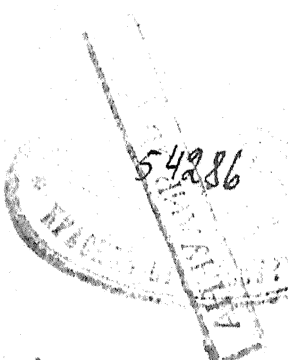
Россійская Соціалъ-Демократическая Рабочая Партія.

В
82

Пролетаріи всѣхъ странъ, соединяйтесь!

Л. Аксельродъ (Ортодоксъ).

Дѣйствительность и идеалогія.



Книгоиздательство Всерос. Соц.-Дем. организаціи
Петроградъ, Владимірскій просп., 19.

В

(К)

ПРОВ. 1957

Б
326

Библиотека ООН
Академии Наук СССР
080
40

Единство

ОГЛАВЛЕНІЕ.

I. Карлъ Марксъ и нѣмецкая классическая философія (Къ двадцати пятилѣтней годовщинѣ смерти Карла Маркса).

II. К. Марксъ и религія. (Къ тридцатилѣтней годовщинѣ).

II. Новый Сборникъ Г. В. Плеханова.

V. Въ защиту идеологіи.

V. Г. Бердяевъ и моя бабушка.

Предисловіе.

Предлагаемый благосклонному вниманію читателя сборникъ состоитъ изъ пяти статей, написанныхъ въ разное время и напечатанныхъ въ различныхъ періодическихъ изданіяхъ марксистскаго направленія.

Не смотря на это сборникъ представляетъ собою въ идейномъ смыслѣ единое цѣлое, такъ какъ всѣ статьи тѣсно связаны между собою общимъ міросозерцаніемъ діалектическаго матеріализма.

Авторъ.

I. К. Марксъ и нѣмецкая классическая философія.

(Къ двадцатипятилѣтней годовщинѣ смерти Карла Маркса).

2—14 марта 1883 года скончался Карлъ Марксъ. Въ этотъ день пролетаріатъ всего земного шара потерялъ своего геніальнаго, преданнаго вождя.

Въ настоящее время даже лютые враги пролетаріата, противники научнаго соціализма вынуждены признать, что съ духовнымъ творчествомъ автора „Капитала“ и практической дѣятельностью отца и руководителя Международнаго Рабочаго Общества связаны крѣпкими узами величайшія событія второй половины XIX столѣтія и начала многообѣщающаго XX вѣка. Карлъ Марксъ представляетъ собою рѣдкое исключеніе даже въ ряду великихъ людей, которыми природа не часто балуетъ исторію. Геніальный, глубокій мыслитель, онъ же практическій дѣятель, страстный неутомимый, самоотверженный боецъ на полѣ великой битвы исторіи человѣчества. Теорія освѣщала яснымъ свѣтомъ избранный имъ практическій революціонный путь, а плодотворная практическая дѣятельность наполняла живымъ содержаніемъ теорію, вливая въ нее новыя, свѣжія силы.

Подобно тому, какъ въ личной дѣятельности Маркса тѣсно сливались теорія и практика, въ созданомъ имъ діа-

лектическомъ матеріализмѣ слились въ общій, объединяющій и всеобъемлющій принципъ жизнь и наука, дѣйствительность и идеалы.

Интимнѣйшій другъ и геніальный соратникъ Карла Маркса, Фридрихъ Энгельсъ сказалъ: „Мы, нѣмецкіе соціалисты, гордимся тѣмъ, что происходимъ не только отъ Сенъ-Симона, Фурье и Овена, но и отъ Канта, Фихте и Гегеля". Это несомнѣнно такъ.

Классическая нѣмецкая философія ставила и по своему разрѣшала великія историческія задачи. Центромъ ея сокровеннѣйшихъ стремленій были вопросы практической жизни въ широкомъ значеніи этого слова.

Подъ вліяніемъ зрѣвшаго и наступающаго общественнаго переворота во Франціи геніальный мыслитель Кантъ задался цѣлью создать всеобъемлющее философское ученіе, которое охватило и объединило бы теорическій разумъ съ практическимъ разумомъ, науку съ жизнью, идеалы съ дѣйствительностью. Но отставшія экономическія отношенія Германіи XVIII столѣтія, незрѣлость нѣмецкой буржуазіи, выразителемъ которой явился Кантъ, помѣшали мыслителю придти къ яснымъ, послѣдовательнымъ, революціоннымъ выводамъ, къ которымъ пришли французскіе матеріалисты той эпохи. Какимъ глубокомысліемъ, критической тонкостью, сложностью логическаго построенія ни отличалось бы грандіозное зданіе, сооруженное Кантомъ, главная задача объ отношеніи идеаловъ къ дѣйствительности была разрѣшена философомъ въ духѣ старой христіанской религіи. И практическій окончательный результатъ, къ которому пришелъ Кантъ, сводится въ общемъ къ слѣдующимъ положеніямъ. Между дѣйствителностью и идеалами или, выражаясь язы-

комъ Канта, между сущимъ и должнымъ лежитъ непреоборимая пропасть. Видимая, воспринимаемая нами чувственная природа, т. е. вся окружающая насъ реальная жизнь проникнута эгоизмомъ, жестокой борьбой за существованіе и грубыми животными инстинктами. Въ этомъ темномъ царствѣ зла, безъ понаднаго эгоизма, гдѣ господствуетъ неумолимый законъ необходимости, нравственный долгъ, идея свободы и вышіе идеалы не могутъ возникнуть. Наши вышія духовныя стремленія находятся въ полномъ и непримиримомъ противорѣчіи съ окружающей реальной дѣйствительностью Съ точки зрѣнія Канта существуютъ поэтому два міра, ничѣмъ не связанныя между собою. Одинъ міръ—это матеріальная природа, воспринимаемая нашими чувствами; другой—невоспринимаемый, а постигаемый только нашимъ разумомъ, сверхъестественный міръ вышихъ цѣнностей и идеаловъ. Человѣкъ, гражданинъ обоихъ міровъ. Какъ эгоистическое существо—онъ является частью грѣшной природы, преслѣдуетъ свои собственныя, личныя цѣли; какъ носитель духовнаго идеальнаго начала, онъ примыкаетъ къ сверхъестественному міропорядку, откуда приноситъ на нашу мрачную землю нравственные законы, формы справедливости и вообще всѣ свои духовныя стремленія. Отсюда слѣдовало, что разъ идеалы не вытекаютъ изъ самой дѣйствительности, они не могутъ стать дѣйствительностью. Являясь исключительно субъективнымъ продуктомъ человѣка, не будучи связаны ни съ какими реальными общественными условіями, они служатъ лишь руководящей нитью для оцѣнки историческихъ явленій. Человѣкъ оцѣниваетъ дѣйствительность съ точки зрѣнія присущаго ему идеала, онъ стремится проводить этотъ идеалъ въ жизнь, но сама дѣйствительность остается по существу равнодушной къ его стрем-

леніямъ; она не даетъ ему никакихъ опредѣленныхъ гарантій *). Не трудно догадываться-и легко понять, что въ филовофіи Канта положено начало такъ называемому „субъективному методу“ въ соціологіи.

Дуалистическое ученіе Канта встрѣтило рѣзкую, обширную и подчасъ весьма глубокую критику съ разныхъ сторонъ и съ различныхъ точекъ зрѣнія. Но наиболѣе существенной и наиболѣе плодотворной является критика Гегеля и Фейербаха.

Насквозь проникнутая идеей развитія, діалектика Гегеля разрушила самую основу кантовскаго ученія. Съ точки зрѣнія Гегеля не существуетъ двухъ міровъ. Міръ единый, нераздѣльный и находится въ процессѣ не прерывнаго развитія. Между чувственной природой и сознаніемъ, дѣйствительностью и идеалами, сущимъ и должнымъ нѣтъ никакой пропасти. Что разумно, то дѣйствительно, что дѣйствительно, то разумно—гласитъ классическій отвѣтъ Гегеля на поставленный Кантомъ вопросъ объ отношеніи сущаго къ должному. Разумъ, сознаніе, идеалы вытекаютъ изъ самой дѣйствительности. и потому становятся въ свою очередь, дѣйствительностью. Историческія цѣли, поскольку онѣ на самомъ дѣлѣ порождаются реальными историческими условіями и диктуются ими, находятъ здѣсь, на землѣ, свое полное осуществленіе. Мы видимъ такимъ образомъ, что для Гегеля разумъ, сознаніе и идеалы являются необходимымъ, неотъемлемымъ продуктомъ историческаго развитія. Но несмотря на положительное, строго научное рѣшеніе вопроса—Гегель оставался метафизикомъ, идеалистомъ. Исходнымъ положеніемъ его общей философской

*) По Канту идеалы осуществляются за предѣлами дѣйствительнаго міра, проще—на томъ свѣтѣ.

системы его опять таки служитъ сверхъестественная идея, существовавшая гдѣ то, до дѣйствительнаго міра. Выводъ, сдѣланный Гегелемъ съ помощью исторической діалектики, гласящей, что сознаніе есть плодъ развитія, обусловленный реальнымъ бытіемъ, находился въ рѣзкомъ, непримиримомъ противорѣчіи къ общей системѣ, исходившей изъ идеалистической точки зрѣнія, согласно которой вначалѣ существовало чистое понятіе.

Противъ идеализма вообще и идеализма Гегеля-въ частности выступилъ ученикъ Гегеля Фейербахъ. Прошедшій черезъ систему своего учителя и усвоившій діалектическій методъ мышленія, Фейербахъ съ поразительнымъ мастерствомъ воспользовался діалектическимъ оружіемъ, помощью котораго разрушилъ идеалистическія построенія. Поистинѣ замѣчательное, знаменитое произведеніе Фейербаха, „Сущность христіанства“, направленное противъ христіанско-религіознаго догматизма, уничтожаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и основу идеалистическихъ ученій. Съ истинно-изумительнымъ логическимъ искусствомъ и глубокой философской проницательностью Фейербахъ обнаруживаетъ полную несостоятельность идеалистическаго способа мышленія, показывая и доказывая, что не идея, не понятіе предшествовало природѣ, а что природа предшедствовала человѣку и что человѣкъ есть творецъ идей и понятій. Положеніе древняго мыслителя, что не боги по своему подобію создали людей, а наоборотъ люди по своему подобію создали боговъ, доказано и разработано Фейербахомъ до мельчайшихъ подробностей. Блестящая и глубокая критика Фейербаха оставила однако чистое поле для оригинальной и плодотворной работы мысли Маркса. Фейербахъ обнаружилъ психологическую подкладку идеализма, онъ раскрылъ субъективныя,

психологическія причины, побудившія человѣка сотворить сверхъестественный міръ и населить его созданіями своей собственной мысли и собственной фантазіи. Но тутъ, въ этомъ пунктѣ кончается философская работа Фейербаха. И тамъ, гдѣ закончилъ Фейербахъ, тамъ только, началъ Марксъ.

Марксъ всецѣло раздѣляетъ Фейербаховскую критику идеализма; вмѣстѣ съ Фейербахомъ онъ считаетъ единственно вѣрной и единственно возможной исходной точкой въ познаніи дѣйствительность природы. Съ другой стороный, Марксъ принимаетъ идею историческаго развитія Гегеля. Въ ученіи Фейербаха правильно, критическимъ путемъ обоснованъ философсій матеріализмъ, а въ системѣ Гегеля всесторонне разработана идея развитія. Карлъ Маркст создалъ высшій синтезъ, выразившійся въ сочетаніи діалектическаго метода Гегеля съ матеріалистической основой познанія Фейербаха. Свою полную солидарность съ критикой идеализма и матеріалистическимъ объясненіемъ природы Фейербаха Марксъ не двумысленно и опредѣленно высказалъ въ „Святомъ Семействѣ“, а объ отношеніи Маркса къ діалектикѣ Гегеля мы читаемъ въ предисловіи къ „Капиталу“ слѣдующія строки: „Въ своей мистифицированной формѣ діаликтика была модна въ Германіи, потому что она преображала и просвѣтляла существующее. Въ своей раціональной формѣ она для буржуазіи и ея глашатаевъ-доктринеровъ есть соблазнъ и безуміе, потому что она объемлетъ не только положительное пониманіе существующаго, но также и пониманіе его отрицанія, его гибели, потому что она всякую осуществленную форму созерцаетъ и въ ея движеніи, а стало быть, какъ нѣчто преходящее, потому что ей, діалектикѣ, никто не можетъ импонировать,

потому что она, по существу своему, проникнута критическимъ революціоннымъ духомъ“ *). Принимая научную, революціонную сторону Гегелевой системы, діалектическій методъ, Марксъ въ то же время отбрасываетъ ея идеалистическій исходный пунктъ. „Мой діалектическій методъ въ своемъ основаніи не только отличается отъ гегелевскаго, но даже составляетъ прямую его противоположность. Для Гегеля процессъ мысли, который онъ, именемъ идеи, превращаетъ даже въ нѣчто самостоятельное, является деміургомъ дѣйствительности, представляющей лишь внѣшнее его обнаруженіе. Для меня же идеальное есть переведенное и переработанное въ человѣческой головѣ матеріальное» **). И далѣе: „Мистификація, которую испытываетъ діалектика въ рукахъ Гегеля, нисколько не устраняетъ того, что онъ впервые всесторонне и сознательно раскрылъ общія формы ея движенія. Она стоитъ у него вверхъ ногами. Нужно ее перевернуть, чтобы найти раціональное въ мистической оболочкѣ“. Итакъ, Марксъ, согласившись съ гегелевой діалектикой, поставилъ ее на ноги. Это значитъ, что идеи, сознаніе, понятія, являющіяся для идеалиста Гегеля исходнымъ, первичнымъ положеніемъ, разсматриваются матеріалистомъ Марксомъ, какъ переведенное и переработанное въ человѣческой головѣ матеріальное“.

Выше нами было замѣчено, что Фейербахъ пришелъ черезъ критику Гегеля къ такому же матеріалистическому выводу. Можно, слѣдовательно, предположить, что не Марксъ, а Фейербахъ преобразилъ философію Гегеля въ діалектической матеріализъ. Но подобное заключеніе было бы крайне ошибочнымъ. Фейербахъ, пользуясь гегелевой діа-

*) „Капиталъ“ стр. XV рус. пер. подъ редакціей П. Струве.
**) Ibid.

лектикой для критики идеализма, не обратилъ достаточнаго вниманія на существенную для Маркса сторону въ ученіи Гегеля, на принципъ историческаго развитія. Эта главная отличительная черта въ философіи Гегеля недостаточно использована Фейербахомъ по той причинѣ, что этотъ мыслитель оставался въ дѣлѣ объясненія исторіи идеалистомъ, и несравненно большимъ идеалистомъ, чѣмъ Гегель, въ произведеніяхъ котораго мы встрѣчаемъ много мѣстъ прямо сходныхъ съ матеріалистическимъобъясненіемъ исторіи *). Какъ идеалистъ въ области исторіи Фейербахъ остановился у психологіи, вполнѣ удовлетворяясь психологическимъ объясненіемъ возникновенія общественной идеологіи. Но Марксъ идетъ дальше и ставитъ вопросъ глубже.

Съ точки зрѣнія Маркса объяснять общественную идеалогію общественной психологіей значитъ заниматься безсодержательнымъ и безплоднымъ повтореніемъ одного и того же. И въ самомъ дѣлѣ, что такое религія, критикѣ которой посвящена значительная часть работы Фейербаха, если не форма проявленія человѣческой психологіи? Что такое эстетика, если не разновидность человѣческой психологіи? Что такое нравственность, право, философія, если не разновидности и формы проявленія все той же общественной человеческой психологіи? Очевидно, всѣ эти области, совокупность которыхъ составляетъ общественную идеалогію, являются ничѣмъ инымъ, какъ общественной психологіей. Ясно, слѣдовательно, что объяснить общественную идеалогію общественной психологіей значитъ въ сущности ничего не объяснять, значитъ топтаться на одномъ

*) См. статью Бельтова „Къ шестидесятилѣтію годовщины смерти Гегеля". Сборникъ „Критика нашихъ критиковъ". С.-Петербургъ.

мѣстѣ и не двигать дѣло объясненія идеалогіи ни на шагъ впередъ.

Поэтому Марксъ ставитъ совершенно новый и совершенно оригинальный вопросъ, а именно: чѣмъ, какими условіями, объясняется сама общественная психологія? На этотъ глубокій и коренной вопросъ мы находимъ отвѣтъ въ знаменитомъ предисловіи „Къ критикѣ политической экономіи". „Общій результатъ, читаемъ мы тамъ къ которому я пришелъ и который, разъ онъ былъ найденъ, служилъ мнѣ руководящей нитью въ дальнѣйшихъ занятіяхъ, можно кратко формулировать слѣдующимъ образомъ. Въ отправленіи своей общественной жизни люди вступаютъ въ опредѣленныя, неизбѣжныя, отъ ихъ воли независящія отношенія—производственныя, отношенія, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной ступени развитія матеріальныхъ производственныхъ силъ. Сумма этихъ производственныхъ отношеній составляетъ экономическую структуру общества, реальное основаніе, на которомъ возвышается правовая и политическая надстройка и которому соотвѣтствуютъ опредѣленныя формы общественнаго сознанія. Не сознаніе людей опредѣляетъ формы ихъ бытія, но, напротивъ, общественное бытіе опредѣляетъ формы ихъ сознанія". Эта формула, звучащая такъ просто и такъ ясно, является такимъ же геніальнымъ открытіемъ, какъ открытіе Коперника. Точно такъ, какъ непосредственное воспріятіе подсказывало неподвижность земли, такъ точно человѣку, одаренному сознаніемъ и всякое дѣйствіе котораго сопровождается той или иной степенью мышленія, должно было казаться и кажется еще до сихъ поръ, что дѣятельность, ея направленія и полученный результатъ всецѣло зависитъ отъ сознанія.

Къ сожаленію, мы не имѣемъ ни малѣйшей возмож-

ности развить хотя бы въ самомъ общемъ отвлеченномъ видѣ всѣ члены и все содержаніе марксовой формулы. И потому остановимся на ея элементарной сущности, которая, кстати сказать, представляетъ наибольшую трудность для пониманія.

Въ конечномъ счетѣ Марксъ сводитъ все общественное сознаніе къ зависимости отъ производительныхъ силъ, а степень развитія производительныхъ силъ обусловливается орудіями производства. Откроемъ теперь „Капиталъ“ и посмотримъ, какъ опредѣляется Марксомъ процессъ труда и роль орудій труда. „Трудъ, читаемъ мы есть прежде всего процессъ, происходящій между человѣкомъ и природой, процессъ, въ которомъ человѣкъ посредствомъ дѣятельности содѣйствуетъ обмѣну веществъ между собою и природой, регулируетъ его. По отношенію къ данной природой матеріи онъ самъ выступаетъ, какъ сила природы. Онъ приводитъ въ движеніе присущія его организму естественныя силы,—руки, ноги, голову, для того, чтобы присвоить себѣ матерію въ пригодной для него формѣ. Дѣйствуя въ этомъ процессѣ на внѣшнюю природу и измѣняя ее, онъ въ тоже время измѣняетъ и свою собственную природу. Онъ развиваетъ дремлющія въ немъ силы и дѣлаетъ себѣ подвластной работу этихъ силъ *). Итакъ, съ точки зрѣнія матеріалистической философіи Маркса человѣкъ—часть природы. Какъ сила природы онъ дѣйствуетъ на другія силы природы, дѣйствующія въ свою очередь, на него. Въ этомъ процессѣ постояннаго взаимодѣйствія человѣкъ познаетъ внѣшнюю природу, окружающія вещи, ихъ безконечныя свойства и здѣсь, стало быть, коренной источникъ роста

*) Тамъ же стр. 109.

и развитія человѣческаго сознанія. Послѣдуемъ дальше за Марксомъ и приведемъ еще слѣдующія строки: „Орудіе труда—предметъ или совокупность предметовъ, которые рабочій ставитъ между собою и объектомъ труда и которые служатъ проводниками его воздѣйствія на данные объекты труда. Онъ пользуется механическими, физическими, химическими свойствами тѣлъ, чтобы соотвѣтственно своей цѣли заставить ихъ дѣйствовать на другія тѣла“ *). „Само данное природой вещество становится органомъ дѣятельности человѣка, органомъ, который онъ присоединяетъ къ своимъ собственнымъ органамъ, удлиняя такимъ образомъ, вопреки библіи, свое тѣло“ **). Мы видимъ такимъ-образомъ, что по Марксу человѣкъ съ помощью орудій труда увеличивалъ свои собственные органы и въ зависимости отъ качественнаго и количественнаго роста и развитія этихъ прибавочныхъ органовъ онъ разгадывалъ скрытыя силы природы, ея законы, пріобрѣталъ знаніе и этимъ самымъ—власть надъ окружающей его средой. До тѣхъ поръ, пока дикарь филосовски созерцательно, подобно метафизикамъ и мистикамъ отдавался размышленіямъ о таинственности неба и земли (такого дикаря на свѣтѣ не было, конечно, но матефизики, идеалисты, исходящіе изъ первичности сознанія, должны его предположить), вопрошая объ ихъ скрытой, загадочной сущности, онъ походилъ на того безумца у Гейне, который ожидалъ отвѣта отъ звѣздъ. Но коль скоро онъ взялъ предметъ, сдѣлалъ его проводникомъ между собою и другимъ предметомъ, приспособивъ послѣдній къ своимъ непосредственнымъ потребностямъ, онъ узналъ

*) Тамъ же.
**) Тамъ же.

естественныя свойства вещей и положилъ основу естествознанію и даже философскому закону причинности.

Изобрѣтеніе лука и стрѣлы (имѣвшее мѣсто на высшей ступени дикаго состоянія), благодаря которымъ дичь становится обычной пищей, а охота — нормальнымъ занятіемъ, порождаетъ нѣкоторое стремленіе къ осѣдлости, къ болѣе или менѣе правильному добыванію средствъ къ существованію, и этимъ самымъ кладется начало общественной жизни. А само изобрѣтеніе лука и стрѣлы не было слѣдствіемъ чистаго сознанія, готовой идеи заранѣе существовавшей въ головѣ дикаря. Цѣль и планъ этихъ довольно сложныхъ орудій, требовавшихъ высокой степени умственной опытности и изощренности, слагались вѣками, постепенно, въ зависимости отъ географической среды, отъ свойствъ и формъ предметовъ, данныхъ самой природой, подъ вліяніемъ неизбѣжной борьбы за существованіе.

Утвержденіе идеалистовъ, будто въ душѣ человѣка живетъ постоянная любознательность, стремленіе къ обобщенію, къ исканію первой причины или такъ называемая метафизическая потребность покоится на томъ, что умственные плоды тысячалѣтней культуры ошибочно принимаются за основныя, первичныя предпосылки познанія. Не прирожденная любознательность, не исканіе истины и вообще не психологическія побужденія толкали человѣка на путь познанія, а дѣятельность конкретная, реальная дѣятельность, борьба съ внѣшней матеріальной природой посредствомъ орудій труда, являющихся въ свою очередь видоизмѣненной природой, служатъ настоящимъ, кореннымъ источникомъ развитія человѣческой психологіи, познанія и мышленія.

Эта на видъ ясная, простая и элементарная истина

скрывалась въ глубь временъ и понадобился такой геній, какъ Марксъ, чтобы раскрыть настоящее содержаніе историческаго движенія. И понятно почему. Культурному человѣку, даже самому ограниченному, несравненно легче подняться на вершины отвлеченнаго мышленія и усвоить философскую систему, чѣмъ наоборотъ спуститься внизъ и понять примитивныя формы инстинкта, т. е. микроскопическую степень сознанія первобытнаго человѣка. Даже современные историки первобытной культуры, изслѣдователи быта существующихъ дикарей, которые безъ всякаго сомнѣнія сдѣлали чрезвычайно много для выясненія исторіи развитія познанія,—и они часто не умѣютъ пользоватся своими собственными наблюденіями и богатымъ фактическимъ матеріаломъ въ силу отсутствія общаго, строго продуманнаго научнаго способа изслѣдованія. Идеалистическіе предразсудки, вкоренцвшаяся привычка разсматривать явленія съ точки зрѣнія готовыхъ, выработанныхъ неподвижныхъ формъ мышленій мѣшаетъ и этимъ изслѣдователямъ прослѣдить шагъ за шагомъ медлительный ходъ развитія сознанія въ его постоянной зависимости отъ матеріальнаго бытія.

Вернемся теперь къ формулѣ Маркса.

Положеніе Маркса, „что люди вступаютъ въ опредѣленныя, неизбѣжныя, отъ ихъ воли независящія отношенія“, вызвало и до сихъ поръ вызываетъ упорныя и безъ конца повторяемыя возраженія. Критики и противники діалектическаго матеріализма истолковываютъ это положеніе въ томъ смыслѣ, что Марксъ исключилъ изъ исторической дѣятельности человѣческую волю и сознаніе. Трудно представить себѣ болѣе нелѣпое возраженіе. Наоборотъ, можно сказать съ безусловной увѣренностью, что не было и нѣтъ

такого философскаго міровоззрѣнія, которое придавало бы такое огромное, широкое значеніе человѣческой дѣятельности, какъ теорія Маркса. Старый матеріализмъ, съ которымъ матеріализмъ діалектическій имѣетъ общую познавательную основу, не удовлетворялъ Маркса именно и потому, что онъ отличался созерцательнымъ характеромъ и не понималъ роли и значенія активной дѣятельности. Въ формулѣ Маркса рѣчь идетъ не объ исторической роли сознанія, а о томъ, что чему предшествуетъ—сознаніе бытію или бытіе сознанію; вопросъ касается способа научнаго изслѣдованія и пріемовъ практическаго сознательнаго воздѣйствія на общественную среду. Теорія Маркса говоритъ ученому, что точные, правильные выводы могутъ быть достигнуты только путемъ изученія конкретной дѣйствительности и исторіи ея развитія. Она говоритъ практическому дѣятелю, что успѣшное, плодотворное воздѣйствіе на общественную среду возможно лишь при условіи правильной и ясной оцѣнки существующихъ общественныхъ реальныхъ силъ и ихъ взаимоотношеній. Это все, но это безконечно много.

Философскому ученію Маркса ставится также въ упрекъ, что оно нигдѣ не изложено въ полной, законченной формѣ, и что самъ основатель этого ученія ограничился лишь краткой, схематической его формулировкой. Подобное требованіе опять-таки обнаруживаетъ лишь полное непониманіе сущности марксова воззрѣнія. Предвидя такого рода упрекъ, Марксъ, можно сказать, авансомъ отражаетъ его, когда говоритъ: „Общій результатъ, къ которому я пришелъ и который, разъ онъ былъ найденъ служилъ мнѣ руководящей нитью въ дальнѣйшихъ занятіяхъ“. Это значитъ, что философское ученіе Маркса излагается въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“, въ „Критикѣ политичес-

кой экономіи", въ „Нищетѣ философіи", „Революціи и контръ-революціи", „Классовой борьбѣ во Франціи", „18 Брюмерѣ" „Капиталѣ", затѣмъ, въ произведеніяхъ сооснователя научнаго соціализма, въ „Анти-Дюрингѣ", „Людвигѣ Фейербахѣ" Положеніе рабочаго класса въ Англіи и вообще во всѣхъ твореніяхъ Маркса и Энгельса.

Далѣе, историческій матеріализмъ воплощенъ въ научныхъ и блестящихъ трудахъ Плеханова, Меринга, Каутскаго, Антоніо, Лабріола, Лафарга и кромѣ того въ сочиненіяхъ всѣхъ марксистовъ, поскольку послѣдніе правильно примѣняли методъ Маркса—Энгельса. Содержаніе діалектическаго матеріализма таково, что оно по существу не можетъ быть изложено въ полномъ, законченномъ видѣ. Это метафизическія системы, считавшія возможнымъ исчерпать разъ навсегда картину міра, укладывались подчасъ въ весьма необъемистыя произведнія, когда данный метафизикъ обладалъ достаточнымъ искусствомъ въ дѣлѣ отвлеченнаго мышленія.

Иное дѣло діалектическій матеріализмъ, который по существу отрицаетъ возможность законченной философской системы. Книга, въ которой историческій матеріализмъ представленъ въ полномъ видѣ—это вся исторія культуры во всемъ ея объемѣ, и Марксъ, открывъ основу историческаго движенія, объективную двигательную силу, указалъ способъ, какъ слѣдуетъ читать эту великую книгу для того, чтобы постичь ея мудрое и сложное содержаніе. Сущность діалектическаго матеріализма заключается не столько въ опредѣленіи и развитіи его формальныхъ принциповъ сколько въ умѣломъ примѣненіи этихъ принциповъ къ явленіямъ реальной жизни. И именно въ этомъ отношеніи сдѣлано необычайно много Марксомъ и Энгельсомъ. Марксъ и Энгельсъ не писали философскихъ трудовъ въ профессіональномъ, специфическомъ смыслѣ это-

го слова, однако ихъ произведенія являются самыми совершенными произведеніями настоящей, дѣйствительной философіи, и это потому, что въ нихъ живетъ истинное единство, тѣсная связь между бытіемъ и сознаніемъ, фактами и общими законами, дѣйствительностью и идеалами,—иначе сказать, между теоріей и практической дѣятельностью въ обширномъ смыслѣ этого слова. А о такой именно философіи мечтали величайшіе геніи рода человѣческаго.

Сдѣлано очень много въ области марксизма и школой. Поверхностныя, голословныя и поистинѣ шаблонныя утвержденія противниковъ марксизма—а иногда и чувствительныхъ друзей, будто ученики Маркса не подвинули ученіе своего учителя впередъ и не обогатили его новымъ оригинальнымъ содержаніемъ, лишены всякаго научнаго основанія. Не говоря уже о крупныхъ послѣдователяхъ Маркса, труды которыхъ, несомнѣнно, являются громаднымъ вкладомъ въ науку, даже самая незначительная соціалъ-демократическая брошюра, содержитъ въ себѣ больше научнаго содержанія, чѣмъ объясненія, которыя даются подчасъ общественнымъ явленіямъ выдающимися мыслителями, незнакомыми съ марксовой теоріей. Куно Фишеръ полагалъ, напримѣръ, что дипломатическіе переговоры официальныхъ представителей государствъ способны повести за собою коренныя перемѣны въ ходѣ всемірной исторіи. Знаменитый психологъ Вильямъ Джемсъ высказываетъ глубокое убѣжденіе, что главной причиной великихъ событій эпохи возрожденія и реформаціи является возрожденіе философіи Платона. Развѣ же существуетъ на бѣломъ свѣтѣ соціалъ-демократъ, который сталъ бы разсказывать такія наивныя дѣтскія сказки?—Конечно нѣтъ.

Благодаря правильному, научному методу, даже про-

изведенія марксистовъ, написанныя на практическія, злободневныя темы, при внимательномъ и серьезномъ къ нимъ отношеніи обнаруживаютъ несравненно больше идейной оригинальности и новизны, нежели большія, вылощенныя, написанныя модернымъ стилемъ произведенія, трактующія о смыслѣ жизни, объ абсолютной конечной цѣли бытія, ,о проблемѣ смерти и тому подобныхъ вопросахъ, старыхъ какъ міръ, и скучныхъ, какъ пустыня, имѣющихъ значеніе развѣ тѣмъ, что они временно отвлекаютъ отъ серьезной живой и плодотворной работы мысли. А затѣмъ, самымъ блестящимъ и самымъ убѣдительнымъ свидѣтельствомъ успѣховъ ученія Маркса служитъ сама дѣйствительность, которая, что бы тамъ ни говорили, совершаетъ свое движеніе по Марксу. И это могучее доказательство бьетъ по головѣ даже принципіальныхъ противниковъ изъ буржуазнаго лагеря, которые вопреки своей буржуазной волѣ, подчиняются методу діаликтическаго матеріализма. Нелегко въ настоящее время встрѣтить произведеніе по этикѣ, эстетикѣ, религіи, исторіи литературы и т. д., гдѣ бы авторъ не старался такъ или иначе выводить общественное сознаніе изъ общественнаго бытія. Но зато, съ другой стороны, проникновеніе маркситской мысли въ буржуазную ученую среду вызываетъ такъ называемые кризисы марксизма, которые стали повторяться чуть ли не съ періодической правильностью.

Пресловутые кризисы марксизма происходятъ обыкновенно такимъ образомъ. Усвоитъ молодой (буржуазный) ученый нѣкоторыя отдѣльныя, несвязанныя между собою положенія изъ теоріи Маркса, соединитъ ихъ своими собственными буржуазными предразсудками и такъ какъ въ результатѣ этой операціи получается неприглядная, механическая смѣсь, то творецъ этой смѣси приступаетъ къ „ревизіи“ и съ военной

поспѣшностью торжественно объявляетъ кризисъ въ марксизмѣ. Выходитъ, что совершающійся въ силу плохого усвоенія марксизма кризисъ въ головѣ буржуа выдается за крушеніе марксовой теоріи. Кризисы марксизма являются такимъ образомъ, непризнакомъ упадка ученія Маркса, а, наоборотъ, наглядымъ показателемъ того, что марксизмъ пріобрѣтаетъ все большее и большее вліяніе и на ученныя буржуазныя сферы. И можно сказать напередъ, что чѣмъ больше будетъ расти это вліяніе, тѣмъ чаще будутъ повторяться „кризисы“ марксизма.

Вернемся въ заключеніе къ исходной точкѣ нашей статьи.

Вкратцѣ, поскольку позволяли узкія рамки этой статьи, мы старались обнаружить преемственную связь, которая существуетъ между діалектическимъ матеріализмомъ и нѣмецкой классической филисофіей; нами было указано на то, что нѣмецкая классическая философія преслѣдовала главнымъ образомъ культурныя практическія цѣли; мы знаемъ, что Гегель въ противовѣсъ Канту, разрѣшилъ задачу объ отношеніи сущаго къ должному, дѣйствительности къ идеаламъ историческимъ путемъ. Но Гегель, положившій въ основу своего ученія идею развитія и оплодотворившій всѣ области науки, самъ оставался метафизикомъ, идеалистомъ, вслѣдствіе чего его философія исторіи въ ея цѣломъ носитъ отвлеченный характеръ. Дѣло въ томъ, что, согласно идеалистичекой точкѣ зрѣнія Гегеля, сама дѣйствительность, прошедшая, настоящая и будущая дѣйствительность есть не болѣе, какъ форма проявленія абсолютной идеи, существовавшей за предѣлами реальнаго міра и до всякой исторіи. По Гегелю исторія человѣчества есть поэтому внѣшнее обнаруженіе развивающагося абсолют-

наго духа; а человѣкъ и человѣчество являются пѣшками въ рукáхъ этой сверхъестественной силы, командующей судьбами народовъ. Поэтому, несмотря на глубокое революціонное значеніе всеразрушающей діалектики, система Гегеля, какъ всякая идеалистическая система, приводила къ фатализму, т. е. не оставляла мѣста для конкретной, самостоятельной, революціонной, созидательной работы людей. Эту идеалистическую сторону ученія Гегеля Марксъ и называетъ мистической оболочкой.

Отбросивъ „мистическую оболочку“ Марксъ принялъ революціонную діалектику, поставивъ систему своего учителя на ноги.

Первое положеніе Гегеля оказалось послѣднимъ положеніемъ Маркса. „Идеальное, т. е. гегелевскій абсолютный духъ, есть съ точки зрѣнія матеріалиста Маркса не что иное, какъ переведенное и переработанное въ человѣческой головѣ матеріальное начало“. Двигательнымъ нервомъ исторіи служитъ не сверхъестественная сущность, а производительныя силы, которыя являются продуктомъ постояннаго взаимодѣйствія между человѣческимъ обществомъ и природой.

Люди дѣлаютъ исторію, говоритъ Марксъ въ „18 Брюмерѣ“, только не произвольно, не изъ свободныхъ кусковъ. На первоначальной ступени общественнаго развитія дѣятельность человѣка опредѣляется географической средой, а на дальнѣйшихъ стадіяхъ власть географической среды уменьшается по мѣрѣ роста производительныхъ силъ, но зато пройденный историческій путь стоитъ по отношенію къ каждому новому поколѣнію, какъ готовая объективная сила, созданная не этимъ поколѣніемъ. Но эта объективная сила ничего общаго не имѣетъ съ фатализмомъ, съ

военной командой предполагаемыхъ идеалистами сверхъест ственныхъ силъ. Созданная усиліями предшествовавшихъ п колѣній историческая среда предоставляетъ широкій прос торъ каждому новому поколѣнію для дальнѣйшаго творчест живыхъ, лучшихъ идеальныхъ общественныхъ формъ. В извѣстной ступени своего развитія, гласитъ дальше геніал ная формула Маркса, матеріальныя производительныя сил общества впадаютъ въ противорѣчіе съ существующими пр изводственными отношеніями, среди которыхъ они до сих поръ дѣйствуютъ. Изъ формъ развитія производительных силъ эти отношенія дѣлаются ихъ оковами. Тогда наст паютъ эпохи кризисовъ". „Ни одна общественная форм ція не погибаетъ раньше, чѣмъ развиваются всѣ производ дительныя силы, для которыхъ она даетъ достаточно про стора, и новыя высшія производственныя отношенія никогд не появляются на свѣтъ раньше, чѣмъ созрѣваютъ матері альныя условія ихъ существованія въ лонѣ стараго обще ства. По этому человѣчество ставитъ себѣ всегда тольк такія задачи, которыя оно можетъ рѣшить, такъ какъ пр ближайшемъ разсмотрѣніи всегда окажется, что сама задач только тогда выдвигается, когда существуютъ уже матері альныя условія, необходимыя для ея рѣшенія .

Таково конкретное разрѣшеніе великаго вопроса об отношеніи сущаго къ должному, дѣйствительности къ иде аламъ. Новыя историческія задачи, новые общественны идеалы вырастаютъ на почвѣ противорѣчія между разви вающимися производительными силами и производственны отношеніями. Рожденные въ нѣдрахъ самой дѣйствительно сти, новые идеалы носятъ въ себѣ внутреннія данныя дл ихъ осуществленія, ибо „сама задача только тогда выдви-

ается, когда существуютъ уже матеріальныя условія, необходимыя для ея рѣшенія".

Въ періодъ своей внутренней, духовной борьбы, страстнаго и терпѣливаго исканія истины молодой девятнадцатилѣтній Марксъ писалъ своему отцу: „Отъ своего идеализма который, кстати сказать, питался сравненіями съ идеализмомъ Канта и Фихте, я перешелъ къ исканію идеи въ самой дѣйствительности. Если боги прежде жили надъ землей, то они теперь стали ея центромъ».

Карлъ Марксъ нашелъ то, чего искалъ, онъ открылъ идею въ самой дѣйствительности и этимъ самымъ пересемилъ боговъ съ неба на землю. Его дѣло можетъ сравниться съ легендарнымъ дѣяніемъ легендарнаго Прометея. И буржуазный Олимпъ натравлялъ на дѣйствительнаго Прометея девятнадцатаго вѣка своихъ коршуновъ, усердно содѣйствовавшихъ сокращенію драгоцѣнной жизни. Но исторія въ общемъ и цѣломъ справедлива и незлопамятна. Коршуны будутъ забыты, а Марксъ будетъ жить въ памяти людей до тѣхъ поръ, пока будетъ существовать родъ человѣческій.

1908 г.

Карлъ Марксъ и религія.

(Къ тридцатилѣтней годовщинѣ смерти Карла Маркса).

I.

Марксизмъ представляетъ собою новый и въ высокой степени плодотворный методъ изслѣдованія явленій общественной жизни. Эту широко обобщающую стройную логическую теорію слѣдуетъ признать важнымъ и серьезнымъ вкладомъ въ исторію мысли. Она является, безъ всякаго сомнѣнія, острымъ и надежнымъ орудіемъ, посредствомъ котораго мы оказываемся въ состояніи вскрыть реальныя коренныя причины цѣлыхъ эпохъ, проникнуть въ судьбы человѣчества отдаленнаго прошлаго и прозрѣть грядущее.

Матеріалистическое причинное объясненіе исторіи устанавливаетъ закономѣрность борющихся соціальныхъ силъ, дѣлая, стало-быть, возможнымъ сознательное общественное и государственное строительство. Короче—марксизмъ постигъ естественные законы исторіи, послужившіе къ разумному, планомѣрному воздѣйствію на историческое поступательное движеніе.

Но, сдѣлавъ обществовѣдѣніе и политику наукой, марксизмъ ничего не вноситъ въ интимный субъективный

міръ личности. Эта строго-научная, историческая доктрина лишена элементовъ, способныхъ успокоить и согрѣть душу, поднять человѣка на горныя вершины и дать ему утѣшеніе въ неизбѣжной осознанной или неосознанной міровой скорби. Человѣкъ—сложное созданіе. Спору нѣтъ, что матеріальныя условія жизни, борьба за существованіе—дѣло первостепенное, принимающее острый и даже жестокій характеръ. Сущность, скрытыя пружины этой зоологической дикой борьбы дѣйствительно впервые были развернуты во всемъ ихъ объемѣ и съ классически ясной глубиной историческимъ матеріализмомъ. Но о природѣ „экономическаго фактора“ можно сказать то же самое, что Шопенгауэръ писалъ о земныхъ цѣнностяхъ вообще. Матеріальный гнетъ обладаетъ, несмотря на все его видимое однообразіе, разнообразнѣйшими средствами къ тому, чтобы раздавить личность, чтобы выжечь всѣ ея прекрасные задатки, но несмотря на это, самое совершенное экономическое устройство общества, обезпечивающее всестороннее развитіе личности, не въ состояніи сдѣлать эту послѣднюю счастливой въ высшемъ значеніи этого слова.

Человѣкъ чувствуетъ себя частью вселенной, звеномъ великаго безконечнаго. Его сознаніе не терпитъ безусловныхъ предѣловъ, страшны ему границы и невыносимо лукавое издѣвательство смерти. Единственный выходъ изъ этой трагедіи человѣчества—религія, вѣра въ другой міръ, вѣчный и совершенный. Лишь эта вѣра можетъ помирить насъ съ нашимъ земнымъ преходящимъ существованіемъ, лишь она создаетъ музыку души, побѣждающую земную тоску.

Такъ или приблизительно такъ говорятъ нѣкоторые друзья марксизма, видные писатели изъ различныхъ областей.

Посмотримъ, конечно, въ самомъ сжатомъ видѣ, спра-

ведливо-ли, что марксизмъ лишенъ субъективныхъ началъ и правда ли это, что и въ наше время религія опять поднимая голову, имѣетъ основаніе претендовать на роль утѣшительницы и сестры милосердія человѣческой души.

II.

Подобно другимъ великимъ теоріямъ, сдѣлавшимъ эпоху въ развитіи человѣчества, марксизмъ начинаетъ свое исполинское историческое дѣло критикой и смѣлымъ, увѣреннымъ разрушеніемъ, а заканчиваетъ творчествомъ и созиданіемъ новыхъ формъ жизни, дѣйствительно новыхъ въ подлинномъ смыслѣ этого слова.

Къ области разрушительной дѣятельности принадлежитъ критика и разоблаченіе тайнъ религіозныхъ представленій.

Религія, съ точки зрѣнія матеріалистическаго объясненія исторіи, есть плодъ общественныхъ отношеній. Она является одной изъ разновидностей коллективнаго сознанія, порождаемаго общественнымъ бытіемъ, а въ послѣднемъ счетѣ способомъ производства.

Этотъ исторически-эволюціонный взглядъ на происхожденіе и развитіе религіозныхъ воззрѣній нашелъ блестящее оправданіе въ научныхъ изслѣдованіяхъ многихъ областей, связанныхъ съ религіозной проблемой. Можно, слѣдовательно, утверждать безъ всякаго риска ошибиться, что съ научной точки зрѣнія эта проблема можетъ считаться окончательно рѣшенной.

И этотъ фактъ очень хорошо извѣстенъ болѣе или менѣе просвѣщеннымъ теологамъ и вообще теоретическимъ

такъ сказать провѣдникамъ и спасителямъ религіознаго міросозерцанія.

Современная защита религіи ведется поэтому почти что исключительно на субъективной почвѣ. „Пустъ,—говоритъ религіозный субъективистъ нашихъ дней, религія будесъ созданіемъ творческой фонтазіи; допустимъ, что божество дѣйствительно—лишь гипотеза,—и допуская это, религія все-таки сохраняетъ всю свою силу, всѣ свои права и все свое прежнее внутреннее значеніе. Если созданная своеобразнымъ творческимъ духомъ коллективнаго человѣчества небесная, прекрасная и совершенная страна приноситъ мнѣ наивысшее блаженство; если мое представленіе о ней придаетъ истинный смыслъ моему существованію, если я благодаря этому моему религіозному сознанію поднимаюсь все выше и выше надъ текучей, измѣнчивой, убѣгающей отъ меня жизни, такъ отчего же, спрашивается, я долженъ отказаться отъ такой могучей спасительной силы? И какое мнѣ дѣло до критическаго отношенія положительнаго знанія къ религіи? Наука—мощный культурный факторъ въ борьбѣ за земное существованіе. Этого никто въ наше время оспаривать не можетъ и не долженъ. Но пусть наука займетъ ей подобающее мѣсто внѣшняго культурнаго историческаго двигателя, а въ сферѣ моей духовной, интимной, сокровенной жизни ея нѣмой, холодный и равнодушный разумъ совершенно безсиленъ".

Людямъ недисциплинированной мысли, чуждымъ умственной привычки добираться до корней вопроса, представляются подобныя соображенія не только убѣдительными, но и чрезвычайно оригинальными. Въ дѣйствительности же эта въ логическомъ смыслѣ болѣе чѣмъ шаткая, а съ религіозной точки зрѣнія кощунственная аргументація слу-

житъ лишь убѣдительнѣйшимъ показателемъ того, что это нѣкогда господствовавшее надъ избранными умами міропониманіе погибло окончательно и безвозвратно.

Психологическое значеніе религіи въ вышеочерченномъ отношеніи выступаетъ наружу, пріобрѣтая психически-моральное вліяніе съ возникновеніемъ міровыхъ монотеистическихъ религіозныхъ системъ.

Только безусловная, нопоколебимая вѣра въ надземный миръ, какъ въ объективную доподлинную реальность, была источникомъ того энтузіазма и духовнаго подъема, о которыхъ такъ краснорѣчиво распространяются теперешніе модернистскіе пропагандисты религіознаго сознанія.

И что-бы тамъ не говорили филосовствующіе теологи, а истинно вѣрующему Богъ вовсе не представляется отвлеченнымъ духомъ, а скорѣе въ видѣ опытнаго, браваго капитана, управляющаго нашимъ кораблемъ, плывущимъ по бурному океану жизни. Древніе пророки вѣрили и видѣли желанное будущее, когда сойдетъ на землю самъ Іегова, уничтожитъ враговъ Израиля и возстановитъ миръ, справедливость и торжество избраннаго имъ народа. И настоящимъ христіаниномъ можетъ быть признанъ лишь тотъ, кто проникнутъ глубокой и несокрушимой вѣрой въ царство Божье, въ существованіе милосерднаго творца—хозяина вселенной и сына его Спасителя, пришедшаго на землю не отъ міра сего.

Eine feste Burg ist unser Gott*),— повторялъ Лютеръ въ опасныя и тревожныя минуты мятежнаго періода своей жизни. Въ этихъ немногихъ словахъ реформаторъ

*) Нашъ Богъ надежная крѣпость.

съ точностью указалъ на психологическій источникъ его религіозной энергіи.

Богъ, какъ объективная реальность и надежный покровитель, а не гипотеза Божества, построенная на субъективной нотребности, составляетъ психологическую основу религіозныхъ переживаній.

Историческій ходъ развитія религіозныхъ представленій учитъ насъ самымъ убѣдительнымъ образомъ, что эти послѣднія возникли не изъ прирожденной субъективной потребности восполнить видимый міръ міромъ невидимымъ, болѣе совершеннымъ. Наоборотъ, религіозная психика выступаетъ какъ слѣдствіе сложнѣйшихъ объективныхъ условій общественно-историческаго характера.

Совершенно справедливо и въ полномъ согласіи съ результатами современнаго научнаго изслѣдованія замѣчаетъ Энгельсъ, что психологически исходный пунктъ религіознаго творчества коренится въ ограниченныхъ и невѣжественныхъ представленіяхъ безпомощнаго дикаря.

Насущная практическая необходимость въ объясненіи явленій окружающей природы, а вовсе не стремленіе къ религіозному утѣшенію, было точкой отправленія анимизма, въ которомъ мы находимъ главныя основы религіи и идеалистической метафизики.

Вызванная къ жизни побужденіями практическаго свойства, религія была и оставалась на протяженіи всей исторіи идеологической оболочкой, формой, подъ которой скрывалось многообразное общественное содержаніе. Съ религіозными вѣрованіями связаны тѣснѣйшими узами классовая борьба, національный гнетъ, стремленіе къ національному освобожденію и вообще различнаго рода политическіе интересы и земныя историческія надежды. Официальная истол-

ковательница воли верховнаго, совершеннаго существа, религія на дѣлѣ проводила волю смертныхъ и далеко несовершенныхъ властителей земли; блюстительница законовъ неба, она очень настойчиво защищала произволъ господствующихъ классовъ и правящихъ сферъ,—словомъ, вмѣшиваясь почти что во всѣ области—не брезгая и мелочами —человѣческаго существованія, религія на высшихъ стадіяхъ своего развитія была все—цѣло, опредѣленно и большей частью сознательно поглощена реальной живой дѣйствительностью и неутомимой борьбой за матеріальную свѣтскую власть.

Но свѣтское господство и матеріальныя цѣли религіи проявляли себя въ строго-идеологическихъ формахъ, которыя—идеологическія формы—какъ всегда имѣли свое собственное и большое значеніе. Пуская въ ходъ въ рѣшительные, завершающіе моменты доподлинное военное оружіе, духовенство въ мирное время дѣйствовало энергично, ловко и, надо ему отдать справедливость, часто весьма искусно, находившимися въ его распоряженіи духовными средствами. А послѣднихъ было не мало. Религія была заботливой хранительницей старыхъ традицій, народныхъ обычаевъ, правовыхъ нормъ, нравственныхъ велѣній и священныхъ, неподвижныхъ завѣтовъ. Связавъ себя тѣснѣйшимъ образомъ съ искусствомъ, она нашла себѣ въ этомъ послѣднемъ колоссальную поддержку—еще до сихъ поръ не вполнѣ оцѣненную исторической наукой,—оказывая, въ свою очередь, огромное вліяніе на художественное творчество всѣхъ родовъ.

Нельзя также оспаривать той роли, которую религія играла въ дѣлѣ объединенія и сплоченія людей, шедшаго, конечно, рядомъ и въ полной причиной зависимости отъ вызываемыхъ ею же вражды и раздора.

Однимъ словомъ, на опредѣленныхъ стадіяхъ исторической эволюціи религія являлась громадной общественной силой, отражавшей полнѣе, чѣмъ какая-либо другая область, земную общественную дѣйствительность.

Не то мы видимъ теперь.

Даже для современныхъ теологовъ пересталъ быть тайной тотъ безспорный фактъ, что золотой вѣкъ власти религіи надъ умами и сердцами человѣчества пришелъ къ концу.

Поистинѣ сказочный ростъ производительныхъ силъ, изумительное развитіе естествознанія, внушающій гордыя надежды техническій прогрессъ, успѣхи научной психологіи, уничтожившей одну изъ важнѣйшихъ крѣпостей неба—вѣру въ безсмертную субстанціональную душу, развѣтвленіе и спеціализація многихъ областей, составлявшихъ нѣкогда принадлежность религіи; безконечное и разнообразное множество средствъ для общенія людей (исключеніе на картѣ цивилизованной Европы составляетъ, конечно, въ этомъ отношеніи Россія), мужественный духовный подъемъ пролетарскихъ массъ, идущихъ вѣрнымъ, твердымъ шагомъ къ экономическому освобожденію и умственной и нравственной самостоятельности,—словомъ всѣ воистину новыя силы, зрѣющія въ современной культурѣ, разрушаютъ чѣмъ дальше тѣмъ основательнѣе, остатки старыхъ религіозныхъ вѣрованій и на мѣсто религіи создается постепенно почва для общаго новаго, научнаго и свѣтлаго міросозерцанія, основы которому положены Марксомъ и Энгельсомъ.

III.

Въ психологіи творчества всякаго геніальнаго человѣка легко открыть преобладающую черту, являющуюся

лейтмотивомъ всей его дѣятельности, какъ сложна и разнообразна не была бы эта послѣдняя.

Есть такая отличительная черта и въ натурѣ, и въ творческомъ геніи Карла Маркса. Этой отличительной чертой является правдивость, признаніе безусловнаго авторитета объективной истины, ея верховнаго суда, ея приговора, ея суверенитета.

Тьма низкихъ истинъ ему дороже, чѣмъ душу возвышающій обманъ, дороже по той естественной причинѣ, что низкихъ истинъ нѣтъ и не можетъ быть, а есть и бываютъ низкія побужденія и позорные поступки. Въ какомъ обольстительномъ видѣ не представился бы обманъ, онъ съ точки зрѣнія Маркса—плохой и ненадежный воспитатель человѣческой души.

Творецъ научнаго соціализма приступаетъ къ изслѣдованію предмета безстрашно, съ полнымъ героическимъ рискомъ. „Пусть будетъ что будетъ, но не могу, не желаю, считаю унизительнымъ для человѣческаго достоинства, постыднымъ для человѣческаго ума, несчастіемъ для человѣческаго сердца закрывать глаза на дѣйствительность и искать утѣщенія въ иллюзіяхъ. Человѣкъ долженъ имѣть мужество познать объективный міръ, вступить съ дѣйствительностью въ бой и побѣдить ее и объективно и субъективно". Вотъ что слышно, вотъ что чувствуется прежде всего въ безсмертныхъ твореніяхъ автора „Капитала".

Страстно искавшій объективной опоры для общественныхъ идеаловъ геніальный Бѣлинскій писалъ:

„Нашему вѣку не нужно шутовскихъ бубенчиковъ, пріятныхъ заблужденій, ребяческихъ погремушекъ, отрадныхъ утѣшительныхъ лжей. Если бы ложь предстала въ видѣ юной и прекрасной женщины и съ улыбкой манила

въ свои роскошныя объятія, а истина въ видѣ страшнаго остова смерти, летящаго на гигантскомъ конѣ съ косой въ рукахъ—онъ отвергся бы съ презрѣніемъ и ненавистью отъ обольстительнаго призрака и бросился бы въ мертвящія объятія остова. Ему лучше ощутить себя въ дѣйствительныхъ объятіяхъ страшной смерти духа, чѣмъ схватить въ свои руки призракъ, долженствующій изчезнуть при первомъ къ нему прикосновеніи"*).

Марксъ былъ истиннымъ и глубочайшимъ выразителемъ схваченнаго критикомъ гордаго требованія 19-го столѣтія. И тѣмъ возможнѣе оказалось для Маркса держаться надежной почвы дѣйствительности, что его прозорливому генію послѣдняя раскрылась своей разумной стороной, разоблачивъ ему свою тайну, что исторія ставитъ себѣ осуществимыя задачи.

Совершенно въ духѣ требованія Бѣлинскаго характеризуетъ Энгельсъ сущность марксова и своего собственнаго міросозерцанія: „При разложеніи Гегелевской школы—пишетъ великій сооснователь научнаго соціализма,—образовалось еще одно, единственное дѣйствительно плодотворное направленіе. Это направленіе тѣснѣйшимъ образомъ связано съ именемъ Маркса. Разрывъ съ философіей Гегеля произошелъ и здѣсь путемъ возврата къ матеріалистической точкѣ зрѣнія. Это значитъ, что люди этого направленія рѣшились смотрѣть на дѣйствительный міръ—на природу и исторію—безъ идеалестическихъ очковъ и видѣть въ немъ только то, что онъ собою представляетъ. Они рѣшились безъ всякаго сожалѣнія отказаться отъ всѣхъ идеалистическихъ

*) Сочиненія томъ IV, стр. 254.

взглядовъ, несогласныхъ съ явленіями дѣйствительности, взятыми въ ихъ истинной, не фантастической связи"*).

Понятно вполнѣ, что направленіе, рѣшившееся отказаться отъ идеалистическихъ сновидѣній, должно было прежде всего отвергнуть религіозное міровоззрѣніе. Такъ оно было на самомъ дѣлѣ.

Въ знаменитомъ введеніи „Къ критикѣ гегелевской философіи права" Марксъ намѣтилъ съ ему присущимъ своеобразнымъ проникновеніемъ въ корень опроса исходныя положенія критики религіи. Вотъ что Марксъ тамъ писалъ: „Для Германіи критика религіи по существу закончена, а критика религіи есть предпосылка всякой другой критики. Разъ опровергнута oratio pro aris et focis (рѣчь въ защиту алтарей и жертвенниковъ), въ защиту заблужденія, скомпрометировано и его мірское существованіе. Человѣкъ искалъ въ воображаемой дѣйствительности неба сверхчеловѣка и нашелъ лишь отраженіе себя самого. Отнынѣ онъ не станетъ болѣе искать видимости себя самого—нечеловѣка, а будетъ искать только истинной своей дѣйствительности.

Человѣкъ дѣлаетъ религію, а не религія дѣлаетъ человѣка—вотъ основа антирелигіозной критики. Религія это самосознаніе и сомоощущеніе человѣка, который либо еще не обрѣлъ себя, или снова потерялъ себя. Но человѣкъ не отвлеченное внѣ міра торчащее существо. Человѣкъ —это человѣческій міръ—это государство, общество. И это государство, и это общество порождаютъ религію, т.-е. вывернутое на изнанку сознаніе міра, потому что они не

*) „Людвигъ Фейербахъ". Переводъ съ предисловіемъ и примѣчаніями Г. В. Плеханова; стр. 60. С.-Петербургъ. 1906 г.

что иное, какъ вывернутый на изнанку міръ. Религія это —всеобщая теорія этого міра, его энциклопедическій компендіумъ, его логика въ популярной формѣ, его спиритуалистическій point d'honeur, его энтузіазмъ, его моральная санкція, его торжественное завершеніе, его всеобщее утѣшеніе и оправдательный документъ. Она—фантастическое осуществленіе человѣческаго существа, фантастическое, такъ какъ человѣческое существо не достигло еще истинной дѣйствительности. Слѣдовательно, борьба противъ религіи есть въ то же время борьба противъ этого міра"*).

Эта сжатая, полная желѣзной умственной силы характеристика сущности и коренныхъ основъ религіи не нуждаются въ поясненіяхъ. Точка зрѣнія творца историческаго матеріализма ясна до очевидности. Религія въ цѣломъ представляетъ форму общественнаго сознанія, обусловленную общественнымъ бытіемъ.

Но въ этой связи и въ данный историческій моментъ важно выдвинуть глубокій взглядъ Маркса на психологическія условія религіознаго сознанія въ индувидуальномъ значеніи, въ смыслѣ фактора воспитывающаго личность, его оцѣнку такъ называемый религіозной потребности. „Религія—говоритъ Марксъ,—это самосознаніе и самоощущеніе человѣка который или еще не обрѣлъ себя или опять потерялъ себя".

Это замѣчательная и глубокая психологическая истина.

Наивный, но съ проснувшимся сознаніемъ дикарь, безсильный дать естественное объясненіе духовнымъ процессамъ человѣка, превращаетъ эти послѣдніе въ самостоятельныя духовныя существа, образующія для него міръ

*) Aus dem literarischen Nachlass etc., S. 384—385. I. Band.

высшій, командующій тѣлеснымъ видимымъ міромъ. Незнаніе законовъ и содержанія своей собственной духовной природы приводитъ его къ тому, что онъ отдѣляетъ свою собственную психическую жизнь отъ самого себя, удваиваетъ, говоря словами Авенаріуса, чувственно-воспринимаемый реальный міръ и самого себя, поклоняясь рабски имъ же созданному царству тѣней.

Охваченъ также внутреннимъ безпокойнымъ стремленіемъ къ религіознымъ вѣрованіямъ человѣкъ и высшей культуры, но потерявшій—обычно подъ вліяніемъ опредѣленной совокупности условій общественной жизни—*равно дѣйствующую* своего субъекта, свое „я“.

Утрата живой, органической связи съ общественнымъ цѣлымъ, съ историческимъ прошедшимъ и зрѣющимъ будущимъ,—словомъ разрывъ съ *дѣйствительнымъ посюстороннымъ міромъ* побуждаетъ его искать помощи, защиты и опоры въ мірѣ фантастическомъ и не существующемъ, въ старыхъ давно разбитыхъ вдребезги богахъ.

Что касается религіозности народныхъ массъ, то ихъ вѣра съ точки зрѣнія автора „Капитала“ представляетъ собою ясный и непосредственный результатъ ихъ историческаго положенія, обусловленнаго экономическими отношеніями. „Религія,—читаемъ мы тамъ же,—это вздохъ притѣсненнаго созданія, сердце безжалостнаго міра, духъ бездушныхъ отношеній. Она—опіумъ народа.

Уничтоженіе религіи какъ призрачнаго счастья народа,—необходимое условіе для осуществленія его дѣйствительнаго счастья. Требуя уничтоженія иллюзій на счетъ положенія народа, мы требуемъ уничтоженія положенія, нуждаю-

щагося въ иллюзіяхъ. Критика религіи есть, такимъ образомъ, зародышъ критики юдоли печали"*).

Религія въ историческомъ смыслѣ является, по мнѣнію Маркса, ступенью развитія въ коллективномъ сознаніи человѣчества, но ступенью превзойденной философски, теоретически окончательно.

Для человѣка высшее созданіе—человѣкъ; онъ—самое совершенное звено въ великой міровой эволюціи; но онъ долженъ ясно сознать это, понять свое истинное привилегированное положеніе въ природѣ, чувствовать свою собственную міровую стоимость. А для этого ему необходимо вернуть себѣ прежде всего затерянный въ темной пропасти мистической вѣры свой духовный, ему принадлежащій внутренній міръ.

Разрушеніе религіи оказывается поэтому однимъ изъ могущественныхъ средствъ къ освобожденію духовной личности человѣка.

Прочтемъ въ заключеніе еще одно мѣсто изъ цитируемаго классическаго трактата: „Критика,—говоритъ мастеръ, сорвала—мнимые цвѣты съ цѣпей не для того, чтобы человѣкъ носилъ другія цѣпи, лишенныя фантазіи и утѣшенія, а для того, чтобы онъ сбросилъ цѣпи и сорвалъ живой цвѣтокъ. Критика религіи разочаровываетъ человѣка для того, чтобы онъ началъ мыслить, дѣйствовать, формулировать свою дѣйствительность, какъ человѣкъ отрезвленный, у котораго проснулся разсудокъ, для того, чтобы онъ началъ вращаться вокругъ себя самого, своего дѣйствительнаго солнца. Религія—это лишь призрачное солнце, которое вращается вокругъ человѣка до тѣхъ поръ,

*) Ibid., стр. 385.

пока онъ самъ не начинаетъ вращаться вокругъ самого себя" *).

Мы видимъ, такимъ образомъ, что человѣкъ, его достоинство, его духовное существо, его свобода, его цѣнность и его счастье составляютъ центральную идею марксовой критики религіи.

Эта центральная идея проникаетъ собою теорію Маркса-Энгельса.

Діалектическій матеріализмъ объединяетъ въ своемъ всеобъемлющемъ ученіи природу и исторію, свободу и необходимость; теорію и практику, науку и жизнь, этику и политику.

Его исходная точка—единство міра,—его конечная цѣль—освобожденіе личности.

Твердое и ясное убѣжденіе въ томъ, „что человѣкъ дѣлаетъ религію, а не религія дѣлаетъ человѣка" избавляетъ послѣдняго отъ разслабляющихъ обманчивыхъ надеждъ, отъ „призрачнаго счастья", дѣлая его увѣреннымъ, дѣятельнымъ и энергичнымъ гражданиномъ земли. А поэтому „критика религій есть предпосылка всякой другой критики".

Но человѣкъ не Робинзонъ на своемъ островѣ, онъ не существуетъ отдѣльно, и немыслимъ какъ абсолютная единица. „Человѣкъ—это человѣческій міръ, это государство, общество". А общество и государство опредѣляются объективно сложившимися экономическими, точнѣе производственными отношеніями, составляющими ихъ основу, ихъ фунтаментъ. Личность является, такимъ образомъ, сложнымъ продуктомъ всей совокупности общественныхъ силъ въ

*) Ibid., стр. 385.

полномъ значеніи этого слова. Отсюда слѣдуетъ, что освобожденіе личности предполагаетъ коренной соціальный переворотъ и созданіе планомѣрнаго сознательно организованнаго общества, въ которомъ условіемъ свободнаго развитія всѣхъ является развитіе каждаго.

Но что сулитъ научный соціализмъ внутреннему, интимному міру личности? Какіе элементы этого міросозерцанія призваны замѣнить утѣшительную вѣру въ безсмертіе? Такъ спрашиваютъ люди, не могущіе преодолѣть идолопоклонства передъ прошлымъ и отрѣшиться отъ иллюзіи, что иллюзія не можетъ дать настоящаго счастья и удовлетворенія духа.

На первый вопросъ марксизмъ отвѣчаетъ:—Все кромѣ обмана и признаковъ.

Природа, исторія человѣчества, общественность, свободная наука, свободное искусство—развѣ же все это недостаточные источники для полной, интенсивной всесторонней духовной жизни, для творческой фантазіи, для широкой, захватывающей дѣятельности, для внутренняго созерцанія, для проявленія и развитія высшихъ нравственныхъ началъ и, наконецъ, для роста и культивированія чувства прекраснаго?!

Что касается второго вопроса, вопроса о безсмертіи души, то на этотъ вопросъ въ наше время опредѣленно и ясно отвѣчаютъ одни лишь попы.

Просвѣщенные же теологи, слѣдящіе такъ или иначе за ходомъ и результатами научной мысли уклоняются отъ стараго рѣшенія этой такъ сказать проблемы. Они настолько добросовѣстны, а быть-можетъ настолько осторожны, что прямо загробной жизни не обѣщаютъ, предпочитая говорить,

правду, очень краснорѣчиво о необходимой связи живущаго человѣка, а не мертвеца съ божествомъ.

Сознаніе и чувство связи съ общимъ вселенскимъ цѣлымъ—глубокое, незамѣнимое утѣшеніе. Это великое начало, безъ котораго невозможно создать ни истинно-интеллектуальнаго, ни истинно-прекраснаго. На всѣхъ классическихъ твореніяхъ, къ какой бы области они ни принадлежали, лежитъ яркая печать этой живой связи.

Но этимъ великимъ цѣлымъ должно быть научное міровоззрѣніе, объединяющее законы природы и принципы историческаго движенія.

Философія, говорилъ Марксъ, должна сдѣлаться мірской для того, чтобы міръ сталъ философскимъ.

Къ этому идеалу геніальнаго мислителя, который былъ исполненъ гордаго сознанія духовной мощи человѣка, ведетъ современная культура многими путями.

1913 г.

О сборникѣ Г. В. Плеханова:

(Отъ обороны къ нападенію.)

Несмотря на то, что большинство статей, вошедшихъ въ этотъ сборникъ, носятъ по преимуществу полемическій характеръ, несмотря на видимое различіе идеологическихъ теченій, вызвавшихъ „нападеніе“,—словомъ, несмотря на удивительное разнообразіе тѣмъ, сборникъ „Отъ обороны къ нападенію“ представляетъ собою вполнѣ цѣльное, по своему законченное произведеніе.

Объединяющимъ началомъ является, во-первыхъ, общее универсальное марксистское міровоззрѣніе и великое умѣнье Г. В. Плеханова владѣть методомъ діалектическаго матеріализма. Во-вторыхъ, связующимъ элементомъ служитъ также тщательный пересмотръ ревизіонистскихъ теченій послѣдней марки и обнаруженіе того несомнѣннаго краснорѣчиваго факта, что всѣ результаты достигнутые „реформаторами“ марксизма, сводятся къ возрожденію старыхъ, опровергнутыхъ и теоріей, и исторической практикой идеалистическихъ и утопическихъ воззрѣній, которыя кажутся многимъ новымн исключительно потому, что они давно и основательно забыты.

Книга распадается на четыре отдѣла: 1) Философія; 2) Религія; 3) Публицистика; 4) Литература.

Поскольку намъ позволяютъ размѣры данной краткой замѣтки, постараемся выдвинуть главныя, господствующія мысли этого сборника, богатаго, какъ всѣ произведенія Плеханова, глубокимъ идейнымъ содержаніемъ.

Слѣдуя программѣ сборника, начинаемъ съ философскаго отдѣла.

I.

Являясь софистомъ и по своему міросозерцанію, и по всей своей аргументаціи, А. Богдановъ подарилъ въ свое время русской читающей публикѣ софистическую и, надо сказать правду, скучнѣйшую софистическую критику философскихъ взглядовъ Г. В. Плеханова. И авторъ этой скучнѣйшей критики получилъ, какъ говорится, по заслугамъ.

Своей сильной, увѣренной рукой опытнаго мастера обнаружилъ основатель русскаго марксизма всю несостоятельность предпринятой А. Богдановымъ философской ревизіи.

Въ этомъ поистинѣ блестящемъ отвѣтѣ А. Богданову, составляющемъ громадную часть философскаго отдѣла вышеназваннаго сборника, Г. В. Плехановъ возстановляетъ прежде всего основныя начала матеріалистической философіи, поясняя еще и еще разъ, какое содержаніе вкладываютъ матеріалисты въ понятіе вещь въ себѣ. Вещи въ себѣ матеріалистовъ,—повторяетъ и подчеркиваетъ Г. В. Плехановъ,—не имѣютъ ничего общаго съ вещами въ себѣ Канта, которыя уже въ „Критикѣ чистаго разума“ постепенно свелись къ пустымъ и ненужнымъ абстракціямъ, а въ „Критикѣ практическаго разума“ выродились въ старый идеалистическій, платоновскій потусторонній міръ. Вещи въ себѣ матеріалистовъ, это—внѣшній, реальный міръ, совокупность

матеріальныхъ предметовъ, а матеріальными предметами (тѣлами),—пишетъ Г. В. Плехановъ:—мы (т.-е. матеріалисты) называемъ такіе предметы, которые существуютъ независимо отъ нашего сознанія и, дѣйствуя на наши чувства, вызываютъ въ насъ извѣстныя ощущенія, въ свою очередь ложащіяся въ основу нашихъ представленій о внѣшнемъ мірѣ, т,-е. о матеріальныхъ предметахъ, а равно и объ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ"*). Эмпиріокритики, идя по стопамъ кантіанцевъ, предъявляютъ матеріалистамъ требованіе, чтобы они опредѣлили предметы реальнаго міра независимо отъ ихъ свойствъ, дѣйствующихъ на субъектъ. По поводу этого метафезическаго требованія Г. В. Плехановъ заявляетъ со свойственной ему ясностью: „По своему логическому смыслу, или вѣрнѣе, по своему логическому безсмыслію требованіе это равноцѣнно вопросу о томъ, въ какомъ отношеніи къ субъекту находится объектъ въ то время, когда онъ ни въ какомъ отношеніи къ нему не находится"**). Вопросъ о томъ, какъ выглядитъ вещь, когда никто на нее не смотритъ, занималъ метафизику съ тѣхъ поръ, какъ эта послѣдняя появилась на историческую арену. Но матеріалистическая теорія познанія, чуждая метафизическихъ спекуляцій, учитъ, что: „никакого другого знанія предмета, кромѣ его знанія черезъ посредство тѣхъ впечатлѣній, какія онъ на насъ производитъ, нѣтъ и быть не можетъ"***). Другими словами знать свойства предмета, вызывающія наши чувственныя впечатлѣнія, значитъ знать предметъ, который существуетъ внѣ субъекта и до его опыта но который познается въ опытѣ и не иначе какъ въ опытѣ.

*) „Отъ обороны къ нападенію", стр. 35.
**) Тамъ же, стр. 41.
***) Тамъ же, та же стр.

Вещь въ себѣ въ матеріалистическомъ пониманіи есть слѣдовательно не болѣе, какъ дѣйствительность міра, предшествующая всякому опыту. Г. В. Плехановъ такъ и говоритъ: „Опытъ есть результатъ взаимодѣйствія между субъектомъ и объектомъ; но объектъ не перестаетъ существовать и тогда, когда нѣтъ никакого взаимодѣйствія между нимъ и субъектомъ, т.-е. когда опытъ не имѣетъ мѣста. Извѣстное положеніе: „безъ субъекта нѣтъ объекта“—въ корнѣ ошибочно. Объектъ не перестаетъ существовать и тогда, когда субъекта еще нѣтъ или когда уже прекратилось его существованіе. И съ этимъ долженъ согласиться всякій тотъ, для кого выводы современнаго естествознанія не пустая фраза“. Ибо „по смыслу современной теоріи эволюціи, субъектъ является лишь послѣ того, какъ объектъ достигаетъ извѣстной степени развитія“*). Что теорія познанія, претендующая на серьезное, научное значеніе, не должна противорѣчить основамъ естествознанія—это аксіома. Современное же естествознаніе исходитъ изъ утвержденія космической дѣйствительности, а послѣдовательно,—систематически продуманное утвержденіе космической дѣйствительности есть матеріализмъ. Вотъ въ чемъ суть „плехановскаго фетишизма и мистицизма“.

Далѣе:

Въ томъ же отвѣтѣ А. Богданову Г. В. Плехановъ оставляетъ на время своего эмпиріомонистскаго противника и переходитъ къ критическому разбору главныхъ положеній субъективистской гносеологіи Маха.

Бороться противъ субъективистской гносеологіи довольно трудное и, что хуже всего очень скучное занятіе. Причина

*) Тамъ же стр. 39.

затрудненія, которое приходится испытывать критику субъективнаго идеализма, заключается въ томъ, что объективная дѣйствительность познается человѣкомъ не иначе какъ субъективно, т.-е. черезъ посредство вызванныхъ ею чувственныхъ впечатлѣній. Изъ того факта, что объективный предметный міръ не можетъ быть познанъ нами независимо отъ нашихъ чувственныхъ воспріятій, субъективистъ извлекаетъ всю свою софистическую и по существу тавтологическую аргументацію въ защиту небытія того же самаго объективнаго предметнаго міра, который служитъ скрытымъ образомъ ему же, субъективисту, главной и первой предпосылкой всѣхъ его субъективистскихъ построеній. Поэтому первая и насущная задача матеріалиста въ его борьбѣ съ субъективнымъ идеализмомъ (только матеріалистъ можетъ быть послѣдовательнымъ противникомъ субъективнаго идеализма)—это раскрытіе внутренняго неизбѣжнаго противорѣчія въ которомъ движется субъективный идеалистъ, утверждающій объективную дѣйствительность для ея отрицанія. Только этимъ путемъ, путемъ обнаруженія объективныхъ предпосылокъ во всѣхъ основныхъ положеніяхъ субъективистской гносеологіи возможно достигнуть теоретической побѣды надъ этимъ метафизическимъ направленіемъ.

При помощи именно этого способа критики—самаго труднаго, но зато самаго дѣйствительнаго—показываетъ Г. В. Плехановъ всю возмутительную, вопіющую противорѣчивость махизма. И въ особенности примѣненъ нашимъ авторомъ этотъ способъ критики въ превосходной статьѣ, носящей мѣткое заглавіе: „Трусливый идеализмъ“ и посвященной разбору книги Петцольда: „Проблема міра съ точки зрѣнія позитивизма“.

Содержаніе критики, опровергающей данную филосов-

скую теорію посредствомъ обнаруженія ея внутреннихъ противорѣчій, не поддается сжатой формулировкѣ, а подробно останавливаться на этой части философскаго отдѣла намъ не позволяютъ ограниченные размѣры журнальной замѣтки.

Заканчивая общую характеристику философскаго отдѣла „Отъ обороны къ нападенію“, мы не можемъ не упомянуть особо третьяго письма А. Богданову. Это замѣчательное, классическое произведеніе. Читая этотъ классическій образецъ мужественнаго, логическаго анализа и содержательнаго, поясняющаго остроумія, испытываешь невольное чувство досады на то, что громадная интеллектуальная сила тратится на борьбу съ богдановскимъ эмпиріомонизмомъ, который кромѣ отрицательнаго, кратковременнаго и вовсе не философскаго, никакого другого значенія не имѣетъ.

Зато становится понятнымъ вполнѣ, почему знаменитый авторъ закончилъ философскій отдѣлъ извѣстной фразой Гегеля: „Скучно на этомъ свѣтѣ, господа!“

II.

Глубоко возмущенный игрой въ религію, которая господствуетъ въ современной философской литературѣ, послѣдовательный защитникъ религіознаго міровоззрѣнія Эйкенъ говоритъ: „Или религія—произведеніе человѣческихъ желаній и представленій, санкціонированное традиціей и общественнымъ строемъ,—тогда никакое искусство, никакая сила и хитрость не могутъ помѣшать ея разрушенію: это созданіе человѣчества должно небходимо рухнуть подъ напоромъ развивающагося духовнаго движенія.—Или же религія основана на сверхчеловѣческомъ. Тогда самое же-

стокое нападеніе не можетъ ничего въ ней поколебать"*). Въ этой формулировкѣ Эйкенъ остается, конечно идеалистомъ и въ томъ случаѣ, когда становится на точку зрѣнія своего воображаемаго противника-атеиста, предполагая на минуту, что религія можетъ быть чистымъ продуктомъ человѣческаго духа, „санкціонированнымъ традиціей" и „общественнымъ строемъ". Что человѣческія „желанія и представленія", творящія религію, сами вызваны строго опредѣленными матеріальными причинами, не приходитъ въ голову философу-идеалисту, мысль котораго живетъ и движется въ сферѣ чистаго отвлеченія. Но въ данномъ случаѣ эта сторона дѣла насъ не интересуетъ, а важны опредѣленность и серьезность общей постановки вопроса, важно это мужественное „или, или", которое сохраняетъ всю свою силу и свое полное значеніе тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о міровоззрѣніи во всемъ его цѣломъ.

Исходя изъ этого „или, или", послѣдовательный матеріалистъ, основываясь на данныхъ современной науки, приходитъ къ непреложному заключенію, что религіозное міровоззрѣніе есть произведеніе человѣчества, возникшее первоначально на почвѣ борьбы человѣка съ природою и сохранившееся, принимая различныя формы, на всѣхъ ступеняхъ историческаго развитія въ силу опредѣленныхъ матеріальныхъ условій общественнаго бытія.

На этой послѣдней точкѣ зрѣнія стоитъ Г. В. Плехановъ. Подобно Эйкену, онъ задается основнымъ вопросомъ: является ли религія сверхъестественнымъ открове-

*) Заключительныя строки произведенія Эйкена: „Основныя проблемы современной философіи религіи". Не имѣя подъ рукой книжки, цитирую это мѣсто изъ моей рецензіи на эту книгу. „Совр. Міръ", декабрь, 1909 г.

ніемъ или же она—твореніе человѣка? Но въ противоположность извѣстному нѣмецкому деисту, знаменитый русскій марксистъ даетъ матеріалистическій отвѣтъ на этотъ вопросъ. Придирчивый читатель—читатель-интеллигентъ весьма придирчивъ къ теоретикамъ марксизма—спроситъ, безъ сомнѣнія, что же новаго въ этомъ рѣшеніи религіозной проблемы; вѣдь, извѣстно, что матеріалисты испоконъ вѣковъ такъ именно, а не иначе объясняли происхожденіе религіи? Вообще это, конечно, такъ. Матеріалисты потому именно и матеріалисты, что въ основѣ ихъ міросозерцанія лежитъ тѣлесный міръ, познаваемый въ опытѣ, и именно потому главнымъ образомъ преслѣдовался матеріализмъ, что онъ объявлялъ религію созданіемъ человѣческой фантазіи. Но матеріализмъ до Маркса и Энгельса оперировалъ въ сферѣ объясненія идеологіи человѣческой природой, а эта психологическая метафизика помѣшала ему найти истинный источникъ сверхъестественнаго міра.

Людвигъ Фейербахъ, справедливо отожествлявшій основныя начала религіи съ главными предпосылками идеалистической философіи и посвятившій всѣ свои великія силы борьбѣ съ религіозными и идеалистическими иллюзіями, разработалъ съ изумительной глубиной и тонкостью психологію религіозныхъ представленій, показавъ, что религія есть „произведеніе человѣческихъ желаній и представленій, санкціонированное традиціей и общественнымъ строемъ“. Критика Фейербаха была громаднымъ шагомъ впередъ, она нанесла жестокіе и неизлечимые удары религіи и идеализму, но она, эта критика, въ области философіи исторіи опять таки еще работала идеалистическими орудіями и потому ловко разрушая все сверхъестественое зданіе, она не была въ состояніи добраться до его естественнаго фундамента.

Преобладающей причиной возникновенія религіи оказывались родовыя особенности человѣческой психики*), т.-е. та же человѣческая природа. Но такъ какъ человѣческая природа въ качествѣ созидательницы религіи требовала въ свою очередь объясненія, то отсюда открывались двѣ возможности: либо вернуться назадъ и снова искать причины психики, творящей религіи въ сверхъопытныхъ источникахъ, либо же отказаться отъ всякаго объясненія и разсматривать религію, какъ неотъемлемую субъективную потребность неизмѣнной человѣческой природы. Только при помощи историческаго матеріализма оказалось возможнымъ рѣшить проблему религіи строго-научнымъ путемъ и довести начатую матеріалистами старой школы критику религіи до конца, т. е. до того пункта, откуда нѣтъ болѣе возврата къ „религіознымъ цѣнностямъ“.

Діалектическій матеріализмъ, придерживаясь вездѣ и во всемъ точки зрѣнія развитія, отрицаетъ существованіе неподвижной, законченной человѣческой природы. Такъ называемая человѣческая природа—подвижная измѣнчивая категорія; ея измѣненіе опредѣляется измѣненіемъ матеріальныхъ условій общественнаго бытія, т. е. развитіемъ орудій производства. Слѣдовательно „человѣческія желанія и представленія, производящія религію, или, выражаясь модньмъ компромиссньмъ терминомъ—„религіозныя цѣн-

*) Матеріальные моменты, какъ, напр., борьба съ природой, незнаніе ея силъ и отчасти даже общественное неравенство играютъ несомнѣнную роль въ фейербаховскомъ объясненіи генезиса религіи. Мало того, въ произведеніяхъ великаго матеріалиста встрѣчается не мало мыслей, весьма близкихъ къ матеріалистическому объясненію исторіи, какъ на это не разъ указывалъ Г. В. Плехановъ. Но господствуетъ идеалистическое объясненіе идеологіи.

ности“ вызваны опредѣленными матеріальными причинами, съ исчезновеніемъ которыхъ исчезаетъ самая основа религіознаго міровоззрѣнія.

Такъ гласитъ общій тезисъ Маркса и Энгельса. И въ защиту этого тезиса мы прежде всего встрѣчаемъ глубокія мысли, разбросанныя въ произведеніяхъ геніальныхъ основателей научнаго соціализма. Проблема религіи занимаетъ очень почтенное мѣсто и въ произведеніяхъ Каутскаго. Но знаменитый теоретикъ нѣмецкой соціалъ-демократіи устанавливаетъ зависимость религіознаго сознанія отъ общественнаго бытія въ эпохахъ, достигшихъ высокой степени историческаго культурнаго развитія. По этому какъ бы велики и цѣнны ни были полученные имъ результаты для подтвержденія и провѣрки историческаго матеріализма, они не могутъ служить отвѣтомъ на коренной философскій вопросъ о первоначальныхъ элементахъ религіозныхъ представленій.

Эту большую и трудную задачу поставилъ себѣ Г. В. Плехановъ и выполнилъ ее блестяще въ его работѣ о религіи.

Соглашаясь съ Тэйлеромъ въ томъ, что первой формой религіи слѣдуетъ признать анимизмъ, и что анимистическія представленія были слѣдствіемъ стремленія первобытнаго человѣка уяснить себѣ явленія природы, съ одной стороны, и незнаніе дѣйствительныхъ законовъ этихъ явленій—съ другой, Г. В. Плехановъ идетъ дальше и разрабатываетъ проблему глубже, нежели это дѣлаютъ ученые этнологи школы знаменитаго англійскаго изслѣдователя, придерживающіеся въ общефилософскомъ смыслѣ эклектическихъ взглядовъ.

На основаніи громаднаго количества фактовъ, заимствованныхъ изъ обширной современной этнологической литературы, Плехановъ прослѣживаетъ шагъ за шагомъ зарожденіе и развитіе коренныхъ формъ религіознаго міровоззрѣнія, устанавливая вездѣ и повсюду зависимость этихъ формъ отъ степени развитія производительныхъ силъ. Какъ послѣдовательный сторонникъ діалектическаго матеріализма, онъ не оставляетъ никакого мѣста для самопроизвольнаго дѣйствія отвлеченныхъ психическихъ свойствъ. И въ результатѣ этого строго-научнаго анализа становится яснымъ, какъ дважды два четыре, что религія не основана на „сверхчеловѣческомъ“ началѣ и не вызвана прирожденной субъективной потребностью, а является отраженіемъ опредѣленныхъ матеріальныхъ силъ. А отсюда слѣдуетъ съ желѣзной необходимостью, что „никакое искусство, никакая сила и хитрость не могутъ помѣшать ея разрушенію“.

Здѣсь, конечно, не мѣсто касаться отдѣльныхъ мѣстъ работы о религіи, но нельзя обойти молчаніемъ слѣдующіе интересные моменты.

Установивъ тотъ чрезвычайно интересный фактъ, что первобытный охотникъ—эволюціонистъ по преимуществу (стр. 202), и показавъ, какимъ образомъ и подъ вліяніемъ какихъ условій сложился миѳъ о сотвореніи человѣка, Плехановъ дѣлаетъ слѣдующій общій выводъ: „Итакъ, миѳъ о сотвореніи человѣка возникаетъ не сразу. Онъ предполагаетъ нѣкоторые, съ нашей нынѣшней точки зрѣнія невысокіе, но на самомъ дѣлѣ чрезвычайно важные успѣхи техники. И чѣмъ больше совершенствуется техника, чѣмъ больше растутъ производительныя силы человѣка, тѣмъ болѣе увеличивается его власть надъ природой, тѣмъ болѣе упрочивается миѳъ о созданіи міра богомъ. Такъ продол-

жается до тѣхъ поръ, пока діалектика человѣческаго развитія не поднимаетъ власть человѣка надъ природой на такую высоту, на которой „гипотеза бога“, создающаго міръ, оказывается ненужной. Тогда человѣкъ покидаетъ эту гипотезу, подобно тому, какъ достигшій совершеннолѣтія австраліецъ покидаетъ гипотезу духа, карающаго дѣтей за шалости,— и возвращается на точку зрѣнія эволюціи, характеризующей собой одинъ изъ первыхъ этаповъ его мысли. Но теперь онъ обосновываетъ эту гипотезу съ помощью всего того громаднаго запаса знаній, который пріобрѣтается имъ въ процессѣ своего собственнаго развитія. Въ этомъ случаѣ послѣдняя фаза похожа на первую, только она неизмѣримо богаче содержаніемъ“*).

Здѣсь явно торжествуетъ діалектика Гегеля, только въ перевернутомъ видѣ.

А вотъ и другой, не мѣнѣе важный моментъ.

Рядомъ съ анализомъ первобытной религіи нашъ авторъ доказываетъ что между религіей и нравственностью нѣтъ никакой внутренней обязательно необходимой связи. Нравственность получаетъ божественную санкпію въ силу того обстоятельства, что сложившіяся общественныя отношенія проецируются по ту сторону конкретной дѣйствительности и приписываются божествамъ. „На извѣстной стадіи культурнаго развитія,—пишетъ Плехановъ:—анимистическія представленія и связанныя съ ними настроенія срастаются съ нравственностью въ широкомъ смыслѣ этого слова, т.-е. съ понятіями людей о своихъ взаимныхъ обязанностяхъ. Тогда человѣкъ начинаетъ смотрѣть на эти обязанности, какъ на заповѣди, данныя Богомъ. Но хотя представле-

*) „Отъ обороны къ нападенію“, стр. 204—205.

нія объ этихъ обязанностяхъ срастаются съ анимистическими представленіями, однако, они отнюдь не вызываются ими. Нравственность возникаетъ раньше, чѣмъ начинается процессъ срастанія относящихся къ ней представленій, съ вѣрой въ существованіе боговъ. Религія не создаетъ нравственности" *). Этотъ выводъ, сдѣланный на основаніи фактическаго изслѣдованія первобытной идеологіи, можетъ служить внушительнымъ аргументомъ противъ этики Канта,— и офиціальной этики вообще,—построенной на томъ, что нравственность ведетъ сверхъестественное происхожденіе, являясь въ конечномъ счетѣ божественнымъ повелѣніемъ, иначе сказать—плодомъ религіозной вѣры.

Пойдемъ дальше.

Вторая часть работы о религіи посвящена критикѣ нашего моднаго анамизма.

Какъ извѣстно, А. Луначарскій возвѣстилъ важно и торжественно новую религію, „научно-соціалистическую". Согласно евангелію отъ А. Луначарскаго, процессъ развитія производительныхъ силъ есть богъ; пролетаріатъ—его сынъ, а научный соціализмъ—святой духъ. Окрестивъ естественныя вещи неестественной терминологіей, нашъ Заратустра поднялъ свой властный голосъ пророка и сталъ клеймить марксистовъ за ихъ „сѣрый матеріализмъ" и отсталость, конечно, обращая свою грозную, наставительную рѣчь къ Г. В. Плеханову.

Въ отвѣтъ на это учитель россійскихъ соціалъ-демократовъ развернулъ нелѣпѣйшую путаницу своего сбившагося съ толку ученика, обнаруживъ, во-первыхъ, что его намѣреніе построить религію безъ бога потерпѣло полную

*) Тамъ же, стр. 222.

неудачу и что онъ, Луначарскій, пятится назадъ, а кричитъ изо всѣхъ силъ: „впередъ!“ И въ подтвержденіе этой мысли Плехановъ приводитъ не только теоретическіе аргументы, но ссылается на тотъ весьма краснорѣчивый, убѣдительный историческій фактъ, что большинство представителей утопическаго соціализма придавало своимъ утопіямъ религіозный характеръ.

Подводя общій итогъ богостроительству А. Луначарскаго, нашъ авторъ говоритъ: „Опоздали, страшно опоздали вы, блаженный Анатоліи, со своими „гармоническими синтезами“! Но я все-таки весьма благодаренъ вамъ отче святой, за то, что вы, пообѣщавъ намъ религію безъ бога, не удержались и придумали „Бога“—человѣчество, сочинивъ подходящій апокаѳистъ для его прославленія. Этимъ вы подтвердили, разумѣется, нимало этого не думая, ту мою мысль, что представленія, свойственныя религіи, всегда имѣютъ анимистическій характеръ. Ваша религія есть не болѣе, какъ модная игра. Но и ей чужда логика, свойственная всѣмъ вообще религіямъ“*).

Все сказанное здѣсь справедливо и мѣтко въ самой высокой степени.

III.

Въ общемъ послѣдніе два отдѣла „Отъ обороны къ нападенію“ посвящены критикѣ индивидуалистическихъ теченій, но особенное вниманіе удѣляется такъ называемому революціонному синдикализму.

*) Тамъ же, стр. 281.

Подобно бернштейніанцамъ, „революціонные“ синдикалисты твердятъ съ большимъ, прямо даже невѣроятнымъ апломбомъ, что марксова теорія и соціалъ-демократическая тактика устарѣли во многихъ важныхъ пунктахъ, и что мѣсто ихъ должны занять „новыя цѣнности“, созданныя „революціоннымъ“ синдикализмомъ.

Въ своей превосходной работѣ „Теорія и практика синдикализма“ Г. В. Плехановъ подвергъ тщательному пересмотру „новыя цѣнности“ революціонныхъ синдикалистовъ, и въ результатѣ этого тщательнаго пересмотра оказалось, что „новыя цѣнности“ суть не что иное, какъ тѣ старыя теорія, противъ которыхъ научный соціализмъ велъ энергичную и побѣдоносную борьбу на первыхъ стадіяхъ своего развитія. Выражаясь опредѣленнѣе, Плехановъ обнаружилъ съ ясностью, не допускающей никакихъ сомнѣній, что „революціонные“ синдикалисты вернулись въ области философіи исторіи къ эклектизму; въ сферѣ экономической науки—къ манчестерству, а въ практической политикѣ стали на точку зрѣнія анархизма, воскресивъ взгляды Прудона и Бакунина. Пресловутыя „новыя цѣнности“ предшествовали слѣдовательно „устарѣвшему“ марксизму и были выраженіемъ зачаточнаго состоянія современнаго рабочаго движенія.

Ни въ теоріи, ни въ практической политикѣ „революціонные“ синдикалисты не дали ничего новаго, а напротивъ того, пятятся назадъ, отличаясь нестерпимой путаницей понятій и бурной, необузданной фразеологіей, направленной противъ политической дѣятельности международной соціалъ-демократіи. Первая импонируетъ обыкновенно интеллигенціи, которая имѣетъ дурную привычку смѣшивать путаницу понятій съ философскимъ глубокомысліемъ, а вторая, т.-е. бурная фразеологія способна оказывать вліяніе

на полусознательныхъ рабочихъ, которымъ стремленіе къ завоеванію политической власти кажется дѣломъ, недостойнымъ настоящаго революціонера. Но внутренняя логика рабочаго движенія разрушаетъ эту пагубную, жестокую ошибку по мѣрѣ того, какъ растетъ организованная борьба рабочаго класса хотя бы даже за чисто-экономическія требованія.

Касаясь вопроса о вліяніи „революціоннаго“ синдикализма на рабочее движеніе въ статьѣ: „Двадцатипятилѣтіе смерти Маркса“, Плехановъ справедливо говоритъ: „Французскіе рабочіе, организованные въ профессіональные союзы, настойчиво добиваются осуществленія своихъ классовыхъ интересовъ въ формѣ обладающей общественно-принудительной силой. Ихъ знаменитая action direct (непосредственное дѣйствіе) ставитъ себѣ именно эту задачу. И въ этомъ смыслѣ можно сказать, что вліяніе на нихъ революціонныхъ синдикатовъ отнюдь не препятствуетъ имъ заниматься политикой, т.-е. на дѣлѣ отрицать программу Бакунина и бакунистовъ. Но это вліяніе мѣшаетъ имъ сознательно отнестись къ своей собственной политической борьбѣ, т.-е. понять ея конечную цѣль. И поскольку они не понимаютъ этой конечной цѣли, постольку они еще признаютъ бакунистскую программу. Но это является простымъ слѣдствіемъ ихъ политической отсталости, и всякій новый шагъ въ дѣлѣ развитія ими своего политическаго сознанія будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ шагомъ къ отрицанію бакунизма вообще и „революціоннаго“ синдикализма въ частности *). Дѣйствительность уже отчасти оправдываетъ высказанную здѣсь мысль, да иначе и быть не можетъ.

*) Тамъ же, стр, 476.

Отмѣтимъ дальше статью, стоящую въ сборникѣ какъ будто совершенно особо, но на самомъ дѣлѣ ея содержаніе находится въ тѣсной внутренней связи съ критикой „революціоннаго“ синдикализма. Мы имѣемъ въ виду статью о мангеймскомъ партейтагѣ. Въ этой статьѣ Плехановъ занимается выясненіемъ вопроса объ отношеніи соціалъ-демократіи къ профессіональному движенію. Профессіональныя организаціи, думаетъ нашъ авторъ, слѣдуя взгляду Маркса, должны оставаться нейтральными въ смыслѣ партійной программы. „Соціалъ-демократія, читаемъ мы тамъ обязана поддерживать профессіональные союзы, ведя дѣятельную пропаганду между ихъ членами, но отнюдь не навязывая имъ своей программы. Такое навязываніе чрезвычайной сузило бы русло профессіональнаго движенія, т.-е. помѣшало бы рабочимъ вступить въ ту, какъ выражается Марксъ, „школу соціализма“, которая лучше всего подготовляетъ ихъ къ полному усвоенію соціалъ-демократической программы. А это означало бы, что соціалъ-демократія неразумнымъ рвеніемъ задерживаетъ распространеніе своихъ идей, т. е. затрудняетъ рѣшеніе своей собственной задачи“ *). Профессіональныя организиціи шире и у́же партіи въ одно и то же время. Шире — потому, что онѣ включаютъ въ себѣ рабочихъ всѣхъ степеней классоваго сознанія; у́же—потому что онѣ еще не достигли полнаго пониманія классовыхъ интересовъ пролетаріата во всемъ ихъ цѣломъ, т.-е. пониманія конечной цѣли. Но количественный составъ профессіональныхъ организацій создаетъ условія для новаго соціалистическаго качества, а соціалистическое качество охватываетъ въ послѣднемъ счетѣ и большее количество, не-

*) Тамъ же. стр. 456.

жели профессіональныя организаціи, такъ какъ соціалистическая рабочая партія является выразительницей интересовъ всѣхъ, кромѣ интересовъ эксплоататоровъ. Профессіональные союзы и соціалистическая партія суть по существу двѣ тѣсно связанныя организаціи, но партія должна обладать большимъ тактомъ для того, чтобы цѣлесообразно примѣнять принципы своей тактики. Но, вѣдь, такое терпимое отношеніе партіи къ разнородному составу профессіональной организаціи есть оппортунизмъ! На это восклицаніе Плехановъ отвѣчаетъ, что „и оппортунизмъ не есть нѣчто однородное, неизмѣнное, опредѣленное разъ навсегда“. Оппортунизмъ, напримѣръ, рабочаго совершенно другого происхожденія, нежели оппортунизмъ интеллигента. „Рабочій—я разумѣю умнаго рабочаго—проникается оппортунизмомъ преимущественно потому, что еще не видитъ всей глубины антагонизма классовыхъ интересовъ, лежащаго въ основѣ капиталистическаго общества. Интеллигентъ—я разумѣю умнаго интеллигента—дѣлается оппортунистомъ преимущественно потому, что видитъ названный антоганизмъ во всей его глубинѣ инстинктивно онасается его соціально-политическихъ послѣдствій. Одинъ остается радикаломъ въ возможности (въ себѣ); другой сохраняетъ въ себѣ только одну возможность: возможность дальнѣйшаго попятнаго движенія. Мягкое отношеніе соціалъ-демократа къ оппортунизму рабочаго, еще не сознавшаго своего классоваго положенія, будетъ способствовать превращенію пролетарія-оппортуниста въ пролетарія радикала; мягкое отношеніе соціалъ-демократа къ оппортунизму интиллигента только усилитъ вліяніе этого послѣдняго на рабочихъ и тѣмъ самымъ земедлитъ развитіе ихъ классоваго сознаніе“*). Точнѣе и яснѣе выразить эту важную

*) Тамъ же стр. 458.

мысль абсолютно невозможно, а мы тѣмъ не менѣе почти что убѣждены въ томъ, что есть люди и даже изъ маркситскаго лагеря, которые просто-на-просто поймутъ ее превратно.

Приближаясь невольно къ концу, считаемъ необходимымъ сказать хотя нѣсколько словъ еще о трехъ статьяхъ вошедшихъ въ сборникъ „Отъ обороны къ нападенію“. Мы имѣемъ въ виду: Элизе Реклю, какъ теоретикъ анархизма;“ „Идеологія мѣщанина нашего времени“ и „Сынъ доктора Штокмана.“ Въ первой изъ названныхъ статей авторъ занимается критикой теоріи анархистовъ-коммунистовъ. Эта критика, отличаясь большой логической глубиной, отличается въ то же время такой прозрачной ясностью, что современный читатель изъ интеллигенціи, настроенный на мистическій ладъ и питающій большое пристрастіе къ „ирраціональному“, врядъ ли пойметъ эту критику. Но такой человѣкъ, какъ Г. В. Плехановъ работаетъ не только для даннаго историческаго періода. Эти соображенія намъ приходили въ голову и во время чтенія другихъ статей сборника.

Въ работѣ: „Идеологія мѣщанина нашего времени“ авторъ вскрываетъ истинную природу разбушевавшихся мѣщанъ, презирающихъ массу и воображающихъ на этомъ основаніи, что они герои, „сверхчеловѣки“. Не легкое это дѣло распутывать „пестрыя мысли“ мѣщанина, и потому „Исторія русской общественной мысли“ Иванова-Разумника удостоилась болѣе обстоятельной критики, нежели она этого заслуживаетъ.

Теперь нѣсколько словъ о статьѣ: „Сынъ доктора Штокмана.“

Въ этой тонкой статьѣ, обнаруживающей между прочимъ громадныя знанія всемірной литературы, дѣло идетъ объ извѣстной драмѣ Кнута Гамсуна: „У вратъ царства.“

Отдавая должное ходожественному таланту знаменитаго писателя, Г. В. Плехановъ подвергаетъ строгой, но справедливой критикѣ общественно-историческую концепцію, положенную въ основу этого драматическаго произведенія.

Главный трагическій конфликтъ драмы, построенной на томъ, что герой возсталъ противъ рабочаго класса *) и его освободительныхъ стремленій, производитъ антихудожественное впечатлѣніе. Во-первыхъ, реакціонная идея лишенная по существу жизненной силы и энергіи, не можетъ быть источникомъ истиннаго воодушевленія и беззавѣтной преданности, способныхъ привести къ Голгоѳѣ. Нельзя представить себѣ Прометея Іогана Гуса и Джіордано Брудно реакціонерами. Во-вторыхъ, исторія, не удостоиваетъ реакціонера мученичествомъ. Прометей-реакціонеръ совершенно немыслимъ еще и по той существенной причинѣ, что Зевсъ не имѣлъ бы ни малѣйшаго основанія обрекать реакціонера на вѣчныя муки, а, напротивъ того, наградилъ бы его орденами, если только таковые водились на Олимпѣ. А коршуны не стали бы клевать его сердце, такъ какъ служили бы, навѣрное, съ нимъ въ одномъ вѣдомствѣ.

Реакціонеръ, воодушевленный искреннимъ энтузіазмомъ, —что составляетъ необычайно рѣдкое явленіе,—не трагическая, а трагикомическая фигура. Это—Донъ Кихотъ.

Г. В. Плехановъ и доказываетъ съ большой убѣдительностью, что Карено „производитъ трагикомическое впе-

*) Какъ это ни странно, но Иваръ Карено, предлагая истребить рабочихъ возстаетъ противъ рабочаго класса, какъ такового.

чатлѣніе въ то время, когда, согласно намѣреніямъ автора онъ долженъ былъ бы поразить насъ своимъ глубокимъ трагизмомъ"*).

Дѣлая соціологическій выводъ изъ сопоставленія типа старой романтики со сверхчеловѣкомъ, господствующимъ въ современной неоромантической литературѣ, Плехановъ говоритъ: „Почему выродился „байроновскій типъ"? Почему выдающіеся люди" ненавидѣвшіе когда-то деспотизмъ и болѣе или менѣе сочувствовавшіе освободительнымъ движеніямъ народовъ, готовы рукоплескать теперь деспотамъ и топтать въ грязь освободительныя стремленія рабочаго класса? Оттого, что общественныя отношенія кореннымъ образомъ измѣнились. Буржуазное общество переживаетъ теперь совсѣмъ другую фазу своего развитія. Оно было молодо, когда блисталъ настоящій (не выродившійся) „байроновскій типъ". Оно клонится къ упадку теперь, когда по своему,—подобно новому мѣдному пятаку,—блистаетъ ницшеанскій типъ, однимъ изъ представителей котораго является Иваръ Коренo"**).

На этомъ закончимъ нашъ разборъ сборника „Отъ обороны къ нападенію".

Подводя общій и краткій итогъ, скажемъ въ заключеніе, что это произведеніе, какъ и всѣ произведенія основателя русскаго марксизма, проникнуто насквозь, отъ начала до конца сильной, послѣдовательной мыслью философа-объективиста, вышедшаго изъ школы геніальнѣйшихъ мыслителей Спинозы, Гегеля и Маркса. Глубочайшее убѣжденіе въ космической и исторической закономѣрности является главнымъ исходнымъ пунктомъ критики автора, направлен-

*) Тамъ же, стр. 548.
**) Тамъ же, та же стр.

ной имъ противъ современныхъ субъективистскихъ и индивидуалистическихъ теченій, имѣющихъ въ общемъ своей точкой отправленія патологическій скептицизмъ и субъективный произволъ.

1910 г.

Въ защиту идеологіи*).

I.

Этотъ интересный докладъ заслуживаетъ внимательнаго разсмотрѣнія и требуетъ отвѣта.

Изложимъ вкратцѣ прежде всего его главное содержаніе.

Согласно опредѣленію Д. Н. Овсянико-Куликовскаго идеологія передовой мыслящей интеллигенціи представляетъ собою соединеніе соціально-политическихъ стремленій съ наукой, философіей и этикой, проникнутое религіознымъ чувствомъ. Передовой интеллигентъ идеологъ, преслѣдующій по существу реальныя, общественно-политическія задачи, беретъ при этомъ за исходную точку исключительно субъективную, моральную потребность, выражающуюся въ вопросахъ: „что дѣлать?“, «какъ жить свято?». Искомая система взглядовъ и вытекающая изъ нея практическая дѣятельность имѣетъ, такимъ образомъ, своей цѣлью удовлетворить стремленіе къ святой жизни, наполнить все духовное существованіе безъ всякаго пробѣла.

Благодаря такимъ психологическимъ предпосылкамъ и запросамъ, воспринятая система, неизбѣжно становится неприкосновенной святыней, религіей, отступленіе отъ которой

*) Докладъ, прочитанный въ январѣ 1913 года въ всероссійскомъ литературномъ обществѣ въ отвѣтъ на докладъ, который читалъ тамъ же Д. Н. Овсянико-Куликовскій. Этотъ отвѣтъ былъ напечатанъ въ мартѣ того же года въ „Современномъ мірѣ“.

есть грѣхъ, паденіе, измѣна. Отсюда боязнь критики, нетерпимость, замкнутость, влекущія за собою бѣдность воспріятіи, потерю психологическаго чутья къ дѣйствительности—короче, идеологическое мышленіе приводитъ къ фанатизму и сектантству, обрекая въ концѣ концовъ идеолога на бездѣйствіе.

Эти психологически религіозныя черты были въ свое время свойственны западноевропейской интеллигенціи, но съ особенной силой и яркостью онѣ выразились въ исторіи развитія русской передовой интеллигенціи.

Но власть идеологическаго мышленія замѣтно падаетъ. Процессъ этого паденія совершается подъ вліяніемъ и въ зависимости отъ объективнаго историческаго хода вещей. Общественныя отношенія достигли такой степени зрѣлости, при которой многообразная современная дѣйствительность какъ бы сама собою выдвигаетъ опредѣленныя и ясныя задачи, зацѣпляя и втягивая той или другой своей стороной прогрессивно мыслящую, образованную интеллигенцію въ свой водоворотъ. Чтобы въ настоящее время быть демократомъ, нѣтъ надобности преклоняться системѣ Гегеля или другого мыслителя. Демократическія цѣли диктуются намъ реальной жизнью, не имѣя прямого отношенія къ субъективнымъ, чисто индувидуальнымъ требованіямъ духа. Иначе говоря, на высшихъ стадіяхъ общественнаго поступательнаго движенія происходитъ разграниченіе между цѣнностями, имѣющими всеобщее значеніе, и цѣнностями субъективными; соціальная психологія отдѣляется отъ психологіи индувидуальной, т. е. отъ потребности души въ религіозномъ значеніи этого слова. Идеологическое мышленіе становится въ такомъ случаѣ исключительнымъ достояніемъ отдѣльной личности, и каждая отдѣльная личность можетъ свободно безъ всякаго ущерба для общественно-культурной

работы, какъ и для своего собственнаго развитія „спрятать свою идеологію въ карманъ“.

И „кризисъ идеологическаго мышленія“ въ данномъ именно направленіи уже на лицо. Онъ ярко сказывается хотя бы въ томъ, что въ одной и той же партіи работаютъ люди различнаго идеологическаго исповѣданія, но солидарные въ „программахъ и принципахъ“.

Резюмируя изложенное, мы получаемъ слѣдующія три положенія:

1) Психологія идеологическаго мышленія тождественна съ психологіей религіи.

2) Исчезновеніе изъ общественной арены религіознаго въ психологическомъ смыслѣ идеологическаго мышленія есть явленіе въ высокой степени прогрессивное.

3) Господство идеологическаго творчества въ западной Европѣ давно пришло къ концу. На смѣну ему пришли политическія партіи и практическая дѣятельность. Поворотъ въ этомъ именно смыслѣ наблюдается и въ средѣ нашей передовой интеллигенціи. Это и есть „кризисъ идеологическаго мышленія“, который надо привѣтствовать.

II.

Подъ вліяніемъ сильнаго господства скептической мысли и тѣснѣйшимъ образомъ связаннаго съ скепсисомъ искусственнаго культивированія религіозныхъ настроеній слово религія стало примѣняться къ теченіямъ, взглядамъ и воззрѣніямъ не только ничего общаго съ религіей неимѣющимъ, но прямо противоположнымъ ей.

Кантъ справедливо замѣчаетъ, что скептики—это родъ номадовъ, который презираетъ и разрушаетъ воздѣланныя поля. Давно и прочно установившіяся понятія, совершенно очевидныя и, стало быть, нисколько ненуждающіяся въ пересмотрѣ, не могутъ, однако, ускользнуть отъ безплоднаго отрицательнаго анализа скепсиса. Всѣ рѣшительно крупнѣйшіе мыслители и выдающіеся историки, да и вообще люди здраваго смысла опредѣляютъ религію, какъ область, сущность которой состоитъ въ допущеніи связи человѣка съ божествомъ, въ вѣрѣ въ потусторонній міръ, какъ восполненіе міра постигаемаго.

Но скептикъ питаетъ ненависть къ воздѣланному полю.

Необходимое научное методологическое требованіе, согласно которому всякое понятіе и всякое правило складывается на основаніи опредѣленной совокупности существенныхъ свойствъ и соотношеній не существуетъ для скептическаго ума. Въ своемъ неудержимомъ стремленіи разрушить синтезъ скептикъ беретъ подъ свою защиту неизбѣжное исключеніе изъ общаго правила, при помощи котораго—исключенія—онъ старается уничтожить правило, разрушить обобщеніе и свести законъ на нѣтъ.

Какъ разъ по этому шаблону мыслятъ современные скептики въ вопросѣ опредѣленіи религіи.

Въ историческомъ развитіи можно, конечно, найти такое религіозное теченіе, въ которомъ анимистскій элементъ нашелъ себѣ слабое выраженіе*); съ другой стороны, не трудно

*) Защитники такъ называемаго расширеннаго понятія религіи ссылаются обычно на буддизмъ, какъ на религію мірового значенія и въ то же время чуждую вѣры въ потусторонній міръ. Буддизмъ имѣетъ свою нирвану, которая въ психологическомъ отношеніи ничѣмъ не отличается отъ вѣры въ потусторонній міръ.

замѣтить въ системахъ мірскаго характера психологическія черты, свойственныя и религіи. Оперируя исключеніемъ и упуская изъ виду, что всякое понятіе составляется на основаніи данной опредѣленной совокупности признаковъ, скептикъ дѣлаетъ заключеніе, что религія опредѣляется не вѣрой въ Бога, а психологическими чертами, свойственными въ той или иной степени всѣмъ міровоззрѣніямъ. Такими отличительными чертами являются чувство поклоненія, „влюбленность“ въ данную систему взглядовъ, страстная ихъ защита, фанатизмъ и т. д. А отсюда ужъ слѣдуетъ и дальнѣйшій выводъ, что, напр., атеизмъ и матеріализмъ заключаетъ въ себѣ религіозный элементъ и что Демокритъ, Эпикуръ, Лукрецій, Гоббсъ, Гольбахъ, Гельвецій, Марксъ, Энгельсъ и др. матеріалисты и атеисты были въ психологическомъ отношеніи такими же религіозными типами, какъ напр. бл. Августинъ, Оригенъ, Францискъ Ассизскій и вообще всѣ святые и отшельники міра. А затѣмъ можно, слѣдуя по тому же логическому пути признать вообще всякое проявленіе эмоціональной жизни религіознымъ*).

Однимъ словомъ, въ конечномъ счетѣ получается изумительное смѣшеніе понятій, полное разрушеніе „воздѣланнаго поля“ и тотъ первобытный хаосъ, изъ котораго А. Луначарскій творитъ свою болѣе чѣмъ странную религію.

Встрѣчая сплошь и рядомъ такое смѣшеніе понятій въ современной литературѣ стиля модернъ, насквозь проникнутой патологическимъ скептицизмомъ, перестаешь удивляться подобнымъ не научнымъ пріемамъ мысли. Но эти пріемы прямо поражаютъ у такого писателя-психолога, какъ Овся-

*) Оспаривая религіозный характеръ свѣтской идеологіи. Рѣдько иллюстрировалъ въ преніяхъ цѣлымъ рядомъ мѣткихъ примѣровъ неправильность такой точки зрѣнія.

нико-Куликовскій. Почтенному критику, являющемуся хорошимъ знатокомъ классической литературы, несомнѣнно извѣстно, что одно изъ выдающихся качествъ классика это—не начинать все сначала и не разрушать правило на основаніи исключенія и совпаденія второстепенныхъ производныхъ признаковъ.

Стоило бы нашему проницательному критику сравнить, выражаясь его мѣткимъ словомъ, „душевную позицію“ идеолога атеиста съ „душевной позиціей“ религіознаго типа и ему бы, думается намъ, сразу стало очевидно, что въ атеистически-идеологическомъ мышленіи нѣтъ и слѣда религіознаго чувства.

Сопоставимъ, напримѣръ, Акима изъ „Власти Тьмы“, этого типичнаго представителя религіознаго сознанія съ сознательнымъ пролетаріемъ, воодушевленнымъ идеаломъ соціализма. Акимъ весь гдѣ то въ иномъ мірѣ. Земля занимаетъ его ровно постольку, постольку на ней согрѣшилъ его сынъ Никита. Здѣсь, на нашей планетѣ, ему ничего не нужно; онъ даже говорить не выучился—лишнее,—Богъ его и такъ пойметъ. А для того, чтобы воздѣйствовать на божественную часть въ человѣкѣ, на его совѣсть, достаточно произнести со святымъ волненіемъ тае,... тае... Вся его сила въ отсутствіи потребностей, въ такъ называемой внутренней свободѣ. Идеологъ рабочій, напротивъ того, всецѣло на землѣ. Его сила и его душевная мощь не отъ сознанія Бога, а въ его яркомъ и полномъ чувствѣ и сознаніи крѣпкой органической связи съ его классомъ, являющимся носителемъ великой и новой исторической задачи. Тутъ нѣтъ и тѣни покорности и обязательно связаннаго съ истинно религіознымъ чувствомъ пренебрежительнаго отношенія къ матеріальнымъ благамъ, а есть, наоборотъ, гордая и глу-

бочайшая увѣренность въ томъ, что жизнь стоитъ того чтобы жить, а историческіе идеалы человѣчества стоятъ того, чтобы за нихъ вести серьезную и упорную борьбу. Словомъ въ психологіи рабочаго соціалиста мы видимъ всѣ тѣ психическія основныя черты, которыя даютъ нѣмецкому буржуа достаточный поводъ повторять свою стереотипную фразу: Die Arbeiterschaft ist frech geworden, weil anstatt der Religion der Materialismus herrscht*)

Въ психологіи современнаго сознательнаго пролетарія дѣйствительно воскресъ живой духъ Эпикура и Лукреція, обогащенный новыми элементами культуры, а душевнымъ міромъ Акима управляетъ тѣнь Плотина, стыдившагося своей плоти.

Психологія религіи и психологія матеріалистическаго міровоззрѣнія противоположны другъ другу по своему внутреннему существу. И было бы съ научной точки зрѣнія гораздо цѣлесообразнѣе и гораздо плодотворнѣе искать въ психологіи религіи матеріальныхъ корней и нитей, чѣмъ, наоборотъ, приписывать психологіи матеріализма и атеизма религіозныя свойства.

Но насъ, пожалуй, спросятъ, не все ли равно, въ концѣ концовъ, какимъ терминомъ опредѣляется психологія „идеологическаго мышленія“ въ интерпретаціи Овсянико-Куликовскаго? На этотъ возможный вопросъ отвѣтимъ, что, во-первыхъ, не слѣдуетъ спутывать понятій вообще, даже въ томъ случаѣ, когда непосредственно нельзя предвидѣть отрицательныхъ послѣдствій; во-вторыхъ, во всемъ построеніи Овсянико-Куликовскаго присвоеніе прогрессивной идеологіи религіознаго элемента играетъ громадную роль.

*) Рабочій классъ обнагѣлъ, потому что на мѣсто религіи господствуетъ матеріализмъ.

Религія, думаетъ Овсянико-Куликовскій, должна въ процессѣ общественнаго развитія человѣчества все болѣе и болѣе терять свое общественное значеніе. А такъ какъ отличительную черту прогрессивной идеологіи составляетъ религіозный элементъ, то и идеологія какъ общественный факторъ, должна быть сдана въ архивъ исторіи. Справедливость перваго положенія затуманиваетъ ошибочность второго, вслѣдствіе отождествленія религіозной психологіи съ психологіей общаго научнаго міровоззрѣнія.

III.

Обратимся къ слѣдующимъ пунктамъ.

Если взглянуть на положеніе прогрессивно идеологическаго мышленія съ чисто фактической стороны, то съ почтеннымъ критикомъ можно согласиться вполнѣ, поскольку рѣчь идетъ объ образованной и мыслящей интеллигенціи Западной Европы.

На Западѣ дѣло на этотъ счетъ обстоитъ, въ общихъ чертахъ, приблизительно такъ. Буржуазія сыграла свою широкую историческую роль. Ея творческая миссія въ смыслѣ крупныхъ и смѣлыхъ завоеваній закончена совершенно. На общественной аренѣ ей ничего не осталось, кромѣ жалкой, жадной, принижающей колоніальной политики и борьбы за рынки.

Упорно и настойчиво угрожаемая растущимъ всемірнымъ соціалистическимъ движеніемъ, съ которымъ, по остроумному выраженію Асквита, флиртовать не приходится, она вынуждена, съ одной стороны, всѣми силами и средствами защищать свои завоеванныя позиціи, а, съ другой,

идти на компромиссъ. А консерватизмъ, соединенный съ вынужденными уступками, не можетъ служить источникомъ творческаго вдохновенія, широкаго размахаи большихъ историческихъ перспективъ. Этимъ коснымъ, инертнымъ, застывшимъ соціально-политическимъ положеніемъ обусловливается, въ общемъ и цѣломъ, все психологическое состояніе этой среды.

Болѣе чуткая душевно, болѣе тонко организованная, талантливая интеллигенція, вышедшая изъ буржуазной среды, тяготится этой послѣдней; она глубоко недовольна окружающимъ ее буржуазнымъ міромъ, обличая его подчасъ куда сильнѣе любого соціалъ-демократа. Она ищетъ и жадно ищетъ новыхъ цѣнностей. Но въ силу различныхъ условій, въ разсмотрѣніе которыхъ входить здѣсь не мѣсто, она органически не въ состояніи примкнуть къ идеалу пролетаріата. Идеологамъ буржуазіи 18 вѣка, выходцамъ изъ дворянской среды было не такъ трудно стать на точку зрѣнія третьяго сословія, ибо переходъ отъ одного падающаго привилегированнаго сословія къ другому, матеріально сильному, восходящему по исторической лѣстницѣ, психологически несравненно легче, чѣмъ примкнуть къ рабочему классу, который, говоря языкомъ „Коммунистическаго Манифеста“, въ матеріальномъ отношеніи пока кромѣ какъ цѣпями ничѣмъ не владѣетъ. На этомъ матеріальномъ „базисѣ“ воздвигается у интеллигенціи многоэтажная, до чрезвычайности сложная психологическая „надстройка“.

Порвавшая во многомъ съ буржуазіей, но неспособная примкнуть къ идеямъ пролетаріата, эта жаждущая и ищущая интеллигенція бросается изъ стороны въ сторону, судорожно цѣпляясь за всякія субективныя цѣнности, культивируя ихъ болѣзненно и искусственно. Импрессіонизмъ—ея

отличительная черта. Она живетъ по существу только сегодняшнимъ днемъ и молится однодневнымъ богамъ. Бываютъ, подобно поденкамъ, и однодневные боги.

Часть весьма и весьма ничтожная обслуживаетъ такъ или иначе рабочее движеніе, но большинство изъ этого ничтожнаго меньшинства не проникается соціалистическимъ идеаломъ. Оно служитъ пролетаріату на подобіе Кати изъ „Заложниковъ Жизни“,—любить одного, а замужемъ за другимъ, также питая, повидимому, тайную надежду на то, что возлюбленный когда нибудь станетъ на ноги. Однимъ словомъ фактъ упадка прогрессивно-идеологическаго творчества въ Западной Европѣ на лицо. И этотъ фактъ бьетъ въ глаза съ особенной силой при сопоставленіи современной философской мысли съ философскими великими системами той эпохи, когда буржуазія была революціонна и вступала въ борьбу со старымъ феодальнымъ порядкомъ.

Философія XVII, XVIII и начала XIX столѣтій пропитана до мозга костей живымъ революціоннымъ соціально-политическимъ содержаніемъ. Тутъ закладывается фундаментъ философіи исторіи, исторіи философіи, соціалогіи, педагогикѣ, философіи права и т. д.

По истинѣ, великія историческія задачи воодушевляли нѣмецкій абсолютный идеализмъ, который нашелъ себѣ полное завершеніе въ многосторонней оплодотворившей почти что всѣ области познанія Гегелевой системѣ.

Отъ 5-го іюля 1816 года Гегель писалъ въ письмѣ къ Нитгамеру между прочимъ слѣдующее: „Я убѣжденъ, что всемірный духъ скомандовалъ нашему времени „впередъ!“ Команда встрѣчаетъ сопротивленіе, но это существо идетъ неуклонно, какъ желѣзная, тѣсно сплоченная фаланга“ и т. д. Эти энергичныя, мужественныя строки характеризуютъ

собою какъ нельзя лучше и какъ нельзя ярче, общее направленіе общественной мысли великихъ философовъ, отразившихъ въ своихъ „идеологіяхъ“ бурныя стремленія молодой западно-европейской буржуазіи.

Ну, а теперешняя философія, развѣ она обнаруживаетъ хотя бы одну живую общественную плодотворную идею? Рѣшительно ни одной. Кладбищенской тоской вѣетъ отъ ея неустанныхъ восхваленій капиталистической культуры и кропотливаго скучнѣйшаго анализа понятія и цѣнности культуры какъ таковой.

Тѣмъ не менѣе современная философія также вся пропитана общественной „идеологіей“. Только, разумѣется, идеологіей консервативной, ибо ея лейтмотивомъ служитъ упорная, страстная и въ подлинномъ смыслѣ религіозная защита существующаго порядка вещей. Такъ что, когда Овсянико-Куликовскій привѣтствуетъ во имя требованій и запросовъ дѣйствительности освобожденіе отъ идеологіи, то онъ вопреки своимъ собственнымъ идеаламъ, привѣтствуетъ консервативную или даже реакціонную идеологію, ставя первымъ плюсъ, а революціонной идеологіи минусъ. Ни одинъ классъ и ни одна партія не обходится безъ идеологіи, и весь вопросъ въ томъ каково ея конкретное содержаніе.

Общественная дѣйствительность безъ идеологіи есть такое же метафизическое безсодержательное понятіе, какъ другая сторона дуалестической точки зрѣнія Овсянико-Куликовскаго—идеологія, оторванная отъ дѣйствительности. Всякое міровоззрѣніе есть отраженіе дѣйствительности—ея статики или динамики—и именно потому, что она является отраженіемъ дѣйствительности, она оказываетъ на нее обратное дѣйствіе.

Интимной индувидуальной идеологіи, составляющій идеалъ Овсянико-Куликовскаго, нѣтъ и быть не можетъ. Самый крайній индувидуалистъ, мизантропъ, презирающій родъ человѣческій, проповѣдуетъ свою идеологію не менѣе страстно чѣмъ, всякій другой идеологъ. Даже солипсистъ, убѣжденный въ томъ, что кромѣ него самого ничто и никого не сущесувуетъ, и тотъ старается всѣми силами сдѣлать свою теорію общественнымъ достояніемъ*). Тутъ можно сказать словами Гете

„Nichts ist innen, Nichts ist draussen.
Denn was innen das ist aussen.

Пойдемъ дальше и коснемся хотя бы слегка „кризиса идеологическаго мышленія“ въ нашей русской интеллегенціи.

Наша образованная и мыслящая интеллигенція имѣетъ еще пока всѣ историческія объективныя основанія для того, чтобы оставаться въ рядахъ демократіи и соціальдемократіи. И она до сихъ поръ въ достаточной мѣрѣ проявила себя въ данномъ направленіи.

Правда, въ послѣдніе годы, истинно русской реакціи и глубокой общественной усталости, забавляясь религіей и мистицизмомъ, какъ индивидуальной идеологіей (которая, замѣчу въ скобкахъ, все же является выраженіемъ общественнаго теченія), наша передовая интеллигенція въ самомъ

*) П. Юшкевичъ въ статьѣ, посвященной докладу Овсянико-Куликовскаго, поставилъ мнѣ въ упрекъ, почему я въ своихъ возраженіяхъ упустила изъ виду соціально-психологическій характеръ идеологіи. П. Юшкевичъ не обратилъ, повидимому вниманіе на сдѣланное мною тогда же указаніе на то, что идеи Лютера, Руссо и Маркса были выраженіемъ общественной жизни и именно вслѣдствіе этого могли оказать обратное дѣйствіе на общественный ходъ развитія. Это и есть соціально-психологическая точка зрѣнія.

дѣлѣ какъ бы образумилась и стала ликвидировать революціонную идеологію. Но дѣлать на основаніи періода реакціи широкія и законченныя обобщенія на мой взглядъ рискованно и преждевременно. Легко можетъ случиться, что ходъ событій верхъ дномъ опрокинетъ подобнаго рода предсказанія.

Но если русская интеллигенція въ самомъ дѣлѣ освободится отъ „власти“ „идеологическаго мышленія“, то она—это можно предсказать съ полной увѣренностью—не пойдетъ по пути, желательному Овсянико-Куликовскому.

IV.

Въ преніяхъ выяснялось все болѣе и болѣе, что религіознымъ моментомъ въ идеологіи слѣдуетъ, по мнѣнію Овсянико-Куликовскаго, признать психическое отношеніе идеолога къ своей системѣ, любовь къ ней, „влюбленность“ въ свою идею. Религіознымъ должно считаться это отношеніе еще и по той причинѣ, что точка зрѣнія развитія, лежащая въ основѣ современной науки, лишаетъ насъ увѣренности въ абсолютной цѣнности исповѣдуемой теоріи. Все относительно, нѣтъ абсолютныхъ истинъ—говоритъ намъ положительное знаніе, а отсюда вытекаетъ, что устойчивая и страстная привязанность къ преходящей цѣнности беретъ свое начало въ религіозномъ предрасположеніи субъекта.

Внимательно вглядываясь въ эту, съ виду научную аргументацію, не трудно замѣтить, что она имѣетъ своимъ отправнымъ пунктомъ религіозное, метафизическое исходное требованіе. Тутъ скрытымъ образомъ предполагается, что

„влюбленности“ и страстной защиты заслуживаетъ только цѣнность вѣчная, неизмѣнная. Почему же это такъ? Почему сознаніе исторической относительности духовной цѣнности должно умалять степень „влюбленности“ въ нее?

Клятва юноши въ вѣчной и неизмѣнной любви вызываетъ у насъ добродушную улыбку, но мы, несмотря на это, сурово осуждаемъ легкомысленную измѣну. Тутъ, въ этомъ субтильномъ вопросѣ, гдѣ мысли, а подчасъ и чувству приходится балансировать между устойчивостью и измѣнчивостью, мы всегда ходимъ по узкой тропинкѣ, густо усаженной по обѣимъ сторонамъ шиповникомъ. Зазѣвался, чуть-чуть въ сторону и бѣда—застрялъ. А изъ этого одинъ выводъ—интеллектуально не слѣдуетъ зѣвать.

Кромѣ того, сама историческая относительность уже не такъ головокружительна и не такъ абсолютна, какъ какъ это представляется „одностороннему разсудку“. „Каждая философія, справедливо говоритъ Гегель, была необходима, и ни одна еще изъ нихъ не погибла, но всѣ онѣ, какъ моменты нѣкотораго цѣлаго, положительно сохраняются въ философіи какъ таковой“. Это самое можно сказать о всякой отрасли познанія, а также и объ „идеологіяхъ“ историческаго прошлаго русской демократической интеллигенціи. Революціонное народничество 70 годовъ, на которое между прочимъ примѣрами указывалось Овсянико-Куликовскимъ, какъ на яркій примѣръ „религіознаго отношенія къ общественнымъ задачамъ, было на самомъ дѣлѣ общественной теоріей своего времени. Признаніе общины объективнымъ базисомъ, на которомъ должно было воздвигаться соціалистическое зданіе, и убѣжденіе въ соціально революціонныхъ инстинктахъ крестьянства доказывались при помощи тѣхъ доводовъ, которые выдвигались тогдашней дѣйствительностью,

а не были предметомъ слѣпой религіозной вѣры. Мало того, въ этомъ воззрѣніи лежала несомнѣнная истина, заключающаяся въ томъ, что, во первыхъ, соціалистическое ученіе должно исходить изъ объективной экономической основы, а, во-вторыхъ, что серьезный общественный переворотъ можетъ быть совершенъ только народной массой. Эти два важныхъ положенія вошли въ ихъ общемъ теоретическомъ видѣ въ соціалъ-демократическую идеологію, что не мѣшало этой послѣдней выступить „съ новымъ словомъ, исторически-очереднымъ и очень содержательнымъ“*).

Беззавѣтная преданность народниковъ своимъ идеаламъ, ихъ „влюбленность въ свои воззрѣнія, ихъ постоянная готовность на героическій подвигъ были и остаются частью русской исторической дѣйствительности, двинувшей революціонную Россію впередъ, частью дѣйствительности, необходимой и положительной, и никоимъ образомъ не излишнимъ придаткомъ на общественной аренѣ, который слѣдовало бы спрятать въ карманъ.

Въ заключеніе выяснимъ себѣ болѣе конкретно, о какой собственно изъ современныхъ идеологій идетъ рѣчь у Овсянико-Куликовскаго. Въ докладѣ были на этотъ счетъ сдѣланы нѣкоторые намеки, истинный смыслъ которыхъ становится совершенно очевиднымъ изъ только что цитированной работы. Прочтемъ слѣдующія строки: „Я думаю, пишетъ критикъ, что соціалистическую идеологію и не зачѣмъ превращать въ религію и философію. Ея призваніе—служить орудіемъ соціальнаго и историческаго діагноза, и она сильна наукой и критикой. Марксизмъ, не пригодный „для души“,

*) См. статью Овсянико-Куликовскаго „Итоги русской художественной литературы XIX в. „Вѣстникъ воспитанія“. № 6 стр. 25. 1902 г.

для религіозныхъ эмоцій, для философскихъ созерцаній, а дъ высокой степени пригоденъ для пониманія хода вещей, ля прозрѣнія въ будущее и—для раціональнаго исторически-необходимаго дѣйствія*). Итакъ, ясно, дѣло идетъ о марксизмѣ, о теоріи научнаго соціализма.

Что соціалистическое ученіе не слѣдуетъ превращать въ религію—это истина безспорная. Что же касается связи научнаго соціализма съ философіей—то это другой вопросъ. На нашъ взглядъ научный соціализмъ тѣснѣйшимъ образомъ связанъ съ философскимъ діалектическимъ матеріализмомъ, представляя собою его соціологическое и логическое продолженіе. Этотъ нашъ взглядъ нашелъ своихъ защитниковъ въ теоретической марксистской литературѣ, и когда рѣчь идетъ объ этомъ предметѣ, слѣдовало бы, какъ намъ кажется, считаться съ ихъ аргументаціей. Почтенный, вдумчивый и вообще осторожный критикъ счелъ почему то возможнымъ ограничиться на этотъ счетъ одной лишь слѣдующей фразой: „ Боюсь, что и усиліе превратить его (марксизмъ, Ор.) въ цѣльное и широкое философское мировоззрѣніе успѣхомъ не увѣнчается“...**). Впрочемъ, въ данной связи не это важно, а важно то, что Овсянико-Куликовскій отнимаетъ у марксизма его субъективный элементъ, превращая его тѣмъ самымъ въ учебникъ по ариѳметикѣ.

Къ психологіи марксизма часто примѣняли и даже, если не ошибаюсь, и нѣкоторые марксисты, общеизвѣстное положеніе Спинозы: не плакать, не смѣяться, а понимать. Это большое заблужденіе. Суть, основа марксизма состоитъ

*) Тамъ же, стр. 37.
**) Тамъ же; стр. 37.

въ стремленіи охватить возможно полнѣе, всестороннѣе многообразную дѣйствительность и воздѣйствовать на нее. Въ дѣйствительности же человѣкъ, и какъ объектъ, и какъ субъектъ, существо не только мыслящее, но и чувствующее. А потому несравненно вѣрнѣе будетъ въ отношеніи психологіи марксизма*) видоизмѣнить безстрастную, чисто созерцательную формулу великаго мыслителя и сказать: и плакать, и смѣяться, но прежде всего понимать.

Овсянико-Куликовскій, исходя во всемъ своемъ построеніи изъ дуалистической точки зрѣнія, раскалываетъ внутренній міръ человѣка на двѣ противоположныя части—на чувство и интеллектъ.

Первое—интимно, абсолютно-индивидуально, второй—абсолютно-соціаленъ. Для чувства, „для души“ пригодны „мистицизмъ и религія“. „Душѣ“ же нѣтъ мѣста на общественной аренѣ: тамъ долженъ дѣйствовать одинъ холодный интеллектъ, математическій, безстрастный расчетъ и и подсчетъ.

Оставляя здѣсь въ сторонѣ вопросъ о качествѣ предлагаемой Овсянико-Куликовскимъ душевной пищи религіи и мистицизма, замѣтимъ, что этотъ родъ дуализма совершенно осужденъ и опровергнутъ, какъ современной научной психологіей, такъ и матеріалистической и позитивитской философіей.

Удовлетвореніе потребности чувства стоитъ въ тѣснѣйшей органической связи со всѣми формами дѣятельности интеллекта.

Успокоеніе стремленій души не въ мірѣ, а внѣ міра, въ религіи и темныхъ безднахъ мистики дѣлаетъ человѣка

*) Неслѣдуетъ смѣшивать психологію марксизма съ методомъ изслѣдованія.

очень и очень мало пригоднымъ для соціалистической дѣятельности. Чаще всего такое раздвоеніе завершается измѣной общественному дѣлу.

Единство дѣйствительности разрушаетъ умозрительный дуализмъ.

1813 г.

Г. Бердяевъ и моя бабушка.

I.

Одиннадцать лѣтъ тому назадъ г. Бердяевъ выступилъ въ своей книжкѣ „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи“, какъ извѣстно, въ качествѣ соединителя матеріалистическаго нониманія исторіи съ гносеологіей и этикой Канта. Высокоторжественно, со свойственнымъ этому слабонервному писателю поповскимъ краснорѣчіемъ, онъ клялся тогда пролетаріату въ вѣчной, неизмѣнной любви, объявляя научный соціализмъ безспорной, несомнѣнной, самоочевиднѣйшей истиной. Но, отдавая должное соціалистическимъ влеченіямъ, г. Бердяевъ и тогда искалъ для собственной своей, не-пролетарской души блаженства и утѣшенія въ сверхопытномъ міропорядкѣ. Онъ восклицалъ: „То проникновеніе всеобщихъ логическихъ и эстетическихъ нормъ въ жизнь человѣчества, которымъ сопровождается соціальный прогрессъ, есть, можетъ быть, торжество единаго, мірового „я“ въ „я“ индивидуальномъ». „Идея цѣли должна объединить правду-истину и правду-справедливость. Только тогда дѣлается понятнымъ религіозная идея нравственнаго міропорядка, безъ которой жизнь **безсмысленна**“. Обративъ вниманіе на эти характерныя раз-

сужденія, я тогда же въ критической статьѣ, посвященной вышеназванной книгѣ г. Бердяева, писала: „Это построеніе такъ благочесливо, что легко можетъ удостоиться одобренія Святѣйшаго синода. Во всякомъ случаѣ, оно обезпечиваетъ намъ вѣчное блаженство въ лонѣ единаго мірового „я“ и болѣе спокойное отношеніе къ эксплоатаціи человѣка человѣкомъ, существованіе которой тоже входитъ въ „идею нравственнаго міропорядка“. И затѣмъ далѣе: „Г. Бердяевъ, танцуя съ легкостью балерины по всѣмъ областямъ человѣческой мысли, соединяетъ марксову теорію съ платоновскимъ „необузданнымъ“ идеализмомъ, съ христіанско-мистической частью (amor Dei intellectualis) въ ученіи Спинозы, съ спиритуалистическимъ элементомъ въ системѣ Вундта, съ буржуазнымъ индивидуализмомъ Фридриха Ничше и даже съ декадентскимъ искусствомъ. Однако, во всемъ этомъ эклектизмѣ, или, выражаясь словами Энгельса, во всей этой электической похлебкѣ для нищихъ, кроется несомнѣнное единство, и это единство состоитъ въ неукротимомъ стремленіи отнять у марксизма его живую боевую сторону, другими словами, его сущность“. Эти и другія аналогичныя мѣста изъ моей статьи вызвали бурю негодованія у нѣкоторыхъ молодыхъ товарищей, слѣдившихъ болѣе или менѣе за возникшей полемикой между ортодоксальными и критическими марксистами. „Это—догматизмъ, это — узость, это — полемическіе пріемы! И при чемъ тутъ Святѣйшій синодъ, да изъ чего же это видно что Бердяевъ измѣнитъ соціализму“? И такъ далѣе все въ томъ же духѣ говорили мнѣ со всѣхъ сторонъ защитники г. Бердяева.

Жизнь и дѣйствительность щедро и съ большимъ избыткомъ оправдали наши предсказанія. Г. Бердяевъ вмѣстѣ съ

г. Булгаковымъ стремительно, съ головокружительной быстротой пролетѣли путь отъ Маркса къ православію, отъ интернаціональнаго соціализма къ русской православной церкви.

Да и вообще, такъ называемые легальные марксисты сапоговъ своихъ еще не износили, въ которыхъ ходили въ марксистскую редакцію „Новаго Слова“, какъ измѣна была налицо.

Кратковременное поверхностное увлеченіе молодости было для нихъ чѣмъ-то въ родѣ гегелевой антитезы. Въ своемъ временномъ иллюзорномъ соціалистическомъ инобытіи они познали и уяснили себѣ свою грубую буржуазную природу и извлекли изъ него новое орудіе для борьбы противъ идеаловъ пролетаріата. Теперь эти господа далеки отъ насъ, и до такой степени далеки, что полемика съ ними стала излишней. На кого, на какіе слои могутъ въ настоящее время оказывать вліяніе ультра-реакціонныя, мертвыя идеи этихъ господъ? Бодрая, истинно моральная, живая душой молодежъ, чувствующая и сознающая крѣпкую, нерасторжимую связь съ движущимися впередъ великими историческими силами и свѣтлымъ будущимъ, не послушаетъ господъ Бердяевыхъ и Булгаковыхъ. Эта молодежъ не пойдетъ за ними; а о пролетаріатѣ въ этомъ смыслѣ и говорить не приходится. Умственное и идейное вліяніе этихъ писателей есть не болѣе какъ „толчокъ падающему“. Однимъ словомъ, теоріи и проповѣди бывшихъ марксистовъ, а теперешнихъ реакціонеровъ представляютъ для насъ лишь академическій или историческій интересъ.

Но существуютъ злободневные вопросы общественнаго характера, рѣшеніе которыхъ не слѣдуетъ обходить молчаніемъ и въ томъ случаѣ, когда оно принадлежитъ гг. Бердяеву, Булгакову и Ко.

Это соображеніе побуждаетъ насъ остановиться на содержаніи статьи г. Бердяева: „Націонализмъ и антисемитизмъ передъ судомъ христіанскаго сознанія“*).

II.

Подобно г. Струве, г. Бердяевъ не любитъ быть банальнымъ реакціонеромъ, а непремѣнно оригинальнымъ. Повинуясь этому своему сокровенному стремленію, онъ начинаетъ свою статью бурнымъ, неистовымъ походомъ противъ „вульгарнаго“ націонализма октябристовъ, „Новаго Времени“ и т. д. Изливъ цѣлое море крикливыхъ, безсодержательныхъ и пустыхъ фразъ о несовмѣстимости націонализма съ „христіанской вселенской правдой“, г. Бердяевъ переходитъ къ своей главной темѣ—къ еврейскому вопросу. Но и тутъ нашъ авторъ клянется прежде всего всѣмъ тѣмъ, чѣмъ, клялся лермонтовскій Демонъ, что онъ не націоналистъ и не антисемитъ въ „буржуазно-имперіалистскомъ, атеистически-скептическомъ, модернистскомъ и нигилистическомъ“ смыслѣ. Онъ, хотя и не раздѣляетъ „исключительнаго филосемитизма“ Владимира Соловьева, но, какъ сынъ церкви Христовой, онъ до такой степени чуждъ націонализма въ „буржуазно-имперіалистическомъ, и т. д. значеніи, что, если бы онъ въ себѣ замѣтилъ „такія націоналистическія чувства“, то „считалъ бы нужнымъ каждый разъ на исповѣди каяться въ нихъ, какъ въ грѣхѣ противъ Сына Божьяго“. Итакъ, г. Бердяевъ, какъ вѣрный сынъ церкви Христовой, не можетъ исповѣдывать обычнаго „вульгарнаго“

*) См. „Русск. Мысль“, февраль, 1912 г.

антисемитизма. „Но,—говоритъ онъ,—для всякаго христіанина обязателенъ религіозный антисемитизмъ, религіозное противленіе антихристіанской идеѣ еврейства еврейскому хиліастическому ожиданію иного Мессіи. Христіанскій религіозный антисемитизмъ не можетъ быть нехристіанскимъ безбожнымъ отношеніемъ къ еврейскому народу, избранному народу Божьему, и потому не можетъ походить на вульгарный антисемитизмъ и не можетъ приводить къ гоненію на евреевъ. Ненависть къ евреямъ расовая, бытовая. политическая не допустима для христіанина и такъ же грѣховна, какъ и всякая ненависть къ человѣку. Но возможна религіозная ненависть къ антихристіанской идеѣ еврейства, и въ глубучайшемъ смыслѣ этого слова она не избѣжна". Каковы же, спрашивается, основныя предпосылки „неизбѣжнаго религіознаго антисемитизма"? Вотъ какія. Изъ всѣхъ народовъ,— повѣствуетъ г. Бердяевъ, —Израиль—избранный Богомъ народъ. „Отношенія между Богомъ и Израилемъ, народомъ Божьимъ, эротическія и въ высшемъ смыслѣ этого слова—страстныя. Страстная любовь легко переходитъ въ гнѣвъ и въ огнь истребляющій. И въ Библіи уже чувствуется, что любовь Бога къ Израилю переходитъ въ огненный гнѣвъ, въ огонь". Разгнѣванный, въ страстномъ, эротическомъ экстазѣ бердяевскій богъ проклялъ, такимъ образомъ, свой возлюбленный народъ. И проклятіе это состоитъ, по свидѣтельству нашего автора, въ слѣдующемъ: „Тайна Израиля—въ двойственности его мессіанскихъ ожиданій хиліастическихъ надеждъ. Только тотъ народъ, который ждалъ и Мессію-Христа, Искупителя и и Спасителя міра, и Мессію—земного царя, устроителя земного блаженства Израиля и антипода Христова, только тотъ народъ могъ дать міру Сына Божьяго во плоти и могъ рас-

пять Сына Божьяго, послать Его на крестную муку. Образъ Мессіи двоился у еврейскаго народа, ожиданіе Христа смѣшивалось съ ожиданіемъ Его врага, и потому Христосъ по человѣчеству былъ еврей, и еврей до глубины своего существа былъ предавшій Христа Іуда. Рожденіе Христа произошло въ нѣдрахъ еврейства, еврейство дало міру Рожство и еврейство же распяло Христа, въ нѣдрахъ еврейства совершилась Голгоѳа. Еврейскій народъ ждалъ страстно напряженно, нетерпѣливо явленія Христа-Мессіи, и еврейскій же народъ ждалъ и ждетъ донынѣ иного Мессію, царя земного, устроителя земного блаженства". Вотъ оно что!

„De rlangen Rede kurzer Sinn" тотъ, что страстно любимый и въ то же время Богомъ проклятый израиль далъ міру Христа, а самъ отвергъ Его, предалъ Его распятію, лишившись, такимъ образомъ, навсегда, на вѣчныя времена всякихъ высшихъ стремленій и идеаловъ. Истиннымъ носителемъ задачъ и цѣлей еврейства послѣ распятія является Іуда. Съ этого момента Израилъ обреченъ на вѣчныя скитанія и вѣчныя муки. „Еврейскій народъ распялъ Христа и отвергъ Распятаго, и онъ вѣчно распинается среди другихъ народовъ, ненавидящихъ его. Еврейскому народу дано было больше, чѣмъ всѣмъ народамъ земли, и онъ отвергъ —божественное богатство". „Евреи—огромная сила среди народовъ, въ ихъ рукахъ сосредоточены и огромныя матеріальныя богатства, исключительная цѣпкость къ жизни присуща имъ, и духовная выносливость и энергія, побѣждающая всѣ гоненія и притѣсненія. И все же евреи, исключительно несчастны, не знаютъ радости, есть скорбная складка въ лицѣ каждаго еврея". И еврей, носитель въ мірѣ идеи антихристіанскаго хиліазма, земного царства и блаженства, не знаетъ и никогда не узнаетъ счастья и радости, будетъ скитаться до конца вѣковъ".

Совершенно понятно, что, съ этой свирѣпой точки зрѣнія г. Бердяева, антисемистизмъ не только не истребимъ, а является глубокой, религіозной, божественной, всемірно-исторической необходимостью; а отсюда слѣдуетъ дальше, что истинный христіанинъ не долженъ ставить себѣ задачей разрѣшеніе еврейскаго вопроса. Нашъ авторъ такъ и говоритъ: „Христіанинъ долженъ признать, что еврейскій вопросъ не разрѣшимъ до конца вѣковъ. Неразрѣшимость еврейскаго вопроса входитъ въ неисповѣдимые пути Господни, и упорное желаніе рѣшить и упразднить еврейскій вопросъ есть противленіе божественному начертанію".

Далѣе, борьба христіанства противъ духа еврейства есть, по мнѣнію г-на Бердяева, сущность историческаго процесса, „ось" всемірной исторіи. Идеалъ христіанства—вѣчная свобода, преодолѣніе необходимости эмпирическаго бытія. Этотъ идеалъ, идеалъ абсолютной свободы, воплощенъ въ Мессіи-Христѣ. Еврейскій народъ отвергъ высшую цѣнность, абсолютную свободу, и ждетъ царства блаженства здѣсь, на землѣ. Оттого, -- заключаетъ г. Бердяевъ,— „духу еврейства такъ близка соціалъ-демократія которая есть лишь модернизированная трансформація еврейскаго хиліазма, еврейскаго ожиданія Мессіи—земного царя и земного блаженства безъ искупительной жертвы". Таковы, въ общемъ, предпосылки, мотивы и аргументація религіознаго антисемитизма г. Бердяева, которые я намѣренно старалась изложить словами самого автора.

Рядомъ съ этими основными, съ позволенія сказать, мыслями слѣдуютъ, какъ ужъ это было вскользь замѣчено выше, бурныя нападки на расовый антисемитизмъ. „Расовый антисемитизмъ,—восклицаетъ нашъ „сынъ церкви Христовой",—абсолютно не совмѣстимъ съ христіанской вѣрой

и долженъ разсматриваться христіаниномъ какъ грѣхъ, грѣхъ противъ человѣческой природы Христа, противъ Божьей Матери, противъ апостоловъ “. И такъ дальше. Вотъ эта высокоторжественная хвала еврейскому народу за то, что въ нѣдрахъ его исторіи возникло христіанское вѣроученіе, окутываетъ густымъ туманомъ тотъ, поистинѣ, изувѣрскій антисемитизмъ, которымъ проникнута вся статья.

III.

Во время чтенія этой статьи въ моемъ воображеніи вставало смутное, отдаленное, едва уловимое, ускользающее воспоминаніе. Да, вѣдь, я когда-то и гдѣ-то слышала нѣчто подобное; и, какъ всегда въ такихъ случаяхъ, блѣдный призракъ прошлаго дразнилъ, то исчезая, то неотвязно и назойливо требуя своего признанія. Двѣ-три паузы сознанія, нѣсколько усилій и напряженіе памяти—и призракъ принялъ ясныя очертанія. Да, помню. Вѣдь, я слышала почти что такую же философско-историческую концепцію отъ моей бабушки. Несомнѣнно, отъ бабушки.

Это было утромъ наканунѣ девятаго Аба, наканунѣ дня великой скорби—разрушенія храма іерусалимскаго. Утро было чудесное, торжественное, сіявшее величіемъ, праздничнымъ спокойствіемъ и ликующей радостью бытія. Мнѣ было лѣтъ восемь, должно быть, и, несмотря на надвигавшуюся мрачную атмосферу по случаю наступленія печальнаго вечера и завтрашняго постнаго еще болѣе печальнаго дня, я очень мало думала о разрушеніи храма, была весела и смѣялась по поводу каждаго пустяка и безъ всякаго повода.

Сосредоточенная бабушка, занимавшаяся починкой дѣдушкиной рубахи, обратила вниманіе на мое языческое настроеніе. Строго взглянувъ на меня, она замѣтила: „Дочери Израиля нельзя такъ смѣяться. Печалиться, плакать, каяться и молиться должны мы всѣ, а не веселиться зря, подобно идолопоклонникамъ, христіанамъ, которые хохочутъ съ утра до вечера".

Вопросъ, почему дочери Израиля нельзя смѣяться, рвался наружу, но я вспомнила, что нѣсколько времени назадъ на мой вопросъ, кто создалъ Бога, послѣдовалъ грозный и внушительный отвѣтъ: „за такіе вопросы сѣкутъ". И такъ какъ я не питала ни малѣйшаго расположенія къ розгамъ, и тутъ же подумавъ, что, быть можетъ, и за этотъ вопросъ полагается тѣлесное наказаніе, я молчала.

Принявъ мое молчаніе за успокоеніе, бабушка воткнула свою иголку въ дѣдушкину рубаху, приняла соотвѣтственную позу и сказала: „садись". Я исполнила приказаніе.

«Довольно веселиться и хохотать, какъ всѣ безбожники, и въ особенности въ такой день. Ты не маленькая, и уже пора тебѣ знать судьбу и горе евреевъ и великій смыслъ существованія еврейскаго народа. Израиль,—продолжала бабушка,—Богомъ избранный народъ, изъ всѣхъ народовъ Всевышній избралъ евреевъ. И ему, любимому народу, Онъ вручилъ черезъ Моисея святую Тору, въ которой все сказано, рѣшительно все: и то, что было, и то, что есть, и то, что будетъ. Но, увы,—бабушка глубоко вздохнула,—евреи впали въ соблазнъ и, начавъ подражать язычникамъ, сотворили себѣ подобно другимъ безбожникамъ золотого тельца, которому стали поклоняться и жертвы приносить. И разгнѣвался великій и добрый Богъ на излюбленный свой народъ за измѣну. Но гнѣвъ Его есть гнѣвъ любящаго,

справедливаго отца, карающаго дѣтей своихъ для ихъ блага. Изгнанный изъ Іерусалима, скитаясь среди чужихъ безбожныхъ народовъ и поддаваясь часто власти злой силы, толкающей на грѣхъ и отступничество, Израиль не разъ забывалъ Всевышняго. И добрый, великій Богъ былъ милостивъ къ Своимъ дѣтямъ и не разъ прощалъ имъ грѣхи. Онъ проститъ насъ совсѣмъ, но для этого необходимо всему Израилю вернуться къ Нему, къ Всевышнему, и понять, что жизнь состоитъ въ служеніи Тому, Кто далъ намъ святую Тору и Кто безпрестанно думаетъ о нашей судьбѣ. И тогда придетъ Мессія и избавитъ насъ отъ страданій нашихъ.

«Всѣ другіе народы—христіане, идолопоклонники, увѣровавшіе въ незаконорожденнаго сына Маріи—ненавистны Богу и прокляты Имъ. Они обречены на вѣчныя муки ада... что я говорю: ада,—поправилась бабушка,—адъ будетъ въ ихъ вѣчныхъ скитаніяхъ мечтой, недостижимымъ идеаломъ. Здѣсь, на землѣ, этимъ идолопоклонникамъ, пребывающимъ въ развратѣ, исповѣдующимъ ложное ученіе, живется хорошо, лучше, куда лучше, чѣмъ намъ, гонимымъ и преслѣдуемымъ. Но здѣшняя, земная жизнь есть испытаніе, данное Богомъ, орудіе для достиженія вѣчнаго рая, тамъ... на томъ свѣтѣ». И, поднявъ при этихъ словахъ голову, бабушка устремила свои все еще очень красивые большіе сѣрые глаза на потолокъ. Я не могла дольше выдержать своего молчанія, и вдругъ, невольно и неожиданно для меня самой, слетѣлъ съ языка вопросъ: „Бабушка, а зачѣмъ же создалъ Богъ ненавистныхъ, проклятыхъ Имъ и непослушныхъ христіанъ“?

—„Молчи!—произнесла бабушка съ ужасомъ.—Какія кощунственныя рѣчи, да еще наканунѣ девятаго Аба. Госпо-

ди, что изъ нея выйдетъ,—замѣтила какъ бы про себя бабушка.—Пути Божіи не исповѣдимы, Его предначертанія не доступны нашему разумѣнію, не наше дѣло разсуждать о Его великихъ дѣяніяхъ. Разъ Богъ создалъ христіанъ, то они, стало быть, для чего-то нужны. Наша задача удаляться отъ нихъ, не подражать имъ, бороться противъ всѣхъ искушеній христіанства, словомъ, мы должны быть евреями. Христіане-идолопоклонники заботятся больше всего о своемъ тѣлѣ, а еврей думаетъ больше всего о Богѣ и о своей душѣ. Ты слышала, какъ дѣдушка говорилъ, что евреи должны воспитывать дѣтей своихъ, согласно тому правилу, что лучше больной еврей, чѣмъ здоровый христіанинъ".

При этихъ словахъ бабушка взглянула на дѣдушкину рубаху и произнесла со слезами на глазахъ:

„Ахъ, если бы всѣ евреи были такими праведными, какъ твой дѣдушка, давно бы пришелъ уже Мессія".

Вотъ что я вспомнила во время чтенія статьи г. Бердяева.

Очень нетрудно замѣтить что коренныя, существенныя начала міровоззрѣнія и философіи исторіи г. Бердяева сходны съ міровоззрѣніемъ и философіей исторіи моей бабушки. Подобно моей бабушкѣ г. Бердяевъ признаетъ стараго личнаго Бога, Хозяина вселенной, съ ограниченнымъ человѣческимъ разумомъ и ограниченной человѣческой волей. Бабушка свято вѣрила въ то, что Израиль—Богомъ избранный и излюбленный народъ. Къ этому оригинальному убѣжденію пришелъ и г. Бердяевъ. Съ точки зрѣнія моей бабушки, вся исторія человѣчества имѣетъ своимъ базисомъ борьбу еврейской религіи съ христіанской. Такъ точно смотритъ на историческій процесъ и г. Бердяевъ. Храня аскетическія традиціи стараго еврейства, моя бабушка строго осуждала христіанскій міръ за его погоню за матеріальными

наслажденіями. Тотъ же самый упрекъ посылаетъ сынъ церкви, г. Бердяевъ, по адресу еврейскаго народа, обвиняя послѣдній въ чрезмѣрной привязанности къ земному бытію.

Какъ истинная дочь Израиля, бабушка считала нужнымъ питать „религіозную ненависть“ къ христіанскимъ народамъ, а христіанинъ г. Бердяевъ проповѣдуетъ религіозную ненависть къ евреямъ. Но на этомъ кончается сходство и начинается разница, выгодно отличающая мою бабушку отъ нашего ех-марксиста.

Дѣйствительно религіозная, воспитанная въ старыхъ формахъ еврейской семьи, моя бабушка была женщиной благонравной и не имѣла—я увѣрена въ этомъ—даже и понятія объ эротическихъ, чувственныхъ извращеніяхъ. Поэтому Богъ въ ея представленіи былъ величественный, старый, мудрый еврей, доподлинный аскетъ, чуждый человѣческихъ слабостей и низменныхъ земныхъ страстей. Богъ же г. Бердяева представляетъ собою, нѣчто въ родѣ египетской Клеопатры, чувственная любовь которой «легко переходила въ гнѣвъ, въ огонь истребляющій».

Короче, Богъ бабушки былъ сильной, цѣльной, величавой фигурой, а богъ г. Бердяева есть современный дегенератъ, искатель жестокихъ ощущеній, обрекшій съ этой цѣлью возлюбленный имъ еврейскій народъ на вѣчныя муки.

Замѣчательно вѣрно выразился Вольтеръ: „Dieu à fait l'homme à son image, mais l'homme le lui a bien rendu“*).

Между г. Бердяевымъ и моей бабушкой есть и еще одно различіе, пожалуй, наиболѣе существенное. Христіанофобіе, которое старалась мнѣ внушить моя добрая бабушка,

*) Богъ сотворилъ человѣка по своему подобію, но человѣкъ отплатилъ ему тѣмъ же.

было чѣмъ то традиціоннымъ, отвлеченно-разсудочнымъ, не имѣющимъ никакой серьезной связи съ чувствомъ. Оно было такимъ же внѣшнимъ явленіемъ и продуктомъ привычки, какимъ является юдофобство у религіознаго безсознательнаго человѣка изъ русскаго народа. Другое дѣло, „религіозная ненависть“ г-на Бердяева къ еврейству. Тутъ слышно чувство, видна страсть, душевная активность, упоеніе ненавистью. Другими словами, моя бабушка не была христіанофобкой, а г. Бердяевъ—настоящій, заправскій юдофобъ.

IV.

Міровозрѣніе моей бабушки превзойдено мною давно, и я теперь совершенно забыла тѣ доказательства, при помощи которыхъ я разрушила старое, ветхое зданіе. Я поэтому не знаю, какъ доказать, что евреи – и неизбранный и не проклятый Богомъ народъ, и что, вообще, всѣ построенія г. Бердяева являютъ собою сплошной, ничѣмъ не прикрытый вздоръ. Да критика и не нужна, и не она была моей цѣлью. Цѣль этой краткой статьи заключаетея въ изложеніи антисемитической сущности „христіанской“ статьи „Націонализмъ и антисемитизмъ передъ судомъ христіанскаго сознанія“.

Оставляя критику въ сторонѣ, укажу въ заключеніе еще и на то, что, несмотря на стремленіе г-на Бердяева отмежеваться отъ „вульгарнаго“ антисемитизма „Новаго Времени“ и союза русскаго народа, его точка зрѣнія можетъ служить полнымъ „философскимъ“ основаніемъ для ихъ практическихъ лозунговъ. О еврейскихъ погромахъ г. Бердяевъ пишетъ такъ: „Можно даже сказать, что ужасы погромовъ,

несправедливости безправія евреевъ ставятъ евреевъ въ Россіи въ морально привилегированное положеніе въ глазахъ широкихъ слоевъ русской интеллигенціи, мѣшаютъ говорить правду о еврейскомъ вопросѣ. Бытовой антисемитизмъ нашихъ дикихъ націоналистовъ и политическій антисемитизмъ правительства не ослабляетъ, а усиливаетъ духовную, моральную и культурную власть еврейства въ Россіи, парализуетъ русскую волю, которая морально не хочетъ бороться противъ гонимыхъ и преслѣдуемыхъ. И это кара христіанамъ за ихъ нехристіанское отношеніе къ евреямъ". Противъ этой тирады представители „Новаго Времени" и союза русск. нар. могутъ возразить съ полнымъ логическимъ правомъ г-ну Бердяеву вотъ что: „Ваше соображеніе, г. Бердяевъ, насчетъ того, что погромы ставятъ евреевъ въ „привилегированное" положеніе мучениковъ и тѣмъ самымъ оказываютъ вредное въ нравственномъ смыслѣ дѣйствіе на христіанскій міръ, касается вопроса цѣлесообразности, а не принципіальнаго отношенія къ погромамъ. Что же касается вашего второго, принципіальнаго, положенія, что погромный способъ борьбы противъ духа еврейскаго не совмѣстимъ съ „вселенской христіанской правдой", то въ этомъ пунктѣ вы себѣ противорѣчите. Вѣдь, сами же вы съ большой глубиной и настоящимъ христіанскимъ чувствомъ развивали нами проповѣдуемыя идеи, что евреи распяли Спасителя; что они прокляты Господомъ Богомъ, обречены имъ на безконечныя скитанія и на вѣчныя муки; что они сѣютъ по всему міру зло, развращающій и растлѣвающій духъ Іуды, который, какъ вы совершенно вѣрно выразились, „былъ еврей до глубины своего существа"; что истинный христіанинъ обязанъ вести борьбу противъ духа и идеи этого Богомъ проклятаго, предательскаго народа, „обязанъ" чув-

ствовать къ нему „религіозную ненависть“, ибо „еврейство— соблазнъ для христіанъ“,—такъ отчего же, спрашивается, не устроить погромъ? Вѣдь, и въ святомъ писаніи сказано, что „вѣра безъ дѣлъ мертва есть“. Кромѣ того необходимо принять во вниманіеи то важное обстоятельство, что христіанство завоевывало міръ не только духомъ и мученичествомъ, но и огнемъ и мечемъ. Бросьте, г. Бердяевъ, сентиментальности, не достойныя вашего христіанскаго сознанія! Ваши нападки на нашъ яко бы „вульгарный“ антисемитизмъ есть не болѣе какъ остатокъ вашихъ юношескихъ увлеченій, которыя абсолютно не совмѣстимы съ вашимъ теперешнимъ зрѣлымъ христіанскимъ міровоззрѣніемъ и. т. д. “.

Боюсь, что г. Бердяеву нечего будетъ отвѣтить Меньшикову и Маркову второму.

И еще одно замѣчаніе.

Отожествляя подобно „Новому Времени“ и союзу русскаго народа соціалъ-демократію съ „духомъ и идеей“ еврейства, а еврейство съ вселенскимъ зломъ и безнравственностью, г. Бердяевъ ставитъ и въ этой своей статьѣ соціалъ-демократіи въ упрекъ стремленіе осуществить идеалы человѣчества на землѣ, ея борьбу за земное, эмпирическое благо. Удивительно: почему г. Бердяевъ не обращается съ своими христіанско-аскетическими рѣчами къ кадетамъ? Или, быть можетъ, партія народной свободы представляетъ собою аскетическую общину, тогда является вопросъ: что дѣлаетъ въ ней Маклаковъ? Или почему, напримѣръ, не выступаетъ г. Бердяевъ противъ своего товарища по божественной части, г. Струве, принимающаго благосклонное участіе въ выработкѣ условій торговыхъ договоровъ.

Въ своей замѣчательной рѣчи на послѣднемъ іенскомъ партейтагѣ Бебель сказалъ, что такого лицемѣрнаго вѣка, какъ нашъ вѣкъ, не было въ исторіи.

Это, несомнѣнно, такъ.

Когда читаешь христіанско-аскетическія проповѣди гг. Булгаковыхъ и Бердяевыхъ, ликъ которыхъ обращенъ одной стороной къ биржѣ, а другой къ Голгоѳѣ, невольно приходятъ на память слова Евангелія: „Го[illegible]къ, книжники и фарисеи, лицемѣры и. т. д. “.

1912 г.

