915

С. Н. Булгаковъ.

Религія человѣкобожества у Л. Фейербаха.

Изд. „Свободная Совѣсть“.

С. Н. Булгаковъ.

Религія человѣкобожества у Л. Фейербаха.

Изд. „СВОБОДНАЯ СОВѢСТЬ“.



Типографія Т-ва И. Д. Сытина, Пятницкая ул., соб. домъ.
МОСКВА.—1906.

Религія человѣкобожества

у

Л. Фейербаха.

I.

Недавно (въ 1904 году) праздновалось столѣтіе со дня рожденія замѣчательнаго мыслителя, который, хотя провелъ большую часть своей сознательной жизни въ деревенскомъ отшельничествѣ, не измѣнивъ ему даже въ революціонный 1848 годъ, однако, своими философскими идеями оказалъ глубокое вліяніе на своихъ современниковъ, не изжитое еще и до сихъ поръ. И, по-настоящему, въ ряду именъ, выражающихъ собой духовный обликъ XIX вѣка, наравнѣ съ именами Гегеля и Дарвина, Маркса и Ог. Конта, Спенсера и Милля, слѣдуетъ поставить и малоизвѣстное сравнительно имя брукбергскаго отшельника—Людвига Фейербаха.

Но если живы до сихъ поръ идеи Фейербаха, котораго по справедливости можно причислить въ разрядъ духовныхъ вождей современнаго человѣчества, то имя его находится въ незаслуженномъ небреженіи и забвеніи. Исполнившійся столѣтній юбилей также не принесъ ничего, кромѣ нѣсколькихъ, въ большинствѣ случаевъ совершенно незначительныхъ, газетныхъ замѣтокъ. Можно указать на одно только исключеніе. Въ настоящее время выходитъ—трудами Іодля и Болина, двухъ современныхъ фейербахіанцевъ—новое, дополненное изданіе сочиненій Фейербаха и вышло, кромѣ того, въ серіи „Fromann's Klassiker der Philosophie“ работа о Фейербахѣ, принадлежащая перу того же Іодля (вмѣстѣ съ монографіями Старке и Болина почти исчерпывающая скудную лите-

ратуру о немъ). Будучи рѣшительнымъ и принципіальнымъ противникомъ міровоззрѣнія Фейербаха въ самыхъ его основахъ, я, однако, особенно желалъ бы привлечь вниманіе читателя къ его идеямъ и къ его сочиненіямъ, ибо, благодаря ихъ огромнымъ достоинствамъ, въ числѣ которыхъ на первое мѣсто слѣдуетъ поставить философскій радикализмъ и откровенную прямолинейность Фейербаха, въ нихъ съ неотразимой энергіей ставятся основные вопросы о высшихъ и послѣднихъ человѣческихъ цѣнностяхъ, столь часто отодвигаемые на задній планъ. Фейербахъ принадлежитъ къ числу такихъ мыслителей, которые въ высокой степени содѣйствуютъ сознательному самоопредѣленію человѣка въ ту или другую сторону, онъ представляетъ собой какъ бы философское распутье, изъ котораго рѣзко расходятся дороги въ противоположныя стороны, и полезно каждому, прежде чѣмъ окончательно вступить на извилистыя тропинки, углубляющіяся въ дебри, прійти къ этому распутью, откуда видно исходное различіе путей. Таково общее значеніе философіи Л. Фейербаха для нашего времени.

Понять, почему Фейербахъ такъ мало пользуется вниманіемъ со стороны представителей современной философской мысли, въ особенности нѣмецкой школьной философіи [1]), весьма нетрудно. Это объясняется больше всего тѣмъ, что онъ слишкомъ на нихъ не похожъ, что шероховатый, дерзкій, даже революціонный писатель черезчуръ отличается отъ солидныхъ и чинныхъ представителей „научной“ критической философіи, шокирующихся воинствующимъ и страстнымъ атеизмомъ Фейербаха, но не желающихъ усмотрѣть и оцѣнить въ немъ подлинно человѣческихъ мотивовъ и настоящихъ человѣческихъ страданій. Пришла уже мода на Ницше, но не дошла еще, а, можетъ-быть, и не дойдетъ очередь до Фейер-

[1]) Даже въ спеціальномъ трактатѣ по исторіи философіи религіи проф. О. Пфлейдерера посвящено Фейербаху лишь нѣсколько совершенно безцвѣтныхъ страницъ. Prof. *Otto Pfleiderer*. Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart. Dritte Ausgabe. Berlin, 1893, стр. 447—454.

баха. Основная и коренная причина этого холоднаго равнодушія къ Фейербаху (долгое время препятствовавшая тому, чтобы разглядѣть и Ницше) состоитъ въ томъ, что философія для Фейербаха не есть дѣло школы и школьной спеціальности, какъ для многихъ спеціалистовъ по философіи, но дѣло жизни. Фейербахъ *жилъ* въ своей философіи, отсюда ея взволнованность, непослѣдовательность и постоянная, неугомонная его склонность развивать, передѣлывать и измѣнять свою систему. Въ этомъ смыслѣ въ немъ есть нѣчто ницшеанское. Разъ философія дѣйствительно становится дѣломъ жизни, то это необходимо отражается и на ея темахъ, на основныхъ ея проблемахъ. Отступаютъ на задній планъ—не будемъ отрицать, иногда и въ ущербъ точности и ясности мышленія—проблемы характера школьнаго, пропедевтическаго, техническаго (у Фейербаха, напримѣръ, совсѣмъ отсутствуютъ — horribile dictu — спеціальные трактаты по теоріи познанія, когда же онъ касается этихъ вопросовъ, то впадаетъ въ безпомощный ребяческій сенсуализмъ, совершенно доступный для опроверженія со стороны средняго студента философіи). Зато все вниманіе его поглощаютъ жизненныя задачи философіи, вопросы объ абсолютныхъ цѣнностяхъ или о смыслѣ человѣческой жизни, т.-е. вопросы *религіозные*. Религіозный интересъ у Фейербаха всю жизнь оставался господствующимъ, такъ что къ нему вполнѣ примѣнима характеристика одного изъ героевъ Достоевскаго: „меня всю жизнь Богъ мучилъ“, и, несмотря на весь Фейербаховскій атеизмъ, его по справедливости слѣдуетъ назвать атеистическимъ богословомъ. Онъ самъ говоритъ о себѣ въ лекціяхъ о религіи, читанныхъ имъ уже на склонѣ жизни въ единственное почти его публичное выступленіе передъ аудиторіей: „Несмотря на различіе темъ моихъ сочиненій, всѣ они имѣютъ, строго говоря, только одну цѣль, одну волю и мысль, одну тему. Именно эта тема есть религія и теологія и все, что связано съ ними... Во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ я никогда не упускалъ

изъ вниманія отношенія къ религіи и теологіи и всегда занимался этимъ главнымъ предметомъ моей мысли и жизни, хотя, конечно, и различно въ соотвѣтствіи съ различіемъ лѣтъ“ [1]).

И достаточно бѣглаго знакомства съ его сочиненіями, чтобы убѣдиться въ справедливости этой характеристики, Онъ выступилъ впервые въ литературѣ съ „Мыслями о смерти и безсмертіи“; основное его сочиненіе, представляющее собой одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ и характернѣйшихъ памятниковъ мысли XIX вѣка и принадлежащее, въ извѣстномъ смыслѣ, къ числу роковыхъ его книгъ, есть „Сущность христіанства“, къ которому онъ написалъ еще цѣлый томъ дополненій и объясненій. Далѣе слѣдовали: „Сущность религіи“, „Лекціи о религіи“, „Теогонія“ и многіе мелкіе этюды критическіе, полемическіе, даже стихи (двустишія). И эта напряженность религіозныхъ исканій, атеистическая страсть, которой одержимъ былъ Фейербахъ, постоянныя усилія богоборчества, не могущаго успокоиться и окончательно побѣдить „мучащаго“ Бога,— словомъ, это отсутствіе религіознаго индиферентизма, столь обычнаго въ наше время, дѣлаетъ Фейербаха весьма своеобразнымъ и значительнымъ явленіемъ религіозной жизни XIX вѣка. И всѣ эти черты, которыя отчуждаютъ его отъ теперешнихъ соотечественниковъ, страннымъ образомъ приближаютъ его къ намъ, къ нашимъ теперешнимъ исканіямъ. Намъ не претитъ его нестрогость въ школьномъ смыслѣ слова, ибо не намъ на нее претендовать, но зато какъ дорога и понятна намъ эта религіозная распаленность, сосредоточенная замкнутость его мысли, его религіозный, хотя и атеистическій, энтузіазмъ. Штирнеръ иронически обозвалъ Фейербаха „благочестивымъ атеистомъ“ (frommer Atheist), и на самомъ дѣлѣ Фейербахъ благочестивъ въ своемъ атеизмѣ, хотя въ то же время въ немъ было какое-то непримиримое упрямство (составляющее,

[1]) Vorlesungen über das Wesen der Religion, составляющія 8-й томъ стараго, изданнаго еще самимъ авторомъ, собранія сочиненій, стр. 6—7.

на нашъ взглядъ, самую характерную черту въ его лицѣ на портретѣ), какое-то тяжелое однодумство, которое отвращало его сердце отъ Бога и дѣлало его воплощеннымъ противорѣчіемъ,—„благочестивымъ“ богоборцемъ. Но въ искреннемъ и тяжеломъ, мучительномъ богоборчествѣ, можетъ-быть, и впрямь заключается особый (хотя и, такъ сказать, предварительный) типъ благочестія. Неужели же Фейербахъ, Ницше, даже Штирнеръ (у насъ теперь Шестовъ), какъ коршуны сами поѣдающіе свою печень, столь чуждые и далекіе отъ уравновѣшеннаго и успокоеннаго, „трезваго“ индиферентизма позитивистовъ, и впрямь не найдутъ для себя мѣста въ одной изъ многихъ обителей, уготованныхъ намъ, и не вложатъ, наконецъ, свои пытующіе персты невѣрующаго Ѳомы въ язвы гвоздяныя? Неужели не вознаграждены будутъ эти искреннія религіозныя страданія!?

II.

Но если Фейербахъ столь близокъ намъ своей десницей, которой мы считаемъ чуждое религіознаго индиферентизма направленіе его мысли, то не менѣе современное, жизненное значеніе пріобрѣтаетъ онъ и благодаря своей шуйцѣ, которой мы считаемъ положительное содержаніе его ученія, его атеистическую догматику, вообще его религіозно-философскую доктрину. Эта доктрина живетъ и по настоящее время, и прежде всего въ массахъ, исповѣдующихъ ученіе Маркса и Энгельса, ибо въ религіозно-философскомъ отношеніи оба они 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 разсказываетъ самъ Энгельсъ въ своей брошюрѣ, хотя и совершенно лишенной какого бы то ни было философскаго значенія, но представляющей большой интересъ истори-

ческій,—„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. Природа существуетъ независимо отъ всякой философіи; она есть основа, на которой мы выросли; мы, люди, сами продуктъ природы; внѣ натуры и человѣка не существуетъ ничего, и высшія существа, которыя создала наша религіозная философія, суть только фантастическія отраженія нашего собственнаго существа. Чары были разрушены, „система“ лопнула и отброшена въ сторону, противорѣчіе устранено, хотя оно имѣлось только въ воображеніи. Нужно было пережить на себѣ освободительное вліяніе этой книги, чтобы составить себѣ о немъ представленіе. Воодушевленіе было общее: мы всѣ моментально стали фейербахіанцами“ [1]).

Раннія сочиненія Маркса, относящіяся къ 40-мъ годамъ и переизданныя теперь Мерингомъ, отражаютъ это увлеченіе Фейербахомъ (Heilige Familie, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, отчасти Zur Judenfrage, у Энгельса—Die Lage Englands). 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, такъ сказать, 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.

[1]) *F. Engels.* L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie, 10—11. (Съ тѣхъ поръ, какъ написаны эти строки, вышло уже нѣсколько русскихъ переводовъ этой брошюры.) Ср. аналогичный разсказъ Герцена о впечатлѣніи, произведенномъ на него чтеніемъ „Wesen des Christenthums“. („Былое и думы“).

Атеистическій гуманизмъ Фейербаха составляетъ душу марксистскаго соціализма [1]) и существененъ для него въ гораздо большей степени, нежели политико-экономическая доктрина самого Маркса, которая можетъ быть совмѣстима съ принципіально 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 соціалъ-демократизмъ до его общефилософскихъ основаній, то въ фундаментѣ его окажутся идеи Фейербаха. Эта связь идей, которая, быть-можетъ, нѣсколько выяснится далѣе, очень слабо сознается или совсѣмъ даже не сознается участниками современнаго соціалъ-демократическаго движенія вслѣдствіе общаго его философскаго оскудѣнія, которое тѣмъ увеличивается, чѣмъ дальше мы отходимъ отъ философскаго первоисточника. Во всякомъ случаѣ, если хотятъ подвергнуть критикѣ существо марксизма, то нужно считаться не съ соціалистическими идеями (которыя вовсе не характерны для марксизма, какъ такового, ибо могутъ соединяться и съ противоположнымъ теоретическимъ міровоззрѣніемъ) и даже не съ „экономическимъ матеріализмомъ“, представляющимъ лишь уродливую надстройку надъ зданіемъ Фейербаха, но съ религіозно-философскимъ ученіемъ этого послѣдняго. Здѣсь религіозно-метафизическій центръ

[1]) Справедливо замѣчаетъ Масарикъ: „Революціонная движущая сила для Маркса и у Маркса не естествознаніе, а атеизмъ“ („Философскія и соціологическія основанія марксизма“, пер. П. Николаева, стр. 423). Въ другомъ мѣстѣ Масарикъ справедливо указываетъ, что „Марксъ (и Энгельсъ) исходятъ отъ Фейербаха и вліяніе Фейербаха на Маркса было очень значительно, гораздо значительнѣе, чѣмъ обыкновенно полагали. Кто понялъ эти немногія страницы о Фейербахѣ (эти страницы содержатъ изложеніе его ученія), тотъ больше пойметъ марксизмъ, чѣмъ при непереваренномъ прочтеніи первой части *Капитала*“. Я готовъ еще усилить это сужденіе: даже переваренное чтеніе всѣхъ трехъ томовъ „Капитала“ не даетъ такого понятія объ основномъ духѣ—spiritus rector—марксизма, какъ знакомство съ Фейербахомъ.

марксизма или вообще матеріалистическаго, атеистическаго соціализма, 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.

Поразительно это совпаденіе основныхъ идей и одновременное выступленіе двухъ сродныхъ мыслителей, чуждыхъ по крови, по языку, едва ли знавшихъ и слышавшихъ другъ о другѣ, но связанныхъ реальнымъ единствомъ общеевропейской цивилизаціи и духа времени. Въ то время, какъ брукбергскій отшельникъ вынашивалъ въ баварской деревнѣ свои ученія о религіи человѣчества, другой отшельникъ въ Парижѣ создавалъ свою до поразительности, до загадочности близкую доктрину соціальной политики, основанную на той же религіи человѣчества. Обоихъ мыслителей раздѣляетъ вся разница, какая только существуетъ между культурами и характеромъ породившихъ ихъ странъ. Одинъ, представитель точныхъ наукъ, съ презрѣніемъ къ спекулятивной философіи и съ весьма слабымъ знакомствомъ съ ней, послѣ научныхъ изысканій пришелъ къ своимъ заключительнымъ идеямъ, которымъ придалъ догматически-топорную форму какого-то папизма безъ папы. Другой вышелъ отъ Гегеля, изъ нѣдръ абсолютнаго нѣмецкаго идеализма, сынъ рефлексіи и абстракціи, противорѣчившій себѣ въ запутанномъ ходѣ своихъ мыслей и до конца сохранившій неизгладимую печать гегельянства,

писатель, о которомъ сдержанный и привычный къ философскимъ тонкостямъ Ланге выражается такъ: „Система Фейербаха отличается мистическою темнотой, которая нисколько не проясняется подчеркиваніемъ чувственности и очевидности“ [1]).

И вотъ 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, по выраженію Достоевскаго, „устроиться безъ Бога“, притомъ вполнѣ и окончательно.

Конту повезло у насъ больше, чѣмъ Фейербаху, его больше знали и читали. Но какъ мыслитель Фейербахъ гораздо глубже, значительнѣй и интереснѣй Конта, онъ гораздо лучше вводитъ въ сложную проблему человѣкобожества, его аргументація тоньше и сильнѣе, хотя въ силу большей сложности обнаруживаетъ и большее количество слабыхъ сторонъ. Полное и возможно законченное выраженіе идеѣ человѣкобожества, религіи человѣчества далъ именно Фейербахъ.

Читателю ясно, почему марксизмъ есть только частный случай фейербахіанства или контизма, что въ существѣ дѣла представляетъ одно и то же (хотя это не мѣшаетъ Марксу при случаѣ дать Конту, съ обычной для него рѣзкостью, хорошаго пинка). Атеистическій гуманизмъ или религія человѣчества находитъ 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

---

[1]) *Lange.* Geschichte des Materialismus, 6 Ausg. hrsg. von Cohen, II, 73.

безпристрастнаго къ себѣ отношенія и внимательнаго испытанія, и нельзя преувеличить всю важность такого изслѣдованія.

Фейербахъ оставилъ большое литературное наслѣдство въ видѣ трудовъ по философіи, исторіи философіи и религіозной философіи, такъ что ознакомленіе съ этими трудами потребовало бы цѣлой монографіи [1]). Кромѣ того, надо не забывать, что Фейербахъ эволюціонировалъ въ теченіе всей жизни, начавъ съ гегельянства, а кончивъ болѣе или менѣе рѣшительнымъ матеріализмомъ. Въ виду этого относительно его философскаго развитія и ученія можетъ быть поставлено весьма не мало проблемъ, касающихся разныхъ сторонъ его міровоззрѣнія въ разныя эпохи. Мы не ставимъ себѣ столь широкой задачи. Дѣло въ томъ, что въ разныхъ сторонахъ своего ученія Фейербахъ представляетъ весьма различный интересъ. Насъ мало интересуетъ, напр., его теорія познанія (если можно о ней говорить), сбивающаяся на сенсуалистическій матеріализмъ, притомъ вульгарнаго оттѣнка. Мало интересуетъ насъ также и чисто философская его позиція, хотя и весьма характерная для хода общаго разложенія гегельянства и любопытная, поэтому, для изслѣдователя судебъ гегельянской философіи. Наконецъ можно оставить въ сторонѣ и прямыя нападенія Фейербаха на христіанскую религію съ его критикой догматовъ христіанства. Эта критика неразрывно связана съ собственной метафизикой Фейербаха и, при своемъ поверхностно-разсудочномъ характерѣ, не представляетъ сама по себѣ чего-либо серьезнаго, съ чѣмъ надо было бы считаться какъ съ таковымъ. Она получаетъ интересъ и значеніе только въ связи съ его собственнымъ *положительнымъ* ученіемъ о религіи, въ связи съ его философіей религіи.

Въ этой послѣдней мы и видимъ центръ тяжести и главный интересъ ученія Фейербаха. Онъ и самъ ви-

---

[1]) Таковою отчасти является книжка *Іодля:* „Л. Фейербахъ". Спб. 1905.

дѣлъ главное дѣло своей жизни въ новомъ ученіи о религіи, которое считалъ поворотнымъ пунктомъ въ исторіи [1]). „Задачей новаго времени,—говоритъ онъ [2]),— было овеществленіе и очеловѣченіе Бога—превращеніе и перерожденіе теологіи въ антропологію".

Антропологическое ученіе Фейербаха о религіи, Фейербахъ какъ проповѣдникъ религіи человѣчества, какъ религіозный учитель гуманитарнаго атеизма—такова тема нашей статьи. Въ основныхъ положеніяхъ этой своей доктрины Фейербахъ оставался сравнительно неподвиженъ; онъ старался ее усовершенствовать и восполнить, но оставлялъ въ неприкосновенности ея основы, вполнѣ опредѣлившіяся уже въ сочиненіи Wesen des Christenthums.

Основныя мысли о сущности религіи, выраженныя въ этомъ сочиненіи, Фейербахъ развивалъ и углублялъ въ Wesen der Religion, въ Vorlesungen über das Wesen der Religion, въ Ergänzungen und Erläuterungen zum Wesen des Christenthums и т. д. Изложеніе своихъ мыслей онъ обременялъ при этомъ безконечными повтореніями въ разныхъ, иногда даже малоразнящихся словахъ, съ настойчивостью однодума, вдобавокъ нѣсколько одичавшаго въ деревнѣ. Но вездѣ, чрезъ всю его дѣятельность, проходитъ одинъ вопросъ: въ чемъ тайна религіи? Почему человѣкъ создаетъ себѣ Бога? Характеризуя свою духовную эволюцію, отправнымъ пунктомъ которой было изученіе богословія, срединнымъ — метафизики, а конечнымъ философія раціонализма, позитивизма и атеизма, Фейербахъ говоритъ о себѣ: „Богъ былъ моей первой мыслью, разумъ—второй, человѣкъ— третьей и послѣдней мыслью". Если это часто цитируемое

---

[1]) Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). Во второмъ томѣ новаго изданія Іодля и Болина, § 1.

[2]) Фейербахъ совершенно справедливо констатируетъ, что „періоды человѣчества различаются между собою только религіозными перемѣнами" (Philosophische Kritiken und Grundsätze. Статья „Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie. 1841. Стр. 216, по новому изданію второго тома). Противъ этого положенія съ точки зрѣнія своего историческаго матеріализма возражаетъ Энгельсъ (L. Feuerbach etc. 28—9).

его выраженіе справедливо характеризуетъ различіе отвѣтовъ, даваемыхъ имъ въ разныя времена жизни на одинъ и тотъ же вопросъ, то вопросъ этотъ оставался неизмѣннымъ, вопросъ о богѣ, какъ предметѣ религіи. Богъ былъ и первой, и второй, и послѣдней мыслью Фейербаха.

III.

Проповѣдникъ атеизма Фейербахъ не только не отрицаетъ религіи вообще, но видитъ въ ней существенное отличіе человѣка отъ животныхъ, которыя не имѣютъ религіи [1]). Онъ ставитъ это въ связь съ природой человѣческаго сознанія, которому свойственна идея безконечнаго, главный признакъ религіи. „*Сознаніе*, въ строгомъ или собственномъ смыслѣ слова, и *сознаніе безконечнаго* нераздѣлимы; *ограниченное* сознаніе *не* есть *сознаніе*“ [2]).

Фейербахъ стремится не упразднить религію, а ее очеловѣчить, свести съ неба на землю, растворить ее въ стихійной силѣ чувства [3]) и, самое главное, пред-

---

[1]) Wesen des Christenthums. стр. 1.

[2]) Ibid., стр. 2. Курсивы здѣсь и въ дальнѣйшихъ цитатахъ изъ сочиненій Фейербаха принадлежатъ подлиннику.

[3]) Характеризуя эмоціональную сторону религіи и односторонне сводя религію къ одному чувству (какъ будто самъ Фейербахъ, занимаясь исключительно метафизикой религіи, не показываетъ тѣмъ самымъ, насколько неустранимы изъ нея и метафизическія проблемы), Фейербахъ говоритъ: „*Богъ есть чистое, неограниченное, свободное чувство.* Всякій другой богъ есть богъ, навязанный твоему чувству извнѣ. Чувство *атеистично* въ смыслѣ ортодоксальной вѣры какъ такой, которая соединяетъ религію съ какимъ-либо внѣшнимъ предметомъ, оно отрицаетъ предметнаго бога, оно само есть богъ. Отрицаніе исключительныхъ правъ чувства (des Gefühls nur), съ точки зрѣнія чувства, есть отрицаніе бога. Ты слишкомъ робокъ или ограниченъ для того, чтобы высказать словами то, что утверждаетъ въ жизни твое чувство. Связанный внѣшними соображеніями, неспособный понять душевное величіе чувства, ты пугаешься *религіознаго атеизма* своего сердца и въ этомъ страхѣ уничтожаешь единство твоего чувства съ самимъ собой, воображая себѣ отличное отъ твоего чувства предметное существо, и съ необходимостью снова бросаешься къ старымъ вопросамъ: существуетъ ли богъ или нѣтъ... Чувство есть твоя внутренняя и вмѣстѣ съ тѣмъ отличная отъ тебя сила, оно *съ тебѣ* выше тебя: это самое подлинное (eigenstes) твое существо, которое, однако, охватываетъ тебя какъ другое существо, короче—твой богъ; какъ же ты хочешь еще отличить отъ этого суще-

ставить ее какъ раздвоеніе человѣка съ самимъ собой, которое, разъ осознано, подлежитъ упраздненію и сознательной замѣнѣ религіей человѣчества. „*Абсолютное существо*, богъ человѣка, есть *его собственное существо*“ [1]). Въ предисловіи къ собранію своихъ сочиненій Фейербахъ въ такихъ выраженіяхъ формулируетъ свою основную мысль о религіи: „Вопросъ о томъ, существуетъ богъ или нѣтъ, противоположность атеизма и теизма принадлежитъ XVIII и XVII, но не XIX столѣтію. Я отрицаю бога, это значитъ у меня: я отрицаю отрицаніе человѣка. Я ставлю на мѣсто иллюзорнаго, фантастическаго, небеснаго утвержденія (Position) человѣка, которое въ дѣйствительной жизни необходимо ведетъ къ отрицанію человѣка, чувственное, дѣйствительное, и, слѣдовательно, необходимо также и политическое и соціальное утвержденіе человѣка. Вопросъ о бытіи или небытіи бога у меня есть именно вопросъ о бытіи или небытіи человѣка“.

„То, что есть для человѣка богъ, это его духъ, его душа, и то, что составляетъ его духъ, его душу, его сердце, это и есть его богъ: богъ есть открытая внутренность, высказанная самость (Selbst) человѣка, религія есть торжественное раскрытіе скрытыхъ сокровищъ человѣка, признаніе въ сокровеннѣйшихъ мысляхъ, открытое исповѣданіе таинства любви“ [2]). „Религія, по крайней мѣрѣ христіанская, есть отношеніе человѣка къ самому себѣ или, точнѣе, къ своему существу, но отношеніе къ своему существу какъ къ другому существу. Божественное существо есть не что иное, какъ че-

---

ства въ тебѣ какъ другое предметное существо?“ (Ibid., 13). Уже по первымъ цитатамъ читатель можетъ усмотрѣть нѣкоторыя основныя особенности стиля Фейербаха: его многословность и манеру повторять одну и ту же мысль разными словами, философскую неточность языка и, главное, постоянное, необузданное и неразборчивое употребленіе слова „Wesen“, съ которымъ часто просто не знаешь, что дѣлать при передачѣ его на русскій языкъ. При помощи этого слова Фейербахъ постоянно впадаетъ въ гипостазированіе и миѳологизированіе понятій.

[1]) Ibid., 6.

[2]) Ibid., 15.

ловѣческое существо или, лучше, существо человѣка, освобожденное отъ границъ индивидуальнаго, т.-е. дѣйствительнаго, тѣлеснаго человѣка, опредмеченное (vergegenständlicht), т.-е. считаемое и почитаемое какъ другое, отъ него отличное, особое существо—всѣ опредѣленія божественнаго существа суть поэтому опредѣленія человѣческаго существа“ [1]).

„Религія есть раздѣленіе человѣка съ самимъ собой; онъ противопоставляетъ себѣ бога, какъ противоположное себѣ существо. Богъ не есть то, что́ есть человѣкъ, человѣкъ не есть то, что́ есть богъ. Богъ есть безконечное, человѣкъ — конечное существо; богъ совершененъ, человѣкъ несовершененъ; богъ вѣченъ, человѣкъ временъ; богъ всемогущъ, человѣкъ безсиленъ; богъ святъ, человѣкъ грѣшенъ. Богъ и человѣкъ суть противоположности (Extreme): богъ исключительно положительное начало, совокупность всякихъ реальностей, человѣкъ—исключительно отрицательное, совокупность всѣхъ ничтожностей (Nichtigkeiten). Но человѣкъ опредмечиваетъ въ религіи свое собственное существо. Такимъ образомъ, должно быть доказано, что эта противоположность, это раздвоеніе бога и человѣка, которымъ начинается религія, есть раздвоеніе человѣка съ своимъ собственнымъ существомъ“ [2]).

„Ты вѣришь въ любовь, какъ божественное свойство, ибо ты самъ любишь, ты вѣришь, что богъ есть мудрое, благое существо, ибо ты ничего не знаешь надъ собой высшаго, чѣмъ доброта и разумъ, и ты вѣришь, что богъ существуетъ, что онъ есть, слѣдовательно, субъектъ или существо, ибо ты самъ существуешь, самъ представляешь собой существо... Богъ есть для тебя нѣчто существующее (ein Existierendes), существо на томъ же самомъ основаніи, на которомъ онъ является для тебя мудрымъ, блаженнымъ, благимъ“ [3]).

---

[1]) Ibid., 17.
[2]) Ibid., 41.
[3]) Ibid., 22.

На этомъ основаніи „отрицать человѣка значитъ отрицать религію“ [1]) и „тамъ, гдѣ прекращается человѣкъ, прекращается и религія“ [2]).

Такимъ образомъ „вѣра въ бога есть не что иное, какъ вѣра въ человѣческое достоинство, въ божественное значеніе человѣческой личности“ [3]), „человѣкъ есть начало религіи, человѣкъ есть средина религіи, человѣкъ есть конецъ религіи“ [4]).

„Наше отношеніе къ религіи,—подводитъ Фейербахъ свой итогъ,—не является, поэтому, только отрицательнымъ, но критическимъ, мы выдѣляемъ истинное отъ ложнаго. Религія есть первое самосознаніе человѣка. Религіи священны именно потому, что онѣ суть преданія перваго сознанія. Но то, что для религіи является первымъ, — богъ, то въ дѣйствительности есть второе, ибо онъ есть лишь опредмеченное существо человѣка, а что для нея второе,—человѣкъ, это должно быть полагаемо и высказываемо какъ первое. Любовь къ человѣчеству не должна быть производной, она должна сдѣлаться самобытной (ursprünglich). Только тогда любовь становится истинной, священной и надежной силой. Если существо человѣка есть высшее существо для человѣка, то и практически любовь человѣка къ человѣку должна быть первымъ и высшимъ закономъ. *Homo homini deus est*—таково высшее практическое правило—это есть поворотный пунктъ міровой исторіи. Отношенія дѣтей и родителей, супруговъ, братьевъ, друзей, вообще человѣка къ человѣку, короче, моральныя отношенія сами по себѣ суть *поистинѣ религіозныя отношенія. Жизнь* вообще въ своихъ существенныхъ сторонахъ вполнѣ божественной природы“ [5]).

---

[1]) Ibid., 54. „Вѣра въ бога, по крайней мѣрѣ, бога религіи, теряется только тамъ, гдѣ, подобно какъ въ скептицизмѣ, пантеизмѣ, матеріализмѣ, теряется вѣра въ человѣка, по крайней мѣрѣ, какъ онъ существуетъ для религіи“.

[2]) Ibid., 322.

[3]) Ibid., 126.

[4]) Ibid., 422.

[5]) Ibid., 326.

Итакъ, *homo homini deus est* — вотъ лапидарная формула, выражающая сущность религіозныхъ воззрѣній Фейербаха. Это не отрицаніе религіи и даже не атеизмъ, это, въ противоположность теизму [1]), *антропо-теизмъ*, при чемъ антропологія силою вещей оказывается въ роли богословія.

IV.

Къ этому первоначальному ученію Фейербахъ впослѣдствіи пристраиваетъ еще второй этажъ. Именно, въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ (въ „Wesen der Religion“ и „Vorlesungen über das Wesen der Religion“) сущность религіи усматривается еще въ чувствѣ зависимости (Abhängigkeitsgefühl—формула Шлейермахера) отъ природы и къ первоначальной формулѣ: Theologie ist Anthropologie дѣлается еще прибавка — *und Physiologie*. Приближаясь все больше и больше къ натурализму и вульгарному матеріализму и опасаясь, что и первая его формула звучитъ слишкомъ идеалистически, Фейербахъ спѣшитъ обезопасить ее отъ такого истолкованія собственной матеріалистической интерпретаціей. „Сущность, которую предполагаетъ человѣкъ, съ которой онъ связанъ необходимымъ отношеніемъ, безъ которой не можетъ мыслиться ни его существованіе ни его существо, есть не что иное, какъ природа“ [2]). „Божественная же сущность, открывающаяся въ природѣ, есть не что иное, какъ *сама природа*, которая открывается, представляется и отпечатлѣвается для человѣка, какъ божественное существо... Природа есть не только первый, первоначальный объектъ, она есть также пребывающее основаніе, постоянно существующая, хотя и скрытая основа (Hinter-

[1]) „Теизмъ, вѣра въ бога, является вполнѣ отрицательной. Она отрицаетъ природу, міръ, человѣчество: *предъ Богомъ міръ и человѣкъ суть ничто*. Богъ есть и былъ прежде, чѣмъ былъ міръ и люди; *онъ можетъ (?!) жить безъ нихъ*; онъ—ничто для міра и человѣка“ (Vorlesungen über das Wesen der Religion, стр. 367).

[2]) Vorlesungen, 25.

grund) религіи“ [1]). „Мое ученіе и воззрѣніе выражаются въ двухъ словахъ: природа и человѣкъ. Предполагаемая мной сущность человѣка, сущность, которая есть основаніе или причина человѣка, которой онъ благодаренъ своимъ возникновеніемъ и существованіемъ, это есть и называется у меня не богъ — мистическое, непонятное, многозначное слово, но природа—ясное, чувственное, недвусмысленное слово и сущность“ (!!!).

Фейербахъ старательно подписываетъ къ своему основному рисунку: „Се левъ, а не собака“. Сіе надо понимать матеріалистически и чувственно, но не идеалистически и отвлеченно, и бывшій послѣдователь Гегеля, прошедшій, слѣдовательно, чрезъ Канта и, вообще, философски образованный, отмахивается отъ преслѣдующаго его фантома религіи, отгораживается отъ Бога вульгарно-миѳологическимъ понятіемъ природы, которое беретъ безъ всякой критики, безъ всякаго анализа [2]). Если эта сторона ученія представляетъ своеобразный историческій и психологическій интересъ, и мы не могли обойти молчаніемъ эту теоретическую пристройку, хотя бы ради того, что самъ авторъ придавалъ ей такую

---

[1]) Wesen der Religion, собр. соч., т. VII, 416.

[2]) Приведемъ подлинностью то опредѣленіе природы, которое дается Фейербахомъ: „Я понимаю подъ природой совокупность всѣхъ чувственныхъ силъ, вещей и сущностей, которыя человѣкъ отличаетъ отъ себя какъ нечеловѣческія; вообще я понимаю подъ природой... сущность (Wesen), дѣйствующую согласно необходимости своей природы *(Nota-bene:* опредѣленіе замыкается въ очевидный логическій и словесный даже кругъ — *природа,* дѣйствующая съ необходимостью *природы!),* но она не есть для меня, какъ для Спинозы, богъ, т.-е. одновременно и сверхприродная, сверхчувственная, отвлеченная, тайная, простая, но многообразная, популярная, дѣйствительная, всѣми чувствами воспринимаемая реальность. Или, говоря практически: природа есть все, что непосредственно является человѣку, независимо отъ супранатуральныхъ нашептываній теистической вѣры, непосредственно, чувственно, какъ предметъ и основаніе его жизни. Природа— это свѣтъ, электричество, магнетизмъ, воздухъ, вода, огонь, земля, животное, растеніе, человѣкъ, насколько онъ есть несвободно и безсознательно дѣйствующее существо,—ничего болѣе, ничего мистическаго, ничего гуманнаго, ничего теологическаго я не подразумѣваю въ словѣ природа. Я апеллирую этимъ словомъ къ чувствамъ. Юпитеръ есть все, что ты видишь, говорила древность; природа, говорю я, есть все, что ты видишь и что не происходитъ отъ человѣческихъ рукъ и мыслей“ и т. д. въ этомъ же родѣ (Vorlesungen über das Wesen der Religion, стр. 116—117).

принципіальную важность, то никакого философскаго интереса и самостоятельнаго значенія эти позднѣйшія самоинтерпретаціи не имѣютъ, и мы далѣе не будемъ на нихъ останавливаться, а обратимся къ дальнѣйшему болѣе внимательному изученію основной религіозно-философской идеи Фейербаха, его антропо-теизма.

Здѣсь возникаетъ прежде всего основной вопросъ: если человѣкъ въ дѣйствительности является и долженъ являться истиннымъ предметомъ религіи, то какой человѣкъ: вотъ этотъ или каждый встрѣчный, я или другой, индивидъ или видъ, человѣкъ или человѣчество?

Антропо-теизмъ, или, по русскому выраженію Достоевскаго, человѣкобожество, можетъ имѣть своимъ объектомъ или отдѣльныхъ избранниковъ или весь человѣческій родъ, быть аристократическимъ, олигархическимъ и даже эгоистическимъ или же демократическимъ, распространяясь въ идеѣ на весь человѣческій родъ. Именно такимъ демократическимъ обожествленіемъ человѣческаго рода въ цѣломъ характеризуется міровоззрѣніе Фейербаха, *Homo homini deus est* надо перевести: человѣческій родъ есть богъ для отдѣльнаго человѣка, *видъ есть богъ для индивида.*

„Понятіе божества (читаемъ мы у Фейербаха) совпадаетъ воедино съ понятіемъ человѣчества. Всѣ божественныя опредѣленія, всѣ опредѣленія, которыя дѣлаютъ бога богомъ, суть *опредѣленія рода*, которыя, хотя въ отдѣльномъ индивидѣ ограничены, но границы эти устраняются въ сущности рода и даже въ его существованіи, поскольку онъ имѣетъ соотвѣтственное существованіе въ совокупности всѣхъ людей. Мое знаніе, моя воля ограниченны; но границы для меня не суть въ то же время границы и для другого, не говоря уже о человѣчествѣ; что мнѣ тяжело, другому легко; что невозможно, непонятно для одного времени, то понятно и возможно для будущаго. Моя жизнь связана съ опредѣленнымъ временемъ, жизнь же человѣчества нѣтъ (?!). Исторія человѣчества состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ прогрессирующемъ преодо-

лѣніи границъ, которыя въ каждое опредѣленное время считаются границами человѣчества и потому абсолютными, непреодолимыми. Будущее раскрываетъ все болѣе, что предполагаемыя границы рода были лишь границами индивидовъ... Такимъ образомъ родъ неограниченъ, ограниченъ только индивидъ.

Но чувство ограниченности тягостно, отъ этой тягостности индивидуумъ освобождается въ созерцаніи высшаго существа; въ немъ владѣетъ онъ тѣмъ, чего ему не хватаетъ. Богъ у христіанъ есть не что иное, какъ *созерцаніе* (Anschauung) *непосредственнаго единства рода и индивида*, общаго и отдѣльнаго существа, *Богъ есть понятіе рода, какъ индивида*, понятіе или сущность рода, которая является родомъ въ качествѣ всеобщаго существа, какъ совокупности всѣхъ совершенствъ, всѣхъ свойствъ, освобожденныхъ отъ дѣйствительныхъ или мнимыхъ границъ индивида, но вмѣстѣ съ тѣмъ и индивидуальнымъ, особнымъ существомъ. „Сущность и существованіе для бога идентичны“,—это значитъ не что иное, какъ то, что онъ есть родовое понятіе, родовое существо, непосредственно существующее и какъ отдѣльное существо“ [1]).

„Идея рода (развиваетъ Фейербахъ въ полемикѣ съ Штирнеромъ) необходима, неотъемлема для отдѣльнаго индивида, а каждый вѣдь является отдѣльнымъ. „Мы достаточно совершенны“, справедливо и изящно выражается Единственный (Штирнеръ); но въ то же время мы чувствуемъ себя ограниченными и несовершенными, ибо мы необходимо сравниваемъ себя не только съ другими, но и съ самими собой. Мы чувствуемъ себя ограниченными не только морально, но и чувственно, въ пространствѣ и времени; мы, данные индивиды, существуемъ лишь на этомъ опредѣленномъ мѣстѣ, въ этомъ ограниченномъ времени. Какъ можемъ мы исцѣлиться отъ чувства этой ограниченности, если не

[1]) Wesen des Christ., 184—5.

въ мысли о неограниченномъ родѣ, т.-е. въ мысли о другихъ людяхъ, другихъ мѣстахъ, другихъ счастливыхъ временахъ? Кто не ставитъ, поэтому, на мѣсто божества родъ, тотъ оставляетъ въ индивидѣ пробѣлъ, который необходимо заполняется представленіемъ о богѣ, т.-е. персонифицированномъ существѣ рода. Лишь родъ въ состояніи упразднить божество и религію, а вмѣстѣ и замѣнить ихъ (Фейербахъ проговаривается здѣсь о подлинномъ, богоборческомъ мотивѣ, которымъ вызвана его религія человѣчества,—какъ обстановка или укрѣпленіе для атеизма!). Не имѣть никакой религіи значитъ думать *только о самомъ себѣ*, имѣть религію значитъ думать *о другихъ*. И эта религія есть единственно пребывающая, ибо разъ только мы имѣемъ хотя бы *двухъ людей* — мужа и жену, мы имѣемъ уже религію. Двое, различеніе есть происхожденіе религіи,— ты есть богъ для меня, ибо я не существую безъ тебя; я завишу отъ тебя, нѣтъ тебя, нѣтъ и меня“ [1]). Въ „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ мы находимъ слѣдующіе рѣшительные афоризмы о божественности рода:

„Отдѣльный человѣкъ самъ по себѣ не имѣетъ существа человѣка въ себѣ ни какъ въ моральномъ ни какъ въ мыслящемъ существѣ. Существо человѣка содержится только въ общеніи, въ единствѣ человѣка съ человѣкомъ,—единствѣ, опирающемся лишь на реальности различія между я и ты“ (№ 59). „Одиночество есть конечность и ограниченность, общественность есть свобода и безконечность. Человѣкъ самъ по себѣ (für sich) есть только человѣкъ (въ обычномъ смыслѣ слова); человѣкъ съ человѣкомъ, *единство я и ты есть богъ*“ *(№ 60)*.

Такимъ образомъ нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что рѣчь идетъ не о чемъ другомъ, какъ именно о религіи, о религіозномъ обожаніи человѣчества въ лицѣ

[1]) Das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigenthum“, Band VII, 303.

ли перваго встрѣчнаго *ты*, или же совокупнаго человѣческаго рода. Фейербахъ постоянно колеблется (и колебаніе это, какъ мы убѣдимся ниже, вытекаетъ изъ самаго существа дѣла, есть неизбѣжное свойство занятой имъ философской позиціи), колеблется между узкимъ и широкимъ пониманіемъ человѣчества, какъ бога. Въ полемикѣ съ Штирнеромъ онъ указываетъ даже на различіе половъ и семейный союзъ, какъ необходимую основу религіознаго отношенія къ человѣку, и храмъ этого божества то суживается до супружеской спальни и дѣтской, то онъ расширяется и охватываетъ собой арену всей жизни историческаго человѣчества. Въ міровоззрѣніи Фейербаха борются партикуляристическая и универсалистическая тенденціи, и если, имѣя въ виду первую, Ланге обозначилъ его названіемъ туизма (отъ *ты—ты*), то, имѣя въ виду вторую, его нужно назвать гуманизмомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. И когда Фейербахъ не бывалъ такъ притиснутъ къ стѣнѣ сокрушительной критикой, какъ это было въ случаѣ съ Штирнеромъ, онъ склоненъ былъ разсматривать предметъ своей религіи универсалистически, обнаруживая даже явное стремленіе персонифицировать родъ, придать идеѣ человѣчества не только абстрактное, но и реальное существованіе, ощутить Grand-être, о которомъ училъ Ог. Контъ. Необыкновенно характерны въ этомъ отношеніи его сужденія о Христѣ, показывающія, какъ помимо вѣдома и противъ воли были все же дороги и близки нѣкоторыя истины христіанства тому, кто борьбу съ христіанствомъ сдѣлалъ своей жизненной задачей. Мы читаемъ: „Христосъ есть не что иное, какъ образъ, въ которомъ отпечатлѣлось и выразилось для народнаго сознанія единство рода. Христосъ любилъ людей; Онъ хотѣлъ объединить ихъ всѣхъ безъ различія пола, возраста, званія и національности. Христосъ есть любовь человѣчества къ самому себѣ (!!), какъ образъ (въ соотвѣтствіи развитой природѣ религіи) или какъ лицо, но лицо, которое (въ религіозномъ отношеніи) имѣетъ зна-

ченіе только символа, есть лицо идеальное. Поэтому любовь и выставляется, какъ отличительный признакъ Его учениковъ. Но любовь, какъ сказано, есть не что иное, какъ практическое осуществленіе единства рода въ настроеніи (Gesinnung). Родъ не есть одна только мысль; онъ существуетъ въ чувствѣ, въ настроеніи, въ энергіи любви. Родъ есть то, что вселяетъ въ меня любовь. Полное любви сердце есть сердце рода. Такимъ образомъ Христосъ какъ *сознаніе любви есть сознаніе рода*. Всѣ мы должны сдѣлаться *едино* во Христѣ. Христосъ есть сознаніе нашего единства. Итакъ, кто любитъ человѣка ради человѣка, кто возвышается до любви къ роду, до универсальной, соотвѣтствующей сущности рода любви, тотъ есть христіанинъ, тотъ самъ есть Христосъ, Онъ дѣлаетъ то, что дѣлалъ Христосъ, что Христа дѣлало Христомъ. Гдѣ, слѣдовательно, возникаетъ сознаніе рода, какъ рода, тамъ исчезаетъ Христосъ, хотя и сохраняется его истинная сущность, ибо онъ былъ лишь замѣстителемъ, образомъ сознанія рода“ [1]).

Несмотря на все религіозное убожество этихъ сужденій, въ нихъ достаточно ясно выражена мысль о реальномъ, не отвлеченномъ только единствѣ человѣческаго рода. Отказываясь видѣть это реальное, мистическое единство въ Богочеловѣкѣ, но инстинктивно чувствуя всю важность, всю необходимость этого единства, Фейербахъ принужденъ искать его въ Левіаѳанѣ, и человѣчество, вмѣсто тѣла Христова, объявляется тѣломъ Левіаѳана. Неумолимая логика караетъ идолопоклоннический атеизмъ Фейербаха, шагъ за шагомъ толкая его, свободолюбца и коммуниста, чрезъ гегелевское обожествленіе государства къ римскому обожествленію главы государства. Отвергнувъ Христа, онъ ставитъ реальной главой человѣчества главу государства — Divus Caesar! Тѣхъ, кто сочтетъ это за клевету, приглашаемъ внимательно прослѣдить слѣдующія сужденія Фейербаха: „Субъектив-

[1]) Das Wesen des Christenthums, 324—5.

ное происхожденіе государства объясняется вѣрой въ человѣка, какъ бога для человѣка. Въ государствѣ выдѣляются и развиваются силы человѣка для того, чтобы при помощи этого раздѣленія и ихъ новаго соединенія установить безконечное существо; многіе люди, многія силы суть одна сила. Государство есть совокупность всѣхъ реальностей, государство есть провидѣніе для человѣка. Въ государствѣ одинъ замѣняетъ другого, одинъ восполняетъ другого; что я не могу, не знаю, можетъ другой. Я не одинъ, отданный случайностямъ естественной силы; другіе существуютъ для меня, я окруженъ (umfangen) всеобщимъ существомъ, являюсь членомъ цѣлаго. Истинное государство есть неограниченный, безконечный, истинный, совершенный, божественный человѣкъ. Лишь государство есть человѣкъ, самъ себя опредѣляющій, къ самому себѣ относящійся, *абсолютный человѣкъ*... Связь государства есть практическій атеизмъ; люди существуютъ въ государствѣ потому, что они существуютъ въ государствѣ безъ бога, государство есть богъ для человѣка, почему оно и виндицируетъ себѣ по праву божественный предикатъ „величества“ („Majestät“)“ [1]). Такимъ образомъ отблескъ абсолютнаго сіянія божества Левіаѳана падаетъ и на погоны околоточнаго надзирателя и на тюремныя зданія, столь же неразрывно связанныя съ государствомъ, какъ и предикатъ „величества“. Своеобразный культъ! Но послушаемъ еще: „Человѣкъ есть основное существо (Grundwesen) государства. Государство есть реализованная, организованная, выявленная цѣлокупность (Totalität) человѣческаго существа. Въ государствѣ воплощаются въ различныхъ сословіяхъ существенныя качества или виды дѣятельности человѣка, но въ лицѣ главы государства снова сводятся къ тожеству (Identität). Глава государства представляетъ всѣ сословія безъ различія: предъ нимъ всѣ они равно необходимы и равноправны. Глава госу-

[1]) Philosophische Kritiken und Grundsätze, статья Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie (1841), ч. II, стр. 219—20.

дарства есть представитель универсальнаго человѣка“ [1]).

Вотъ какое содержаніе, въ концѣ-концовъ, получаетъ формула homo homini deus est: богомъ для человѣка является глава государства, остается только воскресить и внѣшнюю оболочку этой античной идеи, т.-е. возстановить священныя изображенія главы государства, принесеніе имъ жертвъ и т. д. Не проносится ли здѣсь, какъ роковое предчувствіе, тѣнь того, кто нѣкогда возсядетъ во храмѣ, какъ богъ, и потребуетъ для себя божескихъ почестей!..

Такъ или иначе, но такова религія, проповѣдуемая Фейербахомъ. Ибо рѣчь идетъ именно о религіи, которая способна была бы противостать христіанской религіи, о сознательно антихристіанской религіи. Фейербаху мало одного философскаго ученія, какими являлись до сихъ поръ разныя теоріи. „До сихъ поръ (die bisherige) философія не могла замѣстить религіи; она была философіей, но не религіей, безъ религіи. Она оставляла своеобразную сущность религіи внѣ себя, она притязала (vindicirte) для себя лишь на форму мышленія (Gedankenform). Если же философія призвана замѣстить религію, то она должна сдѣлаться религіей, какъ философія, она должна принять въ себя способомъ ей свойственнымъ (ihr conform) то, что составляетъ сущность религіи, тѣ преимущества, которыя имѣетъ послѣдняя предъ философіей“.

„Если практически человѣкъ сталъ теперь на мѣсто христіанина, то и теоретически человѣческая сущность должна стать на мѣсто божественной. Словомъ, мы должны то, чѣмъ мы хотимъ стать, выразить въ одномъ высшемъ принципѣ, въ одномъ высшемъ словѣ: лишь такимъ образомъ освящаемъ мы нашу жизнь, обосновываемъ нашу тенденцію. Лишь такимъ образомъ освобождаемся мы отъ противорѣчія, которое отравляетъ въ настоящее время наше внутреннее существо: отъ про-

[1]) Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842), т. II, стр. 244.

тиворѣчія между нашей жизнью и мышленіемъ и коренным образомъ противорѣчащей имъ религіи. Ибо мы должны снова сдѣлаться *религіозными,—политика* должна дѣлаться нашей религіей, но это возможно въ томъ лишь случаѣ, если мы и въ нашемъ міровоззрѣніи будемъ имѣть въ качествѣ самаго высшаго то, что обращаетъ для насъ политику въ религію".

„Можно дѣлать политику религіей инстинктивно, но здѣсь дѣло идетъ о высшемъ сознанномъ (letztem ausgesprochenen) основаніи, объ офиціальномъ принципѣ. Этотъ принципъ есть не что иное, какъ, выражаясь негативно, *атеизмъ*, т.-е. устраненіе бога, отличнаго отъ человѣка" [1]).

Слова, замѣчательно характерныя для Фейербаха, раздвигающія туманную философскую завѣсу и показывающія и главный двигатель его мысли и его горделивую мечту: двигатель этотъ — атеизмъ, опредѣленнѣе — антихристіанство, мечта начать новую эру, создать новую религію, превратить людей изъ „теологовъ въ антропологовъ, изъ теофиловъ въ филантроповъ, изъ кандидатовъ на тотъ свѣтъ въ студентовъ этого свѣта, изъ религіозныхъ и политическихъ камердинеровъ небесной и земной монархіи и аристократіи въ сознательныхъ, свободныхъ гражданъ земли" [2]).

Нѣтъ бога кромѣ человѣка и Фейербахъ пророкъ его. Не о маломъ идетъ рѣчь, ибо, если справедливо собственное мнѣніе самого Фейербаха, что періоды исторіи различаются между собой религіозными переворотами, то Фейербахъ хотѣлъ открыть новую эру въ исторіи и въ глуши своего Брукберга выковать духовный рычагъ, которымъ можно было бы перевернуть и поставить на новый путь человѣчество.

[1]) В. II, 218—19.

[2]) Vorlesungen, 29. Сравните разсужденія Кириллова въ „Бѣсахъ" Достоевскаго: „Богъ есть боль страха смерти. Кто побѣдитъ боль и страхъ, тотъ самъ станетъ богомъ. Тогда новая жизнь, тогда новый человѣкъ, все новое... Тогда исторію будутъ дѣлить на двѣ части: отъ гориллы до уничтоженія Бога и отъ уничтоженія Бога до... до перемѣны земли и человѣка физически. Будетъ богомъ человѣкъ и перемѣнится физически".

Замѣчательно, насколько удалось Фейербаху въ цитированныхъ словахъ угодить духу времени. Нельзя было сказать чего-либо болѣе соотвѣтствующаго современному настроенію, болѣе угоднаго лукавству князя міра сего, какъ этотъ призывъ имѣть религію въ политикѣ, сдѣлать политику религіей. Ибо вѣдь въ теченіе всего XIX вѣка и до нашихъ дней,— и чѣмъ дальше, тѣмъ быстрѣе, — растетъ количество людей, обходящихся безъ потусторонникъ идеаловъ и цѣликомъ перенесшихъ ихъ сюда, въ „царство міра сего“, и фактически для этихъ людей политика давно стала религіей. Многочисленные полки матеріалистическаго соціализма, непрерывно множащіеся въ разныхъ странахъ, живутъ этой религіей. Здѣсь подтверждается, между прочимъ, справедливость нашихъ вступительныхъ замѣчаній о томъ, до какой степени Фейербахъ выражаетъ своимъ ученіемъ душу современнаго матеріалистическаго соціализма, его религію, насколько онъ проникаетъ въ самую сокровенную и интимную его сердцевину.

V.

Разъ родъ объявленъ абсолютомъ и божествомъ, отсюда получается неизбѣжный и необходимый выводъ, именно, что „das Maass der Gattung ist das *absolute* Maass, Gesetz und Kriterium der Menschheit“ [1]), т.-е. что „мѣра рода есть абсолютная мѣра, законъ и критерій человѣчества“. Въ родѣ весь законъ и всѣ пророки.

Хотя догматика религіи рода только бѣгло и неполно намѣчена Фейербахомъ, однако, мы укажемъ нѣкоторые основные догматы ея въ виду ихъ характерности для всего замысла и возможнаго направленія дальнѣйшей разработки.

Вѣрующіе видятъ въ божествѣ живое воплощеніе истины, которая раскрывается въ историческомъ позна-

[1]) Wesen des Christenthums, 20.

ніи человѣчества, въ развитіи научной и философской мысли, которая постепенно приближается къ человѣческому сознанію. Они видятъ въ немъ далѣе воплощеніе абсолютнаго нравственнаго совершенства, живой идеалъ, о которомъ сказано: „Будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ небесный совершенъ есть“. Они видятъ въ немъ, наконецъ, источникъ совершенной красоты, разлитой въ мірѣ и имѣющей въ торжествѣ своемъ „спасти міръ“. Божество мыслится, какъ тріединство истины, добра и красоты. Религія рода не упраздняетъ этого тріединства, но она относитъ его къ своему божеству, дѣлаетъ эти опредѣленія предикатами рода, играющаго роль абсолюта. Такъ это имѣетъ мѣсто и у Фейербаха. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что самъ Фейербахъ не занимался вопросами эстетики, но нетрудно себѣ представить, въ какомъ направленіи можетъ она разрабатываться въ общемъ соотвѣтствіи основнымъ его идеямъ.

Истина, по Фейербаху, является функціей рода, установляется родовымъ сознаніемъ. „Только въ общеніи, только изъ отношеній между людьми возникаютъ идеи. Не въ одиночку, но лишь сообща приходятъ къ понятіямъ, вообще къ знанію. Два человѣка необходимы для рожденія человѣка духовнаго такъ же, какъ и физическаго: общеніе человѣка съ человѣкомъ есть первый принципъ и критерій истины и всеобщности. Увѣренность даже въ существованіи другихъ вещей, кромѣ меня, для меня опосредствована увѣренностью въ существованіи другого человѣка помимо меня. Что я вижу одинъ, въ томъ я сомнѣваюсь; вѣрно лишь то, что видитъ и другой“ [1]. „Истина существуетъ не въ мышленіи, не въ знаніи за свой счетъ (für sich selbst). Истина есть лишь цѣлокупность человѣческой жизни и существа“ [2]. „Истинно то, въ чемъ другой со мной соглашается,— единогласіе (Uebereinstimmung) есть первый признакъ истины, но лишь потому, что *родъ есть послѣдній мас-*

[1]) Grundsätze der Philosophie der Zukunft, собр. соч., т. II, 304, § 41.
[2]) Ibid. § 58.

штабъ (Maas) истины... Истинно то, что согласно съ существомъ рода, ложно то, что ему противорѣчитъ. Другого закона истины не существуетъ“ [1]).

Таковъ основной гносеологическій тезисъ Фейербаха, который въ настоящее время, осложненный кантіанствомъ и дарвинизмомъ, выражаетъ основную гносеологическую идею Зиммеля (отчасти Риля). Фейербахъ самъ, однако, отшатывается отъ выводовъ, проистекающихъ изъ прямолинейнаго и рѣшительнаго примѣненія этого тезиса, по которому выходитъ, что правъ не Сократъ, а его судьи, не Коперникъ, а судившій его трибуналъ, не всякій новаторъ и революціонеръ мысли, но косная и темная толпа. „Другой, — продолжаетъ Фейербахъ, — по отношенію ко мнѣ есть представитель рода, замѣститель другихъ во множественномъ числѣ, именно *его* сужденіе можетъ имѣть для меня большее значеніе, нежели сужденіе безчисленной толпы“ [2]). Такимъ образомъ Фейербахъ утекаетъ отъ собственной демагогической гносеологіи, а такъ какъ въ другомъ мѣстѣ [3]) Фейербахъ замѣчаетъ, что индивидъ самъ для себя представляетъ родъ, то тезисъ Фейербаха теряетъ всякое реальное значеніе, и, освободивъ себя отъ всѣхъ непріятныхъ выводовъ изъ своего ученія, изъ дефенсивы онъ переходитъ въ наступленіе; „словомъ, существуетъ *качественное, критическое различіе* между людьми, но христіанство погашаетъ эти качественныя различія“. Виновато или не виновато христіанство въ этомъ погашеніи, но при такой интерпретаціи религія рода, человѣчества, нечувствительно переходитъ въ ре-

---

[1]) Wesen des Christenthums, 191.

[2]) Ibid.

[3]) „Человѣкъ мыслитъ, т.-е. общается (conversirt), говоритъ самъ съ собою. Животное не можетъ выполнять функціи рода безъ другого индивида внѣ себя; человѣкъ же можетъ выполнять родовую функцію мышленія, рѣчи, ибо мышленіе и рѣчь суть настоящія функціи рода, безъ другого. Человѣкъ есть самъ для себя вмѣстѣ я и ты, онъ можетъ себя самого поставить на мѣсто другого именно потому, что предметомъ ему является его родъ, его существо, не только его индивидуальность“ (Wesen des Christenthums, 3).

лигію индивида-сверхчеловѣка а Фейербахъ преображается въ Ницше, вообще, говоря, представляющаго изъ себя антипода Фейербаха именно въ этомъ пунктѣ.

Въ родѣ не только истина, но и добро. „Другой есть моя *предметная совѣсть*: онъ упрекаетъ меня за мои недостатки, даже если онъ прямо не говоритъ мнѣ объ этомъ: онъ есть мое персонифицированное чувство стыда. Сознаніе моральнаго закона, права, цѣлесообразности, даже истины пріурочено къ сознанію другихъ“ [1].

Однако для рода, какъ абсолюта, недостаточно быть „предметной совѣстью“, т.-е. субъективнымъ возбудителемъ добра—это положеніе само по себѣ мало характерно для религіи человѣчества — ему надо быть и объективнымъ добромъ, воплощеніемъ сущаго добра. Абсолютъ такъ ужъ абсолютъ, ему принадлежитъ, слѣдовательно, въ качествѣ неотъемлемаго атрибута и святость. Сумма состоитъ изъ всѣхъ слагаемыхъ, а родъ изъ всѣхъ индивидовъ, значитъ, въ коллективной святости участвую и я со всѣми несмываемыми пятнами, которыя только знаетъ моя совѣсть, и Мессалина, и Калигула, и Борджіа, и чеховскіе „нудные“, сѣрые люди... Вотъ твой богъ, пади ницъ и молись, молись самому себѣ, молись Мессалинѣ, молись „Іонычу“. Это роковой для Фейербаха и для всякой религіи человѣчества вопросъ: куда же дѣть всю слабость и всю порочность новаго бога, которая въ христіанской религіи приводится въ связь съ кореннымъ человѣческимъ грѣхопаденіемъ, съ первороднымъ грѣхомъ и, далѣе, съ догматомъ искупленія? Прошу теперь вниманія,—мы увидимъ, какъ Фейербахъ выпутывается изъ затрудненія, разсужденіе это мнѣ представляется самымъ важнымъ, самымъ рѣшающимъ и самымъ отвѣтственнымъ во всѣхъ сочиненіяхъ, во всемъ міровоззрѣніи Фейербаха и, кромѣ того, совершенно изъ него неустранимымъ: кто его приметъ, безъ труда приметъ и всю остальную догматику

[1] Ibid., 190.

религіи человѣчества, а кто не принимаетъ только этого, не принимаетъ ничего. Рѣчь идетъ у Фейербаха именно о догматѣ первороднаго грѣха, и, критикуя этотъ догматъ, онъ говоритъ слѣдующее: „Здѣсь совершенно отсутствуетъ объективное воззрѣніе, сознаніе, что *ты* принадлежитъ къ совершенству *я*, что люди лишь въ совокупности составляютъ человѣка, только вмѣстѣ суть они то, чѣмъ долженъ быть человѣкъ, существуютъ такъ, какъ онъ долженъ существовать. Всѣ люди суть грѣшники, я это допускаю; но не всѣ они грѣшны на одинъ и тотъ же манеръ, напротивъ, существуетъ весьма большая, даже существенная разница. Одинъ человѣкъ наклоненъ ко лжи, а другой нѣтъ: онъ пожертвуетъ скорѣе жизнью, чѣмъ нарушитъ слово или солжетъ; третій имѣетъ склонность къ пьянству, четвертый — къ распутству, зато первый не имѣетъ всѣхъ этихъ склонностей, по милости ли своей природы, или благодаря энергіи характера. Въ *моральномъ* отношеніи люди *восполняютъ* другъ друга какъ въ умственномъ и физическомъ, такъ что взятые вмѣстѣ въ цѣломъ они таковы, какими должны быть, представляютъ совершеннаго человѣка“.

Такимъ образомъ для полученія совершеннаго человѣка Фейербахъ предлагаетъ брать алгебраическую сумму добродѣтелей и пороковъ. Онъ не замѣчаетъ только, что и по этому рецепту, научающему, какимъ образомъ изъ десяти Мессалинъ можно получить одну Цецилію, изъ десяти Калигулъ—одного маркиза Позу, изъ десяти чеховскихъ типовъ—одного героя и т. д. и т. д., въ окончательной суммѣ можно получить въ лучшемъ случаѣ только нуль, въ результатѣ погашеній плюсовъ и минусовъ, а не „совершеннаго человѣка“. Фейербахъ слѣдующимъ образомъ развиваетъ свою мысль: „Если даже любовь и дружба изъ существъ, которыя сами по себѣ несовершенны, дѣлаютъ одно, относительно, по крайней мѣрѣ, совершенное цѣлое, насколько же больше грѣхи и пороки отдѣльныхъ людей исчезаютъ въ самомъ родѣ,

который имѣетъ достойное существованіе только во всемъ человѣчествѣ (in der Gesammtheit der Menschheit)... Ламентаціи о грѣхѣ, поэтому, лишь тогда вступаютъ въ порядокъ дня, когда человѣческій индивидъ въ своей индивидуальности считается совершенно абсолютнымъ, не нуждающимся въ другихъ для реализированія въ себѣ рода, совершеннаго человѣка, когда на мѣсто сознанія рода выступаетъ исключительное самосознаніе индивида, когда индивидъ не сознаетъ себя *частью* человѣчества, не отличаетъ себя и человѣчества, а потому свои собственные грѣхи, свои границы, свою слабость превращаетъ во всеобщіе грѣхи, въ грѣхи, границы и слабость всего человѣчества. Поэтому, гдѣ родъ не является предметомъ для человѣка *какъ родъ*, тамъ онъ становится для него предметомъ *какъ богъ*. Отсутствіе понятія о родѣ восполняется понятіемъ бога какъ существа, свободнаго отъ границъ и недостатковъ, которые обременяютъ индивидъ и, по его мнѣнію, и самый родъ, такъ какъ онъ отожествляетъ себя съ родомъ. Но эта свободная отъ границъ индивидовъ, неограниченная сущность именно и есть не что иное, какъ родъ, который обнаруживаетъ безконечность своей сущности въ томъ, что осуществляется въ неограниченно многочисленныхъ и разнообразныхъ индивидахъ. Если бы всѣ люди были абсолютно равны, то, конечно, не было бы никакой разницы между родомъ и индивидомъ. Но въ такомъ случаѣ существованіе многихъ людей было бы чистой роскошью, одного было бы достаточно для цѣлей рода... Однако хотя существо человѣка едино, но оно *безконечно*, его дѣйствительное существованіе имѣетъ цѣлью открыть безконечное, взаимновосполняющееся разнообразіе, богатство его сущности. *Единство въ сущности есть разнообразіе въ существованіи*“ [1]).

Такимъ-то образомъ расправляется Фейербахъ съ роковыми вопросами индивидуальнаго сознанія, трагедіи

[1]) Ibid., 189—190.

духа, язвами совѣсти, абсолютностью запросовъ и безсиліемъ удовлетворить ихъ, всѣми этими антиноміями, которыя дѣлаютъ человѣка столь загадочнымъ противорѣчіемъ, изъ которыхъ и рождаются метафизическія системы и религіозныя вѣрованія. И на все одинъ отвѣтъ: несовершенства индивида поглощаются въ родѣ, сумма больше своихъ слагаемыхъ. Роду приписывается совершенство, безконечность, разнообразіе формъ существованія и, натурально, способность къ безграничному прогрессу въ исторіи, представляющему изъ себя въ современномъ философскомъ сознаніи нѣчто, напоминающее „комиссію“ у бюрократовъ: чтобы раздѣлаться съ безпокойными, настойчиво требующими разрѣшенія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, не разрѣшимыми бюрократическимъ путемъ вопросами жизни, ихъ сдаютъ въ комиссію, а чтобы раздѣлаться съ „проклятыми“ философскими вопросами, ссылаются на прогрессъ: онъ все разрѣшитъ, все устроитъ. Читаемъ и у Фейербаха въ связи съ вопросомъ о будущей жизни слѣдующее: „Заключеніе относительно теологическаго или религіознаго Jenseits, предположеніе будущей жизни въ цѣляхъ усовершенствованія человѣка было бы въ такомъ случаѣ оправдано, если бы человѣчество находилось постоянно на одной точкѣ, если бы не было исторіи, усовершенствованія, улучшенія человѣческаго рода на землѣ... Но существуетъ культурная исторія человѣчества. Безчисленное изъ того, что не могли и не знали наши предки, можемъ и знаемъ мы теперь... Такимъ образомъ то, что для насъ теперь есть только предметъ желанія, нѣкогда исполнится, безчисленное изъ того, что темнымъ охранителямъ и защитникамъ теперешнихъ представленій вѣры и религіозныхъ институтовъ, современныхъ политическихъ и соціальныхъ условій являлось невозможнымъ, нѣкогда станетъ дѣйствительностью; безчисленное изъ того, что не знаемъ мы теперь, но хотѣли бы знать, узнаютъ наши потомки. На мѣсто божества, въ которомъ исполняются лишь безосновательныя, прихотливыя желанія человѣка, мы имѣемъ чело-

вѣческій родъ или природу, на мѣсто религіи—образованіе, на мѣсто Ienseits за нашей могилой—на землѣ *историческое будущее*, будущее человѣчества“ [1].

При этомъ Фейербаха не смущаетъ вопросъ о смерти всего живого, всего индивидуальнаго, столь плохо вмѣщающійся въ эту оптимистическую картину. Нужно отдать справедливость Фейербаху, онъ не прошелъ молчаніемъ и не отмахнулся просто отъ этой проблемы, какъ это обыкновенно принято дѣлать. Напротивъ, онъ всегда пристально всматривался въ загадку смерти, не зажмуривая глазъ и стараясь примириться со смертью и оправдать ее, создать, по выраженію Іодля, „танатодицею“ (по аналогіи съ теодицеей), что такъ трудно и такъ противорѣчитъ живому и непосредственному чувству. Нѣсколько разъ онъ возвращался къ проблемѣ смерти. Ей посвящено было его первое сочиненіе „Todesgedanken“, проникнутое еще пантеистическимъ гегельянствомъ, гдѣ рядомъ со смертью индивидуальнаго признается безсмертіе цѣлаго (это одно изъ наиболѣе туманныхъ и незрѣлыхъ произведеній Фейербаха). „Todesgedanken“ представляютъ собой, поэтому, оптимистически благодушный гимнъ смерти личности во имя безсмертія цѣлаго [2]. Позднѣе Фейербахъ сосредоточиваетъ свою критику на

[1] Vorlesungen, 364.

[2] Мы читаемъ здѣсь, напр., такой дивирамбъ смерти: „О, смерть! Я не могу оторваться отъ сладостнаго созерцанія твоего кроткаго, столь интимно слившагося съ моимъ существомъ существа! Зеркало моего духа, отблескъ моей собственной природы! Изъ распаденія единства природы съ самой собой возсталъ сознательный духъ, вспыхнулъ этотъ всеобщій, самъ себя созерцающій свѣтъ и, какъ мѣсяцъ свѣтитъ свѣтомъ солнца, такъ отражаешь и ты въ своемъ кроткомъ сіяніи лишь горящій солнечный огонь сознанія. Ты—вечерняя звѣзда природы и утренняя звѣзда духа: чувственные глупцы принимаютъ одну звѣзду за двѣ разныхъ звѣзды. Ты свѣтишь мудрому изъ страны грезъ къ мѣсту рожденія истиннаго спасителя духа. Глупцы воображаютъ, что лишь послѣ смерти и при ея посредствѣ они входятъ въ духъ, что духовная жизнь возникаетъ лишь послѣ смерти, какъ будто бы чувственное отрицаніе можетъ быть основаніемъ или условіемъ духа. Они не видятъ, что смерть уже предполагаетъ дѣйствительное существованіе духа, слѣдуетъ лишь за духомъ и какъ чувственный конецъ есть лишь проявленіе духовнаго и существеннаго конца. Утренняя звѣзда не приноситъ съ собой утра, она сама есть лишь проявленіе утра“ (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, собр. соч., т. I, стр. 71. Отрывокъ этотъ характеренъ для стиля и тона всего этого сочиненія).

существующихъ представленіяхъ о жизни послѣ смерти [1]), но эта разсудочная критика представляетъ слабый принципіальный интересъ. Въ концѣ концовъ, ставъ философскимъ матеріалистомъ, Фейербахъ успокоивается на идеѣ біологическаго приспособленія къ смерти, естественности своевременной смерти, предвосхищая то, что въ настоящее время проповѣдуетъ Мечниковъ. Въ Vorlesungen über das Wesen der Religion, подводящихъ итогъ всему его міровоззрѣнію, мы читаемъ по этому поводу слѣдующее сужденіе:

„Все имѣетъ свою мѣру, — говоритъ греческій философъ, — для всего наступаетъ, въ концѣ-концовъ, насыщеніе, даже для жизни, и человѣкъ желаетъ себѣ, наконецъ, смерти. Нормальная, сообразная природѣ смерть, смерть законченнаго человѣка, который отжилъ, не имѣетъ, поэтому, ничего устрашающаго. Старики часто даже вздыхаютъ о смерти. Нѣмецкій философъ Кантъ отъ нетерпѣнія едва могъ дождаться смерти, онъ стремился къ ней, не съ тѣмъ, чтобы начать жить снова, но изъ желанія своего конца. Лишь неестественный, несчастный смертный случай, смерть ребенка, юноши, мужа въ полной силѣ возмущаетъ насъ противъ смерти и заставляетъ желать новой жизни. Но какъ ни странны, какъ ни скорбны такіе несчастные случаи для переживающихъ, они, однако, не уполномочиваютъ насъ къ принятію Jen-

[1]) Для характеристики этой его аргументаціи приведемъ слѣдующій отрывокъ: „Такъ же, какъ желаніе вѣчной жизни, желаніе всевѣдѣнія и безграничнаго совершенства есть лишь воображаемое желаніе, и, представляемое въ качествѣ основанія этого желанія неограниченное стремленіе къ знанію и совершенству, какъ показываетъ ежедневная исторія и опытъ, лишь присочинены человѣку. Человѣкъ хочетъ не всего, онъ только хочетъ знать то, къ чему онъ имѣетъ особую наклонность и предпочтеніе. Даже человѣкъ съ универсальнымъ стремленіемъ къ знанію, что рѣдко встрѣчается, никоимъ образомъ не хочетъ знать все безъ различія; онъ не хочетъ знать всѣ камни, какъ минералогъ по спеціальности, или всѣ растенія, какъ ботаникъ; онъ довольствуется необходимымъ, потому что это соотвѣтствуетъ его общему духу. Также человѣкъ хочетъ не все мочь, но лишь то, къ чему онъ имѣетъ особое стремленіе; онъ не стремится къ безграничному, неопредѣленному совершенству, которое осуществляется только въ богѣ и безконечномъ Jenseits, но къ опредѣленному, ограниченному совершенству, къ совершенству въ опредѣленной сферѣ“ (Vorlesungen über das Wesen der Religion, 361).

seits уже по той причинѣ, что эти ненормальные случаи — они ненормальны, хотя бы и повторялись теперь чаще, чѣмъ сообразная съ природой естественная смерть — имѣютъ слѣдствіемъ и ненормальный потусторонній міръ, міръ лишь для умершихъ насильственно или преждевременно; но такой ненормальный міръ былъ бы чѣмъ-то невѣроятнымъ и противоразумнымъ“ [1]).

Этими сужденіями характеризуется до конца общее міровоззрѣніе Фейербаха.

VI.

Теперь мы можемъ обратиться къ критическому разсмотрѣнію міровоззрѣнія Фейербаха. Но раньше мы должны еще остановиться на одномъ литературномъ эпизодѣ, необыкновенно интересно освѣщающемъ доктрину Фейербаха и имѣющемъ, поэтому, огромную важность для точнаго ея пониманія. Мы имѣемъ въ виду полемику Фейербаха со Штирнеромъ, знаменитымъ авторомъ „Der Einzige und sein Eigenthum“. Между обоими современниками, Штирнеромъ и Фейербахомъ, существуетъ и большая близость и непримиримая противоположность. Близость состоитъ въ томъ, что оба они являются воинствующими проповѣдниками атеизма, противоположность же—въ различіи способовъ пониманія этого атеизма и того содержанія, которое въ него вкладывается. Фейербахъ проповѣдуетъ атеизмъ положительный, гуманистическій, который отрицаетъ бога во имя человѣка и человѣчества и свою атеистическую религію формулируетъ *homo homini deus est*. Штирнеръ же понялъ свой атеизмъ дерзновенно-нигилистически, заострилъ его въ проповѣдь чистаго нигилизма, отрицанія всякихъ высшихъ цѣнностей, всего святого: „Alles Heilige ist ein Band, eine Fessel“ [2]). Онъ подошелъ къ самому краю пропасти, за которымъ

---

[1]) Vorlesungen, 360—1.

[2]) Der Einzige und sein Eigenthum, изд. 1882 г., стр. 220.

открывается зіяющая бездна, онъ атомизировалъ человѣчество, упразднивъ всякій коллективизмъ его существованія и оставивъ только одно „единственное“ свое *я*, для котораго нѣтъ ни права, ни общей нормы, ни добра (*Ich* bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Gesetz, ohne Muster u. dgl.), ибо всѣ эти понятія возникли и связаны съ идеей признанія человѣческаго общества, „рода“, равноцѣнности чужого я моему я. Штирнеръ говоритъ въ предисловіи къ своей книгѣ: „Божеское есть дѣло бога, человѣческое—дѣло „человѣка“. Мое дѣло есть ни божеское ни человѣческое, оно не есть истинное, доброе, справедливое, свободное и т. д., но исключительно *мое собственное* (das *Meinige*), и оно вовсе не есть всеобщее, но есть *единственное* (Einzig), какъ и я есть единственный. Нѣтъ ничего выше меня! (Mir geht nichts über Mich)“ [1]). Вотъ двѣ лапидарныя формулы, выражающія два атеизма, Штирнеровскій и Фейербаховскій: „Mir geht nichts über Mich“ и „homo homini deus est“. Можетъ ли быть большая противоположность, увеличивающаяся еще близостью исходныхъ позицій? Столкновеніе этихъ двухъ атеистовъ имѣетъ огромный философскій интересъ, до сихъ поръ какъ-то незамѣченный и неоцѣненный въ литературѣ. Кто правъ изъ нихъ въ качествѣ атеиста? Кто изъ нихъ болѣе подлинный атеистъ, чей атеизмъ послѣдовательнѣй, радикальнѣе, искреннѣе, смѣлѣе? Замѣтьте, что для людей, которые сдѣлали атеизмъ какъ бы спеціальностью, которые ни о чемъ такъ не заботятся, какъ о томъ, чтобы быть послѣдовательными атеистами, не можетъ быть большого оскорбленія, злѣйшей ироніи, какъ обвиненіе ихъ въ теологіи, благочестіи, религіозности. И такое именно обвиненіе выставилъ одинъ, болѣе смѣлый, атеистъ противъ другого, который хотѣлъ бы, по грубой, но мѣткой поговоркѣ, и невинность соблюсти и капиталъ пріобрѣсти, хотѣлъ бы при атеистической догма-

[1]) Ibid., 8.

тикѣ не отказываться и отъ нѣкоторыхъ выводовъ изъ вѣрованій религіозныхъ. Штирнеръ первый бросилъ перчатку въ своей книгѣ, которая, можно сказать, представляетъ собой одно сплошное возраженіе противъ Фейербаха, выступивъ съ открытой насмѣшкой надъ его благочестіемъ:

„Послѣ уничтоженія вѣры Фейербахъ мечтаетъ укрыться въ мнимо-мирную бухту *любви*. „Высшій и первый законъ должна быть любовь человѣка къ человѣку. Homo homini deus est таково высшее практическое правило, таковъ поворотный пунктъ исторіи". Собственно измѣнился только богъ, deus, любовь же осталась; тамъ любовь становилась сверхчеловѣческимъ богомъ, здѣсь любовь къ человѣческому богу, и homo въ качествѣ deus. Стало-быть, человѣкъ для Меня святъ. И все „истинно-человѣческое" для Меня свято! Бракъ святъ самъ по себѣ. И такъ же обстоитъ дѣло со всѣми нравственными отношеніями. Свята есть и да будетъ тебѣ дружба, свята собственность, святъ бракъ, свято благо каждаго человѣка, но свято an und für sich. Развѣ нѣтъ здѣсь снова попа? Кто его богъ? Человѣкъ! Что считается божественнымъ? Человѣческое! Такимъ образомъ только предикатъ превращенъ въ субъекта и вмѣсто положенія: „богъ есть любовь", стоитъ: „любовь божественна", вмѣсто „богъ сдѣлался человѣкомъ" стоитъ: „человѣкъ сдѣлался богомъ" и т. д. Это есть только новая *религія*" [1]).

Возставая противъ помысловъ и понятій современности, эгоистъ безжалостно совершаетъ самое рѣшительное уничтоженіе святынь (Entheiligung). Ничто ему не свято!

Было бы глупо утверждать, что я не имѣю никакой власти надъ своей собственной. Только позиція, которую я занимаю по отношенію къ ней, будетъ совершенно иная, чѣмъ та, которая существовала въ вѣкъ рели-

[1]) Ibid., 60—61.
[2]) Ibid., 188—9.

гіозный: я буду *врагомъ* всякой высшей власти, тогда какъ религія учитъ дѣлать ее другомъ нашимъ и унижаться предъ ней. Уничтожатель святынь (Entheiliger) напрягаетъ всѣ свои силы противъ *страха божьяго*. Имѣетъ ли богъ или человѣкъ освящающую силу въ человѣкѣ, слѣдовательно, что-либо почитается святымъ во имя ли бога или человѣка, это не измѣняетъ страха божьяго, ибо человѣкъ съ такимъ же успѣхомъ почитается „высшимъ существомъ“, какъ и съ спеціально религіозной точки зрѣнія богъ въ качествѣ „высшаго существа“ требуетъ отъ насъ страха и благоговѣнія, и оба они импонируютъ намъ.

Собственный страхъ божій давно уже испыталъ потрясеніе, и болѣе или менѣе сознательный атеизмъ, внѣшнимъ образомъ распознаваемый по широко распространяющейся „нецерковности“, непроизвольно задаетъ тонъ. Но то, что взято у бога, придано человѣку, и сила человѣчности (Macht der Humanität) увеличилась въ такой же мѣрѣ, въ какой потеряло въ вѣсѣ благочестіе: „человѣкъ“ есть нынѣшній богъ, и страхъ предъ человѣкомъ заступилъ мѣсто стараго страха предъ богомъ. Но такъ какъ человѣкъ представляетъ собой только разновидность высшаго существа, то въ дѣйствительности въ высшемъ существѣ произошла только метаморфоза, и страхъ человѣческій есть лишь измѣненная форма страха божьяго.

Наши атеисты—„благочестивые люди“.

Существуетъ ли единый или тріединый богъ, или богъ лютеранскій, или être suprême, или совсѣмъ нѣтъ бога, но разъ „человѣкъ“ представляетъ собой высшее существо, это не составляетъ никакой разницы для того, кто отрицаетъ само высшее существо, ибо въ его глазахъ эти служители высшаго существа въ совокупности—благочестивые люди: самый свирѣпый (wüthendste) атеистъ не въ меньшей степени, чѣмъ вѣрующій христіанинъ“[1]).

---

[1]) Ibid., 41.

Впечатлѣніе, произведенное на Фейербаха критикой Штирнера, было огромно. Фейербахъ, на нашъ глазъ, просто извивается отъ боли подъ тяжелыми ударами сарказмовъ Штирнера. Хотя онъ въ письмѣ къ брату [1]) и заявляетъ, что Штирнеръ въ своей „геніальной“ книгѣ „не попадаетъ въ суть относительно меня“ и что критика его „основана или на простомъ недомыслiи (puren Unverstand), или легкомыслiи“, но въ своемъ отвѣтѣ Штирнеру („Das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den „Einzigen und sien Eigenthum“) онъ обнаруживаетъ, по нашему мнѣнію, не только поразительную слабость, но и совершенную растерянность. Его теорія не выдержала дѣйствія щелочной кислоты реактива, которымъ явился для нея безшабашный „эгоистъ“. Фейербахъ пытается вначалѣ самъ перейти въ наступленіе: „Ich hab mein Sach auf Nichts gestellt“, поетъ Единственный. Но развѣ *ничто* не является тоже предикатомъ бога и развѣ положеніе: богъ есть ничто (котораго, замѣтимъ къ слову, никогда не высказывалъ, и не высказалъ бы Штирнеръ, который выставлялъ совсѣмъ иной тезисъ не „богъ есть ничто“, а „нѣтъ бога, нѣтъ святыни“), не есть выраженіе религіознаго сознанія? Въ примѣчаніи къ этому мѣсту для научной видимости Фейербахъ приводитъ ссылку, что опредѣленіе „богъ есть ничто“ встрѣчается не только въ восточныхъ религіяхъ, но и у христіанскихъ мистиковъ. Этой ссылкой Фейербахъ только окончательно обнаруживаетъ свою растерянность и безсиліе возразить что-либо по существу: нужно ли говорить, что между мистическимъ акосмизмомъ буддизма и нѣкоторыхъ христіанскихъ мистиковъ и боевымъ нигилизмомъ Фейербаха гораздо меньше сходства, нежели даже между ученіемъ Фейербаха и церковной ортодоксіей. Далѣе Фейербахъ пытается оспаривать тезисъ „единственнаго“ объ его „единственности“ ссылкой на существованіе пола, жены, дѣтей и т. д., какъ будто

[1]) Приведено у *Bolin*. Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen. Stuttgart. 1891.

эта ссылка имѣетъ какое-нибудь значеніе для „единственнаго“ и способна побудить его отказаться отъ своей „единственности“, сойти съ своего нигилистическаго трона и признать за этими людьми права, а за собой обязанности, признать въ нихъ для себя святыню, а не средство. Какъ будто существованіе гаремовъ и лупанаровъ недостаточно показываетъ, что различія половъ самого по себѣ вовсе недостаточно еще для того, чтобы женщина стала не вещью, удовлетворяющей прихотямъ своего „единственнаго“, повелителя, а личностью, про которую можно сказать homo homini deus. Въ дальнѣйшихъ своихъ замѣчаніяхъ Фейербахъ безпомощно путается въ противорѣчіяхъ [1]), но ничего не воз-

---

[1]) Вотъ для примѣра два сужденія Фейербаха по вопросу о божественности индивида, которые раздѣлены между собой разстояніемъ въ двѣ страницы:

„Геологическій взглядъ“ Фейербаха состоитъ въ томъ, что онъ „раскалываетъ насъ на существенное и несущественное я“ и „видъ, человѣка вообще *(den* Menschen), абстракцію, идею, какъ наше истинное существо представляетъ въ отличіе отъ дѣйствительнаго индивидуальнаго я, какъ несущественнаго“. „Единственный!“ Цѣликомъ ли читалъ ты Wesen des Christenthums? Не можетъ быть, ибо что именно является главной темой, зерномъ этого сочиненія? Единственно и исключительно устраненіе раздѣленія на существенное и несущественное я — обожествленіе, т.-е. утвержденіе (Position) признаніе *всего* человѣка съ головы до пятъ. Развѣ въ концѣ не провозглашается открыто божественность индивида, какъ раскрытая тайна религіи?.. Въ этомъ сочиненіи Фейербахъ открываетъ правду чувственности, лишь въ немъ онъ понялъ абсолютное существо, какъ чувственное существо, а чувственное существо, какъ абсолютное существо“. Такимъ образомъ божественъ индивидъ *весь* съ головы до пятокъ. Немного ниже читаемъ: „Индивидъ для Фейербаха есть абсолютное, т.-е. истинное, дѣйствительное существо. Почему же онъ не говоритъ: *этотъ* исключительный индивидъ? Потому что тогда онъ не зналъ бы, чего хочетъ, тогда онъ возвратился бы къ точкѣ зрѣнія религіи, которую онъ отрицаетъ. Въ томъ именно и состоитъ, по крайней мѣрѣ, въ данномъ отношеніи существо религіи, что она избираетъ изъ класса или рода единственный индивидъ и противопоставляетъ его въ качествѣ святого и неприкосновеннаго другимъ индивидамъ... Упразднить религію значитъ, поэтому, не что иное, какъ показать тожественность ея освященнаго предмета или индивида съ прочими мірскими индивидами того же рода“. Здѣсь уже отрицается божественность индивида „съ головы до пятокъ“, которая установлялась двумя страницами выше.

Еще примѣръ. Мы знаемъ, что понятіе „рода“ обычно включаетъ у Фейербаха совокупное человѣчество, и въ таковомъ лишь качествѣ оно является у него объектомъ религіи. Однако въ спорѣ со Штирнеромъ онъ уступаетъ сильному противнику даже и эту основную позицію и даетъ уже такое опредѣленіе: „Родъ обозначаетъ у Фейербаха не абстракцію, но только *ты*. другого, вообще внѣ меня существующаго человѣческаго инди-

ражаетъ Штирнеру по существу. Мы думаемъ, что это имѣетъ причиной, конечно, не случайную слабость Фейербаха, но самое существо дѣла: ему, дѣйствительно, нечего было возразить, ибо *относительно Фейербаха Штирнеръ совершенно правъ*. Говоря языкомъ Фейербаха, Штирнеръ есть правда, раскрытая тайна Фейербаха. Настоящій атеистъ есть Штирнеръ, а Фейербахъ остается, дѣйствительно, „благочестивымъ“ атеистомъ, „попомъ“.

„Нравственники,—бросаетъ Штирнеръ упрекъ Фейербаху,—сняли жиръ съ религіи, воспользовавшись имъ сами, а теперь стараются раздѣлаться съ происходящей отъ нея болѣзнью железъ“ (Drüsenkrankheit). „Съ силой *отчаянія* хватается Фейербахъ за все содержаніе христіанства, не для того, чтобы его отбросить, нѣтъ, для того, чтобы привлечь его къ себѣ, для того, чтобы его, давно желанное, но всегда далекое, послѣднимъ усиліемъ увлечь на свое небо и навсегда удержать при себѣ. Развѣ это не борьба послѣдняго отчаянія, не борьба на жизнь и на смерть, и не есть это развѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и христіанское томленіе (Sehnsucht) и желаніе Ienseits? Герой не хочетъ вступать въ Jenseits, но хочетъ привлечь его къ себѣ, заставить его сдѣлаться Diesseits! Развѣ не кричитъ съ тѣхъ поръ весь свѣтъ, болѣе или менѣе сознательно, что рѣчь идетъ объ этомъ свѣтѣ (Diesseits) и что небо должно прійти на землю и быть пережито уже здѣсь [1]). Предъ лицомъ всесокрушающаго, ни передъ чѣмъ не останавливающагося нигилиста Фейербахъ представляется настоящимъ паинькой, пасторомъ, добродушнымъ сектантомъ. Вся противоположность между двумя атеистами и двумя „эгоистами“,

---

вида, взятаго въ противопоставленіе отдѣльному, фиксированному для себя самого *я*. Поэтому если у Фейербаха говорится: индивидъ ограниченъ, родъ безграниченъ, то это значитъ не что иное, какъ: границы этого индивида не суть также и границы другихъ, границы для современнаго человѣка, поэтому, не суть границы будущихъ людей“. Но, несомнѣнно, не это безсодержательное сужденіе содержится въ основномъ ученіи Фейербаха о родѣ.

[1]) Der Einzige und sein Eigenthum, 35.

щеголяющими своимъ атеизмомъ и своимъ эгоизмомъ, выразится еще полнѣе, можетъ-быть, если мы познакомимся, какъ они понимаютъ свой эгоизмъ.

Послушаемъ сначала „Единственнаго“. Въ отвѣтъ на возможные упреки въ эгоизмѣ онъ заявляетъ: „Ладно! Я не хочу имѣть ничего особаго въ сравненіи съ другими, я не хочу притязать ни на какое преимущество предъ ними, но я мѣряю себя не по другимъ и вообще не хочу имѣть никакого *права*. Я хочу быть всѣмъ и имѣть все, что могу. Имѣютъ ли то же самое другіе, какое мнѣ дѣло. Равнаго, того же самаго они не могутъ ни имѣть ни представлять собой... Я считаю себя не чѣмъ-нибудь особеннымъ, но *единственнымъ* (einzig). Конечно, я имѣю сходство съ другими, но это имѣетъ значеніе лишь для сравненія или рефлексіи; въ дѣйствительности я несравнимъ и единственъ. Я не хочу въ тебѣ признавать или уважать что бы то ни было, ни собственника, ни босяка (Lump), ни даже только человѣка, но хочу пользоваться (verbrauchen) тобой... Для меня ты являешься лишь тѣмъ, что ты составляешь для меня, именно мой предметъ, а такъ какъ *мой* предметъ, то и мою собственность“ [1]). „Ausser mir giebt es kein Recht“ [2]). Какъ это все угадано Достоевскимъ, который, конечно, никогда не зналъ Штирнера, зато глубоко проникъ въ міровоззрѣніе атеизма. Вѣдь приведенную нѣмецкую фразу по-русски прямо же можно перевести роковой формулой Ив. Карамазова: *все позволено*, нѣтъ Бога, нѣтъ и морали. „Гдѣ стану я, тамъ сейчасъ же будетъ мѣсто свято“.

И рядомъ съ этими воистину сатанинскими рѣчами Фейербахъ лепечетъ свои благочестивыя рѣчи, прикидываясь при этомъ страшнымъ нигилистомъ, хотя изъ-за маски выглядываетъ кисточка колпака домовитаго обывателя, добраго дядюшки и любимца дѣтей: „Я разумѣю подъ эгоизмомъ любовь человѣка *къ себѣ самому*, т.-е.

[1]) Ibid., 143.
[2]) Ibid., 194.

любовь къ *человѣческому существу, ту* любовь, которая побуждаетъ къ удовлетворенію и развитію всѣхъ тѣхъ стремленій и наклонностей, безъ удовлетворенія и развитія которыхъ онъ не можетъ быть и не есть истинный, совершенный человѣкъ. Я разумѣю подъ эгоизмомъ любовь къ себѣ подобнымъ—ибо что я безъ нея, что я безъ любви къ существу мнѣ подобныхъ?—любовь индивида къ самому себѣ настолько же, насколько всякую любовь къ предмету или существу, какъ прямую любовь къ себѣ, ибо я могу любить только то, что соотвѣтствуетъ моему идеалу, моему чувству, моему существу [1]). Таково любвеобильное сердце нашего добродушнаго „эгоиста“, рядомъ съ которымъ ложится черная, мрачная тѣнь отъ демонической фигуры другого, облеченнаго въ мрачное сіяніе своего первообраза, съ опаленными крыльями и клеймомъ проклятія вѣчнаго одиночества.

Можно ли представить себѣ болѣе поучительное зрѣлище, чѣмъ это столкновеніе двухъ „эгоистовъ“, изъ которыхъ одинъ прошелъ свой путь до конца и остановился у полюса, другой же занесъ только ногу, но остался стоять на прежней, надежной почвѣ, изображая философскій „бѣгъ на мѣстѣ“.

Идейное столкновеніе Штирнера и Фейербаха никоимъ образомъ нельзя считать изжитымъ. Штирнеръ произвелъ лишь слабое впечатлѣніе на свое время и былъ забытъ съ чрезмѣрной легкостью. Но явился новый болѣе поздній и болѣе талантливый проповѣдникъ его идей, который начинаетъ оказывать могучее вліяніе на души современниковъ, до сихъ поръ благочестиво пробавлявшихся наивной религіей человѣчества Фейербаха и Конта. Съ еще большей страстностью и съ неменьшимъ дерзновеніемъ онъ попытался произвести „переоцѣнку всѣхъ цѣнностей“, и всего ожесточеннѣе напалъ на цѣнности гуманизма, которыя, въ качествѣ

[1]) Vorlesungen, 64.

„жира, снятаго съ религіи“, остались въ ученіи Фейербаха [1]). Ницше, мы говоримъ о немъ, съ особенной враждой отнесся къ ученію о любви, обвиняя за него христіанство въ порчѣ историческаго человѣчества, и для Ницше, какъ раньше для Штирнера, Фейербахъ, мнившій себя врагомъ христіанства и его разрушителемъ, необходимо оказывается въ числѣ представителей христіанства. Въ области морали на мѣсто: люби ближняго, было поставлено: sei hart, „падающаго толкни“. На мѣсто демократическаго ученія объ этической равноцѣнности людей было провозглашено ученіе объ ихъ разноцѣнности, объ исключительной высшей или единственной цѣнности избранныхъ сверхчеловѣковъ, аристократовъ, для которыхъ остальное человѣчество является только пластическимъ матеріаломъ. Такимъ образомъ все перевертывается вверхъ ногами. И самое интересное при этомъ то, что идеи эти, выраженныя въ привлекательной для многихъ, экзотической формѣ, произвели сильнѣйшее впечатлѣніе на современность, замутили головы, разрушили непосредственность прежнихъ гуманистическихъ вѣрованій, сдѣлались модными, между тѣмъ, какъ Штирнеръ въ свое время прошелъ почти незамѣченнымъ и никого не смутилъ. Но, воскресши въ Ницше, черезъ головы нѣсколькихъ поколѣній подаетъ онъ свой голосъ теперь. Атеистическій гуманизмъ переживаетъ несомнѣнный и глубокій кризисъ, разъ подвергнута сомнѣнію его основа, самый главный его демократическій догматъ. И кризисъ этотъ, на нашъ глазъ, еще въ самомъ началѣ, ломка господствующаго міровоззрѣнія только начинается, ибо, какъ писалъ Вл. Соловьевъ, „изъ окна ницшеанскаго сверхчеловѣчества прямо открывается необъятный просторъ для всякихъ жизненныхъ дорогъ“ [2]). Каковы эти дороги, это окончательно еще не опредѣлилось, но началась уже духовная смута.

---

[1]) Ср. обстоятельный очеркъ *г. В. Сводника.* Ницшеанецъ 40-хъ годовъ. Максъ Штирнеръ и его философія эгоизма. Москва, 1902.

[2]) „Идея сверхчеловѣка“, собр. соч., т. VIII, 312.

Штирнеръ и Ницше подкапываются подъ основной догматъ Фейербаха и всего вообще атеистическаго гуманизма: homo homini deus. Ибо, дѣйствительно, догматъ этотъ лежитъ въ основѣ всѣхъ возможныхъ его оттѣнковъ, составляя общую для всѣхъ ихъ почву. Современныя наукообразныя теоріи общественнаго развитія или прогресса могутъ весьма сильно различаться между собою и въ теоретическихъ основаніяхъ и практическихъ или тактическихъ выводахъ, но всѣ онѣ признаютъ одну единственную цѣнность — человѣка въ смыслѣ любого представителя вида въ отдѣльности или же рода въ цѣломъ. Либералы и соціалисты, марксисты и народники, какія угодно фракціи сойдутся въ одномъ: нѣтъ Бога, но богъ — человѣкъ и человѣчество. Это не всегда лежитъ на поверхности и отчетливо выступаетъ въ сознаніи, но догматъ этотъ сохраняетъ свою силу даже тогда, когда онъ словесно отрицается. Послѣдніе годы жизни Энгельсъ склоненъ былъ отрицать свою близость съ Фейербахомъ, во-первыхъ, потому, что ему не нравилось употребленіе Фейербахомъ слова „религія“, какъ будто здѣсь дѣло въ словахъ и отъ перемѣны слова измѣнится сущность, а, во-вторыхъ, что Фейербахъ съ своимъ ученіемъ о любви сентиментальничаетъ и не понимаетъ значенія классовой борьбы [1]). Но очевидно, что это послѣднее

[1]) *Engels.* L. Feuerbach etc. 26—35. Въ сороковыхъ годахъ Энгельсъ былъ еще непритязательнымъ и наивнымъ фейербахіанцемъ, и никакой существенной перемѣны въ его философскомъ міровоззрѣніи за это время съ нимъ не произошло. Въ статьѣ „Die Lage Englands“ (Aus dem litterarischem Nachlass von K. Marx, F. Engels und Ferdinand Lassalle, erster Band, 486—7) онъ говоритъ: „Безбожіе нашего вѣка, на которое такъ жалуется Карлейль, есть именно его религіозная полнота (въ подлинникѣ игра словъ: Gottlosigkeit и Gotterfülltheit). До сихъ поръ существовалъ вопросъ: что такое богъ? и нѣмецкая философія рѣшила вопросъ такъ: богъ есть человѣкъ. Человѣку нужно лично познать самого себя, мѣрить всѣ жизненныя условія сообразно себѣ самому, оцѣнивая ихъ, преобразовывать міръ дѣйствительно по-человѣчески, сообразно требованіямъ своей натуры. Не въ потусторонникъ, несуществующихъ областяхъ, не внѣ пространства и времени, не у „бога“, живущаго въ мірѣ или полуторонняго, нужно искать истины, но много ближе, въ собственной груди человѣка. Собственное существо человѣка много возвышеннѣе и величественнѣе, чѣмъ воображаемое существо всѣхъ возможныхъ боговъ, которые суть только болѣе или менѣе смутныя и искаженныя отраженія самихъ людей“.

возраженіе можетъ быть объяснено только суженіемъ умственнаго горизонта самого Энгельса, ибо иначе онъ противъ положенія, имѣющаго общее, философское и религіозное, значеніе не возражалъ бы ссылками на частный соціологическій тезисъ, который, вѣренъ онъ или невѣренъ, не можетъ ограничивать или конкурировать съ первымъ. Ученіе о классовой борьбѣ отвѣчаетъ на вопросъ *какъ*, но не на вопросъ *что*, оно даетъ не цѣль, но только форму и средство, неразрывно связанныя съ данными условіями и подлежащія устраненію вмѣстѣ съ ними. Классовая борьба въ марксизмѣ имѣетъ цѣлью упраздненіе классовъ и, слѣдовательно, самоупраздненіе, она въ этомъ смыслѣ тоже есть путь любви. Поэтому Фейербахъ въ своей соціологіи могъ бы быть марксистомъ, такъ же точно, какъ и Энгельсъ, и марксисты въ своей философіи остаются фейербахіанцами, т.-е. атеистическими гуманистами. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ они знаютъ какую-нибудь цѣнность высшую, чѣмъ человѣкъ и человѣчество, развѣ они практически подвергаютъ сомнѣнію формулу homo homini deus и ею развѣ не опредѣляются всѣ ихъ идеалы будущаго, идеалы соціализма, свободнаго устройства общества? Ихъ атеизмъ есть такой же антропотеизмъ, какъ и у Фейербаха, и въ этомъ смыслѣ всѣ его представители безъ различія оттѣнковъ оказываются принципіально противоположны болѣе радикальнымъ атеистамъ Ницше и Штирнеру, которые во имя атеизма отвергаютъ и антропотеизмъ, и, отрицая небеснаго Бога, не хотятъ и земного божества.

VII.

„Религія есть отношеніе человѣка къ своей собственной сущности—въ этомъ лежитъ ея правда и ея нравственная благодѣтельная сила,— но къ своей сущности не какъ къ своей собственной, но какъ къ *другой*, *отличной отъ нея*, даже *противоположной* сущности,—

въ этомъ лежитъ ея неправда, ея границы, ея противорѣчіе съ разумомъ и нравственностью“ [1]).

Задачей главнаго сочиненія Фейербаха „Wesen des Christenthums“ и является не что иное, какъ именно опроверженіе *неистинной, т.-е. теологической, сущности религіи*“ при помощи выясненія *истинной, т.-е. антропологической, сущности религіи*, такъ и озаглавливаются два отдѣла, на которые распадается это сочиненіе.

Попытка Фейербаха сводится, другими словами, къ тому, чтобы религію богочеловѣчества, основывающуюся на вѣрѣ въ Богочеловѣка, освободить отъ этой опоры и превратить просто въ религію человѣчества, въ то же время ничѣмъ не обѣдняя ея, а только снимая съ нея теологическій катарактъ. Фейербахъ убѣжденъ при этомъ, что предпринимаемая имъ операція, дѣйствительно, вполнѣ выполнима и не наноситъ никакого существеннаго ущерба, и религія человѣчества, лишенная всякой теологической опоры, будетъ держаться лучше, чѣмъ при ея помощи. Съ добросовѣстностью и талантомъ Фейербахъ старательно убираетъ отовсюду эти подпоры, сознательно и послѣдовательно производитъ огромной, можно сказать, роковой важности философскій экспериментъ. Онъ беретъ на себя задачу религіознаго пророка, творца новой религіи. Стало-быть, вотъ рѣшительный и роковой вопросъ: держится ли лишенное прежняго фундамента зданіе, не давая трещины, или же оно превратилось лишь въ груду обломковъ? И то „существо“ (Wesen) религіи, съ которымъ Фейербахъ производилъ свою операцію, живо ли оно и жизненно, или же уже давно мертво, и только трупъ его сохраняетъ еще былыя черты живого лица, искривленныя и обезображенныя смертью? И новый богъ, которому молится Фейербахъ, богъ ли это, или мертвый идолъ, или, что еще хуже, оракулъ, за котораго вѣщаетъ жрецъ, и не пророкъ уже, а самозванецъ?

[1]) Wesen des Christenthums, 238.

Въ виду такого, такъ сказать, хирургическаго происхожденія ученія Фейербаха, которое сохраняетъ все-таки неразрывную связь съ отрицаемымъ или, вѣрнѣе, исправляемымъ имъ христіанствомъ, и общее наше отношеніе къ нему, естественно, двойственное. Его нельзя принять, но и нельзя цѣликомъ отвергнуть. Оно содержитъ въ себѣ величайшія и важнѣйшія истины, но взятыя въ такой односторонности и отвлеченности, что, благодаря этому, онѣ превращаются въ столь же великія заблужденія. Тѣ утвержденія, которыя Фейербахъ удерживаетъ отъ отвергнутаго имъ христіанства, истинны, но, принимая эти производныя истины, онъ отрицаетъ въ то же время гораздо болѣе важныя истины, ихъ обосновывающія, и получается странная смѣсь уродливостей, противорѣчій и парадоксовъ, лабиринтъ, въ которомъ нужно искать пути.

Двѣ великія и важныя истины высказаны съ огромнымъ удареніемъ и энергіей въ ученіи Фейербаха: первая, что человѣкъ и человѣчество имѣютъ религіозное значеніе, что человѣкъ для человѣка и человѣчество для индивида есть и должно быть религіозной святыней, пользуясь выраженіемъ Фейербаха, быть земнымъ богомъ, какъ бы абсолютомъ; вторая истина состоитъ въ томъ, что человѣчество есть единое цѣлое, въ которомъ индивиды суть только отдѣльныя части, внѣ его теряющія всякій смыслъ и всякое значеніе, и это единство есть не абстракція, существуетъ не въ отвлеченіи только, но вполнѣ реально, человѣчество есть живой и собирательный организмъ.

Объ эти истины о высшемъ достоинствѣ человѣческаго рода и объ его реальномъ единствѣ, органически связанныя между собою, представляютъ собой положительную часть ученія Фейербаха, отрицательная же сторона его состоитъ въ томъ, что онъ ставитъ ихъ въ непосредственную связь, стремится представить въ качествѣ необходимыхъ выводовъ изъ философіи атеизма и этимъ подрываетъ въ основѣ оба ученія. Полагая

сущность своего міровоззрѣнія въ атеизмѣ, Фейербахъ подрываетъ и свой гуманизмъ, ведетъ непрерывную борьбу съ собой, раздирается непримиримыми противорѣчіями. Присмотримся къ этой поучительной борьбѣ.

Начнемъ съ перваго тезиса, о религіозномъ значеніи человѣчества. На языкѣ Фейербаха онъ формулируется не въ томъ смыслѣ, что человѣкъ божественъ только въ смыслѣ своихъ потенціальныхъ способностей и конечнаго предназначенія, но въ совершенно обратномъ: нѣтъ Бога, а, слѣдовательно, человѣкъ человѣку—богъ, т.-е. формулируется въ качествѣ вывода изъ атеизма, какъ его синонимъ.

Но антропотеизмъ, какъ и вообще всякое другое положительное воззрѣніе, въ качествѣ вывода изъ атеизма содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, ибо относительно частностей утверждаетъ то, что отрицаетъ въ общемъ и цѣломъ, именно, уничтожая Бога, стремится сохранить божественное, святыню. Внутренняя и необходимая діалектика атеизма ведетъ, поэтому, отъ антропотеизма къ религіозному нигилизму, къ отрицанію всякой святыни, всякой цѣнности или, что то же, къ возведенію факта, потому только что онъ—фактъ, въ рангъ высшей цѣнности, къ приданію религіознаго значенія факту, какъ таковому. Эту діалектику атеизмъ совершилъ уже при жизни Фейербаха въ ученіи Штирнера, проповѣдника нигилизма, аморализма и „эгоизма“, „сокрушителя святынь“ (Entheiliger). Мы уже познакомились съ этимъ знаменательнымъ эпизодомъ исторіи мысли и знаемъ, что побѣдителемъ въ этомъ столкновеніи нужно считать не Фейербаха, а Штирнера. Для послѣдовательнаго и искренняго атеиста, не оставляющаго для практическаго обихода старыхъ религіозныхъ вѣрованій, нѣтъ спасенія отъ мертвящаго нигилизма, отъ убійственной пустоты полнаго одиночества, и не одиночества въ пустынѣ или одиночномъ заключеніи, но одиночества среди людей, отъединенія отъ нихъ.

И, дѣйствительно, если отвергнута и объявлена несуществующей высшая, абсолютная цѣнность, источникъ всякихъ цѣнностей производныхъ, то какая же логическая, да и нравственная, возможность утвердиться на цѣнности относительной, производной, которая, какъ луна, отражаетъ свѣтъ отъ солнца и гаснетъ вмѣстѣ съ послѣднимъ? Вѣдь человѣчество, разсматриваемое въ порядкѣ натуральномъ, а не религіозномъ, есть все-таки только *фактъ* внѣшняго міра, фактъ біологіи, исторіи, соціологіи и т. д., но въ этомъ качествѣ принципіально не отличающійся отъ другихъ фактовъ или объектовъ внѣшняго міра, какими являются, напр., камень или гора или этотъ столъ. Между фактами этими существуетъ, конечно, огромное качественное различіе, но не принципіальное, не по цѣнности или рангу. Обожествленіе факта, т.-е. приписываніе факту, производному и относительному, значенія абсолютной цѣнности, предиката божественности, есть поклоненіе кумиру, на обычномъ языкѣ называемое идолопоклонствомъ. И если предки наши и современные дикари поклоняются, какъ божеству, предметамъ міра физическаго,— камню, животному, свѣтиламъ небеснымъ, то Фейербахъ таковымъ же образомъ предлагаетъ поклоняться человѣчеству, совокупности особей homo sapiens. И если современный человѣкъ, войдя въ кумирню, не найдетъ тамъ ничего, кромѣ безобразныхъ куколъ и фигуръ, то и въ кумирнѣ Фейербаха настоящій атеистъ найдетъ тоже только кумиръ, хотя и отвлеченнаго характера, и—посмѣется надъ нимъ. Снявши голову, по волосамъ не тужатъ, могъ бы сказать Штирнеръ благочестивому атеисту Фейербаху, — отвергнувъ абсолютъ, нужно оставить и благочестіе, а не пытаться сохранить всѣ его атрибуты, приписавъ ихъ существу завѣдомо неабсолютному. Противорѣчіе неисходное, нечего даже на этомъ особенно настаивать. Правъ Штирнеръ: атеизмъ и нигилизмъ, въ какую бы они форму ни облекались,—синонимы. Или есть надо мною Высшее, предъ Которымъ я простираюсь ницъ, или я выше

себя и надъ собой ничего не знаю, и *ego* (а не homo) deus sum.

Понятно и естественно идолопоклонство въ эпохи темнаго и наивнаго сознанія человѣчества, тѣмъ болѣе, что тогда идолопоклонство часто и не являлось вовсе атеизмомъ, и идолы тогда имѣли значеніе лишь священныхъ изображеній. Но трудно положеніе мыслителя XIX вѣка, вышедшаго отъ Гегеля, утратившаго, слѣдовательно, всякую наивность и непосредственность и принужденнаго, въ силу внутренней душевной необходимости, сотворить себѣ завѣдомый кумиръ, проповѣдывать его божественность и молиться ему, при чемъ этотъ кумиръ не какое-нибудь недосягаемое свѣтило или невѣдомое существо, но мы сами, мы и наши друзья, жены и дѣти, ихъ знакомые, знакомые ихъ знакомыхъ, наши предки и наши потомки, т.-е. человѣчество. Такой человѣкъ долженъ переживать постоянную трагедію, терзаться жгучимъ противорѣчіемъ, томиться отъ внутренняго безпокойства, и вотъ одна изъ причинъ, почему Фейербахъ никогда не могъ остановиться на окончательной формулировкѣ своего ученія; всю жизнь онъ его перерабатывалъ, часто только повторяя другими словами старыя мысли и какъ бы звукомъ новыхъ словъ стремясь заглушить внутреннія сомнѣнія. Въ этомъ безпокойствѣ весь Фейербахъ, его лучшая благороднѣйшая сущность, и удивительно, какъ за маской догматическаго, воинствующаго атеизма просматриваютъ это бореніе и это безпокойство.

Человѣкъ есть святыня, и человѣчество священно, имѣетъ религіозное предназначеніе. Это глубоко почувствовалъ Фейербахъ. Въ особенную заслугу—не логики его, но его человѣческаго чутья—ему надо вмѣнить то, что онъ заговорилъ именно о *религіи* человѣчества, что при всемъ своемъ атеизмѣ онъ не отрицалъ, но проповѣдывалъ религію. Этимъ оно становится десятью головами выше тѣхъ, которые стремятся упразднить не только ту или иную форму религіи, но религіозное обожаніе

вообще, а въ то же время съ высокомѣрной гримасой отворачиваются отъ настоящаго сокрушителя святынь Штирнера. Вездѣ, гдѣ есть абсолютныя цѣнности, предметъ преклоненія, святыня, въ чемъ бы она ни состояла—въ абстрактной идеѣ человѣчества или въ буквѣ Эрфуртской программы—есть религія, и мало чести проницательности Энгельса и Маркса дѣлаетъ то, что, удерживая философію Фейербаха, они старательно—въ атеистическомъ и матеріалистическомъ своемъ фанатизмѣ—устраняютъ религію. И, конечно, единственно мыслимой формой атеистической религіи остается религія человѣчества, обожаніе человѣка, какъ его проповѣдывалъ Фейербахъ.

Или Богъ или человѣкъ, — такова альтернатива Фейербаха. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ здѣсь не только нѣтъ противоположенія, *или—или,* но оба эти понятія неразрывно связаны между собою, фактически объединяясь въ понятіи богочеловѣчества. Вѣра въ Бога есть вѣра и въ человѣка, и безъ этой вѣры человѣкъ превращается въ странную, полную непонятныхъ противорѣчій двуногую тварь. Но отъединить эти вѣры одна отъ другой невозможно, и всякая попытка дать религію человѣчества безъ Бога есть лишній аргументъ a contrario въ пользу этой истины. Подобную же попытку мы имѣемъ и у Фейербаха.

Человѣкъ и человѣчество есть высшее откровеніе Божества, ради котораго созданъ этотъ міръ, которое является посредствующимъ между Творцомъ и твореніемъ, душой міра. Только человѣкъ имѣетъ способность свободнаго и сознательнаго усвоенія божественнаго содержанія, только въ немъ абсолютное находитъ свое другое, свой образъ и свое подобіе. Въ силу этого человѣчество и обладаетъ потенціей безконечнаго развитія, способностью къ истинному прогрессу, ведущему къ дѣйствительному перерастанію самого себя, а не къ однѣмъ только пустымъ и напыщеннымъ претензіямъ на сверхчеловѣчество. Ростъ человѣчества отъ темной тварной стихіи до свѣтлаго богообщенія и богопознанія, отъ

звѣречеловѣчества къ богочеловѣчеству и наполнятъ собой историческій процессъ. Для этого процесса одинаково необходима и свободная человѣческая стихія, активно усвояющая открывающееся божественное содержаніе, и необходимо это откровеніе Божества, многочастное и многообразное. Божество, неизмѣнное и абсолютное, имѣетъ въ человѣчествѣ свой образъ, свое другое, усвояющее это абсолютное содержаніе въ историческомъ процессѣ, человѣчество есть въ этомъ смыслѣ *становящееся абсолютное*. Очевидно, что возможность откровенія абсолютнаго, возможность богочеловѣческаго процесса предполагаетъ въ человѣкѣ извѣстныя способности, извѣстное духовное сродство, „образъ и подобіе“ абсолютнаго. Если мы устранимъ это предположеніе и станемъ на почву деизма, сводящаго божество, по прекрасному выраженію Фейербаха, къ роли Titularursache, то мы отвергнемъ всякую возможность богопознанія и богооткровенія. Относительно такого бога нельзя даже сказать: онъ есть, ибо для божества быть значитъ открываться, животворить. Богъ же неживотворящій есть contradictio in adjecto. Поэтому деизмъ, признаніе Бога an and für sich внѣ всякаго отношенія къ человѣку есть вѣжливая форма атеизма. Какъ люди, мы способны только къ человѣческому познанію, на человѣческомъ же языкѣ быть значитъ проявлять свое существованіе, и положеніе, что вообще Богъ есть, но нѣтъ Его для человѣка, есть нелѣпое противорѣчіе. Потому деизмъ въ силу неизбѣжной діалектики переходитъ въ атеизмъ.

Противъ этого возражаютъ обыкновенно ссылкой на антропоморфизмъ такихъ представленій о Божествѣ, будто бы недостойный и грубый. Но упреки въ антропоморфизмѣ основываются на чистомъ недоразумѣніи (если они не касаются, конечно, дѣйствительно грубыхъ представленій о Богѣ, въ которыхъ божеству приписываются наши недостатки, слабости, земныя свойства и т. д.). То, что называется при этомъ антропоморфиз-

момъ, есть на самомъ дѣлѣ единственно возможное и доступное для человѣка, человѣческое познаніе о Богѣ. Утверждая Его бытіе, мы утверждаемъ вмѣстѣ съ тѣмъ, по крайней мѣрѣ, хотя нѣкоторую его познаваемость для себя, а, слѣдовательно, приписываемъ себѣ и органъ этого познанія, способность къ такому познанію. Но познаніе есть актъ глубоко интимный, основанный только на внутреннемъ сродствѣ. Мы признаемъ, слѣдовательно, божественность и своей собственной природы, т.-е. образъ и подобіе Божіе въ себѣ. Давно уже указано великимъ поэтомъ, что мы не знали бы солнца, если бы нашъ глазъ не имѣлъ въ себѣ нѣчто солнечное.

Wär' nicht das Auge sonnenhaft
Die Sonne könnt' es nie erblicken,
Lebt' nicht in uns die Gotteskraft
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Поэтому обвиненія въ антропоморфизмѣ совершенно справедливы постольку, поскольку они отмѣчаютъ ту истину, что бытіе Божіе неизбѣжно есть и откровеніе Божіе, и что Абсолютное Сущее предполагаетъ и Абсолютное Становящееся. Если есть Богъ, то, значитъ, божественъ и человѣкъ, божественное происхожденіе и божественное предназначеніе имѣютъ и его духовныя силы. Такимъ образомъ то, что обычно называется религіознымъ антропоморфизмомъ, т.-е. признаніе божественнаго достоинства и образа и за человѣкомъ, нисколько не служитъ аргументомъ въ пользу атеизма, въ качествѣ какового пользуется имъ, между прочимъ, и Фейербахъ. Фейербахъ старается доказать, что человѣкъ создаетъ бога по своему образу и подобію, какъ объективированныя, опредмеченныя желанія своего сердца, какъ мечту [1]). Онъ выворачиваетъ утвержденіе, что человѣкъ

[1]) Кромѣ этой альтернативы, что или богъ существуетъ или есть лишь продуктъ фантазіи, оказывается, возможна еще и третья, согласно которой бога еще нѣтъ, но онъ будетъ созданъ человѣчествомъ. Это философское изобрѣтеніе, представляющее собой, на нашъ взглядъ, самую безбожную и нечестивую выдумку всего XIX вѣка, принадлежитъ эстетическому скептику и умственному гастроному Эрнесту Ренану. Читайте въ его „Философскихъ Діалогахъ“ слѣдующій обмѣнъ мнѣній:

имѣетъ образъ и подобіе Божіе, въ томъ смыслѣ, что Богъ имѣетъ образъ и подобіе человѣческое. Но этимъ нисколько не рѣшается вопросъ, человѣкъ ли создалъ Бога, какъ продуктъ своей фантазіи, или человѣкъ созданъ Богомъ и постоянно сознаетъ и чувствуетъ свое богоподобіе. Метафизически-религіозный вопросъ этимъ указаніемъ Фейербаха, которое онъ принимаетъ за сильнѣйшій аргументъ въ пользу атеизма, даже считаетъ разоблаченіемъ тайны религіи и поворотнымъ пунктомъ исторіи, не только не разрѣшается, но въ сущности и не затрагивается. Фейербахъ въ „Сущности христіанства“ и Вл. Соловьевъ въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“ весьма близко подходятъ другъ къ другу, поскольку дѣло идетъ объ установленіи богоподобія человѣка, но затѣмъ расходятся изъ этой общей точки въ діаметрально противоположныя стороны. Вообще оба эти сочиненія имѣютъ какое-то странное сходство и близость при величайшемъ контрастѣ, ибо оба они, при всей безднѣ, раздѣляющей ихъ, задаются въ сущности однимъ основнымъ и вѣчнымъ вопросомъ, именно вопросомъ: что думаете вы о Сынѣ человѣческомъ? И въ отвѣтѣ на него заключается отвѣтъ и на другой вопросъ: что думаете вы о человѣкѣ и о себѣ самихъ? Не даромъ же Фейер-

---

Евтифронъ.

Вы думаете, значитъ, какъ Гегель (??!!), что бога нѣтъ, но онъ будетъ?

Теофрастъ.

Не вполнѣ. Идеалъ существуетъ; онъ вѣченъ; но онъ еще не вполнѣ осуществленъ матеріально, но когда-нибудь будетъ осуществленъ сознаніемъ, аналогичнымъ сознанію человѣчества, но безконечно высшимъ, которое по сравненію съ нашимъ теперешнимъ сознаніемъ, столь ужаснымъ, столь темнымъ, покажется совершенной паровой машиной рядомъ со старой машиной de Marly. *Универсальная задача всего живущаго создать совершеннаго бога* (de faire Dieu parfait), содѣйствовать великому окончательному результату, который заключитъ кругъ вещей въ единствѣ. Разумъ, который до сихъ поръ не принималъ никакого участія въ этой работѣ, совершавшейся слѣпо, при посредствѣ темнаго стремленія всего существующаго, разумъ, говорю я, заберетъ когда-нибудь въ руки руководство этимъ великимъ трудомъ и, организовавъ человѣчество, *организуетъ бога* (organisera le *Dieu*, даже съ большой буквы!)“ (*Renan.* Dialogues et fragments philosophiques. 4-me éd. Paris. 1895. Діалогъ Probabilités, стр. 78—9. Курсивъ мой).

бахъ первоначально проектировалъ въ заглавіи своего сочиненія выставить призывъ къ самопознанію: Γνῶθι σαυτόν.

Итакъ, антропологію Фейербаха, которую онъ считалъ самымъ побѣдоноснымъ и неотразимымъ орудіемъ въ арсеналѣ атеизма, мы таковымъ совершенно не считаемъ, и она никоимъ образомъ не уполномочиваетъ къ тѣмъ религіозно-метафизическимъ выводамъ въ пользу атеизма, какіе онъ самъ изъ нея дѣлалъ. Тѣ данныя религіозной психологіи, которыя были отмѣчены Фейербахомъ, укладываются и въ противоположное міровоззрѣніе: это, впрочемъ, не разъ уже указывалось. Отвергнувъ Бога, Абсолютное Сущее, Фейербахъ долженъ былъ признать богомъ абсолютное становящееся, человѣчество обожествляющееся. Становленіе приравнено было законченному бытію, и обожествляемость—обожествленности. Абсолютное въ процессѣ, слагающемся изъ смѣшенія абсолютнаго и условнаго, вѣчнаго и преходящаго, было объявлено единственнымъ и окончательнымъ. Отсюда всѣ дальнѣйшія трудности, весь трагизмъ положенія Фейербаха. Отнынѣ онъ обреченъ на то, чтобы собирать лучи, проникающіе сверху въ темную стихію, и при помощи этихъ лучей освѣщать и то, что остается свѣтонепроницаемымъ.

Основной фактъ духовной природы человѣка — ея противорѣчивость. Человѣкъ- -это живое противорѣчіе и, въ этомъ качествѣ, живая загадка. Небо и адъ обитаютъ въ человѣческой душѣ, тысячу разъ было это сказано. Человѣкъ тянется одновременно вверхъ и внизъ, раздирается борьбой различныхъ и противоположныхъ началъ, которой и движется человѣческая исторія. Эти непримиримыя противорѣчія въ человѣкѣ и не позволяютъ принять его въ качествѣ абсолюта, какимъ признаетъ его Фейербахъ. Для этого нужно стать на точку зрѣнія полнаго нравственнаго безначалія, филистерскаго примиренія со всѣмъ и со всѣми, но при такомъ настроеніи вообще потребности въ нахожденіи абсолютовъ не испы-

тывается. Въ этомъ случаѣ человѣчество обожествляется не за то, что̀ оно собой представляетъ, но просто за то, что оно существуетъ. Истинный глубокій демократизмъ подмѣнивается своей противоположностью — демагогизмомъ, исключающимъ какіе бы то ни было высшіе критеріи надъ толпой и ея сужденіемъ, и этой обманчивой видимостью, воззрѣнію этому придается особая популярность.

Божество — толпа, титанъ — толпа!

какъ восклицаетъ Надсонъ въ одномъ изъ наиболѣе головныхъ и фальшивыхъ своихъ стихотвореній. Эта сторона воззрѣній Фейербаха была особенно легко воспринята современностью, и идолопоклонство толпѣ, демагогизмъ, представляющій собой противоположность истиннаго сознательнаго демократизма, есть самая популярная форма современнаго атеизма, и лишь Ницше послѣднее время посягнулъ на этотъ кумиръ.

Въ демократіи, какъ и во всѣхъ человѣческихъ дѣлахъ, возможны два аспекта, два пути, два направленія: вверхъ и внизъ. Вверхъ ведетъ сознаніе солидарности, высшаго единства вселенскаго человѣчества и общности богочеловѣческаго дѣла, въ которомъ, хотя „звѣзда отъ звѣзды и разнствуютъ во славѣ“, и есть рядовые и офицеры, есть чернорабочіе и герои, но всѣ они нужны и одинаково незамѣнимы для универсальнаго всечеловѣческаго и богочеловѣческаго дѣла, созданія царствія Божія, совмѣстнаго служенія высшему идеалу. Этому противоположна тенденція нивеллированія, сведенія подъ одинъ ранжиръ, признанія правомѣрности только того, что въ равной мѣрѣ доступно и раздѣляется всѣми, безсознательнаго стремленія къ приведенію всего не къ высшему, а къ низшему уровню. Это отношеніе къ массѣ,—некритическое и даже не допускающее критики преклоненіе предъ большинствомъ, не только въ томъ, въ чемъ оно всецѣло компетентно, т.-е. въ томъ, что касается его матеріальныхъ нуждъ и интересовъ

но и вопросовъ духа, является въ настоящее время весьма широко распространеннымъ и обычно принимается за демократизмъ. Отсутствіе высшихъ масштабовъ, слѣдствіе атеизма, привело къ тому, что масштабъ качества замѣняется масштабомъ количества, и въ этомъ философскомъ грѣхопаденіи повиненъ былъ и Фейербахъ. Эта тенденція представляетъ собой язву современной культуры и есть прямой результатъ не ея демократизма, съ которымъ вовсе не связано обожествленіе толпы, но ея атеизма. Формулу Фейербаха: человѣчество есть богъ и абсолютъ, современность практически осуществляетъ сплошь и рядомъ въ слѣпомъ поклоненіи толпѣ, обожествленіи массы, и больше всего грѣшитъ этимъ прямая наслѣдница Фейербаха, германская соціалъ-демократія.

Погасивъ свѣтильникъ и опустивъ острее раздѣляющаго меча, Фейербахъ оказывается вынужденнымъ, вмѣсто религіи человѣчества, проповѣдывать культъ посредственности какъ нравственной, такъ и умственной. Вы помните его чудовищное, абсурдное ученіе о томъ, какимъ образомъ установляется нравственное совершенство рода, принадлежащее ему по сравненіи съ индивидомъ: разные индивиды и добродѣтельны и порочны по-разному, и если взять алгебраическую сумму, то плюсы сократятся на минусы и получится образъ совершенной добродѣтели—родъ, который и составляетъ въ такомъ качествѣ и „предметную совѣсть“ для индивида. Мы считаемъ эту концепцію совершенно явной нелѣпостью, одинаково возмущающей и умъ и совѣсть. Ее можно не критиковать, но лишь объяснять. И самое поучительное при этомъ то, что Фейербахъ унизился до этого позорнаго ученія не по какой-либо частной ошибкѣ или случайному затемнѣнію, но невольно, можетъ-быть, противъ воли, въ борьбѣ съ собой: иначе ему некуда было бы податься, и съ честной послѣдовательностью и смѣлостью мысли, его отличающей, онъ идетъ напроломъ, навстрѣчу абсурду, выдаетъ секреты, „тайну“ своего

атеизма, которую, можетъ-быть, было бы разсчетливѣе и не выдвигать, а оставить въ тѣни. Пусть кому-нибудь въ мучительныя, роковыя минуты душевнаго упадка, унынія и отчаянія, когда опускаются руки, тускнѣетъ вѣра въ человѣка, въ человѣческій подвигъ, красоту человѣческой души, пусть Чехову, отравившемуся „сѣрыми людьми", приведутъ на мысль это удивительное соображеніе, что „сѣрые люди", разсматриваемые порознь, конечно, не первый сортъ, но они „сѣры" на разный манеръ, и если взять въ суммѣ всѣ ихъ оттѣнки, то изъ нихъ получится пунцовый и ярко-фіолетовый цвѣтъ, получится герой. Найдется ли источникъ бодрости и вѣры въ этомъ убѣжденіи, прояснится ли отуманившійся взоръ, или же, вѣрнѣе, освѣжитъ унывающаго воспоминаніе или разсказъ объ одномъ какомъ-нибудь дѣйствительно хорошемъ поступкѣ одного какого-нибудь отдѣльнаго человѣка, можетъ-быть, чистая улыбка ребенка, я не говорю уже о мысли о томъ Праведникѣ, „Единомъ Безгрѣшномъ", Который тоже носилъ человѣческую плоть и скорбѣлъ человѣческими скорбями. Какъ бы тамъ ни было, но можно ручаться, что эта фейербаховщина будетъ въ такую минуту просто отвратительна.

Такая же безвыходность почувствована была Фейербахомъ, когда онъ задался вопросомъ о природѣ истины. Безспорно, что единая истина открывается только совокупному человѣчеству въ историческомъ его развитіи, при чемъ и здѣсь различнымъ индивидамъ распредѣляются разныя роли: однимъ дано быть піонерами, уходить далеко впередъ, оставаясь непонятными своими современниками, другимъ суждено сразу находить отзвукъ и пониманіе, однимъ дано быть творцами, другимъ болѣе или менѣе пассивными усвоителями и хранителями пріобрѣтеннаго не ими. Справедливо во всякомъ случаѣ, что истина познается сообща человѣческимъ родомъ, здѣсь существуетъ естественный и неустранимый коммунизмъ.

Но для Фейербаха мало было этой очевидной и безспорной истины. Ему нужно было признать, что истина

не только познается сообща, но и создается сообща. Признать сущую истину, существующую ранѣе всякаго человѣческаго познанія, значитъ уже признать Бога,—ибо истина есть одно изъ необходимыхъ опредѣленій божества,—значитъ признать, что познаваніе, по существу своему есть откровеніе, хотя и обусловленное активной самодѣятельностью человѣчества. Вѣрный своему атеизму, ничего этого Фейербахъ, конечно, не могъ признать и оказался опять-таки вынужденнымъ поддерживать явную нелѣпицу (хотя бы ее теперь раздѣляли даже такіе острые, но съ чрезмѣрнымъ пристрастіемъ къ парадоксіи умы, какъ Зиммель), что „истина есть сознаніе рода". Однако примѣненіе критерія количественнаго большинства, культъ посредственности въ данномъ случаѣ связаны съ явными и большими еще неудобствами, чѣмъ въ предыдущемъ, поэтому Фейербахъ немедленно и дѣлаетъ рѣшительное отступленіе отъ своего принципа, заявляя, что отдѣльный человѣкъ можетъ быть представителемъ цѣлаго рода и въ такомъ качествѣ съ родомъ и не соглашаться. Очевидно, что это ограниченіе совершенно уничтожаетъ самое правило, и Фейербахъ только напрасно дѣлалъ попытку его установить.

Итакъ, вотъ къ чему привела великая и важная истина о религіозномъ достоинствѣ и назначеніи человѣчества, послѣ того, какъ Фейербахъ превратилъ ее въ отвлеченное начало и, не желая признать Высшаго Содержанія, обожествилъ внѣшнюю форму, въ которой Оно открывается,—не источникъ свѣта и жизни, но темныя и мертвыя стихіи. Фейербахъ явилъ собой типичный образъ философскаго идолопоклонника.

VIII.

Второй истиной величайшей важности, положенной въ основаніе гуманизма или антропотеизма Фейербаха, является мысль, что человѣчество едино, и что родъ, цѣлое, существуетъ первѣе индивида и представляетъ

собой реальное существо. Эта мысль составляетъ Leitmotiv всей философіи Фейербаха (какъ и его единомышленника и современника Ог. Конта). Онъ констатируетъ связь индивида съ родомъ, человѣка съ человѣчествомъ не въ смыслѣ только причинной зависимости, которая связываетъ насъ и съ внѣшней природой, но придавая этому факту принципіальное, религіозное значеніе. Родъ есть божество, которымъ святится каждый членъ его, каждый индивидъ. Фейербахъ удивительно близко и здѣсь подходитъ къ сущности христіанства и величайшихъ истинъ его. Человѣчество признаетъ себя солидарнымъ и чувствуетъ себя единымъ,—вотъ чудесный и загадочный фактъ, лежащій на самомъ днѣ человѣческаго сознанія. Рѣчь идетъ, повторяемъ, не о внѣшней причинной зависимости, но о гораздо большемъ. Конечно, причинная связь поколѣнія съ поколѣніемъ лежитъ на поверхности и не можетъ не броситься въ глаза. Поколѣніе отъ поколѣнія находится въ такой же точно объективной зависимости, въ какой родъ земледѣлія отъ климата и почвы, окраска кожи отъ солнца и т. д. Но изъ этого факта причинной зависимости никакъ еще нельзя выжать этой общечеловѣческой солидарности, о которой идетъ рѣчь, ибо эта послѣдняя содержитъ въ себѣ нѣчто гораздо большее, чѣмъ причинную связь. Въ ней утверждается нравственная солидарность и единство человѣческаго рода, общая совѣсть, общее достоинство, общіе задачи и идеалы. Мы живемъ и дѣйствуемъ не какъ индивиды A, B, C и не какъ механическая совокупность или сумма A + B + C, но какъ члены или элементы цѣлаго ABC, существующаго прежде и независимо и отъ A, и отъ B, и отъ C, и дающаго имъ опредѣленное качество. Мы говоримъ: homo sum et nihil humani a me alienum esse puto, и это заявленіе одинаково понятно на всѣхъ языкахъ и во всѣхъ странахъ. Мы обладаемъ способностью гордиться и стыдиться за *человѣка*, т.-е. чувствовать отъ имени человѣчества. Мы испытываемъ удовлетвореніе за человѣка,

наблюдая творческій полетъ человѣческаго генія и красоту человѣческаго подвига, и намъ стыдно и больно— опять-таки за человѣка — когда мы останавливаемся мыслью на паденіяхъ человѣчества. „Der Menschheit ganzer Jammer fasst mich an", говоритъ Фаустъ, входя въ темницу, гдѣ томится Маргарита, и воспринимая страданія покинутой имъ дѣвушки, опять-таки какъ скорбь всего человѣчества. И чѣмъ возвышеннѣе духъ и тоньше сознаніе, тѣмъ острѣе сознается эта человѣческая солидарность, тѣмъ глубже страданіе и скорбь за людей, тѣмъ внятнѣе говоритъ голосъ не индивидуальной только, но общечеловѣческой совѣсти. Пороки и грѣхъ человѣчества принадлежатъ ему, какъ цѣлому; не можетъ освободиться отъ грѣха одинъ человѣкъ за свой собственный счетъ, пока коснѣетъ во злѣ и неправдѣ все человѣчество, и не можетъ пасть одинъ индивидъ, не вовлекая за собой въ бездну и своихъ собратьевъ. Такъ становится все болѣе понятнымъ ученіе о первородномъ грѣхѣ *всего* человѣчества, которымъ все человѣчество могло согрѣшить въ одномъ человѣкѣ.

Это сознаніе, этотъ первичный и элементарный фактъ совѣсти, не поддается никакому раціональному, точнѣе раціоналистическому объясненію. Раціоналистически понятно (если только еще понятно), почему я чувствую себя виновнымъ за свои собственные поступки и ихъ непосредственные результаты. Но когда я чувствую себя виновнымъ въ тѣхъ случаяхъ, если этой связи не существуетъ для видимаго глаза, напр., какъ въ разсказѣ Чехова за смерть безвѣстнаго самоубійцы („По дѣламъ службы"), или же если вина вообще безмѣрно превышаетъ индивидуальную отвѣтственность—вѣдь почему-то я чувствую себя виновнымъ и въ русско-японской войнѣ, и въ Цусимской катастрофѣ—то приходится поневолѣ признать, что, кромѣ личной отвѣтственности индивида за свои индивидуальные поступки, есть еще родовая совѣсть, родовое чувствилище, не выдуманное, а реальное общечеловѣческое сознаніе, живущее во всякомъ инди-

видѣ. Его голосъ можетъ быть болѣе или менѣе внятенъ, иногда и даже часто совсѣмъ заглушенъ, но онъ есть, этотъ загадочный, таинственный голосъ, и говоритъ онъ: всѣ за всѣхъ и во всемъ виноваты, человѣчество едино и солидарно и нѣтъ въ этомъ единомъ и живомъ цѣломъ возможности провести границу, гдѣ кончается вина одного или другого. Эта величайшая и глубочайшая истина христіанства въ новое время въ русской литературѣ сознана больше всего Достоевскимъ, сдѣлавшимся настоящимъ ея проповѣдникомъ (очень выдвигается она и въ современномъ теософическомъ движеніи и въ ученіи о *кармѣ*). Легко придать этому чувству даже нѣкоторое раціоналистическое подтвержденіе, указавъ на причинную связь всего сущаго и на значеніе каждаго самомалѣйшаго индивидуальнаго поступка для всей вселенной. Но это теоретическое положеніе само по себѣ не способно породить этого живого, реальнаго чувства общечеловѣческой солидарности, живой гордости и живого стыда и раскаянія за человѣчество. Это живое чувство не можетъ корениться въ абстракціи, только въ отвлеченной мысли, оно связано, очевидно, съ нашей жизнью, съ подлиннымъ нашимъ существомъ, хотя и не съ той его стороной, которая обнажена и лежитъ на поверхности, гдѣ царитъ разъединеніе, чувство и сознаніе индивидуальности, особности отъ всего. Оно связано съ той стороной, которая обращена къ подземнымъ мистическимъ корнямъ сущаго, которой индивидъ реально соединяется съ единымъ человѣчествомъ, съ міровой душой, и загадочное, мистическое переживаніе общечеловѣческой солидарности есть голосъ, доносящійся на поверхность изъ глубины.

Реальное мистическое единство человѣчества необходимо предполагаетъ и живой, реальный, индивидуальный, а не абстрактный центръ этого единства, его возсоединяющій и превращающій человѣчество въ живой духовный организмъ. Этотъ центръ есть Христосъ, неразрывно связавшій Себя съ человѣчествомъ, Богочеловѣкъ, воз-

соединяющій человѣчество съ Божествомъ. Будучи такимъ живымъ и реальнымъ центромъ человѣчества, Онъ могъ принять на себя его вины и его рѣхи, и Его очистительная жертва, Его подвигъ имѣли и могли имѣть реальное значеніе для всего человѣчества, неразрывно съ Нимъ связаннаго. И до тѣхъ поръ, пока продолжается грѣховная жизнь еще непреображеннаго, хотя и искупленнаго уже человѣчества, мы, даже не вѣря во Христа, но тѣмъ не менѣе находясь въ реальной связи съ Нимъ, чувствуемъ боль, Ему причиняемую въ Его человѣчествѣ, и это чувство есть общечеловѣческая совѣсть. И, не вѣря во Христа, но чувствуя въ себѣ реальное общечеловѣческое единство, мы все же стараемся удержать въ себѣ это чувство, сознавая его въ себѣ, какъ нѣчто высшее, какъ святыню. Въ этомъ заключается и объясненіе печальнаго парадокса, что Фейербахъ, противникъ христіанства, проповѣдуетъ его основную истину: единство, солидарность человѣчества, но единство безъ единящаго центра, святость безъ святящей основы.

Но и здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, онъ обреченъ на борьбу съ собой, на погоню за убѣгающимъ призракомъ. Единство человѣчества—не абстрактное, а реальное, существенное—онъ хочетъ опереть исключительно на эмпирической дѣйствительности, но почва эта постоянно уходитъ у него изъ-подъ ногъ, ибо *въ эмпирическомъ своемъ существованіи человѣчество не едино,* единство существуетъ здѣсь для него только какъ задача, точнѣе, какъ норма или идеалъ, никогда цѣликомъ не переходящій въ дѣйствительность и не осуществляющійся въ ней. Нѣтъ единаго человѣчества, а потому нѣтъ и исторіи человѣчества, цивилизаціи человѣчества, прогресса человѣчества и т. д., это все абстракціи и условности; на самомъ же дѣлѣ есть лишь отдѣльныя эпохи, отдѣльныя поколѣнія, отдѣльные сословія и классы, наконецъ, лица, а человѣчество въ его цѣломъ ускользаетъ изъ рукъ, какъ призракъ, какъ только мы пытаемся его схватить. Изъ всей сферической поверхности, которой

можно въ данномъ случаѣ уподобить человѣческій родъ, для насъ освѣщены и находятся въ полѣ нашего зрѣнія лишь нѣсколько точекъ, а вся огромная сфера вверху и внизу окутана мракомъ. Прошлыя поколѣнія, съ ихъ мучительной и неблагодарной работой, къ которой мы, стоя на ихъ плечахъ, относимся, однако, по большей части съ высокомѣрнымъ и снисходительнымъ презрѣніемъ, оставили намъ одни кладбища, полныя мертвецовъ, съ которыми насъ не можетъ связывать благодарная память и живое чувство сердечной связи. Идея почитанія умершихъ, непосредственно связанная съ идеей безсмертія души и грядущаго воскресенія, не вмѣщается въ позитивномъ сознаніи. Они были, а теперь нѣтъ, ничего не осталось отъ ихъ страданій, сердечныхъ мукъ, бореній и отчаяній. Все кончается съ того момента, когда вздергивается проклятая веревка и перехватываетъ навсегда дыханіе героя. Эти люди унавозили собой будущую гармонію, поработали для насъ, и пусть въ мірѣ гніютъ ихъ кости. Я вѣдь не клевещу и не карикатурю, вѣдь, дѣйствительно, для позитивизма нѣтъ и не можетъ быть иного отношенія къ прошлому человѣчеству,— абстракціи и призракъ былого любить нельзя, и усиливающійся научный историческій интересъ, касающійся, впрочемъ, больше учрежденій, чѣмъ людей, имѣетъ въ значительной степени характеръ любознательности и пристрастія къ разнымъ раритетамъ, чисто головной пытливости, а не сердечнаго участія. Вѣдь теперь современный экономистъ можетъ въ одномъ сочиненіи, однимъ, можно сказать, духомъ доказывать, что современная капиталистическая цивилизація основана на истребленіи цѣлыхъ племенъ, разграбленіи цѣлыхъ культуръ, тонетъ въ крови, и тутъ же однимъ духомъ хвастливо и самодовольно принимается перечислять всѣ ея удовольствія и прелести съ беззаботностью... цинизма. Нѣтъ, не нужно лукавить: современное человѣчество разсматривается, какъ цѣль, а всѣ предыдущія поколѣнія суть только средства для него.

Но вѣдь и будущія поколѣнія представляютъ собой тоже туманность, въ которой глазъ не различаетъ ничего опредѣленнаго. Можно предположить, что и они будутъ съ такимъ же равнодушнымъ презрѣніемъ относиться къ прошлому человѣчеству, какъ и мы, и насъ будутъ разсматривать въ качествѣ историческаго навоза такъ же точно, какъ и мы разсматриваемъ своихъ предковъ. Оно „перепрыгнетъ“ благополучно (если вѣрить современнымъ пророкамъ) изъ царства необходимости въ царство свободы и будетъ, оглядываясь назадъ, вспоминать о немъ съ такимъ же презрительнымъ ужасомъ, съ какимъ мы вспоминаемъ времена инквизиціи. И тогда будетъ тоже только одна освѣщенная точка, которая перемѣстится въ иное мѣсто, но попрежнему будетъ окружена тьмою вверху и тьмою внизу.

Величайшая ложь позитивизма вообще и Фейербаховскаго въ частности заключается, поэтому, въ его утвержденіи, что человѣкъ смертенъ, конеченъ и ограниченъ, человѣчество же безсмертно и способно къ безграничному усовершенствованію. При позитивистическомъ пониманіи человѣческой жизни, т.-е. при ограниченіи человѣческаго бытія только данными эмпирическими условіями, человѣчества нѣтъ, это есть лишь абстракція, лишь алгебраическая формула. Штирнеръ, тоже эмпирикъ и позитивистъ, но болѣе послѣдовательный, тысячу разъ былъ правъ противъ Фейербаха, когда говорилъ ему, что онъ раздвоятъ человѣка на дѣйствительное и абстрактное существо, и что родъ есть абстракція. Фейербахъ указывалъ ему въ возраженіи, что и „единственному“ нужны жена и дѣти, вообще современники. Пусть такъ, но вѣдь современники не составляютъ собой человѣчества, рода, какъ цѣлаго, они суть только освѣщенная точка сферы, а цѣлаго нѣтъ и не можетъ быть. Человѣчества нѣтъ, его призракъ безсильно валится предъ великой уравнительницей смертью и разсыпается на отдѣльныя поколѣнія, чередующіяся, какъ волны, и, какъ волны, взаимно чуждыя. Такимъ обра-

зомъ реальное наполненіе формулы Фейербаха homo homini deus можетъ быть только таково: богъ для меня— мои современники, мои друзья, враги, знакомые и незнакомые. Можно поздравить съ такимъ божествомъ и съ такой религіей.

Не помогутъ и ссылки на то, что все человѣчество находится въ объективной исторической связи, объединяющей его въ одно цѣлое. Пусть такъ. Пусть будетъ доказано, напр., что чрезъ посредство Библіи я нахожусь въ непосредственной связи съ идеями древняго Вавилона. Но, во-первыхъ, въ подобной причинной связи я нахожусь со всѣмъ окружающимъ меня физическимъ міромъ, мое благосостояніе неразрывно связано, напр., съ правильнымъ дѣйствіемъ закона тяготѣнія; физически меня связываетъ прямая преемственность со всѣмъ органическимъ міромъ, съ птеродактилями, съ гориллами и съ лягушками, можетъ - быть, прочнѣе еще, чѣмъ съ вавилонянами. Во-вторыхъ же, и главное, ссылка эта ничего не говоритъ, ибо рѣчь идетъ не объ объективной причинной связи, установляемой наукой, а о живомъ чувствѣ сознанія этой связи, о томъ сердечномъ признаніи, нужномъ для религіи или даже просто для чувства солидарности, которымъ только и живо единое человѣчество.

Слѣдуетъ, поэтому, отвергнуть, какъ эвфемизмы, какъ фальшивую монету, понятіе: *общечеловѣческій прогрессъ, общечеловѣческая цивилизація*, правильнѣе говорить о цивилизаціи будущихъ поколѣній, объ ихъ благополучіи и счастіи, но не употреблять часть вмѣсто цѣлаго и эти поколѣнія—мы не знаемъ ни того, сколько ихъ будетъ, ни того, каковы они будутъ,—не называть человѣчествомъ. Современный позитивизмъ все словоупотребленіе и, отчасти, даже кругъ идей заимствовалъ у христіанства, не замѣчая, что все это, отсѣченное отъ живого ствола, мертвѣетъ и вянетъ, превращается въ пустой звукъ. Понятіе единаго человѣчества содержитъ непримиримую антиномію: съ одной стороны, сознаніе этого единства

дано намъ въ непосредственномъ чувствѣ и является естественнымъ и неизбѣжнымъ постулатомъ, нормой нашихъ дѣйствій, мыслей и чувствъ; съ другой же, это единство безжалостно уничтожается смертью, которая внутреннее единство превращаетъ во внѣшнее чередованіе поколѣній, а сознаніе связи и солидарности—въ наслѣдственныя традиціи исторіи, въ историческій процессъ. Единственный выходъ изъ противорѣчія, разрѣшеніе антиноміи возможно только въ томъ случаѣ, если признать, что исторія не есть окончательная форма жизни человѣчества, и что результаты совокупной дѣятельности и трудовъ всего человѣчества имѣютъ значеніе, дѣйствительно, для всего человѣчества. Но это воззрѣніе возможно только при принятіи христіанской вѣры въ „будущій вѣкъ“ и всеобщее воскресеніе, съ которымъ только и можетъ быть связана вѣра въ прогрессъ, въ историческое творчество *человѣчества,* а не отдѣльныхъ чередующихся поколѣній. Иначе оно превращается въ безсмыслицу, въ воплощенную иронію: неужели же нужны были многовѣковыя страданія всего человѣчества, чтобы доставить благополучіе невѣдомымъ избранникамъ на короткое время ихъ жизни? Торжествуетъ только одна побѣдительница—смерть.

Фейербахъ чувствовалъ эти противорѣчія, не даромъ онъ такъ длинно и многословно критиковалъ идею личнаго безсмертія и восхвалялъ смерть, не даромъ онъ готовъ былъ спастись отъ нихъ даже цѣною явнаго абсурда. Отвергнувъ Богочеловѣка, мистическій центръ, единящій человѣчество, онъ началъ искать его въ эмпирическомъ мірѣ и, какъ мы знаемъ, нашелъ его... въ государствѣ. Читатель помнитъ, что, въ концѣ-концовъ, глава государства является въ роли замѣстителя бога. Этотъ абсурдъ показываетъ, что внутри самаго ученія не все обстоитъ благополучно, является грознымъ предостереженіемъ для послѣдователей Фейербаха.

Религіозная антропологія, ученіе антропотеизма есть ключъ, которымъ Фейербахъ пытается отмыкать всѣ

тайники религіи и христіанства. Эта критическая его работа имѣетъ второстепенное и производное значеніе, хотя въ ней и много остроумія и блеска, но принципіальныя ея основанія даны въ антропологіи... И если этотъ универсальный ключъ оказывается покрытъ со всѣхъ сторонъ ржавчиной и ломается въ рукахъ, мы считаемъ себя въ правѣ освободить себя здѣсь отъ разсмотрѣнія подробностей критики христіанства у Фейербаха, ибо принципіальное сужденіе о ней уже произнесено, изслѣдованіе же подробностей можетъ составить лишь спеціальную задачу.

IX.

Если откинуть индивидуальныя особенности, которыя имѣются у каждаго писателя, то про Фейербаха, вмѣстѣ съ Ог. Контомъ, надо сказать, что имъ дано было сдѣлаться выразителями духа новаго времени въ его самой основной, существенной и глубокой характеристикѣ. Характеристика эта исчерпывается однимъ словомъ: *гуманизмъ,* понимаемымъ не въ узкомъ смыслѣ литературнаго, по преимуществу, теченія, какимъ онъ выступилъ впервые въ новой исторіи (хотя между средневѣковымъ и современнымъ гуманизмомъ и существуетъ прямое идейное сродство и преемственность), но понимаемымъ, какъ величайшій жизненный фактъ новаго времени, начиная, примѣрно, съ великой французской революціи или даже ранѣе, съ XVII—XVIII вѣка. Гуманизмъ и новое время—синонимы. Новѣйшій гуманизмъ не знаетъ своего Лютера или Цвингли, или Кальвина. Нивеллирующій и демократическій гуманизмъ не нуждается и даже не допускаетъ единичныхъ вождей, воплощающихъ или создающихъ движеніе. „Герои“ гуманизма, понимая это слово въ Карлейлевскомъ смыслѣ, его „führende Geister“, конечно, не являются тѣми исполинами, какъ, напр., Магометъ или упомянутые герои реформаціи, но если и это время имѣетъ своихъ

героевъ, то въ числѣ ихъ непремѣнно долженъ быть поименованъ и Фейербахъ. Духъ новаго времени, его настроенія и чувства рельефнѣе, можетъ-быть, чѣмъ у болѣе прославляемыхъ его современниковъ, отражается въ его трудахъ. И въ этомъ историческое значеніе Фейербаха, которое гораздо больше, чѣмъ чисто теоретическая и философская цѣнность его сочиненій.

Совершенное богочеловѣчество, которое, по ученію христіанства, является окончательной мыслью Творца о Своемъ твореніи, идеальной задачей, разрѣшаемой въ міровомъ и историческомъ процессѣ, предполагаетъ свободное усвоеніе божественнаго содержанія жизни, слѣдовательно, устраняетъ возможность подавленія человѣческой стихіи со стороны божественной силы. Человѣкъ, хотя и усвояетъ данное ему божественное содержаніе, но воспринимаетъ его въ свободномъ творчествѣ, въ историческомъ процессѣ, въ качествѣ результата развитія собственныхъ силъ, какъ реальное осуществленіе образа Божія въ собственномъ существѣ. Это усвоеніе поэтому не можетъ быть никоимъ образомъ лишь пассивнымъ воспринятіемъ чуждаго содержанія, оно предполагаетъ движеніе и отъ себя, навстрѣчу ему, движеніе самостоятельное, человѣческое. Для этой цѣли человѣческая стихія должна временно отдѣлиться отъ божественной, быть осознанной до глубины, какъ таковая, человѣкъ долженъ стоять на собственныхъ ногахъ, чтобы свободно принять и усвоить божественное содержаніе жизни.

Такимъ образомъ совершенное богочеловѣчество въ равной степени невозможно какъ безъ Бога, такъ и безъ человѣка. Въ историческомъ раскрытіи богочеловѣческаго единства, которое совершается вообще діалектически путемъ противорѣчій, были испробованы обѣ крайности, обѣ возможности односторонняго пониманія универсальной идеи богочеловѣчества: вначалѣ, въ средніе вѣка, господствовало міровоззрѣніе богочеловѣчества безъ человѣка или, точнѣе, помимо человѣка, въ новое

же время преобладаетъ идея человѣчества безъ Бога или помимо Бога. Въ основѣ средневѣковаго міровоззрѣнія и основанной на немъ практики жизни лежало презрѣніе къ человѣку и его силамъ, къ его земнымъ интересамъ и дѣламъ. Мрачное монашество считалось наиболѣе совершеннымъ и адэкватнымъ воплощеніемъ богочеловѣческой идеи. Меньше, чѣмъ кто-либо, я склоненъ преуменьшать одностороннюю правду этой идеи: напряженный идеализмъ, острота переживаній трансцендентнаго, могучая вѣра, — всѣми этими особенностями средневѣковье накопило душѣ человѣчества запасъ, доселѣ еще не изжитый нами, запасъ высокихъ чувствъ, молитвенныхъ настроеній, горделиваго презрѣнія къ преходящимъ благамъ этого міра. Въ русской душѣ, можетъ-быть, еще болѣе, чѣмъ въ европейской, живы эти чувства, связанныя съ общей духовной родиной европейскаго человѣчества — средневѣковьемъ (разумѣя этотъ терминъ не въ смыслѣ хронологическаго, но культурно-историческаго понятія). И до сихъ поръ средневѣковая архитектура представляетъ непревзойденный и даже недостигнутый предѣлъ напряженія идеалистически-религіознаго искусства (такъ же, какъ непревзойденной и недостигнутой—въ совершенно другой сферѣ—остается для насъ красота античнаго искусства). И по сравненію съ этими величавыми памятниками душевной жизни средневѣковаго человѣчества современность со своими вокзалами кажется такой мелкой, прозаической, мѣщанской. Нужно умѣть поклоняться этой старинѣ.

И тѣмъ не менѣе средневѣковое міровоззрѣніе представляетъ для насъ теперь, несомнѣнно, историческое прошлое и притомъ невозвратное прошлое. Оно пережито и изжито, уже совершенно ясно осознана его односторонность и его неправда, и если эта неправда еще пытается испытывать надъ современностью свою гнилую силу, то какъ голое, мертвящее насиліе, безъ прежняго обаянія святыни, безъ былого сіянія вокругъ потемнѣвшаго лика.

Средневѣковое пониманіе идеи богочеловѣчества было побѣждено міровоззрѣніемъ, представляющимъ его полную противоположность и отрицаніе: гуманизмомъ, религіей человѣчества безъ Бога или противъ Бога. Въ этомъ *или — или* заключаются двѣ возможности или два разныхъ оттѣнка, какъ бы два регистра, въ которыхъ можетъ звучать, повидимому, одинаковая музыка. Но этого различія мы сейчасъ не будемъ касаться, остановимся пока на самомъ содержаніи этой мелодіи.

Гуманизмъ выдвинулъ съ необычайной силой земную, человѣческую сторону историческаго процесса, выступивъ въ защиту человѣчности противъ безчеловѣчности средневѣковья. Онъ выставилъ въ качествѣ первѣйшей заповѣди то, что спросится со всѣхъ насъ безъ различія вѣры: накормить алчущаго и напоить жаждущаго, одѣть нагого, посѣтить заключеннаго въ темницѣ, ибо какое же иное содержаніе имѣетъ созданное имъ соціальное движеніе, какъ не выполненіе этой Христовой заповѣди. Гуманизмъ потушилъ костры инквизиціи, разбилъ цѣпи рабства, съ которымъ легко мирилось безчеловѣчное, исключительно потустороннее христіанство, онъ освободилъ слово, мысль, совѣсть отъ тираническаго гнета, создалъ свободную личность; онъ ведетъ теперь послѣднюю великую борьбу съ соціальнымъ рабствомъ капитализма, довершая дѣло эмансипаціи личности. Да будутъ всегда благословенны эти дѣла гуманизма!

Велики заслуги гуманизма въ частности и у насъ, въ Россіи. И у насъ, въ Россіи, произошло такое же столкновеніе безчеловѣчнаго богочеловѣчества и безбожнаго гуманизма, средневѣковаго и новѣйшаго міровоззрѣнія, что и на западѣ. И у насъ идеи гуманизма вдохновляли и вдохновляютъ освободительное движеніе. Вся почти революціонная борьба велась подъ знаменемъ гуманизма. Различныя общественныя наши направленія, начиная съ западничества Бѣлинскаго, одинаково и народничество, и народовольчество, и марксизмъ, всѣ они, при всѣхъ своихъ различіяхъ, имѣютъ общую религіозно-философскую почву въ

идеяхъ гуманизма. И на нашихъ глазахъ теперь освобожденіе Россіи совершается кровью, болѣзнями, муками и трудами тѣхъ, которые своихъ святыхъ имѣютъ не въ христіанскомъ храмѣ, но въ гуманистическомъ пантеонѣ. Эти люди дѣлали и дѣлаютъ истинное дѣло Христово, тогда какъ религіозные самозванцы и офиціальные служители Христа стояли въ этой борьбѣ рѣшительно на сторонѣ „князя міра сего“ и „звѣря“ его. Чтобы иллюстрировать эту духовную трагедію, напомнимъ только отношеніе къ освобожденію крестьянъ— ну, скажемъ, Бѣлинскаго и Герцена съ одной стороны, митрополита Филарета съ другой. Владимиръ Соловьевъ въ своей удивительной рѣчи объ Ог. Контѣ высказываетъ, между прочимъ, мысль о томъ, что когда научатся шире и глубже понимать христіанство, изъ христіанскихъ святцевъ будетъ исключено многое, что попало туда по исторической ошибкѣ или недоразумѣнію, но зато будетъ включено такое имя, какъ безбожника Ог. Конта, ради его гуманистическаго ученія. Мнѣ эта мысль представляется заслуживающей не только полнаго сочувствія, но и расширенія: въ самомъ дѣлѣ, неужели съ христіанской точки зрѣнія больше мѣста въ ряду благочестиво вспоминаемыхъ именъ послѣдователей Христа, взявшихъ на себя Его крестъ, для многихъ митръ и камилавокъ, нежели для этихъ самоотверженныхъ дѣятелей, отдававшихъ жизнь свою за други своя, для Бѣлинскаго, Добролюбова, Чернышевскаго, Глѣба Успенскаго, Гаршина и другихъ, которые исходили кровью и слезами за человѣка? Великая переоцѣнка цѣнностей предстоитъ еще въ пониманіи христіанства и его дѣятелей и исповѣдниковъ. И послѣ того, какъ Вл. Соловьевъ назвалъ уже въ этомъ ряду имя Ог. Конта, я не могу не поименовать и Л. Фейербаха, жизненное дѣло котораго было совершенно того же характера, что и Ог. Конта.

Итакъ, гуманизмъ, заступившій мѣсто средневѣковаго міровоззрѣнія, является безспорнымъ шагомъ впе-

редъ въ общемъ историческомъ движеніи богочеловѣческаго процесса, а, кромѣ того, въ извѣстномъ смыслѣ, шагомъ впередъ и въ христіанскомъ сознаніи. Подчеркивая самостоятельное значеніе человѣческой стихіи, онъ содѣйствуетъ полнѣйшему раскрытію великой истины богочеловѣчества, обнаруживая въ ней новую сторону.

Но мы уже видѣли и знаемъ, что гуманизмъ этотъ имѣетъ и другую сторону, содержитъ двоякую возможность: односторонне выразившееся въ немъ человѣческое начало, незаконно подавлявшееся въ средневѣковомъ міровоззрѣніи, сначала выступило хотя и безъ Бога, но, въ сущности, во имя Бога. Въ этомъ случаѣ кажущееся его безбожіе есть только протестъ противъ средневѣковаго міровоззрѣнія, хотя, правда, протестъ, не различающій формы отъ содержанія, историческаго злоупотребленія отъ существа дѣла, но имѣющій своимъ исходнымъ пунктомъ не бунтъ противъ Бога, а защиту правъ человѣка. Однако возможенъ атеистическій гуманизмъ уже гораздо болѣе сознательный и глубокій, принципіально враждебный ко всему, превышающему человѣка. Возможность эта вытекаетъ изъ самаго существа дѣла: если богочеловѣчество для своего существованія требуетъ свободнаго участія человѣка, то человѣкъ долженъ быть воленъ обратить эту свою свободу и противъ этого участія, быть одинаково свободенъ какъ пойти за Христомъ и ко Христу, такъ и противъ Него. Въ гуманизмѣ, несомнѣнно, существуетъ—и чѣмъ дальше, тѣмъ опредѣленнѣе—такое сознательно антихристіанское теченіе, въ которомъ гуманизмъ является уже собственно средствомъ борьбы со Христомъ. Великая міровая трагедія, борьба Христа съ антихристомъ, неизбѣжно должна была проявиться здѣсь и притомъ острѣе и сознательнѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, ибо, разъ принято общее гуманистическое credo и понято, какъ необходимое практическое приложеніе христіанства, то, естественно, на первый планъ выдвигается уже различіе послѣднихъ, высшихъ цѣнностей, отъ которыхъ зави-

ситъ и самое credo и окрашивающій его регистръ. Антихристіанскій гуманизмъ хочетъ ограничить духовный полетъ человѣчества цѣной земного благополучія, онъ, какъ и нѣкогда духъ въ пустынѣ, предлагаетъ обратить—и обращаетъ чудесами техники—камни въ хлѣбы, но при условіи, чтобы ему воздано было божеское поклоненіе. Онъ хочетъ окончательно погасить тотъ огонь Прометея, которымъ, какъ никакъ, пылало средневѣковье, и, притупивъ трагическій разладъ въ индивидуальной душѣ, создать царство духовной буржуазности, культурнаго мѣщанства. Онъ несетъ съ собою тончайшій духовный ядъ, обезцѣнивающій и превращающій въ дьявольскія искушенія его дары. И понятія человѣчества, человѣчности, религіи человѣчества въ этомъ употребленія оказываются, странно сказать, только личиной антихриста, его псевдонимомъ...

При своемъ возникновеніи, когда гуманизмъ только начиналъ выступать противъ христіанства, ошибочно считая его окончательнымъ и полнымъ выраженіемъ средневѣковаго міровоззрѣнія, трудно еще было различить, къ чему именно относится вражда: кто скажетъ, въ самомъ дѣлѣ, атеизмъ или благочестіе слышится въ смѣхѣ Вольтера? Но по мѣрѣ дальнѣйшей диференціаціи идей и практическихъ успѣховъ и завоеваній гуманизма, особенно же съ тѣхъ поръ, какъ начинаютъ все болѣе раскрываться въ умахъ понятія истиннаго богочеловѣчества, цѣликомъ включающаго въ себя *всю правду* гуманизма, всѣ его заботы о человѣкѣ и подлинно человѣческомъ, все болѣе отчетливо должны обозначиться два теченія: гуманизмъ со Христомъ и во имя Его или же противъ Христа и во *имя свое*. „Я пришелъ во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придетъ во имя свое, его примете“ (Іоан VI, 43). Вотъ раздѣлившаяся бездна, вотъ верхъ и низъ, правая и лѣвая сторона: во имя кого? И будущему историческому развитію дано будетъ окончательно выявить въ религіозномъ сознаніи два начала, двѣ непримири-

мѣйшія противоположности, скрывающіяся пока подъ общимъ ярлыкомъ гуманизма. Эти противоположности, обнажающія человѣческую душу до подлинной ея метафизической сущности, коренятся, конечно, не столько въ складкахъ гибкаго ума, сколько въ сокровенныхъ глубинахъ сердца, въ свободномъ самоопредѣленіи его въ сторону добра и зла. Поэтому и вся гуманистическая цивилизація также имѣетъ антиномическій, дуалистическій характеръ, она является служебнымъ средствомъ, цѣнность котораго заключена въ конечной цѣли, цѣль же эта можетъ быть различна и даже противоположна.

Дуализмъ этотъ не случайный и надуманный, но коренной, метафизическій, лежащій, какъ въ основѣ всего мірозданія, такъ и въ основѣ человѣческой души. Источникъ этого дуализма — *свобода*, въ которой наше высшее достоинство — образъ Божій. Гдѣ есть свобода, тамъ есть и выборъ и раздѣленіе, тамъ есть и борьба, и не для лѣниваго прозябанія, но для борьбы непримиримой и безостановочной посланы мы въ этотъ міръ, для созиданія царствія Божія путемъ свободной борьбы.

Тѣмъ не менѣе необходимымъ фундаментомъ этого царствія Божія во всякомъ случаѣ является свободное человѣчество, и высвобожденіе человѣка въ исторіи, внѣшняя человѣческая эмансипація, которая есть главная задача и главное дѣло гуманизма, есть необходимое для того условіе. Поэтому тѣ, кто трудились на поприщѣ гуманизма, содѣйствуя этой богочеловѣческой цѣли, освобожденію личности, принесли свой камень для сооруженія новаго Іерусалима. И въ числѣ этихъ каменщиковъ, работниковъ для наступленія царствія Божія, займетъ свое мѣсто и Л. Фейербахъ, вдохновенный проповѣдникъ гуманизма, „благочестивый атеистъ“, вопреки своему атеизму прозрѣвшій божественную стихію въ человѣкѣ и выразившій свои прозрѣнія въ многозначной и загадочной формулѣ: homo homini deus est.

СВОБОДНАЯ СОВѢСТЬ.

ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКІЙ СБОРНИКЪ.

Книга первая.

Содержаніе. А. М. Бухаревъ. Изъ матеріаловъ для біографіи.—*А. С. Бухаревой.* Изъ пережитаго.—*Гр. В. Н. Бобринскій.* Смерть и безсмертіе. По поводу трехъ драмъ Метерлинка. — *Вал. Свенцицкаго.* „Не то, не то"... Разсказъ.—*Вл. Поливанова.* Большіе люди. Разсказъ.—*А. Г. Коваленской.* Дѣва Назарета. Поэма.—*Сергѣя Соловьева.* Изъ „Аккордовъ". Стихотворенія.—*Эллисъ.* Вѣнецъ Данте.—*Эллисъ.* Изъ св. Іоанна Златоуста. Стихотвореніе.—*П. Астрова.* Свѣтъ на пути.—Перев. *П. Батюшкова.* Камни. Легенда.—*В. Н. Харузиной.* Весенняя элегія.—Стихотвореніе.—*Андрея Бѣлаго.* „Мы ждемъ его возвращенія". Разсказъ.—*Андрея Бѣлаго.* О научномъ догматизмѣ. — *Андрея Бѣлаго.* О пессимизмѣ. — *Андрея Бѣлаго.* Нѣсколько словъ о міросозерцаніи Чичерина.—*Б. Вышеславцева.* Свобода совѣсти. — *С. А. Котляревскаго.* Свободная совѣсть. — *М. А. Эртеля.* Троичное начало и его общественное приложеніе. (3-я часть книги „La Russie et l'Eglise universelle".) — *Владимира Соловьева.* Перев. *Г. А. Рачинскаго.* Изъ церковныхъ пѣснопѣній. — *Г. А. Рачинскаго.* Общественная совѣсть. — *Андрея Бѣлаго.* Правда марксизма. — *П. И. Астрова.* На пути къ свободѣ совѣсти. Вѣротерпимость. Церковная реформа. — *П. И. Астрова.* — Цѣна 1 р. 25 коп.

Д. С. Мережковскій. Теперь или никогда. О церковномъ соборѣ. Цѣна 20 к.

Проф. П. В. Знаменскій. Православіе и современная жизнь. Полемика 60-хъ годовъ объ отношеніи православія къ современной жизни. А. М. Бухаревъ. Цѣна 30 к.

ПЕЧАТАЕТСЯ:

„Свободная Совѣсть". Литературно-философскій сборникъ, книга вторая.

Цѣна 30 коп.

Редакція: Москва, Тріумфальная-Садовая, д. Цвѣтковой, кв. № 1.