

## Религиозная проблема въ современномъ освѣщеніи.

(Продолженіе).

Фейербахъ говоритъ о самыхъ реальныхъ отношеніяхъ, называя ихъ религиозными. Таинство крещенія онъ сводитъ къ тому, что омовеніе водою само по себѣ имѣетъ священное значеніе; равнымъ образомъ—ѣда и питье сами по себѣ суть религиозный актъ. „Да будутъ священны намъ вино, хлѣбъ и вода“. Въ своемъ отвѣтѣ Штирнеру (Werke, I-й томъ изд. 1846 г. стр. 342—359 Ueber das Wesen des Christentums in Beziehung auf den „Einzigem und sein Eigenthum“,—на русскій переведено въ изданіи „Максъ Штирнеръ. Единственный и его собственность (Библиотека Свѣточа). Часть вторая, стр. 252—265) Фейербахъ тему „Сущности христіанства“ указываетъ единственно и исключительно въ устраненіи раздвоенія на существенное и несущественное „я“—въ обожествленіи, т. е. признаніи *всего* человѣка съ головы до ногъ, при чемъ лишь *чувственность* есть настоящій смыслъ индивидуальности. Уничтожить религію значитъ доказать тождественность ея освященнаго предмета или индивида съ другими, простыми индивидами того же рода. Эта „простота“ и „чувственность“ неизбѣжно предполагаютъ реальныя отношенія семьи и общества. Мужчина *существенно* и *необходимо* имѣетъ отношеніе къ *другому* „я“, къ другой сущности—къ женщинѣ. Признаніе индивида необходимо влечетъ за собою признаніе, по крайней мѣрѣ, *двухъ* индивидовъ. Но „два“ не имѣютъ ни смысла, ни конца: за двумя слѣдуетъ три, за женщиной ребенокъ, при чемъ любовь безудержно влечетъ дальше, за предѣлы одного ребенка. Такимъ путемъ Фейербахъ „не останавливается на этомъ.

одномъ, единственномъ и несравненномъ индивидѣ, а распространяетъ свои мысли и желанія на весь *родъ*, т. е. на всѣхъ *другихъ* индивидовъ. У него родъ означаетъ не абстракцію, а въ противоположность единичному, самому себя утверждающему „я“,—другое „я“, „ты“, вообще всѣхъ, помимо „меня“ существующихъ индивидовъ. Поэтому, если у Фейербаха говорится: индивидъ ограниченъ, родъ же безграниченъ, то это означаетъ лишь слѣдующее: рамки этого индивидуума не являются рамками для другихъ, и то, что не въ силахъ сдѣлать современный человѣкъ, не значитъ еще, что этого не сумѣетъ сдѣлать будущій человѣкъ.—Понятіе о родѣ въ этомъ смыслѣ—продолжаетъ Фейербахъ—необходимо, неотъемлемо для каждаго единичнаго индивида, а каждая личность—отдѣльная, единичная. „Мы слишкомъ совершенны“, — истинно и красиво говоритъ Единственный; но все-же мы чувствуемъ себя ограниченными и несовершенными, ибо мы необходимо сравниваемъ себя не только съ другими существами, но также и съ самими собой,—мы дѣлаемъ это, проводя параллель между тѣмъ, чѣмъ мы стали, и тѣмъ, чѣмъ мы могли бы быть. Но мы чувствуемъ себя ограниченными, не только нравственно, но и чувственно, пространственно и временно; мы, *эти*, данные индивиды, существуемъ лишь въ *этомъ*, опредѣленномъ мѣстѣ, въ *этомъ*, ограниченномъ времени. Такъ какъ же намъ освободиться отъ этого чувства ограниченности, если не при помощи мысли о неограниченности рода, т. е. мысли о другихъ людяхъ, въ другихъ обстоятельствахъ и въ другой, болѣе счастливой, эпохѣ? Поэтому тотъ, кто не ставитъ на мѣсто божества родъ, тотъ оставляетъ въ личности пустое мѣсто, которое необходимо должно будетъ заполниться вновь представленіемъ о Богѣ, т. е. представленіемъ объ олицетворенной сущности рода. Только родъ въ состояніи одновременно схоронить и замѣнить божество, религію. Не имѣть религіи, это значитъ: думать *только о самомъ себѣ*; имѣть ее, значитъ—думать о *другихъ*. И только *такая* религія долговѣчна, по крайней мѣрѣ, до тѣхъ поръ, пока на землѣ не останется лишь одинъ „единственный“ человѣкъ; ибо пусть только насъ будетъ *двое*, мужчина и женщина,—и мы имѣемъ уже религію. Двое: различіе—вотъ въ чемъ источникъ происхожденія религіи; „ты“—Богъ для „я“, ибо „я“ безъ

„ты“—ничто; „я“ зависитъ отъ „ты“; безъ „ты“—нѣтъ и „я“. Мужчина—Провидѣніе женщины, женщина—Провидѣніе мужчины, совершающій благодѣяніе—Провидѣніе страждущаго, врачъ—Провидѣніе больного, отецъ — Провидѣніе ребенка. Подающій помощь долженъ представлять собою нѣчто *большее* и имѣть больше, чѣмъ нуждающійся въ помощи. Если я—калѣка, то руки и ноги другого замѣняютъ мнѣ органы движенія; если я слѣпъ, то его глаза служатъ мнѣ путеводителемъ. Значить, *Богъ* челоуѣка есть челоуѣкъ.“

Если, такимъ образомъ, Фейербахъ разумѣетъ самыя реальныя вещи, самыя реальныя общественныя отношенія, то какъ же онъ можетъ говорить о неограниченности и безконечности, которыя будто даруются челоуѣку идеей рода и общественностью? Какъ онъ можетъ выставлать тезисъ: *Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, Gemeinschaftlichkeit ist Freiheit und Unendlichkeit* (Werke, II, 1846,—стр. 344?) Какая же безконечность въ реальной общественности? Въдѣ *практически*, конечно, каждая данная ограниченность индивидуума безпредѣльно преодоуѣвается силою общества, но отсюда слишкомъ далеко до религіозной абсолютности. Что здѣсь за абсолютность, если калѣка помогаетъ слѣпцу, а слѣпѣцъ калѣкѣ? Это просто суммирование, которому мы *не видимъ* предѣла, но здѣсь нѣтъ абсолютности ни въ индивидуумахъ, ни въ суммѣ. Скорѣе—всякое общество по существу условно,—и если политика у Фейербаха дѣлается религіей, то для этого прежде религія дѣлается политикой, причемъ несомнѣнно лишь послѣднее. Фейербахъ думаетъ, что онъ похищаетъ у христіанства самое существо, что ему „пришлось поймать христіанство на словѣ, т. е. сдѣлать слово—дѣломъ, иллюзію—существомъ“, что ему удалось „перейти изъ царства Божія въ царство челоуѣка, ибо любовь есть практической атеизмъ“. И С. Булгаковъ утверждаетъ, что „истинной величайшей важности, положенной въ основаніе гуманизма или антропотензизма Фейербаха, является мысль, что челоуѣчество едино, и что родъ, цѣлое, существуетъ первѣе индивида и представляетъ собою реальное существо. Родъ есть божество, которымъ святится каждый членъ его, каждый индивидъ: Фейербахъ удивительно близко подходитъ здѣсь къ сущности христіанства и величайшихъ истинъ его“. Но самъ С. Н. Булгаковъ, вслѣдъ за Фейербахомъ, удиви-

тельно далеко отходить отъ сущности христіанства. Что эмпирически родъ существуетъ первѣе индивида, объ этомъ излишне говорить; но религіозно, христіански-религіозно—индивидъ существуетъ первѣе рода. Единственнымъ носителемъ религіозно-христіанской абсолютности является не родъ, не общество, а индивидуумъ, личность. И на это Фейербахъ volens-nolens наталкивался. „Христосъ есть всемогущество субъективности... Въ христіанствѣ человѣкъ сосредоточился въ самомъ себѣ... Христіанство игнорировало родъ и считалось только съ индивидомъ. Христіанство есть прямая противоположность язычеству... Язычникамъ представлялся божественнымъ родъ, а христіанамъ индивидъ... Съ водвореніемъ христіанства исчезла идея рода и, вмѣстѣ съ нею, значеніе родовой жизни“ и т. д. Здѣсь Фейербахъ ближе къ христіанству, чѣмъ въ своихъ разсужденіяхъ о безпредѣльности рода. Что въ этихъ разсужденіяхъ Фейербахъ стоитъ не на христіанской точкѣ зрѣнія, это видно изъ его этическихъ воззрѣній, которыя составляютъ ядро въ его религіи человѣчества.

Основа Фейербаховой этики—эвдемонизмъ. Если, говорить Фейербахъ, всякая этика имѣетъ своимъ предметомъ чело-вѣческую волю и ея отношеніе, то къ этому надо тутъ же прибавить, что не можетъ быть воли тамъ, гдѣ нѣтъ побужденія, и гдѣ нѣтъ побужденія къ счастью, тамъ нѣтъ вообще никакого побужденія. Побужденіе къ счастью—это побужденіе всѣхъ побужденій; повсюду, гдѣ бытіе связано съ волей, желаніе и желаніе быть счастливымъ нераздѣльно, въ существѣ даже тождественно. Я желаю—значитъ: я не желаю страдать, я не хочу терпѣть ущерба, быть уничтоженнымъ, а хочу сохраниться и преуспѣвать. Нравственность безъ блаженства—это слово безъ смысла, настойчиво утверждаетъ Фейербахъ. Но какимъ же образомъ совершается превращеніе эгоистическаго стремленія къ счастью въ видимую его противоположность—въ самоограниченіе и въ дѣятельность на пользу другихъ? Несомнѣнно, говорить Фейербахъ, принципъ нравственности—это блаженство, но не блаженство, сосредоточенное въ одномъ и томъ же лицѣ, а распространяющееся на разныхъ лицъ, обнимающее „меня“ и „тебя“, т. е. блаженство не одностороннее, а двустороннее или многостороннее. Фейербахъ указываетъ на то, что раз-

личіе между „мною“ и „тобой“, на которомъ покоится наше самосознаніе и вся вообще нравственность, въ послѣднемъ своемъ основаніи есть противоположность между мужчиной и женщиной; такимъ образомъ половое и семейное отношеніе является основнымъ нравственнымъ отношеніемъ. Взаимная зависимость стремленій къ счастью имѣетъ свое основаніе въ глубинѣ человѣческой природы: въ половой противоположности проявляется стремленіе къ счастью, которое невозможно удовлетворить иначе, какъ удовлетворивъ вмѣстѣ и стремленіе къ счастью другого индивидуума. Вслѣдствіе этого дуалистическаго стремленія къ счастью бытіе эгоистическаго человѣка съ самаго начала связано съ бытіемъ другихъ людей, хотя бы только родителей, братьевъ, сестеръ, его семьи; совершенно независимо отъ его доброй воли онъ уже съ самаго рожденія долженъ дѣлать блага жизни со своими ближними, съ элементами жизни онъ необходимо всасываетъ и элементы нравственности, какъ то: чувства взаимной связи, уживчивость, ограниченіе неограниченнаго единовластія собственнаго стремленія къ счастью. Нравственность ни въ коемъ случаѣ невозможно вывести изъ одного „я“ или изъ чистаго разума только самого себя мыслящаго существа, — помимо другой личности, стоящей внѣ меня, существующей внѣ моей воли и разума, не воображаемой только, а данной чувствами. Всякая этика въ одно и то же время и автономія и гетерономія: „я хочу“ — говоритъ мое собственное побужденіе къ счастью, „ты долженъ“ — чужое побужденіе къ счастью. Всякая этика требуетъ безкорыстія, но за этимъ безкорыстіемъ, которое требуется отъ меня, скрывается несомнѣнный эгоизмъ другого: ибо всѣ нравственныя предписанія, которыя противорѣчатъ моему эгоизму и не могутъ быть имъ объяснены, находятся въ полномъ согласіи съ эгоизмомъ другихъ. (См. въ *Исторіи этики* Фр. Юдля).

Такова этика Фейербаха, — этика всецѣло эмпирическая, эвдемонистическая. Ту же несмыслимую черту имѣетъ и его религія человѣчества, которая не имѣетъ ничего общаго съ христіанствомъ. Исходя изъ условныхъ реальныхъ отношеній, Фейербахъ не имѣетъ права говорить о безконечности рода, — его эмпирическое общество не поднимаетъ индивидуума на высоту абсолютности, и его религія не замѣняетъ

христіанства. На всѣ реальныя отношенія—бракъ, семью, политику, государство—можно смотрѣть религіозно, но это не будетъ христіанская религія, и это не замѣнитъ христіанства.

Фейербахъ думаетъ, что онъ „поймалъ христіанство на словѣ“, т. е. что онъ перенесъ изъ христіанства въ свою религію рода самое существенное,—на самомъ же дѣлѣ онъ вынулъ изъ христіанства его душу и удержалъ бездушную оболочку его. Его любовь, о которой онъ такъ много говорить, не есть христіанско-религіозная любовь. Однако и этотъ слабый остатокъ христіанской религіи стеръ краски съ его „религіи человѣчества“, съ его „реальныхъ отношеній“. Фейербахъ хотѣлъ *смыслить* христіанство съ реальными формами жизни,—и это привело его къ неизбѣжнымъ дефектамъ съ двухъ сторонъ. Съ одной стороны, онъ урѣзалъ христіанство, вынулъ изъ него душу живую,—съ другой же стороны, онъ не дошелъ и до реальной жизни. Онъ настойчиво твердитъ о реальной жизни, о цѣломъ человѣкѣ „съ головы до ногъ“, и однако его „человѣкъ“ оказывается абстракціей,—подлинно реальная жизнь ускользаетъ изъ его рукъ подобно неуловимой тѣни. Это составляетъ самую слабую сторону Фейербаха, и въ этомъ пунктѣ его самого „ловятъ на словѣ“ его неумолимые критики Штирнеръ, Марксъ, Энгельсъ...

Штирнеръ съ неумолимой логикой доказываетъ, что Фейербахъ остановился на полудорогѣ,—что онъ отвергъ христіанство настолько, чтобы не быть христіаниномъ, но удержалъ изъ него настолько, чтобы не дойти и до подлинно-реальнаго міросозерцанія. То освобожденіе,—пишетъ Штирнеръ,—которое пытается открыть намъ Фейербахъ, чисто теологическое, богословское. Онъ говоритъ, это мы ошиблись въ своей собственной сущности и потому искали ее въ потустороннемъ. Теперь же, когда мы убѣдились, что Богъ—только наша человѣческая сущность, мы бы должны были признать его снова своимъ и вернуть изъ потусторонняго въ наше здѣшнее бытіе. Бога, который есть духъ, Фейербахъ называетъ „нашей сущностью“. Какъ же мы можемъ допустить, чтобы „наша сущность“ намъ противопоставлялась, чтобы мы расчленились на существенное и несущественное „я“? Вѣдь мы этимъ возвращаемся въ прежнее грустное состояніе: насъ

выгнали изъ самихъ себя. Но что мы выиграемъ, если для разнообразія переселимъ божественное, стоящее внѣ насъ, во внутрь себя? *развѣ мы*—то, что въ насъ? Нѣтъ—такъ же, какъ мы—не то, что внѣ насъ. Я—не мое сердце, такъ же какъ я—не моя возлюбленная, которую считаю моимъ „вторымъ я“. Именно потому, что *мы* не духъ, который живетъ въ насъ, именно потому мы должны были помѣстить его внѣ насъ: онъ не былъ нами, не сливался съ нами воедино, и поэтому мы не можемъ представить себѣ его существующимъ иначе, какъ именно внѣ насъ, по ту сторону насъ, потустороннимъ. Вооружаясь силой *отчаянія*, Фейербахъ нападаетъ на христіанство во всемъ его объемѣ, не для того, чтобы отбросить его, о нѣтъ!—а для того, чтобы притянуть его къ себѣ, чтобы съ конечнымъ напряженіемъ вовлечь его, давно желаннаго, вѣчнодалекаго, съ его неба и на-вѣки сохранить у себя. Развѣ это не борьба послѣдняго отчаянія, борьба на жизнь и смерть, и въ то же время развѣ это не христіанская тоска и жажда потусторонняго? Герой не хочетъ войти въ потустороннее, а хочетъ притянуть его къ себѣ и заставить его сдѣлаться посюстороннимъ! И съ тѣхъ поръ весь міръ кричитъ—одни съ большей, другіе съ меньшей сознательностью, — что главное — это то, что „здѣсь“, что небо должно спуститься на землю, и царство небесное осуществиться уже здѣсь.—Противопоставимъ вкратцѣ теологическую точку зрѣнія Фейербаха и наше возраженіе на нее. „Сущность человѣка—*высшая сущность*; высшая же сущность, хотя и называется въ религіи *Богомъ* и рассматривается какъ *вещественное* существо, въ дѣйствительности это только истинная сущность человѣка; поворотный пунктъ всемірной исторіи заключается, слѣдовательно, въ томъ, что отнынѣ для человѣка долженъ представляться Богомъ не Богъ, а человѣкъ“. Мы отвѣчаемъ на это слѣдующее. Высшее существо, конечно, сущность человѣка, но именно потому, что это *его сущность*, а не онъ самъ, то совершенно безразлично, видимъ ли мы эту сущность внѣ человѣка и созерцаемъ ее какъ „*Бога*“, или же находимъ въ немъ и называемъ „сущностью человѣка“ или „человѣкомъ“. Я—ни Богъ, ни „человѣкъ“, ни высшее существо, ни моя сущность, и поэтому, въ сущности, все равно, считаю ли я, что сущность во мнѣ или внѣ меня. И мы дѣйствительно всегда мыслимъ высшее суще-

ство въ двухъ потусторонностяхъ: во внутренней и во внѣшней вмѣстѣ, ибо „духъ Божій“ по христіанскому возрѣнію—также „нашъ духъ“ и „живетъ въ насъ“. Онъ живетъ въ небѣ и живетъ въ насъ. Мы, жалкія созданія, только его „жилища“, и если Фейербахъ разрушаетъ еще и его небесное жилище и заставляетъ его со всѣмъ скарбомъ переселиться въ насъ, то мы, его земное жилище, будемъ уже слишкомъ загромаждены. Атеисты, продолжаетъ съ ироніей Штирнеръ, насмѣхаются надъ высшимъ существомъ, которому также поклоняются подъ названіемъ „высочайшаго“ или *être suprême*, и повергаютъ въ прахъ одно за другимъ „доказательства его бытія“; они не замѣчаютъ при этомъ, что уничтожаютъ старое только изъ стремленія къ еще болѣе высокому существу, только для того, чтобы освободить мѣсто для новаго. Развѣ „человѣкъ“—не болѣе высокое существо, чѣмъ единичный человѣкъ? Споръ о томъ, что почитать высшимъ существомъ, имѣетъ значеніе постольку, поскольку самыя ожесточенные противники соглашались въ главномъ, въ томъ, что есть высокое существо, которому должно поклоняться. И кого въ такомъ случаѣ признать высшимъ существомъ, это уже совершенно безразлично для того, кто отрицаетъ самое понятіе о высшемъ существѣ. — Прудонъ безбоязненно говоритъ: „Человѣку опредѣлено жить безъ религіи, но нравственный законъ (*la loi morale*) вѣченъ и абсолютенъ. Кто осмѣлился бы напасть на мораль?“ Нравственники сняли сливки съ религіи, лакомились ими и теперь не знаютъ, какъ освободиться отъ возникшаго вслѣдствіе этого ожирѣнія. (Въ абсолютной нравственности такъ же, какъ и въ религіи) дѣло идетъ о высшей сущности, а сверхъ-человѣческая ли эта сущность или человѣческая—для меня безразлично, ибо во всякомъ случаѣ это — сущность, стоящая надо мною, превышающая меня. Отношеніе къ человѣческой сущности или „человѣку“, хотя оно и отбросило змѣиную шкуру старой религіи, одѣнетъ все-таки снова змѣиную шкуру религіи. Фейербахъ поучаетъ насъ, что „если *перезернуть* только спекулятивную философію, т. е. ставить всегда предикатъ на мѣсто субъекта, и такимъ образомъ сдѣлать субъектъ—объектомъ и принципомъ, то мы получимъ обнаженную, чистую истину“. При этомъ мы теряемъ, конечно, узко-религіозную точку зрѣнія, теряемъ *Бога*, который съ

этой точки зрѣнія—субъектъ. Но мы мѣняемъ ее на другую сторону религіознаго пониманія—*нравственную*. Мы не говоримъ больше: „Богъ—любовь“, а говоримъ: „любовь—божественна“. Если же мы поставимъ на мѣсто предиката „божественный“ равнозначущее слово „священный“, то все прежнее этимъ восстанавливается. Любовь въ этой постановкѣ вопроса становится *добромъ* въ человѣкѣ, его божественностью, тѣмъ, что дѣлаетъ ему честь, его настоящей *человѣчностью* (только она и „дѣлаетъ его человѣкомъ“). Точнѣе говоря, вотъ что изъ этого слѣдуетъ: любовь—*человѣческое* въ человѣкѣ, а безчеловѣчное—это эгоистъ, не знающій любви. Но какъ разъ все то, что христіанство, а вмѣстѣ съ нею и спекулятивная философія, т. е. теологія, называютъ добромъ, абсолютъ, въ обособленномъ уже не добро (или, что то же самое, оно *только добро*), и христіанская сущность была бы еще болѣе укрѣплена этимъ превращеніемъ предиката въ субъектъ. Богъ и божественное такъ тѣсно сплетаются, благодаря этому, со мной, что раздѣлить насъ совсѣмъ нельзя. Нельзя предъявлять претензіи на полную побѣду, изгоняя Бога съ его небесъ и похищая у него „трансцендентность“, если онъ вгоняется при этомъ въ *человѣческую* грудь и одаряется неискоренимой *имманентностью*. Тѣ же люди, которые протестуютъ противъ христіанства, какъ основы государства, неустанно повторяютъ, однако, что нравственность—„основа общественной жизни и государства“. Какъ будто господство нравственности—не полное господство „священнаго“, не „іерархія“. И т. д.

Такъ Штирнеръ раздѣливается съ Фейербахомъ. Мы сдѣлали изъ „Единственнаго“ столь значительныя выдержки, потому что считаемъ ихъ достойными вниманія. Это остроумнѣйшая критика, противъ которой Фейербахъ не могъ отвѣтить ни одного дѣльнаго слова. И эта критика такой кладъ для апологетики, которымъ она не можетъ не воспользоваться. Вообще апологетика, къ своему ущербу, доселѣ не привыкла пользоваться тѣми выгодами, которыя ей даетъ въ руки собственная исторія того или другого отрицательнаго мнѣнія. Почему-то вошло въ нравы апологетовъ возражать на первое слово своихъ противниковъ, хотя бы это слово имѣло положительную цѣнность,—не давать имъ договорить до конца свою мысль. Сколько такимъ путемъ драгоценнаго

содержанія растеряно богословіемъ, сколько пошлостей приписано христіанству ея неосмотрительными защитниками. Если Толстой врагъ церкви, то что бы онъ ни сказалъ, апологетъ все отвергаетъ, приписывая христіанству противоположныя мысли,—все „толстовское“ изгоняется изъ религіи. И такъ по отношенію къ каждому „еретическому“ движенію. И поэтому каждая ересь наиболѣе вредна религіи не своими заблужденіями, а своимъ цѣннымъ содержаніемъ, которое уже отнимается у христіанства. Никто не хочетъ подумать, что любая ересь наряду съ ложью содержитъ въ себѣ частицы истины, которыя не нужно уступать,—что не нужно mit dem Bade das Kind ausschütten. Еще лучше, когда апологетъ имѣетъ дѣло съ отрицательной системой,—не останавливаться на отдѣльныхъ мысляхъ, но прослѣдить эту систему до конца, прослѣдить ея исторію до послѣднихъ предѣловъ. Исторія лучшей судья. Она всегда покажетъ, что все цѣнное въ крайнихъ отрицательныхъ направленіяхъ принадлежитъ имъ не по праву, что незаконно претендуютъ на него. По отношенію къ Фейербаху это и доказываетъ Штирнеръ: фейербахіанство это какая-то чудовищная непослѣдовательность, что-то промежуточное между небомъ и землей. Должно быть что-нибудь одно: или христіанская религія, или отрицаніе Штирнера, который въ основу „своего дѣла“ положилъ рѣшительное „ничто“. Но что такое абсолютная нравственность, абсолютная любовь для человѣка, который не признаетъ религіи,—что это, какъ не полная нелѣпность?

Критика Маркса бьетъ Фейербаха въ ту же слабую сторону: Фейербахъ не дошелъ до реалистическаго міросозерцанія, хотя и претендуетъ на это. Сущность религіи — пишетъ Марксъ—Фейербахъ объясняетъ сущностью человѣка. Но сущность человѣка—это вовсе не абстрактъ, свойственный отдѣльному лицу. Въ своей дѣйствительности это есть совокупность всѣхъ общественныхъ отношеній. Фейербахъ не доходитъ до критики этой дѣйствительной сущности. Поэтому онъ оказывается вынужденнымъ:

1. Абстрагироваться отъ хода историческаго развитія, разсматривать религіозное чувство, какъ нѣчто, совершенно отдѣльное и ни съ чѣмъ не связанное, и исходить изъ предположенія объ отвлеченномъ—изолированномъ—человѣчскомъ индивидѣ.

2. Поэтому человѣческая сущность могла представляться ему лишь, какъ „родъ“, т. е. какъ внутренняя, нѣмая общность, устанавливающая лишь *естественную* связь между многими индивидами.

Поэтому Фейербахъ не видитъ, что „религіозное чувство“ само есть *общественный продуктъ*, и что анализируемый имъ абстрактный индивидъ въ дѣйствительности принадлежитъ къ опредѣленной формѣ общества.—Общественная жизнь есть жизнь практическая по существу. Все таинственное, все то, что ведетъ теорію къ мистицизму, находитъ рациональное рѣшеніе въ человѣческой практикѣ и въ пониманіи этой практики. Созерцательный матеріализмъ, т. е. матеріализмъ, который не смотритъ на міръ конкретныхъ явленій, какъ на практическую дѣятельность, возвышается лишь до созерцанія отдѣльнаго лица въ „гражданскомъ обществѣ“, — точка зрѣнія стараго матеріализма есть „гражданское“ общество; новый матеріализмъ становится на точку зрѣнія *человѣческаго* общества или человѣчества, живущаго общественной жизнью. Философы лишь *объясняли* міръ такъ или иначе; но дѣло заключается въ томъ, чтобы *измѣнить* его...

Въ этихъ замѣчаніяхъ Маркса имѣетъ значеніе не только ихъ критическая сила, но и отмѣта того пути, который ведетъ отъ фейербахіанства къ социализму. Въ этихъ же отношеніяхъ важенъ и критическій отзывъ Энгельса.

По словамъ Энгельса,—стараясь построить истинную религію на основѣ матеріалистическаго пониманія природы, Фейербахъ уподобляется человѣку, который рѣшилъ бы, что новѣйшая химія есть истинная алхимія. Если возможна религія безъ Бога, то возможна и алхимія безъ философскаго камня.—Фейербахъ основательно изучилъ только одну религію: христіанство, эту основанную на монотеизмѣ всемірную религію Запада. Онъ показалъ, что христіанскій Богъ есть человѣкъ, изображенный въ зеркалѣ фантазій. Но этотъ Богъ, въ свою очередь, является плодомъ длиннаго процесса отвлеченія. Соответственно этому и человѣкъ, отражающійся въ христіанскомъ Богѣ, представляетъ собою не дѣйствительнаго человѣка, но подобную же квинтъ - эссенцію множества дѣйствительныхъ людей; это—отвлеченный человѣкъ, т. е. человѣкъ, существующій только въ мысли. И тотъ же самый Фейербахъ, который на каждой страницѣ пригласитъ

шаетъ насъ погрузиться въ чувственный, конкретный, дѣйствительный міръ, становится до крайности отвлеченнымъ, какъ только ему случится коснуться какихъ-нибудь другихъ отношеній между людьми, кромѣ отношеній между полами.— Всѣ отношенія между людьми имѣютъ въ его глазахъ только одну сторону: нравственность. И здѣсь насъ опять поражаетъ удивительная бѣдность Фейербаха. По формѣ онъ реалистъ: за точку отправленія онъ беретъ человѣка. Но онъ ни единымъ словомъ не упоминаетъ объ окружающемъ человѣка мірѣ, и потому его человѣкъ остается тѣмъ же отвлеченнымъ человѣкомъ, который фигурируетъ въ религіи, этотъ человѣкъ не рожденъ женщиной, онъ, какъ изъ куколки, вылетаетъ изъ Бога монотеистическихъ религій. Поэтому онъ живетъ не въ дѣйствительномъ, исторически разившемся и исторически опредѣленномъ мірѣ. Хотя онъ сносится съ своими ближними, его ближніе такъ же отвлечены, какъ и онъ. Поэтому на счетъ морали Фейербахъ сообщаетъ намъ нѣчто чрезвычайно тощее. Стремленіе къ счастью прирождено человѣку, поэтому оно должно быть основаніемъ морали. Но занимаясь самимъ собою, человѣкъ только въ очень рѣдкихъ случаяхъ и далеко не съ пользою для себя и для другихъ удовлетворяетъ свое стремленіе къ счастью. Онъ долженъ имѣть сношенія съ внѣшнимъ міромъ, средства для удовлетворенія названнаго стремленія: пищу, любимаго человѣка другого пола, книги, бесѣды, споры, дѣятельность, предметы потребленія и обработки. Одно изъ двухъ: или фейербаховская мораль заранѣе предполагаетъ, что всѣ эти средства и предметы уже даны человѣку, или она даетъ добрые, но неприложимые совѣты, и тогда она не стоитъ выѣденнаго яйца для людей, лишенныхъ вышеуказанныхъ средствъ. Лучше ли обстоитъ дѣло съ равнымъ правомъ всѣхъ людей на счастье? Фейербахъ безусловно требуетъ его, считаетъ обязательнымъ во всѣ времена и при всякихъ обстоятельствахъ. Но съ какихъ поръ оно признано всѣми? Заходила ли когда-нибудь въ древности между рабами и ихъ владѣльцами, или въ средніе вѣка между крѣпостными крестьянами и ихъ господами, рѣчь о равномъ правѣ всѣхъ людей на счастье? Не было ли стремленіе угнетенныхъ классовъ къ счастью безжалостно и „на законномъ основаніи“ приносимо въ жертву такому же стремленію го-

сподствующихъ классовъ?.. Для стремленія къ счастью идеальныя права являются крайне недостаточной пищей: оно питается болѣе всего матеріальными средствами. Но любовь!— Да, любовь всегда и вездѣ является у Фейербаха чудотворцемъ, долженствующимъ преодолѣть всѣ трудности практической жизни, и это въ обществѣ, раздѣленномъ на классы съ прямо противоположными интересами. Съ моралью Фейербаха случилось то же, что и со всѣми ея предшественницами. Она выкроена для всѣхъ временъ, для всѣхъ народовъ, для всѣхъ состояній и именно потому она неприменима нигдѣ и никогда. По отношенію къ дѣйствительному міру она такъ же бессильна, какъ категорическій императивъ Канта. Въ дѣйствительности каждый классъ, каждый родъ занятій имѣетъ свою собственную мораль, которую онъ притомъ же нарушаетъ всякій разъ, когда это можно сдѣлать безнаказанно. А любовь, которая будто бы всѣхъ объединяетъ, проявляется въ войнахъ, ссорахъ, тяжбахъ, домашнихъ сварахъ, расторженіяхъ браковъ и въ возможно болѣе сильной эксплуатаціи однихъ другими.—Но какимъ образомъ могло случиться, что для самого Фейербаха остался совершенно безплоднымъ тотъ могучій толчекъ, который онъ далъ умственному движенію? Очень просто. Фейербахъ не нашелъ дороги, ведущей изъ царства столь ненавистныхъ ему отвлеченностей въ живой, въ дѣйствительный міръ. Онъ крѣпко хватается за природу и за человѣка. Но и природа, и человѣкъ остаются у него пустыми словами. Онъ не можетъ сказать что-либо опредѣленное ни о дѣйствительной природѣ, ни о дѣйствительномъ человѣкѣ. Чтобы перейти отъ фейербаховскаго отвлеченнаго человѣка къ дѣйствительнымъ, живымъ людямъ, необходимо было изучить ихъ въ ихъ историческихъ дѣйствіяхъ. Фейербахъ упирался противъ этого, и потому непонятый имъ 1848 годъ привелъ его къ полному разрыву съ дѣйствительнымъ міромъ, къ совершенному отшельничеству. Но шагъ, котораго не сдѣлалъ Фейербахъ, все-таки надо было сдѣлать. Надо было измѣнить культъ отвлеченнаго человѣка, это ядро новой религіи Фейербаха, изученіемъ дѣйствительнаго человѣка въ его историческомъ развитіи. Эта дальнѣйшая разработка фейербаховской точки зрѣнія начата была въ 1845 году К. Марксомъ...

Прежде чѣмъ разстаться съ Фейербахомъ, необходимо сдѣлать послѣднюю замѣтку, что онъ въ вопросѣ о религіи не остановился на точкѣ зрѣнія „Сущности христіанства,“— онъ сдѣлалъ еще шагъ и довольно рѣшительный шагъ въ направленіи къ натурализму въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ „Wesen der Religion“ и „Vorlesungen über das Wesen der Religion“. Въ этомъ окончательномъ видѣ религіозныя воззрѣнія Фейербаха представляются слѣдующими. Онъ ставитъ здѣсь въ центрѣ религіи, подобно Шлейермахеру, понятіе зависимости человѣка отъ вселенной или отъ природы, причемъ религіозное чувство зависимости у Фейербаха, въ отличіе отъ Шлейермахера, пріобрѣтаетъ дѣятельное значеніе. Чувствовать себя зависимымъ, говоритъ онъ, значитъ не только находить себя въ безграничномъ, забываться въ тихихъ мечтаніяхъ о безконечной связи, восторженно внимать музыкѣ сферъ: это чувство служить выраженіемъ суроваго могучаго факта, глубоко врѣзывающагося въ наше благополучіе,—именно, противоположности между хотѣніемъ и умѣніемъ, желаніемъ и достиженіемъ. Цѣль религіи—уничтоженіе этой противоположности; существа, въ которыхъ она воистину уничтожена, въ которыхъ стало дѣйствительнымъ то, что доступно для нашихъ желаній и представленій, но не доступно для нашихъ силъ,—это и суть боги. Они, полагаетъ Фейербахъ, дѣти желанія—созданія фантазіи, но такія созданія фантазіи, которыя находятся въ самой тѣсной связи съ чувствомъ зависимости, съ стремленіемъ къ счастью: божество—это удовлетворенное въ фантазіи стремленіе человѣка къ счастью. Если бы у человѣка не было желаній, то у него, несмотря на фантазію и чувство, не было бы религіи, не было бы боговъ. Такое пониманіе религіи ставитъ ее въ самую тѣсную связь съ культурой. Религія—это дѣтское существо въ человѣкѣ: поэтому она беретъ свое начало и имѣетъ истинное значеніе лишь въ дѣтскомъ періодѣ человѣчества. Дитя не въ состояніи удовлетворить свои желанія путемъ самодѣятельности,—оно обращается съ мольбою къ тѣмъ существамъ, отъ которыхъ оно чувствуетъ себя въ зависимости. То же относится и къ религіи. Первоначально она имѣетъ ту же цѣль, что и все позднѣйшее образованіе или культура. Та и другая стремятся превратить природу (включая сюда и человѣческую природу) съ теоретической стороны въ суще-

ство разумное, а съ практической—въ существо послушное, отвѣчающее человѣческимъ потребностямъ—съ тою, однако, разницей, что культура прибѣгаетъ съ этою цѣлью къ извѣстнаго рода средствамъ, притомъ средствамъ, взятымъ у самой природы, религія же не пользуется никакими средствами или, что то же, пользуется средствами сверхъестественными—молитвой, вѣрой, таинствами. Поэтому дѣйствительные успѣхи культуры обнаруживаютъ ненужность религіи. И хотя культура всегда остается позади человѣческихъ желаній, слѣдовательно и позади обѣтованій религіи, ибо она не можетъ уничтожить границы, имѣющія свое основаніе въ самомъ существѣ человѣка, — однако не въ духѣ Фейербаха было бы расширять эту мысль въ томъ направленіи, что по крайней мѣрѣ для одной части человѣчества религія всегда должна остаться средствомъ къ примиренію идеи съ дѣйствительностью. Непрерывно возрастающая культурная работа нашего рода ведетъ къ постепенному устраненію этого призрака. Желанія и идеалы человѣка, если только это не фантастическія мечтанія, на протяженіи времени осуществляются, и поэтому мы можемъ, даже должны на мѣсто божества, въ которомъ находятъ себѣ выраженіе пышныя неисполнимыя желанія человѣка,—поставить человѣческой родъ и природу, на мѣсто религіи—образование, на мѣсто загробнаго міра—историческую будущность человѣчества. То, что наличное состояніе и наши законныя желанія отдѣлены другъ отъ друга пропастью, должно бы только вызвать въ насъ желаніе измѣнить эти бѣдствія и несправедливости, а не вѣру въ загробный міръ, которая, наоборотъ, слагаетъ руки и оставляетъ бѣдствія въ прежнемъ видѣ. Если мы не вѣримъ въ лучшую жизнь, а желаемъ ея—желаемъ не въ одиночку, а соединенными силами, то мы сумѣемъ ее и создать. Истинное основаніе загробнаго міра—это недостатокъ самодѣятельности; единственное провидѣніе человѣка—культура, просвѣщеніе человѣчества...

Противъ этихъ мыслей Фейербаха едва-ли что можно возразить съ точки зрѣнія Маркса и Энгельса, а насколько справедливо общее имъ утвержденіе, что культурная самодѣятельность человѣка замѣняетъ и отмѣняетъ религію, это мы разсмотримъ ниже...

Рядомъ съ Фейербахомъ мы изложимъ основныя черты

религіознаго міровоззрѣнія Д. Штрауса,—и это мы считаемъ нужнымъ сдѣлать не столько въ убѣжденіи, что міровоззрѣніе Штрауса вноситъ что-нибудь новое въ философско-религіозныя основанія социализма, въ исторію религіи человѣкобожества, сколько въ надеждѣ опредѣлить этимъ путемъ подлинное значеніе самого Штрауса, книги котораго у насъ такъ усердно теперь пропагандируются. Мы будемъ имѣть въ виду сочиненіе Штрауса „Старая и новая вѣра“, въ которомъ Штраусъ, въ концѣ „40 лѣтъ своей работы на писательскомъ поприщѣ въ одномъ направленіи“, подводитъ „итоги своего хозяйства“,—излагаетъ связно свое міросозерцаніе, о которомъ онъ до того времени „говорилъ всегда только отдѣльными указаніями“. Оказывается, что въ этомъ своемъ сочиненіи Штраусъ весьма близко подходитъ къ Фейербаху, такъ что несостоятельность фейербаховской религіи человѣкобожества и фейербаховской морали одновременно есть несостоятельность и религіозно-этического міросозерцанія Штрауса. Знакомясь съ Штраусомъ въ этомъ мѣстѣ, мы можемъ ограничиться лишь изложеніемъ его міровоззрѣнія, не имѣя нужды прибѣгать къ спеціальной критикѣ.

Помимо общей съ Фейербахомъ гегельянской основы своего міровоззрѣнія, у Штрауса въ эту основу входятъ еще два камня: библейско-богословская критика и естественно-научное знаніе. Результаты библейско-исторической и богословской критики даны въ первой части „Старой и новой вѣры“, отвѣчающей на вопросъ: остаемся ли мы христіанами? Отвѣтъ дается отрицательный, но мы не будемъ излагать библейско-критической и богословско-критической предпосылки Штраусовскаго міросозерцанія: хотя его критика сыграла крупнѣйшую роль въ исторіи философіи (раздѣленіе гегельянцевъ на правыхъ и лѣвыхъ) и богословія, однако для насъ русскихъ, она вся изчерпывается пошлой смердяковщиной. Для тѣхъ, кто изучилъ нашихъ Достоевскаго, Толстого, Соловьева, кто поднялся на высоту религіозно-мистическаго отношенія къ библейскимъ фактамъ и догматическимъ формуламъ, для тѣхъ смердяковщина удѣлъ гимназическаго вольномыслія. Для насъ важнѣе религіозно-моральныя возраженія Штрауса противъ христіанства. Онъ находитъ, что христіанство по своей дуалистически-аскетической сторонѣ представляетъ собой противокультурное начало, и что въ

этомъ отношеніи христіанство подобно буддизму. Въ примѣненіи къ жизни, къ человѣческимъ побужденіямъ и понятіямъ, которыми люди должны руководствоваться, христіанскій дуализмъ и буддійскій нигилизмъ ведутъ къ однимъ и тѣмъ же послѣдствіямъ. Рѣшительно все, что считается полезнымъ трудомъ и достойнымъ предметомъ человѣческой дѣятельности, съ этой точки зрѣнія не имѣетъ никакой цѣны; всѣ старанія и стремленія къ различнымъ пріобрѣтеніямъ не только суетны, но мѣшаютъ человѣку въ достиженіи его истиннаго назначенія, будетъ ли то „ничто“ или небесное царство. Къ этой цѣли ведетъ только возможно болѣе пассивное поведеніе, если не считать дѣятельность, направленную къ облегченію чужихъ страданій или къ распространенію вѣры въ искупленіе, будетъ ли это ученіе Будды или Христа. Ученіе Иисуса заключаетъ въ себѣ полное отрицаніе страсти къ пріобрѣтенію, какъ и всякой другой страсти, полное непониманіе ея значенія для поощренія образованія и гуманности; оно отрицательно относится къ воинскимъ добродѣтелямъ и даже ничего не говоритъ въ защиту семейныхъ добродѣтелей. Отрицаніе всего земного, матеріальныхъ интересовъ и жизненныхъ благъ въ евангеліи является оборотною стороною того положенія, что подлинныя блага и настоящее удовлетвореніе будутъ обрѣтены лишь въ грядущемъ царствіи небесномъ. Если, пишетъ Штраусъ, мы откроемъ глаза, то мы убѣдимся, что весь складъ жизни и стремленій культурныхъ народовъ нашего времени построенъ на міросозерцаніи діаметрально противоположномъ евангельскому міросозерцанію. Сравнительная оцѣнка земной жизни и загробной какъ разъ противоположна. Наше отношеніе къ земной жизни служитъ источникомъ вовсе не одной только жажды наслажденій и такъ называемыхъ матеріалистическихъ идей, — имъ обусловливается не одинъ только поразительный прогрессъ техники и промышленности, но также и открытія естественныхъ наукъ, политическія стремленія, національное самоопредѣленіе, наконецъ, даже новѣйшія теченія въ искусствѣ и поэзіи. Словомъ, имъ обусловливается все прекраснѣйшее и плодотворнѣйшее въ нашей дѣятельности, все, что достижимо лишь при томъ условіи, если мы не только не презираемъ земную жизнь, но видимъ въ ней истинную арену человѣческой

дѣятельности, находимъ въ ней самой содержаніе для нашихъ стремленій.

Прервемъ здѣсь изложеніе отрицательной критики Штрауса. Правъ ли онъ, считая христіанство противукультурнымъ началомъ? Эта критическая мысль можетъ быть и имѣла въ прежнее время мнимую силу, — въ то время, когда не только на практикѣ призывали христіанство къ рѣшенію всѣхъ общественно-политическихъ вопросовъ и потому аскетически урѣзывали естественную жизнь, но и теоретически считали такое примѣненіе христіанства неизбѣжнымъ и единственно возможнымъ, т. е. не знали выхода изъ дилеммы или признавать христіанство началомъ общественно-политическаго строя или совершенно отвергать христіанство какъ религію; но нынѣ родилась новая мысль, что христіанско-религіозная абсолютность есть начало совершенно разнородное наряду съ условными началами общественной жизни, что христіанство не можетъ опредѣлять формъ общественнаго строя, не можетъ быть общественно-условною нормою, и что, поэтому, оно даетъ полную свободу естественно-культурной жизни, — даетъ ей свободу развиваться по своимъ собственнымъ законамъ. И въ виду этого считать христіанство противо-культурнымъ началомъ можно лишь по недоразумѣнію. Христіанство имѣетъ дѣло съ личностями, а не съ формами общественнаго развитія. Хотя и послѣднія должны нѣсколько реформироваться въ виду христіанскаго настроенія личности, однако нравственная подчистка ихъ далеко не то же, что ихъ отмѣна. Есть собственность и есть страстная собственность, когда человѣкъ всю свою душу влагаетъ въ свои стяжанія и дѣлается ихъ рабомъ; есть семейная жизнь и есть культъ семьи, когда своя семья становится религіею, какъ для иныхъ чрево бываетъ богомъ; есть государство въ той или иной формѣ и есть культъ государства, культъ цезарей. Христіанство не можетъ допустить страстной собственности, культа чрева, культа красоты, культа семьи, культа цезарей, но оно вполне мирится съ собственностью, какъ съ эмпирическимъ фактомъ и съ эмпирическимъ условіемъ существованія, мирится со всею естественною необходимостью и съ общественною условностью. Этой мысли не могъ бы понять Штраусъ — потому, что этотъ религіозный радикалъ не только былъ затхлымъ консерваторомъ въ общественно-

экономическихъ вопросахъ, но и смотрѣлъ на мѣщанскія блага жизни и на опредѣленныя формы общественнаго строя религіозно, считалъ священной собственностью, считалъ священными сословія и т. д. Къ этому мы еще вернемся ниже. Конечно, при такомъ отношеніи къ естественнымъ благамъ существованія и къ условнымъ формамъ общественной жизни, Штраусъ могъ понимать лишь символически - аскетическую концепцію христіанства и отвергать его въ этой концепціи. Это былъ радикальный религіозный мыслитель, но не глупой.

Второй отдѣлъ книги Штрауса отвѣчаетъ на вопросъ: есть ли у насъ еще религія? Въ этомъ отдѣлѣ сказывается уже явно зависимость Штрауса отъ Фейербаха. Уже начальныя слова этого отдѣла: Мы не склонны безъ дальнѣйшихъ разсужденій отказываться отъ религіи хотя бы потому, что привыкли считать наклонность къ ней не только преимуществомъ человѣческой природы, но и ея благороднѣйшей, такъ сказать, аристократической привилегіей, — уже эти слова заставляютъ вспомнить Фейербаха. Тоже далѣе. Если бы, пишетъ Штраусъ, все совершалось по желанію человѣка, если бы онъ имѣлъ все, что ему нужно, если бы планы его не разрушались и если бы, наученный горькимъ опытомъ, онъ не вынужденъ былъ со страхомъ смотрѣть на будущее, тогда едва ли возникла бы у него мысль о высшемъ существѣ въ религіозномъ смыслѣ. Штраусъ соглашается съ Шлейермахеромъ, который видѣлъ источникъ религіи въ чувствѣ зависимости. Однако замѣчая, что цѣль культа заключается въ томъ, чтобы найти возможность вліять на силы, отъ которыхъ человѣкъ чувствуетъ себя зависимымъ, онъ не считаетъ возможнымъ остановиться на теоріи Шлейермахера. Въ этомъ отношеніи, пишетъ онъ, правъ Фейербахъ, говоря, что желаніе представляетъ собой первоисточникъ и даже настоящую сущность религіи. Если бы у человѣка не было желаній, у него не было бы и боговъ. Человѣкъ создаетъ себя Бога такимъ, какимъ онъ самъ хотѣлъ бы, но не можетъ быть; все, что онъ хотѣлъ бы имѣть, но не можетъ самъ создать, то долженъ создать для него его Богъ. Итакъ, источникомъ религіи является не одна только зависимость, но также и потребность реагировать на нее, завоевать себѣ свободу отъ нея. Но въ борьбѣ съ природой, отъ

которой человекъ чувствуетъ себя ближайшимъ образомъ зависимымъ, нормальный путь къ освобожденію есть путь труда, культуры, научныхъ открытій. На этомъ пути желанія человека могутъ найти полное реальное осуществленіе. Многие изъ атрибутовъ могущества, которое человекъ въ древности приписывалъ богамъ—напримѣръ, способность быстро перемѣщаться на огромное разстояніе,—теперь присуще человеку, благодаря побѣдамъ разума надъ природой. Поэтому постепенно сокращается область сверхъестественной, или чудесной, помощи. Многие и теперь еще остается невыполнимымъ, несмотря на прогрессъ разума и знаній. Однако для современнаго человека уже ясно, что только рациональный, свѣтскій, а въ области саморазвитія—моральный путь къ осуществленію желаній есть путь истинный и правильный, тогда какъ религіозный путь представляетъ только самообманъ. При общей исходной точкѣ, здѣсь обнаруживается противорѣчіе между Фейербахомъ и Шлейермахеромъ во взглядѣ на религію. Послѣдній видитъ сущность религіи въ чувствѣ непосредственной зависимости, и такъ какъ это чувство несомнѣнно отражаетъ дѣйствительное положеніе человека въ природѣ, то и религія является истинною. И Фейербахъ также признаетъ въ чувствѣ зависимости конечную причину религіи, но для того, чтобы ее создать, должно быть въ наличности желаніе придать этой зависимости кратчайшимъ путемъ благоприятный для человека оборотъ. Такое стремленіе само по себѣ въ порядкѣ вещей, но въ тѣхъ средствахъ, которыми человекъ думаетъ достигнуть этой цѣли — въ молитвѣ, въ жертвахъ — заключается суевѣріе. Этотъ кратчайшій путь, однако, составляетъ принадлежность всякой существовавшей до сихъ поръ религіи, а потому и религія съ этой точки зрѣнія является суевѣріемъ. Поэтому всякій просвѣщенный человекъ долженъ стремиться къ освобожденію отъ этого суевѣрія себя и всего человечества. Въ этомъ пунктѣ мы, говоритъ Штраусъ, убѣждаемся, что оцѣнка религіи, изъ которой мы исходили въ началѣ этого отдѣла, превратилась въ свою противоположность. Въмѣсто преимущества человѣческой природы она является здѣсь слабостью, присущей человечеству преимущественно въ періодъ его дѣтства, отъ которой оно должно освободиться, вступивъ въ зрѣлый возрастъ. Религіозность и образованность нахо-

дятся не въ прямомъ, а въ обратномъ отношеніи, и съ успѣхами послѣдней первая отступаетъ на задній планъ. Впрочемъ это, по мнѣнію Штрауса, не означаетъ полнаго уничтоженія религіи. Религія для насъ уже не играетъ той роли, которую она играла для нашихъ предковъ, но изъ этого не слѣдуетъ заключать, что религіозное чувство погасло въ насъ. Такъ или иначе, мы удержали главную составную часть всякой религіи, а именно чувство безусловной зависимости. Говоримъ ли мы „Богъ“ или „универсумъ“, въ томъ и другомъ случаѣ мы сознаемъ свою непосредственную зависимость <sup>1)</sup>. И предъ лицомъ вселенной мы должны признать себя не болѣе, какъ „частью части“, наши силы—ничѣмъ въ сравненіи съ природою. Не правъ, по мнѣнію Штрауса, старый антропоморфизмъ даже на высшей своей ступени, гдѣ Богъ представляетъ собою обожествленное самосознаніе человѣка,—и все-же то начало, отъ котораго мы чувствуемъ себя въ прямой зависимости, не есть грубая сила, которой мы вынуждены подчиняться въ молчаливомъ смиреніи, но оно есть въ то же время порядокъ, законъ, разумъ и добро, которому мы любовно вѣвряемся. Больше того, такъ какъ мы не только сознаемъ существующее въ мірѣ разумное и доброе начало, но и ощущаемъ въ насъ самихъ присутствіе этого начала, считаемъ себя существами, способными испытывать въ себѣ добро и олицетворять его, то мы на

<sup>1)</sup> Ср. Гюйо *Иррелигіозность будущаго* (о которомъ у насъ рѣчь будетъ ниже): „По нашему мнѣнію, элементы религіи, отличающіе ее отъ метафизики или морали и дѣлающіе ее собственно *позитивной религіей*, являются непрочными и переходными. Именно поэтому мы отвергаемъ *религію будущаго*, какъ отвергли бы и *алхимию будущаго* или *астрологию будущаго*. Но отсюда не слѣдуетъ вовсе, что иррелигіозность, которая есть просто отрицаніе всякой догмы, всякаго традиціоннаго и сверхъестественнаго авторитета, всякаго откровенія, всякаго чуда, всякаго міва, всякаго церковнаго обычая, возведеннаго въ обязанность, что эта иррелигіозность есть синонимъ нечестія, презрѣнія къ метафизической и моральной основѣ древнихъ вѣрованій. Ни въ коемъ случаѣ: быть иррелигіознымъ или арелигіознымъ не значить быть антирелигіознымъ. Мало того. Иррелигіозность будущаго сможетъ сохранить отъ религіознаго чувства все, что было въ немъ наиболѣе чистаго: съ одной стороны, восхищеніе космосомъ и тѣми безконечными силами, которыя развиваются въ немъ; съ другой стороны, исканіе идеала не только индивидуальнаго, но и социальнаго и даже космическаго, превышающаго существующую реальность“.

этомъ основаніи чувствуемъ внутреннее сродство съ тѣмъ, отъ чего зависимъ, чувствуемъ себя въ этой зависимости свободными, и въ нашемъ отношеніи къ универсуму смѣшиваются гордость со смиреніемъ, радость съ покорностью.

Въ послѣднихъ словахъ Штраусъ дѣлаетъ шагъ въ сторону отъ Фейербаха въ направленіи къ религіозному романтизму, но послѣдній является у него безпочвенною сентиментальностью.

Въ третьей части своей книги Штраусъ отвѣчаетъ на вопросъ: какъ мы понимаемъ міръ? Здѣсь онъ даетъ естественно-научное обоснованіе своего религіозно-этического міровоззрѣнія, и въ частности излагаетъ Кантовскую теорію происхожденія нашей солнечной системы и дарвиновскую теорію развитія жизни. Мы не послѣдуемъ за Штраусомъ, потому что онъ сообщаетъ здѣсь свѣдѣнія, которыя нынѣ имѣетъ каждый гимназистъ. И если бы даже это были не популярныя, а болѣе основательныя естественно-научныя свѣдѣнія, все-же главный вопросъ былъ бы не въ цѣнности самыхъ свѣдѣній, а въ примѣненіи ихъ къ обоснованію міровоззрѣнія. Въ этомъ отношеніи достаточно уже выяснялось, что изъ однихъ данныхъ естествознанія и единственно его методами нельзя построить всеобъемлющаго міросозерцанія. Этой мысли не приходится развивать въ приложеніи къ Штраусу, такъ какъ онъ почти не намѣчаетъ перехода отъ фактовъ и гипотезъ естествознанія къ цѣлямъ и нормамъ жизни <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Это болѣе рѣшительно дѣлаютъ разные представители эволюціонной этики и, въ частности, Геккель. (См. статью *Эволюціонная этика* въ *Христіанизмѣ* (1908 г. май и іюнь) и служащая ей продолженіемъ статьи въ *Бог. Вѣстникѣ* за тотъ же годъ: *Монистическая этика* (іюль—августъ) и *Ортобіозъ* (декабрь). Между тѣмъ ревнители „народнаго просвѣщенія“ усердно переводятъ и распространяютъ не только Штрауса и Геккеля, но даже такіе курьезы прошлаго, какъ Бюхнеръ, Фогтъ и Молешоттъ. Любопытно однако отношеніе къ этимъ послѣднимъ со стороны Фейербаха, Энгельса и другихъ болѣе серьезныхъ представителей матеріалистическаго міровоззрѣнія. Какъ извѣстно, Фейербахъ въ ходѣ своего философскаго развитія пришелъ отъ гегельянства къ рѣшительному матеріализму и тѣмъ не менѣе онъ отрещивался отъ „матеріализма естествоиспытателей“. Онъ говоритъ: „Для меня матеріализмъ есть основа чело-вѣческой сущности и знанія, но я не могу относиться къ нему такъ, какъ относятся физиологи, естествоиспытатели въ тѣсномъ смыслѣ, напримѣръ, Молешоттъ. Для нихъ онъ не основа зданія, а само зданіе.

Такой переход Штраусъ какъ-будто дѣлаетъ въ заключительныхъ строкахъ третьяго отдѣла, гдѣ онъ пишетъ: „Мы взяли изъ втораго отдѣла на мѣсто олицетвореннаго Бога идею универсума какъ результатъ, къ которому привело

Идя отъ этой точки назадъ, я совершенно соглашаюсь съ материалистами, идя впередъ,—я расхожусь съ ними“. Энгельсъ отчасти не одобряетъ отношеніе Фейербаха къ материализму, какъ оно выразилось въ приведенныхъ словахъ, но вполне принимаетъ данную имъ оцѣнку материализма Молешотта. „Фейербахъ—пишетъ Энгельсъ—смѣшиваетъ здѣсь материализмъ, какъ общее мировоззрѣніе, вытекающее изъ извѣстнаго взгляда на взаимное отношеніе матеріи и духа, съ той особой формой, въ которой выражалось это мировоззрѣніе на извѣстной исторической ступени, именно въ XVIII столѣтіи. Мало того, онъ приписываетъ материализму вообще тотъ опшленный, вульгарный видъ, который привалъ теперь материализмъ XVIII вѣка въ головахъ врачей и естествоиспытателей и въ которомъ онъ проповѣдывался Бюхнеромъ, Фогтомъ и Молешоттомъ въ пятидесятыхъ годахъ... Материализмъ прошлаго (XVIII) вѣка былъ преимущественно механическимъ, потому что изъ всѣхъ естественныхъ наукъ къ тому времени достигла извѣстной законченности только механика твердыхъ тѣлъ. Вторая специфическая черта ограниченности этого материализма заключается въ неспособности его взглянуть на мѣръ, какъ на процессъ. Въ области исторіи—то же отсутствіе историческаго взгляда на вещи... Люди, взявшіе на себя въ пятидесятыхъ годахъ въ Германіи роль разносчиковъ дешеваго материализма, ни на шагъ не пошли дальше своихъ учителей. Всѣ новые успѣхи естественныхъ наукъ служили имъ лишь новыми доводами противъ существованія творца вселенной. Да они и не имѣли никакого призванія къ дальнѣйшей разработкѣ теоріи, Идеализмъ, премудрость котораго къ тому времени уже окончательно истощилась и который былъ смертельно раненъ революціей 1848 года, имѣлъ, по крайней мѣрѣ, то утѣшеніе, что материализмъ палъ еще ниже. Фейербахъ былъ совершенно правъ, отклоняя отъ себя всякую отвѣтственность за этотъ материализмъ“. Конечно, названные материалисты жили долго послѣ пятидесятыхъ годовъ и, въ частности, Бюхнеръ (скон. въ 1899 г.) въ позднѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ и въ послѣднихъ изданіяхъ сочиненія „Сила и матерія“ воспользовался трудами не только Фейербаха и Штрауса, но и Дарвина и Геккеля. Однако, то несомнѣнно, что названные материалисты всецѣло ограничиваются отрицательною задачею дешевой борьбы съ вѣрою въ Бога и ничего не дѣлали для положительнаго обоснованія материалистическаго міросозерцанія. Такъ, книга Бюхнера „Сила и матерія“ имѣетъ подзаголовокъ: „Опытъ естественнаго міропорядка съ основанной на немъ морали, или ученіемъ о нравственности“. Но немногія заключительныя страницы, посвященныя въ книгѣ вопросу о нравственности, изумляютъ своею грубоватостью и наивностью. Сравнительно съ тѣмъ, что сдѣлано въ этомъ отношеніи Штирнеромъ, Ницше, социализмомъ, даже Геккелемъ, это—жалкое ничтожество.

насъ наше наблюденіе и мышленіе, или какъ основной фактъ, изъ рамокъ котораго мы не можемъ выйти. Въ дальнѣйшемъ нашемъ изложеніи содержаніе этой идеи опредѣлилось для насъ точнѣе: это—движущаяся въ безконечности матерія, которая путемъ дробленія и смѣшенія подымается до все высшихъ формъ и функцій, а путемъ прогрессивнаго, регрессивнаго развитія и новообразования описываетъ безконечный кругъ. Поэтому мировую цѣль составляетъ въ общемъ наиболѣе разнообразное движеніе или наибольшая полнота жизни; въ частности моральное и физическое развитіе этого движенія или этой жизни, стремящейся въ вышину и даже разрушеніемъ своихъ отдѣльныхъ частей подготавливающей новое движеніе въ высъ“. Однако въ четвертомъ отдѣлѣ своей книги, отвѣчающей на вопросъ: какъ устраиваемъ мы свою жизнь?—Штраусъ развиваетъ не эти мысли, а просто слѣдуетъ Фейербаху. Всякія нравственныя дѣйствія человѣка—пишетъ онъ здѣсь—являются по моему самоопредѣленіемъ единицы въ согласіи съ идеей рода. Осуществленіе въ себѣ этой идеи, подчиненіе своей личности понятію и назначенію человечества составляетъ смыслъ обязанностей человѣка по отношенію къ самому себѣ. Въ признаніи и развитіи родовой идеи въ другихъ людяхъ содержится сущность нашихъ обязанностей по отношенію къ другимъ. При этомъ слѣдуетъ различать отрицательную обязанность—не нарушать ничьего равноправія, и положительную—каждому помогать по мѣрѣ возможности, другими словами, долгъ справедливости и долгъ любви.—Сообразно съ болѣе узкими или болѣе широкими кругами, которыми человечество располагается вокругъ насъ, эти обязанности по отношенію къ ближнимъ расчленяются въ зависимости отъ того, чѣмъ мы обязаны каждому изъ круговъ. Въ самомъ узкомъ и тѣсномъ кругу, въ семьѣ, мы должны поддерживать и культивировать то, что получили отъ нея: любвеобильное воспитаніе и уходъ. Государству мы обязаны прочной основой существованія, обезпеченіемъ жизни и имущества, а благодаря школамъ—и своей подготовкой къ общественной жизни. Всякій членъ государственнаго общежитія обязанъ дѣлать все для его сохраненія и процвѣтанія, что даетъ возможность дѣлать его положеніе въ обществѣ. Отъ націи мы получили языкъ и все образованіе, которое связано съ языкомъ и ли-

тературой. Національность и языкъ составляютъ внутреннюю связь государства, національный бытъ — основу семейной жизни. Ради нея мы должны быть готовы жертвовать своими силами, а въ случаѣ нужды и жизнью. Но въ своей націи мы видимъ лишь одинъ членъ человѣческаго тѣла и не желаемъ, чтобы какой-нибудь другой членъ, какая-нибудь другая нація терпѣла ущербъ или увяданіе: только въ гармоническомъ развитіи всѣхъ своихъ членовъ челоуѣчество можетъ процвѣтать какъ цѣлое. Съ другой стороны въ каждомъ челоуѣкѣ слѣдуетъ признавать и уважать общечеловѣческой отпечатокъ, къ какой бы націи челоуѣкъ ни принадлежалъ. Такимъ образомъ, какъ въ области религіи челоуѣкъ руководится идеей универсума, этимъ конечнымъ источникомъ всякаго бытія и жизни; такъ въ нравственныхъ дѣйствіяхъ онъ руководится идеей рода, которую онъ отчасти стремится воплотить въ самомъ себѣ, отчасти признаетъ и поддерживаетъ въ другихъ людяхъ. Идея вида живетъ и въ животномъ какъ инстинктъ; но только челоуѣкъ обладаетъ ею въ своемъ сознаніи какъ мыслью. Видовой инстинктъ не мѣшаетъ хищному звѣрю уничтожать себѣ подобныхъ, какъ онъ не мѣшаетъ людямъ убивать другъ друга. Правда, сознаніе вида также не служитъ имъ препятствіемъ: если бы мы могли не бояться за свою жизнь при встрѣчѣ со всѣми, умѣющими выработать въ себѣ представленіе о видѣ, въ который входятъ и они и мы, то такимъ положеніемъ мы могли бы быть довольны. Но можно различно мыслить это понятіе, и все дѣло въ томъ, чтобы научить челоуѣка правильно мыслить его. Слово „челоуѣкъ“ — только названіе, пустой звукъ, не имѣющій значенія. Нужно напомнить его всѣмъ его содержаніемъ, чтобы оно приобрѣло значеніе. Въ видовомъ понятіи челоуѣка заключается его положеніе на вершинѣ природы, его способность противоуѣствовать чувственному раздраженію съ помощью мышленія. Далѣе въ видовомъ понятіи заключается также единство вида, не въ смыслѣ единства животнаго вида, опредѣляющагося единствомъ происхожденія и органическаго устройства, а въ томъ смыслѣ, что челоуѣкъ становится челоуѣкомъ лишь при согласной жизни людей, лишь съ помощью челоуѣка челоуѣкъ поднялся надъ природой: онъ можетъ удерживаться на своей высотѣ и подни-

маться выше, лишь признавая подобныхъ себѣ и уважая институтъ семьи, государства и т. д. При этомъ чрезвычайно необходимо, чтобы это сознаніе воплотилось въ живое чувство, и приобретаемая такимъ путемъ моральная норма стала второй натурой человѣка. Въ отношеніяхъ къ самому себѣ его *habitus*'омъ должно стать человѣческое достоинство, въ отношеніяхъ къ другимъ — сочувствіе въ его различныхъ формахъ. Всякое нарушеніе того и другого должно отзываться въ его совѣсти нравственнымъ угрызениемъ. •

Мы выписали все существенное изъ книги Штрауса по религіозно-моральному вопросу, не ослабляя силы его выраженій ничѣмъ, ни даже сокращеннымъ изложеніемъ. Мы предложили вниманію читателя самое большее, что говорить Штраусъ. И изъ нашего изложенія видно прежде всего, что всѣ недочеты фейербаховской философіи религіи и морали повторяются въ философіи Штрауса. Мало того. Говоря, что слово „человѣкъ“—лишь пустой звукъ, который еще нужно наполнить содержаніемъ, что самъ по себѣ родовой инстинктъ не можетъ помѣшать человѣку убить человѣка, Штраусъ показываетъ, что онъ сознаетъ отсутствіе почвы подъ ногами. Въ его морали нѣтъ абсолютной точки опоры, все въ ней неустойчиво и случайно, все зависитъ отъ того, какимъ содержаніемъ каждый станетъ наполнять эту звуковую форму—„человѣка“. Можно считать за наиболѣе вѣроятное, что каждый удержитъ моральное содержаніе, вытекающее изъ необходимости взаимной помощи. Однако, какъ скудно это содержаніе и какому разнообразному, неустойчивому, а иногда и нравственно возмутительному сосѣдству даетъ оно мѣсто. Чтобы далеко не ходить за примѣрами, мы можемъ провѣрить это на примѣрѣ самого Штрауса. Вслѣдъ за своими пустыми, нисколько не обоснованными рѣчами о „достоинствѣ человѣческомъ“, онъ въ послѣднихъ главахъ четвертаго отдѣла „излагаетъ — говоря словами русскаго переводчика—цѣлую систему реакціонныхъ воззрѣній на государственный и сословный строй“. Здѣсь мы встрѣчаемъ что-то въ родѣ языческаго культа цезарей, религіозный взглядъ на собственность, на сословія и т. д. Мы этому не должны удивляться, отмѣтивъ ранѣе близость Штрауса къ Фейербаху, такъ какъ и у Фейербаха мы встрѣчаемъ обоготвореніе государства и его главы. Въ одномъ

мѣстѣ Фейербахъ выражается: „Das Staatsoberhaupt ist der Repräsentant des universalen Menschen“ (Werke, т. 2, Leipz. 1846, стр. 268),—а въ другомъ мѣстѣ онъ еще яснѣе говоритъ: „Государство есть богъ для человѣка“. (См. *Вопросы жизни*, окт.—ноябрь стр. 257.—Въ бывшемъ у меня изданіи Фейербаха этого мѣста нѣтъ). Эти философы, объявляя политику религіей, прежде того низводятъ религію до уровня реальной политики...

( *Продолженіе слѣдуетъ* ).

---