считает его страх перед смертью и желание бессмертия. Поскольку наука не обещает бессмертия, то Мережковский апеллирует к религии²⁶⁸. «У него выходит, что бессмертие непременно есть, так как если его нет, то непременно придет время, когда уже не будет самого драгоценного, единственного, того, что делает г. Мережковского г. Мережковским. С точки зрения логики этот довод не выдерживает даже и самой снисходительной критики. Нельзя доказывать бытие данного существа или предмета тем соображением, что если бы этого существа или предмета не было, то мне пришлось бы очень плохо»²⁶⁹. Плеханов обращает внимание на то, что религиозные искания новейшего времени касаются преимущественно вопроса о личном бессмертии. Дошедший до крайности буржуазный индивидуализм привел к тому, что человек цепляется за свое личное бессмертие как за главный вопрос бытия. В противоположность Мережковскому и иным идеалистам материалисты утверждают, что умерший человек может жить лишь в памяти других людей. Фейербах высказал мысль о том, что царство воспоминания есть небо²⁷⁰. «А вот тонкие господа декаденты таким рассуждением не удовлетворяются. Ссылка на жизнь в воспоминании производит на них впечатление злой насмешки. Эти тонкие господа, вообще говоря, столь склонные к идеализму, по смыслу которого мир есть лишь наше представление, испытывают чувство глубочайшей обиды, слыша, что придет такое время, когда сами они будут жить только в представлении других людей. Им нужно, чтобы сохранилось именно их дорогое «Я», мир, в котором нет этого «Я», представляется им, лишенным свободы, миром мрачного хаоса»²⁷¹.

Плеханов считает справедливым замечание Фейербаха о том, что только люди, относящиеся равнодушно к человечеству, могут не удовольствоваться мыслью о продолжении существования человека в человеке. Вместе с тем Плеханов отмечает, что декаденты, являющиеся индивидуалистами до конца ногтей, заботятся исключительно о собственном благополучии и видят в вопросе о личном бессмертии основной вопрос бытия. Измученные духовным одиночеством, они обращаются к небу²⁷². «Они надеются, что придуманный ими «общий бог» вылечит их от застарелой болезни — индивидуализма... Тщетный призыв! Против индивидуализма не растет никакого зелья на небе. Печальный плод земной жизни людей, он исчезнет лишь тогда, когда взаимные (земные) отношения людей не будут более выражаться принципом: «человек человеку — волк»²⁷³.

Со стороны «богостроителей» декадентского пошиба немисливо сочувствие освободительному движению рабочего класса. В психологии голодного пролетария они усматривают лишь мещанство. По мнению Плеханова, это объясняется прежде всего их сочувствием к тому «мещанскому» экономическому порядку, который освобождает их от необходимости жить трудами своих рук. В их отношении к «мещанству» пролетария обнаруживается истинное мещанство самого буржуа. Мещанство «богостроителей» декадентской разновидности выражается в том крайнем индивидуализме, который делает невозможным не только их сочувствие к пролетариату, но даже их взаимное понимание. Отрицательное отношение «богостроителей» к социалистическому идеалу вызвано и другим обстоятельством. Сила участников освободительного движения рабочего класса заключается в их солидарности и способности жертвовать своими частными интересами интересам целого. Но для «богостроителей» такое самоотвержение равнозначно насилию над личностью²⁷⁴.