

Б. БОРОХОВ.



ВИРТУАЛИЗМ
И
РЕЛИГИОЗНО-
ЭТИЧЕСКАЯ
ПРОБЛЕМА
В МАРКСИЗМЕ



Издательство
„МОЛОТ“.

МОСКВА
1920.

Б. Борохов.

ВИРТУАЛИЗМ
И РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА
В МАРКСИЗМЕ

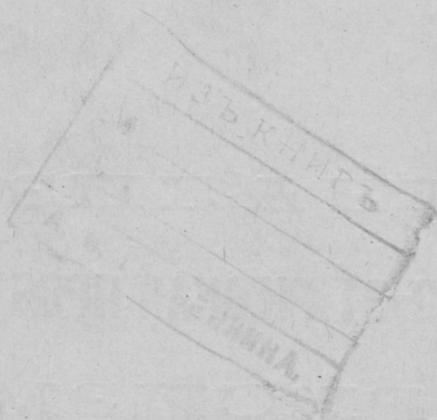
С приложением статьи Л. Я. Берлипраута, «Б. Борохов, Отрывок из биографии.»

ENSV
Riiklik Avalik
Raamatukogu



Издательство
„МОЛОТ.“

Москва.
1920.



11-я типография М. Г. О. Н. Х. (бывш. «Атид») Лялин пер. 19.

ЕЭФТИ
РАНВУЗЛААМАТУКОГУ
2-10-03031

Б. БОРОХОВ.

(Отрывок из биографии*).

Б. М. Борохов родился 30 июля 1881 г. в г. Золотоноше Полтавской губернии в семье учителя еврейского языка. Первоначальное образование он получил в доме своих родителей, которые вскоре после его рождения переехали в Полтаву.

Непреодолимое влечение к отвлеченному мышлению и к языкам Борохов обнаружил уже с ранних лет. Еще на гимназической скамье он изучает основательно латинский, греческий и санскритский языки, что облегчило ему чтение в подлиннике Аристотеля, Спинозы и других философов.

Уже в ходе этого изучения обнаружилось истинное призвание Борохова, его умение разбираться в самых сложных вопросах философской мысли, способность проникать в смысл прочитанного, углублять его и придавать ему новые стройные формы. Эти качества создали широкую популярность молодому гимназисту, часто выступавшему на публичных лекциях и диспутах. Выступление Борохова в дебатах после лекции известного русского философа В. В. Лесевича заинтересовало последнего, и он очень внимательно отнесся к возражениям своего молодого оппонента, поразившего его эрудицией и знанием основ философии.

К этому времени относятся и первые попытки Борохова писать по вопросам гносеологии, а небольшая работа Борохова — „О психологии еврейского ума“ была напечатана в „Сионистском Альманахе“ Фрейденберга в 1901 г. Однако, обстоятельства не благоприятствовали его научным занятиям, а начавшийся под'ем революционного движения отвлек вскоре его силы в другую сторону.

Ученый по призванию, любивший свои занятия, он не считал себя, однако, вправе всецело уйти в любимую

*) Настоящий биографический очерк представляет отрывок из монографии о В. Борохове, которая выйдет в свет отдельным изданием.

работу, забыть окружающую его тяжелую действительность, остаться в стороне от борьбы рабочего класса за лучшее будущее. Самопожертвование, презрение собственных интересов красной чертой проходило сквозь всю его полную страданий и материальных лишений жизнь. Эта характерная черта Борохова сказалась уже в его юношеские годы.

Общественное движение начала девятисотых годов всецело захватило его и заставило на время прервать изучение философии. Иные вопросы занимали умы передовой интеллигенции. Б. Борохов, только что окончивший полтавскую гимназию, не идет в университет; научная работа оставлена до иных более спокойных времен. Он переезжает в Екатеринослав, ближайший центр рабочего движения, и здесь с головой уходит в революционную работу. Он ведет групповые занятия в рабочих кружках, организованных местным комитетом рос. соц.-дем. раб. партии, и в блестящих лекциях знакомит рабочих с основами марксизма. Сблизившись в процессе работы с еврейскими рабочими, Борохов становится вскоре одним из виднейших работников еврейского рабочего движения, признанным вождем евр. соц.-дем. раб. партии (Поалей-Цион). И лишь арест, тюрьма и вынужденный отъезд за-границу дают ему возможность вернуться к любимым занятиям.

Однако, и в Льеже, куда судьба забрасывает Борохова в конце 1907 года, после всемирной конференции Поалей-Цион, ему не сразу удастся взяться за научную работу. К тому же тяжелые материальные обстоятельства то и дело заставляют его отрываться для чтения рефератов в разных городах, что отнимает у него много времени, но едва прокармливает его семью. И лишь благодаря изумительной работоспособности ему удается все же приступить к ряду научных работ.

В это время в его руки попадает новая книга А. Луначарского „Религия и социализм“. Вопросом этим Борохов давно уже интересовался, и книга Луначарского вызвала его живейший интерес. Материальные обстоятельства не позволяют Борохову приобрести книгу в собственность: он «переписал ее себе почти всю сплошь» (письмо от 10 сентября 1908 г. *), а немного времени спустя кончал уже

*) Приводимые в настоящем очерке цитаты взяты из писем, полученных мною от Б. Борохова, с которым я с конца 1907 г. по начало 1912 г. состоял в переписке.

работу, посвященную вопросу об отношении марксизма к религии. Таково происхождение печатаемой рукописи, одной из немногих, сохранившихся после его смерти.

Я не буду излагать содержания книги—читатель имеет ее перед собой—и приведу лишь выдержку из письма (от 15 октября 1908 г.), в котором Борохов сам в сжатом виде резюмирует ход своих мыслей, сущность своей работы.

«Виртуализм—это такая психология,—пишет Борохов,—которая в «основу» психической и вообще животной жизни кладет не пассивную *восприимчивость* организма к раздражениям извне, а активную *подвижность*; не ощущение, а движение; не сенсорные реакции, а моторные; основной принцип био-механики усматривает не в равновесии, а в росте и расточении «сил»; жизнь понимает не как оборонительный процесс, а как наступательно-оборонительный; реальность не ограничивает одними данными «чистого опыта», а постулирует мир, как неустанную *борьбу сил*.

«Основной элемент религии усматриваю я в эмоциональной и интеллектуальной пассивности. Глубочайшее противоречие религиозного сознания—самораздвоение человека, отречение им всех своих высших потенций и мощи от самого себя и проецирование их на безграничное чело вселенной, преклонение и благоговение человека перед собственным своим сознанием—об'ясняю из раздвоенности той социальной среды, которая порождает религию. Религия, выростающая из человеческого *стихийного* могущества, рушится перед *сознательной* активностью нового человека, Религия угашает активность и потому преодолевается просветленной активностью. Вместе с религией падают и ее постулаты: санкция, гарантия и мировой смысл. Мораль пролетариата есть *риск*; прогноз—*риск*, его творчество проникнуто не *мирооценкой*, а *мироощущением* особого типа, которое я обозначаю с разных сторон, как *этику жизни*, как *настроение меланхолической бодрости* и как *настроение исторической необходимости*.

„Попугно задеваю ряд других вопросов: раз'ясняю, что труд первее сознания, что не познание—предпосылка труда, а труд своя собственная предпосылка; раз'ясняю, почему современный гражданин склонен к природоискательству и богоискательству, почему кое-кто из марксистов впадает в народобожество; ставлю марксистский анализ нравственного сознания, приурочивая его прямо к эволюции

производственных отношений в обществе; различаю *мораль поведения* (с принципом долга во главе) и *этику жизни* (с представлением об идеале в центре); исследую генезис идеалов вообще и пролетарских в частности, содержание этих последних и их отрицательное отношение к религии; разбираю вопросы теодицеи, биодицеи и социодицеи, при чем социодицею (искупление социальной неурядицы) обосновываю на исторически-перспективной связи между программ-минимум и программой-максимум».

В печатаемой работе сказывается весь Борохов того времени, с его эрудицией, блестящим анализом, оригинальностью и смелостью мысли.

Зная, что редакции толстых журналов даже не читают присылаемых им статей незнакомых авторов, Борохов на этот раз все же посылает свою работу в редакции, уверенный, «что ее несомненно поместят, если прочтут» (письмо от 15 окт. 1908 г.). Однако и на этот раз последовал отказ. Из-за ее больших размеров работу «даже не просматривали», хотя впоследствии, ознакомившись с содержанием работы по ее сжато изложению, редакция «Совр. Мира» сообщила, что согласна ее напечатать, но при условии сокращения ее размера до 2—2½ листов.

Неудача эта так подействовала на Борохова, что у него появлялась даже мысль о самоубийстве; но обычная жизнерадостность взяла верх, и — «потерпев крушение на философской почве» — как пишет он в своем письме от 15 мая 1909 г., он снова принимается за свои исследования в области экономики и статистики, хотя и не бросает своих философских занятий.

И лишь теперь, два года спустя после безвременной кончины Борохова, при первых отзвуках революции поспешившего вернуться в Россию из далекой Америки и здесь погибшего на славном посту революционного служения, — лишь теперь суждено увидеть свет этой книге пролетарского философа.

Л. Берлингаут.

Москва, 17 дек. 1919 г.

ВВЕДЕНИЕ.

Sonnet.

Die lange Winternacht will nimmer enden;
Als käm' sie nimmermehr, die Sonne weilet;
Der Sturm mit Eulen um die Wette heulet;
Die Waffen klirren an den morschen Wänden.

Und offene Gräber ihre Geister senden;
Sie wollen um mich her im Kreis verteilet
Die Seele schrecken, dass sie nimmer heilet;
Doch will ich nicht auf sie die Blicke wenden.

Den Tag, den Tag, ich will ihn laut verkünden.
Nacht und Gespenster werden vor ihm fliehen:
Gemeldet ist es schon vom Morgensterne.

Bald wird es licht auch in den tiefsten Gründen,
Die Welt wird Glanz und Farbe überziehen,
Ein tiefes Blau die unbegrenzte Ferne.

Weimar. 1808.

A. Schopenhauer.

Этот сонет двадцатилетнего юноши, которому суждено было впоследствии прослыть франкфуртским бризгой, эти меланхолически-бодряя строфы неотступно носились пред нами при чтении новой *) книги А. Луначарского «Религия и социализм».

Для тех, кто внимательно слѣдил за работами т. Луначарского в течение нѣскольких лѣтъ, в послѣднем его шагѣ нѣтъ ничего неожиданнаго. Напротив, рѣдко встрѣчаются писатели, столь неуклонно вѣрные себѣ в своих философских взглядах и художественных симпатіях. А. В. Луначарскій не первый раз выступает в защиту религіознаго пониманія социализма; но прежнія заявленія его в этом духѣ ¹⁾ дѣлались вскользь, не привлекая вниманія поверхностнаго читателя. Тѣм не менѣе, от-

*) Книга А. Луначарского вышла в свет в начале 1903 г. а печатаемый труд Б. Ворохова был написан им в сентябре того же года. Настоящая книга выускается нами в старой орфографии, так как набрана была еще в 1918 г. и лишь по техническим причинам не могла быть своевременно отпечатана.

Примечание редакци.

¹⁾ Например, в разборѣ книжки Гольдшпелера «Панидеал». См. Р. Авенариус. «Критика чистаго опыта в социальном изложении А. Луначарского». Москва, 1905 г. Стр. 151—156.

важное исповѣданіе вѣры, изложенное т. Луначарским в заключительной главѣ статьи «Атеизм»²⁾ и в повѣйшей его книгѣ, произвело нѣкоторую сенсацію в довольно широких кругах.

Впрочем, религіозныя исканія среди социалистов далеко не новое явленіе. Не говоря уже об утопических социалистах—как Сен-Симон с учениками или Вильгелм Вейтлинг, о христіанских социалистах начальнаго періода их развитія (Ламеннэ и пр.), и в настоящее время не мало людей совмѣщают теплую христіанскую вѣру с горячими социалистическими убѣжденіями. Достаточно напомнить американских патеров Малк-Гради и Галгерти, англійскаго реверенда Кингсли, знаменитаго «пастора рабочих» Пауля Гёре и русских священников, засѣдавших среди лѣвых фракцій во II Государственной Думѣ. Но и в специальных своих религіозных переживаніях—очень далеких от христіанства—автор «Религии и социализма» вовсе не одинок. Помимо М. Горькаго, обнародовавшаго «Исповѣдь» почти одновременно с появленіем в свѣтъ «Религии и социализма», мы настоятельно обращаем вниманіе читателя на книжку Д. Койгена «Мировоззрѣніе социализма», гдѣ подробно развиты идеи, чрезвычайно родственныя взглядам т. Луначарскаго³⁾. Но народобожество великаго поэта обездоленных и мятежных классов слишком мало претендует на философскую обоснованность, а Д. Койген в своих общих предпосылках и методѣ мышленія чрезвычайно метафизичен. Близок даже к мистицизму,—вслѣдствіе чего мы в подлежащем очеркѣ будем имѣть в виду почти исключительно взгляды т. Луначарскаго, которым и противопоставим наше отрицательное отношеніе к религии и положительно-реалистическое пониманіе затронутых им проблем⁴⁾.

²⁾ В сборникѣ «Очерки по философіи марксизма». 1910 г. Стр. 156—160.

³⁾ «Задачи социалистической культуры». Изд. Постмана и Ревзина. Берлин, 1906 г. Особенно глава III, стр. 51—93.

⁴⁾ Обсуждая жгучіе и морозящіе вопросы, трудно воздержаться от оцѣнки идей и их творцов. Помимо оцѣнок «логической» (вращающейся в плоскости «истины» и «заблужденія»), «теологической» («полезно»—«вредно»), «моральной», «эстетической» и пр., существует еще спеціально для идей «комбинированная», так сказать, «эстетико-логическая» оцѣнка: «гениально», «изящно» и т. п., равно как и соответственно — отрицательная («бездарно» и т. п.). Эстетико-логическая оцѣнка может не совпадать с оцѣнкой логической у одного и того же судящаго субъекта: «гениальная», «великая», «глубокая», «остроумная» идея может с логической точки зрѣнія оцѣниваться, как «невѣрная», «поверхностная», «блуждающая», даже «смѣхотворная». В

ГЛАВА I.

Эмпириокритицизм и виртуалистическое мировоззрѣніе.

Автор «Религии и социализма» издавна большой поклонник Авенаріуса; само собой, как марксист, он идет в социологическом отношеніи гораздо дальше Авенаріуса, но свои теоретико-познавательные и психологическіе взгляды он охотно связывает с эмпириокритицизмом. Да простит нам уважаемый т. Луначарскій, если мы заявим, что он слишком хорошиі марксист для того, чтобы быть хоть сколько-нибудь хорошим эмпириокритицистом даже в общефилософском смыслѣ.

1. Пассивная воспріимчивость или активная подвижность? На этом раскальваются двѣ тенденціи современной психологіи; мы позволим себѣ назвать их: сенсуализм и виртуализм. Первый в чистом видѣ болѣе не фигурирует в наше время, но в качествѣ болѣе или менѣе замѣтной примѣси он участвует во многих психологических теоріях—напримѣр, у В. Вундта, особенно же у Э. Маха и Р. Авенаріуса. Сенсуализм сводится къ чрезвычайному преуменьшенію активности нервной системы и психики; душевная жизнь не разсматривается, правда, как *tabula rasa*—что имѣло мѣсто у старинных сенсуалистов, но все же представляется, как болѣе или менѣе пассивный воспріимник и продуктъ воздѣйствій внешней среды. Первичным и главным элементом психического процесса здѣсь являются не двигательныя (и секреторныя), а чувственыя—сенсорныя реакціи. Напримѣр, по Авенаріусу, простым колебаніям нервной системы соотвѣтствуют чисто-сенсорныя психическія состоянія: то, что он именует «элементами», т. е. различныя воспріятія (зеленое, сладкое) с их различной интенсивностью и ощущенія удовольствія и страданія, которыя он называет «собственными чувствованіями» (*eigentliche Gefühle*) или «аффекціоналами». Моторныя же и секреторныя (выдѣлительныя функціи желез) реакціи рангом пониже—онѣ только «к-о-аффекціональ», значит лишь сопутствуют чувствам удовольствія и страданія; это

такое расхожденіе обѣих оцѣнок нѣтъ никакого противорѣчія. Просим читателя считаться с этим, когда мы будем касаться таких крупных мыслителей, как Мах, Авенаріус, Плеханов, Богданов, Луначарскій. Просим помнить изреченіе Аристотеля «φίλος Πλάτων, φίλτερος ἑἰς ἄλλῃ θεῖα» и имѣть в виду, что для нас есть лишь один *φίλτατος*—величайшій мыслитель капиталистической эры К. Маркс. Он «любезнѣйшій», потому что примѣнительно к нему совпадаютъ всѣ оцѣнки и совпадаютъ своими положительными полюсами.

«несобственные чувства» (uneigentliche Gefühle) и соответствуют «передаточным колебаниям» (übergreifende Schwankungen) нервной системы, тѣм колебаниям, гдѣ первичное возбужденіе непосредственно затронутых нервныхъ центров (Partialsystem) распространяется на другіе центры.

Am Anfang war die Tat—так заявляетъ виртуализм, который лишь немногимъ моложе сенсуализма. В своей метафизической формѣ у Лейбница, Мэн-де-Бирана, Шопенгауэра—онъ появился, какъ противовѣснъ крайностямъ сенсуализма и рационализма; в настоящее время, найдя гениальную поэтическую защиту у М. Гюйо и Ф. Ницше, а вскорѣ послѣ того замѣчательное научное обоснованіе в трудахъ В. Джемса и датскаго психолога К. Ланге, онъ побѣдоносно вытѣняетъ сенсуалистическія понятія изъ прежнихъ позицій ⁵⁾. Во главу угла психической жизни виртуализмъ ставитъ двигательныя реакціи; самыя ощущенія и воспріятія онъ склоненъ разсматривать, какъ модификаціи движеній, по меньшей мѣрѣ, какъ нѣчто сопровождающее моторныя реакціи. Примыкая къ терминологіи Авенаріуса, надо было бы то, что онъ называетъ «ко-аффеціоналомъ», именовать «виртуаломъ» ⁶⁾, аффеціоналы же перекрестить в «конвиртуалы». Среди всѣхъ формъ ощущеній послѣдовательный виртуализмъ выдѣляетъ особую группу—иннервационныя ощущенія, какъ основу, изъ которой развились и сложились всѣ прочія ощущенія и эмоціи ⁷⁾. Чтобы рѣзче подчеркнуть различіе между обоими направленіями, возьмемъ рельефный примѣръ. Вопросъ: чѣмъ отличается мое собственное тѣло отъ всѣхъ другихъ тѣлъ? Отвѣтъ сенсуалиста Авенаріуса: собственное тѣло выдѣляется среди всѣхъ остальныхъ тѣлъ, во-первыхъ, своей постоянной и непрерывной наличностью, между тѣмъ, какъ всѣ прочія рѣже или чаще смѣняются; во-вторыхъ, двойнымъ осязательнымъ ощущеніемъ, которое получается отъ прикосновенія къ собственному тѣлу, в

⁵⁾ Сами Джемс и Ланге не дѣлаютъ всѣхъ выводовъ изъ своего виртуализма, который они ограничиваютъ сферой эмоцій. Джемсъ даже в этой спеціальной области эмоцій всячески отмежевывается отъ непріятныхъ для него матеріалистическихъ выводовъ. Къ виртуалистамъ очень близки Т. Рибо, А. Бинэ и др., особенно же Бергсонъ, который, къ сожалѣнію, явно тяготеетъ къ метафизикѣ, что сильно портитъ его блестящія построенія.

⁶⁾ «Kritik der reinen Erfahrung» (первое изданіе), т. II. 1893 г. §§ 683, 691, 697 etc.

⁷⁾ По замѣчательной гипотезѣ Шнейдера всѣ ощущенія, воспріятія и сложныя движенія высшихъ животныхъ развились изъ двухъ первоначальныхъ реакцій одноклѣточного «организма»—расширенія и сокращенія. Эта гипотеза открываетъ далекія перспективы впередъ виртуализмомъ.

то время как, прикасаясь к чужим тѣлам, мы получаем только одно обязательное ощущение; в-третьих, цѣлым рядом болѣе живых и разнообразных коаффеціональных состояній⁸⁾. Последовательный же виртуалист отвѣтил бы: собственное тѣло раньше всего и замѣтнѣе всего отличается от других тѣл легкостью передвиженія⁹⁾. Когда—в известном анекдотѣ—у пошехонских мужиков перепутались ноги, и они не могли различить, гдѣ чья нога, им на помощь пришло не постоянство собственных ног и не двойное обязательное ощущение, а простое движеніе: их побили кнутом, и каждый повскакал на свои собственные, не на чужія ноги. Способность двигать, «владѣть» собственным тѣлом—она-то и дѣлает тѣло «владѣніем», «собственностью», «моим» тѣлом—в отличие от «чужих» тѣл, не находящихся в «частной собственности» даннаго индивида, не подвластных его распоряженію. Это и придает тѣлу характер чего-то «родного», что так трогательно схвачено первобытным греком: Гомер говорит не «мое, твое... сердце», а «любезное сердце—*φίλος ἤτος*». В «Критикѣ чистаго опыта» встрѣчаются безспорно кое-какіе виртуальные моменты, но в общем и цѣлом они отодвинуты на задній план. Авенариус изображает нервную систему—главным образом, центральную часть ея, систему С—в состояніи вѣчной обороны, из которой она никогда не переходит в наступленіе. На нервную систему постоянно давят составныя части среды, уменьшая ея жизнесохранимость. Она же, эта главная героиня эмпириокритической драмы, ничего болѣе не желает, как только отстоять свое существованіе посреди опасностей, уменьшающих ея жизнесохранимость, она слишком скромна и пассивна, чтобы помышлять еще об увеличеніи своей жизнесохранимости. В сущности говоря, она не агитует, а только реагирует на раздраженія извнѣ; даже такая дѣятельность ея, которая кажется с виду самостоятельной, всегда оказывается при ближайшем разсмотрѣніи отвѣтом на какое-либо давнишнее раздраженіе, устраненіем какой-нибудь, как выражается т. Луначарскій, «скрытой» жизнеразности. Изрѣдка фигурирует у Авенариуса и самодѣя-

⁸⁾ I. c., § 557.

⁹⁾ Мы говорим «замѣтнѣе всего», имѣя в виду неосознанную замѣчаемость, как Авенариус сказал бы—«непревалентированную»; по-этому, при всей замѣтности этой особенности, Авенариус как раз не замѣтил ея.—Сознаніе постоянства тѣла является очень поздно; ребенок причисляет и свою одежду к собственному тѣлу.

тельность системы С, но как-то оторванно, вне связи с общей картиной ее жизни¹⁰⁾.

2. Застой или движение—«цѣль» жизненнаго процесса? На этом раскалываются статическая и динамическая тенденціи в современной психологii. Виртуализм естественно склонен к динамическому истолкованію біо-механики, сенсуализм же в принципѣ совмѣститим и с первым и со вторым истолкованіем ее. У Авенариуса с представленіем о жизни, как чисто-оборонительном процессѣ, тѣсно связано и статическое пониманіе біо-механики. «Критика чистаго опыта» рвует идеалом жизнеспособности абсолютный покой системы С (Systemruhe), полное равенство между ее «факторами»—работой и питаніем, при чем, как прекрасно выяснил А. Богданов, довольно грубо понимает процесс питанія. В частности же познаніе, по Авенариусу, само по себѣ, не имѣет никакой тенденціи к расширенію, напротив, оно стремится сохранить свое первоначальное содержаніе. Психика не терпит различій, уклоненій («гетерот»); идеал познанія—возстановить каждый раз первобытное двѣственное тождество («таутоту»), в котором, по мѣткой остротѣ Гегеля, всѣ кошки сѣры. Если же не удастся возврат к «таутотѣ», то виной не самая система С с ее ненасытной потребностью в до-

¹⁰⁾ Из общаго числа 1040 §§ «Критики чистаго опыта» мы едва насчитали пару десятков §§, смысл которых отдаленно намекает на способность нервной системы не только реагировать, но самостоятельно агировать (§§ 181, 196, 206, 214, 258d, 269, 279, 283, 745—747, 825, 833, 838, 861—863, 870, 871, 878, 879 и 884). В этих разбросанных §§ не дано общаго принципа для пониманія самодѣятельности системы С, а указаны лишь мимоходом такіе отдѣльные случаи, гдѣ этой самодѣятельности не мог игнорировать даже такой безнадежный сенсуалист, как Авенариус. К подобным случаям относятся: возникновеніе взаимно-конкурирующих колебаній системы С (внутренних, душевных конфликтов, противорѣчій); выработка системой С таких «защитных форм» (Schutzformen), которыя предохраняли бы ее против возможных пертурбацій среды; спонтанное стремленіе нашего познанія к специализаціи, то, наоборот, к полнотѣ и законченности, которых никогда не может дать опыт, взятый сам по себѣ в своей ограниченной наличности; и, наконец, переход системы С от впечатлѣній, слабо гадѣющих ее (unerhebliche Vitaldifferenzen), к болѣе важным интересам (erheblicher Vitaldifferenzen), к «доминантам»,—когда она самостоятельно производит выбор между раздраженіями, автономно «направляет себя» к тѣм или другим реакціям. Этот послѣдній процесс Авенариус называет, «Selbstinstellung des Systems C». Характерно, что столь много общающаго понятіе появляется у него вскользь, в двух-трех §§, и то лишь в самой серединѣ II тома «Критики чистаго опыта», т.-е. когда весь анализ жизни самой системы С уже должен считаться давно законченным.

полненіи опыта, как учит виртуалистическая гносеологія, нѣтъ: причиной служитъ безпокойная среда, которая все жалит и толкаетъ назойливыми укусами къ новымъ десканьямъ по существу своему косную первную систему. Даже в алкаціяхъ своихъ бѣдная система С. только и проситъ, что «гетеротнаго минимизма» — то-есть, по крайней мѣрѣ, возможно меньшаго количества различій, дифференцированныхъ моментовъ в познаніи. Такъ самое стремленіе познанія къ законченному монизму пріобрѣтаетъ у Авенаріуса статическое освѣщеніе — и центр тяжести кладется на законченности этого монизма, на невозмутимом, уютномъ тождествѣ. Виртуалистъ разсматриваетъ міросозерцаніе, «міропонятіе», какъ богатое, неопредѣленно развертывающееся содержаніе, не столько какъ схему міра, сколько его картину, которая лишь в своемъ наиболѣе «существенномъ» можетъ быть охвачена общими и сжатыми формулами, — вѣриѣ, разверстана по этимъ формуламъ, какъ система точекъ по координатамъ. Виртуализмъ, во всякомъ случаѣ, не считаетъ формулы «сущностью» міропонятія, видитъ в формулѣ только пригодное для обихода бѣдное резюме міровоззрѣнія. Авенаріусъ же подъ «міропонятіемъ» разумѣетъ именно самое формулу. «Міровая загадка» звучитъ у него — «что есть все?», а отвѣтъ, т.-е. «міропонятіе» — «все есть вотъ что». Содержательныя, глубокія «міропонятія» онъ оставляетъ в удѣлъ естествовѣдамъ, философу же рекомендуетъ довольствоваться сухой формулой, в качествѣ «міропонятія». Такимъ образомъ отвѣтъ самого Авенаріуса на міровую загадку — «міръ есть вещь и мысль» или отвѣтъ Шопенгауэра — «міръ есть представленіе и воля» будутъ «міропонятіями»; но, напримѣръ, ученіе Ницше о вѣчномъ возвращеніи, или мрачная теософія Майнлендера, гдѣ божество создаетъ міръ для того, чтобы облегчить себѣ переходъ отъ бытія къ небытію, своеобразная доктрина Бергсона о мірѣ, какъ текучемъ и многосложномъ процессѣ творческой эволюціи живого сознанія, или, наконецъ, теоріи т. Богданова о типахъ организаціи опыта, объ интерференціи переживаній и о подстановкѣ — всѣ эти причудливыя міровоззрѣнія, лишь съ великимъ трудомъ укладывающіяся в рамки «омнификаціально» (всезамѣстительно-) «таутоноіи» формулы, не могутъ быть удостоены титула философскихъ міропонятій просто потому, что они отвѣчаютъ не на вопросъ «что есть все?», а на нѣчто несравненно болѣе широкое: «откуда взялось все?», «куда оно идетъ?», «каковы законы развитія вселенной?» и т. п.

Для виртуалиста положительный аффекціоналъ (удовольствіе, наслажденіе, радость, блаженство, счастье), даже в формѣ чувства удовлетворенія, т.-е. в наиболѣе спокойной своей

формѣ—связан с подъемом энергіи жизни ¹¹⁾. Для Авенаріуса же удовольствие служит показателем приближенія нервной системы к состоянію покоя, а всякое «безпокойство» есть «жизнеразность», нарушение равновѣсія, страданіе. Точка зрѣнія Авенаріуса в принципѣ исключает какую бы то ни было возможность накопленія запасов жизненной энергіи: для этого требовался бы избыток питанія, между тѣм избыток питанія есть уже жизнеразность, прямая угроза сохраненію жизни. Система С, получив даже привычный избыток питанія («момент П»), спѣшит безотлагательно уравнивать, устранить его привычным же увеличеніем работы («комомент Г»).

Тов. Луначарскій, защищая теорію Авенаріуса против возраженій т. Богданова, разграничивая идеи равновѣсія и застоя: основной принцип біо-механики дѣйствительно сводится к сохраненію равновѣсія, но среда своими властными толчками неуклонно вынуждает систему С вырабатывать все новыя и новыя приспособленія; а каждое новое приспособленіе и есть, новый запас энергіи. Несомнѣнно, становясь на такую позицію, что как раз благодаря своему стремленію к равновѣсію мозг никогда не может успокоиться, эмпириокритическая біомеханика неопровержима; в таком видѣ она, оставаясь статической гипотезой, легко объясняет динамическія явленія жизни. Нас интересует здѣсь только то, что разясненіе т. Луначарскаго не упраздняет, да и не намѣрено упразднить статическаго пониманія жизни, самих законов жизни; и всетаки, вмѣсто взаимодѣйствія между средой и организмом, мы имѣем только воздѣйствіе первой на второй. Конечно, это воздѣйствіе опредѣляется также и свойствами пассивнаго, обрабатываемаго объекта—системы С: но еще бы недоставало, чтобы Авенаріус считал психику (или нервную систему) в полном смыслѣ *tabula rasa!* Локк, Кондильяк,—и тѣ полагали, что психика по своему реагирует на воздѣйствіе среды, а дальше такого со-

¹¹⁾ По мнѣнію т. Богданова, аффекціонал свидѣтельствует о непосредственном подъемѣ или упадкѣ энергіи системы, а именно центральнаго ея аппарата; мы, наоборот, находим, что под влияніем естественнаго подбора роль аффекціонала сама эволюционирует: удовольствие и страданіе облегчают ориентировку нервной системы посреди все болѣе отдаленных, все болѣе косвенных вліяній среды. Как бы там ни было, для нас, как и для автора «Эмпириомонизма», положительный аффекціонал связан с увеличеніем жизнеспособности организма; во всем прочем мы расходимся с глубокоуважаемым творцом «Эмпириомонизма».

ображенія в данном отношеніи не пошел и Авенариус. Для Авенариуса всякая дѣятельность организма есть реакція; для послѣдовательнаго виртуалиста и динамиста в непрерывном процессѣ взаимодействія среды с организмом так же невозможно установить, что дѣйствует первым, и чье дѣйствие есть независимое, как немислимо опредѣлить, что раньше—дѣйствие или противодѣйствие в 3-м общем законѣ Ньютона.

3. Общій дух эмпириокритической концепціи чужд виртуализму и даже враждебен ему ¹²⁾. Между тѣм, т. Луначарскій по существу всѣх своих взглядов и симпатій—горячій, хотя не совѣм послѣдовательный виртуалист. Эволюцію жизни он представляет себѣ, как результат борьбы, взаимодействія, а не простого воздѣйствія всеильной среды на безусловно податливый организм. «Организм не только ощущает, читаем мы в предисловіи к «Религии и социализму» ¹³⁾, но ощущенія кажутся ему окрашенными в эти два психологических колорита—удовольствія и отвращенія—в различнѣйших степенях, и нюансах. Т. Луначарскому до сих пор кажется непоколебленным Авенариусовское физиологическое объясненіе этой окраски (теорія аффекціонала). И как бы сожалѣя, что другим, напримѣр, т. Богданову не удалось «до сих пор поколебать» теорію Авенариуса, автор великодушно спѣшит на подмогу колебателям, прибавляя: «Примитивнѣйшій факт—стремленіе продлить пріятное ощущеніе, полезное для организма! Да, но этот «примитивнѣйшій факт» в корнѣ подрывает ученіе Авенариуса об аффекціоналѣ». В самом дѣлѣ. По Авенариусу ¹⁴⁾, мы не можем знать, какое психическое состояніе соотвѣтствовало бы идеальному покою системы С; и всякое высказываніе, будь оно окрашено в какой угодно аффекціональный цвѣтъ—удовольствія или страданія—все равно зависит от колебаній нервной системы. Окраска удовольствія «зависит» от «отрицательнаго направленія колебаній» (*negative Schwankungsrichtung*)—ибо «отрицательно направленныя» колебанія приближают систему к покою. Из §§ 247, 248,

¹²⁾ Гипотеза Ланге была обнародована всего за 3 года до выхода в свѣтъ I тома «Критики чистаго опыта»: Джемс изложил подробно свою теорію эмоцій лишь одновременно с появленіем II тома «Критики чистаго опыта». Поэтому и неудивительно, что Авенариусу весь круг этих идей остался чужд. Но даже Мах, гений котораго еще по сію пору дарит нас новыми идеями, не дѣлает никаких выводов из замѣчательной теоріи Джемса—Ланге. Больше того, в IV главѣ «*Erkenntniss und Irrtum*» он даже как будто возстает против виртуализма.

¹³⁾ «Религия и социализм». Изд. «Шиповникъ», 1908. Ч. I, стр. 10.

¹⁴⁾ «*Kritik der reinen Erfahrung*», первое изданіе, §§ 438a и 456.

263 и особ. 264 цитированного труда мы узнаем, что из всех способов устранения жизнеразности (=возстановления покоя) система С предпочитает те, которые протекают с минимальной затратой времени, с максимальной скоростью¹⁵⁾. Получается такой безусловно логичный сорит: система С стремится к покою; система С стремится достигнуть покоя каждый раз возможно быстрее; приближение к покою сопровождается каждый раз чувством удовольствия. Следовательно, в самом чувстве удовольствия должно заключаться отнюдь не «стремление продлить» его, как удостоверяет т. Луначарский своим «примитивнейшим фактом», а наоборот: неутомимая и деятельная жажда возможно скорее закончить приятное ощущение, возможно скорее придти к покою, к нирванѣ, когда не будет ни страданий, ни удовольствий. Вот что вытекает из авенарианской теории аффекционала! Милый вывод? Но «непоколебленные» предпосылки стоят своих выводов... Впрочем, примитивнейший факт так же мало основателен, как и взятое само по себе противоположное заключение, которое напрашивается из принципов Авенариуса. И то и другое—плод поверхностной психологии, только у Авенариуса в данном случае поверхностен (хотя и широк) сенсуалистический анализ, а у автора «Религии и социализма»—виртуалистический. Авенариус замѣтил, что индивиды стремятся к «успокоенію» и «успокаиваются» по достиженіи своих цѣлей—конечно, для того, чтобы при ближайшем же натискѣ среды снова встревожиться и придти в движеніе. На этом наблюденіи базируют те §§ «Критики чистаго опыта»¹⁶⁾, гдѣ Авенариус описывает «конечный отдѣл зависимаго жизненнаго ряда», равно как и вся гениальная идея Авенариуса о «жизненном рядѣ» с его тремя «отдѣлами». От взора Авенариуса ускользнуло то, что даже в состояніи «удовлетворенія» нерѣдко участвуют и ощущенія новых потенцій дальнѣйшей борьбы, аспирація как бы назрѣвающих предстоящих усилій, бѣглая сдержанная иннервація различных двигательных систем, как зародыш грядущей повышенной дѣтельности. Эмоція же радости вовсе не есть успокоеніе или удовлетвореніе, а, напротив, под ъм самочувствія, явное ощущеніе роста сил.—Отчасти прав и т. Луначарский, поскольку в самом дѣлѣ такіа радости, которыя слишком часто оказывались по опыту недолговѣчными, до обиднаго скоропреходящими, содержат в себѣ и судорожное, бо-

¹⁵⁾ См. примѣчаніе 7-ое в I-м томѣ «Kritik der reinen Erfahrung».

¹⁶⁾ Во II томѣ.

лѣзненное желаніе продлить их до послѣдней возможности. В своем полночном гимнѣ Ницше поет:

«Doch alle Lust will Ewigkeit,
will tiefe, tiefe Ewigkeit»¹⁷⁾).

Вѣчно болѣвшій философ имѣл психологическое право сдѣлать такой вывод из всѣх своих переживаній: зная, как эфемерны рѣдкіе проблески счастья, выпадавшіе на его долю, он цѣплялся за каждую свѣтлую минуту и страстно жаждал протянуть ее в вѣчность. Эту свою жажду он бросил вселенной, как закон для нея, и мистически чаял вѣчнаго возвращенія радости, хотя бы цѣной одновременно-вѣчнаго возвращенія возмущавшаго его «маленькаго человѣка». Но обобщать итог, подведенный своей судьбѣ великим страдальцем, не слѣдует людям болѣе здоровым: подавляющее большинство «нормальных» радостей, если и включают какія-либо желанія, побужденія, надежды, то во всяком случаѣ не стремленіе к вѣчности, к возможно большей продолжительности, не опасеніе за судьбу своего счастья. Подобное опасеніе отравляет радость в зародышѣ и портит все ея дальнѣйшее теченіе.

4. «Примитивнѣйшій фактъ», звучит вполне виртуалистически: «стремленіе продлить»; в послѣднем же обобщеніи т. Луначарскаго неповинен виртуализм, как таковой. Зато мы радостно привѣтствуем другой виртуалистическій штрих в приведенной выпискѣ. Автор говорит: не «удовольствіе и страданіе», а «удовольствіе и отвращеніе», замѣняя сенсуалистическій термин моторным, двигательным. Нам остается лишь пожелать, чтобы т. Луначарскій пошел до конца и замѣнил «удовольствіе»—влеченіем¹⁸⁾. По правдѣ говоря, если мы вдуваемся в аффекціональныя окраски,—мы замѣтим, что онѣ не существуют вѣд и независимо от строго опредѣленных, им соответствующих иннервационно-моторных состояній. Но можно подвинуться дальше в анализѣ и придти к мысли, что разные нюансы и степени страданія означают всевозможныя движенія, помощью которых индивид стремится удалить из своей среды «непріятныя» составныя части, даже «болящія» ор-

¹⁷⁾ «A. s. Z», часть III.

¹⁸⁾ Или чѣм-нибудь другим в этом родѣ. Загвоздка в том, что слову «влеченіе» психологи, к несчастью, придали убійственно-заутаннанный смысл на всѣх языках (Trieb, impulsion, impulse etc.); это затрудняет перенесеніе виртуалистической терминологіи на понятіе «удовольствіе».

ганы своего собственного тѣла, даже самого себя, если общая нелокализованная мука, — скука, горе, отчаяніе — становятся «нестерпимы». С другой стороны можно утверждать, что удовольствія в их разнообразных отбѣнках и интенсивности тоже не заключают в себѣ ничего больше, как движенія, направленные к сближенію с «приятными» объектами. Можно, словом, признать, что удовольствія и страданія суть в первую голову двигательныя реакціи, а потом уж сенсорныя; болѣе того, — что самый этот «чувственный тон» есть ничто иное, как совокупность моторных реакцій. Страданіе не сопровождает движеній отвращенія, а заключается в самих этих движеніях, оно и есть отвращеніе, страданіе = движеніям отвращенія; то же самое, *mutatis mutandis*, мы можем сказать об удовольствіи. Аффекціонал = коаффекціоналу, конвиртуал = виртуалу ¹⁹⁾.

Пишущій эти строки не видит никаких предѣлов для виртуализма, не находит для него никакой нужды в оговорках или ограниченіях. *Virtualisme sans phrases!* Он даже осмѣливается думать, что только послѣдовательный виртуализм, сводя абсолютно всю психическую жизнь к мускульным движеніям, отождествляя, — да, отождествляя! — «душевные» процессы и состоянія с физиологическими, упрядняет старую проблему об отношеніи между психическим и физическим, а вмѣстѣ с тѣм и вопрос о реальности вѣшняго міра. Пока из психологіи не вытравлена окончательно сенсуалистическая или рационалистическая точка зрѣнія, до тѣх пор «дуализм» психического и физического никак не может быть устранен, его возможно только прикрыть или перелицевать (например, параллелизмом вродѣ спинозовскаго или спенсеровскаго, ученіем о различной функциональной связи или о различной формѣ организаціи опыта — гдѣ различіе должно скрывать двойственность, а *Dualität* чѣм-то солидным, но, увы! неуловимым отличаться от *Dualismus*); до тѣх пор мы также обречены в проблемѣ реальности балансировать между «вещью в себѣ» и «солипсизмом». — Но здѣсь не мѣсто распро-

¹⁹⁾ Почти лишнее добавлять, что реакціи бывают «полныя» и «неполныя» (или задержанныя изнутри), но что это ничего не измѣняет в самой наличности движенія. Если мы не видим наружных движеній у индивида — из этого для освѣдомленнаго в психологіи наблюдателя ничуть не слѣдует, что движеній вовсе нѣтъ. Говоря «мускульное движеніе», «моторныя реакціи», мы разумѣем непроявленные наружу (за предѣлы организма) задержанныя движенія так же точно, как и полныя движенія, легко наблюдаемыя извнѣ.

страняться о вопросах теории познания ²⁰⁾. Автор «Религии и социализма», конечно, не столь крайний виртуалист, но все же, как таковой, очень далек от Авенарюса.

5. Общій дух эмпириокритической концепции чужд динамизму и даже враждебен ему. Между тем, т. Луначарский по существу всех своих взглядов и симпатий—горячий и последовательный динамист. Здесь уклонения его от эмпириокритицизма доходят до безповоротного разрыва. На стр. 157 «Религии и социализма» мы находим такую картину мира: «Мир—анархия, мир—борьба несвязных стихий, мир—хаос, который мечется, и в котором силы в дѣлковой борьбѣ находят постоянно свое мѣсто, воюя, наступая, разрушаясь, измѣняясь. Вот почему мир же сток—это борьба без пощады... Мир—это высшая форма демократии, это—*carrière ouverte aux talents* (карьеря, открытая для талантов), как говаривал Наполеон». Еще шире та же идея, с таким же обилием антропоморфических и социоморфических метафор, разработана в статьѣ того же автора «Атеизм». «Природа есть борьба». «Мир—борьба, исход которой никому неизвѣстен». «Без начала и без конца разворачивается борьба, танец сил единой энергии, раздробленной в безконечность существ». Далѣе, опираясь на мутаціонныя открытія Де-Фриза в ботаникѣ и на опыты с превращеніем эманаций радія в гелій, автор выводит: «формы энергии и основные элементы материи суть тѣ же «виды», возникающіе и проходящіе»; «эволюционирующая матерія (энергія) образует длинную лѣстницу со ступенями, иногда далеко отстоящими одна от другой. Промежуточные звенья, как неустойчивыя, погибли... «Живая матерія, весьма сложные альбумины, отличаются высшею устойчивостью при необычайной неустойчивости... Жизнь устойчива благодаря неустойчивости своей. Податливая, она завоевывает. Она ѣст окружающее, претворяя его в себя, и затѣм начиная преобразовывать его соответственно потребностям своего существованія и роста». В этом заключается «гениально-діалектическая находка оцнью бредущаго бытія», жизнь есть «гениальный вид бытія». «Изумителен ряд приспособленій, я бы сказал ухищреній бѣлковаго вещества, если бы не боялся, что меня упрекнут в антропоморфизмѣ» ²¹⁾. Забавная

²⁰⁾ Мы хотѣли бы еще отмѣтить, что позитивно-научный виртуализм очень далек от неовиталистических бредней, восстанавливающих старую идеалистическую метафизику в биологии. Оговариваемся во избѣжаніе недоразумѣній.

²¹⁾ А. Луначарский. Атеизм. В сборникѣ «Очерки по философіи марксизма», стр. 136—138 *passim*.

боязнь! Чистосердечно признаться, до самых послѣдних слов автор совѣм не давал повода к таким упрекам: то все были, значит, не антропоморфизмы... Что же это было? Должно быть... «чистое описаніе даннаго», то самое, котораго так настойчиво требуют Мах и Авенариус. Чистое описаніе—только с причудами... Однако, в т. Луначарском скоро начинает роигать эмпириокритическая совѣсть,—как-никак, а все же он поклонник Авенариуса—и он на минуту дѣлает ей уступку: заводит разговор о чистом опытѣ и об «экзистенціальныхъ характерахъ» Авенариуса (т. е. такихъ характеристикахъ, какъ реальность и видимость, опыт и фикція и т. п.). Ах, ядовитая она, эмпириокритическая совѣсть! Она напомнила т. Луначарскому, что по эмпириокритическому катехизису в чистом опытѣ не полагается быть ни «борьбѣ», ни «силамъ», ни «свободамъ», ниже «танцамъ энергій» и «ухищреніямъ альбуминовъ»... Она упорно нащептывает, что все это, хотя и красота, хоть и художество, да не в меньшей мѣрѣ и—анимизм; она сердито потрясает «фетишизмами», «антропоморфическими» и «тимематологическими аперцепціями», вызванныя ею тѣни налагаютъ строжайшее вето на картинныя примѣсы к чистому опыту, и двѣ души—душа динамиста и душа авенарианца—вступаютъ в поединокъ между строкъ «Атеизма». Послѣ чернилопротливной, но скрытой от нескромныхъ взоровъ перепалки душа динамиста гордо взмываетъ крылами над поверженнымъ «чистымъ описаніемъ», поучая: «Вообще все есть. Научно мы выбрасываемъ за бортъ экзистенціалъ и отдаемъя живому реализму: все есть, надо только знать, в какомъ взаимоотношеніи все это существуетъ»²²).

Горе побѣжденнымъ! «Чистый опытъ» не смѣетъ больше никнуть. Сжалимся же, походатайствуемъ мы за него предъ трибуналомъ «Истины». Да, все есть: есть и «пляска энергій», есть и химера, есть и «мстительная прямая линія» (с этой послѣдней Спенсеръ любезно познакомилъ Берклея²³). Но бытіе бытію рознь. Дѣло во «взаимоотношеніи»—и это правда. Одно бытіе «взаимоотносится» с эволюціей «энергій» и жизни, с методами научнаго изслѣдованія, а другое—только с чернилами, бумагой, да поэтическимъ вдохновеніемъ. Иное бытіе и для всѣхъ бытіе, иное—для ученыхъ, опять же иное для поэзии и для фетишизма. Да, разное бываетъ бытіе... Но динамизмъ не сдастся. «Понятіе «сила»,—обороняется онъ;—вовсе не пустое и безсодержательное понятіе, ничего не

²²) Ibidem, стр. 143.

²³) H. Spencer, Principles of Psychology, V. II, p. VII, General Analysis, ch. IV.

прибавляющее к понятію явленія. Во-первых,—наступает снова динамизм на «чистое описаніе»,—всякое явленіе дѣйствует на другія явленія, т. е. опредѣляет их бытіе, во-вторых, испытывает их дѣйствіе на себѣ, и прикомъ взаимодѣйствія эти измѣримы, могут быть большими или меньшими, результатом может быть сохраненіе или усиленіе данной формы бытія или ея упадъ. Эти доводы, по правдѣ, представляют явное *petitio principii*, т. е. они исходят из того, что требуется доказать: «явленіе дѣйствует», «испытывает дѣйствіе», «усиленіе»... Да, вѣдь эмпириокритицизм как раз и оспаривает тот, так сказать, сгущенный смысл, в каком эти выраженія употребляет т. Луначарскій. Но влѣд затѣм автор, правда, без сколько-нибудь вѣской аргументаціи, дает, однако, замѣчательно яркую формулировку виртуалистически-динамической концепціи міра. Приводим это превосходное мѣсто: «Приняв, в отличіе от застрявших на Локкѣ материалистов, такія «субъективныя» ощущенія, как цвѣта, запахи, звуки и т. п., за элементы міра, мы не имѣем ни малѣйшаго права не признать таковыми давленіе, сопротивленіе и чувство усилія. Конечно, воля, мускульное чувство и иннервационное во всей их сложности, утомленіе и т. п. суть чисто-человѣческія ощущенія, присушія только высоко-развитому организму, но их простѣйшая и элементарнѣйшая форма—активное, силовое бытіе мы можем без натяжки признать свойством всего проявляющагося и тѣм самым борющагося²⁴⁾ за свое бытіе... Я думаю, что мы не должны останавливаться на представленіи о мірѣ, как пассивной, так сказать, смѣнѣ элементов и их комплексов, не должны утверждать, что понятіе «энергія» есть чисто символическое понятіе, конкретное содержаніе котораго сводится к констатированію всеобщей взаимозависимости и соизмѣримости явленій, которыя лишь сосуществуют и чередуются. Я думаю, что это міровоззрѣніе может удовлетворить естествоиспытателя, лабораторнаго наблюдателя, но не пролетарія, человѣка труда и борьбы. Для него самообмѣнъ вселенной есть процесс, аналогичный процессам труда и социальной борьбы»²⁵⁾. Подчеркнутая нами фраза содержит изложеніе взгляда эмпириокритицистов, передовых физиков нашего времени (Сталло, Дюгем и др.), нѣкоторых математиков (Кирхгоф, А. Пуанкаре) и философов на

²⁴⁾ То же *petitio principii*.

²⁵⁾ «Атеизм», стр. 149—150.

задачи «чистаго описанія». Требованіе «чистаго описанія» исходит из обще-сенсуалистическаго взгляда на психику и природу. Оно отказывается вносить в науку что-либо другое, кромѣ того, что мы наблюдаем, воспринимаем в строгом, тѣсном смыслѣ слова ²⁶⁾. Оно запрещает нам говорить о «давленіи» воздуха на жидкость, о «тяготѣніи» двух тѣл друг к другу по формулѣ Ньютона, об «утомленіи» радиоактивнаго вещества, временно сокращающаго свои эманации, о «чувствительности» фотографической пластинки, болометра или матеріи безпроводнаго телеграфа: «давленіе» есть лишь сжатый описательный оборот для подѣма жидкости в безвоздушной трубкѣ, «тяготѣніе» лишь описаніе взаимнаго приближенія тѣл и т. д. «Масса», «матерія», «дух», «энергія», «сила» и пр. — все это лишь символическія описанія многосложныхъ продуктовъ научной абстракціи и синтеза. Никакого «тяготѣнія», «утомленія» вещества мы не воспринимаем. Эмпиріокритицисты выяснили, что всѣ такія понятія—даже «субстанція—вещь», «причинность» и «необходимость»—достались нам по наслѣдству отъ предковъ—фетишистов, которые наивно надѣляли внѣшнія явленія своими собственными мускульными ощущеніями. Вотъ почему правобѣрный эмпиріокритицистъ былъ бы возмущенъ разговоромъ о мірѣ, какъ «борьбѣ» «силъ». Все это, по мнѣнію Маха и Авенариуса, анимистическіе примыслы къ опыту ²⁷⁾. Сущность идеи «чистаго опыта» именно в том и состоитъ, что въ вѣковомъ процессѣ «прогрессивной элиминаціи» изъ нашего познанія постепенно изгоняются всѣ такіе элементы, которыхъ мы в самомъ воспріятіи не находимъ, а привнесли подъ вліяніемъ недостаточнаго опыта, истолковывая явленія по аналогіи съ нашими собственными переживаніями.

Въ теоріи «Чистаго опыта» есть нѣчто въ высшей степени соблазнительное. Авторъ этихъ страницъ лѣтъ десять тому назадъ впервые познакомился съ эмпиріокритицизмомъ по книгѣ «Философія, какъ мышленіе о мірѣ сообразно принципу наименьшей мѣры силъ».

²⁶⁾ Впрочемъ, что собственно охватывается этимъ требованіемъ «чистаго описанія», не удалось выяснить никому изъ указанныхъ его адептовъ. Махъ, напримѣръ, пока дѣло идетъ объ уравненіяхъ, стоитъ на твердой почвѣ, во всемъ же прочемъ разцѣпляется въ неопредѣленностяхъ: Авенариусъ, опредѣляя, что такое опытъ и чистый опытъ, изъ массы собранныхъ имъ и, по обыкновенію, гениально сопоставленныхъ примѣровъ не въ силахъ вывести даже такого опредѣленія, которое бы его самого удовлетворило. Лучшее всѣхъ поступилъ первый изъ нихъ—механикъ Кирхгофъ, ограничившись голымъ требованіемъ.

²⁷⁾ «Примысль»—выраженіе покойнаго В. В. Лесевича, перваго полюбителя и популяризатора идей Авенариуса на Руси.

Как теперь, он помнит радикальный переворот, вызванный этой книжкой в самом его мироощущении: все внезапно представилось до-нельзя ясным и плоским, исчезло все то, что оживляет и одухотворяет природу, он вдруг глубоко почувствовал, что в миръ просто так-таки нѣтъ «причин», «сил», «матеріи», «духа», «энергии», «безконечности», «субстанціи», «личности», «моего я», «вещи в себѣ», что все это текучіе, бездонно-плоскіе комплексы «свойствъ», ряды непрерывно смѣняющихся «процессовъ». И сдѣлалось радостно, легко и весело от сквозной очистки опыта. Стало как-то вольнѣй дышать и ходить на свѣтъ, развѣялось все массивное, грузное, твердое, непроницаемое, превратившись в безобидное, непритязательное «соотношеніе». Тогда только пишущій эти строки понял смысл дивныхъ слов Гёте:

Nichts ist drinnen, nichts ist draussen.
Denn was innen, das ist aussen.²³⁾

Под обаяніемъ волшебной — упрощающей доктрины находился провинціальный подросток до тѣхъ пор, пока не окунулся с головой в кипучій котелъ классовой, національной и партійной розни, пока не попал в сильныя лапы «живой жизни»: И долго еще сопротивлялись напору труда и борьбы сенсуалистическія, чисто описательныя, нѣтъ—чисто созерцательныя наслоенія эмпириокритицизма. Но, наконец, при багровомъ заревѣ разгоравшагося революціоннаго пожара, в безпрерывно вспыхивавшихъ то там, то сямъ искрахъ классовой ненависти выросло предъ его взоромъ другое, безгранично-обаятельное, волшебное-обогачающее ученіе, запылала яркимъ пламенемъ казавшаяся раньше блѣдной и спеціальною теорія. Послѣдніе сенсуалистическіе пласты были смыты волнами соціальной распри: предъ лицомъ преображеннаго гнѣвной судорогой общества и жизнь предстала во всемъ величій ея грозныхъ конфликтовъ, миръ сдѣлался вновь тяжелымъ, опять давящимъ. Сопротивленіе, борьба, напряженіе, усиліе заняли прежнее и еще болѣе широкое мѣсто в опытѣ, в чистомъ опытѣ, но уясненныя и просвѣтленныя, очищенныя отъ фетишистскихъ примѣсей. Сблизившись с рабочимъ классомъ, дополнивъ созерцаніе дѣйствіемъ, авторъ сталъ марксистомъ, сталъ виртуалистомъ.

6. Для болѣе полной иллюстраціи виртуализма мы еще остановимся на одномъ пунктѣ марксистской философіи, именно на вопросѣ объ отношеніи между трудомъ и познаніемъ,

²³⁾ Нѣтъ ничего внутри, и ничего снаружи. Ибо что внутри, то и снаружи.

Хотя т. Луначарский и виртуалист, все же кое-какие сенсуалистические пережитки в его понимании марксизма дают себя знать. «Познание, говорит он, составляет необходимую предпосылку человеческого труда, ибо человеческий труд есть сознательно-цѣлеполагающая дѣятельность»²⁹⁾. Что здѣсь означает «предпосылка»? Значит ли это, что познание во времени предшествует труду?³⁰⁾ В таком случаѣ, мы навсегда сжигаем за собой марксистскіе корабли: впредь эволюція производительных сил человечества будет для нас опредѣляться развитіем его идеологии, и мы снова перевернем на голову диалектику исторіи, так энергично поставленную на ноги «учителями». Или же «предпосылка» понимается в смыслѣ логическом, т.е. для пониманія процессов труда мы должны предварительно отдать себѣ отчет в развитіи познанія? Опять же марксизм постулирует не только реальную зависимость идеологии от техники, но и познавательную, методологическую зависимость. Пользуясь разграниченіями, установленными Шопенгауэром, мы скажем, что, вопреки столь часто наблюдаемому отношенію, гдѣ человек познает «причину», реальное «основаніе» по «слѣдствію», по «надстройкѣ»,— в материалистическом пониманіи исторіи «слѣдствіе» познается по причинѣ, обусловленное по условіям, *ratio cognoscendi* совпадает с *ratio fiendi*. Не от данных идеологическаго ряда марксизм умозаключает к элементам ряда техническаго, а, наоборот, от «экономики» (неточно!) к идеологии.—Или, наконец, познание является предпосылкой только труда в узком смыслѣ слова, как цѣлеполагающей, сознательной дѣятельности, но не всякой работы, не всякой дѣятельности?

Разберемся. Несомнѣнно, сам Маркс дал повод всей этой путаницѣ. «Труд,—разсуждает величайшій социолог,—есть прежде всего процесс, происходящій между человеком и природой, процесс, в котором человек посредством своей дѣятельности содѣйствует обмѣну веществ между собой и природой, регулирует и контролирует его. По отношенію к данному матеріалу природы он сам выступает как сила природы... Дѣйствуя в этом процессѣ на виѣшнюю природу и измѣняя ее, он в то же время измѣняет свою же собственную природу. Он развивает дремлющія в нем силы и дѣлает себѣ подвластной работу этих сил. Мы не разематриваем здѣсь животно-первобытных,

²⁹⁾ «Религія и социализм», стр. 38.

³⁰⁾ Т.-е. как *physische Funktionalbeziehung* у Авенаріуса между измѣненіями окружающей среды и колебаніями системы С.

инстинктивных форм труда. Сравнительно с тѣм состояніем общества, в котором рабочей выступает на товарном рынкѣ в качествѣ продавца своей собственной рабочей силы, тот період, в котором труд еще не отрѣшился от своей первобытной инстинктивной формы, представляется временем доисторическим»³¹). Итак, Маркс объясняет, что послѣдующій его анализ относится к наибольшим развитым формам труда, и признает также, что первоначально труд носит инстинктивный характер. Но вслѣд затѣм начинается неясность: «Мы предполагаем в нашем разсужденіи такое состояніе труда, в котором он характерен исключительно для человѣка (для всякаго ли и на всякой ли ступени развитія? Б. Б.)... Есть нѣчто такое, что с самаго начала отличает самого плохого архитектора от самой лучшей пчелы: человѣкъ, прежде чѣм слѣпить ячейку из воска, уже построил ее в головѣ. В концѣ процесса труда получается результат, который в началѣ этого процесса существовал уже в представленіи рабочаго, существовал, так сказать, идеально. Человѣкъ не только измѣняет формы матеріала природы: он воплощает также в этом матеріалѣ свою сознательную дѣль, дѣлесообразную дѣятельность, т.-е. труд».

Обходим молчаніем зоопсихологію Маркса и его пренебрежительное мнѣніе об интеллектуальных способностях пчелы (еще большой вопрос, заслужило ли умное перепончатокрылое такую горькую обиду); нас интересует антропология. Не подлежит сомнѣнію, что с ростом сознательности дѣятельность всѣх живых существ, человѣка же в особенности, пріобрѣтает все болѣе дѣлесообразное значеніе, становится трудом в высшем смыслѣ слова, заключает с познаніем оборонительно-наступательный союз против природы. Можно ли отсюда вывести, что познаніе есть «предпосылка» труда? Не должны ли мы, напротив, думать, что познаніе есть раньше всего сокращенное, схематизированное, к тому же задержанное, не проявленное наружу воспроизведеніе тѣх же элементарных усилій, которыя в полном, проявленном наружу видѣ входят в процесс труда? И что в развитом видѣ своем познаніе, уже свободное от рабскаго копирования трудовых процессов, и уже скомбинировавшееся—как в человѣческом

³¹) «Капитал», т. I, гл. V (в отдѣлѣ III «Произв. абсолютной приб. цѣнности» нач. § I «Процессе труда». За неизмѣним под рукой оригинала или другого перевода, цитируем по 2-му изд. пер. под ред. Струве, стр. 109—110.

общезити, — с беззвучным словопроизношением, с задержанной иннервацией органов рѣчи³²⁾, все-таки дает в самых смѣлых величественных своих построениях только всевозможныя сочетанія все тѣх же элементов, все тѣх же сокращенных и задержанных мускульных усилий? А раз так, то дѣйствительной предпосылкой познанія является труд, — «предпосылкой» во всѣх значеніях этого слова и «труд» в широком смыслѣ. Так мы возвращаемся к полной чистотѣ матеріалистическаго пониманія исторіи, истолковывая познаніе, сообразно виртуалистической концепціи, как особую форму дѣятельности человѣка, как совокупность двигательных реакцій. Нам скажут, однако, что мы ломимся в открытую дверь. Развѣ эта мысль не стала общим достояніем передовых адептов марксизма? Развѣ не высказана и не обоснована она уже, напримѣр, тт. Богдановым и Луначарским? И в самом дѣлѣ, почти всѣ труды т. Богданова, начиная «Познаніем с исторической точки зрѣнія», кончая «Эмпириомонизмом» и статьями в «Радугѣ» и в «Очерках по философіи марксизма» — усѣяны безчисленными вариациями, одна другой изящнѣе, все на ту же тему: что познаніе есть сокращеніе, схематическое воспроизведеніе непосредственных трудовых переживаній, и именно потому оно является чрезвычайно удобной и цѣлесообразной организующей формой для предстоящих трудовых процессов. И в самом дѣлѣ — не читаем ли мы в «Атеизмѣ» т. Луначарскаго, что «воображеніе, мысль суть зародышевыя дѣйствія, незаконченныя реакціи, играющія біологически колоссальную роль, ибо результатом возможности внутренне пережить разныя положенія является необыкновенная цѣлесообразность окончательной и полной (т.е. и трудовой — Б. Б.) реакціи организма»?³³⁾ И развѣ, таким образом, не примирены идеи о трудовом происхожденіи познанія и о цѣлесообразном характерѣ труда? Да! И что же? Вправѣ ли мы твердить, что познаніе есть предпосылка труда? Не напоминает ли это схоластической канители: что первѣе, курица или яйцо? — Нѣтъ! из указанных идей т.т. Богданова и Луначарскаго прямо

³²⁾ Беззвучное словопроизношеніе и есть то, что называют «мышленіем в понятіях». Слово не выражает понятія, нѣтъ — слово и есть понятіе, слово = понятію. Если иныя слова (= понятія высокой общности) схематизируют и замѣняют множество других слов (= частных понятій), это ничуть еще не говорит против виртуалистической теоріи познанія и логики.

³³⁾ «Атеизм», стр. 151, примѣч.

вытекает, что в общем и цѣлом труд есть та «база», над которой выросла «надстройка» познанія, и только на высоких ступенях развитія каждый отдѣльный трудовой процесс может опредѣляться и предвосхищаться познавательным, т.-е. сокращенным трудовым же творчеством. Говоря, что познаніе есть предпосылка труда, мы, в сущности, утверждали бы—согласно виртуалистическим положеніям, что начатый, незаконченный труд есть предпосылка труда законченнаго, словом, что труд есть своя собственная предпосылка. И дѣйствительно, в предѣлах органических процессов—труд сам себѣ предпосылка, *causa sui*; его предпосылки лежат внѣ организма, въ рѣше—во взаимодействіи между организмом и средой. Если с этой оговоркой принять вышеприведенныя цитаты из «Капитала» и «Религіи и социализма», то с ними нельзя не согласиться; а без нея мысль Маркса, а, слѣдовательно и Луначарскаго несомнѣнно сбивчива. Если неправильно поставить разбираемый вопрос, легко сбиться на стезю идеализма.

ГЛАВА II.

Религія в широком пониманіи.

Соціалдемократія давно уже написала на одном из своих меньших знамен: «религія—частное дѣло». Принцип этот фигурирует в § 6 Эрфуртской программы (1894 г.) и в § 8 Вѣнской (1901 г.). Здѣсь мы, однако, имѣем нѣчто большее, чѣм политическое требованіе, предъявляемое государству: соціалдемократія объявляетъ религію частным дѣлом и в своих собственных рядах. Там, гдѣ рабочая партія охватила широкія массы, еще не успѣвшія освободиться вполне отъ религиозныхъ пережитков, она предоставляет каждому спасать свою душу, какъ ему угодно, лишь бы онъ былъ хорошимъ товарищемъ, дисциплинированнымъ членомъ организаціи. Такъ К. Каутскій и полуофіціальный комментаторъ § 6-го Эрфуртской программы—Штампферъ признаютъ полную психологическую совместиость христіанской вѣры с преданностью революціонному дѣлу рабочаго класса. Зѣ лѣтъ тому назадъ Фр. Энгельсъ былъ другого мнѣнія. «Атеизмъ», говорилъ онъ, самъ собою подразумѣвается у европейскихъ рабочихъ партій... О подавляющемъ большинствѣ нѣмецкихъ соціалдемократическихъ рабочихъ можно сказать, что атеизмъ для нихъ уже пройденная ступень; они стоятъ уже не в теоретической, а практи-

ческой оппозиціи к вѣрѣ в бога: они попросту покончили с богом, они живут и мыслят в мірѣ дѣйствительности—и потому они материалисты»³⁴). Для настоящаго времени это мнѣніе остается в полной силѣ: большинство социал-демократов относятся и теперь отрицательно, практически-отрицательно или индифферентно к вѣрѣ в бога, а потому и к религіи вообще; но и они объявляют свой атеизм частным дѣлом, хотя логически вытекающим из революціонной философіи, но ни для кого не обязательным. Иные анархисты пользуются этим, как лишним поводом для обвиненія социалистов-государственников в оппортунизмѣ. С другой стороны буржуазные идеологи иной раз ополчаются на социалдемократію с упреками в религіозном лицемѣрїи: научный социализм, дескать, религіозен до мозга костей, но на свой особый манер, его вѣра—религія человѣчества, прогресса,—а в то же время социалисты лицемѣрно скрывают это обстоятельство, надувая других и себя насчет своего якобы атеизма. Еще Макс Штирнер язвительно шпынял «либерализм», в том числѣ и «соціальный либерализм» (т.-е. социалистов и коммунистов) словечками «христиане», «религіозные», «одержимые Spuck'ом» и т. п. Посреди утомительных повтореній этой мелодїи в его книгѣ мы затруднились бы отыскать наиболѣе яркое, полнозвучное; ограничимся первой (по порядку) цитатой этого рода: «Коммунисты... нуждаются как и всякое будничное настроеніе, в воскресенїи; как всякое матеріальное стремленіе, в богѣ». Коммунисты общаются, что «общество даст то, что нам нужно, и мы поэтому в долгу за обществом, обязаны ему всѣм. Так остаются при (старом) желанїи служить высшему подателю всѣх благ». «Социалисты—в качествѣ либералов—находятся в алѣну у религіознаго принципа и ревностно мечтают о... священном обществѣ! Общество, от котораго получаем все, есть новый господин, новый призрак (Spuck=фетиш. Б. Б.), «высшее существо», которое нас «обязывает долгом и служенїем»³⁵). Как бы провидя нынѣшнее выступленіе т. Луначарскаго с религіей «человѣческаго Вида», Штирнер в концѣ своей книги восклицает: «Для христианина (включая сюда и социалиста. Б. Б.) всемірная исторія есть высшая цѣнность, ибо она—исторія Христа или исторія «человѣка»³⁶).

³⁴) Fr. Engels. Programm der blanquistischen Kommune—Flüchtlinge. Статья в «Volksstaat», № 73 за 1874 г. Цитируем по сборнику «Fr. Engels. Internationales aus dem Volksstaat». 1894. Стр. 43—44.

³⁵) Maks Stirner. Der Einzige und sein Eigentum. 1892, Стр. 144—147, passim.

³⁶) Ibidem, стр. 428.

Послѣ бойкихъ сарказмовъ великаго «эгоиста» причитанія г. г. Булгаковыхъ представляются беззубымъ старческимъ лепетомъ. С. Булгаковъ тоже дошелъ своимъ собственнымъ умомъ, что у социалистовъ есть «контрабандная» метафизика и религія. Обличивъ суемудрыхъ безбожниковъ и набожно осѣнивъ себя крестнымъ знаменіемъ, онъ въ заключеніе смиренно рекомендовалъ заблудшимъ христіанство своего собственнаго издѣлія: на этомъ де онъ, съ благословенія во бозѣ почившаго Вл. Соловьева, не прочь помириться. Но социалдемократы такого добра и даромъ не захотѣли; увѣщанія и элоквенція остались тщетны. Въ результатѣ—одни изъ «славной стаи», г. Н. Бердяевъ, въ настоящее время горестно и сердито констатируетъ, что социалдемократія ни больше, ни меньше, какъ сам... Антихристъ. Только мистическій шашни съ Афродитой Небесной еще спасаютъ бывшихъ «марксистовъ» отъ апохондріи...

1) Не взирая на всѣ эти обстоятельства, т. Луначарскій имѣетъ мужество совсѣмъ особымъ образомъ выступить противъ требованія «религія—частное дѣло»³⁷⁾. Онъ открыто и категорически заявляетъ, что социализмъ есть религія, и вполне опредѣленная, для которой далеко не безразличны религіозныя убѣжденія отдѣльныхъ адептовъ движенія: ни какое-либо изъ старыхъ вѣронсповѣданій потусторонняго типа, ни узкое, самодовольное «либриансерство» (свободомысленничанье) не могутъ имѣть мѣста рядомъ съ послѣдовательно продуманной и прочувствованной социалистической идеологіей. Въ доказательство онъ строитъ чрезвычайно любопытное опредѣленіе религіи. Предоставимъ слово уважаемому автору.

Онъ недоволенъ ходячимъ однобоко-раціоналистическимъ понятіемъ о религіи, какъ «вѣрѣ въ сверхъестественное»; «только живое отношеніе человѣка къ богу, къ божественному, къ духовному въ природѣ порождаетъ... религію, которая одѣвается, такимъ образомъ, въ анимистическія формы». («Религія и социализмъ», стр. 39). Анимизмъ безъ живого чувства—каковъ, напримѣръ, анимизмъ Эпикура—вовсѣ не религіозенъ. Но и анимистическія формы суть только временное одѣяніе религіи. Авторъ «ищетъ за формами религіи тѣ подробности, которыя породили ее», старается «уловить въ своемъ опредѣленіи религіи... отношеніе ея къ основнымъ потребностямъ, основнымъ запросамъ человѣка» (стр. 21). «Религія предполагаетъ прежде всего, потребности и страданія, утолить которыя человѣкъ чувствуетъ себя без-

³⁷⁾ Само собой разумѣется—чисто политическая сторона требованія этимъ нисколько не затрудняется.

сильным. Это и только это выводит его за предѣлы индивида, заставляет его искать связи внѣ себя, союзников, покровителей. Религія—«связь». «Потребность, естественно, влечет за собой болѣе или менѣе смутное или ясное представленіе о том состояніи, которое наступило бы по ея удовлетвореніи. Голод рождает желаніе пищи, мечту о сытости». Неудовлетворенныя потребности порождают мечты, идеалы. «Религія связывает идеал и дѣйствительность, отыскивает пути от послѣдней к первому... Сначала религія связывает данную потребность с ея удовлетвореніем»—напримѣр, голодный дикарь молит бога о ниспосланіи дичи,—«потом всѣ вообще потребности с их окончательным, вѣчным удовлетвореніем. Она разрѣшает тоску органическаго, живого по полнотѣ жизни, по счастью» (стр. 39—40). Дѣло в том, что каждый организм имѣет свои «неразрушимыя потребности», которыя т. Луначарскій называет «законами жизни». Им, этим «законам жизни» глубоко враждебны «законы» окружающей природы, стремящейся—разумѣется, безсознательно—разрушить жизнь, связь частей организма. Вот почему так много потребностей остается неудовлетворенными, между законами жизни и законами природы существует вѣчное противорѣчіе. Религія и дает психологическое разрѣшеніе этого противорѣчія³⁸⁾, чтобы отстоять свое существованіе, утвердить себя во вселенной среди враждебных сил природы, человѣкъ прибѣгает к религіи.

Итак: «Религія есть такое мышленіе о мірѣ и такое мірочувствіе, которое психологически ни и законами природы» (стр. 40). Это опредѣленіе автор, (?—Б.Б.) разрѣшает контраст между законами жиз-

³⁸⁾ К сожалѣнію, т. Луначарскій вставил в свое опредѣленіе слова «психологическое разрѣшеніе», не постаравшись выслѣдить ни до, ни послѣ, что это значит. Вѣдь всякое разрѣшеніе, производимое человѣком, совершается в его психикѣ и является стало быть психологическим! Не хочет ли т. Луначарскій противопоставить «психологическое» разрѣшеніе дѣйствительному, которое в полном объѣмѣ человѣку недоступно, ибо смерть кладет «законам жизни» роковой предѣл, его же не преjdeши? Или т. Луначарскій понимает под «психологическим» эмоціональное, живое разрѣшеніе, тѣм отличающее его от разсудочнаго? Или, наконец, охватывает термином «психологическій» все богатство идей, чувств, надежд, желаній, страстей, группирующихся вокруг религіи? Всѣ эти догадки заключают совѣм не одно и то же. В этом пунктѣ опредѣленіе т. Луначарскаго не вполне вразумительно. Все прочее в этом опредѣленіи совершенно ясно.

правда, считает неполным, но находит, что всё другія стороны религіи могут быть выведены из него (ib.).

Поразительно сходны с этим взгляды Д. Койгена, о котором с большою похвалою отзывается автор «Религіи и социализма». Д. Койген полагает, что религіозное сознание не частное, а «глубоко общественное дѣло, что каждый социальный уклад жизни прямо или косвенно апеллирует к религіозным началам»³⁹⁾. Религія, по Д. Койгену, «всегда является результатом побѣды над поднятыми на ступень трагизма конфликтами жизни» (ib., стр. 60). И опредѣленіе религіи у него точь в точь такое, как у т. Луначарскаго: «Постоянно и вездѣ на протяженіи всей исторіи человѣкъ пытается с помощью всеохватывающаго живого религіознаго сознанія утвердить себя во вселенной и выйти из противорѣчія, в которое его ставит противоположность между внутренней и внѣшней жизнью, между различными стадіями развитія собственнаго «я», между своим идеальным, всеобщим «я» и воспринимаемым эмпирическим міром» (стр. 60—61). Здѣсь мысль, пожалуй, смутнѣй изложена, но за то и богаче содержаніем, чѣм у т. Луначарскаго.

Вышеприведенным заключеніем т. Луначарскій не заканчивает, а открывает свое изслѣдованіе исторіи религіи и ея будущности. Сразу бросается в глаза, как абстрактно обоснованіе т. Луначарскаго. Дав свое опредѣленіе, он в дальнѣйшем уже не обосновывает его, а только пространно поясняет, приводит не доказательства, а детальныя иллюстраціи на примѣрах различных религій. Мы вовсе не хотим сказать, что автор обязан был повременить с резюмирующим опредѣленіем до конца долгаго историческаго изслѣдованія. Ничуть: пусть бы он на двух страницах, пусть в двух строках, в нѣскольких словах предпослал своему выводу как угодно бѣглый, но фактическій, индуктивный обзор исторически-данных религій; пусть бы только суммарно сослался на историческій опыт, прежде чѣм подарить нас своим опредѣленіем: чтобы оно вытекало из опытнаго матеріала. А то вмѣсто обобщенія мы получили произвольное построеніе: человек имѣет потребности—из них возникают идеалы—идеалы выражают стремленіе разрѣшить противорѣчіе между законами жизни и законами природы; теперь—не в службу, а в дружбу,—согласитесь с т.т. Койгеном и Луначарским, что это и есть религія! Потом безпрекословно, рад аclamation, примите резолюцію: «социализм—религіозен»!

³⁹⁾ «Мировоззрѣніе социализма», стр. 54.

2) Читатель уступит нам минуту сухой, «формальной» логики. Вопрос таков: религиозно ли мирозерцание социализма? На языкъ логиков добраго стараго времени: Р—ли S?—гдѣ Р есть религія, а S—«мирозерцание социализма». Так как самое Р еще не совсѣм ясно, т. Луначарскій безукоризненно правильно начинаетъ с поисков за опредѣленіем Р. Итак, в первую очередь—что такое Р? Просим читателя не пугаться: мы не станем блуждать в дебрях *genus proximum* и *differentia specifica* религіи ⁴⁰⁾.—Р есть общее родовое обозначеніе, его признаки отвлечены от отдѣльных экземпляров вида «религія». Словом, Р есть обобщеніе от религій: А, В, С, D...; спрашивается, входит ли S в этот ряд? А для этого, что есть общаго между А, В, С, D..., каков их общій признак? Пока мы ищем этот общій признак—назовем его α —мы должны совершенно отвѣчься от нашего желанія или нежеланія субсумировать, подвести S под Р; только открыв этот признак α , мы узнаем, оправдана ли подобная субсумція, т. е. содержится ли α среди признаков понятія S. Значит, задача наша не строить искомое опредѣленіе «от чистаго разума», а обозрѣть в первую голову эмпирическія А, В, С, D..., чтобы найти их общій признак α .

Но здѣсь мыслима одна оговорка. Положим, мы докопались до признака α ,—этого еще недостаточно: α может быть присуще всѣм А, В, С, D..., и, однако, не быть для них «существенным». Если так, то одно ненахождение его в S еще не доказывает, что S не Р. Какъ же нам узнать, существенный ли это признак? Перипатетикъ, схоластикъ, картезіанецъ, мысль которыхъ вращалась в кругу застывшихъ понятій, не полѣзли бы в карман за отвѣтомъ. Но что дѣлать современному человѣку, когда требуется отыскать «существенное», оставив в сторонѣ «случайныя», «побочныя» свойства понятія Р? Здѣсь, несмотря на двадцатитрехвѣковую работу логиковъ, человѣческой мысли открывается широкій просторъ для какихъ угодно построеній, и логика

⁴⁰⁾ Подобныя буквы и термины служатъ схоластическимъ и формальнымъ логикамъ, а также ихъ всевозможнымъ эпигонамъ (напр., гербартьянцу Дробишу, идеалисту Джевоису, кантіанцу Зигварту) для обозначенія различныхъ понятій. S означаетъ *subiectum*—логическое подлежащее, Р—*praedicatum*, предикатъ, логическое сказуемое. По правилу аристотелевской логики, для опредѣленія какого-нибудь понятія требуется дать ближайшее къ нему общее, родовое понятіе (*genus proximum*) и видовое отличіе отъ другихъ видовъ того же рода (*differentia specifica*). Напр., франклиново опредѣленіе человѣка «*toolmaking animal*»; «животное (*gen. prox.*), дѣлающее орудія (*diff. spec.*)».

бессильна произнести свой рѣшительный приговор. Нѣкоторое убѣжище против произвола представляет обычное словоупотребленіе: опредѣляя, скажем, понятіе «религіи», мы можем опереться на то, что обыкновенно называют религіей. Нетрудно видѣть, что такое убѣжище не слишком надежно, и тогда спор превращается в безплодную дискуссію о словах.

Т. Луначарскій долженъ былъ предварительно окинуть—какимъ угодно бѣглымъ—взоромъ всѣ исторически данныя религіи для выдѣленія изъ нихъ общаго признака α . Далѣе: если бы онъ затѣмъ нашелъ, что α еще не «существенный» признакъ религіи, онъ долженъ былъ бы все-таки искать существеннаго признака—назовемъ его γ —внутри общаго всѣмъ религіямъ признака α . Т. Луначарскій вправѣ былъ бы изъ α снова выдѣлить тотъ элементъ γ , который онъ считаетъ или хочет считать «существеннымъ». Здѣсь наше дѣло не соглашаться или отказывать въ согласіи, а сочувствовать или отказывать въ сочувствіи, здѣсь мы можемъ оцѣнивать, но не спорить, судить, но не обсуждать. Но тщетно приставали бы мы къ т. Луначарскому: выньте же α , да положите на столъ! Пожалуйте намъ общій признакъ всѣхъ исторически данныхъ религій! Авторъ «Религіи и социализма» избралъ благую часть: минуя индуктивное чистилище α , с мѣста в карьеръ, добрался онъ до райской γ , до «существеннаго» признака религіи. И, какъ слѣдовало заранѣе ожидать, его γ оказалась такой счастливой и удачной, что S (социалистическое міровоззрѣніе) легко и удобно, безъ околичностей, безъ малѣйшаго труда подошло подъ Р, подъ понятіе религіи. Очень комфортабельный методъ аргументаціи! ⁴¹⁾

3) Строго-логическая почва имѣется у насъ подъ ногами лишь до тѣхъ поръ, пока мы ищемъ α , чего т. Луначарскій и не пытался сдѣлать. Исторически же говоря, анимистическая вѣра входила и входитъ составнымъ элементомъ въ каждую религію; божество, въ какомъ хотите маленькомъ или величественномъ, антропоморфномъ или метафизическомъ видѣ, участвуетъ во всѣхъ исторически-данныхъ вѣрованіяхъ. О, конечно, т. Луначарскій имѣетъ здѣсь много возразить! Онъ отвѣтитъ, во-первыхъ, что та-

⁴¹⁾ Мы указываемъ пока только методологическую ошибку т. Луначарскаго. Эстетически же его опредѣленіе религіи чрезвычайно изящно и привлекательно. Такимъ опредѣленіемъ мы обязаны рѣдкостной эмоціо-нальной чуткости уважаемаго товарища. Есть, впрочемъ, и эстетическій дефектъ—чрезмѣрная длиннота формулы. Опредѣленіе Г. Гейффдинга—религія, какъ забота о судьбѣ цѣнностей—короче, и въ этомъ смыслѣ еще красивѣе и еще привлекательнѣе.

кое пониманіе узко-раціоналистично, ибо религія есть не абстрактная вѣра, а ощущеніе живой связи. Да мы и не думаем этого отрицать. Вопрос только—живой связи с чѣм? Исторически: с каким-нибудь фетишем. Во-вторых, он напомнит нам, что были и религіи без бога. Например, Контова религія человечества; был даже «святой» в этой религіи—Литтре. Религіозныя идеи Сен-Симона и его школы, включая сюда и Пьера Леру, были также слабо связаны с богом, хотя они, помимо человечества, признавали и верховное божество; у этой свѣтской церкви имѣлся даже свой папа или халиф—Анфантен. А еще раньше, при великой французской революціи, гебертисты в противобѣ христианству выдвинули «религію разума», устроили даже національное празднество в честь ея и мечтали о соотвѣтствующем обязательном для граждан культѣ.—Оговариваемся, это оружіе мы даем в руки т. Луначарскому: сам же он, видно, не удосужился покопаться в своей исторической памяти и обставить себя такими примѣрами. Между тѣм, это был бы, несомнѣнно, солидный довод в пользу необязательно-анимистическаго пониманія религіи. Но вѣрность довода в данном случаѣ иллюзія, навѣянная нагроможденіем примѣров. Если взять каждый отдѣльный из указанных примѣров, в его дѣйствительном своеобразіи, иллюзія разсѣется. «Позитивная религія» О. Конта была насквозь пропитана фетишизмом, в ней даже сексуально-патологическій «фетишизм» (в смыслѣ терминологіи Крафт-Эббинга) играл не малую роль: припомните контов культ женщины, который к самому концу его жизни стал доминировать над культом человечества. Анимистическія наклонности сен-симонистов достаточно засвидѣтельствованы хотя бы тѣм, что они все же сохраняли вѣру в какого-то неопредѣленнаго не то личнаго, не то пантеистическаго, не то так панантеистическаго бога; они учили даже о переселеніи душ (Пьер Леру). Да и один факт теократических, авторитарных вождедѣній и замашек у сен-симонистов достаточно говорит за себя: Базар не мог и будущаго социалистическаго общества представить себѣ без священников. А что священники эти рисуются не в образѣ нынѣшних патеров или попов, еще не ахти какая заслуга. Вообще же надо замѣтить, что религіи сен-симонистов и позитивистов были созданы их родоначальниками в період общаго упадка фізіологическаго и душевнаго их здоровья (О. Конт даже должен был познакомиться с психіатрической лѣчебницей). Учениками же религіи эти были восприняты в экстазѣ чисто мессіанских упованій. Религіи эти носили на себѣ явную печать дегенерации.—Совѣм другое дѣло

гобертисты. У них «религія разума» фигурировала в качестве полемическаго словоупотребленія: удареніе они ставили не на «религіи», а на «разумѣ». А празднество в честь разума еще вѣдь не есть непременно религіозный культ.

Один историческій примѣръ религіи без бога, т.-е. без анимистической вѣры, приводит и т. Луначарскій, и на этом примѣрѣ, стало быть, надо остановиться подробнѣе. Мы говорим о пантеизмѣ Спинозы. Ни для кого не тайна, что под именем «Бог» Спиноза имѣл в виду совсѣм не то, что понимают обыкновенно; «*deus sive natura*» (бог, т.-е. природа)—это далеко не антропоморфное представленіе, и не даром обскуранты травили и проклинали его, как атеиста. И вот, мы читаем у т. Луначарскаго, что «Спиноза был создателем новой великой религіи» («Религія и социализм», стр. 145). С виду оно так и выходит: развѣ не религіозна была его глубокая «*amor dei intellectualis*» (интеллектуальная любовь к богу)? Однако, Спиноза тщательно отмежевывал эту любовь свою от религіи. В «Теологико-политическом трактатѣ» он неуклонно проводит мысль, что религія не больше, как пассивное повиновеніе и благочестіе, и тут же противопоставляет вѣрѣ (*fides*)—познаніе Бога свободным разумом и свободную любовь к нему⁴²). В «Этикѣ», гдѣ подробно развито ученіе об «интеллектуальной любви к Богу», Спиноза выводит, что Бог сам себя любит такой же любовью, только в безконечной степени⁴³): если интеллектуальная любовь к Богу есть религія, то по Спинозѣ должно выйти, что Бог сам к себѣ питает религіозно-благотворительныя чувства! Раз мы исторически изслѣдуем вопрос, мы не можем приписать Спинозѣ религію на-

42) «*Fidei scopus nihil est praeter oboedientiam et pietatem*» (дѣло вѣры ничто иное, как повиновеніе и благочестіе),—эту замѣчательную фразу мы твердо помним, но в сиѣнскѣ писанія не могли найти текста. Но вот спинозово опредѣленіе религіи: «*Fides nihil aliud est, quam de Deo talia sentire quibus ignoratis tollitur erga Deum oboedientia et quae, hac oboedientia posita, necessarie ponuntur*» («Fr. theol.-pol.», гл. XIV, стр. 343 по стар. изд. Паулуса и 161 по изд. 1670 г.) или в переводѣ на русскій языкъ: «вѣрить значитъ ничто иное, как чувствовать к Богу такія чувства, с уничтоженіемъ которыхъ устраняется и повиновеніе Богу, а при наличности повиновенія и сами даны на лицо». Об отрицательном отношеніи Спинозы к религіи никакихъ прямыхъ цитатъ привести нельзя: вѣдь онъ вынужденъ былъ соблюдать крайнюю осторожность в выраженіяхъ. Но припомнимъ его теоремы о разныхъ аффектахъ, об изумленіи, преклоненіи, надеждѣ, страхѣ—все религіознаго характера; припомнимъ, какъ отрицательно онъ относится къ этимъ аффектамъ и какъ избѣгаетъ упоминать в «Этикѣ» о религіи (*fides*),—тогда заключеніе в нашу пользу само явится.

43) *Ethica*, pars V, propos. XXXV.

перекор его собственному мнѣнію на этот счет, и нѣтъ никакого резона предпочитать собственным высказываньям Спинозы восторженные и предвзятыя сужденія уважаемаго товарища.—Вообще же пантеизм, конечно, бывает религіозен—напр., у Джордано Бруно, даже мистичен—напр., у Джеронимо Кордано и Томасо Кампанеллы. Но спинозизм анимистичен лишь в том отдаленном смыслѣ, в каком Авенариус объявляет анимистическим понятіе о причинности и субстанціональности: однако же, никто не скажет, что эти понятія религіозны.

Историческій вывод до того неуѣштителен для новой религіи т. Луначарскаго, и он повидимому так ясно сознает это, что всѣ исторически-данныя религіи ему пришлось включить в одну категорію,—«перваго рѣшенія религіозной проблемы» (сюда относятся религіи с богом), а для своей религіи, как единственной в своем родѣ, т. Луначарскій придумал особую группу «второго рѣшенія религіозной проблемы». Тут напрашивается маленькое, да ехидное недоумѣніе: почему это существует только одно «второе рѣшеніе», между тѣм как «первых рѣшеній» столь великое множество? Уж не потому ли, что «первое рѣшеніе» выдвинуто госпожей Исторіей, а «второе»—только т. Луначарским? Мы еще вернемся к этому вопросу.

4) П. нашего автора нарочито составлена таким образом, чтобы обязательно охватить и социалистическую идеологію, чтобы оправдать религіозное пониманіе этой идеологіи. Естественно, ради такой цѣли т. Луначарскій должен дать слишком широкое опредѣленіе религіи; об этом можно догадаться а priori. То же самое подтвердится а posteriori.

Мы уже знаем, что такое религія по мнѣнію автора «Религіи и социализма», что же значит «имѣть религію»? А вот что: «умѣть мыслить и чувствовать мір таким образом, чтобы противорѣчія законов жизни и законов природы разрѣшались для нас» (стр. 41). Вскорѣ, впрочем, слѣдует разясненіе, что надо не только разрѣшать эти противорѣчія, но также еще все время их ярко чувствовать—иначе нѣтъ религіи, а одно вседовольство. «Свинья пред корытом и филистер в «домѣ—полной чашѣ» с одной стороны, и боги—с другой—могут не имѣть религіи» (стр. 42). Поразительная широта опредѣленія уже сказывается: к чести человѣчества надо признать, что в его средѣ вовсе нѣтъ богов, а вседовольных свиней и филистеров тоже не слишком много. Итак, почти все человѣчество было, есть и пребудет религіозным во вѣки вѣков аминь. Этого мало. С божьей помощью т. Луначарскій расширит свое опредѣленіе вглубь и

Въяснит нам, что у человека нѣтъ ни одной или почти никакой нерелигіозной функціи. Мы окажемся не только всеѣ религіозны, но каждый из нас всегда и во всем религіозен. Однако, для столь эффектнаго поворота требуется передышка. Пока что, труд и наука, по т. Луначарскому, как и по общему мнѣнію, особѣ статья, а религія—опять же особѣ статья. «Мір не только познается, не только производится работа, но и весь трудовой процесс опять-таки оцѣнивается... Наука, система—дѣло головы и удовлетворяет голову, наука отвѣчает на вопросы «как? и что?», она не должна отвѣчать на вопрос «хорошо ли? дурно ли?» Религія же отвѣчает на эти вопросы и дѣлает практическій вывод. Она констатирует зло в мірѣ и ищет побѣды над ним, и находит ее в надеждѣ» (стр. 43). Словом, т. Луначарскій еще разграничивает. Однако, на такой позиціи ему долго не удержаться: психологія опредѣленія толкнет вперед логику изложенія. Наука удовлетворяет «голове»; но вѣдь «законы головы» стоят в рѣзком противорѣчій с «законами природы»; наука имѣет цѣлью разрѣшить этот контраст. Вы скажете, наука разрѣшает его логически? Но, при добром желаніи, разрѣ логически не значит психологически? Еще шаг,—и познаніе, во всем его цѣлом и в частностях, окажется дѣлом религіозным. Читайте: «Платон был прав: человѣческій разум должен добиться совпаденія своих законов с законами бытія. Он стоял безконечно выше тѣх, которые отказывались от этой религіозной задачи (примиренія в этой области законов жизни и законов природы). Но процесс этого примиренія страшно сложен. Его выполняет наука (стр. 218)». И далѣе: «Сдѣлать труд пріятным, творческим, истинным наслажденіем, а чисто-механическую притупляющую работу сбросить на стальные плечи машин... Этой религіозной задачей (примиреніе законов жизни и законов среды) занимается теперь техника» (стр. 220). Не напоминает ли это вам, читатель, ученія сен-симониста Базара: «мораль—т.-е. религія, наука—т.-е. богословіе, промышленность—т.-е. культ»? В началѣ книги т. Луначарскій еще утверждает, что анимизм сам по себѣ вовсе не религія, а только первобытная натурфилософія («почти физика», как говорит М. Гюйо), что центр тяжести религіи лежит в чувственной связи человѣка с тѣм или другим объектом, а не в способѣ головного толкованія этого объекта» (стр. 51). Но потом обнаруживается, что вездѣ есть «живая связь», и, стало быть, вездѣ есть религія. Уже спустя 4 страницы, мы открываем, что патриотизм—религія, через 40 стра-

ниц—что «служение наукъ, труд и, для нашей эпохи, борьба за социализм... вот религиозная задача новаго человѣка» (стр. 95), а к концу книги религіей, как мы видѣли только что, оказывается не одно служение наукъ, но и самая наука, не одно служение техникъ, но и самая техника. Вот она, всеохватывающая широта опредѣленія! Вот какова разгадка тайны Сфинкса! Человѣкъ—не «безперое двуногое животное», не ζῷον πολιτικόν или toolmaking animal, и не homo sapiens L.: он homo religiosus L. И не удивительно. «Психологическое разрѣшеніе контраста между и т. д.». Но, боже, что только не разрѣшает этого «контраста»! Развѣ простой акт работы, дѣятельности, познанія, жизни не разрѣшает его отчасти? А труд, познаніе, жизнь в их цѣлом не разрѣшают «контраста» в цѣлом? Все, все—«религія»! «Живая связь!» Но, господи, в чем только нѣтъ «живой связи!» Это для нас, людей «дѣйствія», кабинетный ученый только сухой аналитик без живого чувства—для нас, да для сантиментальных барышень; за то мы для него «легкомысленные» практики без «глубоких» интересов. Для нас шахматист или коллекціонер—убогій «эксцентрик»; за то мы для них—занимается «пустяками». Каждый в своем дѣлѣ—даже «филистер в «домѣ—полной чашѣ»—питает «живое чувство», прокинут «чувственной связью» с объектом, с цѣлью. Значит, шахматная игра, спортсменство и все прочее, все, все—«религія». Спортмен, скажете вы, не «мыслит о мірѣ» и не имѣет «мірочувствія?» Печальное заблужденіе: для вас в центрѣ міра стоит человѣчество, а в центрѣ спортсменскаго міровоззрѣнія стоят гипподром, велосипеды, гоночныя лодки. Спортмена мало тревожит атмосфера Марса и социальный строй у марсіян: но пусть астрономы откроют лошадей на Марсѣ, какая сенсация водыдется среди жокеев! Существуют и космически-спортменскіе интересы...

Л. Фейербах придерживался не менѣе широкаго понятія о религіи, чѣм т. Луначарскій. Фейербах, напримѣр, утверждал, что половая любовь, живая и глубокая сексуальная эмоція невозможна виѣ религиознаго чувства.—Пишущему эти строки пришлось однажды лично спорить с т. Луначарским на его публичном рефератѣ по вопросу о религіи и настаивать в своем возраженіи на том, что для религиознаго чувства существенным является момент пассивнаго отношенія к объекту. В заключительном словѣ тов. Луначарскій, между прочим, сказал слѣдующее: «Когда влюбленный говорит своему «предмету»—«ты мой бог, я тебя обожаю»,—развѣ, он пассивно относится

к своей возлюбленной?» Характерная мелочь: она показывает, что т. Луначарский видит нечто религиозное даже в половой любви.

5. Столь широкое понимание религии свойственно не одним лишь Л. Фейербаху и т. Луначарскому. Недавно Г. Зиммель дал в высшей степени интересный анализ религии⁴⁴⁾. Он развивает такое положение, что религиозное чувство, присущее человеку, может распространяться, как на все отдельные части и элементы жизни, так и на всю жизнь в целом. Рядом с миром практики, миром науки, миром метафизики, миром искусства—этими различными и богатыми мирами, над каждым из которых царит особое присущее человеку чувство, интерес, мироотношение—наряду с ними религиозный инстинкт строит свой особый мир. Все эти миры, все эти целостные сферы жизни друг с другом могут во многих пунктах пересекаться и в перекрещении даже враждебно сталкиваться, но в общем они совершенно самостоятельны и строятся по различным принципам. Как возможно и практическое, и научное, и метафизическое, и художественное отношение, скажем, к дереву, также точно возможно к нему отношение религиозное, и оно не будет обязательно анимистическим. Иногда «природа будит в нас... то глубокое едва поддающееся анализу чувство, которое я назвал бы просто потрясением: когда нас внезапно до глубины трогает и волнует некая-нибудь необычайная красота или возвышенность явления природы, а часто один солнечный луч, зигзагом пробегаящий листву, или изгиб ветви под дуновением ветра..., которые как бы тайным созвучием с нашим собственным существом, заставляют его вибрировать в страстных движениях»⁴⁵⁾. Таким образом, Зиммель дѣлает а priori всеобъемлющим религиозное сознание: оно может относиться к высшей природе, к человеческой судьбе, к общественной жизни. «Отношение почтительного ребенка к родителям, энтузиастического патриота к своему отечеству, или также настроенного космополита к человечеству; отношение рабочего к своему победоносно поднимающемуся классу или гордаго дворянством феодала к своему сословию; отношение подданного к своему повелителю, под внушением которого он находится, или бравого солдата к своей армии—все эти отношения со столь

⁴⁴⁾ G. Simmel. Die Religion в серии «Die Gesellschaft» М. Бубера. 1906 г.

⁴⁵⁾ Л. с., стр. 14.

безконечно многообразным содержанием могут, однако, по формѣ своей психологической стороны, имѣть нѣкоторый общій тон, который слѣдует назвать религиозным»⁴⁶). Однако, чтобы носить такой религиозный характер, социальныя чувства должны быть проникнуты благочестіем, особой интенсивностью, поднимающей их над обычным, спокойным—и, стало быть, не религиозным теченіем.

Сходный взгляд на сущность религіи дает т. П. Юшкевич, Он тоже полагает, что «почти все коллективныя чувства известной степени интенсивности, являющіяся большей частью и чувствами о коллективности, напримѣр, патриотическое чувство, чувство корпоративной чести и пр., неизбѣжно приобретают известный религиозный, сакраментальный характер»⁴⁷). Тов. Юшкевич сумѣл расплывчатыми словами обойти подводные камни щекотливой темы: «почти все»—«известной степени»—«известный... характер».

6) Если принять какое-нибудь из широких понятій о религіи, мы должны будем, строго логически, придти къ заключенію, что, во-первых, возможна религія без бога, и, во-вторых, религія, как таковая, вѣчна и непреходяща, измѣняются же только ея формы. Тов. Луначарскій и дѣлает такіе выводы.

Автор «Религіи и социализма» совершенно прав, утверждая, что религія возникает из стремленія «психологически разрѣшить контраст между законами жизни и законами природы». Но еще очень и очень большой вопрос, вѣрно ли обратное положеніе, что все возникающее из этого стремленія уже есть религія. Ибо из потребности примирить жизнь с природой, а то так подчинить природу жизни вырастает слишком многое в душѣ человѣка и в исторіи общества, в этой потребности коренится вся человѣческая культура, все формы дѣятельности людей. Но нельзя же всю человѣческую жизнь называть религіей! Мы понимаем набожных христіан, которые говорят *in Deo vivimus!* Мы понимаем и Зиммеля, когда он

⁴⁶) Ibid., стр. 28—29.

⁴⁷) П. Юшкевич. «О современных религиозно-философских исканіях». В сборникѣ «Литературный распад», стр. 102. В доказательство возможности религіи без Бога он ссылается на «такого крупнаго социолога, как Э. Дюркгейм». Кстати: французскій предшественник Штамллера не только не представляет себѣ человѣка без религіи, но также общества без преступников. Не прикажет ли т. Юшкевич социалистам согласиться и с этой «исстиной» «такого крупнаго социолога»:

отводит религии хоть и всемирную, вселенскую, но все же определенную сферу компетенции. С ним можно совсем не соглашаться, но его мысль вполне ясна: и у него никак нельзя спутать, к примеру, область религии с царством науки, с миром искусства. Зиммель проводит разграничение, если не в объекте, не в пункте приложения этих различных функций человеческих, то в способе их отношения к одному и тому же объекту. У автора же «Религии и социализма» мы не находим ясных перегородок между религией и другими отправлениями человека, и начав с попытки установить такие перегородки, он потом смывает все карты и даже с особым увлечением валит все в одну кучу. В этой неразберихе религия, мораль, техника, наука, патриотизм, социализм сливаются до полной неразличимости очертаний, а в награду за свой общий сѣрый цвѣтъ все заодно получают громкий титул религии. Автор «Религии и социализма» верно подметил один из глубоких корней религиозного сознания, но вопрос, исчерпал ли он своим определением содержание религии, не слѣдует ли проникнуть глубже, специализировать условия происхождения религии, вскрыть то, что отличает религию от всякого другого, не религиозного мироощущения, которое, однако, тоже исходит из яркаго сознания неудовлетворенности жизни? Другими словами, т. Луначарскій точно формулировал *genus proximum* религии, за то у него совершенно стерлась ея *differentia specifica*.

Религия разрѣшает не простое «противорѣчіе между законами жизни и природы», а то же противорѣчіе, поскольку оно преломилось сквозь определенную социальную среду; и не всякую социальную среду, а исключительно такую, которая создает достаточныя условия для анимистической идеологии. Своим определением религии т. Луначарскій строит на данных индивидуальной психологии. Связывая, как марксист, историю отдѣльных религий с развитіем социальных и классовых отношений, он, совсем не как марксист, приурочивает генезис религиознаго сознания вообще к некоторым свойствам общечеловѣческой природы. Опираясь же общечеловѣческими «законами организма», «законами жизни», он невольно и неизбежно приходит к чрезмерно широкому понятію о религии. Мы видѣли, что мироощущение каких-нибудь завѣтных циклистов вполне подойдет под его определение религии,—и очень естественно, потому что и это мироощущение разрѣшает индивидуальный конфликт «между законами жизни и законами природы». Будь т. Луначарскій послѣдователем, для него спорт

такая же религія, как пантеизм Спинозы⁴⁵). С этой стороны взгляды Койгена безусловно болѣе социалистичны и болѣе выдержаны. Он несравненно строже отграничивает религію от других функций души человѣческой. «Что метафизика постулирует, опредѣляет,—говорит он,—что далѣе, в меньших размѣрах, право, этика, политика и воспитаніе пытаются оцѣнить и регулировать, то самое религіозное творчество наполняет своим горячим дыханіем. Труд же в своем развитіи заключает процессы воспроизводства, урегулированія и оцѣнки, одним словом, все содержаніе культуры» (1. с., стр. 61). «Если философія убѣждает нас в существованіи закона (одного для всего міра), и наука оперирует им, то закон в религіи превращается в жизнь, в творческую интимную связь... Получается слѣдующее соотношеніе: причинность (область науки), тождество (область метафизики), интимность (область религіи)» (стр. 62). Все это, конечно, сильно соприкасается с идеями автора «Религіи и социализма», но, если в мыслях Койгена больше гносеологической наивности, то насколько болѣе здѣсь и рельефнаго разграниченія трактуемых понятій!—Далѣе, по Койгену, религія возникает не столько из индивидуальнаго конфликта между потребностями жизни и законами среды, сколько из социальнаго уклада жизни. «Конфликты, преодолѣть которые призвана всеобъемлющая религіозная активность, внутренне связаны с социологическими формами существованія, присущи всѣм человѣческим обществам»—и, прибавляет он, как бы для того, чтобы ярче подчеркнуть философскую свою беспомощность—«и как бы коренятся в онтологіи человѣческой души».—Для Койгена мироощущеніе циклиста не явится возраженіем, так как понятіе религіи у него гораздо точнѣе и уже, нежели у т. Луначарскаго: спортсмен, с полным правом возразил бы он, не разрѣшает своим мироощущеніем никаких социальных конфликтов.

Тѣм не менѣе, Д. Койген чуть ли не горячѣе т. Луначарскаго вѣрит в вѣчность религіознаго сознанія. И понятно: хотя он и связывает религію с социальными соотношеніями, все же

⁴⁵) «Фейербах разрѣшает религіозное существо в человѣческое существо... Поэтому у него, человѣческое существо может быть понято только, как «род», как внутренняя, нѣмая общность, лишь естественно (а не социальнo, Б. Б.) связывающая индивиды. Поэтому Фейербах не видит, что «религіозное настроеніе» само есть, общественный продукт и что абстрактный индивидум, который он анализирует, в дѣйствительности принадлежит опредѣленной общественной формации». Эти ранніе тезисы К. Маркса о Фейербахѣ (§§ 6 и 7), высказанные 63 года тому назад, как нельзя лучше подходят к нынѣшнему методу т. Луначарскаго.

связь эта у него не менѣе абстрактна, чѣм у т. Луначарскаго. «Конфликты религіознаго характера присущи всѣмъ человѣческимъ обществамъ». Так ли это? Или же, напротив того, они присущи опредѣленнымъ социальнымъ формациямъ, вмѣстѣ е которыхъ и обречены на исчезновеніе?

ГЛАВА III.

Религія при свѣтѣ виртуалистическаго марксизма.

Общій обзор вопроса.

Покоривъ Іерусалимъ и вступивъ въ іудейскій храмъ, римскій вояка Помпей былъ, по преданію, пораженъ отсутствіемъ какихъ-либо изображеній въ храмѣ и воскликнулъ: «Какой несчастный народ!» Совершивъ «восторженное обращеніе въ марксизмъ»⁴⁹⁾ и вступивъ въ ряды борющагося пролетаріата, т. Луначарскій былъ несомнѣнно восхищенъ наличностью энтузіазма и идеала въ рабочемъ классѣ и воскликнулъ: «какая чудная религія!» У Помпея понятіе о религіи было слишкомъ узкое, у т. Луначарскаго слишкомъ широкое: первый не могъ себѣ вообразить никакой религіи внѣ опредѣленныхъ формъ, второй не представляетъ себѣ никакихъ опредѣленныхъ формъ внѣ религіи.

Узкое понятіе о религіи—какъ и всѣ узкія понятія у ихъ адептовъ и приверженцевъ—служитъ показателемъ ея нетронутой, здоровой цѣльности; широкое понятіе о религіи—какъ и всѣ слишкомъ широкія понятія у ихъ защитниковъ—свидѣтельствуетъ ея упадокъ и разложеніе. Узкій фанатикъ не хочетъ знать никакой другой цѣнности, которая могла бы состязаться съ его святыней; послѣдній могоканъ умоляетъ безсердечный свѣтъ, топчущій его за вѣтныя чаянія, признать хоть немножко святыней и его цѣнность. Узкое понятіе о религіи носитъ характеръ агрессивный; друзья религіи въ пору ея полнаго расцвѣта и недруги въ пору лихой ея напасти—всѣ пользуются узкими понятіями о ней. Широкая идея о религіи носитъ характеръ апологетическій; запоздалые и немощные друзья жаждутъ оправдать религію, распространивъ ее на то, что не принадлежитъ ей по праву. Оба эти понятія не считаются съ исторіей: узкое потому, что не вѣдаетъ исторіи, широкое потому, что боится ея.

⁴⁹⁾ «Религія и социализм», предисловіе, стр. 5.

«Соціалізм єсть релігія», говорять нам нові пророки не для того, чтобы укрѣпить соціалізм, а затѣм, чтобы поддержать релігію. Не горе той релігії, которая должна еще убѣждать своихъ адептовъ в том, что она—релігія, а не что-то другое. До сихъ поръ еще такого несчастья с нею не бывало: всѣ—и оруженосцы ея и злые супостаты—прекрасно знали, с кѣмъ имѣютъ дѣло, знали, что предъ ними именно она, релігія во плоти и крови; теперъ же требуютъ удостовѣренія личности, да и по бумагамъ, по тончайшимъ «опредѣленіямъ» не признаютъ ея. От такихъ ударовъ судьбы не оправляются; от такихъ услугъ, какъ расплывчатыя опредѣленія, новыхъ, свѣжихъ силъ не прибавится; цвѣтущая молодость релігії прошла безвозвратно, и философскія бѣлила с поэтическими румянами не скроютъ увядшихъ ланитъ дряхлой старухи, бывлой красавицы, трупъ которой уже поджидаетъ могильница—исторія. Когда хоть кто-нибудь сомнѣвался, что христіанство, буддизмъ, іудейство, эллинизмъ, ислам—релігіозныя вѣрованія? И почему в настоящее время только А. Луначарскій, Д. Койгенъ да пара другихъ соціалістовъ величаютъ релігіей соціалізмъ, а весь прочій міръ не желаетъ признать такого титула? Почему «первое рѣшеніе релігіозной проблемы» никогда не нуждалось в том, что с такимъ трудомъ, да не с такимъ успѣхомъ сооружаютъ для «второго»?

Что такое релігія и каково ея происхожденіе? Сколько всевозможныхъ отвѣтовъ давалось на эти вопросы! Обычное мнѣніе «профановъ», широкой публики безъ колебаній отвѣчаетъ на первый вопросъ: релігія это вѣра в Бога, в боговъ, в фетишей. Такъ же, с тѣми или другими варіаціями, полагаетъ большинство спеціалистовъ, старавшихся дать опредѣленіе релігії. Возможность релігії безъ бога даже просто-на-просто не приходитъ в голову обыкновеннымъ смертнымъ, она внѣ ихъ поля зрѣнія.

В вопросахъ об'ективныхъ, касающихся тѣхъ или другихъ предметовъ внѣшняго или внутренняго міра, не зависящихъ отъ нашихъ человѣческихъ условностей, мнѣніе большинства отнюдь не компетентно; за то, гдѣ рѣчь идетъ именно о такихъ условностяхъ—напримѣръ, о значеніи того или иного слова,—единственную точку опоры даетъ намъ мнѣніе большинства, и его «наивное», ничуть не «обоснованное» убѣжденіе должно перевѣсить тысячи-этимологическихъ, философскихъ, психологическихъ анализовъ даннаго слова. С точки зрѣнія научнаго эволюціонизма мы вправе отрицать, скажемъ, ходячее разграниченіе между животными и растеніями, но это не даетъ намъ никакого резона, вопреки установившемуся словоупотребленію, называть дубъ животнымъ или слона

растеніем. Между тѣм, называя религіей социализм только на основаніи нѣкоторых общих черт, мы рѣшаемся на весьма опасный шаг.

Пророкъ новой вѣры проводит под флагом социализма религію без бога, и волей-неволей наигрывает на смутных рудиментах дѣтских переживаній человечества и индивида; вслѣд за новым пророком публика помельче станет провозить под флагом социализма вѣру в бога.

Итак, хотяе опредѣленіе религіи, как слова, должно ложиться в основу изслѣдованія религіи, как явленія ⁵⁰⁾. Простой смертный никогда не назовет религіей древяго патриотизма, как такового; и если «профан» согласится признать за ним нѣкоторый религіозный характер, то лишь постольку, поскольку на патриотизм вліяла вѣра в боговъ: опять-таки религіей он здѣсь обозначает вѣру в бога, а не патриотизм. В этом обычном, исторически вѣрном опредѣленіи религіи, сомнѣваются только тѣ, кому сильно хочется сохранить хоть что-нибудь от уходящаго в вѣчность явленія, кто не может разстаться с милыми образами прошлаго. На помощь приходит эквилибристика съ «существенными» признаками и нападки на «узкія» понятія. Напримѣр, в своем отвѣтѣ по вопросу на анкету «Mercure de France» о будущем религіи Г. В. Плеханов совершенно справедливо поставил вопрос на историческую почву и опредѣлил религію, как анимистическую вѣру, простую или же осложненную моральным моментом. Затѣм Плеханов послѣдовательно дѣлает безотрадные выводы насчет будущности религіи. Т. Луначарскій этим недоволен; и вот на сцену появляется обвиненіе: понятіе Плеханова о религіи «узко-раціоналистично». А почему?—«Вѣра»—видите ли, интеллектуальный момент: здѣсь еще нѣтъ «живой связи». Но, позвольте, с каких это пор стали вѣру понимать так узко? Когда Г. В. Плеханов говорит, «вѣра»—он сюда включает и «живую связь»; но т. Луначарскій, дабы, во что бы то ни стало, спасти религію и широкое понятіе о религіи, строит узкое понятіе о вѣрѣ. Вѣра преходяща, а религія вѣчна. Это ли не эквилибристика.

Вытравив из религіи элемент вѣры, воображают, будто в ней еще что-то осталось. Этот процѣженный осадок нарекают «живой связью». Дальше приходит новое соображеніе: во всякой

⁵⁰⁾ Если бы даже в результатѣ изслѣдованія оказалось необходимым расширить идею о религіи, то в началѣ его, приступая къ историческому и психологическому анализу религіи, мы не должны вносить в ея понятія что-нибудь помимо обычнаго словопользованія.

религія участвовало пассивно в благоговѣніи, сознание немоощи пред высшей силой. Религіозному социалисту глубоко претит такой элемент в религіи: *in maiorem religionis gloriam* производителем новое насилие над исторической правдой, торжественно возвѣщая міру, что религія будит активность человѣческую. А что пассивное благоговѣніе тоже «живая связь»—не велико препятствіе. Стоит только заявить, что «по глубокому убѣжденію» такого-то раба божія «живая связь» исключает пассивность, что она есть, напротив, дѣятельное творчество. Так, изгнав из религіи всякое религіозное содержаніе, удалив бога, вѣру и благоговѣніе, опустѣвшее слово «религія» легко наполняют вновь каким желательным содержаніем. Создают себѣ кумир из слова и оплчуются во имя его.

«Не сотвори себѣ кумира, и да не поклонишься ему».

С нѣкотораго времени—около столѣтія тому назад—«специалисты» начали понемногу расходиться с обычным пониманіем религіи. Мы уже говорили о школѣ Сен-Симона. Нѣсколько позже и романтическая, а потом радикальная, буржуазія (Шлейермахер, Фейербах) дѣлает попытки расширить идею о религіи.

С тѣх пор появилась уйма широких ея опредѣленій. С одной стороны, мы имѣем понятіе с наклоном к рационализму (напримѣр, Г. Спенсер—религія, как сознание непознаваемого, Макс Мюллер—религія, как идея безконечности и др.), с другой—тяготеющая к эмоциональному моменту опредѣленія (Шлейермахер—религія, как чувство абсолютной зависимости, Д. Штраус—религія, как стремленіе к освобожденію от абсолютной зависимости, Г. Геффдинг—религія, как забота о судьбѣ цѣнностей и пр.).

Мы, конечно, не можем остановиться на разборѣ каждой из этих теорій. Нам достаточно сказать, что всѣ онѣ имѣют цѣлью «доказать» вѣчность религіи и измѣнчивость приурочить исключительно к ея отдѣльным формам. Опять же не будем мы подвергать анализу тѣ социально-психологическія причины, которыя толкают современнаго буржуа-горожанина на путь религіозных исканій. Рамки статьи не позволяют нам пуститься в сопоставленіе богоискательства Толстого, Бердяева, Розанова с природоискательством западно-европейских «натурьянцев» и «соважистов» (*sauvagistes*), мечтающих о возвратѣ человѣка к первобытной дикости, с эстетическими чаяніями Рескина, Морриса, прерафаэлитов, декадентов, модернистов, с тоской эмпирио-критицистов по «естественному міропонятію», по «наивному реализму», с религіозными постулатами американских «прагматистов» (школы

Джемса), умудряющихся сочетать «наивный реализм» с вѣрой в непознаваемое, — сопоставить далѣе, все это с теплыми религиозными симпатіями Геффдинга, Зиммеля, Гольцапфеля и других чутких представителей буржуазной науки, и, наконец, с религиозными переживаниями социалдемократов-христіан, вроде пастора Гере, и пророков новой вѣры, Д. Койгена, А. Луначарскаго и М. Горькаго⁵¹). Пока лишь замѣтим, что в самом стремленіи к вѣчности религіи, к воскресенію и увѣковѣченію наивных, первобытных движеній души человѣческой так же мало вѣчнаго, как и во всем прочем пустоцвѣтъ капиталистической анархіи.

Прекрасно зная, к чему «ислѣдователям»-апологетам нужны широкія опредѣленія религіи, мы заранѣе застрахованы против соблазна в эту сторону. Мы имѣем всѣ основанія придержи- ваться обычнаго словоупотребленія и на вопрос «что такое религія?» отвѣчать — «это живая анимистическая вѣра»⁵²).

«Различныя опредѣленія религіи, говорит К. Каутскій, можно свести к двум опредѣленным типам». Именно: «С одной стороны религіей называют индивидуальное состояніе души, подѣм личности над своими минутными интересами, нѣчто вродѣ этического, восторженнаго идеализма. С другой стороны под религіей понимают историческое массовое явленіе, міросозерцаніе, к которому массы приходят не собственным опытом, а принимают на вѣру от стоящаго над ними авторитета и дѣлают нормой своей жизни и дѣятельности»⁵³). Очевидно, первое понятіе и есть то, которое мы назвали широким, второе же, это — общепринятое историческое представленіе о религіи. И вдумчивый теоретик

⁵¹) Этим параллелям мы надѣемся посвятить особый очерк. — Одна часть этой темы глубоко и изящно разработана в статьѣ П. Юшкевича «О современных религиозно-философских исканіях» в сборникѣ «Литературный распад».

⁵²) Мы отклоняем от себя удовольствіе рыться в этимологіи слова «религія». Religio означает «связь» по-латыни, а не по-исторіи. Злоупотребленіе грамматикой в этом отношеніи уже, право, набило оскомину. Товарищам, любителям филологических экскурсій, приведем слѣдующія слова Фр. Энгельса: «Религія, мол. происходит от слова religare и означает первоначально связь... Подобные этимологическіе фокусы образуют послѣднее приближеніе идеалистической философіи. Существенным воображают не то, что слово значит по историческому развитію своего дѣйствительнаго употребленія, а то, что оно должно было бы означать по своей генеалогіи». (Fr. Engels «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», 3-е Auflage, III, стр. 27).

⁵³) К. Каутскій. Соціалдемократія и католическая церковь. См. сборник «Очередныя проблемы международнаго социализма». Изд. «Орион», 1906 г., стр. 133).

интернациональной социалдемократии превосходно объясняет, почему многие так охотно называют одним именем эти столь различные вещи. Это оттого, говорит он, «что люди охотно прибегают к хитрости в тех случаях, когда они попадают в неприятное положение потери веры в то мировоззрение, за которое их душевная жизнь все еще цѣпляется всеми нитями. Тогда люди успокаивают свою душу тем, что переносят на новые взгляды, которыми они вытѣсняють старые, имя этих старых и считают новые взгляды только болѣе чистыми и высшими формами своего предшественника» (ibid.). Например, когда новые взгляды нарекают «вторым рѣшением религиозной проблемы»... «Это очень приятно для душевнаго состоянія, говорит К. Каутский, но отнюдь не способствует научному выясненію вопроса, потому что здѣсь невольно сливаются вмѣстѣ два совершенно различных понятія» (ibid.).

Еще рѣшительнѣе та отвѣдь, какую дает расширительному толкованію религии у Л. Фейербаха Фр. Энгельс: «это все для того, чтобы из языка не исчезло дорогое для идеалистических воспоминаній слово «религія»... Когда Фейербах хочет установить истинную религію на базѣ существенно матеріалистическаго пониманія природы, это то же самое, что представлять себѣ современную химию, как истинную алхимию. Если религія может существовать без своего бога, то и алхимія можег существовать без философскаго камня» (I. с., стр. 27—28). Так же точно аттестует подобныя попытки М. Гюйо в своем фундаментальном трудѣ о «нерелигиозности будущаго»: «Элементы, отличающіе религію от метафизики или морали и составляющіе в собственном смыслѣ положительную религію, на наш взгляд по существу своему одряхлѣли и обречены на исчезновеніе. В этом смыслѣ мы, слѣдовательно, отвергаем религію будущаго, подобно тому, как мы отвергали бы алхимию будущаго или астрологию будущаго»⁵⁴). Иной мог бы еще взвести на Энгельса обвиненіе в узком рационализмѣ, но Каутский, но Гюйо? К. Каутский достаточно толерантен, чтобы поставить «широкое» опредѣленіе в первую очередь, а М. Гюйо, знаменитый философ-поэт, с наибольшей любовью и чуткостью трактовавшій вопросы эстетики, морали, религии, умѣвшій наполнить каждую свою мысль мягким, проник-

⁵⁴) M. Guyau. L'irréligion de l'avenir. 10-ème éd. 1906. Introduction, § III, p. XIV. Жаль, что т. Луначарский обходит полным молчаніем эту прекрасную книгу. Мы настойчиво рекомендуем ее читателям.

ловенным лиризмом, великій художник идеи, труды котораго читаются с незамирающим волненіем, и подавно выше упреков в «узости».

Второй из поставленных нами вопросов, о происхожденіи религіи—получает едва ли не больше различных отвѣтов, нежели первый вопрос. Чтобы не слишком удалаться в изложенеіе всяких теорій, мы лишь оговорим, что не считаем религіи простым результатом невѣжества или обмана; не раздѣляем в его безусловной формѣ того ученія, которое восходит еще к великим свободомыслящим античной древности, учившим о страхѣ, как отцѣ вѣры: *primos in orbe deos fecit timor*⁵⁵⁾ (Лукрецій Кар); усматриваем лишь ограниченное зерно правды в гениальной для своего времени (два тысячелѣтія тому назад) мысли Эвгемера, теперь разработанной Спенсером и Тэйлором, о происхожденіи религіи из культа предков и героев. Во всѣх этих, несомнѣнно односторонних, теоріях есть много вѣрных частности, но общая, цѣлостная картина возникновенія религіи должна опираться на гораздо болѣе широкую базу. Таковою мы считаем ученіе, исходящее от Л. Фейербаха, что в основѣ религіи лежат желанія и нужды человѣка, что религія возникла не из однѣх случайных или систематических ошибок дѣтскаго ума, а также из глубоких потребностей человѣческой жизни.

Из этого, однако, далеко не вытекает вѣчность религіи, ибо, во-первых, и глубочайшія потребности людскія сами переменчивы, если не по «существу», то по направленію: «вѣчен», скажем, голод, но переменчивы аппетиты и объекты алканій; во-вторых, эти глубокія потребности составляют необходимое, но еще не достаточное условіе для зарожденія религіознаго чувства: это значит, религія невозможна без коренных запросов души человѣческой, но коренные запросы души человѣческой и их удовлетвореніе возможны без религіи.

Итак, нам предстоит изслѣдовать, что содержится в религіозном сознаніи человѣка, описать его наиболѣе существенныя формы.

Прежде всего, набросаем в нѣскольких словах очерк виртуалистическаго метода в анализѣ людских страстей и виртуалистическаго критерія для их оцѣнки.

Отправным пунктом виртуалистическаго анализа эмоцій служит то положеніе (Ланге и Джемса), что эмоція не выражается

⁵⁵⁾ Первых богов на свѣтѣ создал страх.

в движеніях, не находит в них свое внѣшнее проявленіе, а заключается в самих этих движеніях, состоит из них, равна их совокупности.

Виртуализм избавляет нас от необходимости копаться в гипотетических «чувствах» и «внутренних состояніях», прибѣгать к психологическим догадкам и рискованным построеніям; сводя «внутреннее» к «внѣшнему», «чувство» к самому его проявленію, отождествляя «психическое» с «физическим», виртуализм дает нам возможность опереться на нечто строго достовѣрное— на самыя движенія людей, на их «высказыванія». Если мы хотим постичь религиозное сознаніе, нам достаточно описать тѣ движенія и дѣйствія, в которых оно «проявляется». Религиозное чувство всегда «выражалось» в таких движеніях и дѣйствіях, совокупность которых носит названіе культа. С виртуалистической точки зрѣнія мы говорим: религія=культу, будь то внѣшнему или внутреннему, полному или задержанному.

Каждая эмоція охватывает неопредѣленное множество весьма несходных состояній, чувств, мыслей и полных движеній, которыя всё группируются вокруг одного центра, общаго всем «проявленіям» данной эмоціи. Таким центром эмоціи и служат наиболѣе привычныя реакціи, наиболѣе повторяющіяся среди этих разнообразных варіацій и группировок. Так, для эмоціи «любви» центром являются движенія ласки, сближенія с объектом чувства, для «ненависти» — движенія, нападающія или удаляющіяся от объекта страсти. Только наличность такого общаго центра и позволяет нам давать каждой эмоціи одно имя, независимо от разнороднѣйших ея «проявленій». Устраните из эмоціи любви движенія тревоги за любимое существо, борьбы против его врагов и опасностей, грозящих ему, удалите грезы о его благополучіи, воспоминанія доставленных им радостей—всѣ эти и другія неисчислимыя варіаціи симпатіи,—и любовь, привязанность все еще останется, все еще уцѣлѣет основное зерно этой эмоціи: движенія ласки, пусть задержанныя, непроявленныя наружу, но присутствующія в каждом состояніи любви. За то исчезновеніе этого зерна, эмоціональнаго центра, означает и смерть самой любви. Вообще говоря, всякая эмоція живет и гибнет вмѣстѣ со своим эмоціональным центром.

Желая описать религиозное чувство, мы и должны в первую голову изобразить эмоціональный центр религіи—тѣ движенія, которыя всего чаще повторяются среди всевозможных форм культа. Уловив основныя черты религіи, мы можем их затѣм модифицировать сообразно исторической их эволюціи: на

центральную нить религиозного сознания мы вправѣ будем потом анализировать и внутреннія психологическія состоянія вѣрующаго человека и дифференціальныя анализы подобных состояній.

Пока не совершена эта работа, не обнаружен эмоциональный центр религіи, мы не должны приступать к ея общей оцѣнкѣ. В своей оцѣнкѣ, как и в описаніи, мы будем отправляться от виртуалистических основоположеній. С точки зрѣнія, развитой в I гл., жизнь рисуется, как неустанная борьба, и не только как самозащита организма против среды, но также раньше всего, как нападеніе и натиск жизни на природу; отношеніе жизни и природы, организма и среды представляется, как взаимонаступательный и взаимооборонительный процесс. Это не просто «борьба за существованіе», а скорѣе «борьба за индивидуальность» (по ученію покойнаго Н. К. Михайловскаго), или «воля к мощи, к власти» (*Wille zur Macht* по Фр. Ницше). Отсюда и «верховный критерій всяких оцѣнок для виртуалиста; такой критерій с разных сторон формулировался различными теоретиками виртуализма (знаменитая «формула прогресса» у Михайловскаго, опредѣленія добра и зла у Ницше, «плодовитость жизни» у М. Гюйо, еще раньше опредѣленія добра и зла у Спинозы, который, за жесткой схоластической скорлупой, был большим виртуалистом). Марксизм всегда оперирует в своих оцѣнках («прогрессивность» и «реакціонность») виртуалистическим мѣрилом развитія производительных сил человѣчества: «благо» — то, что способствует росту власти человека над природой и над собственной своей исторіей, «зло» — то, что уменьшает силу человека, поработачает его стихіям. Марксистскій критерій придает виртуализму общественный характер и переводит на социологическій язык то самое, что другіе, буржуазные виртуалисты стремятся выразить на языкѣ чистой биологіи. В замѣчательно ярких словах т. Луначарскій выясняет тот же самый виртуалистическій критерій: «Понятіе *maximum*'а жизни, возможно большей жизненной мощи», принцип совершенства человѣческаго вида», «побѣда разума над стихіей» («Религія и социализм», стр. 12 и 13). «В этом объективном фактѣ, так сказать, общественной физиологіи, прогрессѣ или регрессѣ техники, экономическом развитіи или экономическом распадѣ, приближеніи к господству над природой или удаленіи от него, лежит для марксиста объективный критерій оцѣнки идеалов» (*ib.*, стр. 16).

В марксистском принципѣ оцѣнки есть одна сторона, на которую мы настоятельно обращаем вниманіе читателя: тут гар-

моническѣ сливаются требованія оцѣнки с задачами описанія. Говоря «стремленіе к максимуму жизни», «рост производительных сил общества», мы, с одной стороны, констатируем общій фактъ—жизнь дѣйствительно движется ко все большему расширенію своей мощи, своего вліянія на среду, и на самом дѣлѣ происходит рост производительных сил. Этим стремленіем к максимальной власти над природой, этим развитіем производительных сил общества мы и объясняем процессы жизни органической и соціальной. Но, с другой стороны, принцип объясненія и описанія превращается у нас также в мѣрило оцѣнки: не всѣ біологическіе процессы удовлетворяют их требованію максимальной мощи, не всѣ общественныя тенденціи благоприятствуют развитію производительных сил человѣчества, мы и оцѣниваем явленія дѣйствительности с точки зрѣнія роста сил или дегенераціи, соотвѣтствія или несоотвѣтствія виртуалистическим идеалам. Здѣсь критерій одновременно является и объяснительным принципом и руководящим идеалом, здѣсь совпадает постановка вопроса *de facto* с постановкой его *de jure*⁵⁶⁾. Мы упраздняем старый дуализм сущаго и должнаго—объективное изученіе сущаго и нормативное представленіе идеала исходят из одних и тѣх же предпосылок. Оцѣнка какого бы то ни было явленія у нас не оторвана бездонной пропастью от предвидѣнія его грядущей судьбы. Наоборот, если оцѣнка и не во всѣх частностях сливается с прогнозом, то в общем и цѣлом оба они располагаются по одной и той же линіи.

Оцѣнить религиозное сознаніе с виртуалистической точки зрѣнія—это значит выяснить, какое вліяніе религія оказывает и может оказать на развитіе мощи человѣческой, активности и власти над природой, это значит предвидѣть, какое значеніе будет имѣть рост производительных сил человѣка для его религиознаго чувства. Мы не будем спрашивать о пользѣ или вредѣ религіи, как, напримѣр, не спрашиваем мы о пользѣ или вредѣ парламентаризма, профессиональной или кооперативной организаціи рабочаго класса, о пользѣ или вредѣ самостоятельнаго пролетарскаго творчества на поприщѣ науки, искусства, философіи. Нѣтъ—верховным принципом виртуализма и марксизма не является пресловутая «экономія сил». Высшая цѣнность для нас—плодотворное расточеніе сил, плодотворное потому и постольку, поскольку оно

⁵⁶⁾ Эта мысль о совпаденіи оцѣнки с описаніем, должнаго с сущим превосходно выражена у т. Луначарскаго (в предисловіи к «Религія и социализму», стр. 13) и у т. Богданова («Страны идеалов и философія марксизма», в сборн. «Очерки по философіи марксизма», стр. 219).

увеличивает энергию жизни, распространяет сферу ее влияния. Экономия сил—только подчиненный, второстепенный критерий, и наивысшая польза для нас та, которая, пожалуй, наименее «полезна». «Возможно больше результатов с возможно меньшей тратой сил»—в этой формуле всего существеннее первая часть—максимум результатов, вторая же часть—экономия сил—получает свой смысл только в виду необходимости впоследствии тратить их на завоевание новых результатов. Не экономия ради экономии, а экономия ради накопления, накопление же и усиленное расточение неотделимы в природе и в жизни. Когда мы с этим критерием подходим, скажем, к парламентаризму, мы не приносим с собой бухгалтерских книг для вычисления расхода и прихода, мы только изследуем расширяет ли парламентаризм сферу деятельности и влияния пролетариата, может ли рабочий класс в этой области задавать тон общественной жизни, наложить печать своей социальной физиономии, своих интересов на эту отрасль культуры? Если да, мы сочтем убогим аскетизмом, кастрацией революционного духа отказ от этой сферы влияния. Если нет—нам больше не надо подсчетов «опасностей» и тёмных сторон и итогов парламентаризма—достаточно того, что он не расширяет власти пролетариата, и мы отвергнем его*). Ту же самую позицию мы займем по отношению к религии. «Опасности» религии и будут означать, что она угашает активность человеческую; «достоинством» религии было бы, если бы она пробуждала творческие силы в обществе, бодрость и боевую готовность в революционном классе.

ГЛАВА IV.

Религия при свете виртуалистического марксизма.

Психология, эволюция, генезис, оценка

1. Как мы видели, виртуалистические принципы диктуют нам такое элементарное определение религии: религия=культу. Оговорка: культу, а не ритуалу, т.-е. не одной лишь официальной, канонизированной жрецами, освященной вёвками обрядности.

*) Обращаем внимание читателя на своеобразный подход покойного Б. Борохова к столь актуальному сейчас в социалистических кругах споры о диктатуре пролетариата и демократии. Б. Борохов определенно и ясно разрешил этот вопрос еще в 1908 г.

Культ шире обряда и традиции: его может установить и религиозный реформатор, его может творить для себя и каждая отдельная вѣрующая личность. Но, возразят нам, культ—это не вся религія, культ—только проявленіе религиознаго чувства, даже одно лишь из многих его проявленій, религія есть предпосылка культа и должна быть дана до него. Отвѣчаем: мы раз навсегда отказались от допущенія таких чувств, которыя существовали бы без «проявленій» и до «проявленій», для нас совершенно идентичны эмоція и ея «выраженіе».

М. Гюйо усматривает во всякой религіи слѣдующіе три элемента: 1) мифическое, ненаучное объясненіе естественных явленій и исторических событій, 2) систему догматов и 3) культ или систему обрядов. Исторически такое обобщеніе совершенно несправедливо. Подавляющее большинство религій, правда, содержит в себѣ мифы, таковы все народныя религіи; но мифы участвуют не только в религіях—они имѣются во всехъ народныхъ преданіях, даже чисто-историческихъ (напр., миф об основаніи Карфагена, Рима, о призваніи варягов и т. п.). Догмы появляются только на чрезвычайно высокой ступени развитія религіи, и первобытныя вѣрованія обходились без всякихъ символовъ вѣры или катехизисов⁵⁷⁾. Наконец, культ и обряды не совсемъ одно и то же: есть религіи, правда, не историческія, не «всемірныя», безъ какихъ бы то ни было обрядовъ. Даже иныя народныя секты отвергаютъ всякій обряд, какъ узаконенную косную форму религиознаго дѣйствія. Разложить религію на отдѣльныя составныя части можно только тогда, когда она уже достигаетъ значительнаго усложненія; примитивныя же религіи (если можно ихъ такъ называть) слишкомъ бѣдны содержаніемъ, чтобы пытаться изъ нихъ выдѣлить различныя сферы.

Такъ какъ в настоящее время нѣтъ ни одного, сколь угодно дикаго племени безъ какого ни на есть религиознаго сознанія, мы всегда встрѣчаемся съ религіей, какъ съ готовымъ результатомъ какихъ-то невѣдомыхъ процессовъ; иногда мы присутствуемъ при зарожденіи новыхъ религій, но не первой религіи. Нам, слѣдовательно, остается лишь строить догадки, какъ возникали первыя вѣрованія. Догадки эти все крайне гипотетичны, и мы поста-

⁵⁷⁾ Впрочем, М. Гюйо находитъ догму и въ доисторическихъ религіяхъ—въ формѣ непоколебимой вѣры въ «откровенія» жрецовъ, шамановъ и т. п. Однако, это еще очень далеко отъ догмы, отъ ясной строгой формулы вѣры; здѣсь можно видѣть только эмбрионъ, изъ котораго впоследствии разовьется догма.

раемся, насколько возможно, обойтись без них. Несомненный факт на лицо: у первобытного человека религия—культ и ритуал, мифы и некритическая вера охватывают всю жизнь; примитивная наука, техника, художество, мораль, общежитие носят явный религиозный характер. Трудность здесь, во-первых, та, что этот религиозный характер еще не отделился от других форм жизни, и почти невозможно различить, где кончается фетишистская или анимистская вера, где начинается более глубокое религиозное чувство, где конец магизма и начало техники, где конец мифа и начало науки, где разграничиваются ритуал и искусство⁵⁸). Во-вторых, вместо попыток извлечь из зачаточной религии ее отдельные элементы, описать ее атрибуты, нам надо довольствоваться вскрытием тех зародышей дальнейшего религиозного развития, которые коренятся в ней. Выделение же эмоционального центра религии на этой первичной стадии ее развития совершенно невозможно: немыслимо распутать этот клубок движений, страстей, переживаний, разобраться, что в нем повторяется всего чаще.

Из зародышей религии раньше всего мы замечаем тут священный ужас перед сверхчеловеческой силой. Мы говорим «сверхчеловеческой», не сверхиндивидуальной—что было бы, разумется, общее, шире; но мы ведь хорошо знаем, за чем нужно, скажем, т. Луначарскому, это более «широкое» понимание. Сверхчеловеческое значит то, что превосходит своей мощью не только отдельных людей, но и вообще всех людей, все племя, вместе взятое. Анимист верит, что у него самого, у его товарища, у топора, у кокоса есть двойник—но это еще не религия; для последней требуется еще представление о фетише, как о чем-то могущественном, а при первобытной беспомощности человека, о чем-то страшном, грозном, внушающем трепет и опасения. Мы и наблюдаем, в самом деле, дрожь, падение ниц, выражение ужаса на лицах верующих дикарей, все моторные реакции, характеризующие страх и чувство бессилия, все «коаффеционалы» пассивности. Это—зачаточное состояние благоговения и благочестия. С чисто внешней стороны подобные реакции отмечаются и принижением человека, что и знаменует максимум сознания немощи. Ту же немощь и пассивность личности мы замечаем в примитивном познании: мифы, принимаемые безпрекословно на веру, мистический страх, всевласт-

⁵⁸) Например, танцы, пение, музыка, живопись и резьба дикарей.

на я идеология чуда⁵⁹), безграничный авторитет жрецов. Но в то же время примитивная религия содержит в себя и реакции творческие, движения бесспорно активны; не говоря уже о шаманизме, который то махается на своего ида, то бьет его плетью — ведь побой слишком трудно отнести к разряду религиозных реакций — мы присутствуем при актах воздействия вбрующего на волю богов, при попытках поставить божество в зависимость от человека, даже подчинить себя высшую силу. Это — первобытная религиозная техника, магизм. Люди вступают, по гениальной теории М. Гюйо, в общение и договор с богами, настаивают на принципе *do, ut des*⁶⁰, руководясь разчетливым правилом обмена услуг. Если прав Шлейермахер, что религия есть чувство абсолютной зависимости человека от внешней, обоженной силы, то, с другой стороны, отчасти прав и Д. Штраус, утверждая, что в религии содержится стремление к избавлению от этой зависимости, прав Гюйо, выясняя, что посредством религиозного творчества человек пытается перевернуть эту зависимость с себя на самих богов. Активная сторона религии доходит подчас до форменного возмущения и мятежа; старые мифы повествуют про попытки героев преодолеть богов: в Библии так прямо рассказывается о единоборстве смертного и слабого «патриарха» Иакова с богом, за что бог и дал ему имя «богоборца» (Исраэля).

И все-таки, нельзя переоценивать этих активных элементов религии. Во всех мифах о богоборческих покушениях человек боги выходят в конце концов победителями, и пассивная подчиненность наших предков еще больше возрастает после поражения. А магизм, это «дерзновенное» посягательство на волю богов! Посмотрите, с каким подобострастием молящийся приносит свои жертвы, с каким священным трепетом читает заклинания, как он безпрекословно принимает заветы бога. Договоры с божеством! Они, конечно, имели место в пору первобытного коммунизма, когда люди не ведали еще социальной власти и порабощения, когда, по аналогии с междуплеменными договорами, люди заключали контракты и с фетишами. То была эпоха еще не анимизма, этого почти дуалистического мировоззрения, а фетишизма в тесном смысле слова, когда тѣлесное явление и его двойник были еще одно и то же, были еще тѣсно слиты в одном

⁵⁹) Впрочем, мы ниже увидим, что первобытная идея о чуде была очень далека от позднейшей, которая противопоставляет чудо закономерной причинности.

⁶⁰) Даю для того, чтобы от тебя получить.

образѣ первобытнаго «чистаго опыта». Къ тому періоду относятся и богоборчество, и побои, отпускаемые кумирам. Но обо всем этом у современнаго человѣчества, уже забывшаго эгалитарно-коммунистическіе порядки, сохранились только смутныя легенды. Религіозность историческаго человѣка даже в своей активности глубоко пассивна. Историческія религіи являютъ намъ поистинѣ странное зрѣлище: жрецъ, наиболѣе близкій къ божеству, лучше всѣхъ простыхъ смертныхъ знакомый съ его капризами и слабостями, тотъ самый жрецъ, который одинъ лишь умѣетъ, какъ слѣдуетъ, выполнять обряды и владѣть всѣми тайнами магизма, онъ, наиболѣе активный изъ вѣрующихъ, какъ разъ и наименѣе религіозный въ ихъ семьѣ. Жрецъ, который священнодѣйствуетъ, гораздо слабѣе священночувствуетъ, чѣмъ простой мірянинъ-профанъ, благоговѣнно созерцающій его священныя манипуляціи. Жрецъ куда охотнѣе мірянина покривитъ душой передъ богомъ, ему всего доступнѣе лицемѣріе и особо-уточненное кощунство. А невѣрующій жрецъ! Найдите еще одинъ тиш, который былъ бы такъ нагло циниченъ въ своемъ ханжествѣ! Свѣтскіе люди могутъ и прилгнуть и отчаянно врать и изворачиваться въ фальшивыхъ условностяхъ, но ни у кого безчестіе не доходитъ до такихъ предѣловъ, какъ у папы Александра Борджіа или у тѣхъ авгуровъ, которые, по словамъ Цицерона, не могли безъ хитрой улыбки глядѣть другъ на друга. Священный ужасъ невозможенъ предъ лицомъ того, что слишкомъ уже привычно; благоговѣніе предполагаетъ извѣстную отчужденность отъ того, предъ чѣмъ благоговѣютъ. Святыня имѣетъ мѣсто только тамъ, гдѣ есть специфическій религіозный оттѣнокъ чувства. Ницше назвалъ такой оттѣнокъ «паѳосомъ разстоянія»; только поклонникъ «бѣлокурой бестіи» бралъ этотъ «паѳосъ» въ смыслѣ діаметрально-противоположномъ тому, въ какомъ мы его здѣсь разумѣемъ. Въ «Генеалогіи морали» могучая и благородная раса съ «паѳосомъ дистанціи» взирала внизъ на ничтожную чернь, и изъ этого паѳоса рождались ея этическія цѣнности⁶¹⁾. Но существуетъ перевернутый паѳосъ дистанціи, это—отношеніе низшаго къ высшему; изъ него рождаются религіозныя цѣнности. Активность и привычка сближаютъ: онѣ подкапываются подъ религіозное чувство. Жрецъ уже посвященъ въ тайну, а посвященіе есть такъ или иначе профанація. Активный, наступательный элементъ религіи, это—ея нерелигіозный, антирелигіозный элементъ. И въ примитивномъ культѣ мы можемъ смѣсть за религіозныя только тѣ обряды, въ которыхъ отражалась

⁶¹⁾ Fr. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 1-te Abhandlung, афор. 2.

помощь человека, тѣ формы, гдѣ основнымъ движеніемъ являлось приниженіе человека и превознесеніе божества; и, наоборотъ, обряды вродѣ заклинаній, всѣхъ вообще приемовъ подчиненія божьей воли человѣческимъ интересамъ, мы должны считать элементомъ, связаннымъ съ религіей, но не религіознымъ по собственной своей сущности.

2. Каждая эмоція въ своемъ развитіи не только дифференцируется, утончается, разнообразится, но также входитъ внутрь, «облагораживается», становится сдержанной. Важнѣйшая функція коры головного мозга состоитъ въ задерживаніи реакцій, а, примыкая къ гипотезѣ Мейнерта, мы вправѣ допустить, что «ассоціаціонныя» волокна мозгового вещества, перенося возбужденія отъ однихъ центровъ къ другимъ, облегчаютъ иррадіацію задержанныхъ токовъ нервной энергіи. Изъ числа подобныхъ иррадіацій наибольшее значеніе въ жизни человѣчества, социальное значеніе, приобрѣла та, которая направлена—по Брока—къ третьей (преимущественно лѣвой) лобной извилинѣ, далѣе къ язычному развѣтвленію тройничнаго нерва и т. д.—словомъ, къ «органамъ рѣчи». Какъ мы видѣли въ I-ой главѣ, «мысль» не что иное, какъ задержанное словопроизношеніе (мы говоримъ о мышленіи въ «понятіяхъ»). Поэтому мышленіе въ понятіяхъ является удобнѣйшимъ и во всѣхъ смыслахъ цѣлесообразнѣйшимъ отводомъ для нервныхъ токовъ, задержанныхъ дѣятельностью кортикальныхъ центровъ мозга. Ингибиторныя функціи головной коры—результатъ долгой и сложной органической эволюціи: извѣстно, что у поворожденныхъ ребятъ эти функціи еще совершенно отсутствуютъ, связи между внутренними гангліями и корковыми еще не установлены, и лишь въ процессахъ роста упрочивается и задерживающая дѣятельность мозга. То, что первоначально проявляется грубо, съ ходомъ развитія начинаетъ задерживаться, а неизрасходованныя возбужденія отчасти передаются—посредствомъ иррадіаціи—органамъ рѣчи, освѣщаются мыслию. То же самое происходитъ съ реакціями, входящими въ составъ культа: у болѣе развитыхъ индивидовъ онѣ все болѣе сосредоточиваются внутри, становятся то болѣе «интимными», то болѣе «холодными», освѣщаются мыслию, и при всемъ томъ остаются по существу своему прежними культовыми реакціями. Вышнѣйшій культъ превращается въ культъ внутренній, въ «религію». Вмѣсто того, чтобы падать ницъ или сгибать колѣна, люди начинаютъ «благословѣть», внутренне, душевно, «преклоняться»; при этомъ всегда имѣется и зачаточное, но задержанное сгибаніе колѣнъ, наклоненіе головы. Вмѣсто того, чтобы пѣть гимны, религіозный человѣкъ можетъ ихъ «читать про себя», а потомъ перестать и это дѣ-

лать—но все же и тогда он будет находиться в «молитвенном настроении», его мысли будут тоже молитвами. «Le culte n'est pour ainsi dire que la religion devenue visible et tangible»⁶²),—говорит М. Гюйо. С нашей последовательно-виртуалистической точки зрения мы должны сказать как раз обратное: «Le sens religieux n'est que le culte devenu intérieur, invisible et intangible»⁶³).

Аналогичная эволюция происходит и с обычаем. Прimitивный обычай освящался богами, и их ошутительная санкция осуществлялась велениями жрецов, раньше—старейшин. Перейдя внутрь, обычай превратился в нравственность, страх наказания «облагодородился» в чувство ответственности, раскаяния и т. п.; божество стало блюстителем морали, законодателем совести человеческой.

В этом развитом виде религиозное сознание легко поддается расчленению, из него можно выдѣлить его эмоциональный центр. Нетрудно видѣть, что наичаще повторяющіяся реакціи культа внѣшняго и культа внутренняго, это—все тѣ же движенія приниженія собственнаго тѣла и собственной душевной мощи человѣка, превознесенія внѣшней сверхчеловѣческой силы. Эмоциональный центр религіи превосходно схвачен еще Спинозой в его уже приводившихся нами словах, «дѣло религіи не что иное, как повиновение и благочестіе»; то же самое выражено в глубоко-мысленных «Рѣчах» Шлейермахера о религіи. Гегель насмѣхался над замѣчательной идеей Шлейермахера, возражая, что, в таком случаѣ, и собака религіозна, поскольку она ощущает свою зависимость от господина⁶⁴); но, во-первых, Гегель постарался не понять Шлейермахера; во-вторых, и у иной собаки есть отдаленный намек на религиозное чувство; она виляет хвостом и лижет руки—это убогій зародыш культа. Однако, господин ея не так страшен, как грозный бог, как безпощадная очеловѣченная стихія природы: поэтому у собаки для религіи слишком мало священнаго ужаса, мистицизма. Так же точно понимал сущность религіи такой глубоко вѣрующей человѣк, как Вл. Соловьев. Свое «Оправданіе Добра» он построил на остроумной идеѣ

⁶²) «Культъ есть, если можно так выразиться, ничто иное, как религія, ставшая видимой и ошутимой». См. *L'irreligion de l'avenir*, I p., ch. III, § III. Изд. 1906 г., стр. 89.

⁶³) «Религиозное чувство есть ничто иное, как культ, ставшій внутренним, невидимым и неосязаемым».

⁶⁴) Hegel, Werke, V. XVII, S. 295. Цитируем по Куно-Фишеру: Гегель, первый полутом, стр. 183, пер. под ред. Н. О. Лоссаго, 1902 г.

о трех основных инстинктах человека: стыдъ, как чувство въ высшаго по отношенію к низшему, любви, как связи равнаго с равным, и религіи, как чувство въ низшаго по отношенію к высшему.

Со стороны «чувства» религія есть благоговѣніе и преклоненіе, со стороны «мысли» это—некритическая вѣра, зачаточный или развитой догматизм. Благоговѣніе и преклоненіе, это—эмоціональная пассивность; догматическая вѣра, это—пассивность интеллекта.

Религія есть пассивное отношеніе к фетишам, к предметам живой анимистической вѣры. Религія есть, раньше всего, обернутый «паэос дистанціи», отношеніе к представленной цѣнности, как к недостигаемой суровой святынѣ. Впослѣдствіи неумолимая святыня смягчается в нѣчто болѣе жизнерадостное и интимное, благоговѣніе осложняется «чувством связи», прежняя дистанція головокружительнаго размѣра уменьшается, но отнюдь не исчезает, сохраняется и ея паэос, причем святыня предстает в смягченном видѣ, как завѣтность. Однако, завѣтность эта, оставаясь религіозной, еще чрезвычайно далека от того чисто-субъективнаго, свободаго от всякаго сверхчеловѣческаго привкуса, чувства, которое мы бы назвали родственностью или дороговизной. Бог не дорог для человека, как может быть дорог человекъ, как бываютъ драгоценны мысли, надежды, идеалы; даже от наиболѣе «живога», интимнаго бога вѣет холодом безпредѣльнаго отдаленія. Правда, суровое благочестіе позволяетъ только священнодѣйствовать и преклоняться, между тѣм как чувство интимной связи даетъ возможность любить бога, уповать на его благодать. Но, если первое чувство ослабляетъ человека, то второе расслабляетъ его; первое сковываетъ созерцаемъ грандіозности великаго контрагента, второе разливаетъ по веѣм членам организма томную нѣгу. И в том и в другомъ случаѣ религія не прибавляетъ человеку силы и активности, и в том и в другомъ случаѣ идеалъ пребываетъ отчужденнымъ от человека, готовым, безграничным, пусть уповаемымъ, но неподвластнымъ волѣ и творчеству смертныхъ обитателей подлуннаго шара. Да, и суровая и благодатная религія убиваютъ человѣческую активность. Активное отношеніе человека к объекту религіозной вѣры есть непокорство: непокорное дѣйствіе противъ страшнаго фетиша есть оскорбленіе святыни, святотатство; непокорное дѣйствіе противъ милосерднаго фетиша есть грѣховное дѣло. Страшный фетишъ безусловно парализуетъ дѣятель-

ность мысли: его запретный авторитет—простое, категорическое табу⁶⁵⁾; добрый, но сверхчеловѣчески-могучій фетин своей теплотой растопляет оковы мысли, она пытается творить, робко прикасается к запретному табу: пред нами—тайна. В первом случаѣ нельзя даже думать о тайнѣ, во-втором, человекъ разрѣшает себѣ констатировать ее. Человекъ стал сильнѣе и активнѣе, его техника и его познание сдѣлали первые шаги к овладѣнію стихіей—и бог его стал добрѣе, человѣчнѣе, ближе. Констатируя тайну воли божіей, человекъ сдѣлал своего бога понятнѣе: прежде он совѣм не размышлял, ничего не знал о богѣ, он только боялся, теперь он уже кое-что знает—знает, что бог есть тайна. Возросла активность духа, но не изгнана еще и его пассивность; напротив, мистеріальная вѣра, как слишком хорошо извѣстно, таит в себѣ величайшія угрозы человѣческой свободѣ.

Автор «Религии и социализма» ни одним словом не обмолвился об этой убійственно-важной, досадно-существенной сторонѣ религіознаго чувства: от него—в другихъ отношеніях столь пронизательнаго—взора совершенно ускользнулъ эмоціональный центр религии. Читая довольно подробное изслѣдованіе А. Луначарскаго, вы с удивленіемъ убѣждаетесь, что такіе яркіе элементы религии, как благочестіе, благоговѣніе, догматическая вѣра, священный ужас, покорность—вся гамма человѣческой немощи и пассивности, воплощенной в религіозныхъ реакціях—лежатъ внѣ кругозора уважаемаго товарища. Этотъ роковой недосмотр не случаен: он обусловлен, во-первых, сильнымъ вліяніемъ Л. Фейербаха на идеи т. Луначарскаго, и, во-вторых, желаніемъ во что бы то ни стало оправдать религію и навязать ее социализму. Пассивности же и благочестія социализму не навяжешь.

3. Для высоко-развитаго религіознаго чувства характерна его способность преувеличивать всѣ явленія опыта и всѣ душевныя состоянія, брать ихъ в безконечномъ масштабѣ. Религія есть царство крайностей *χατ'ἔξουχίῃ*⁶⁹⁾, а потому и область заколдованныхъ круговъ, безыходныхъ, кричащихъ противорѣчій. Если чье-либо мышленіе о богѣ или даже вообще о религии полно грубѣйшихъ несуразностей и явныхъ противорѣчій, в этомъ повинна не его собственная нелогичность, а, наоборот, вопіюще-несообразная ло-

⁶⁵⁾ Слово, означающее у нѣкоторыхъ племенъ Полинезій священное запрещеніе дотрагиваться до какихъ-либо объектовъ.

гика самого религиозного сознания. Религія это—колоссальная амплификація челоуѣческих переживаній, но таковою она становится лишь в результатѣ долгой эволюціи; первобытная религія, вопреки мнѣнію Макса Мюллера, не имѣла никакого касанія к идеѣ безконечности. Свою формулу развитое религиозное сознание, как безмѣрная амплификація, нашло в понятіи о едином богѣ, как существѣ всесовершенном, коему присущи все свойства и все совершенства в безконечной потенціи. Это понятіе, как в фокусѣ, собрало в себѣ все противорѣчія религиозной жизни: для строгой логики оно совершенно невыносимо, содержит в себѣ цѣлый ряд неразрѣшимых проблем, служит источником безплодных теодицѣй и пригоден развѣ лишь для таких софизмовъ, как знаменитое «онтологическое доказательство бытія божія», и для построенія головоломныхъ философемъ, гдѣ утомительно развертывается, как паутина, содержаніе безсодержательныхъ и всесодержательныхъ понятій.

Прослѣдим же развитіе контрастовъ религиознаго сознания по отдѣльнымъ направленіямъ. Это, смѣемъ надѣяться, объяснит нам хоть отчасти, почему люди склонны такъ разнорѣчиво опредѣлять религію, и убѣдит насъ в томъ, что нѣкоторое зерно истины имѣется во всехъ понятіяхъ о религіи, как бы они ни были гетерогенны.

Прежде всего, эволюція перевернутаго «наоса дистанціи». У Юма имѣется маленькій изящный этюдъ «о суевѣрїи и вдохновенїи»⁶⁶⁾. Шотландскій аналитикъ различаетъ среди явленій развитога религиознаго чувства «суевѣрїе», «истинными источниками котораго являются безсиліе, страхъ, тоска, в соединенїи с невѣжествомъ» (т. е., по-нашему, с фетишизмомъ), и «вдохновенїе»—«истинными источниками котораго являются упованїе, увѣренность в себѣ (pride), предвзятость (presumption), пылкое воображенїе, в соединенїи с невѣжествомъ» (опять-таки, с тѣм же фетишизмомъ, вообще с недостаточной дисциплиной интеллекта). Вотъ эта вторая сторона религиозной эмоціи, энтузіазмъ,—она-то и затмеваетъ для современныхъ новаторовъ оборотную сторону религіи, ея пассивность. В чемъ же заключается религиозное «вдохновенїе»? Какъ вѣрно замѣчаетъ т. Луначарскій, вдохновенїе есть легкая энцефалія, кратковременное переполненїе кровеносныхъ сосудовъ головного мозга. Какъ это ни странно, эмоціи вдох-

⁶⁶⁾ David Hume, Of Superstition and Enthusiasm, См. его Essays literary, moral and political. Изд. Ward, Lock & Bowden, стр. 579—583.

новения и радости, с одной стороны, гнѣва и даже бѣшенства, с другой, стоят в близком психофизиологическом сродствѣ, и энтузіазм, с одной стороны, легко смягчается в тихую, интимную радость, с другой же, чрез буйный восторг, легко возрастает в бѣснованіе. Экстаз, эта крайняя форма энтузіазма, есть активность, чрезвычайно повышенная, громадное разряженіе энергій, сопровождаемое также усиленной иррадіаціей, но—чего никак не слѣдует забывать—активность хаотическая, почти рефлекторная, почти бессознательная, с ничтожным участіем, а то так и полным отсутствіем задерживающих функций коры головного мозга. С эволюціонной точки зрѣнія—развитія организующей дѣятельности головного мозга, экстаз свойствен низшим формам развитія психики. Мы говорим об искреннем экстазѣ. В настоящее время, когда организующая и ингибиторная дѣятельность «черепна» достигла у интеллигенціи огромных размѣров,—можно смѣло утверждать, вовсе нѣтъ писателей, дѣйствительно вдохновенных; и всѣ они лишь кокетничают своим в значительной степени дѣланым и надуманным восторгом. Впрочем, чтобы быть в состояніи даже только рисоваться вдохновеніем, надо обладать им хоть в ничтожной мѣрѣ: кой-какая крупица экстаза, блѣдный рудимент от неистовства древних *vates* (пророки, поэты), найдется и у современных энтузіастов.

По Крафт-Эббингу религіозный экстаз близко родствен половому возбужденію. Не даром в наше время пошли разговоры об «оргіазмѣ», гдѣ наряду с поэтическим и религіозным подъемом содержится немалая доза сексуальнаго опьяненія. Нынче это, впрочем, не больше, как смѣха достойныя потуги. Мы хотѣли бы отмѣтить, что, подобно половому чувству, и религіозное способно переходить всѣ оттѣнки—от нѣжнаго, томнаго, разслабленнаго умиленія до буйнаго, зачастую свирѣпаго, подчас и кровожаднаго оргіазма.

Откуда берется религіозное вдохновеніе? Дикарь, немощный раб природы, искал спасенія в самообманѣ, будто он может вступать в договоры со стихіями и привлекать их на свою сторону. Само собой разумѣется, для заключенія подобнаго контракта необходима предварительная живая вѣра в наличность сверхчеловѣческой силы. Человѣкъ должен прежде всего преклоняться, благоговѣть, изнывать в мистическом страхѣ, и только впоследствии, когда он уже достигнет значительных успѣхов в своей technikѣ, возможна попытка вступить в переговоры с

богами ⁶⁷⁾. Но вот контракт «подписан», а вѣрность и надежность его подкрѣплена какими-нибудь счастливыми **опытами** или предзнаменованиями; тогда подавляющій ужас легко переходит— в силу контраста и сопряженного с контрастом усиленного разряженія нервной энергіи—в неистовую радость надежды, в ликование обрѣтенной помощи высших существ. Так религія, в корнѣ своем пассивная, вследствие психологической «диалектики», становится стимулом, будящим и толкающим людскую самодѣятельность. Но как скован размах этой самодѣятельности! Она никогда не дерзнет против самого божества, никогда не перешагнет границ покорности, не превзойдет самих идей о святотатствѣ и грѣхѣ! Пассивное преклоненіе пред богом обуславливает большую активность и отвагу—но против кого? против врагов своего бога. И здѣсь происходит та же эволюція извнѣ внутрь. Примитивный изувѣр утоляет свое бѣшенство на «внѣшних» врагах своего бога—на иноплеменниках, на иновѣрцах, еретиках и язычниках. Позже сюда вмѣшивается задерживающая дѣятельность кортикальных центров, и она, эта благороднѣйшая функція живой матеріи, сама идет на службу к религіозному энтузіазму, сдѣлавшемуся менѣе порывистым, болѣе интимным и сдержанным. Тогда, кромѣ врага «внѣшняго», появляется «внутренній враг» в душѣ самого человѣка: богопротивные помыслы, соблазны, запретныя страсти. На этой стадіи экстаз внѣшней активности либо дополняется, либо же и вытѣняется вовсе энтузіазмом самообладанія, упоеніем аскетическаго подвига. Опять-таки, пассивное отношеніе к высшей святынѣ, к божественному фетишу усиливает внутреннюю активность,—бог облегчает самогосподство, бог—опора подвижнику в поединкѣ с внутренним бѣсом.

⁶⁷⁾ Критически настроенный читатель без труда поймает нас на противорѣчій: с одной стороны, сказали мы, договоры с богами возможны только на той ранней ступени, когда еще не было религіи, а был только первичный фетишизм, а с другой—преддосылкой договора мы считаем благоговѣнную вѣру. Поэтому оговариваем: исторически извѣстныя религіи уже не знают договоров людей с богами, как равных с равными—такіе договоры могли имѣть мѣсто только в пору первобытнаго коммунизма, когда еще не было религіи и богов, не было дуалистическаго міросозерцанія, и люди договаривались со стихіями, уже человѣченными, но еще не подвергшимися интроекціи (по Авенаріусу). В религіозный же період (фактически мы только его и знаем) условия договора диктовались богами и безпрекословно принимались человеком.

4. Тут психологически возможно развитие в нескольких направлениях. Энтузиазм внутреннего самообладания и непоколебимой аскезы снова надбляет бога той чертой безпощадной суровости, которую он раньше смягчил своим благоволением к ревнителям правой вѣры. Эволюція может реставрировать—в болѣе благородных и идейных формах—безгранично-далекаго бога, и он станет недостижимым совершенством, воспарит бездонно-высоко над жалким смертным творцом своим. Бог сдѣлается, главным образом, хранителем завѣтов правды, верховным судьей добра и зла, его санкція окажется самым ярким из его отпращиваній. Безудержный фанатизм морали будет горѣть на пламенном челѣ такой вѣры. Но бог-судья, бог всеисильный, легко окажется и судьей вѣщым, изначальным, который с сотворенія міра заранѣе предопредѣлил одним быть праведниками, другим коснѣть в грѣхѣ. Неизбѣжный результат эволюціи в этом направленіи—безусловное загражденіе доступа к избавленію, провал в фатализм (Ислам и Кальвин), смерть духа в типѣ пассивности безпечной или отчаявшейся. И религія через всѣ перипетіи, сквозь всеяческіе контрасты и противорѣчія под напором своих крайностей возвращается к своему исходному пункту, обнажает свой эмоціональный центр, разоблачается, как сплошная пассивность и немощь человека.

Другой путь ведет к смягченію энтузиазма, к господству тихаго благоговѣнія, к умиленной интимности. Молитва становится общим тоном жизни—не та яко бы активная «молитва упованія», которую выдумал Гольцапфель и подхватил т. Луначарскій, а молитва, какою она бывает в дѣйствительности, не изукрашенная цвѣтами новаторской фантазіи. Да, это—молитва упованія, но упованіе-то, каково оно? Оно насквозь пассивно, это упованіе ребенка на отца, это та наивная вѣра, с какою сейчас передо мной валлонская двухлѣтняя дѣвочка, восхищенная гулом автомобиля, пробѣжавшаго по улицѣ, настойчиво умоляет: «encore! encore! encore une fois!» Бѣдняжка увѣрена, что мужичиѣ—такому большому, немножко страшному и немножко доброму—стоит захотѣть, и автомобиль снова проскачет по мостовой, доставив ей удовольствіе своим шумом. В сентиментальной религіозности, как безжалостно вскрыл Ницше, есть и мстительность; но это—безсильное злорадство, предвкушающее жестокую расправу милаго боженьки с насильниками. Здѣсь благочестіе вырождается в трепетный шепет; «наше разстоянія» и страх божій лишают в болѣе сѣрую и болѣе теплую любовь к

богу. Кто будет искать активности, боеспособности в таком направлении религии?

Третий путь, вѣриѣ проселочная тропинка, лежащая в сторонѣ от столбовой дороги исторіи—это эволюція, принятая нѣкоторыми мелкими сектами. Радостное возбужденіе от обѣтованной благодати становится здѣсь центром религіозной жизни. Над настроеніем вѣрующаго царит попрежнему молитва, но веселая, жизнерадостная, с обязательным подъемом самочувствія, с прыжками, пляской, пѣніем вольным, не нормированным правилами церковной гармоніи. В этом направленіи пошли многія простонародныя секты, преимущественно из мелких собственников; чтобы не ходить далеко в исторію за примѣрами, укажем на еврейскій хасидизм и русское хлыстовство. Хотя здѣсь активности и подвижности гораздо больше, чѣм в благочинной религіозности сентиментальнаго типа, однако, на всем протяжении исторіи, начиная еще с эллинскаго орфизма, кончая мусульманскими дервишами и хасидскими цадикистами, это умонастроеніе бессильных и травимых жизнью низов народных находило свое высшее проявленіе в изступленном оргазмѣ и застывало в фанатическом, темном мистицизмѣ. Отмѣтим еще своеобразное сочетаніе этой вакхической религіозности с суровой возвышенной этической вѣрой: оно всегда выступало на сцену рядом с революціонными вспышками мелких собственников. Это—благородная и плодотворная проповѣдь іудейских пророков, англійских квакеров и т. п. Активность вѣрующей души сливается здѣсь с тѣм, что А. Луначарскій мѣтко назвал «завоевательным инстинктом»; даже задерживающая дѣятельность кортикальных центров мозга достигает тут могучаго развитія: моральное самосознаніе, возвышенное самогосподство—показатель высокой организованности психической жизни. Да, нѣтъ спору: пред нами религіозность, которую никто не упрекнет в недостаткѣ активности, отваги, стойкости в испытаніях. Но, позволим мы себѣ спросить: что «причина» и что «слѣдствіе»? Революціонные ли классы обязаны религіи своим живым, бодрым и воинственным самочувствіем, или же в боевой религіи отразилось негодованіе мятежных классов и их свѣтлая надежда? Религія ли будит активность человѣческую или, напротив того, бьющая через край энергія революціонной воли сотворила себѣ и бога и религію по своей мѣрѣ? Второе, думается, вѣриѣ, болѣе соответствует основоположеніям марксизма. Это не религія побѣдила людскую немощь, а, наоборот, активность человѣка преодолѣла пассивность вѣры. Экцессы чувства и мощи

окрасились в религиозный цвѣтъ, потому что эпоха была религиозная. Но не легко далось это торжество дѣятельной воли над религиозной слабостью духа, и недолго удержалась человѣческая активность на завоеванной позиціи. Уже самая побѣда была Пирровой побѣдой: она была куплена за счет безусловнаго подчиненія волѣ божіей; взаменъ того божество согласилось преобразить в боевом направленіи свои нравственные заветы.

И старый бог вскорѣ берет реванш: с испареніем революціоннаго экстаза остается в чистом безпримѣсном видѣ все тот же эмоциональный центр религіи: приниженіе человѣка и превознесеніе антропоморфной (соціоморфной) стихіи.

Но потенціи религиозной активности еще не исчерпаны грядущими направленіями. Изумительная комбинація обстоятельств дала нам образец религіи, которой удалось загнать в тѣсный и темный угол свой сверхчеловѣческой, божественный элемент, превознести человѣческую мощь выше природной стихіи и богов. Мы имѣем в виду буддизм, этот монстр, овладѣвшій умами цѣлой трети человѣчества. Помимо других особенностей, буддизм отличается от всѣх прочих вѣрованій тремя замѣчательными чертами: пессимистической мирооцѣнкой, отсутствіем даже минимальнаго интереса к общественной жизни людей или крайним индивидуализмом всѣх своих этических вождельній и, наконец, представленіем о высшем подвижничествѣ и аскезѣ, как таком состояніи, когда смертный сам становится недостижимым идеалом для богов. Всѣ эти элементы получены буддизмом по наслѣдству от религіи брахманов, но были им развиты до послѣдних предѣлов. Третій из вышеуказанных элементов, как ни странно, все же сводится к эксцессам нѣкоторых обычных сторон религиознаго сознанія. Мы уже выше видѣли, что союз с богами укрѣпляет надежду на покореніе стихій, на искорененіе зла, на избавленіе и искупленіе. Двигаясь по этой линіи, религиозное сознаніе приходит к амплификаціям освободительнаго инстинкта: мессіанство, искупительный міе в христіанствѣ, и—буддизм. Но для послѣдняго потребовалось еще одно преувеличеніе: амплификація магизма. Сам по себѣ магизм есть уже попытка повліять на волю богов, подчинить их человѣку, поставить божество в зависимость от людских интересов. Брахманы и достигли соотвѣтственной крайности: индійскій жрец, отпырыск головы Браммы, взирал на себя, как на высокаго избранника небожителей, а на свои священныя манипу-

жизни, это—религіозность, замкнувшаяся в индивидуализмъ. Буддійская вѣра есть амплификація антирелигіознаго момента в религіи; и совершенно правы тѣ, кто вовсе не признает буддизма религіей⁶⁸). Да, первоначальный буддизм был ничѣм иным, как философіей избавленія на подкладкѣ непріятія міра; буддизм не был религіей. Он стал ею, когда распространился в широких массах; тогда он снова едѣлался олицетвореніем пассивности, в нем, как и подобает религіи, водворился сверхчеловѣчскій фетишизм, сам Будда принял сверхестественное обличіе, превратившись в послѣднее воплощеніе бога Вишну, магізм опять вышел наружу, выродился в дикую обрядность⁶⁹), появилось—у ламаитов—духовенство во стройной іерархіей на католическій манер, с непогрѣшимым далай-ламой во главѣ. Претворенный в религію, буддизм скоро утратил всю свою освободительную энергію, человек из побѣдителя богов стал попрежнему жалким рабом очеловѣченных стихій и обожественной совѣсти. Религія и не могла бы удержаться на чистотѣ, доступной лишь философскому дерзновенію.

5. К аналогичным противорѣчіям приходит развитіе интеллектуальной стороны религіи. В умственном отношеніи религія есть вѣра. Обыкновенно различают знаніе, как достояніе науки, и вѣру, как область религіи. Но наука включает, кромѣ доскональнаго знанія, также множество проблематических положеній разной степени вѣроятности (гипотезы, постулаты, гевристическія «рабочія» теоріи)—то, что Авенаріус по-нѣмецки называет «вѣрой» (Glauben): это—ослабленное знаніе. Оба вида знанія, полное и ослабленное, мы и будем обозначать «научным знаніем»⁷⁰). На-

⁶⁸) Напр., Г. Зиммель в выше цитированной брошюрѣ, стр. 25. Замѣтим также, что народныя убѣжденія не могут быть пессимистичны: превратившись в массовую религію, буддизм сразу утратил свой пессимистическій тон, и нирвана была тогда понята, как слабое подобіе райскаго блаженства.

⁶⁹) У современных буддистов-ламаитов накопилась такая бездна обязательных молитв, что цѣлой жизни не хватило бы на произнесенеіе хотя бы того количества, которое должно быть прочитано за одинъ день. Поэтому ламаиты употребляют молитвенную мельничку, гдѣ на валикѣ намотаны тексты всѣх гимнов: быстро вращая мельничку, буддист слѣдит взором за пробѣгающими мимо него строками, — и это замѣняет молитву.

⁷⁰) Мы оставляем совершенно в сторонѣ соображенія нѣкоторых философов (напр., Ф. Г. Якоби), сводящих все научное познаніе к «вѣрѣ»; во всяком случаѣ, такая «вѣра», являясь ослабленным знаніем, не имѣла бы ничего общаго с религіозной вѣрой, хотя упомянутые философы намѣренно отождествляют обѣ «вѣры».

слѣдует сомнѣнія, потому что опасается и ненавидит их. Научная вѣра охотно признает свою неполную доказуемость, но—поскольку она пытается проникнуть во тьму грядущаго—знает также и свою неопровержимость: она оперирует в сферѣ вѣроятностей, и всего болѣе предпочитает, конечно, максимальныя степени достовѣрности, довольствуясь, однако, и малой ея степенью, раз недоступна болѣшая. Напримѣр, вѣра напa в неизбежность социалистической революціи; она не доказана с такою точностью, как прогнозы затмѣній луны, но она в высокой степени вѣроятна, за нее говорит очень многое, против нея ничто не говорит, а досконально обосновать эту вѣру, повторяем, все-таки невозможно. Если ничто не опровергает нашего убѣжденія, это вѣдь—строга-логически—еще не значит, что оно вполне доказано. И вот, мы требуем от противников опроверженій; если же они преподносят нам одни лишь мудрыя сомнѣнія, мы и отвергаем такія сомнѣнія, как бесплодныя, не хотим о них думать, ибо, в самом дѣлѣ, зачѣм ломать голову над разными наивосновательнѣйшими «может быть»? Напротив того, религиозная вѣра дѣйствует «разсудку вопреки, наперекор стихіям»—она ненавидит то, что грозит под нее подкопаться, малѣйшее сомнѣніе уже дѣлает ее неувѣренной и злой, фанатически, капризной: *credo, quiaquam absurdum*⁷³⁾—таков ея высшій девиз. В пику преврѣнному разуму вѣрую; вѣрую, Господи, вѣрую, помоги моему невѣрью!

Научная вѣра, вѣра историческаго прогноза, это—по гениальному выраженію М. Гюйо—теоретическій риск, и смѣлость подобнаго риска не нуждается в гарантіи. Пусть радуются противники, если мы согласимся, что социализм отчасти предмет вѣры! Что они от этого выиграют? Они хотят нас сманить—дѣлать, вѣра, стало быть не обоснована словом, переберемся к ним, в лоно единоспасающей религіи. Ошибочный расчет! Их религія судит им гарантію, эту буржуазную и всякую другую гарантію, без которой они боятся рисковать. Помните у Мультатули рассказ «В игорном домѣ»? Помните там благоразумнаго прорицателя, который перед каждой сдачей карт пророчит, что «может быть», «пожалуй», выиграет черное, а «пожалуй» и красное?—Ему не требовалась теорема Бернулли, чтобы всегда оказываться правым, и чтобы сбывалось всякое его «предсказаніе». Мы не оговариваемся осторожным «может быть»—мы рискуем своим прогнозом, и потому ставим на карту

⁷³⁾ Вѣрю, хотя и не вѣрю.

всю нашу жизнь и весь ее смысл—ибо энергию нашу мы сосредоточили на борьбѣ в предопределенном направлении. Религиозная вѣра, это, наоборот,—теоретическая гарантія, не логическая, конечно, но за то тѣм болѣе отрадная и успокоительная. К научному знанію «воля» и «чувство» непрічастны, в религиозной вѣрѣ «разум» поработчен «чувству» (*philosophia ancilla theologiae*⁷⁴), а в научной вѣрѣ «разум» и «чувство» равноправны. Одно сомнѣніе, разумѣется, вѣкаго, достаточно, чтобы научное знаніе было обезцѣнено; тысячи сомнѣній и самых быющих опроверженій не в состоянии сдвинуть с мѣста религиозную вѣру—ибо она гарантирована свыше; для научной же вѣры никакое сомнѣніе не будет вѣским, пока цѣла в ней рѣшимость риска: вѣдь риск—значит, уже заранѣе взвѣшены сомнѣнія. *Opus probandi*⁷⁵ научнаго знанія лежит на нем самом, а не на его оппонентах; *opus probandi* научной вѣры лежит на ее противниках; религиозная же вѣра не вѣдает вовсе этой обязанности аргументировать, свободна от этого бремени.

Вѣра—риск, вѣра—сознанный риск не нуждается в авторитетѣ; напротив, вѣра—гарантія невозможна без авторитета. Вѣра—риск не усыпляет разума: твердо базируя на своем прогнозѣ, она неколеблущимися шагами идет от цѣлей к средствам, и здѣсь—в выборѣ путей—не допускает никаких послабленій против законов логики и метода. Авторитет убаюкивает разум челоуѣческой, внушая ему, что все будет сдѣлано и все было познано без него и за него. Научное знаніе и научная вѣра, это—творческая активность интеллекта; религиозная вѣра, начиная с первобытнаго міа, есть сонная пассивность разума. Но религиозную вѣру во всѣ стороны распирают заложенные в ней контрасты: вѣдь статически и религиозная вѣра—знаніе, да еще какое прочное, какое ясное, несомнѣнное! вѣдь только динамически религиозная вѣра—вѣра, да за то какая немощная, какая злобная, мнительная! Вѣра—момент и вѣра—процесс в религиозном сознаніи не всегда могут мирно ужиться. Схватите религиознаго челоуѣка налету, остановите его на мгновеніе: как складно все в его головѣ, как организовано, какая гармонія мыслей друг с другом и с чувствами, желаніями, надеждами.

⁷⁴) В средніе вѣка утверждали, что «философія»—прислужница богословія.

⁷⁵) В дискуссіи не всегда на обѣих сторонах лежит обязанность обосновывать свою позицію (эта логическая обязанность и называется *opus probandi*—бремя доказыванія): обыкновенно она лежит на том, кто утверждает или отрицает, но не на том, кто сомнѣвается.

Вам бросается в глаза стѣтъ противорѣчій в его мнѣях и догмах? Не бѣда—лишь бы он сам не замѣчал своих противорѣчій. Развѣ мы с вами не колеблясь поручимся, что в нашем черепѣ, в наших идеях все ладно—нѣтъ никаких противорѣчій? Кто знает, явится логикъ потоньше нашего и выведет на чистую воду такія несуразности, что мы только руками разведем. И опять же не бѣда—лишь бы мы сами не видѣли своих противорѣчій! Но пусть жизненный опытъ подтолкнет наше мышленіе к развитію, пусть вскроет дисгармонію нашихъ идей,—и мы, скрѣпя сердце, примемся за чистку, станемъ сглаживать несоотвѣтствія, приравнивать идеи к новымъ опытамъ, чувства к мыслямъ, желанія и надежды к познанію, всю психику к самой себѣ, всѣ ея элементы и процессы другъ к другу. Никогда не пойдемъ мы на мировую с противорѣчіями, не снесемъ признанія неразрѣшимой тайны, если мы не религіозны. Вѣрующій же человекъ ни за что не отречется от своего авторитета под напоромъ критической мысли до тѣхъ поръ, пока не вытравлена будетъ его пассивность, пока не исчезнетъ религіозное чувство. Вот почему религіозное познаніе не имѣетъ своей собственной логики, своего метода: над ним владычествуетъ «логика» благоговѣнія, оно рабски слѣдуетъ по пятамъ за эмоціей. Если религіозная эмоція проникнута боевымъ настроеніемъ—а возможность такового мы видѣли выше—повышенная активность чувства отражается и в активности интеллекта, в критизмѣ; тогда предъ нами вѣра холодно-рациональная в теоретическомъ отношеніи (рядомъ с горячностью религіозной эмоціи): догмы такой вѣры характеризуются крайнимъ рационализмомъ, если не отсутствіемъ тайны и мистицизма,—ибо кой-какая тайна в религіи все же неизбѣжна,—то сведеніемъ ихъ к минимальной долѣ. Таковъ догматизмъ в религіи революціонныхъ классовъ, защитниковъ мелкой собственности. Иудаизмъ пророковъ, мировоззрѣніе многихъ сектантовъ новаго времени пропитаны ясной трезвостью, разсудочнымъ морализмомъ: раздѣленіе труда между «разсудкомъ» и «волей» достигаетъ высокой стадіи, огневой энтузіазмъ дѣйствія сопутствуетъ жестокому схематизму мысли.

Но эта благородная форма религіозной вѣры далеко не единственная и отнюдь не самая распространенная. Сентиментальная и фантастическія религіи отравляютъ умъ человека сладкимъ или бѣшеннымъ ядомъ; блаженная богобоязненность, трепетная, слезливая мечта питаютъ дряблый мистицизмъ мягкотѣлой религіозности, ревнивая злость, изувѣрство поощряютъ мрачную мистику. Мистицизмъ охотно прибѣгаетъ къ вѣрѣ в чудо, жаждетъ чуда: чуда—это значитъ, явнаго противорѣчія уже познаннымъ че-

ловѣком законам природы. Первобытный ум знал мнѣ, знал нѣчто страшное, поражающее, чудовищное, но еще не чудесное—ибо не было еще мѣста идеѣ о всеобщей законмѣрности: для дикаря все, если хотите, естественно, и все сверхъестественно. Позднѣйшая вѣра летѣет мысль о чудесном и сверхъестественном. Шатаясь, вѣра прибѣгает к самонадувательству, к «голубоглазой лжи», превозносит иллюзію над правдой,—и сознательно превозносит; чтобы одурманить пробуждающуюся мысль, она широко практикует благочестивый вымысел, *piam fraudem*. Эксплуатация наивной вѣры коварным расчетом жрецов сказала бы в том античном храмѣ, гдѣ вѣрующіе мореходы оставляли свои дары в чаяніи избавиться от морских опасностей: в храмѣ были тщательно записаны и выставлены на показ наствѣ всѣ случаи благополучных плаваній и совершенно замалчивались кораблекрушенія. Так и разсудок вѣрующаго: он усердно регистрирует благоприятные факты и пренебрегает горькими уроками опыта. Болѣе развитой религіозный ум продѣлывает сознательно то же самое: тайна, непостижимость—последнее убѣжище разнузданнаго, но уже неувѣреннаго в себѣ мистицизма. Разуму объявляется форменная война, вѣруют уже не вопреки абсурду, но наперекор логикѣ и опыту, а нарочито ищут нелѣпности, как объекта вѣры; устами Тертуллиана, послѣдовательнѣйшаго из отцов церкви, догма и мистика твердят «credo quia absurdum»⁷⁶). Мистицизм, это—аномеоз пассивности интеллекта и, подобно экстазу, отмѣчен печатью психической отсталости или же дегенерации. С ним неразлучны то фанатизм и изуверство, то слезливая мечтательность—ядовитые или худосочные цвѣты дикости или упадка. Существует еще, впрочем, мистицизм, мощнаго, аскетическаго самообладанія, но и в этом благородном мистицизмѣ разум спит непробудным сном⁷⁷).

Даже в наилучших своих проявленіях религіозная вѣра, повторяем, порабощена авторитету, и самая излюбленная похвальба

⁷⁶) «Вѣрю, потому что нелѣпо».

⁷⁷) Нам могут указать на современных «мистиков», разум которых весьма активен, и чьи притудливыя откровенія порой даже глубоко интересны. Но среди них рѣдко попадаются подлинныя мистики, т. е. явные дегенераты; в большинствѣ же наши «мистики», вовсе не мистики, а грубые реалисты, рвущіеся из кожи напялить на себя выгодную мистическую личину: за пустопорожними вѣщаніями о мистеріях и небесных благах у них всегда торчит свиное ухо вѣсомых и невѣсомых благ земных.—Впрочем, современный поход против «бездушной», «скучной» или «подавляющей» законмѣрности и логики и в защиту «безсознательнаго» в человѣческой дсихикѣ имѣет глубокіе корни в

религиозной вѣры — «ортодоксальность». Она всегда воспринимается, как откровение: первоначально это откровение свыше, от самого божества; временем оно, в образѣ мистической интуиціи, поселяется в душѣ самого человѣка. Религиозная вѣра, по глубокому опредѣленію ап. Павла, есть «способ знанія без доказательств, уповаемых извѣщеніе, вещей обличеніе невидимых». Такая пассивность разсудка, несомнѣнно, очень утѣшительна: «блажен, кто вѣрует, тепло тому на свѣтѣ». За то и ревнива же она бывает, религиозная вѣра! Бывает, правда, и толерантная, высоко терпимая вѣра—но это уже признак ея угасанія. Живая вѣра часто, слишком часто придирчива, педантична. Ея лозунг—все или ничего; ея излюбленное занятіе—моральный сыск, заподозриваніе и травля инакомыслящих. Она убивает творчество мысли и склонна всю жизнь превратить в сухое повтореніе раз навсегда установленных шаблонов, чтобы поставить привычныя реакціи человѣка на мѣсто свободной игры сил. Отсюда консерватизм религиозной вѣры: даже толерантнѣйшая религія взирает на себя, как на послѣднее откровеніе. Отсюда также чудовищное сочетаніе неуклонной принципиальности с мелочным оппортунизмом: с одной стороны религія неумолимо провозглашает *fiat justitia, pereat mundus*, цѣною гибели жизни она готова утверждать свои принципы, а с другой—она же добровольно прощает грубѣйшія нарушенія заповѣди, лишь бы всѣ формальности были соблюдены: *fiat ritus, pereat justitia*. Благоговѣніе перед духом ученія легко и быстро вырождается в шѣтет перед его буквой, благочестіе и фанатизм сосредоточиваются на формальностях обряда.

Надѣмся, наш анализ достаточно выясняет, что даже в своих активных формах, в комбинаціи с творческим подъемом, с ощущеніем мощи, религія по существу остается пассивным отношеніем к сверхчеловѣческой силѣ, живой покорной вѣрой⁷⁸⁾.

недовольствѣ городом, губельной анархіей капитализма и его цивилизаціей, калѣчащей личность. Но воздыханія по утраченной наивности и зван «мистических» литавров никого не обманут: медоточивое или мятежное краснорѣчіе будирующаго горожанина остается выкчемной, хотя подчас и талантливой болтовней.

⁷⁸⁾ Во всѣх указанных модификаціях религиознаго сознанія совершенно безразлично для наших цѣлей, имѣем ли мы дѣло с политеизмом, дуализмом, единобожіем или пантеизмом. Это различіе касается натурфилософіи, но не эволюціи религиознаго чувства. Религиозное чувство, как таковое, имѣет каждый раз дѣло не с богом и не с богами, а с божеством, со сверхчеловѣческой силой; это не монотеизм, а, как выражается М. Мюллер, генотеизм.

Это обнаружится еще рельефнее, если мы хоть в самых общих чертах прослѣдим процесс умиранія религіи. «Человѣческій труд, вот богоубійца»—замѣчает т. Луначарскій: мы дополним: человеческая активность—убійца религіи. Боги умирали, учил базельскій Заратустра, разными способами: их губило милосердіе (т. е. проблема зла, теодицеи), они сами себя засмѣяли до смерти, наконец, их сразила непреклонно-послѣдовательная религіозность вѣрующей души. Оставшійся «без должности» (ausser Dienst) папа, бесѣдуя с Заратустрой (в IV ч. «А. с. Z.»), вынужден услышать от «побѣдителя драконов» такое признаніе, что именно чрезмѣрная набожность совратила его, Заратустру, в безбожіе. Также Шиллер, в ксеніонѣ «Моя вѣра», заявляет: «Какую религію признаю я? Ни одной из тѣх, что ты называешь. Почему же?—Из религіознаго чувства!» Религія до того полна непримиримых противорѣчій, что нерѣдко ея догматическая оболочка не выдерживает их напора, и сквозь лопнувшіе скрѣпы выливается на вольный простор заточенная влага энергіи жизни. Мы уже имѣли случай убѣдиться, как магизм, этот активный элемент религіи, развив свои потенціи, повергает в прах и благочестіе, и любовь к божеству, и наивную вѣру. Но религіозная пассивность—в силу психологической «діалектики», повторяем—вообще способна будить самодѣятельность человѣка; и когда самодѣятельность обращается внутрь, когда человѣкъ, под наитіем вѣры, упражняется в самообладаніи, в борьбѣ с внутренним «бѣсом», это уже весьма опасный для религіи поворот. Многое, слишком многое может явиться таким «бѣсом»: и если «дьявол» примет обличіе косности, безсилія, того, что Ницше зовет «духом тяжести»,—религія, поддерживая смертнаго в единоборствѣ с «дьяволом», сама роет себѣ могилу. Но всего чаще религія гибнет не от внутренняго своего разложенья, а под ударами общественаго прогресса, от роста человѣческаго опыта: освобождаясь из-под власти стихій, полный свѣжих творческих сил, человѣкъ страшает с себя религію. Растущая активность мысли упраздняет авторитеты, сознавшая свою мощь активность воли высоко подымает голову, склонявшуюся раньше в почтительном смиреніи, выпрямляет спину и колѣни, традиціонно сгибавшіяся в благоговѣйном трепетѣ. Когда надо шагать—невозможно преклоняться; когда надо дѣйствовать, не время мечтать и млѣть в небесных восторгах. Перед человѣческой активностью разбѣчивается святня, тускнѣет ореол завѣтных цѣнностей. И в этом бореніи с «духом тяжести», смертные не сразу отрѣшаются от настроеній

теплой вѣры: в инкубационный період атеизма личность чувствует себя осиротѣлой, как ребенок, лишайщийся отца и родительских попеченій, грусть разлуки до боли и до рыданій сжимает сердце. А из-под гнетущей тоски уже пробивается новое бодрящее чувство самостоятельности, человѣкъ-сирота сознает себя взрослой личностью, которая отнынѣ должна сама о себѣ заботиться, предоставленная своим собственным силам. Наконец, эмоциональный центр религіи—приниженіе собственной личности и превознесеніе вѣншей силы—испаряется без остатка, и вмѣстѣ с ним падают все группировки религіозных идей и чувств. Современем умирает и сожалѣніе об утратѣ вѣры.

6. Лишь теперь, опираясь на добытый результат историко-психологическаго изслѣдованія, мы можем обратиться к вопросу о корнях религіознаго сознанія, о его грядущей судьбѣ, и вынести ему нашу оцѣнку.

Глубочайшаго противорѣчія религіи мы еще не касались: оно зашло в самой ея генеалогіи. Что за нелѣпость—человѣкъ падает ниц перед чѣм-то таким, что он сам надѣлил своей собственной мощью, всеми высшими своими потенціями? Из немощи не могло бы родиться это грандіозное представленіе—о всемогущем существѣ, правящем вселенной; но из активности не могло бы возникнуть преклоненіе и благочестіе. Вѣдь для того, чтобы застыть в безсильном благоговѣшн, человѣкъ должен был раньше проицировать во вселенную свою собственную силу, свою величайшую надежду! Если допустим человѣка пассивным, слабым—невозможна была бы религія; если допустим религію, должны предположить и пассивность. *Nic Rhodus, hic salta*—так сказали бы мы всем, кто с индивидуально-психологической точки зрѣнія подходит к вопросу о происхожденіи религіи. Понять, как может высшая пассивность возникнуть из величайшаго напряженія человѣческой мощи, можно только из анализа общественных отношеній.

Человѣкъ сам создает понятіе безконечности; и, однако, это понятіе, впервые сформулированное и ясно представленное, оглушает дѣтскую голову: Фр.-Г. Якоби упал в обморок, когда семилѣтним мальчиком в первый раз подумал о вѣчности. Помните, о великом Фидіи рассказывают, что он, изваявъ статую Аѳины, был глубоко потрясен ея величіем и пал на колѣни перед собственным своим произведеніем: он не мог ничѣм иным объяснить себѣ его великолѣпія, как чудесным навіем самой богини. Португальскіе моряки, увидавъ, как негры поклоняются чурбачикам, выразили свое безразличное отношеніе в словѣ *feiticos*—

«издѣлія», которым они окрестили эти кумиры: наивные матросы-фанатики не могли постичь, как это люди обожают издѣліе своих же рук. Отсюда и нынѣшнее слово «фетиш». Но португальцы сами обожали твореніе своего же духа, человѣческаго духа—они сами были фетишистами в нынѣшнем смыслѣ слова. Все это—явленія одного и того же рода, все это—загадка религіи. Как возможен фетиш? Как возможно, чтобы человѣкъ, сотворив себѣ бога по образу и подобию своему, оторвал от себя свое собственное твореніе, забросил его далеко на небеса или в потустороннее и окаменѣл и безсильно замер, подавленный паѳосом разстоянія?

Дивный Ницше, который создал эту гениальную идею о паѳосѣ разстоянія и так превратно понял ее,—он же глубоко схватил и вышеуказанное противорѣчіе: «христіанин, в наше время наиболѣе наивный и отсталый типъ человѣка, сводит надежду, спокойствіе, чувство «избавленія» к психологическому наитію Бога: ему, органически страдающему и тревожному типу, всѣ ощущенія счастья, подъема и покоя легко представляются чѣм-то нуждающимся в объясненіи. Напротив, у умных, сильных и полных жизни рас преимущественно эпилептик возбуждает мысль, что здѣсь замѣшана чуждая сила; но также и всякая родственная этому одержимость, несвобода (Unfreiheit)... служит им для изобрѣтенія внѣчеловѣческих сил... В процессѣ психологическаго богосозиданія олицетворяется, как причина, душевное состояніе для того, чтобы стать слѣдствіем. Психологическая логика такова: ощущеніе мощи, когда оно внезапно и властно—как во всѣх великих аффектах—охватывает человѣка, возбуждает в нем сомніе в собственной личности; он не осмѣливается счесть себя причиной этого изумительнаго чувства—а потому он для этого случая допускает сильнѣйшую личность, божество. In Summa: происхожденіе религіи лежит в крайних ощущеніях мощи, которыя, как нѣчто чуждое, поражают человѣка... Наивный homo religiosus разлагает себя в нѣсколько личностей. Религія есть случай «удвоенія личности». Нѣчто в родѣ ощущенія страха и ужаса пред самим собой... Но также и необычайное чувство счастья и высоты»⁷⁹⁾... Мы привели эту длинную цитату потому, что она—блестящій образчик виртуалистической постановки проблемы. Для вѣрующих людей здѣсь вовсе нѣтъ вопроса: человѣкъ-то немощен, и сам бы он никогда не мог создать представленія о всемогущем, но бог,

⁷⁹⁾ Fr. Nietzsche, Werke, B. XV. Der Wille zur Macht, aphor 87.

явившись перед своими избранниками в сіяніи славы, открылся человечеству и даровал ему свѣтъ истинной вѣры. Для рационалиста проблема тоже легко рѣшается; на примѣр, Декарт в своей онтологической аргументаціи бытія божія спрашивает—как может ограниченная духовная субстанція человѣка взрастить идею о безграничном, всесовершенном существѣ, и отвѣчает, что само божество вложило в человѣка идею о себѣ, так что идея эта—врожденная. Но как об'яснить такое несоотвѣтствіе, не прибѣгая к (внѣшнему) откровенію и к туманностям нативизма⁸⁰). Думается нам, сенсуалист не в состояніи дать удовлетворительный отвѣтъ: из каких элементов окружающей среды, из каких внѣшних раздраженій могла бы сложиться идея безконечности в полном ея составѣ? Он сошлется, пожалуй, на непрерывное расширеніе опыта в пространствѣ и времени и допустит, что, наблюдая этот рост, человѣкъ пришел к идеѣ неопредѣленнаго продолженія, а безграничность установил, как предѣлъ такого продолженія. Но самая возможность распространенія опыта—об'ясняется ли она сенсуалистически? Не есть ли она, наоборот, результат возростанія человѣческой активности? То же самое и со всемогущим существом:—что всеильнаго нашел человѣкъ в природѣ? Он встрѣчал много ужасающаго, много величественнаго, пред чѣм он мог преклониться, как и дѣлал в первобытную эпоху; но безмѣрное разстояніе, как пришел человѣкъ к подобной мысли и подобному паоосу?

Нѣтъ, человѣкъ должен был сам преувеличить свою немощь,—откуда почерпнул он силы для такого преувеличенія? Из самого себя, из бездонных потенцій своей власти над природой, из дерзновеннѣйших чаяній господства. Жизнь—процесс не только оборонительный, но также и наступательный: нападая на стихію, человѣкъ превознес ее над собой потому, что сам он был стихіен, потому что сам был раздвоен, потому что был полон незрѣлой мощи, но еще не познал ея. Пока смертные не поняли своей силы, их коллективныя созданія являются им чуждыми и самостоятельными,—нѣчто аналогичное тому, как мануфактурный рабочій, в эпоху рѣзкаго дробленія труда, с удивленіем взирает на готовый продукт, составленный из работы множества производителей, друг от друга независимых: в готовом продуктѣ никак не найти того, что внесено тѣм или другим производителем. Но идеи, нормы, обычаи, законы, низшія

⁸⁰) Ученія о врожденных идеях, т. е., собственно говоря, о внутреннем откровеніи из над-эмпирическаго міра?

и высшія обобщенія—все то, что называют «объективированными нормами» социальной жизни,—все это скристаллизовавшиеся продукты коллективного творчества, и отдельный человек не при всяких общественных условиях умѣет признать в себѣ одного из их творцов. Фетиши вырастают из человеческой активности и мощи, которые почему-то представляются людям оторванными от них, чуждыми, «объективными». Почему же?

Нище во многом прав своей «психологической логикой»⁸¹⁾; но индивидуально-психологическая «диалектика», хорошо описывая процесс отчужденія человека от самого себя, процесс порожденія активности из пассивности и обратно, все-таки ничего еще не объясняет. Здѣсь виртуализм должен быть дополнен марксизмом; самораздвоеніе личности может быть понято только как плод раздвоенія общества.

В изслѣдованіи о «Нерелигиозности будущаго» М. Гюйо исходит из замѣчательнаго положенія, что религія по существу своему не антропоморфна, а социоморфна, что богов своих люди создают не по образу и подобию своему, а скорѣе по аналогіи с формами своего общежитія. Но самое общество понято у французскаго мыслителя совершенно идеалистично, и дальнѣйшаго развитія плодотворной доктрины о социоморфизмѣ мы должны искать в философіи Маркса. «Конечно,—говорит великій социолог, намекая на Фейербаха и Штрауса,—гораздо легче посредством анализа найти земную сущность религиозных представлений, чѣм наоборот, т. е. из данных реальных отношеній выводить их религиозныя формы. Последній метод есть... единственный научный»⁸²⁾. А в главѣ о товарном фетишизмѣ Маркс мимоходом устанавливает, что древнія религіи возникли на почвѣ «отношеній непосредственнаго господства, с одной стороны, и рабства—с другой», современное же христіанство наиболѣе соответствует абстрагированным, оторванным от человека отношеніям товаров на рынкѣ.

И в самом дѣлѣ, чтобы разорвать на-двое свою собственную душу, чтобы метнуть в недостигаемую высь ими же сотворен-

⁸¹⁾ Не во всем прав: он находит причину религіи в необычайных состояніях мощи; между тѣм, люди обожают и обычные переживанія: для норм обычая, техники, права, морали люди подыскивают сверхчеловѣческое объясненіе. Боги дали людям законы, научили людей земледѣлію, искусствам, изобрѣли письмена, раздѣлили языки, полубоги-герои строили города, мосты и т. п.

⁸²⁾ «Капитал», т. I. Пер. под ред. Струве. Изд. 2-ое, стр. 256, примѣч.

ные идеалы, чтобы преклониться перед продуктом своего творчества, — люди должны раньше осуществлять подобное раздвоение и сочетание помощи с активностью в социальном общении, здесь, должны раньше благоговеть и преклоняться. Все выясненные нами черты религиозного сознания и комбинации этих черт — вѣра в авторитет, благочестие, пассивная покорность, наивность, вследствие которой человек не видит своего собственного могущества и приписывает его другому существу, расколотость личности, пропасть между преклоняющимся и объектом обожания — посят на себя печать авторитарного происхождения. Религия есть такое мирозерцание, в котором человек первоначально относится к стихиям природы так же точно, как организуемые классы общества относятся к своим организаторам⁸³), а впоследствии, как drobные производители относятся к освободившимся из-под их власти цѣлостным продуктам культуры. В авторитарном общении человек не мог постичь своей собственной силы, и потому проицировал ее в надзвѣздное пространство, он сотворил религию и бессильно преклонился перед самим собой. Л. Фейербах прав — божество, это был человек, непонятый человеком, но человек общественный, воспитанный в определенной исторической обстановке. А. Луначарский прав — религия, это попытка «разрѣшить контраст между законами жизни и законами природы» — но контраст, преломившийся сквозь авторитарную общественную среду. А позже, когда человечество в недоумѣнии предстало перед своими товарами, равноправно циркулирующими на таинственном рынке, когда социальный хаос причудливо сплел авторитарные связи в индивидуальном предпріятии с анархическими соотношениями цѣлаго общественного хозяйства, психология раздробленного человека уцѣпилась снова за религию, отразила в вѣрованіях свою собственную растерянность. Класс, оторванный от класса; производитель, независимый от производителя — такова основа религии. Религиозное сознание, это — авторитарный социоморфизм⁸⁴).

⁸³) Культ предков, как организаторов для живущих организаторов; обожествление римских «августов» — императоров еще при жизни; обожание живых царей, богдыханов; Бог, как «царь» небес и т. п.

⁸⁴) Недавно нам случилось прочесть в № 8 «Образования» рецензию на книгу тов. Луначарскаго. Рецензент спрашивает, какой человеческой потребности удовлетворяет религия. Такая постановка уже предѣшает кое-что: именно, вѣчность религиозного сознания. Возможно, рецензент не имѣл этого в виду, но так оно выходит, ибо «человѣческія потребности» живы до тѣх пор, пока су-

Читатель видит, что мы всецѣло примыкаемъ къ ученію т. Богданова объ «авторитарномъ мышленіи». Относительно соціальнаго генезиса религіи мы безсилны сказать больше того, что изложено А. Богдановымъ. Не желая чрезмѣрно узурпировать права творца теоріи на изложеніе выводовъ изъ нея, мы на этомъ пунктѣ прекращаемъ нашъ генетическій анализъ. Не можемъ, однако, отказать себѣ въ удовольствіи привести относящіяся сюда слова: «Несомнѣнно не только происхожденіе религіи изъ авторитарнаго мышленія, но и постоянная, неразрывная связь ея съ нимъ на послѣдующихъ стадіяхъ развитія человѣчества. Всюду, гдѣ мы встрѣтимъ религіозное міровоззрѣніе, мы найдемъ также всѣ основныя черты авторитарнаго мышленія»⁸⁵⁾.

Оцѣнку религіи произносить намъ послѣ всего сказаннаго уже дѣло лишнее: ожидать отъ религіи, чтобы она будила творческія силы въ обществѣ, боевую готовность въ революціонномъ классѣ—не приходится. Прогнозъ будущности религіи также не представляетъ трудностей. Будемъ различать—для настоящаго времени—религіозныя пережитки и религіозныя исканія. Что религіозныя пережитки обязаны своимъ существованіемъ медленности агоніи авторитарныхъ формъ управленія хозяйствами, государствомъ, авторитарнаго строя мелко-собственнической семьи,

существуетъ человѣкъ. Развѣ что мы допустимъ преходящій характеръ самой этой «религіозной потребности». Но тогда надо иначе поставить вопросъ. Въ дѣйствительности религія обѣщаетъ конечное, абсолютное удовлетвореніе не одной какой-нибудь, а многимъ или всѣмъ людскимъ потребностямъ. И наше изслѣдованіе старалось выяснить, при какихъ опредѣленныхъ историческихъ условіяхъ религія удовлетворяетъ нуждамъ человѣческимъ.

⁸⁵⁾ См. статью «Авторитарное мышленіе» въ сборникѣ «Изъ психологіи общества», стр. 152. Мы могли бы лишь внести оговорку: не «всѣ основныя черты авторитарнаго мышленія», а нѣкоторыя производныя черты ея. Ибо мы вообще не раздѣляемъ часто развиваемой т. Богдановымъ теоріи объ исключительномъ консерватизмѣ наиболѣе общихъ (=основныхъ) организующихъ формъ труда и познанія. Самъ т. Богдановъ дополнилъ ее другой теоріей о двухъ «линіяхъ идеологическаго развитія»: преобразование идеологическихъ формъ идетъ болѣею частью снизу вверхъ, отъ «непосредственныхъ трудовыхъ переживаній», которыя всего быстрѣе революціонируются, къ все высшимъ обобщеніямъ, еще долго коснѣющимъ въ своей традиціонной формѣ, но иногда, при специальныхъ условіяхъ, реформа мысли идетъ сверху внизъ («дедуктивнымъ» процессомъ). Итак, самъ т. Богдановъ долженъ допустить такую возможность, что «основныя» черты авторитарнаго мышленія уже давно исчезли, уступивъ мѣсто «основнымъ» чертамъ болѣе прогрессивныхъ типовъ познанія, а нѣкоторыя производныя особенности второстепенныя навыки авторитарной мысли еще уцѣлѣли, что и сказывается въ попыткахъ оживить религію.

базирующей на порабощении женщины и подростящегого потомства,—это слишком очевидно. Но вмѣстѣ с разрушеніем семьи и прочих рудиментов крѣпостного порядка идет и ломка традиціоннаго міровоззрѣнія. Нѣсколько цифр ясно покажут нам неуклонный ход этой ломки уже в капиталистическом обществѣ, в плотных слоях обывательской массы. В 1902 г. редакция «Daily News» произвела анкету о посѣщеніи церквей в Лондонѣ и других городах Великобританіи и сравнила ея результаты с цифрами подобных же анкет 1886 и 1851 г.г.

Приводим нѣкоторые итоги:

Населеніе Лондона.	Число посѣщеній церквей и часовен.	% в отношеніи к населенію.	
1851 г.	2.326.572	874.339	37,58
1886 г.	3.970.468	976.292	24,86
1902 г.	4.468.049	1 002.910	22,44

Между тѣм, усердіе духовенства и набожных муниципалитетов возросло в 2,5 раза: от 1851 по 1902 г. цифра церквей и часовен в Лондонѣ повысилась с 1097 до 2629. Итоги для душе-спасительнаго рвенія весьма плачевные.

В Ливерпульѣ за тот же період % посѣщеній понизился с 45,18 до 25,16. Особенно замѣтен упадок набожности в Шотландіи, гдѣ он выражается даже не в относительных, а в абсолютных числах: во всей Шотландіи за 40 лѣт (с 1851 г.) количество посѣщеній храмов (англиканских, свободно-шотландских и пресвитеріанских) опустилось с 802.953 до 622.025. Конечно, рабочий класс наиболѣе «безбожен». Так, в Лондонѣ, в пяти кварталах состоятельнаго и роскошнаго Вест-Энда, 1 посѣтитель англиканскаго храма приходится (в 1902 г.) на 7,21 чел., а в Ист-Эндѣ, пролетарской части города, на 24,56 чел.

Религіозныя исканія цифровому подсчету не поддаются; однако, без спору, они замѣтно усиливаются: сотни новых религіозных сект в Соед. Штатах, десятки в Россіи и отчасти в Зап. Европѣ, все растущая литература самозванных пророков всякаго покроя ⁸⁶⁾. Религіозныя исканія знаменуют болѣзненное вторженіе капиталистическаго хаоса в среду патріархальных устоев, а также разочарованіе современнаго горожанина в цивилизацію, тоску по безвозвратно утерянному прошлому, мечты о прими-

⁸⁶⁾ Мы оставляем по боку исканія современных экзегетов и богословов (нео-протестантизм, католическій модернизм): эти исканія почти не выходят за предѣлы профессиональнаго круга теологов, возбуждая в широкой публикѣ лишь поверхностный интерес скадала.

тивной, дѣвственной наивности духа, когда не было всехъ этихъ заботъ и тревоженій. Но по злой проиіи рынка религиозное исканіе зачастую само становится предметомъ торговли, доходной статьей: богоискательство превратилось въ модную новинку, люди щеголяютъ новѣйшими религиозными фасонами, люди оригинальничаютъ своею наивностью, мечтательностью, мистицизмом. Пустыня отшельничества выносятся на витрины, анахореты и столпники духа фигурируютъ на подмосткахъ всемірной сцены. Поддѣльная наивность, надуманная религиозность⁸⁷⁾...

Отношенія между людьми становятся яснѣе, люди дѣлаются живѣе и откровеннѣе въ одно и то же время. Люди выступаютъ явными врагами, — въ пылу конкуренціи испаряется довѣрчивость, выборъ, тамъ невозможна пассивность. Поэтому, говоримъ мы, блѣднѣетъ ореолъ авторитетовъ. Люди должны напрягать свои силы, развивать свои потенціи — выкорчевывать изъ себя эмоціональные корни религіи. Новыхъ религій накопляется бездна, искатель бога долженъ разбираться, критиковать, оцѣнивать; а гдѣ требуется современное богоискательство окончательно убиваетъ религиозное чувство.

Производители становятся технически все зависимѣе другъ въ яемая человѣкомъ, затемняетъ высшій, сверхчеловѣчскій раотъ друга, соціально-политически все солидарнѣе. Машина, управзумъ, управлявшій человѣкомъ. Пролетарій становится все самостоятельнѣе; растетъ активность рабочаго класса. Не осталось больше мѣста самораздвоенію здоровой личности, немоцному благоговѣнію. Изъ клочковъ и обрывковъ прошлаго возсозидается новый человѣкъ.

Происходитъ, говоритъ т. Богдановъ, собираніе человѣка. Человѣкъ сознаетъ свое могущество, постигаетъ, что это онъ творецъ культуры, и самъ куетъ свою судьбу. Человѣкъ выпрямляется. Не сбудутся пророчества новой вѣры, ибо грядетъ активность, самодѣятельность расчищаетъ себѣ дорогу сквозь могилы кумировъ.

⁸⁷⁾ Проповѣди І. Дидгена, Д. Койгена, М. Горькаго, А. Луначарскаго выгодно отличаются своей искренностью отъ широкозѣщательныхъ откровеній буржуазныхъ «мистиковъ»: первые религиозно преклоняются предъ тѣмъ, что вовсе не религія (предъ социализмомъ), а послѣдніе совѣмъ не религиозно рисуются тѣмъ, что и впрямь было бы религіей, да не на ихъ устахъ...

ГЛАВА V.

Новая религія и мірооцѣнка.

Да нѣтъ же, увѣряет т. Луначарскій, самодѣятельность чело-
вѣка вызывает «второе рѣшеніе религіозной проблемы», и на
могилах померкших кумиров высится зданіе новой вѣры; на смѣну
міровым библіям грядет религія социализма. Новая религія воз-
можна, будет, она уже есть.

Новая религія так описывается т. Луначарским с разных
сторон: по объекту она «религія челоуѣчества», челоуѣческаго вида
или «Вида» с проишевого В; по содержанію это—«религія Труда»,
по пророку—религія Маркса. Нет Аллаха, кроме Вида (*Homo
religiosus L.*), и Маркс—пророк его.

«Научный социализм разрѣшает противорѣчія законов жизни
и законов природы, выставляя идею побѣды жизни, покоренія
стихіи разуму путем познанія и труда, науки и техники» («Религія
и социализм», стр. 42). «В надеждѣ на побѣду, в стремленіи,
напряженіи сил—новая религія» (стр. 49). В этой религіи сверх-
индивидуальный принцип свободен от анимизма: челоуѣк поклоня-
ется не богу, не его же усиліями одухотворенной природѣ,
а самому себѣ в высшей своей потенціи; ибо пробудившійся и
возмужавшій труд постиг, что «челоуѣчскій разум—разум наи-
разумѣйшій» (стр. 155). Труд не отказывается лицемѣрно от
награды за свою «добродѣтель», но не ищет ея в «пескѣ небес-
ных дѣл», а откровенно притязает на земныя богатства в их
неудержимом ростѣ, как на свою награду (стр. 134). Земное
богатство—это покореніе бездушнoй, стихійно-безсознательной
природы (стр. 147—148); за счет порабоженія стихіи будет
завоевана свобода челоуѣка внутри общества. Только на базѣ
побѣдоноснаго труда способен челоуѣк подняться из бездны со-
ціального безправія: богатство, столь долго служившее Сатанѣ,
этому символу социального рабства и угнетенія, становится осно-
вой грядущей правды (стр. 186—189). На эту тему о синтезѣ
между богатством и справедливостію написаны глубочайшія стра-
ницы глубокой книги тов. Луначарскаго. В роскошных обра-
зах талантливый автор набрасывает очерк своеобразной, если
можно так выразиться, социодидеи, рисует социалистическое
примиреніе Сатаны с Адамом на лонѣ солидарнаго всечелоуѣче-
скаго труда и наслажденія сокровищами природы.

Новая религія дышет активностію, боевым настроеніем. Ак-
тивность эта питается особым чувством, незнакомым старому

человѣку: сознаниемъ тѣсной связи и солидарности людей в пространствѣ и во времени. Мы хотѣли бы особенно подчеркнуть цѣнную идею о сотрудничествѣ во времени: «Выросшій труд... создатель новой религіи, ибо он ставитъ цѣлью побѣду надъ природой; устраненіе зла, торжество разума надъ стихійностью, вѣчно растущую мощь, непрерывное совершенствованіе вида, т.-е. исполненіе исконыхъ желаній человѣка, и все это путемъ организаціи, захватывающей индивиды, связывающей ихъ в пространствѣ и времени, дѣлающей братьями и сотрудниками китайца и француза, человѣка XX вѣка и свѣтлаго потомка вѣка XXX» (стр. 94—95). «Соціализм—кооперація во времени и в пространствѣ» (стр. 45). «Самое главное—это постепенный ростъ чувства, связи всего вида. Чувство это идетъ параллельно съ чувствомъ коллективнаго строительства» (стр. 130). Отсюда новая надежда: «Любовь къ потомству (какъ примитивная форма любви къ виду. Б. Б.) особенно важна въ религіозномъ отношеніи. Она открываетъ далекіе пути чудному чувству—надеждѣ. Если я не былъ счастливъ, то, быть можетъ, сынъ мой, внукъ мой. Если я не побѣдилъ, то побѣдитель возстанетъ изъ ошени моего. Это любовное отождествленіе себя съ родомъ, это побѣждающіе смерть и время мы—было особенно присуще еврейскому народу» (стр. 125). Подобно древнему іудею, и современный социалистъ игнорируетъ небесныя обѣтованія, и его не волнуетъ жажда личнаго безсмертія. «Англійская пословица говоритъ: имѣй ребенка, или напиши книгу, или посади дерево. Вотъ новое безсмертіе» (стр. 130). Изъ всего этого т. Луначарскій заключаетъ, что новая религія гораздо безкорыстнѣе старыхъ, сулившихъ человѣку продолженіе личнаго бытія за гробомъ и, такимъ образомъ, опиравшихся въ своей проповѣди и моральныхъ требованіяхъ на явно своекорыстный интересъ, а то такъ и на прямой разсчетъ: сколько вѣчныхъ выгодъ получу я въ награду за мое маленькое земное самоотреченіе? Религія Вида «милости хочетъ, а не жертвы, хочетъ любовной преданности виду» (стр. 95). Для религіознаго человѣка новаго времени такая мысль ни на минуту не отравляется «грустнымъ чувствомъ резиньяціи», ибо онъ «глубоко проникъ въ сущность отношеній индивида и вида, для него реальность—видъ, человѣчество, а индивидъ лишь частное выраженіе этой сущности» (стр. 45).—Самый выдающійся изъ пророковъ этой новой вѣры—Карлъ Марксъ, «величайшій пророкъ міра» (стр. 72), «последній пророкъ, вышедшій изъ иждр Израиля» (стр. 189).

1. Вся изложенная аргументація т. Луначарскаго безконечно

убѣдительно, мѣстами увлекает красотой мысли, поскольку он затрагивает тѣ или другія проблемы социалистическаго міровоззрѣнія; и та же аргументація натянута и произвольна, подчас даже и смѣхотворна, поскольку он тѣхитя доказать, что социализм—религія. Для пущей убѣдительности т. Луначарскій уснащает свой стиль архаическими и библейскими оборотами, пускается в изысканное, порой интересное, иногда же вычурное «мноотворчество», но, в сущности говоря, почти не обосновывает этой главной своей тезы, что социализм религіозен. Немногія доказательства, заслуживающія этого имени, можно сгруппировать у т. Луначарскаго в три основных цикла. Разберем их в порядкѣ их важности для нашей темы.

а) Доводы от опредѣленія религіи. Так как религія есть «психологическое разрѣшеніе противорѣчія между законами жизни и законами природы», и так как социализм тоже разрѣшает это противорѣчіе, то социализм—религія. Т. Луначарскій считает этот довод коренным, но мы уже видѣли всю его шаткость.

б) Доводы от психологических аналогій. Из этой категоріи наиболѣе характерны слѣдующіе: «Гдѣ самопожертвованіе во имя великой цѣли становится общим явленіем—там религіозный дух вѣет над головами людей» (стр. 73); «религія—это энтузіазм, а без энтузіазма не дано людям создать ничего великаго» (стр. 228—заключительныя слова всей книги). Дѣло ясное: многія религіи вели своих адептов на подвиги самоотверженія, социализм дѣлает то же самое, значит—по аналогіи—социализм религіозен. Но *comparaison n'est pas raison*. Особенно поучителен второй аргумент; он представляет собою одно из безчисленных повтореній одной и той же мысли, на которую наирают и т. Луначарскій, и Д. Койген, и М. Горькій и др. Разложим его для большей наглядности в силлогистическую форму:

Всякая религія есть энтузіазм,

Все великое совершается посредством энтузіазма.

Ergo: Все великое совершается посредством религіи(?!).

Сравняясь со школьным учебником логики, мы видим, что пред нами силлогизм «второй фигуры», гдѣ «средним термином» является предикат обѣих посылок: Р есть М, S есть М... Но силлогизм второй фигуры правомѣрен лишь в том случаѣ, когда одна из его посылок отрицательная; между тѣм, в силло-

гизмъ т. Луначарскаго обѣ посылки утвердительныя⁸⁸⁾, и никакого вывода из них сдѣлать невозможно. Т. Луначарскій не дѣлает вывода, но категоричностью послѣдняго, как бы резюмирующаго книгу декрета навязывает его читателю. Итак, во вѣщающую славу религіи т. Луначарскій увѣнчал свою книгу явным софизмом.

Тот же силлогизм приобретаетъ вполне законную форму, если обернуть (через *conversio simplex*) его «большую» (первую) посылку:

Всякій энтузіазм есть религія.

Все великое совершается посредством энтузіазма.

Ergo: Все великое совершается посредством религіи.

Мы имѣли бы обыкновеннѣйшій силлогизм модуса «Barbara», формально правильный, но за то с сомнительной «большей» посылкой. Ее-то именно и постулируютъ всѣ объединители религіи с социализмом: они полагаютъ, что всякій энтузіазм религіозен. Это—печальное заблужденіе. Далеко не всякій энтузіазм религіозен: просто потому, что «широкое» пониманіе религіи у т. Луначарскаго не выдерживаетъ никакой критики. Энтузіазм современнаго ученаго, социалиста, публициста очень далекъ от религіи. Впрочем и сужденіе Лассаля⁸⁹⁾, нуждается в оговорках: вѣрно, что революціи не совершаются без энтузіазма, но, с другой стороны, с одним энтузіазмом тоже ничего великаго сдѣлать нельзя, и не всегда энтузіазму, как таковому, великія дѣла обязаны своимъ величіемъ. Много, очень много прекраснаго создано без энтузіазма, иногда и вопреки неразумнымъ увлеченіямъ. Вѣдь и всякое увлеченіе—энтузіазм, а всякое ли увлеченіе можно привѣтствовать? Сверхъ того, энтузіазм, содержащійся в социализмѣ нашего времени, представляетъ собой со-всѣмъ особый типъ, о которомъ рѣчь будетъ ниже: мы бы его назвали трезвымъ энтузіазмомъ: но трезвость и религія опять же имѣютъ мало общаго между собой.

е) Наконецъ, в книгѣ «Религія и социализмъ» фигурируютъ доказательства отъ общеобязательной объективности социалистическихъ идеалов. Т. Луначарскій хочетъ вѣрить,

⁸⁸⁾ Для критиковъ, хромающихъ по части формальной логики, замѣтимъ, что фраза «безъ энтузіазма не дано людямъ создать ничего великаго» содержитъ три отрицанія, изъ коихъ одно—лишнее, обусловлено русскимъ синтаксисомъ, а два другихъ вмѣстѣ даютъ утвержденіе. Фраза эта утвердительная по содержанію.

⁸⁹⁾ Повидимому, в заключительныхъ своихъ кавычкахъ т. Луначарскій именно имѣетъ в виду высказываніе Лассаля в его письмѣ по поводу драмы «Франц фон-Зикинген».

что окрестив социализм религией, он сдѣлает его болѣе обоснованным «объективно». Если бы здѣсь дѣло шло только о словѣ «религія», мы могли бы вполне послѣдовать примѣру флегматичнаго хохла, распѣвающаго на полях и ярмарках Украины:

Чоловік сіе мак,
Жінка каже гречка.
Нехай так, нехай так,
Нехай буде гречка мак.

Мы бы сказали—пускай себѣ социализм зовется «религіей»... Но дѣло куда серьезнѣе, вопрос о возможности объективнаго обоснованія социализма чрезвычайно важен, и поэтому мы долѣе остановимся на этом пунктѣ.

Т. Луначарскій находит, что пролетаріату нужны союзники из других классов, что «к диктатурѣ пролетаріата естественной подготовкой служит идейная гегемонія пролетаріата», широкія симпатіи к рабочему дѣлу со стороны других передовых и обездоленных слоев. А «доказательство объективной высоты социалистическаго идеала (не только для наемнаго рабочаго, но для каждаго мыслящаго и чувствующаго не испорченнаго классовым эгоизмом или предразсудками человекa) есть прямой путь к завоеванію симпатіи» (стр. 14). Нужна, словом, «идейная пропаганда социализма». Одно из двух: или тѣ слои общества, на чьи симпатіи мѣтит «объективное» обоснованіе, войдут рано или поздно в состав дѣйствующей арміи пролетаріата и в ея рядах останутся навсегда—в таком случаѣ болѣе послѣдовательно, исторично и дальновидно будет вести пропаганду в чисто-классовом духѣ, не гоняясь за общеубѣдительностью; либо же автор рассчитывает и на привлеченіе таких классов (напр., мелкой буржуазіи и буржуазной интеллигенціи), поглощеніе которых пролетарскою арміей невозможно—значит, мыслимы только временныя и эфемерныя симпатіи, возникновеніе и упадок которых будут опредѣляться колебаніями общественных отношеній: а раз так, стоит ли для таких союзников строить спеціальныя «объективныя» обоснованія? Сбщеубѣдительных идеалов не может быть в классовом обществѣ, и если понимать объективность в смыслѣ общеубѣдительности (для неэгоистов и не заскорузных мракѣбсов), тѣм хуже для объективности. К счастью, существуют объективные идеалы, которые, однако, ни для кого, кромѣ пролетаріата и его вѣрных в будущем союзников, не убѣдительны,—это именно идеалы самаго пролетаріата,

Идеалы рабочего класса объективны потому, что он единственный, интересы которого целиком располагаются вдоль пути развития производительных сил человечества: с пролетариата «ватит и такой объективности». «Кромѣ того, говорит т. Луначарскій, боевая способность пролетариата поднимается, когда он видит свое дѣло вѣрным при свѣтѣ науки, высоким при свѣтѣ идеала» (ib.). Не «кромѣ того», а только это рѣшает вопрос об объективности пролетарских стремлений. «Вѣрным» и «высоким»—для кого? Для самого пролетариата, т. Луначарскій! «Науки» и «идеала»—да, но не «общеобязательных», а объективных, ибо они обязательны для рабочего класса. Что вы нашли в «религии Вида» особо убѣдительнаго для тѣх классов, жизненные интересы которых идут в разрѣз с экономическим развитием человечества, как раз для наших ближайших сосѣдей сверху, для мелкой буржуазии,—я никак не возьму в толк. Как можно вербовать прочныя симпатіи помощью идеи, которая подкалывается под самые устои существованія «симпатизирующих»? Им бы остановить «рост господства над природой» или даже вернуться вспять к большому порабощенію стихіей, а их думают соблазнить расцвѣтом мощи человеческого рода! Невразумительно.

2. Есть такіе углы в построеніях т. Луначарскаго, гдѣ он тѣсно касается глубочайших проблем міропониманія. Это—ученіе о санкціи⁹⁰⁾ и о мірооцѣнкѣ.

Многія религіи опираются на (загробную) санкцію: онѣ обѣщают награду—райское блаженство—праведному и грозят суровой вѣчной карой грѣшнику. Такая санкція, отдавая дань инстинкту самосохраненія, могла оказывать извѣстное воспитательное воздѣйствіе, поощряя «добродѣтели» и удерживая человека от богопротивных поступков, и постольку она имѣла нѣкоторый *raison d'être*. Но виѣ подобнаго давленія на волю человеческую, а такое давленіе предполагает крайне низкую степень развитія послѣдней—санкція утрачивает всякій смысл и становится положительно вредным фактором моральной эволюціи. Даже радикальные моралисты из буржуазіи признают всякую санкцію губительной и борются против самой мысли о ней⁹¹⁾. Тѣм удивитель-

⁹⁰⁾ В прошлом столѣтіи моралисты стали называть санкціей ученіе о возмездіи—наградѣ и наказаніи. Санкція бывает загробная, естественная, общественная (и в частности и в особенності юридическая) и т. п.

⁹¹⁾ Еще Спиноза с колоссальной силой побивал ученіе о санкціи, утверждая, что: «блаженство не есть награда добродѣтели, а самая добродѣтель» (*Ethica*, p. V. propos. X-LII). Ф. Ницше великолѣпно вы-

нѣе, что т. Луначарскому, по крайней мѣрѣ, в поэтических его эксцессах, не чужда идея санкціи, что и свѣтозарный бог Вида сердито грозитъ: «мнѣ отмщеніе и аз воздам!» Так, автор «Религии и социализма» прорицает: «но придет оный день (страшнаго суда—Б. Б.). И гордые властители, клеветники, эксплуататоры, эгоисты и лицемѣры низринутся в пропасть в воздухѣ, трещающем от звенящей мѣди труб архангельских. И подымутся из могил (?) предшественники великаго дня, дня суда пред лицом новаго человѣчества. Благо тому, кто будет почтен, и он войдет в Пантеон благодарнаго потомства. Горе тому, кто запачкал своими дѣлами позорныя страницы исторіи человѣчества. Они будут закрѣплены в памяти Вида, как отталкивающіе уроды в его семьѣ» (стр. 102). Вот вам и социалистическая эсхатологія, с социальной революціей в роли страшнаго суда и с воскресеніем мертвых! Впрочем, и не страшно «горе»: даже лучше быть извѣстным и жить в памяти человѣчества, в родѣ Каллигулы, Нерона, Цезаре Борджіа, Галлифе, Плеве,—нежели быть переплавленным, как полная безцвѣтность, в тигель пуговичника, чему чуть не подвергся Пьер Гюнт. Этот послѣдній предпочитал попасть в ад, гдѣ, утѣшал он себя, муки не болѣе, как моральныя. А какія другія муки сулит т. Луначарскій «грѣшникам»? Что я говорю «сулит»—вѣдь их тогда уже не будет; не сулит, а теперь же им приписывает! Он приписывает «властителям, клеветникам, эксплуататорам» страх за их реюме перед потомством; слаба эта санкція! Гдѣ имѣем дѣло с санкціей, там, как вообще в религии, по-Брандовски,—все или ничего. Либо такія ужасающія мученія, чтобы и канатные нервы содрогнулись при одной мысли о них, либо же совѣм никаких разговоров о карѣ, о судѣ и тому подобных вещах, неумѣстных даже в пышной фразеологіи.

Всякая санкція в корнѣ своем несправедлива и глубоко оскорбляет развитое моральное чувство: она исходит из фальшивой мысли о метафизической отвѣтственности, она рассчитана на пассивность и покорность людскую, она увѣковѣчивает авторитарные контрасты высшаго и низшаго, благороднаго и позорнаго, подвига и грѣха. Но санкція т. Луначар-

ленил, что идея санкціи выросла из чувства мести, на которое он неустанно ополчается в своих афоризмах и проповѣдях. Подробнѣе, и, можно сказать, почти исчерпывающую кригику идеи санкціи далъ М. Гюйо (в «Morale anglaise contemporaine» и особ. в «Esquisse de morale sans obligation ni sanction») и Р. Зиммель (в «Einführung in die Moralphilosophie»).

чарскаго сугубо несправедлива: прочія формы санкціи, по крайности, дѣлиди все челоѣчество на двѣ части, злодѣев и праведников, автор же «Религіи и социализма», сам того не замѣчая, раздѣляет на цѣлыхъ три категоріи: избранныхъ героев, безсмертныхъ в памяти Вида, омерзительныхъ насильниковъ, тоже знаменитыхъ и прославленныхъ на вѣчныя времена, и—огромную сѣрую массу, ту самую угнетенную пыль людскую, на чьемъ многострадальномъ хребтѣ и разыгрывался нескончаемый поединокъ героев съ мучителями. С какой же стати безслѣдно погибать всѣмъ этимъ безымяннымъ миллионамъ? Т. Луначарскій дѣлаетъ слишкомъ много уступокъ буржуазнымъ идеологамъ в построеніи своей «религіи». Онъ обѣщаетъ челоѣвѣку безсмертіе, правда, не в обычномъ смыслѣ, но за то еще болѣе несправедливомъ. Хороша англійская пословица: «имѣй ребенка, или напиши книгу, или посади дерево»,—да отнюдь не хорошо толкованіе т. Луначарскаго: «вотъ новое безсмертіе». Позвольте, вотъ я не могу разрѣшить себѣ роскоши имѣть ребенка, скверныя условія жизни не только не даютъ мнѣ написать книгу, но даже отрѣзали меня отъ какого бы то ни было касанія жъ умственной культурѣ челоѣчества, у меня не только, что садика или огорода, койки своей нѣтъ. Нароботавшись цѣлый день, я заваливаюсь спать, а подъ праздникъ пью горькую, и, какъ алкоголикъ, вырождаюсь. Мнѣ не суждено «новое безсмертіе»—а за что, про что? Почему другимъ, счастливымъ, суждено? и зачѣмъ мой другъ и товарищъ такъ заманчиво расписываетъ это желанное безсмертіе, мнѣ и в мечтахъ недоступное?

Видите, т. Луначарскій, ваша «религія» даетъ много пищи критикѣ Ивана Карамазова, Л. Шестова или Любки изъ «Тьмы» Леонида Андреева. И критикѣ справедливой. Почему Ньютонъ, которому повезло, будетъ вѣчно жить в памяти Вида, почему вѣчное восхищеніе ожидаетъ Маркса или Бланки, а сотни тысячъ даровитыхъ рабочихъ, задавленныхъ неудачами жизни, сотрутся съ лица земли, не оставивъ по себѣ воспоминанія? Почему еоны преданныхъ революціонному дѣлу пролетаріевъ, гниющихъ въ тюрьмахъ и каторгамъ, будутъ преданы забвенію? Намъ отвѣтятъ: да, вѣдь, это неизбѣжно! Тутъ негодованіемъ не поможешь, таковъ законъ судьбы. Челоѣческая память ограничена и можетъ вмѣстить только то, чему случайно удалось выдвинуться.—Не спорю, но, согласитесь, это несправедливо. А раздражаться моральнымъ восторгомъ по поводу вопиющей неправды никому не пристало. В мірѣ и в исторіи нѣтъ справедливости и не можетъ ея быть. Исторія челоѣчества, подобно всей вселенной, это—

carrière ouverte aux réussissants, а не aux talents ⁹²). Но к чему же тогда возгласы «благо» тому-то и «горе» таким-то?

С безсмертіем обстоит так же точно, как с санкціей: или все или ничего. Или полное, живое безсмертіе для всѣх и каждаго, или смерть и гніеніе для всѣх без исключенія. А то, что многіе останутся жить в памяти потомства, серьезно говоря, полезно и благотворно для потомства, вовсе не для самих покойников. Им что—мертвые ни срама ниже славы не имут. Такова реалистическая точка зрѣнія, ни для кого не обидная. Нам никакого безсмертія не требуется, и самая смерть мало тревожит нас, ибо, мы прекрасно знаем, есть вещи в тысячу раз хуже смерти. Далеко не всякій буржуа в наше время трепещет страхом смерти: припомните возвышенные рѣчи Ницше о «свободной смерти», предвидѣнія Ильи Мечникова об инстинктах или обязанности смерти, которые поселятся в душѣ наших болѣе гармоничных потомков. Или теоремы Спинозы о свободном человѣкѣ, который всего менѣе думает о смерти; или проникновенныя слова Гюйо: «наша послѣдняя боль (боль смерти) остается и послѣдним предметом нашего любопытства» ⁹³). Да, смерть, быть может, и не так страшна, как любопытна— всего-то, вѣдь, она случается один раз в жизни! Если же кому и уготовано «безсмертіе» немеркнушей славы, тѣм лучше для тѣх дальних и грядущих, которых мы любим, и кому желаем незакатнаго счастья. Привѣтствуем «безсмертіе» удачников, ибо их дѣянія будут питать активность человѣчества, имена же их будут облегчать запоминаніе их дѣл, скрѣплять клубящаяся за их дѣлами ассоціація желаній, чувств и мыслей. Не Платону, не Спартаку, не Канту, не Марксу нужно их «безсмертіе»: для нас теперь оно плодотворно и цѣнно. Так же будем судить о наших выдающихся современниках по отношенію к потомству: не для них, а для него желательно «безсмертіе» их имен. И это справедливо, ибо справедливо все то, что благотворно для человѣчества; а с точки зрѣнія личной жажды неувядающей жизни или славы это было бы несправедливо. Конечно, многіе из нас все еще мечтают о славѣ, страстно хотят увѣковѣчить свое имя; но это недолговѣчный плод хаотическаго общежитія, в котором так сильно утверждается и так сильно калѣчится

⁹²) Наполеон говаривал, что республика — карьера, открытая для талантов. Но мы, простые смертные, уже лучше скажем, что карьера бытія открыта для удачников.

⁹³) Этими словами Гюйо заканчивает свою книгу «L'irréligion de l'avenir».

личность⁹⁴). Революционный социализм навсегда снимает с очереди вопрос о бессмертии в какой бы то ни было формѣ.

Т. Дунаевскій, думается, заранее разделяет эти взгляды; они, по нашему мнѣнію, значительно лучше вяжутся с главными и свѣтлыми его идеями, нежели вышеразобранныя—мы увѣрны, случайныя—отступленія от чистоты пролетарской морали. Поскольку эти шатанія не случайны, они, к несчастью, связаны именно с его религиозным энтузіазмом.

3 Проблема мірооцѣнки также упирается в религиозные постулаты, как и проблема бессмертія. Оцѣнивать мір мыслимо при одном лишь условіи: если утверждается положительный или отрицательный, но всегда объективный, всегда независимый от оцѣняющаго субъекта «смысл» бытія, как такового, бытія вообще. Оцѣнка вообще бывает полярная и градаціонная: полярная—добро и зло, прекрасное и безобразное и т. п.; градаціонная—лучше—хуже, ниже—выше—еще выше и т. п. Градаціонная оцѣнка предполагает сравненія не только реального явленія с идеалом, но также, раньше всего, двух реальностей друг с другом. Помимо міра нѣтъ реальности, с которой можно было бы его сравнивать; оцѣнивать мір можно только полярно. Если мір «благ», «разумен», в нем есть положительный «смысл»; если он «плох», «неразумен», он не просто лишен «смысла»: хуже, он—зло, его «смысл» отрицательный. Крайняя форма перваго рѣшенія: этот мір наилучшій из всѣх возможных міров. Лейбниц, Дюринг и иже с ним, и вседовольный Осел в четвертой части «Так говорил Заратустра», всѣ они пріемлют мір, встрѣчают его радостным «Да». Крайняя форма втораго рѣшенія—небытіе абсолютно лучше бытія. Экклезиаст, Гегезій, Шопенгауэр, Майнлендер не пріемлют міра, бросают ему свое скучающее, тоскливое или злобное «Нѣтъ». Подтасовывают также градаціонную оцѣнку под полярную, заявляют—мір плох, но он все улучшается, идет к избавленію или к совершенствованію: к избавленію направляется он в буддизмѣ, в «философіи безсознательнаго» Эд. Гартмана, к совершенствованію—в большинствѣ положительных (дѣйствующих в исторіи) религій и в нѣкоторых философских доктринах. Автор «Религій и социализма» также подмѣняет по-

⁹⁴ Возможно, впрочем, что в коллективистском обществѣ уже пройдет нужда в сохраненіи собственных имен «великих» людей, и люди будут помнить и почитать только великія событія. Такое состояніе рисует А. Богданов в «Красной Звѣздѣ».

лярную оцѣнку градаціонной: так поступают всѣ, кто развязывает «смысл» міра в длительный эволюціонный процесс. «Матеріальная эволюція и прогресс духовности совпадают» («Атеизм», стр. 148). Градаціонная мірооцѣнка есть софизм: видимость градаціи в оцѣнкѣ міра создается сравненіем послѣдовательных (во времени) космических состояній, оцѣнивается же, однако, все бытіе в его цѣлом, на всем изначальном и вѣчном протяженіи.

Оцѣнка вообще есть об'ективация аффеціонала⁹⁵). Когда ребенок хвалит яблоко, как «хорошее», он приписывает ему свое собственное пріятное ощущеніе; ругая «волка», он вкладывает во вѣншій предмет свои тягостныя чувства. Мірооцѣнка есть космоическая об'ективация аффеціонала. Всякая оцѣнка отчасти антропоморфна, но всего рельефнѣе это сказывается на мірооцѣнкѣ. Восхваляя и понося что-нибудь конкретное, мы об'ективируем свои наличныя аффеціоналы, которые сопровождают наши реакціи на отдѣльные комплексы раздраженій: вся роль аффеціоналов в том, чтобы облегчать ориентировку организма среди элементов среды. Но бытіе, как таковое, в цѣлом, никакой непосредственной реакціи в нас не вызывает; мірооцѣнка есть об'ективация не отдѣльнаго, частнаго аффеціонала, а общаго самочувствія организма. Глубоко построено ученіе Ницше и Ильи Мечнікова о мірооцѣнкѣ, как отраженіи органическаго здоровья или органической болѣзни. Организм здоровый, с ничтожной суммой внутренних дисгармоній, преисполнен легкости движеній, в нем преобладает жизнерадостное самочувствіе. Дегенерація, обиліе внутренних дисгармоній поселяют страх и отвращеніе к жизни, тоскливое, болѣзненное міроощущеніе. С послѣдовательно-виртуалистической точки зрѣнія мы можем пойти дальше. Процесс жизни есть непрестанное нападеніе организма на природу. Побѣдоносный организм, утверждающій себя в природѣ, хочет заставить весь мір ликовать вмѣстѣ с ним, и ему чудится вся вселенная залитой ярким свѣтом безбрежной отрады. Но даже побѣжденная жизнь, предчувствующая свою кончину, все еще не отказывается от наступленія: она гибнет, но она желает погубить мір вмѣстѣ с собою, она стремится сдѣлать все равнодушное и враждебное ей бытіе иллюзорным, нелѣпым, бессмысленным.

⁹⁵) Напоминаем читателю, что Авераріус, а за ним Луначарскій и Богданов называют аффеціоналами отгѣнки удовольствія и страданія, окрашивающія наши чувства.

Многіе из тѣх, кто возставалъ противъ антропоморфизма, силѣлись изгнать изъ жизни всякую оцѣнку (общеизвѣстный примѣръ—Спиноза). Мы считаемъ это преувеличеніемъ. Оцѣнка играетъ великую роль въ жизни. Чтобы укрѣпить свою позицію во вселенной, организмъ долженъ производить выборъ среди комплексовъ природы и между своими собственными реакціями. Такой выборъ руководится аффеціоналомъ, и оцѣнка—высшая ступень развитія аффеціонала—управляетъ активностью человѣческой жизни (въ такомъ смыслѣ даже Спиноза реабилитировалъ въ послѣднихъ частяхъ «этики» ту самую оцѣнку, которую развѣчалъ в I ч.). Только оцѣнка должна знать свое мѣсто и не претендовать на большее: во-первыхъ, надо разсѣять иллюзію объективности объективированнаго аффеціонала, сознавать чисто-человѣческое значеніе оцѣнки; во-вторыхъ, аффеціоналъ подводитъ итогъ пережитому опыту, онъ результатъ опыта, а не его рычагъ,—и оцѣнка вправѣ резюмировать наше познаніе, дабы руководить практикой, но не должна тяготѣть и владычествовать надъ познаніемъ. Оцѣнка не должна превращаться въ тенденціозность. Зато оцѣнка самодовлѣющая, которая не въ силахъ обусловить какой-нибудь выборъ, не можетъ быть терпима сознательно-активнымъ человѣкомъ. Мірооцѣнка не въ состояніи направлять нашъ выборъ, ибо міръ только одинъ, и бытіе не дано дважды. Пессимистъ кричитъ намъ: я выбираю смерть, я активен. Нѣтъ, *du glaubst zu schieben und du wirst geschoben*, это смерть тебя выбираетъ, это дегенерация тебя отмѣтила и обрекла себѣ въ жертву. У человѣка же мірооцѣнка не стимулъ къ выбору, а, напротивъ, результатъ выбора: отвѣчая на вопросъ о смыслѣ міра, мы не просто объективируемъ наши аффеціоналы, а предварительно производимъ между ними выборъ, проицируя во вселенную тотъ чувственный тонъ (=аффеціоналъ), который господствуетъ въ нашей жизни, или же въ данную эпоху нашей жизни. Мірооцѣнка, это—проекція нашихъ преобладающихъ аффеціоналовъ въ безконечномъ космическомъ масштабѣ. Оптимизмъ выбираетъ для этого проицированія положительный аффеціоналъ и тѣмъ самымъ игнорируетъ всякое страданіе: оптимистическій смыслъ міра есть радость, разлитая человѣкомъ по безпредѣльному челу вселенной, радость въ безконечной степени. Что передъ ней ничтожныя горести? Что самая жестокая боль въ сравненіи съ вѣчностью, съ необъятной величиною? Предъ нею все прочее нуль, *quantité négligeable*. Измѣрять можно только въ ограниченныхъ мѣрахъ въ рукахъ: предъ ними все сохраняется въ своей пропорціи; выборъ невозможенъ безъ измѣренія; цѣле-

собразная активность предполагает выбор. Для сознательного творчества жизни необходимы предельные мѣрила. Такого мѣрила не дает нам оптимизм. А пессимизм, омрачающий чело мірозданія своей безмѣрной скорбью? Он ничуть не лучше. Что преходяція наслажденія, счастье, блаженство в сравненіи со вселенской печалью без дна и края? Нуль, суета сует! Мірооцѣнка предлагает нам безграничное мѣрило, потому что мірооцѣнка религіозна: мірооцѣнка, как и все в религіи, есть безпредѣльная амплификація переживаній, она игнорирует одну или другую сторону жизни, она угашает людскую активность. Мірооцѣнка должна быть изята из человѣческаго обихода.

Полярная мірооцѣнка ревнива, как религія; она пристрастна и несправедлива: она игнорирует живую жизнь, богатую наслажденіем и скрежетом зубов, в угоду органическому самочувствію мірооцѣнящаго субъекта. Полярная мірооцѣнка консервативна. Для оптимиста прогресс излишен: мір благ—чего же больше? Для пессимиста прогресс невозможен. *Haból habhalín kuló hábbel*⁹⁶); единственный прогресс—переход от бытія к небытію. Но градаціонная мірооцѣнка есть софизм: и потому градаціонная мірооцѣнка вдвойнѣ несправедлива, и ея замаскированный консерватизм легко переходит в ярую реакціонность. Полярно судя, оптимист заявляет: ваше горе вовсе не горе. Слабое утѣшеніе, и все же попытка утѣшить, успокоить страждущаго вѣрной иллюзіей, но все же успокоить. Мысль, что моя скорбь лишь неполная, моя же радость или обратная сторона моего же счастья, такая мысль пытается обмануть, искупить реальную боль иллюзіей отрады. Градаціонный же оптимист вѣщает: тебѣ горько и скверно; но—утѣшься—другим когда-то будет лучше. И что же? Логика Достоевскаго и послѣдняго откровенія .Л. Андреева здѣсь несокрушима. «Если нѣтъ рая для всѣх, то и для меня его не надо—это уже не рай, дѣвицы, а просто-на-просто свинство. Выьем за то, дѣвицы, чтобы всѣ огни погасли». И параллельно этой «послѣдней, ужасной правдѣ жизни» андреевскаго террориста, Л. Шестов, комментируя «Записки из подполья» Достоевскаго, вопрошает: «Развѣ судьба Макара Дѣвушкина, котораго плевывают в XIX

⁹⁶) Этими словами начинается Экклезіаст в еврейском подлинникѣ.

столѣтій, становится лучше оттого, что в XXII ст. никому не будет дозволено обижать своего ближняго?» И сам же отвѣчает: «Нѣтъ, если уж на то пошло, то пусть же навѣки несчастье живет среди людей, пусть и будущих Макаров оплевывают»⁹⁷⁾. С какой стати мнѣ страдать, если вы радостно привѣтствуете блаженство грядущих? Так пусть же и грядущій космос будет юдолюю плача! Эволюціонный оптимизм злит затравленного неудачника, родившагося слишком рано, ущемляет его совѣсть и толкает стать палачом вселенной. Злит потому, что мірооцѣнка рѣзко облачает: потому, что привѣтствуют мір только удачники, только счастливыя, здоровые организмы, преуспѣвающіе в жизненной карьерѣ; ущемляет совѣсть потому, что мірооцѣнка несправедлива.

Однако, продуманная хладнокровно, мірооцѣнка совершенно безобидна: она ни к чему не обязывает и ни на что не годна. Спокойно разсуждая, мы на минуту согласимся: мір плох или благ, пусть! Но гдѣ удареніе? Если удареніе на «мірѣ», на цѣлой вселенной, то что за бѣда и что за счастье, — лишь бы наш уголок міра был по нашему полон наслажденія и муки. Вѣдь и в горестном космосѣ могут быть островки счастья, и в безбрежном море — благодати возможны утесы печали, и эти островки, и эти утесы выпали на долю, как раз и нам в нашем мірѣ. Если же удареніе на «плох» или против, в концѣ-концов никогда не могут быть гѣрны... реакціонность; и уже не во всем мірозданіи, а в нашем углу вселенной, в нашей жизни! «Мір плох» — значит, все в мірѣ и в общем и в частностях — силовное, безпросвѣтное зло. «Мір благ» — значит все явленія природы одна безмятежная радость. Если так поставим удареніе, мірооцѣнка далеко не безобидна, но тогда, гдѣ же доказательства для столь отвѣтственных утвержденій? О, мірооцѣнщики умѣют громоздить аргументаціи на умозрѣнія: они и сумму скорбей сопоставляют с количеством удовольствій в жизни и в мірѣ, они и на психологических анализах выѣзжают, и метафизику притягивают за волосы к допросу.

И при всем том забывают, что мы не вправѣ судить міра и жизни, ибо нѣтъ в нас необходимаго безпристрастія для правильнаго приговора, ибо мы не судьи бытія, а только одна из

⁹⁷⁾ Л. Шестов. «Достоевскій и Ницше», стр. 98. Обращаем вниманіе читателя на замѣчательно оригинальныя и откровенныя идеи этого писателя.

ничтожных частей его. «Сужденія, міросужденія о жизни, за или против, в концѣ концов никогда не могут быть вѣрны;... Сами по себѣ подобныя сужденія глупости... Цѣнность жизни не может быть опредѣлена: живущим потому, что он одна из тяжущихся сторон. Даже предмет спора, а не судья (weil er Partei, ja sogar Streitobjekt ist und nicht Richter); мертвецом по нѣкоторой другой причинѣ»⁹⁸). Как, возмутится иной читатель, значит мы обязаны безропотно терпѣть всю неправду жизни, не смѣем ее судить и выносить ей свой приговор? Нѣтъ, конечно, никто не требует безсловесной покорности; говорят лишь, что произносить приговор над цѣлой жизнью, над мірозданіем нелогично. Мы вполне правомочны цѣнить или осуждать ту или другую сторону жизни, мы приѣмлем и отвергаем, к нашим услугам и «да» и «нѣтъ», оба реченія полярной оцѣнки. Мірооцѣнщик же думает обойтись одним какии-либо из этих реченій, совершенно упразднивъ другое: и потому «смысл» міра сам не имѣет никакого смысла. Смысл со смыслом, с уловимым и понятным смыслом имѣется только у наших частных переживаній, над коими стоим мы, цѣняще, как полномочные судьи. Оцѣнка не должна выходить за предѣлы человеческой жизни, ея восторгов и мученій, ея идеалов и ея позора.

Градаціонная мірооцѣнка, как софизм, обманчиво предлагает нам оба орудія критики—и «да» и «нѣтъ»—чтобы мы отвергли настоящее и благословили грядущее. «Да» торжествует побѣду над повергнутым «нѣтъ», и снова выскакивает полярная подоплека градаціонной мірооцѣнки⁹⁹). Градаціонная мірооцѣнка еще тѣм нелогична, что предполагает цѣль міра, лучезарный предѣл, к которому движется развитіе природы, и в котором будут искуплены всѣ невзгоды жизни. Никто не потребует от нас, чтобы мы еще остановились на разборѣ этой несуразнѣйшей религіозной идеи—о цѣли мірового процесса.

Мірооцѣнка, сказали мы, сугубо антропоморфна. «Смысл» міра невозможен, если не допустим субъекта, котораго и одарим безконечно увеличенным аффекціоналом, проицированным нами на поверхность мірозданія. Что такое человек перед великим космическим цѣлым? Тлѣн и прах, человек есть жалкій прыц на лицѣ могучей природы. Нѣтъ, он слишком ничтожен,

⁹⁸) Fr. Nietzsche, Götzendämmerung. Das Problem des Sokrates, § 2.

⁹⁹) Не знаем, стоить ли еще оговаривать, что всякая градаціонная мірооцѣнка, даже ведущая мір к избавленію, по своим результатам оптимистична и имѣет в своем распоряженіи, в конечном счетѣ, только «да».

чтобы своими убогими радостями и огорчениями опредѣлять цѣну міра. Для этого требуется безпредѣльный субъектъ—его переживанія и дадут цѣну, цѣль и смысл міру: называйся онъ прямо «богъ», или «воля», или «фантазія», или какъ угодно иначе—безразлично, это должна быть вселенская антропоморфная сила. Мірооцѣнка безъ анимистической вѣры нелогична. Тревожное исканіе «смысла» в полярной мірооцѣнкѣ есть богоискательство; энергичное, с нажимомъ и протестомъ, отрицаніе «смысла»—тоже в полярной мірооцѣнкѣ—есть богоборчество, созиданіе «смысла» в традиціонной мірооцѣнкѣ есть богостроительство: безъ бога ни до порога мірооцѣнки. Мірооцѣнка и жизнеоцѣнка насквозь религіозны. «Исторія мірооцѣнок, говоритъ т. Луначарскій, в главнѣйшемъ совпадаетъ с исторіей религіозныхъ и религіозно-философскихъ системъ» («Религія и социализм», стр. 18).

4. Проповѣдники новой «религіи социализма» не прочь упражняться в мірооцѣнках. Авторъ «Религіи и социализма» объявляетъ о «новой пролетарской мірооцѣнкѣ», хотя совершенно непослѣдовательно оговариваетъ, что она является «преходящей, чисто-человѣческой субъективной формой чувствованія» (ib., стр. 12). Что это, спрашивается,—пристрастіе, возведенное в юридическій принципъ? Условное осужденіе, либо условное оправданіе міра? Здѣсь, какъ и во всѣхъ религіозныхъ моментахъ—все или ничего: или полновѣсный смыслъ бытія, от насъ независящій, готовый, исконный, присущій не намъ, а громадному міру внѣ насъ и о нами и надъ нами, или же никакихъ рѣчей о смыслѣ міра и мірооцѣнкѣ. Мірооцѣнка с осторожной оговоркой: «а, впрочемъ, кто знаетъ»—такъ ужъ лучше воздержались бы отъ приговора.

Къ тому же т. Луначарскій совсѣмъ не дѣлаетъ выводовъ изъ своей мірооцѣнки. Скажите на милость, что это за мірооцѣнка, если отрицается право говорить о смыслѣ міра? Смысла, видите ли, нельзя искать в мірѣ, а оцѣнивать міръ надо. Разумѣйте, языцы! Когда Д. Койгенъ распространяется о смыслѣ міра, т. Луначарскій укоризненно допрашиваетъ его: «Вѣра в міровой смыслъ? Т.-е. вѣра в то, что вселенная имѣетъ человѣческій смыслъ? Не такъ ли? Ибо, если это не человѣческій смыслъ, то человѣкъ и не пойметъ и не приметъ его. Но это ужасающій видъ антропоморфизма, противъ котораго кричитъ вся наука» (стр. 46). А какъ же с мірооцѣнкой, т. Луначарскій, которую Вы обѣщали намъ в началѣ книги? Или же Вы берете мірооцѣнку в градаціонномъ смыслѣ? Какъ будто: «Вмѣстѣ с Ницше мы говоримъ: «Человѣкъ! твое дѣло не искать смысла міра, а дать міру

смысл». А это значит—подчинить мір духу в его конкретной формѣ человеческого общества: вѣра же в готовый уже смысл міра предполагает его подчиненіе супра-натуральному духу» (ib.). Позвольте, как это человекъ дает міру смысл? Я спрашиваю, как кому міру дать «смысл»? Все му ли? Но какое дѣло міру до того «смысла», что мы сообразовали навязать ему? Вѣдь «смысл» этот ни на юту не измѣнит міра в его равнодушно-безсмысленном теченіи. Или же нашему міру, т.-е. подчинить природу и нашу все расширяющуюся среду потребностям общественнаго прогресса? Но при чем же тут «смысл» міра? Так и скажите просто «подчинить мір», а не «дать смысл міру». Что за охота—употреблять отжившія слова для прикрытія новых мыслей? Что за нерѣшимость открыто обозначить новыя идеи новыми именами? Зачѣм титуловать «религіей», или «смыслом», или «мірооцѣнкой» такія вещи, которыя неизмѣримо выше этих одряхлѣвших понятій? Боимся, что за архаизмом излюбленной цвѣтистой фразеологии кроется и нѣкоторая отсталость идейных симпатій: ибо революціонным понятіям слишком не к лицу старомодные наряды.

Лучшим опроверженіем идеи о человеческом смыслѣ, навязанном міру, служит неотвратимая гибель человечества на землѣ. Эта катастрофа, для нас, прищиков мірозданія, роковая и колоссальная, а для самой вселенной столь же пустячная, как и мы с Вами, любезный читатель. Т. Луначарскій охотно и справедливо ссылается на эту неизбежность. Казалось бы, какіе могут быть послѣ этого разговоры о смыслѣ, который мы должны дать міру? А вот т. Луначарскій очень даже любит такіе разговоры. «А если Парки внезапно перерѣжут нить бытія нашего вида? А если вмѣсто безконечнаго пути страданій, труда, борьбы—пути, усыпаннаго розами побѣд,—провал вниз, в тлѣніе, в неорганическое, гибель цѣнностей? Ну что же? Исторія человекъ будет божественнымъ фрагментом!» (Атеизм, стр. 159). А для кого она будет божественнымъ фрагментом, для какого археолога? О, очень просто,—для богов Эпикура! Послѣ гибели человечества «стало бы пусто, темно и глухо в этом огромном мірѣ» (ib., стр. 160). Значит, от того, что мы с вами коптим небеса на нашей маленькой планеткѣ, в мірѣ (!) содержательно, свѣтло и разумно, а как мы погибнем, исчезнет и великодушно подаренный нами смысл міра? Это у нас называется не антропоморфизм... Это у нас считается наукой... И т. Луначарскій находит научное утѣшеніе: послѣ смерти человечества гдѣ-нибудь «на новом шарикѣ» может возникнуть новая жизнь, сло-

житься новый комочек протоплазмы. Итак, смысл міра еще вернется. Бальдер еще воскреснет: Вѣчное возвращеніе во времени мірового смысла. Прежде человекъ населяетъ мыслью и сознаниемъ безбрежность бытія; похоронятъ его, уляжется во млечномъ пути буря отчаянія и тоски по человеку, и ляжется на другихъ планетахъ, в другихъ созвѣздіяхъ и солнечныхъ системахъ новыя живыя существа, которыя вновь надѣлятъ мірозданіе чуть было не утраченнымъ смысломъ. Но правдѣ, это отрадѣннѣй и утѣшительнѣй «божественнаго фрагмента». Звѣзда, которая у Ницше, погибши, оставляетъ лучезарный слѣдъ в равнинахъ ээира, та хоть освѣтила мір; а мы что? Нашъ свѣтъ в мірѣ — отраженный, и, какъ обидно, источникъ нашего свѣта — мертвое, безсмысленное свѣтило, гдѣ нѣтъ и намёка на «божественную» протоплазму. Нашу бѣдную и богатую исторію могли бы и чрезъ миллионы лѣтъ послѣ нашей гибели читать и читать астрономы — жители отдаленнѣйшихъ планетъ чрезъ свои телескопы, быть можетъ, и усовершеннѣе нашихъ. Но для этого нужны астрономы на другихъ планетахъ, нужны безчисленные центры жизни и мысли во вселенной, помимо нашего маленькаго центра.

Т. Луначарскій, параллельно Ницше, хочетъ вѣчнаго возвращенія «смысла» — во времени; но надо, кромѣ того, параллельно фантазіямъ узника Бланки, допустить еще несчетное повтореніе «смысловыхъ» комбинацій в пространствѣ. Антропоцентризмъ пал уже давно вмѣстѣ съ геоцентризмомъ. Но что дѣлать, т. Луначарскій, вмѣстѣ съ антропоцентризмомъ тернитъ крушеніе и космоцентризмъ... Много центровъ и безъ числа смыслы; а потому вовсе нѣтъ центра, и значитъ нѣтъ и не было и не будетъ никакого смысла в мірѣ, ни своего, готоваго, ни нами даннаго. Говоримъ это безъ малѣйшаго отѣика грусти; ибо мы не приписываемъ міру ни положительнаго, ни отрицательнаго смысла, мы просто отрицаемъ оба смысла. Наша жизнь и наши идеалы имѣютъ смыслъ и безъ «смысла». Намъ не требуется никакого «смысла». Научный социализмъ разнавсегда упраздняетъ проблему мірооцѣнки. Научный социализмъ находится по ту сторону добра и зла, взятыхъ в космическомъ масштабѣ.

Различно разрѣшаютъ люди «противорѣчіе между законами жизни и законами природы»; религія — одно изъ такихъ рѣшеній. Развитая форма религіи выдвигаетъ проблему мірооцѣнки. Кто произноситъ мірооцѣнку, тотъ интерпретируетъ смыслъ міра; а, по мѣткому замѣчанію т. Луначарскаго, «в сущности, кто говоритъ

«міровой смьслъ», говорит «бог»¹⁰⁰). Т. Луначарскій произносит—мірооцѣнку; ergo... Ergo: религія без бога невозможна, атеизм и религіозность несовмѣстимы, «первое рѣшеніе религіозной проблемы»—единственное возможное ея рѣшеніе.

ГЛАВА VI.

Этическая проблема в научном социализмѣ.

Существует другое разрѣшеніе «противорѣчія между законами жизни и законами природы»—тоже не односторонне-разсудочное, но для нашего времени болѣе подходящее, чѣм религіозное рѣшеніе.

Будем различать: противорѣчіе между «законами» жизни (индивидуальной) и «законами» природы; противорѣчіе между «законами» жизни (индивидуальной) и «законами» общества; противорѣчіе между «законами» общества и «законами» природы¹⁰¹). Первое противорѣчіе т. Луначарскій считает общим и верховным; но в голѣм видѣ оно существует только у животных-одиночек, у Робинзонов, а не у социальнаго человѣка. Послѣднія два противорѣчія, варианты перваго, но как раз такіе варианты, которые всего ближе человѣку. В дисгармонических, классовых общезжитіях третье противорѣчіе оттиснуто на задній план перед вторым, спряталось глубоко от взора людей, втайнѣ руководя их волей. В организованном обществѣ будущаго второе противорѣчіе уступит мѣсто третьему; и пока живо будет третье противорѣчіе, пока человечество не придет к устойчивому равновѣсію с природой, не установит с ней мирнаго *modus vivendi*, до тѣх пор неискоренима тоска в человѣкѣ, до тѣх пор существует плодотворное сочетаніе космоса с хаосом, из котораго рождаются «звѣзды»-идеалы.

Слѣдуя по стопам Р. Авенаріуса, автор «Религіи и социализма» исходит из перваго, индивидуально-біологическаго противорѣчія; поэтому он усматривает верховную науку об оцѣнкѣ в «эстетикѣ», как наукѣ о вкусах в наиниро-

¹⁰⁰) И напрасно т. Луначарскій отмежевывается от Койгена; Койген только послѣдовательнѣе и прекрасно знает, к чему его обязывает мірооцѣнка.

¹⁰¹) Тимематологическое, по Авенаріусу, построеніе этих фраз оставлем на эмпириокритической совѣсти т. Луначарскаго. Если бы мы писали самостоятельное изслѣдованіе, мы бы то же самое выразили иначе.

чайшем смыслѣ слова. Мы же полагаем центр тяжести в социальных противорѣчях, и для нас верховной дисциплиной об этиках является «этика», «мораль», — наука о «сравах». Описательная этика должна изслѣдовать генезис социальных норм и дать их классификацію. Она несомнѣнно свяжет нравственные нормы и идеалы с тѣми формами общественной жизни, которыя фигурируют в системѣ историческаго материализма под именем производственных отношеній. Бросается в глаза двойкій характер моральнаго сознания. С одной стороны, оно стремится сгладить существующія тренія между индивидами, не посягая на самые устои социальной группы, примирить или разграничить интересы таким образом, чтобы не задѣть установившагося строя производственных отношеній. Нормы такого нравственнаго сознания регулируют не общій характер жизни человѣка в ея цѣлом, а отдѣльные поступки: направлять общій характер жизни было бы невозможно, не касаясь всего социального порядка. Всю совокупность таких нравственных норм для отдѣльных поступков мы назовем моралью поведения. Наиболее характерный кодекс морали поведения дают «десять заповѣдей Моисея» ¹⁰²⁾. Подавляющее большинство моралистов только и дѣлают, что растворяют мораль поведения в правоучительной или философской жижѣ. Как бы ни были «вышшенны» общія обоснованія их этики, в прикладных частях их доктрин вы ничего не найдете, кромѣ разбавленных азбучных правил. Взять хотя бы новѣйших моралистов. Спенсера, Гефдингга, Вундта. На самой вершинѣ морали поведения, собирая в один узел нити обобщенія от отдѣльных правил, высится понятіе долга, который Кант попытался формулировать в видѣ «категорическаго императива». Но уже Шопенгауэр выяснил, что категорическій императив («Поступай так, чтобы ты мог желать, чтобы максима твоего поведения стала принципом всеобщаго законодательства» ¹⁰³⁾, не что иное, как причудливый перифраз стараго изреченія Гилеля «не дѣлай друтому того, чего себѣ не желаешь» ¹⁰⁴⁾. Мы бы еще сказали, что в основѣ морали пове-

¹⁰²⁾ Разумѣется, мы говорим о религиозно-нравственном, а не о ритуальном декалогѣ.

¹⁰³⁾ Эта формула не настоящая кантовская, а составлена из соединенія двух данных им формул (в «Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten» и в «Kritik der praktische Vernunft»).

¹⁰⁴⁾ Впрочем, теперь — особенно послѣ анализа Г. Зиммеля, всѣ знают, что «императив» вовсе не категоричен, что в чувствѣ ответственности содержится рудимент древняго страха наказанія, хотя бы в ослабленном видѣ угрызений совѣсти.

денія лежат не императив, а прогнбитив, запрет, а не повелініе. Было бы нетрудно прямо показать на примѣрѣ каждой отдѣльной нормы, как мало в ней положительных директив и предписаній, и как, в сущности, она только заграждает дѣятельность челоѣка. За недостатком мѣста удовлетворимся одним косвенным доводом. В рѣчи «о трех превращеніях духа» Ницше рисует дух «льва», вступающаго в поединок с драконом «ты должен». В противовѣсѣ дракону дух льва заѣвляет «я хочу». Поразительно мало логики: вѣдь в противовѣсѣ «ты должен» слѣдовало бы отвѣтить «я не хочу». И тѣм не менѣе, имморалист настойчиво напирает на свою положительную волю, на «хочу». Гдѣ же ошибка? Очевидно, в надписи на чешуѣ дракона: она в дѣйствительности гласит не «ты должен», а «ты не должен», «не смѣешь», «нельзя». Раз мнѣ кричат «ты не должен», я с полным правом возражаю «я хочу»! Да не подумает читатель, что здѣсь простая схоластическая тонкость; нѣтъ,—утверждая свою волю, имморалист не только противопоставляет волю долгу, как вращающійся в разных плоскостях жизни, но также творческую волю всяким капризным и нудным запретам. Мораль, стремящаяся устранить частные междуличныя конфликты, и не может дѣйствовать иначе, как ограниченіем свободы отпращиваній челоѣка; в дисгармоническом обществѣ, гдѣ анархія устоев или неполное их соотвѣтствіе неизбѣжно ведет к личным столкновеніям, порядок и не может осуществляться иначе, как повелительными окриками: нельзя! не поклоняйся богу иному, не сотвори себѣ кумира, не произноси имени Господа всуе, не убій, не прелюбы сотвори, не укради, не лжесвидѣтельствуи, не пожелай жены ближняго твоего!

Но существуют другія формы этического сознанія, которыя обращаются прямо к разрушенію или охранѣ установленнаго общественнаго строя, касаются всего порядка производственных отношеній. Здѣсь задача уже не в примиреніи частных конфликтов в рамках существующаго строя, а в том, чтобы искоренить тѣ общія условія, которыя дѣлают вообще возможными тренія и дисгармоніи,—искоренить их хотя бы цѣною временнаго обостренія конфликтов. Необходимость ожесточать конфликты для водворенія конечной гармоніи прекрасно сознавалась в древнем христіанствѣ: «Я принес вам не мир, а меч». Современный социализм также привѣтствует всякое обостреніе классовых антагонизмов, как путь, ускоряющій и облегчающій роды новаго общества: да, облегчающій—вопреки трезвешой мудрости реформистов. Если мораль поведения спрашивает «как посту-

пять?», что дѣлать, или, вѣрнѣе, чего не дѣлать, чтобы избѣгать столкновений внутри социальной группы, то моральное сознание второго рода задается вопросами «как жить?», и потому мы назовем это этикой жизни. Мораль поведения сводится къ массѣ мелочных, придирчивых предписаний (прогибитивов), что можно и чего не смѣть; этика жизни не интересуется никакими нормами, она лишь рисует в общем и цѣлом, что должно быть, и указывает путь к идеалу. Мораль поведения упирается в идею долга, этика жизни строится вокруг представления об идеалѣ: она знает только цѣль, а средства ея не «оправдываются», о нѣтъ—они опредѣляются цѣлью. Великія цѣли, скажем мы вслѣд за Лассалем, осуществляются великими средствами, а для низких и реакціонных цѣлей чело-вѣконенавистническія средства ¹⁰⁵).

Мораль поведения, не озаренная этикой жизни, вырождается в обывательскій педантизм, но при свѣтѣ великаго идеала она сама возвыщается над уровнем обыденности. Такова величавая мораль поведения в пифагорейских и древне-христіанских общинах, товарищеская мораль поведения в современных рабочих организаціях. Хотя и здѣсь мораль поведения, как таковая, только устраняет тренія внутри данной группы, не задѣвая самих ея устоев, однако, она сама служит средством, одним из средств для идеалов соотвѣтственной этики жизни. Этика жизни не бывает будничной и скучной («азбучной моралью»): она либо революціонна либо консервативна и реакціонна.

Мораль поведения возникает из противорѣчія между «законами жизни и законами общества», этика жизни, напротив, отражает болѣе глубокий конфликт между существующими производственными отношеніями и тенденціей развитія производительных сил группы в ея борьбѣ с природой—словом, этика жизни, в конечном счетѣ, рождается из «противорѣчія между законами общества и законами природы». В дисгармоническом строѣ она представляет боевые девизы и руководящіе идеалы воюющим классам, ибо ея движущее противорѣчье («законов общества и законов природы») завѣшано от людских взоров непроницаемой пеленой социальной распри; в обновленном обществѣ этика жизни взожжет яркій свѣточ идеала над головами всѣх его граждан. Мораль поведения в главных своих чертах была до сих пор неизмѣн-

¹⁰⁵) Пресловутая іезуитская максима и связанная с ней казуистика безобразно спутываютъ събѣ формы нравственности: цѣль берется из опредѣленной (католической, скажем) этики жизни, а грязныя средства корыятъ совѣсть морали поведения.

на—она только суживалась или расширялась в зависимости от границ той группы, внутри которой она действовала: первобытный человек следовал ее правилам только в своем клане, ко всем же членам других общин относился так же аморально, как к любому объекту природы. впоследствии кланы срослись в нации, теперь мораль поведения объявляет «ближним» всякого человека. Этика жизни, наоборот, каждый раз, в каждом новом социальном строе, с появлением новых классов, радикально меняет свою сущность; развитие ее так же катастрофально, как и эволюция производственных отношений в обществе, оно всегда совершается через переоценку ценностей. Мораль поведения носит «общечеловеческий» характер, этика жизни до сих пор была отмечена неизгладимой классовой печатью; и только в социалистическом строе она овладеет равно и безгранично сердцами всех сограждан. В высоко-организованном коллективистическом обществе, далеко подвинувшемся по пути естественной гармонизации внутренних соотношений, мораль поведения должна будет—за ненадобностью—исчезнуть; наоборот, этика жизни, другими словами, практический идеализм, останется жить до тех пор, пока будут такие или другие конфликты «между законами общества и законами природы»¹⁰⁶).

Религия есть лишь одна из форм такого идеализма, этики жизни. Не религия «вечна», а этика идеала, и то, что т. Луначарский зовет «новой религией», есть ничто иное, как особая этика жизни—классовая, пролетарская этика жизни.

2. Для возникновения идеала требуется не только «неразрушимая» и неудовлетворенная потребность («Рел. и соц.», стр. 39), но также и какой-нибудь постоянный источник неизсякаемой отрады, островок радостей в океане печали. Без первого условия нет потребности в идеале, без второго нет материала для идеализации. Личность, даже целая масса, жизнь которой протекает в сплошном, почти безпросветном стра-

¹⁰⁶ В социалистическом обществе этика жизни коренным образом преобразуется еще в том направлении, что ее задачей будет уже не консервирование или разрушение производственных отношений в обществе, а исключительно рост его производительных сил. Люди будут расходиться в понимании потребностей этого роста. Мы хотели бы еще отметить, что есть и немногие буржуазные моралисты, духовный кругозор которых несравненно шире будничной морали поведения: Гюйо, Ницше, Клиффорд, Зиммель (есть основание полагать, что сюда относилась бы и «Freiichi-Ethik» Р. Авенариуса). Но об этих указанных нами форм нравственного сознания никто не различает, и отсюда, на наш взгляд, не мало вредной путаницы понятий.

даннн, потребности которой утоляются скудно и нерегулярно, не получает достаточно питания, не накапливает необходимой энергии для творчества положительных идей; она в состоянии выносить и взлелеять одни отрицательные идеалы: чтобы не было голода, не было нищеты и гнета, не было рабства и власти. Помощь чистого страдания в голаго недовольства в смысл творчества идеалов ярко сказывается у самого несчастного, самого угнетенного социального слоя нашего времени—у ломпенпролетариата, у хронически-безработных. Из года в год столица Британнн видит одно и то же зрѣлище—многотысячныя толпы бѣднѣйшаго населенія и безработных, демонстрирующія пред средоточіями роскоши и парламентом с требованіем работы. В это время Трафальгар-Сквер и Парлимент-Стрит оглашаются унылыми звуками жалобной пѣсни нищих:

... 'Tis said that it floats o'er the pree, but it waves
 Over thousands of hard-worked, ill-paid British slaves,
 Who are driven to pauper and suicide graves,—
 The starving poor of Old England!
 'Tis the poor, the poor the taxes have to pay,
 The poor who are starving every day,
 Who starve and die on the Queen's (King's) highway —
 The starving poor of Old England!... ¹⁰⁷⁾.

И высшей своей энергн скорбная мелодія достигает лишь в бунтарских заключительных словах:

But not much longer these evils we'll endure,
 We the working men of Old England! ¹⁰⁸⁾.

Самое большее, чего можно ожидать от придушенных нищетою и голодом слоев общества,—это чисто-отрицательныя вождельнн безначалія, анархизма.

Рабочій класс гораздо счастливѣе ломпенпролетариата. В океанѣ пролетарской скорби есть постоянный островок отрады,—это товарищеская среда и досужное время. Оба момента совпадают: свободное время—необходимо для всесторонняго упроченія товарищеских связей, товарищеская среда цѣнна лишь на

¹⁰⁷⁾ Перевод: Говорят, что великобританское знамя плавает над свободными; но оно развѣвается над тысячами работающих и плохо оплачиваемых рабов британских, которых ждет пылая могила или самоубийство.—изголодавшихся бѣдняков Старой Англнн! Это бѣдняки, бѣдняки должны платить налоги, бѣдняки, умирающіе от голода каждый день, голодающіе и умирающіе на дорогѣ Королевы (Короля)—изголодавшиеся бѣдняки Старой Англнн!

¹⁰⁸⁾ Но не слишком долго мы будем терпѣть эти напасти, мы, трудящійся люд старой Англнн!

досугъ, будь регулярном, «законном», будь самочинно доставленном себѣ рабочими против воли капиталистов (стачка). Отсюда двойной идеал пролетариата: организованная солидарность и свободное время, посвященное творческой игрѣ могущих сил. Отсюда и лозунги, наиболѣе общіе рабочему классу. Перваго мая на всемъ земномъ шарѣ раздаются одновременно оба боевыхъ требованія пролетариата: пролетаріи всѣхъ стран, соединяйтесь, — и да здравствуетъ восьмичасовой досугъ рабочій. Рабочій классъ не только испытываетъ неугасимую нужду в идеалѣ, но и получаетъ из жизни обильный матеріалъ для идеализаціи: онъ знает, чего ему хотѣть, к чему стремиться, онъ не только проклинаетъ или ропщетъ, онъ еще больше благословляетъ. И когда великій классъ созрѣваетъ для самосознанія, когда онъ приходитъ к предчувствію своей всечеловѣческой освободительной роли, его идеалы вырастаютъ до всемірныхъ размѣров. Онъ жаждетъ вселенской солидарности, организаціи всего трудящагося и обремененнаго человѣчества; «товарищъ» значитъ не только единомышленникъ, но и организованный соратникъ. Идеалъ пролетариата не біологическій, а соціальный: это не совершенствованіе Рода, а ростъ производительныхъ силъ соціального Коллектива. В этомъ вопросѣ т. Луначарскій занялъ ложную и непослѣдовательную позицію. Ложную потому, что чисто-біологическіе идеалы возвращаютъ насъ къ свирѣпой борьбѣ всѣхъ противъ всѣхъ, к праву сильнаго внутри вида; непослѣдовательную потому, что съ точки зрѣнія біологической эволюціи, да еще возвеличенной в самодовлѣющую этическую цѣнность, в верховное религиозно-нравственное мѣрило, ученіе Ницше о «сверхчеловѣкѣ» гораздо логичнѣе «религіи Вида». Конечно, развитіе производительныхъ силъ грядущаго общества поведетъ и к органическому возвышенію человѣка, какъ животнаго, укрѣпитъ и усовершенствуетъ его органы и фізіологическую структуру, повыситъ психическую (нервную) энергію, но это благотворный результатъ соціалистической эволюціи, а не идеалъ рабочаго класса. Также не можетъ насъ удовлетворить проповѣдь Труда у т. Луначарскаго. Трудъ самъ по себѣ ощущается современнымъ рабочимъ не какъ источникъ отрады, а скорѣе какъ неизбѣжная горечь, и непосредственно онъ могъ бы питать къ работѣ, каторжной и подневольной, только отвращеніе. Однако, трудъ одинъ лишь обусловливаетъ колоссальное значеніе пролетариата в нынѣшнемъ обществѣ, и доросши до самосознанія, рабочій начинаетъ цѣнить трудъ, какъ опору человѣчества в борьбѣ за лучшую долю. Отсюда еще далеко до того, чтобы опору, исходный пунктъ борьбы превратить в ея

идеал и в основное содержание ея идеологии. Рабочий класс идеализирует не труд, а равномерное распределение труда, распространение этой повинности на тех тунеядцев, которые от нея до сих пор свободны, и на тех несчастных, кого анархия производства лишила права на труд и обрекла на голодное прозябаніе. Труд есть одно из средств, главнѣйшій путь к идеалу, но не цѣль социализма. И мы совершенно отказываемся постичь, как может т. Луначарскій с одной стороны говорить о стремленіи «взвалить механически-притупляющую работу на стальные плечи машин и сдѣлать труд творческим истинным наслажденіем», а с другой стороны понимать труд, труд вообще, труд без всяких оговорок, как существеннѣйшее содержаніе «последней религіи»¹⁰⁹). «Евангеліе Труда» возвѣстили міру идеологи полурадикальной, полуреакціонной мелкой буржуазіи (Карлейль и др.); рабочий класс несет человечеству новое евангеліе Досуга и вольной творческой Игры.

3. «Островок радостей» не остается неизмѣнным у пролетаріев: уже в капиталистическом обществѣ он растет и ширится под напором неустанной борьбы самого пролетаріата, завоевывающаго все болѣе плодотворный досуг и глгачивающаго все болѣе стройную армію борцов. Этика рабочаго класса не может быть несимметрична, — ибо растет его островок счастья; не может быть оптимистична, ибо все же остается необъятным море суровой борьбы и лишеній. Человѣчество будущаго, пожалуй, обнаружит больше склонности к оптимизму, чѣм современный пролетарій, но, с другой стороны, ближайшее знакомство с природой и ея равнодушіем к человѣку отнимет почву у мироощущенія в каких бы то ни было направленіях. Пролетарская идеология питает особое жизнеощущеніе, чисто субъективный, неприязнательный общій тон переживаній, но она не объективирует этого жизнеощущенія в оцѣнку жизни, в мироощущеніе. Такой общій тон пролетарскаго самочувствія не может быть безудержным ликованіем, но далек он и от безнадежной, тоскливой подавленности: мы не можем подыскать для него другой характеристики, как меланхолическая бодрость. Жизненное настроеніе борющагося пролетаріата мы не могли бы назвать трагической бодростью, так как он не теряет надежды отвоевать, что возможно, и в настоящем. Для моральной тра-

¹⁰⁹) Труд есть предпосылка познанія и всего общественнаго процесса; но предпосылка никогда не может стать цѣлью: наоборот, предпосылка всегда является — с точки зрѣнія практической — средством,

гедіи потребується отчаяніе в дѣйствительности, потребується жизнь исключительно идеалом далекаго будущаго. Жизнь пролетаріата в общем и цѣломъ драматична; она содержит много отдѣльных величественных и напряженных трагизмов, много трагических моментов, но в ней нѣтъ сплошнаго трагизма. Не было еще никогда в исторіи человѣчества другаго класса, который так гармонично сочетал бы дѣйствительность с идеалом. Из всемірно-исторических типов этики жизни мы бы хотѣли выдѣлить слѣдующіе, наиболѣе яркіе и видные: сентиментальный идеализм первоначальнаго христіанства; высокій идеализм, приносящій жизнь в жертву идеалу, суровому и аскетичному, идеализм отшельников, великих подвижников, превращающих жизнь в один непрестанный подвиг, в сплошную трагедію—типичные примѣры в новое время этика Канта, проповѣдь Киркегаарда и «Бранд» Ибсена; широкій идеализм, который ищет идеала в самом настоящем, в упоеніи сегодняшним днем, в этикѣ колоссальных предпріятій, широкаго почина и головокружительнаго риска, восторгающійся простором и кипучей дѣятельностью, в сущности же фразистый и патетичный, но совершенно ни к чему на дѣлѣ не способный, ни к трагедіи, ни к обывательщинѣ—это проповѣдь Ницше, «босядких» рассказов М. Горькаго и обычная фразеологія многих поэтов недавняго прошлаго. Всѣм этим отжившим формам жизнеощущенія рабочій классъ противопоставляет идеализм, который мы бы наименовали глубоким. Только глубокій идеализм, насколько в силах, примиряет жизнь с идеалом, не отвергая жизни и не убѣгая от нея, какъ высокій идеализм, не паря над жизнью в безпредметных грезах, подобно широкому идеализму, а дѣлая ее мостом и переходом к идеалу. Он располагает печальную дѣйствительность и лучезарное грядущее в рамки единой непрерывной исторической перспективы. Современный и историческій хаос со всей его нелѣпостью, бессмыслицей и грязью обрѣтает свой смысл, свое разумное значеніе в этой перспективѣ.

Стройно об'единить требованія момента с высшими запросами великаго историческаго движенія, обогнуть Сциллу суетливаго, тревожнаго моментализма и Харибду отвлеченно-безжизненнаго историзма; озарить отблеском конечной цѣли повседневную прозу жизни, поднять на историческую высоту и пятикопеечный подѣм заработной платы, и парламентскія сдѣлки, и кооперативную булку и картошку; облагородить мелочи кропотливой работы, возвысив их из тины пошлаго крохоборства,—эти отвѣтственныя задачи ставит себѣ социалистическая этика жизни. Задачи от-

вѣтственные потому, что в отравленной атмосферѣ анархіи производства не легко взрасти безпорочно-чистому цвѣтку полной гармоніи дѣла, слова и мысли, этой тріединой правды: правды—справедливости, правды—искренности и правды—истины. Это значит, пролетарская этика жизни отрицает поверхностный моральный гармонизм, особую вариацию оптимистическаго вседозвольтва, когда воображают, что при правильном пониманіи и доброй волѣ всегда возможна цѣльная, вѣрная себя линия жизни. Мы, социалисты, не должны скрывать от себя, что в нас самих, в нашем собственном движеніи много хаоса и стихій, что, пробивая себя дорогу сквозь конкуренцію и эксплуатацію современнаго строя, мы не можем не впитать в себя различных прелестей того же строя. Социализм должен быть не только не доволен, но и не самодоволен. Рѣшительно, в его жизнеощущеніи нѣтъ мѣста оптимизму: от головы, витающей в упованіях великой будущности революціоннаго класса и человечества, до ног, влившихся в землю настоящаго, до рук, вооруженных молотом разрушенія и творчества, социализм пропитан меланхолической бодростью. Его глубокий идеализм исходит из горькаго сознанія, что

Die lange Winternacht will nimmer enden,
Als Kam sie nimmer mehr die Sonne weilet...

но его свѣтлая бодрость направляет взоры все к той же отрад-ной надеждѣ, все к той же твердой вѣрѣ, что своими силами мы, наконец, возождем цѣлительное солнце:

Bald wird es licht auch in den tiefsten Gründen,
Die Welt wird Glanz und Farbe überziehen,
Ein tiefes Blau die unbegrenzte Ferne.

Социалистическая этика жизни отъергает «вѣру в справедливость», мать величайших уродов морали, виновницу двух грѣхопаденій человечества, санкція и гарантія. Вѣра в объективную правду предполагает надчеловѣческаго судію, мстителя и подателя наград, постулирует сверхнатуральнаго блюстителя правды, ручающагося за нее, гарантирующаго ей торжество. Социалистическая этика есть теоретическій и моральный риск; моральный риск, это значит, что в дисгармоніях современнаго строя каждое рѣшеніе, принятое в ту или другую сторону, равно задѣвает чьи-либо справедливые интересы, одинаково болѣзненно берет какую-нибудь язву общества, и потому каждый новый шаг есть жертва, каждое движеніе пролетаріата сопровождается в ту или другую сторону риском. И во всем

ходъ борьбы и на всем ея протяженіи нѣтъ гарантіи, нѣтъ твердой увѣренности в осуществленіи той или другой частичной цѣли. Дорога ведетъ чрезъ увлеченія и ошибки, но онѣ неизбежны, онѣ иногда и благодатны, ибо онѣ учатъ; но онѣ еще благотворище в тѣх случаях, когда без иллюзій не было бы и того напряженія сил, какое необходимо даже для ничтожных успѣхов. Не переоцѣнивай мы своихъ дотенцій, соразмѣряй мы нашу поступь с границами того, что в данный моментъ осуществимо, мы бы не двинулись ни на шагъ дальше. И мы добровольно идемъ навстрѣчу предстоящимъ намъ ошибкамъ и благодарны прошлымъ, ибо мы рисковали и рискуемъ. Счастливъ, трижды счастливъ тотъ, кто, отдавшись безъ оглядки дѣлу рабочаго класса, сумѣлъ проникнуться настроеніемъ исторической необходимости: не сегодня, такъ завтра, не завтра, такъ послѣзавтра придетъ побѣда, не намъ, такъ потомкамъ нашимъ, не ближайшимъ, такъ позднѣйшимъ суждено восторжествовать надъ вражьемъ строемъ. И в этомъ опять нѣтъ гарантіи и поруки: одна бодрая надежда и безстрашный рискъ. В такомъ меланхолически-бодромъ и бодрящемъ настроеніемъ исторической необходимости содержится надежное моральное самострахованіе противъ гоненій судьбы и жесточайшихъ пораженій; в этомъ настроеніи секретъ пролетарскаго стоицизма—не того невозмутимаго, к мелочамъ и невзгодамъ житейскимъ равнодушнаго спокойствія, какимъ прославились стойки древности, нѣтъ—стоицизма живого и проникновеннаго, отзывчиваго на всякое людское горе, умѣющаго волноваться и бороться, любить и ненавидѣть, но за то и несокрушимаго в своей надеждѣ, противопоставляющаго неотразимую бодрость тяжкимъ ударомъ рока¹¹⁰⁾.

В пролетарскомъ идеализмѣ нѣтъ почвы для терзаній вроде Ивана Карамазова или Л. Шестова, нѣтъ провала въ религіозно-сатанинское «подполье». Мы не утѣшаемъ ребеночка, надъ которымъ измываются звѣри-родители, не для него, да и не для насъ уготованнымъ хрустальнымъ раемъ на землѣ; заѣзженныхъ и пришибленныхъ жизнью Макаровъ мы не дразнимъ заманчивыми картинами грядущаго блаженства. Нѣтъ, социалисты обращаются ко всѣмъ униженнымъ и оскорбленнымъ с такою рѣчью. Братья! Повѣрьте, мы страдаемъ и гонимы роковой неодолей не меньше вашего, еще

¹¹⁰⁾ Здѣсь не время анализировать понятіе исторической необходимости. Замѣтимъ лишь, в сторону штамплерьянцевъ и риккертьянцевъ, что понятіе это не имѣетъ ровно никакого отношенія къ гарантіи, что историческая необходимость—та же надежда и рискъ, переведенные на языкъ познанія.

сильнѣе, еще алчнѣе вашего жаждем полной, свѣтлой жизни. Повѣрьте, мы бы приложили, и смотрите, мы прилагаем все наши силы, чтобы сейчас, чтоб уже в настоящем не оплевывали нас и Макаров, чтобы теперь же не запирали нас власти держащая по казематам, а изверги не томили своих дѣтей в холодѣ и смрадѣ. Не к борьбѣ за небо или за будущее мы зовем вас, а за землю в настоящем. Но за то—мы вам ничего не обѣщаем: не в нашей власти покорить дѣйствительность идеалу тогда и так, как мы с вами стремимся. Наши чаянія торжества праваго дѣла ни для кого не обидны; ибо мы не хотим жертвовать ближними ради дальних и грядущих. Мы «любим» ближних и желаем счастья грядущим и не завидуем их вольному счастью; а если приносим жертвы, то не по доброй волѣ. Жалкій Макар Дѣвушкин XIX вѣка и свободный гражданин XXI-го для социализма абсолютно равноцѣнны. Если мы ничего вам не обѣщаем, за то кое-что мы уже даем вам: взамен хмураго злого унынія вы находите у нас бодрость; вмѣсто братьев во страданіи вы становитесь товарищами в борьбѣ и творчествѣ. Но ваши печальники недовольны, они укоряют нас за несправедливость к ребеночку, который не получит и этого утѣшенія, ибо он еще и товарищем, соратником стать не может. Но, братья, развѣ это мы несправедливы? Поймите, что не от нас зависит спасти уже погибших. Придите к нам, умножьте нашу рать, напряжемся дружно, «всемъ народомъ»—и, кто знает, быть может, уже теперь избавим младенцев от безвинныхъ мученій. Но раздиратели риз не идут к нам, не подают твердой руки помощи младенцам, они предпочитают брюзжать на нас, социалистов, за нашу «несправедливость» и «узость», нѣтъ—за наше безсиліе. Ну, что же нам остается? Мы не будем, подобно им, сплетать для себя вѣнка из чужихъ страданій, не станем окружать себя фальшивым ореолом сатанинской трагедіи и адскаго бунта. Мы скорбно обнажаем голову перед страдальцами и болящими, с безмолвнымъ участіемъ проходим мимо могилъ почившихъ мучеников; но не дѣлаем из нихъ крикливой рекламы для больной совѣсти, для хилаго духа, какъ дѣлаютъ они, печальники и нытики-декаденты. Мы заботимся о тѣхъ, кого еще спасти возможно.

Вот, что говоритъ социализм обездоленному человѣчеству. И изъ этого складывается для социалдемократіи стройная связь между «минимальными» и «максимальными» стремленіями, такая связь, гдѣ не остается мѣста ни однобокому максимализму, этому пережитку «высоко»-идеалистическаго, аскетическаго духа

в социалистической идеологии, ни, тѣм болѣе, близорукой прерѣнной мудрости всевозможных POSSIBILITYISTОВ.

4. В пролетарском идеализмѣ нѣтъ ни капли религіи, ни грама анимизма. Поскольку существуют, к несчастью, довольно многочисленные, пережитки авторитарных отношеній в социалистических организаціях, мы встрѣчаем у иных социалдемократов, которым и во снѣ не снилось, что они могут быть религіозны, многія отдѣльныя черты религіознаго сознанія: «ортодоксію», преданность не духу, а слову ученія, принципіализм «*fiat principium, pereat mundus*» и формалистическій оппортунизм «*fiat formalitas, pereat principium*». Находим и такія прелести религіи, как фанатизм, ненависть и травля критической мысли, спасительный шепет, моральный сыск, злодазриваніе инакомыслящих, фабрикація благочестивых вымыслов. Но в подобных недѣлностях виноваты плохо понятыя организаціонныя потребности, отнюдь не рабочий класс, как таковой; гдѣ голос рабочих масс имѣет должный вѣс в вопросах движенія, там принципиальная стойкость не вырождается в «ортодоксальный» догматизм, а товарищеская дисциплина—в авторитарную мнительность и в уморительный надзор за «крамольными» поползновеніями.

Можно пожалуѣй, говорить о религіозной психологіи нѣкоторых отдѣльных социалдемократов, мнящих себя «трезвыми» и «свободомыслящими», но никак не о религіи социализма. Для социалдемократіи религія—частное дѣло потому, что религія сама собой вырождается, потому, что незачѣм еще вести против нея специальную и нарочитую борьбу. Но за то всякая попытка возродить религію (какую-нибудь из старых) не может и не должна быть встрѣчена в наших рядах иначе, как энергичной борьбой. Если же пытаются прицѣпить наименованіе религіи к чему-то такому, что не имѣет в сущности ничего общаго с религіей, в таких стараніях нѣтъ ничего опаснаго или вреднаго, но мы должны и их оцѣнить по объективному достоинству.

Когда к нам приходят с проповѣдью «новой», «последней» религіи, и увѣряют, что это и есть религія грядущаго свободнаго меловѣчества, мы вправѣ спросить: в чем бы проявилась религія будущаго общества, в каких движеніях, в каких дѣлах? В техникѣ, в познаніи, в солидарности, в общественных празднествах? Но вѣдь это—труд, наука, идеализм, глубокій социальный инстинкт,—не религіозность! Для наших религіозных новаторов все это—религія, но спрашивается: в чем будет состоять религія, как особое чувство, как совокупность особых переживаній? Нам отвѣчают: в особом интимном тонѣ,

в живой и теплой струе духовного единения. Значит, нет теплоты, нет интимности, нет одушевления и жертвостности в религии? Предоставим решать это нашим потомкам; пусть они, преодолевая природу, овладевая стихией социального процесса, подчинят себе и непокорную доныне стихию языка человеческого — посмотрим, понадобится ли им еще слово религия для обозначения их переживаний.

Пусть мы этого не знаем. Но что же наши проповедники зовут религией пролетариата и социализма? В одном месте т. Луначарский заговаривает о «новой церкви», умалчивая о том, в чем она выразится, как церковь, в отличие от других социальных группировок («Р. и С.», стр. 104). В другом месте он довольно подробно рисует формы грядущего культа: «Мы увидим еще храм человеческому гению, место размышлений, праздников и спектаклей, место единения между собою и с искусством для светлых моментов энтузиастического сознания единства Вида во времени и пространстве, и страдальчески-радостной, мучительной и победоносной судьбы его: и у ворот колоссального, светлого храма встрят нового человека гигантские фигуры Прометея и Геракла, Разума и Труда, подавших друг другу сильные руки над красивой яркой дверью радости», (стр. 100). Очень красиво; только боязно, чтобы какой-нибудь буржуазный зодчий не воспользовался удачным замыслом, и не принудил грядущих гениев к плагиатам...

Когда люди вступающие проводят свои празднества, они проникнуты особым, благочестивым или неистовым настроением; они священнодействуют, им так предписано, так освящено жреческим или небесным откровением. То ли происходит у рабочих? Годы три тому назад привелось нам узнать¹¹¹⁾ о прелестной инициативе французского композитора-социалиста Шарпантье. Этот замечательный человек создал народный театр, предпринял курсы пения и танцев для рабочих и работниц, а в одном горном округе Франции преобразовал на социалистических началах ежегодное торжество «коронации народной музыки». Прежде по обычаю двое молодых людей, назначенных из публики, «гений нации» и «поэт», избирали из толпы девушку — «музу» и проходили с ней через ряды зрителей; дело кончалось возложением «короны», — бумажной, конечно, — на голову красавицы. Шарпантье сумел превратить этот обывательский конкурс женской красоты в революционно-воспитательное орудие: теперь «муза» проходит

¹¹¹⁾ Из журнала «Еуропа» (Berlin) за 1905 г.

под громкіе боевые звуки хоровой пѣни сквозь два ряда рудокопов, скрестивших над ея головой свои кирки¹¹²⁾. Мы не имѣли счастья видѣть это утонченное соединеніе духа солидарности, борьбы и вольной игры людей труда, мы не переживали этого восторга; но и вчужѣ, из нашей стѣрой дали мы вправѣ с увѣренностью судить, что дивный подѣм рабочаго класса, творящаго новыя формы прекраснаго в искусствѣ, не сливается с религиозным экстазом. Кто из нас не бывал на маевках, не выходил на улицу в самочинный пролетарскій праздник перваго выступленія—скажите, положи руку на сердце, уже успокоившееся от того радостнаго и трепетнаго бѣненія, можно ли сравнить этот энтузіазм с благоговѣніем литургіи или всеобщей?

Нѣкоторыя производныя черты религиозности мы дѣйствительно находим у т. Дуначарскаго. Последняя глава «Атеизма» и вся книга «Р. и С.» производят впечатленіе псалмов в современном стилѣ, так много тут гимнов Виду и Труду, так сильно в них молитвенное вдохновеніе, и молитва нерѣдко совершенно подавляет ясность мысли. Но рабочій класс, как таковой, во всем этом неповинен. Энтузіазм у пролетаріата совѣм не тот, что у романтически-настроенных индивидов. Соціализм имѣет свою романтику, он богат поэзіей, тоской и порывом; но в глубоком идеализмѣ, в настроеніи меланхолической бодрости нѣтъ мечты и грезы в специфически расслабляющем смыслѣ слова, в нем нѣтъ наивности, нѣтъ экстаза, парализующаго «разсудок»—ингибиторную дѣятельность кортикальных центров мозга. Пролетарская этика дает нам еще невиданную доселѣ поэзію—поэзію трезвости. Соціалистам вѣдомы чаянія и надежды; преданность идеалу и самопожертвованіе—не чета «идеализму» других классов, но все это силетаается с холодным разсчетом, с объективным безпристрастіем. Соціализм включает высочайшіе полеты духа, извиняет и даже привѣтствует иллюзіи отдѣльных шагов и начинаній, но ему ненавистна утопія в пониманіи конечных цѣлей и общих задач; он питает горячую «любовь к вещам и призракам», но без малѣйшаго отгѣнка умиленія или благоговѣйнаго чувства. Научный соціализм всегда подчеркивает свою научность, т. е. трезвость; большинство его недругов и «друзей» из буржуазнаго лагеря с особенным рвеніем напирают также на эту сторону. В. Зомбарт, напр., утверждает, что сухое жесткое

¹¹²⁾ К сожалѣнію, нам не удалось ничего больше узнать о судьбѣ этих празднеств.

доктринерство, отсутствіе живого, наивнаго и эстетическаго чувства специально отмѣчает современнаго пролетарія; блестящему, талантливому профессору, конечно, не вполне доступна поэзія классовой борьбы, свѣтлый идеализм того «*Massenbewusstsein*», которое он грубо подставляет под «*Klassenbewusstsein*». Но Зомбарт и все тѣ, чье «благородное» сердце возмущает или коробит «черствая» разсчетливость социалдемократіи, правы в одном: научным социалистам чужда мистика в какой бы то ни было формѣ. Если вы хотите знать, как умѣет мечтать рабочій, посѣтите рабочую массовку, прислушайтесь к дискуссіям и разговорах о *Zukunftsstaat*'ѣ; вы узнаете по горящим очам, по свѣтлой улыбкѣ, что надежда оставила кельи монахов, комфортабельные кабинеты «просвѣтителей» и кабачки богемы: она поселилась в дымных и смрадных улочках фабричных предметій. Стоит побывать на собраніи сознательных пролетаріев, и разбѣются кошмарные страхи, навѣянные «аристократическими» пожирателями социалистов («*Sozialistenfresser*»), предстанут в своем истинном рабствѣ и неприкрытом хамствѣ вопли о «грядущем рабствѣ» (англійских синтетиков-филистеров) и сокрушенія о «грядущем хамствѣ» (кое-кого из отечественных сверхчеловѣков). Присмотритесь к тщательно воздвигаемой организаціи рабочаго класса, к ея могучей воспитательной роли, и вы поймете, что «звѣзды» рождаются не из голаго «хаоса», как чудилось одному Ницше, а скорѣе из высшаго социальнаго космоса (т. е. порядка), оплодотворяющаго анархію природы, что только в больном воображеніи эстетов, а не в будущем упорядоченном общежитіи водворилась власть всепринижающей черни; что социалистическое общество не муравейник из самодовольных соливо-моргающих сограждан-песчинок, а плотное, крѣпко спаянное и солидарное цѣлое, снаряженное наукой и лучезарным идеалом в дальній путь борьбы со стихіей. Пока человечество не пристроилось у тихой пристани на бурном океанѣ вселенной, до тѣх пор не сбудется презрѣнное царство «последняго чловѣка».

Прекрасно схвачено земное, слишком земное, если хотите, наивно-земное и трезво-безбожное, религиозное содержание пролетарскаго идеализма еще в знаменитых строфах Гейне:

Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.

Wir wollen auf Erden glücklich sein
 Und wollen nicht mehr darben;
 Verschlemmen soll nicht der faule Bauch,
 Was fleissige Hände erwarben
 Es wächst hienieden Brot genug
 Für alle Menschenkinder,
 Auch Rosen und Myrthen, Schönheit und Lust
 Und Zuckererbsen nicht minder...

Да, на наших глазах слагается «новая пѣсня», а ея чудные звуки заглушают ветхіе гимны...

Да, рабочий класс, вырастая в муках гнета и конвульсіях жестокой борьбы из бездны социальнаго униженія, высоко подымает факел новой истины, новой культуры: Он кует из металла вѣков свою философію, свою мораль, свою науку и свое искусство. Вѣковѣчное содержаніе людских переживаній он претворяет в новыя формы, наполняет их свѣжим духом. Искристая влага пролетарской культуры протекает по неиспробованным руслам, мимо обветшалых, истасканных цѣнностей, обглоданных гурманами вырождающагося паразитарнаго міра. Мужающій пролетаріат вдохнет живой дух в засохшія формы буржуазнаго творчества, он с гадливым омерзѣніем отринет формальную изощренность модернизма. И его свѣтлыя, плодоносныя цѣнности—это об'ективныя цѣнности нашего времени; ибо онѣ выношены и рождены в муках передоваго класса.

Много важнаго, много цѣннаго вложили в сокровищницу рождающейся культуры пролетаріата вышедшіе из его нѣдр или пришедшіе к нему мыслители и поэты. Много свѣтлаго внес сюда и т. Луначарскій.

И за это ему великое спасибо.

Но, когда из нашего лагеря раздается проповѣдь новой религіи, когда под видом обогащенія социалистической культуры нам несут худосочныя растенія захирѣвших, давно изгнивших социальних формаций, мы неизмѣнно заявляем:

Мы уже успѣли выпрямить согбенную тысячелѣтіями спину, не предлагайте же нам склонить голову пред нашим собственным потомством. Мы уже низвергли кумиры и встали с колѣн—не приглашайте же нас падать ниц пред самими собою.



ОГЛАВЛЕНИЕ.

Стр.

В. Борохов. Отрывок из биографии. Статья Л. Я. Берлинраута	V
Введение	1
Глава I. Эмпириокритицизм и виртуалистическое мировоззрение	3
Глава II. Религия в широком понимании	21
Глава III. Религия при свете виртуалистического марксизма. Общий обзор вопроса	37
Глава IV. Религия при свете виртуалистического марксизма. Психология, эволюция, генезис, оценка	47
Глава V. Новая религия и мирооценка	79
Глава VI. Этическая проблема в научном социализме	97

EESTI RAHVUSRAAMATUKOGU



2-10-03031

КНИГА 140 РУБ.

