



Религіозна проблема въ современномъ освѣщеніи.

I.

„Собрались мы въ деревнѣ нѣсколько парней и стали промежду себя спорить: кто кого дерзостиѣ сдѣлаеть? Я по гордости вызвался предъ всѣми. Другой парень отвелъ меня и говорить мнѣ съ глазу на глазъ.

— Это никакъ невозможно тебѣ, чтобы ты сдѣлалъ такъ, какъ говоришь. Хвастаешь.

Я ему сталъ клятву давать.

— Нѣтъ, стой, поклянись, говорить, своимъ спасеніемъ на томъ свѣтѣ, что все сдѣлаешь, какъ я тебѣ укажу.

Поклялся.

— Теперь скоро постъ, говорить, станешь говѣть. Когда пойдешь къ причастью—причастье прими, но не проглоти. Отойдешь—вынь рукой и сохрани. А тамъ я тебѣ укажу.

Такъ я и сдѣлалъ. Прямо изъ церкви повелъ меня въ огородъ. Взялъ жердь, воткнулъ въ землю и говорить: положи! Я положилъ на жердь.

— Теперь, говорить, принеси ружье.

Я принесъ.

— Заряди.

Зарядилъ.

— Подыми и выстрѣли.

Я поднялъ руку и намѣтился“...

Это передаетъ Достоевскій въ „Дневникѣ писателя“, и, передавъ, высказываетъ свои глубокія замѣчанія. „Тутъ являются предъ нами два народныя типа, въ высшей степени изображающіе намъ весь русскій народъ въ его цѣломъ! Это, прежде всего, забвеніе всякой мѣрки во всемъ (и. за-

мѣтете, всегда почти временное и преходящее, являющееся какъ-бы какимъ-то навожденіемъ). Это—потребность хватить черезъ край, потребность въ замирающемъ ощущеніи, дойдя до пропасти, свѣситься въ нее наполовину, заглянуть въ самую бездну и,—въ частныхъ случаяхъ, но весьма нерѣдкихъ—броситься въ нее, какъ опалѣлому, внизъ головой. Это—потребность отрицанія въ человѣкѣ, иногда самомъ не отрицающемъ и благоговѣющимъ, отрицаніе всего, самой главной святыни сердца своего, самага полнаго идеала своего, всей народной святыни во всей ея полнотѣ, предъ которой сейчасъ лишь благоговѣлъ и которая вдругъ какъ будто стала ему невыносимымъ какимъ-то бременемъ. Особенно поражаетъ та торопливость, стремительность, съ которою русскій человѣкъ спѣшитъ иногда заявить себя, въ инья характерныя минуты своей или народной жизни, заявить себя въ хорошемъ или въ поганомъ. Иногда тутъ просто нѣтъ удержа. Любовь-ли, вино-ли, разгуль, самолюбіе, зависть—тутъ иной русскій человѣкъ отдается почти беззавѣтно, готовъ порвать все, отречься отъ всего: отъ семьи, обычая, Бога. Иной добрейшій человѣкъ какъ-то вдругъ можетъ сдѣлаться омерзительнымъ безобразникомъ и преступникомъ,—стоитъ только попасть ему въ этотъ вихрь, роковой для насъ круговоротъ судорожнаго и моментальнаго самоотрицанія и саморазрушенія, такъ свойственный русскому народному характеру въ инья роковыя минуты его жизни. Но зато съ такою же силою, съ такою-же стремительностью, съ такою-же жаждою самосохраненія и покаянія русскій человѣкъ, равно какъ и весь народъ, и спасаетъ себя самъ и обыкновенно, когда дойдетъ до послѣдней черты, т. е. когда уже идти больше некуда. Но особенно характерно то, что обратный толчекъ, толчекъ возстановленія и самоспасенія, всегда бываетъ серьезнѣе прежняго порыва,—порыва отрицанія и саморазрушенія. То есть, то бываетъ всегда на счету какъ-бы мелкаго малодушія; тогда какъ въ возстановленіе свое русскій человѣкъ уходитъ съ самымъ огромнымъ и серьезнымъ усиленіемъ, а на отрицательное прежнее движеніе свое смотреть съ презрѣніемъ къ самому себѣ“...

Этотъ отрывокъ изъ „Дневника писателя“ не выходитъ изъ головы, когда обзрѣваешь нашъ современный книжный рынокъ съ религіозной точки зрѣнія. Полки ломаются отъ

той массы религіозно - отрицательной литературы, которая столь услужливо предлагается довѣрчивому читателю книжными магазинами и съ такою жадностью поглощается покупателями. Тутъ, разумѣется, не имѣетъ никакого значенія то, что значительная часть этой литературы—переводная: неважно, кто поставляетъ эти книги и брошюры на книжный рынокъ, важенъ этотъ „торопливый, стремительный“ спросъ, который порождаетъ какъ писателей, такъ и особенно переводчиковъ, важно это „безудержное“ и „беззавѣтное“ поглощеніе листовъ, отрицающихъ „всю народную святиню во всей ея полнотѣ“, отвергающихъ „семью, обычай и Бога“. Сила явленія не ослабляется, а лишь усиливается переводнымъ характеромъ богоборческой литературы, такъ какъ въ нашу полосу исторіи переводятся, наряду съ новѣйшими, и старые отрицатели,—и при этомъ у насъ, въ эти дни, становятся популярными давнишніе писатели, не только не извѣстные нашей широкой публикѣ ранѣе, но и рѣшительно не популярные у себя на родинѣ.

Характерны для нашихъ дней обиліе и разношерстность атеистическихъ книгъ, появляющихся безъ всякой философско-исторической подготовки, въ силу простой склонности русскаго челоуѣка „поскорѣе заявить себя“, „дойти до послѣдней черты“. Все говоритъ о „судорожности“ религіознаго отрицанія и разрушенія. Книжки и брошюры бьютъ на эффектъ, рассчитаны на извѣстную психологическую предрасположенность, на опредѣленныя ожиданія и исканія. „Себастьянъ Форъ *Преступленія Бога*. Переводъ съ французскаго“. Какъ вамъ это нравится? За 15 копѣекъ вы можете узнать, въ теченіе 5 минутъ, о преступленіяхъ Самого Бога! О продѣлкахъ какого-нибудь полиціймистра интересно послушать, а здѣсь ни болѣе ни менѣе какъ *преступленія Бога!* Здѣсь Богъ именуется лжецомъ, невѣжей, негодяемъ и преступникомъ. „Изъ всѣхъ палачей это судья самый несправедливый и самый мучительный“. Здѣсь религія буквально такъ изображается: „Религія есть достояніе рабовъ, это рабская мораль. Вѣрующій, имѣющій глаза, не долженъ слышать, имѣющій руки, не долженъ трогать (?!), имѣющій мозгъ, не долженъ разсуждать; онъ не долженъ пользоваться своими руками, своими глазами, своимъ разумомъ. Во всѣхъ случаяхъ онъ обязанъ обращаться къ откровенію.

Религія имѣеть своимъ слѣдствіемъ сковываніе мысли въ ущербъ прогрессу: можно ли представить преступленіе болѣе ужасное? Кровавыя бойни, которыя велись во имя или для поддержанія различныхъ культовъ, погубили для ихъ осуществленія сотни, тысячи поколѣній, милліоны и сотни милліоновъ сражающихся. Кто перечислить конфликты, источникомъ которыхъ были религіи, кто сможетъ сдѣлать подсчетъ всѣмъ убійствамъ, избіеніямъ, гекатомбамъ, разстрѣламъ, преступленіямъ; религіозное сектантство и непримѣримый мистицизмъ окровавили землю, по которой влачитсѣ раздавленное кровавымъ тираномъ человѣчество. Религія—это ненависть, посѣянная между людьми, это—низкое рабство и смиреніе милліоновъ подчиненныхъ, это надменная жестокость папъ, первосвященниковъ и священниковъ, это, наконецъ, триумфъ подавляющей морали, которая уродуетъ существа; мораль умерщвленія плоти и ума; мораль скорби, отреченія, самопожертвованія; мораль, которая заставляетъ индивида подавлять свои самые великодушныя порывы, обуздывать свои инстинктивныя побужденія и страсти, душить свои стремленія; мораль, которая наполняетъ умъ грубыми предрасудками и мучаетъ совѣсть угрызениями и страхомъ; наконецъ, мораль, которая порождаетъ смиреніе, разбиваетъ могучіе импульсы энергіи, душитъ свободный порывъ возмущенія, революціи, увѣковѣчиваетъ деспотизмъ господъ, эксплуатацію богатыхъ и подозрительное могущество поповъ. Невѣжество въ умахъ, ненависть въ сердцахъ, трусость воли—преступленія, которыя я приписываю идеѣ „Богъ“ и ея неизбѣжному спутнику—религіи. Всѣ эти преступленія, въ которыхъ я обвиняю публично, при свѣтѣ свободного изслѣдованія, лжеучителей, которые говорятъ и дѣйствуютъ во имя существующаго Бога. Вотъ что я называю преступленіями Бога, и называю потому, что они совершаются и совершались во имя Его, потому что они порождались и порождаются чрезъ идею Богъ“...

С. Форъ обвиняетъ публично Бога, предъявляетъ къ Нему искъ, вычисляетъ и доказываетъ Его преступленія. Ему можно было бы возразить: имѣете ли Вы основаніе приписывать религіи преступленія, которыя совершаются людьми во имя ея? Это возраженіе намъ нѣтъ нужды формулировать отъ себя,—оно уже дѣлалось печатно. „Вы дѣ-

лаете отвѣтственной церковью за ошибки, а религію—за недостатки и грѣхи ея послѣдователей. Вину отдѣльныхъ лицъ вы взваливаете на цѣлое общество; вы осуждаете виновныхъ наравнѣ съ невинными. Назовите мнѣ какой-нибудь порокъ или недостатокъ, если онъ не коренится въ природѣ всѣхъ смертныхъ,—какую-нибудь несправедливость или гнусность, которыя не были бы строго осуждаемы и воспрещаемы христіанской религіей и ученіемъ церкви. Назовите мнѣ хотя бы что-нибудь, что по вашему мнѣнію считается постыднымъ и недостойнымъ, что вы стремитесь уничтожить, и что въ то же время не подлежало бы уничтоженію и искорененію на основаніи ученія христіанской религіи, если таковое исполнялось. Назовите мнѣ также что-нибудь хорошее, благородное, желательное, какую-нибудь добродѣтель, которая не процвѣтала бы тамъ, гдѣ исполняются заповѣди христіанства? Этого вы, конечно, сдѣлать не можете,—и потому вы должны признать, что вина за то зло, которое вы клеймите, лежитъ не на религіи или церкви, а на людяхъ“.

Но допустимъ, что вина людей вѣрующихъ или выдающихъ себя за вѣрующихъ есть именно вина религіи. Однако съ еще большимъ правомъ можно поставить вопросъ: вина религіи есть ли вина Бога, которая давала бы основаніе обзывать Его лжецомъ, невѣжей, негодяемъ и преступникомъ? Не говоримъ уже о томъ, что эти выраженія не судбныя,—это площадная брань, возможная лишь въ устахъ какого-нибудь пьяницы,—самое это вмѣненіе Богу преступленій Его поклонниковъ можно ли признать? Громадная сила этого возраженія, собственно въ примѣненіи къ Фору, создается тѣмъ обстоятельствомъ, что этотъ авторъ не вѣритъ въ существованіе Бога: для него Богъ не есть реальное существо, но это—фигія, вымыселъ. Идея Бога порождена невѣжествомъ первобытнаго человѣка; это гипотеза, къ которой онъ прибѣгалъ вслѣдствіе крайней ничтожности своихъ познаній. Но въ теченіе вѣковъ науки прогрессировали. Вырвавшись изъ долгаго и болѣзненнаго періода исканій, умъ человѣческой началъ рѣшительно направляться къ свѣту. Смѣлыя личности взяли въ руки свѣточъ знанія. Пустыя объясненія не могутъ уже удовлетворять пылкую любознательность этихъ искателей. Они нетерпѣливо встря-

хиваютъ бремя суевѣрія. Физика, химія, астрономія, естественныя науки объясняютъ отчасти тѣ явленія, которыя вселяли боязнь и удивленіе предковъ. Старыя традиціи поколеблены. На мѣсто Бога безъ философіи становится философія безъ Бога. Древнія понятія о вселенной разрушены сверху до низу. Изслѣдованіе учеными неба при помощи могучихъ астрономическихъ аппаратовъ знакомитъ насъ съ законами небесной механики. Начинаютъ появляться матеріалистическія тенденціи; онѣ укрѣпляются и развиваются, дѣлая брешь въ дѣтскомъ и грубомъ спиритуализмѣ предыдущихъ вѣковъ. Непреодолимый потокъ влечетъ къ атеизму наши разочарованныя поколѣнія. Нынѣ гипотеза Богъ уже не необходима, она бесполезна, она абсурдна, она преступна. Существуетъ вѣчная матерія, которой присуще движеніе. Все совершается по желѣзной необходимости. И въ царствѣ этой вѣчной матеріи и желѣзной необходимости нѣтъ мѣста Богу.

Но если такъ, если преступно и абсурдно вѣрить въ Бога, если въ міровомъ царствѣ вѣчной матеріи и неизбѣжныхъ законовъ нѣтъ мѣста ни для творенія, ни для промысла, то какъ же возможно говорить о *преступленіяхъ Бога*, о преступленіяхъ не существующаго Бога? Отвергая Бога во имя фатальности міровыхъ законовъ, нужно откровенно пристать къ ученію старыхъ стоиковъ, которые считали неразумными жалобы на небо, недовольство судьбою. Иначе получается преступная игра словами.

Не на что другое, какъ только на тотъ же оптический эффектъ разсчитанъ длинный рядъ другихъ брошюръ: „Кармелюкъ *Новая нагорная проповѣдь*“, „В. Вейтлингъ *Евангеліе бѣднаго грѣшника*“, „Демчинскій *Христосъ въ революціи*“ и т. п. Первая изъ названныхъ книжонокъ проповѣдуетъ: „Несчастны нищіе духомъ, примирившіеся со своей нищетой и не возставшіе противъ неправды. Имъ не будетъ принадлежать царство небесное, ибо нѣтъ другого „царства небеснаго“, кромѣ царства правды на землѣ. Блаженны всѣ недовольные своимъ нищенствомъ духовнымъ и житейскимъ, всѣ возмущившіеся противъ своего невѣжества и униженія, ибо лишь такимъ суждено осуществить царство божье на землѣ. Несчастны плачущіе! Ибо слезы суть признакъ слабости, отказъ отъ борьбы. Утѣшенія надо искать не въ сле-

захъ, а въ сопротивленіи, въ борьбѣ. Блаженны борющіеся, ибо они не плачутъ и не нуждаются въ утѣшеніи. Несчастны кроткіе, встрѣчающіе насиліе тупой, смиренной, безропотной кротостью! Они никогда не наслѣдуютъ землю, ибо землю давно завладѣли сильные и жадные, сердце которыхъ одеревенѣло, а умъ изощрился въ защитѣ того, что они награбили. Ожидать, что они отдадутъ землю въ наслѣдство кроткимъ за ихъ кротость—все равно, что ожидать отъ кукушки, что она, когда подрастетъ въ чужомъ гнѣздѣ, не выкинетъ изъ него птенчиковъ настоящей матери. Блаженны мужественные и непокорные, ибо лишь они, сильные волею и мощью, завоюютъ и наслѣдуютъ землю. Несчастны алчущіе и жаждущіе правды, если они ничего не дѣлаютъ для утоленія своей жажды и возложили всѣ свои надежды на Бога. Ибо они никогда не насытятся. Блаженны всѣ, возставшіе противъ неправды, ибо они уже близки къ насыщенію. Несчастны милостивые къ немилосердію, ибо они умножаютъ зло на землѣ. Всякое милосердіе, оказанное притѣснителю, есть жестокость по отношенію къ притѣсняемому; всякая милость, оказанная палачу, превращается въ ударъ его жертвѣ. Блаженны же тѣ, что не знаютъ милосердія къ палачамъ и покорны лишь голосу справедливости, ибо они не нуждаются въ милости. Несчастны миротворцы, накладывающіе заплаты на изношенную одежду, не дающую болѣе защиты носящимъ ее. Несчастны миротворцы, ибо то, что они будутъ наречены сынами божьими, не сдѣлаетъ ихъ способными постоять за правду. Войнѣ надо противопоставить войну, насилію силу,—таковъ законъ жизни и дѣятельности любви. Блаженны тѣ, которые не толкуютъ о мирѣ, когда необходимъ отпоръ, и не болтаютъ лицемѣрно о возможности братства между волками и овцами. Блаженны сѣющіе сѣмена борьбы и возстанія противъ зла, ибо они будутъ наречены сынами правды. Несчастны вы, если васъ станутъ *безнаказанно* гнать, поносить и всячески злословить за правду, несчастны вы, если такія гоненія не заставятъ васъ, гонимыхъ, подать братски другъ другу руки и объединиться, и составить легіонъ правды и, препоясавъ чресла свои мечемъ, встать съ чистой душой и мужественнымъ сердцемъ противъ нечестивыхъ. Царство небесное на землѣ принадлежитъ не терпѣ-

ливо страждущимъ, хотя бы даже за правду, а всѣмъ неспособнымъ терпѣть кривду и угнетеніе. Блаженны тѣ, которые не хотятъ терпѣливо выносить гоненія даже за правду, ибо правда не должна быть гонима, но сіять всѣмъ, какъ солнце, изливая свѣтъ и теплоту на всѣхъ невозбранно. Противьтесь злу всѣми средствами, не исключая и насилія, и не слушайте тѣхъ, кто проповѣдуетъ вамъ подставлять лѣвую щеку, когда ударяютъ васъ въ правую; ибо эти люди, въ безуміи своемъ, только усугубляютъ и увѣковѣчиваютъ неправду. Нѣтъ, на каждый ударъ отвѣчайте ударомъ, и тѣмъ самымъ вы отобьете у притѣснителей охоту бить другихъ. Не слушайте тѣхъ, кто говоритъ вамъ, что не надо противиться, когда васъ обируютъ и грабятъ, и что, если съ васъ снимаютъ рубашку, то должно отдать добровольно еще и остальную одежду. Не слушайте ихъ, ибо такъ говорятъ подкупленные холопы и ставленники вашихъ грабителей, или люди, сердце которыхъ дрябло, какъ испорченный плодъ, который ни взора ничьего не радуется, ни голода утолить не можетъ“...

Ну, развѣ это не рѣчи безумнаго? Вѣдь ясное дѣло—возводить въ принципъ силу это значитъ оправдать насиліе, отъ котораго страдаютъ притѣсняемые,—противопоставить абсолютно-религиозному принципу евангелія принципъ борьбы это значитъ уничтожить всякій принципъ и на мѣсто принципа поставить чистое царство силы: чья возьметъ! Но уже взяло верхъ насиліе... Иное дѣло, если бы этотъ проповѣдникъ проводилъ ту мысль, что религиозно-абсолютный принципъ не можетъ служить опредѣляющимъ началомъ условно-общественной жизни, съ нимъ можно было бы согласиться, но тогда ему не пришлось бы говорить о *новой* нагорной проповѣди, а въ этомъ все дѣло. И пушена въ ходъ эффектная нелѣпость.

Буквально то же мы встрѣчаемъ и въ брошюрѣ В. Вейтлинга, съ тѣмъ лишь различіемъ, что здѣсь такое содержаніе влагается въ само евангеліе,—не противопоставляется евангелію, но выдается за комментарий евангелія. Рѣчь ведется въ такомъ видѣ, „... Прогоните ко всѣмъ чертямъ ваши мелочныя мѣшанскія заботы. Вы съ вашими ничтожными средствами все равно не можете сколотить много денегъ и имущества. Не заботьтесь о томъ, у кого и для кого вы

будете завтра работать. Если вы сами не захотите голодать, вы не будете голодать. Не заботьтесь о ресторанахъ. Осуществленіе общности имущества будетъ нашимъ рестораномъ. Мы не станемъ кормиться въ одиночку. Если вы захотите, мы будемъ кормиться всё вмѣстѣ. Нѣтъ ничего легче этого. Не заботьтесь о средствахъ для свадьбы. Пусть дѣвушки и женщины имѣютъ терпѣніе и подождутъ. Тогда, по крайней мѣрѣ, мы съэкономимъ свадебные расходы, и намъ не придется связывать себя вопреки нашимъ склонностямъ. Не правда ли, барышни, вы подождете? Конечно, подождете со свадьбой, а не съ дружбой и любовью. Такъ любите же и услаждайте намъ послѣднюю прекрасную борьбу. Не заботьтесь, какъ заплатить долги. Въ первые же дни свободы всё долги будутъ погашены. Не заботьтесь о будущемъ, о дняхъ старости. Лучше пусть тотъ, у кого еще нѣтъ ни одного сѣдого волоса, поставитъ себѣ задачей, по крайней мѣрѣ, каждые 14 дней убѣдить хоть одного человѣка раздѣлить принципъ общности имущества прежде, чѣмъ онъ посѣдѣетъ. Это лучшая сберегательная касса на случай старости. Этимъ вы скорѣе всего достигнете цѣли. Итакъ, не заботьтесь обо всемъ этомъ хламѣ, но „ищите царствіе Божіе и это все приложится вамъ“. Вы поняли это? Вѣдь это такъ ясно, такъ понятно! Поэтому, когда рѣчь идетъ о царствѣ Божіемъ, не смотрите туда, наверхъ, въ голубое пространство. Здѣсь, внизу, тоже можно создать царство Божіе. Ибо, какъ мы можемъ достигъ вѣчной жизни, если мы не будемъ считать это возможнымъ и не найдемъ въ себѣ мужества бороться за осуществленіе этого? Вѣдь вѣчная жизнь ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть удѣломъ трусливыхъ рабовъ, иначе—покорно благодарю за нее!“... Самъ Христосъ представляется здѣсь веселымъ человѣкомъ. „Иисусъ Христосъ не былъ мракобѣсъ, ханжа, проныра или лице-мѣръ, какимъ его иногда рисуютъ, и какъ можно было бы судить по его современнымъ послѣдователямъ, религіознымъ мракобѣсамъ, пройдохамъ и святошамъ. Нѣтъ! Онъ былъ просто полный жизни свѣтскій человѣкъ, который на своемъ тернистомъ пути срывалъ столько цвѣтовъ удовольствія сей краткой жизни, сколько ему позволяли обстоятельства, безъ ущерба для его главной жизненной цѣли. Иисусъ, несмотря на предразсудки своего времени, посѣщалъ праздники и

пиршества грѣшниковъ и не отказывался отъ прикосновенія и общенія съ обезславленными дѣвами и женами. Много грѣшить, говорилъ онъ, значитъ много любить. Когда на свадьбѣ въ Канѣ Галилейской было уже достаточно выпито, онъ превратилъ еще и воду въ вино. Уходя изъ міра сего, онъ простился съ своими учениками за пасхальнымъ агнцемъ и виномъ, и такія трапезы любви онъ рекомендовалъ своимъ преемникамъ и просилъ ихъ дѣлать это въ память о немъ.

Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang,
Der bleibt ein Narr sein Leben lang.

Иисусъ разъѣзжаетъ по странѣ съ грѣшными дѣвами и женами, которыя оказываютъ ему поддержку“ и т. д. и т. д.

Что это иное, какъ не сознательное кощунство,—сознательное желаніе сказать дерзостиѣ всѣхъ, посмѣяться надъ священнымъ образомъ, который миллионы вѣрующихъ носятъ въ своемъ сердцѣ, исказить черты дорогого лика, зная, что это причинитъ боль любящимъ? И что здѣсь всего изумительнѣе: это легкомысленность, шутливость въ отношеніи къ священному предмету, отсутствіе сознанія вообще святости!

Парень, описанный Достоевскимъ, не вынесъ своей дерзости.

— „Я поднималъ руку и намѣтился. И вотъ только-бы выстрѣлить, вдругъ предо мною какъ есть крестъ, а на немъ Распятый. Тутъ я и упалъ съ ружьемъ въ безчувствіи“... А эти господа, выпускающіе свои пятикопѣчныя брошюры, не упадутъ въ обморокъ отъ самой крайней наглости. Вы скажете: да у нихъ вѣры нѣтъ, тогда какъ парень тотъ шелъ противъ своего сердца,—у нихъ по этому пункту въ сердцѣ просто пустота. Пусть такъ, но вѣдь

храмъ оставленный—все храмъ,
Кумиръ поверженный—все Богъ!

Можно отрицать, можно возставать, но глумиться и шутить—это не достойно уважающаго себя человѣка. Послушайте, что Ницше, тоже, какъ русскій парень, не вынесшій своего отрицанія,—послушайте, какъ онъ содрогался при мысли объ умершемъ Богѣ.—„Слышали ли вы о томъ безумномъ человѣкѣ, который въ свѣтлый полдень зажегъ фонарь, выбѣжалъ на рынокъ и непрестанно кричалъ: я ищу Бога, я ищу Бога... Я вамъ скажу, гдѣ Богъ: мы его убили—

я и вы. Мы всё убійцы. Но какъ мы это сдѣлали? Какъ могли мы выпить море? Кто далъ намъ эту губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сдѣлали мы, оторвавши землю отъ ея солнца?... Не дышетъ ли на насъ пустое пространство? Не стало ли холоднѣе? Не наступаетъ ли все болѣе и болѣе темная ночь? Не приходится ли средь бѣла дня зажигать фонарь? Развѣ мы не слышимъ шумъ могильщиковъ, погребавшихъ Бога? Развѣ не доносится до насъ запахъ тлѣнія? И боги истлѣваютъ! Богъ умеръ! Богъ не воскреснетъ! И мы его убили! Какъ утѣшимся мы, убійцы изъ убійць? Самое могущественное и святое существо, какое только было въ мірѣ, истекло кровью подъ нашими ногами. Кто смоетъ съ насъ эту кровь? Какой водой можемъ мы очиститься? Какія искупительныя празднества, какія священныя игры нужно будетъ придумать? Развѣ грандіозность этого дѣла не слишкомъ громадна для насъ? Не должны ли мы сами обратиться въ боговъ, чтобы оказаться достойными его“?...

Но вотъ не въ боговъ и не въ героевъ, а въ скомороховъ обратились эти невѣры, изгнавшіе всякую святую изъ сердца своего,—не въ подъемъ духа, а въ душевную болѣзнь перешло ихъ невѣріе. Уже въ этомъ торопливо-кружащемся вихрѣ отрицательныхъ листовъ видно что-то патологическое,—оно замѣтно и въ содержаніи ихъ. „И. Авинскій *Псевдо-христіанство какъ тормазъ прогресса*“. Есть и такая книжонка. Въ ней мы читаемъ: „Бесѣда 11-я. (Внушено мнѣ моею покойной женой, на другой день ея смерти, ночью 9-го февраля 1901 года. Это можетъ показаться страннымъ, а потому считаю нужнымъ сдѣлать поясненіе, что мысли эти явились у меня какъ бы помимо моей воли, какъ бы сами собой, въ то время, какъ я думалъ объ усопшей)“. Слѣдующія затѣмъ мысли носятъ на себѣ печать чего-то психопатического, бредового. „Жизнь вселенной—глашаетъ авторъ—заключается и выражается въ ея постоянномъ прогрессируваніи, потому что прогрессируетъ само Божество. Мнѣ могутъ замѣтить, логично ли будетъ допускать прогрессируваніе совершеннаго? На это я долженъ замѣтить, что прогрессъ, по моему мнѣнію, прогрессъ въ обширнѣйшемъ смыслѣ этого слова, вовсе не есть то, что большинство подразумѣваетъ подъ этимъ словомъ, т. е., строго говоря, вовсе не то улучшеніе, ка-

кое доступно нашимъ понятіямъ, а скорѣе или вѣрнѣе даже—видоизмѣненіе, ведущее насъ въ неизвѣстность, гдѣ насъ ждетъ блаженство. И что же можетъ обязать совершенное бытіе неподвижнымъ и не видоизмѣняться? Несовершенное, видоизмѣняясь, можетъ усовершенствоваться, а совершенное, видоизмѣняясь, ведетъ и несовершенное къ совершенству. Непрогрессирующее Божество, отдѣльное ли оно или слитное съ своимъ твореніемъ (это все равно), не могло бы свое твореніе вести къ прогрессу. Это было бы не живое, а мертвое Божество—идолъ. Богъ настолько же неизмѣняемъ, насколько всеизмѣняемъ, а потому и всеизмѣняющъ. Кромѣ того, къ свойствамъ, обыкновенно Ему приписываемымъ, необходимо еще прибавить одно, именно это то, что Онъ *всезміцающъ*, т. е. въ Немъ не только одно добро, правда, радость и безграничность, но и зло и неправда, страданіе и ограниченность“. И т. д.

Вообще патологическій характеръ нашего религіозно-отрицательнаго движенія послѣднихъ дней—внѣ сомнѣнія. Поэтому хочется вѣрить вмѣстѣ съ Достоевскимъ, что это—временное явленіе въ жизни нашего народа, что это одинъ изъ признаковъ „роковыхъ минутъ его исторической жизни“. Дѣло, повидимому, уже дошло до послѣдней черты, и хотѣлось бы также вѣрить, что обратный толчокъ, толчокъ возстановленія и самоспасенія будетъ серьезнѣе. И несомнѣнно также, что спасетъ себя русскій народъ *самъ*,—тѣмъ не менѣе нельзя сказать, что здѣсь было бы неумѣстнымъ вмѣшательство *богословской науки*. Напротивъ, съ ея стороны было бы преступнымъ въ данномъ случаѣ молчаніе. Она можетъ и должна помочь кризису. Ея призваніе—апологія христіанской вѣры и полемика съ отрицательной литературой. Однако этимъ ея дѣло не можетъ ограничиться, отчасти, потому, что нынѣ чистая апологетика встрѣчаетъ къ себѣ съ перваго слова недоувѣріе. Необходима для богословія нѣкоторая скромность, необходимо убѣжденіе, что главное въ этомъ дѣлѣ народнаго спасенія зависитъ отъ самого народа, самого общества. При этихъ условіяхъ болѣе умѣстнымъ оказывается научно-объективное отношеніе богословія къ религіозно-отрицательному движенію. Нужно показать начало этого движенія, его причины, нужно классифицировать религіозно-отрицательную литературу, отдѣлить

въ ней серьезное и основное отъ задорнаго и тактическаго, болѣе глубокое отъ боеваго. И тогда выяснятся у каждаго основанія для собственнаго сужденія по религіозному вопросу, для самостоятельной оцѣнки религіозно-отрицательной литературы. Такую задачу и преслѣдуетъ нашъ очеркъ. И мы надѣемся, что онъ будетъ не бесполезнымъ для всѣхъ, кому приходится вести ближайшее дѣло апологіи и полемики, для пастырей и законоучителей. Они найдутъ здѣсь для себя много поучительнаго. Полезно будетъ для нихъ уже окинуть взоромъ общую картину современнаго отрицательнаго движенія въ области вѣры, ибо это дастъ знаніе врага и его силъ, а знаніе необходимое условіе побѣды. Затѣмъ систематическое ознакомленіе съ религіозно-отрицательной литературой откроетъ слабыя стороны послѣдней, а равно и тѣ элементы, которыми можно воспользоваться въ полемическихъ интересахъ...

Въ современной религіозно-отрицательной литературѣ легко можно выдѣлить два основныя класса, два основныя направленія — социалистическое и анархическое. Разсмотримъ послѣдовательно первое и второе.

II.

Религія и социализмъ.

Прослѣживая исторію социалистическаго отношенія къ религіи, мы доходимъ до Л. Фейербаха.

О значеніи Фейербаха въ этомъ отношеніи не можетъ быть споровъ. Мы приведемъ разсужденіе по этому вопросу изъ авторитетной статьи С. Булгакова „Религія человѣкобожества у Л. Фейербаха“. „Марксъ и Энгельсъ, пишетъ названный авторъ, въ религіозно-философскомъ отношеніи являются учениками Фейербаха и притомъ неоригинальными учениками, съ своей стороны только изсушившими доктрину учителя. Для знакомыхъ съ генезисомъ марксизма извѣстно, какое огромное вліяніе имѣли здѣсь идеи Фейербаха. Впрочемъ, объ этомъ рассказываетъ самъ Энгельсъ въ своей брошюрѣ *Л. Фейербахъ и исходъ классической философіи*. Здѣсь мы читаемъ слѣдующее: „... тогда появилось *Wesen des Christenthums* Фейербаха. Однимъ ударомъ она уничтожила противорѣчіе, возведя безъ обиняковъ

снова на тронъ матеріализмъ. Нужно было пережить на себѣ освободительное вліяніе этой книги, чтобы составить себѣ о немъ представленіе. Воодушевленіе было общее: мы всѣ моментально стали фейербахіанцами“. Раннія сочиненія Маркса отражаютъ это увлеченіе Фейербахомъ. Позднѣе Марксъ и Энгельсъ отступили отъ ортодоксальнаго фейербахіанства, но Энгельсъ несомнѣнно страшно преувеличиваетъ степень этого разногласія. Матеріалистическое пониманіе исторіи и ученіе о классовой борьбѣ явились только восполненіемъ и конкретизированіемъ общей формулы Фейербаха, но ни въ какой степени не затронули ея сущность. Въ отношеніи общефилософскихъ идей Марксъ не дѣлалъ ни малѣйшаго шага впередъ противъ Фейербаха, и ученіе послѣдняго было той почвой, на которой выросъ марксизмъ. *и по сіе время остается его дѣйствительнымъ общефилософскимъ фундаментомъ.* Атеистическій гуманизмъ Фейербаха составляетъ душу марксистскаго социализма и существеннѣе для него въ гораздо большей степени, нежели политико-экономическая доктрина самого Маркса, которая можетъ быть совмѣстима съ принципиально противоположнымъ общимъ міросозерцаніемъ. Имѣя въ виду эту сторону, философскую генерацію идей, мы смѣло можемъ выставить парадоксальное на первый взглядъ положеніе, что Фейербахъ въ гораздо большей степени является духовнымъ отцомъ марксизма, нежели самъ Марксъ, который далъ только плоть для идей Фейербаха, и, если углубить теперешній социал-демократизмъ до его общефилософскихъ основаній, то въ фундаментъ его окажутся идеи Фейербаха. Во всякомъ случаѣ, если хотятъ подвергнуть критикѣ существо марксизма, то нужно считаться не съ социалистическими идеями и даже не съ „экономическимъ матеріализмомъ“, представляющимъ лишь уродливую надстройку надъ зданіемъ Фейербаха, но съ религіозно-философскимъ ученіемъ этого послѣдняго. Здѣсь религіозно-метафизическій центръ марксизма или вообще матеріалистическаго, атеистическаго социализма, — въ цѣляхъ религіозно-философской критики слѣдуетъ понять марксизмъ именно какъ фейербахіанство.

Но Фейербахъ живетъ не только въ марксизмѣ, ибо фейербахіанство гораздо шире марксизма, послѣдній есть только частный случай перваго и подобныхъ частныхъ случаевъ.

можетъ быть нѣсколько; несомнѣнно, марксизмомъ не ограничивается сфера непосредственнаго или косвеннаго вліянія Фейербаха. Оно сказывается во всемъ новѣйшемъ антирелигіозно-гуманитарномъ движеніи, во всемъ атеистическомъ гуманизмѣ, атеистической религіи человѣчества, которая новое время характеризуетъ. Здѣсь его вліяніе сталкивается и сливается съ однозначущимъ вліяніемъ Конта, тоже проповѣдника религіи человѣчества. Столь разные умы на разныхъ языкахъ въ одно время сказали одно и то же: поставили и затѣмъ посильно разрѣшили вопросъ о религіи безъ личнаго Бога, но съ богомъ-человѣчествомъ, дали философское выраженіе стремленію новѣйшаго человѣчества „устроиться безъ Бога“, притомъ вполне и окончательно. Конта у насъ больше знали и читали. Но какъ мыслитель, Фейербахъ гораздо глубже, значительнѣй и интереснѣй Конта. Полное и возможно законченное выраженіе идеѣ челоѣкобожества, религіи человѣчества далъ именно Фейербахъ.

Довольно ясно, почему марксизмъ есть только частный случай фейербахіанства или контизма, что въ существѣ дѣла представляетъ одно и то же. Атеистическій гуманизмъ или религія человѣчества находятъ въ новой исторіи много формъ выраженія и помимо марксизма. Онъ есть универсальное, обобщающее явленіе въ духовной жизни новаго времени, поскольку она опредѣлилась внѣ христіанства или даже въ сознательной противоположности ему. Религія человѣчества есть значительнѣйшее религіозное созданіе новаго времени. Этотъ продуктъ его религіознаго творчества, столь противорѣчивый и сложный, требуетъ внимательнаго, добросовѣстнаго и безпристрастнаго къ себѣ отношенія и внимательнаго испытанія“...

Приступая къ изложенію религіозной философіи Фейербаха, мы вынуждены ограничиться его главнымъ сочиненіемъ „Сущность христіанства“, лишь *изрѣдка* обращаясь къ другимъ его сочиненіямъ, такъ какъ взгляды Фейербаха во многомъ колебались и даже часто онъ противорѣчилъ самъ себѣ, такъ что изложеніе всѣхъ его сочиненій по религіозной философіи заставило бы насъ столкнуться со многими проблемами.

Первичныя основы религіи Фейербахъ находятъ въ са-

момъ характерѣ человѣческаго сознанія, именно въ его безконечности, ибо таково сознаніе человѣческое въ отличіе отъ сознанія животныхъ. *Сознаніе* въ строгомъ или собственномъ смыслѣ и *сознаніе безконечнаго*—тождественны; ограниченное сознаніе не есть сознаніе; сознаніе по самой своей сущности отличается всеобъемлющей, безконечной природой. Сознаніе безконечнаго есть не что иное, какъ сознаніе *безконечности* сознанія; или—въ сознаніи безконечнаго для сознанія служить предметомъ *безконечность его собственной сущности*. Что же сознается человѣкомъ какъ его собственная сущность, какъ истинная человѣчность? Разумъ, воля и сердце. Человѣкъ существуетъ для того, чтобы познавать, любить и хотѣть. Разумъ, воля и сердце, или любовь, не суть силы, которыми человѣкъ владѣетъ, но это силы, одушевляющія человѣка, опредѣляющія его, господствующія надъ нимъ,—божественныя абсолютныя силы, которымъ онъ не можетъ противостоять. Въ нихъ открывается его собственная сущность,—и *абсолютное существо*, Богъ человѣка, есть его *собственная сущность*. Если ты *мыслишь* безконечное, то ты *мыслишь* и утверждаешь *безконечность способности мышленія*; если ты *чувствуешь* безконечное, то *чувствуешь* и утверждаешь *безконечность способности чувства*. *Объектъ* разума есть *объектированный разумъ*; *объектъ* чувства—*объектированное чувство*. Поэтому все то, что по смыслу трансцендентальнаго умозрѣнія и религіи имѣетъ значеніе *производнаго, субъективнаго* или *человѣческаго*, средства, органа,—по смыслу истины имѣетъ значеніе *первоначальнаго, божественнаго*, сущности, предмета. Напримѣръ, если чувство есть *существенный* органъ религіи, то *существо божіе* выражаетъ собою не что иное, какъ *сущность чувства*. Истинный, но сокровенный смыслъ словъ: „чувство есть органъ божественнаго“—таковъ: чувство есть самое *благородное, прекрасное*, т. е. *божественное* въ человѣкѣ. Какъ могъ бы ты воспринимать чувствомъ божественное, если бы чувство не было божественно по природѣ? Божественное воспринимается только божественнымъ, „богъ только чрезъ себя самого познается“. Божественное существо, ощущаемое чувствомъ, на самомъ дѣлѣ есть не что иное, какъ *сама собою восхищенная и очарованная сущность чувства, восторженное, въ себѣ самомъ блаженствующее чувство*.

Въ отношеніи къ предметамъ чувственнымъ, сознание предмета рѣзко отличается отъ самосознанія, но въ отношеніи къ предмету религіозному сознание непосредственно совпадаетъ съ самосознаніемъ. Чувственный предметъ находится *въ* человѣка, религіозный—въ *немъ* самомъ; онъ есть предметъ *внутренній*, никогда подобно самосознанію и совѣсти не покидающій его,—предметъ интимный, даже интимнѣйшій и ближайшій. „Богъ ближе намъ и роднѣе, и потому легче познаваемъ, чѣмъ вещи чувственныя, тѣлесныя“,—говоритъ Августинъ. Предметъ чувственный *безразличенъ* самъ по себѣ, независимъ отъ нашего образа мыслей, отъ нашей способности сужденія, но предметъ религіи есть нашъ *избранный* предметъ, существо лучшее, первѣйшее, высшее: онъ существенно предполагаетъ актъ критическаго сужденія, различенія между божественнымъ и небожественнымъ, достойнымъ и недостойнымъ поклоненія. Здѣсь поэтому безъ всякихъ ограниченій дѣйствуетъ слѣдующее положеніе: объектъ человѣка есть не что иное, какъ его же *объективированная сущность*. Каковы мысли и намѣренія человѣка, таковы и Богъ его; какова цѣнность человѣка, такова же, и не выше, цѣнность его Бога. *Сознаніе Бога* есть *самосознаніе* *человѣка*, познаніе бога—самопознаніе человѣка. Человѣка ты узнаешь по его Богу, и наоборотъ—по человѣку познаешь и бога его, ибо они—едино суть. Что есть для человѣка *богъ*, то—его *духъ*, *душа*, а что есть духъ человѣка, его душа, сердце, то есть его Богъ. Богъ есть открытая внутренность, проявленная самость человѣка (Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen); религія есть торжественное обнаруженіе сокрытыхъ сокровищъ человѣка, признаніе его въ интимнѣйшихъ помыслахъ, открытое исповѣданіе его таинствъ любви. Религія, по крайней мѣрѣ, христіанская, есть *отношеніе* *человѣка къ себѣ самому*, или, правильнѣе, къ своей сущности, но только какъ къ *иной* сущности. *Божественное существо* есть не что иное, какъ существо человѣческое или, лучше, *сущность* *человѣка*, освобожденная отъ границъ индивидуальнаго, т. е. дѣйствительнаго, тѣлеснаго человѣка.—объективированная, т. е. созерцаемая и почитаемая, какъ *иная*, *отличная* отъ него *сущность*. всѣ опредѣленія божественной сущности суть, поэтому, опредѣленія сущности человѣческой. Познать бога и не быти

самому богомъ, познать блаженство и самому не наслаждаться имъ, это—разладъ, несчастье. Ты вѣришь въ любовь, какъ свойство божественное, потому что самъ ты—существо любящее; ты вѣришь, что богъ есть существо премудрое, благое, потому что ты не знаешь въ себѣ ничего лучшаго, чѣмъ разсудокъ и благость; ты вѣришь, что богъ существуетъ, что онъ есть субъектъ или существо, потому что самъ ты существуешь, самъ ты—существо. Тебѣ не вѣдомо иное, болѣе высокое человѣческое благо, кромѣ способности любить, быть добрымъ и мудрымъ, и ты полагаешь наивысшее счастье свое въ томъ, чтобы существовать вообще, быть существомъ, ибо сознаніе всякаго блага и счастья связано у тебя съ сознаніемъ бытія существомъ, существованія. Богъ для тебя существуетъ, есть существо на такомъ же основаніи, на какомъ онъ есть для тебя существо премудрое, блаженное, благое... Человѣкъ, и особенно человѣкъ религиозный, самъ для себя есть мѣра всѣхъ вещей, всякой дѣйствительности. Все то, что импонируетъ, что производитъ особенное впечатлѣніе на его душу, онъ неизмѣнно объектируетъ какъ особенное самостоятельное божественное существо. Религія обнимаетъ собою *всѣ предметы* міра, все сущее бывало предметомъ религиознаго почитанія; въ сущности и сознаніи религіи заключается то же, что вообще содержится въ существѣ и сознаніи человѣка о себѣ самомъ и мірѣ. Религія не обладаетъ собственнымъ, особымъ содержаниемъ.

Но приходится отмѣтить одно существенно-важное явленіе: чѣмъ богъ человѣчнѣе по своей сущности, тѣмъ больше онъ, *повидимому*, отличается отъ человѣка, т. е. тѣмъ болѣе религиозною рефлексіей, теологіей, отрицается тождество, единство божественной и человѣческой сущности и умаляется человѣческое, поскольку оно, какъ таковое, является *объектомъ сознанія* для человѣка. Причина этого явленія заключается въ слѣдующемъ: такъ какъ положительное, существенное въ созерцаніи или опредѣленіи божественной сущности есть лишь человѣческое, поэтому и взглядъ человѣка, какъ предмета сознанія, долженъ быть отрицательнымъ, человѣконенавистническимъ. Чтобы обогатить Бога, человѣку приходится бѣднѣть; чтобы Богъ былъ всѣмъ, человѣкъ долженъ стать ничѣмъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ стано-

вится въ зависимость отъ своего собственнаго объекта, т. е. объектомъ объекта... Тайна религіи въ томъ и состоитъ, что человѣкъ объектируетъ свое существо, затѣмъ снова обращаетъ себя въ *объектъ* этой—въ субъектъ, личность превращенной, объектированной сущности...

Итакъ, Фейербахъ сущность религіи усматриваетъ въ сущности человѣка, онъ всю теологію сводитъ къ антропологіи. все богословіе онъ объясняетъ изъ законовъ человѣческой сущности. И это не только вообще, но и въ частности, и преимущественно, онъ такъ объясняетъ религію христіанскую, всѣ ея основные догматы. На вопросъ, что означаетъ тотъ или другой пунктъ христіанскаго ученія, для него очень легко отвѣтить: всякую религіозно-христіанскую истину нужно перевернуть, и мы получимъ ея подлинное значеніе, настоящую истину. Богъ Отецъ—это разумъ человѣческой, Сынъ—сердце человѣческое, любовь. Тайна боговоплощенія, подвергнутая антропологической критикѣ, сводится къ естественнымъ, человѣку прирожденнымъ элементамъ, къ его внутреннему началу и средоточію, къ любви. Богъ страдаетъ за человѣка, это значить, что страданіе за другихъ божественно. Тайну троичности мы поймемъ, если то, что богословіе называетъ отрискомъ, образомъ, подобіемъ троичности (т. е. умъ, волю и любовь), мы станемъ принимать за самую сущность, за оригиналь, за первообразъ. Съ другой стороны, тайна троичности есть истина жизни общественной (*я и ты*), какъ подлинной человѣческой жизни. Космогоническій процессъ есть не что иное, какъ мистическій перифразъ *психологическаго* процесса, объектированіе единства сознанія съ самосознаніемъ. Суть творенія есть не что иное, какъ самоутвержденіе человѣческаго существа въ отличіе отъ природы. И т. п.

Прервемъ на время изложеніе религіозной философіи Фейербаха и сдѣлаемъ нѣкоторыя критическія замѣчанія. Мы должны сознаться, что исходный пунктъ изложенныхъ воззрѣній Фейербаха вполне выдерживаетъ евангельскую точку зрѣнія на религію, такъ что мы можемъ наблюдать здѣсь самое первое отступленіе невѣрующей философіи отъ христіанской религіи, *protoi pseudo*: позитивизма. Когда Фейербахъ называетъ христіанскую религію абсолютной, совершенной религіей, когда онъ говоритъ, что въ христіанской

религіи отброшена національная ограниченность, что іудейство есть *мірское* христіанство, а христіанство—*духовное* іудейство, что какъ евреи объектировали въ Іеговѣ свою національную сущность, такъ христіанинъ объектируетъ въ Богѣ свою субъективночеловѣческую, освобожденную отъ націонализма сущность; когда онъ полагаетъ отличіе христіанства отъ язычества въ томъ, что язычники религіозно смотрѣли на цѣлую природу и на цѣлое общество, считая человѣка лишь частью природы, съ одной стороны, и общества, съ другой, тогда какъ въ христіанствѣ человѣкъ сосредоточился въ себѣ самомъ, отрѣшился отъ природы и смотритъ на себя, какъ на существо абсолютное, что въ христіанствѣ — безпредѣльная субъективность, что Христосъ—всемоущество субъективности,—во всемъ этомъ нужно видѣть *почти* евангельскую правду. Первый уклонъ Фейербаха отъ евангелія, повидимому, очень незначителенъ, почти незамѣтенъ, и однако все его дальнѣйшее отпаденіе отъ религіи здѣсь имѣетъ свою причину. Въ евангеліи абсолютность религіознаго опыта имѣетъ жизненное и именно религіозное значеніе, тогда какъ философія сводитъ христіанскую правду къ игрѣ отвлеченной мысли. Исходный пунктъ евангелія—абсолютность открывшейся во Христѣ и сообщенной вѣрующимъ любви. Какъ абсолютная, религіозная любовь является въ евангеліи съ характеромъ неземнымъ и нечеловѣческимъ, и ей придается гносеологическое значеніе, т. е. въ религіозной (абсолютной) любви признается откровеніе Божіе, что и выражается въ тезисѣ: Богъ есть любовь. Это однако не значить, что евангельскій Богъ есть не что иное, какъ человѣческая любовь, это не означаетъ обоготворенія человѣческой любви, ибо самая точка зрѣнія евангельская—жизненная и религіозная. Человѣческая природа не есть плодъ человѣческаго сознанія, а въ природѣ возможны явленія, которыя превышаютъ ея предѣлы, и потому оказываются чужими для человѣка, потусторонними, небесными: такова религіозно-евангельская точка зрѣнія. Совершенно иная—философская точка зрѣнія Фейербаха, ученика Гегеля. На факты человѣческаго сознанія и на факты религіозной жизни онъ смотритъ діалектически, или раціоналистически. Для него мысль выше всего и творецъ всего. Сознаніе порождаетъ свои предметы, изъ него объясняется вся природа.

Это специфически не-религіозная, отвлеченная точка зрѣнія. Слова въ приведенныхъ разсужденіяхъ Фейербаха взяты изъ религіознаго, евангельскаго языка, но они получаютъ у него иной смыслъ, вслѣдствіе иной точки зрѣнія. Доказать это не стоитъ никакого труда. Играя словами и понятіями, Фейербахъ утверждаетъ, что христіанство есть только субъективность, и потому въ христіанствѣ совершенно нѣтъ мѣста для признанія природной и исторической необходимости. законѣрности. Но вопреки этому апіорному утверженію Фейербаха мы находимъ въ евангеліи самое рѣшительное признаніе природной и исторической законѣрности, такъ что евангеліе ставитъ насъ на краю дуализма, который однако оно преодолеваетъ. Нужно замѣтить при этомъ, что такое открытое выраженіе природно-исторической необходимости получаетъ въ евангеліи впервые. И объ этотъ фактъ головная теорія Фейербаха разбивается безповоротно.

Изъ своей антропологической теоріи религіи Фейербахъ дѣлаетъ атеистическіе выводы. Онъ пишетъ: Сокровенная сущность религіи открывается предъ взоромъ *мыслителя*, для котораго религія составляетъ *предметъ мысли*, каковымъ сама для себя она быть не можетъ. Но какъ только человѣкъ (мыслитель) созналъ, что религіозные предикаты суть антропоморфизмы или человѣческія представленія, то его вѣрой овладѣваетъ уже сомнѣніе, невѣріе.—Религія есть отношеніе человѣка къ своей собственной сущности, въ этомъ состоитъ ея *истина* и моральная спасительная сила. Но религія заставляетъ человѣка видѣть въ своей сущности другое, отъ него отличное и ему противоположное существо, и въ этомъ заключается *ложь* и ограниченность религіи, ея нелѣпость и безнравственность, въ этомъ заключается и зловерный источникъ религіознаго фанатизма.—Сокровенная сущность религіи есть *тождество* существа божія и человѣческаго, а форма религіи или очевидная сознательная ея сущность есть *различіе*. Богъ есть человѣческая сущность, но познается какъ другое существо. *Любовь* обнаруживаетъ сокровенную сущность религіи, а *вѣра* составляетъ ея сознательную форму. Вѣра ставитъ религію въ противорѣчіе съ нравственностью и разумомъ, производитъ разладъ внутри человѣка...

Антропологическое истолкованіе христіанской религіи ве-

детъ къ атеизму.—и невѣріе Фейербахъ считаетъ неизбежнымъ выводомъ изъ своей теоріи. Но онъ ошибается, думая, что имѣеть здѣсь дѣло съ выводомъ,—это не выводъ, это заранѣе усвоенная точка зрѣнія. Онъ приступаетъ къ религиознымъ фактамъ не религиозно, а діалектически, какъ невѣрующій.—и понятно, что ничего въ религіи, кромѣ *предела мысли*, онъ и не могъ увидать. Религіозность, на одной сторонѣ, и діалектика,—на другой, вотъ что отличаетъ евангеліе отъ Фейербаха въ ихъ, повидимому, общемъ исходномъ пунктѣ.

Придя на этомъ пути къ невѣрію, Фейербахъ надѣется воздвигнуть религію въ другомъ пунктѣ.—религію человѣчества.

Понятіе бога,—пишетъ Фейербахъ,—совпадаетъ съ понятіемъ человѣчества. Всѣ божественныя опредѣленія, всѣ опредѣленія, обращающія Бога въ божество, суть опредѣленія *родовыя*, ограниченныя въ частномъ, индивидуальномъ существѣ, но безграничныя и абсолютныя въ существѣ и бытіи рода, поскольку родъ объемлетъ собою все человѣчество. Мое знаніе, моя воля ограничены, но моя предѣльность не есть предѣльность для человѣка, не говоря уже о человѣчествѣ; что трудно для меня, то легко для другого: что невозможно и непостижимо для одной эпохи, то для другой возможно и понятно. Моя жизнь ограничена во времени, а жизнь человѣчества не ограничена. Исторія человѣчества состоитъ въ прогрессивномъ *преодоленіи* такихъ граней, которыя въ данное, опредѣленное время считались гранями человѣчества и, слѣдовательно, абсолютными, непреодолимыми. Но грядущее неизмѣнно обнаруживаетъ, что мнимыя грани рода на самомъ дѣлѣ были лишь гранями индивида. Исторія наукъ, особенно же философіи и естествовѣдѣнія, подтверждаетъ это самымъ нагляднымъ образомъ.—Родъ неограниченъ, и ограниченъ только индивидъ. Но ощущеніе предѣльности мучительно; отъ этой муки индивидъ освобождается лишь созерцаніемъ совершеннаго существа, которое даруетъ ему то, чего ему недостаетъ. Богъ христіанскій есть не что иное, какъ идея непосредственнаго *единства рода и индивидуальности*, всеобщаго и частнаго существа. Богъ есть понятіе рода, какъ индивида, понятіе или сущность рода, которая, какъ всеобщая сущность, какъ со-

вокупность всѣхъ совершенствъ, всѣхъ свойствъ, свободныхъ отъ мнимой или дѣйствительной предѣльности индивидуа, есть вмѣстѣ съ тѣмъ существо отдѣльное, индивидуальное. *Ipse sunn esse est.* „въ богѣ существо и бытіе тождественны“—это значить, что Богъ есть родовое понятіе, родовая сущность, признаваемая вмѣстѣ съ тѣмъ за бытіе, за отдѣльное существо. Съ точки зрѣнія религіи или богословія, высшая идея такова: Богъ не есть существо любящее, онъ—сама любовь; онъ не существо живущее, онъ—сама жизнь; онъ не есть существо справедливое, онъ—сама справедливость; онъ не есть лицо, онъ—личность, родъ, идея непосредственно какъ дѣйствительное. Вслѣдствіе такого непосредственнаго единства рода и индивидуальности, такой концентраціи всякихъ универсальностей и сущностей въ единомъ личномъ существѣ, Богъ и является задушевнымъ и восхищающимъ фантазію, между тѣмъ какъ отвлеченная идея человѣчества есть идея бездушная, потому что человѣчество есть для насъ абстрактное понятіе, а дѣйствительное рисуется намъ въ образѣ безчисленнаго множества отдѣльныхъ ограниченныхъ индивидовъ. Напротивъ, представленіе Бога удовлетворяетъ душу непосредственно, потому что въ Немъ все собрано во-едино, все существуетъ сразу, т. е. родъ оказывается непосредственнымъ бытіемъ и индивидомъ. Самое точное выраженіе, самый характерный символъ такого непосредственнаго единства рода и индивидуальности въ христіанствѣ есть Христось, дѣйствительный Богъ христіанъ. Христось есть прообразъ, сущее понятіе человѣчества, совокупность всѣхъ моральныхъ и божественныхъ совершенствъ, исключаяющая все отрицательное и несовершенное,—чистый небесный безгрѣшный человѣкъ, человѣкъ рода, Адамъ Кадмонъ, созерцаемый, однако, не какъ совокупность рода, человѣчества, а непосредственно какъ *единый* индивидъ, единое лицо. Поэтому Христось есть не центральный пунктъ исторіи, а ея конецъ.

Общеніе съ другими людьми,—продолжаетъ Фейербахъ.—исправляетъ и возвышаетъ человѣка; въ обществѣ онъ невольно, безъ всякаго притворства, является инымъ, чѣмъ въ одиночествѣ. Любовь же творить чудеса, особенно любовь половая. Мужъ и жена взаимно дополняютъ и исправляютъ другъ друга и въ единеніи представляютъ собою

родъ, совершеннаго *человѣка*. Любовь не мыслима внѣ рода; она есть не что иное, какъ самоощущеніе рода на почвѣ полового различія. Въ любви истина *рода*, который самъ въ себѣ есть предметъ мысли, разума, становится предметомъ чувства, истиной *чувства*, ибо въ любви *человѣкъ* выражаетъ недовольство своей индивидуальностью, постулируетъ бытіе другого *человѣка* какъ сердечную потребность,—сопричисляетъ другого *человѣка* къ собственному существу,—заявляетъ, что жизнь истинно-человѣческая, соотвѣтствующая идеѣ *человѣка*, т. е. *рода*, есть жизнь, соединенная посредствомъ любви съ жизнью другого *человѣка*. Недостаточна, несовершенна, слаба, бѣдна личность, индивидъ, но сильна, совершенна, вседозвольна, самодозвольна, безконечна любовь, потому что въ ней самоощущеніе индивида обращается въ самоощущеніе совершенства *рода*. Любовь есть *субъективное* бытіе *рода*, какъ разумъ есть его объективное бытіе. Самъ Христосъ есть только образъ, подъ которымъ представлялась народному сознанию идея единства *рода*. Христосъ любилъ людей, онъ хотѣлъ всѣхъ ихъ сблизить и осчастливить, безъ различія пола, возраста, состоянія и національности. Христосъ есть любовь *человѣчества* съ самому себѣ, какъ образъ, соотвѣтствующій развитой природѣ религіи, или какъ лицо, при томъ лицо образное, идеальное. Поэтому лозунгомъ послѣдователей Христа служить любовь, а любовь есть лишь реализація единства *рода* въ помышленіяхъ. Родъ не есть только идея, онъ сказывается въ чувствѣ, помыслѣ, въ энергіи любви, онъ же возбуждаетъ и любовь во мнѣ. Любящее сердце есть сердце родовое; слѣдовательно, и Христосъ есть, какъ сознание любви, сознание *рода*. Мы всѣ должны быть едины во Христѣ. Христосъ есть сознание нашего единства. Поэтому кто любитъ *человѣка* ради *человѣка*, кто возвышается до *родовой* любви, любви универсальной, соотвѣтствующей существу *рода*, тотъ христіанинъ и даже самъ Христосъ: онъ дѣлаетъ то самое, что дѣлалъ Христосъ и что дѣлаетъ Христа Христомъ. Слѣдовательно тамъ, гдѣ возникаетъ сознание *рода*, какъ такового, тамъ нѣтъ уже Христа, но остается его истинная сущность, ибо Христосъ былъ лишь намѣстникъ *рода*, образъ сознания идеи *рода*.

Мы, говоритъ Фейербахъ въ заключеніе,—относимся къ

религіи не только отрицательно, но и критически; мы отдѣляемъ истинное отъ ложнаго, хотя, конечно, отъ лжи отдѣленная истина является истиной новой, существенно отличной отъ старой истины. Религія есть первоначальное самосознаніе человѣка. Религіи священны, ибо онѣ суть преданія первичнаго сознанія. Но что для религіи представляется первымъ, т. е. Богъ, то, по свидѣтельству истины, является вторымъ, потому что Онъ есть лишь объектированная сущность человѣка, а что религія признаетъ вторымъ, т. е. *человѣкъ*, то мы должны признать первымъ. Любовь къ человѣку не должна быть любовью производной, она должна быть любовью первоначальной. Только тогда любовь и обратится въ истинную, святую и надежную силу. Если человѣческая сила есть высшее существо человѣка, то и практическая любовь человѣка къ человѣку должна быть высшимъ и первѣйшимъ закономъ человѣка. *Nomo homini deus est*—таково высшее практическое начало, таковъ и поворотный пунктъ всемірной исторіи. Отношеніе ребенка къ родителямъ, мужа къ женѣ, брата къ брату, друга къ другу, вообще человѣка къ человѣку, словомъ—всѣ моральныя отношенія суть въ существѣ дѣла отношенія подлинно религіозныя. Вообще жизнь въ своихъ существенныхъ отношеніяхъ божественна...

Чтобы справедливо оцѣнить эту фейербаховскую (и родственную ей—контовскую) религію человѣчества, мы прежде всего должны признать и выдѣлить заключающуюся въ ней правду. Это—во-первыхъ, правда *естественной* зависимости человѣческой личности отъ общества и исторіи. На эту тему можно было бы исписать цѣлые томы. Но и сдѣлаю уже по этому вопросу очень много и, во всякомъ случаѣ, для нашихъ цѣлей вполне достаточно. Мы ограничимся простымъ указаніемъ, напр., на В. С. Соловьева, особенно т. VII, стр. 211 слѣд.

Во-вторыхъ, мы должны ясно держать въ умѣ идею религіозно-церковнаго общества. Вотъ какъ эта идея раскрывается у того же В. С. Соловьева (т. II, стр. 154): „Стремленіе человѣка къ безусловному, т. е. стремленіе быть *всѣмъ* въ единствѣ или быть всеединымъ—есть несомнѣнный фактъ. Въ этомъ стремленіи человѣкъ является какъ существо потенциально или субъективно безусловное. Дѣйствительно же и объективно-безусловное есть то, которое не

стремится только быть всѣмъ или всеединымъ, а *дѣйствительно* заключаетъ все (всѣхъ) въ своемъ единствѣ, или асту есть всеединое. Такая дѣйствительная безусловность и есть настоящая цѣль человѣка. Но такъ какъ дѣйствительно, въ данномъ своемъ состояніи, какъ конечное существо, человѣкъ не есть всеединое, а только безконечно малая единица, имѣющая все другое внѣ себя, то поэтому стать всѣмъ онъ можетъ только въ положительномъ взаимодействіи со всѣми другими, отказавшись отъ своей *отдѣльности*, воспринимая и усвоивая себѣ жизненное содержаніе всѣхъ другихъ,—относясь къ нимъ не какъ къ границѣ своей свободы, а какъ къ ея содержанію и объекту. Въ такомъ положительномъ отношеніи каждое существо не *ограничивается* всѣми другими (какъ въ правовомъ порядкѣ), а *восполняется* ими. Такое единеніе существъ, опредѣляемое безусловнымъ или божественнымъ началомъ въ человѣкѣ, основанное психологически на чувствѣ *любви* и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы,—образуетъ общество мистическое или религіозное, т. е. церковь“.

Примѣнимъ теперь объ эти идеи къ религіи человѣчества. Совпадаетъ ли церковь, какъ мистическое или религіозное общество, съ родовымъ началомъ, съ натуральнымъ человѣчествомъ, о которомъ говоритъ Фейербахъ? Нѣтъ, не совпадаетъ. Нѣтъ здѣсь уже количественнаго совпаденія, а затѣмъ—у Фейербаха натуральное единство, у Соловьева же „единеніе существа, опредѣленное безусловнымъ или божественнымъ началомъ въ человѣкѣ“. Далѣе. Естественная зависимость человѣческой личности отъ общества и исторіи, признаваемая въ самыхъ широчайшихъ размѣрахъ, создаетъ ли религію человѣчества въ христіанскомъ смыслѣ? Признать жизнь божественною въ ея существенныхъ отношеніяхъ, смотрѣть религіозно на отношенія ребенка къ родителямъ, мужа къ женѣ, брата къ брату, друга къ другу—значить ли ео ipso стоять на христіанской точкѣ зрѣнія? Нѣтъ. Въ самомъ дѣлѣ. Припомнимъ данное у Фейербаха истолкованіе христіанства. Онъ начинается съ *формальной абсолютности* человѣческаго духа, т. е. съ безконечнаго индивидуальнаго сознанія, и переходитъ затѣмъ къ *религіозно-христіанской абсолютности* индивида, къ тому, что онъ

называетъ безпредѣльной субъективностью,—„въ христіанствѣ человѣкъ сосредоточился въ самомъ себѣ, отрѣшился отъ міроваго цѣлаго, обратился въ самодовлѣющее цѣлое, въ существо абсолютное“. Мы спрашиваемъ теперь: эта формальная и религіозно-христіанская абсолютность человѣка свойственна ли натуральному человѣчеству? Что человѣческая личность безконечна, это есть аксіома нравственной философіи, говоря словами В. С. Соловьева. Что однако реализоваться эта безконечность можетъ лишь въ отношеніи человѣка къ натуральному обществу и въ созданіи мистическаго общества, это также можно признать за несомнѣнное. Но вопросъ, вызываемый идеей религіи человѣчества, въ слѣдующемъ: присуща ли натуральному обществу черта абсолютности,—ибо только это даетъ право говорить о религіи человѣчества? И Фейербахъ, заговоривъ о религіи человѣчества, со всѣмъ усиліемъ доказываетъ именно это, оправдываетъ положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Мы же можемъ отвѣтить на него лишь отрицательно и объявить усилія Фейербаха тщетными. При всемъ своемъ значеніи для личности реальное человѣчество и реальное общество условно, а не безпредѣльно. И чтобы не запутывать этого вопроса какимъ-либо гипотетическимъ мистицизмомъ, нужно рѣшительно поставить на видъ, что Фейербахъ имѣетъ въ виду самыя реальныя формы человѣческаго общества.

(Продолженіе слѣдуетъ).
