

## Окамененное нечувствіе

(У истоковъ агрессивнаго безбожія)

Безбожіе въ Европѣ не есть явленіе только новаго времени. Мы найдемъ его и въ самую цвѣтушую эпоху Среднихъ Вѣковъ (XIII в.), и въ раннемъ, а тѣмъ болѣе позднемъ Возрожденіи (XIV-XVI вѣка), — а въ XVII и особенно в XVIII вѣкѣ оно распространяется уже съ необычайной силой. Во Франціи въ XVIII в. борьба съ Церковью принимаетъ очень острый характеръ, переходя къ концу вѣка въ открытое безбожіе, подкрѣпляемое развитіемъ матеріализма, — и изъ Франціи это движеніе расходится по всей Европѣ, какъ «последнее слово цивилизаціи», какъ нѣкая мода, обязательная для всякаго человѣка, стоящаго «на высотѣ современности». Въ XIX в. безбожіе принимаетъ, однако, нѣсколько иной характеръ — особенно тамъ, гдѣ оно приходитъ въ своеобразный симбіозъ съ марксизмомъ. Въ идейной діалектикѣ XIX в., въ томъ комплексѣ идеологическихъ построений, которыя создавались в XIX в., это сочетание безбожія съ принципами «научнаго социализма», какимъ претендуетъ быть марксизмъ, получило особенно зловѣщій характеръ. Оно наложило свою печать на все развитіе социалистической мысли въ Европѣ, окрасило собой и другія умственные теченія, а въ русскомъ коммунизмѣ, «завоевавшемъ» Россію послѣ революціи 1917 г., приняло форму систематическаго движенія, создало цѣлую организацію агрессивнаго безбожія.

Какъ создалось и чѣмъ опредѣлилось это сочетание марксизма и безбожія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ надо искать въ исторіи идейныхъ теченій въ Зап. Европѣ до 1848 г., когда появился знаменитый «Коммунистическій Манифестъ», — и здѣсь передъ нами встаетъ въ высшей степени любопытная и поучительная картина этой исторіи; особенно знаменательно здѣсь рѣзкое различіе въ идейной діалектикѣ духовныхъ теченій во Франціи и въ Германіи.

Во Франціи вторая половина XVIII в. выдвинула нѣсколько вліятельнѣйшихъ явленій, отразившихся въ духовныхъ исканіяхъ во всей Зап. Европѣ, отчасти тогда и въ Россіи. Прежде всего, здѣсь надо упомянуть Руссо съ его острой постановкой социального вопроса, съ его ярко выраженной склонностью къ утопизму. Хотя и то, и другое не было ново ни для Франціи, ни для Зап. Европы вообще, но благодаря огромному таланту Руссо, благодаря силѣ его почти пророческаго вдохновенія его идеи, общая его установка пронеслись по всей Европѣ<sup>1)</sup>, какъ нѣкое откровеніе. По другому, но тоже ярко и властно овладѣ-

вала всѣми умами идея «прогресса» — созданіе исторіософскаго рационализма во Франціи. Эта увлекательная идея становилась какъ бы догматомъ новой вѣры, кристаллизовавшейся уже въ Зап. Европѣ. Въ сущности, то, что раньше было просто программой, нѣкимъ общимъ планомъ у тѣхъ, кто отрывался самъ, отрывал и другихъ отъ Церкви, — я имѣю въ виду систему секуляризма, — здѣсь, въ указанныхъ двухъ направленіяхъ, получило конкретное содержаніе. Секуляризмъ вообще не можетъ держаться однимъ отрывомъ отъ Церкви, онъ естественно стремится самъ стать «какъ Церковь», т. е. отвѣтить на тѣ самые вопросы, на которые давала свои отвѣты Церковь. Въ этомъ надо искать разгадки того, что секуляризмъ является благодарной почвой для развитія духа утопизма.

Утопизмъ есть дѣйствительно явленіе въ высшей степени знаменательное для современной идейной жизни — онъ вскрываетъ тайную работу тѣхъ самыхъ религіозныхъ движеній, которыя отвергаются разсудочной культурой въ XVIII-XIX-XX вѣкахъ. Европа не могла и не можетъ отказаться отъ задачъ и идеаловъ, которые ей принесло христіанство, но она ищетъ осуществленія этихъ задачъ в нѣ Ц е р к в и. Такъ, идеаль Царства Божія подмѣняется чисто земнымъ идеаломъ благоустроенной, «разумной», счастливой жизни, — и тутъ же призходитъ и идеаль братства людей, полнаго обновленія личности. И если Руссо видѣлъ въ цивилизаціи главную причину порчи людей, то его послѣдователи, будучи не менѣе страстными утопистами, чѣмъ Руссо, думаютъ не объ уходѣ отъ цивилизаціи, а о ея переустройствѣ. Развивается утопическій социализмъ — и Фурье первый строитъ картину новаго порядка вещей. За Фурье идетъ цѣлый рядъ такихъ же построений въ духѣ социальной идилліи, — и у многихъ мыслителей п р и в л е к а е т с я с ю д а и х р и с т і а н с т в о — правда, уже стилизованное въ новомъ духѣ. Самый яркій представитель этого направленія — Сень Симонъ пишетъ небольшую, но очень типичную для эпохи книгу, подъ названіемъ «Новое христіанство» (*Le nouveau christianisme*). Основоположникъ французскаго коммунизма Cabet въ книгѣ юбъ «Истинномъ христіанствѣ» (*Le vrai christianisme*) утверждаетъ, что «никто не можетъ назвать себя христіаниномъ, если онъ не коммунистъ». Пламенный католикъ Lamennais, подхваченный этимъ бурнымъ потокомъ, становится социалистомъ — и хотя порываетъ съ Церковью, но остается христіаниномъ. Въ тѣ же годы страстный и горячій Прудонъ бичуетъ Церковь за ея связь съ старымъ социальнымъ порядкомъ, вскрываетъ «экономическія противорѣчія» въ цивилизаціи, выдвигаетъ идеаль справедливости, вмѣсто Царства Божія, открыто стоитъ за «антитеизмъ», но въ то же время не перестаетъ жить религіозной темой и, по его собственному признанію, «не перестаетъ думать о Богѣ»<sup>2</sup>). Весь французскій романтизмъ, часто революціонный и нетерпѣливый, развивается подъ вліяніемъ Шатобриана<sup>3</sup>), первая книга котораго носитъ характерное заглавіе «*Le génie du Christianisme*», а послѣдніе годы котораго обвѣяны мечтой о «социальномъ христіанствѣ». Такимъ образомъ, идея секулярной культуры, «утопія земного

рая» своеобразно сочетается хоть и съ урѣзаннымъ, «новымъ» христіанствомъ, но все же не до конца исключаетъ христіанство.

Для французской духовной жизни XIX в. это *mixtum compositum* очень характерно. Только что отмѣченную непоследовательность находимъ мы и въ другомъ вліятельнѣйшемъ теченіи во Франціи въ XIX в. — въ «позитивизмѣ» Ог. Конта. Отбросивъ все, что стоитъ за предѣлами опыта и непосредственнаго наблюденія, отвергнувъ не только всякую «теологію», какъ самую примитивную форму мірообъясненія, но и всякую метафизику, позитивизмъ Конта надѣется «научно», стоя на почвѣ фактовъ и только фактовъ, осмыслить міровую жизнь и историческій процессъ. И неожиданно тотъ же Контъ создаетъ своеобразную новую религію, гдѣ отождествляется человѣчество, какъ нѣкое высшее бытіе («*Grand Etre*»). Болѣе правовѣрные послѣдователи Конта пренебрежительно относились и относятся къ этимъ построеніямъ его, но уже Спенсеръ, стоящій вполне на почвѣ позитивизма, рѣшается открыто признать существованіе «Непознаваемаго». Этотъ агностицизмъ, хотя и не оправдываетъ религіи, но объясняетъ все же ея внутренній смыслъ, какъ обращенность души къ «Непознаваемому».

Но на почвѣ позитивизма и отрыва отъ абсолютныхъ началъ съ новой силой начинается во Франціи развиваться принципиальный р е л я т и в и з м ъ, признаніе относительности всѣхъ цѣнностей. До конца договорить это было суждено эстету-эпикурейцу Ренану, который очень характерно отразилъ новое умонастроеніе<sup>4</sup>). Изъ этого умонастроенія родилась «отрава мыслью», какъ выразился одинъ русский философъ<sup>5</sup>), тоскливая безочарованность Аміеля, — но оно же породило позже и болѣе глубокія, чисто религіозныя исканія. **Huismans, L. Vloy**, въ XX вѣкѣ **Ch. Peguy**, позже **Claudiel** и другіе писатели и мыслители создали настоящее религіозное возрожденіе во французской интеллигенціи. Конечно, никогда не угасало во Франціи такъ наз. «свободомысліе», борьба за отдѣленіе школы отъ Церкви<sup>6</sup>); никогда не угасала и еще въ наше время имѣется вульгарный и псевдо-научный материализмъ, выступающій съ застарѣлыми аргументами. Да еще въ наши дни строится (подъ формой такъ наз. «экзистенціализма») философія отчаянія (Сартръ) — гдѣ новый «меонизмъ» (абсолютированіе «ничто» — *le néant*) свидѣтельствуешь фактически о томъ, что безъ вѣры въ Бога и Его Премудрость человѣку невозможно жить.

Одно все же было и остается въ духовныхъ путяхъ Франціи — она остается страной свободнаго духа. Рядомъ съ твердокаменной самоувѣренностью рационализма у Декарта, гений народа выдвигаетъ Паскаля съ его глубочайшимъ иррационализмомъ; почти одновременно съ самыми дерзкими и плоскими утвержденіями материалистовъ XVIII в. созрѣваетъ мистическая философія исторіи у Ж. Де-Местра и у всей школы такъ наз. «традиционалистовъ» — и такъ до нашихъ дней. Поэтому духовно Франція никогда не знала полного «солнечнаго затмѣнія», хотя ея духовное зрѣніе постоянно ослаблялось разными острыми теченіями. Здѣсь никогда не умолкало чувство тайны бытія (Паскаль), не исчезали построенія персонализма (Мень де Биранъ, Прудонъ, Ренувье), не утрачивалось сознаніе мистическаго кор-

ня морали (Бергсонъ). Здѣсь и не могъ поэтому родиться марксизмъ съ его окамененнымъ нечувствіемъ, — и хотя марксизмъ связанъ цѣлымъ рядомъ нитей съ французскими теченіями, какъ мы будемъ имѣть случай дальше говорить объ этомъ, но въ своемъ синтезѣ, какъ цѣльное духовное умонастроеніе, марксизмъ возникъ совсѣмъ въ другомъ духовномъ «климатѣ» — въ той духовной атмосферѣ, которая создалась въ нѣмецкомъ идеализмѣ въ XIX в. Конечно, было бы неправильно выводить марксизмъ цѣликомъ изъ Гегеля, какъ самаго яркаго представителя нѣмецкаго идеализма — тѣмъ болѣе, что, какъ мы сейчасъ увидимъ, Марксъ гораздо больше обязанъ Фейербаху (и именно въ философскихъ построеніяхъ). Но какъ разъ та самоувѣренность радикальнаго имманентизма, которая такъ характерна для основнаго направленія нѣмецкаго идеализма съ его нечувствіемъ всего трансцендентнаго, и была тѣмъ «лономъ», въ которомъ сформировался духовный типъ Маркса. Къ этому присоединились и другіе факторы, но основною тоною опредѣлялся тѣмъ «общимъ умонастроеніемъ», которое съ особенной яркостью выразилось у Гегеля и его послѣдователей, въ частности у Фейербаха. Обратимся теперь къ построеніямъ послѣдняго.

Философія Фейербаха есть послѣднее звено въ развитіи того движенія въ нѣмецкой мысли, которое связано съ Кантомъ, въ частности съ его ученіемъ, что подлинное знаніе осуществимо лишь въ предѣлахъ опыта. Все сверхопытное, все, что находится за предѣлами нашего сознанія (т. е. все «трансцендентное», метафизическое, запредѣльное) никогда не можетъ быть познано. Это есть принципъ и м а н е н т и з м а, т. е. исключенія изъ сферы знанія всего трансцендентнаго. Для самаго Канта это вовсе не означало полнаго выпаденія сферы трансцендентнаго бытія изъ нашего духовнаго міра: наоборотъ, онъ даже провозгласилъ «примать практическаго разума» (т. е. моральнаго сознанія): при расхожденіи познавательныхъ и моральныхъ утвержденій Кантъ безоговорочно признаетъ правду моральнаго сознанія. Поэтому для него идеи безсмертія, свободы человѣка (свободы отъ власти закона причинности), существованія Бога, какъ «постулаты» моральнаго сознанія, были безспорны и истинны, хотя и не могли быть, по его мысли, доказуемы въ порядкѣ теоретическомъ. Конечно, у Канта нѣтъ «устойчиваго равновѣсія» между двумя различными тенденціями, — поэтому отъ Канта пошли совершенно противоположныя направленія въ трансцендентализмѣ — реалистическое и идеалистическое. Даже у Фихте, его ближайшаго послѣдователя, рѣшительно изгнавшаго понятіе «вещи въ себѣ» и открывшаго дорогу для послѣдовательнаго и законченнаго имманентизма, мы находимъ еще живое ощущеніе «таинственной безпредѣльности», окружающей насъ. Въ превосходномъ анализѣ построеній Фихте, который въ свое время развилъ Б. П. Выше-славцевъ (въ книгѣ «Этика Фихте»), отчетливо показанъ моментъ ирраціонализма у Фихте, столь мало согласуемый съ гносеологическимъ имманентизмомъ. Не случайно, конечно, то, что въ такъ наз. «послѣдней» системѣ Фихте появляется «Абсолютное Я». И все же тенденціи имманентизма и категорическое исключеніе всего трансцендентнаго про-

должали зачаровывать философское сознание в Германии. Минувя Шеллинга, который медленно, но неуклонно развивался в сторону метафизики, мы приближаемся к могучему, но и роковому гению Гегеля, которому дано было представить в законченной формѣ систему «объективнаго идеализма», т. е. договорить до конца принцип имманентизма и вобрать в систему идеализма всѣ основныя темы, которыми занять человѣческой духъ. Гегель вовсе не отвергаетъ идеи абсолютнаго начала, но это абсолютное начало не пребываетъ внѣ имманентнаго нашему сознанию міра: наоборотъ, оно только в немъ, только черезъ него и «существуетъ». При исключительномъ діалектическомъ мастерствѣ Гегеля в его системѣ появилась и «Философія религій», — но по существу раскрылъ до конца «сущность» религій, какъ ее слѣдуетъ понимать в линіяхъ строгаго имманентизма, не Гегель, а Фейербахъ. Ему-то и принадлежитъ двусмысленная честь стать пророкомъ атеизма, — черезъ него атеизмъ сталъ интегральной частью философіи Маркса.

Наиболѣе характернымъ произведеніемъ Фейербаха была его книга «О сущности христіанства» (появилась в 1841 году). Книга эта оказалась исключительно созвучна эпохѣ и вызвала восторженное отношеніе у самыхъ различныхъ людей его времени, объединивъ ихъ вокругъ себя<sup>7</sup>). Какой разительный контрастъ этой книги съ книгой Сень-Симона «О новомъ христіанствѣ» — гдѣ сохраняется пѣзеть къ христіанству, въ то время, какъ у Фейербаха христіанство, какъ и всякая религія, лишены всякаго метафизическаго характера!... Фейербахъ, по удачному выраженію о. С. Булгакова<sup>8</sup>), «былъ одержимъ атеистической страстью», — книга его была настоящимъ «Евангеліемъ атеизма». Въ самомъ по себѣ атеизмъ не было, конечно, ничего новаго, — но сила книги Фейербаха заключалась в томъ, что она давала новое истолкованіе религіозныхъ переживаній. Фейербахъ съ разныхъ сторонъ подходит къ установленію своего основнаго тезиса, что религіозныя переживанія всецѣло и до конца имманентны, т. е., что не нужно предполагать ничего трансцендентнаго, чтобы объяснить возникновеніе и развитіе религіозныхъ переживаній. Суть религій, по Фейербаху, заключается в томъ, что человѣкъ самъ создаетъ себѣ религію, чтобы въ ней выразить сознание тѣхъ высшихъ, идеальныхъ силъ, которыя присущи ему. Тема религій есть просто идеальное выраженіе сущности человѣка: *homo homini deus est* (человѣкъ человеку Богъ), говоритъ Фейербахъ<sup>9</sup>). «Религія есть сонъ человѣческаго духа», — читаемъ в другомъ мѣстѣ его книги<sup>10</sup>). «Человѣкъ — и в этомъ заключается тайна религій, говоритъ Фейербахъ<sup>11</sup>), — отдѣляетъ отъ себя свою сущность... и эта сущность человѣка есть для него Богъ: человѣкъ в Богѣ ищетъ только самого себя». Поэтому ученіе о томъ, что Богъ создалъ человѣка, надо перевернуть: не Богъ создалъ человѣка, а человѣкъ создаетъ Бога: «религія есть лишь рефлексъ, отраженіе человѣческой сущности»<sup>12</sup>). «Тайна теологій, заключаетъ Фейербахъ, есть тайна антропологій»<sup>13</sup>).

Не трудно убѣдиться в томъ, насколько невѣрно здѣсь выражается сущность религій. R. Otto превосходно показалъ в своей книгѣ

«Das Heilige», что въ религіи человѣкъ стоитъ передъ Невѣдомымъ и запредѣльнымъ; въ религіи непременно наличествуетъ *mysterium tremendum* — трепетъ передъ Тайной. Религіозная жизнь есть непременно діалогъ — встрѣча человѣка съ Тѣмъ, Кто выше человѣка, Кто есть источникъ всякой жизни. Именно поэтому религія (если она подлинна) есть источникъ всякаго реализма, — и только тамъ и есть религія, гдѣ человѣкъ переживаетъ реальную близость Бога, какъ Невѣдомаго и Всевышняго начала. *Le sentiment de la présence*, какъ характеризуютъ французскіе психологи религіозный опытъ, есть именно прорывъ изъ имманентной сферы въ сферу трансцендентнаго, запредѣльнаго бытія. Только въ этомъ «прорывѣ», въ этомъ «стояніи» передъ Тѣмъ, Кто превыше всякаго опредѣленія, всякаго именованія, Кто пребываетъ надъ нами, Кто есть основа нашего бытія и жизни, — только въ этомъ и состоитъ творческая мощь религіозной жизни.

А Фейербахъ, очевидно, не соприкасавшійся никогда съ подлинной религіозной реальностью, сводитъ религіозную жизнь къ чистымъ построениямъ нашего духа. Поистинѣ «окамененное нечувствіе!» Никакого «прорыва», никакой высшей реальности, ничего трансцендентнаго нѣтъ для него, а есть лишь «религіозныя переживанія», чисто субъективныя состоянія. «Богъ» есть поэтому лишь «проэкція» человѣческаго духа, — и когда человѣкъ молится Богу, когда ищетъ у Него помощи, онъ обращается лишь къ самому себѣ, къ скрытой своей сущности, своей идеальной сторонѣ, которая должна оживить человѣка.

Это есть поверхностный психологизмъ, простое непониманіе того, что именно въ религіозныхъ переживаніяхъ человѣкъ уходитъ отъ самого себя, пріобщается къ міру иному и запредѣльному. Ученіе Фейербаха есть истинное человѣкобожество («антропотейзмъ»), — но не въ смыслѣ Контговскаго обожотворенія человѣчества, какъ цѣлаго, а именно по формулѣ: *homo homini deus est*. Религіозныя вѣрованія, создаваемая, по Фейербаху, фантазіей, не имѣютъ за собой никакой реальности, они есть «сонъ нашего духа», — это есть чистая «поэзія», а «смыслъ» религіозныхъ движеній состоитъ въ томъ, по Фейербаху, что они выражаютъ божественное, т. е. идеальное начало въ человѣкѣ. Фейербахъ однажды высказался такъ: что на обычномъ языкѣ религіозныхъ вѣрованій признается «благодатью», есть просто мистифицированное описаніе случайности<sup>14</sup>)... Съ страстнымъ напряженіемъ Фейербахъ хочетъ всюду «разоблачить» тайну христіанства, религіи вообще, — т. е. убѣдить въ томъ, что никакой высшей (религіозной) реальности нѣтъ; всѣ великія идеи христіанства (богочеловѣчества, воскресенія и т. д.) онъ сводитъ къ «проэкціямъ» чисто человѣческихъ началъ. Неудивительно, что у Фейербаха развивается крайне враждебное отношеніе къ Церкви за то, что она стремится «внушить невѣжественной и слѣпой толпѣ вѣру въ то, что христіанская вѣра еще существуетъ», что она поддерживаетъ «иллюзіи» ради выгоды. Онъ однажды рискнулъ даже высказать мысль, что «вѣра есть злое начало само по себѣ»<sup>15</sup>), что «вѣра отдѣляетъ человѣка отъ человѣка»<sup>16</sup>)...

Не стоитъ дальше умножать цитаты, — позиція Фейербаха досга-

точно уже обрисована тѣмъ, что сказано нами. Передъ нами иная форма отрицанія Бога, чѣмъ мы видѣли, напримѣръ, во Франціи, гдѣ тоже встрѣчается остро враждебное отношеніе къ христіанству и Церкви, гдѣ подъ видомъ позитивизма проводится тотъ же отказъ отъ всего запредѣльнаго и трансцендентнаго. Но скептическому уму Франціи присуща и черта релятивизма, а духу французскаго народа свойственна внутренняя свобода — и потому здѣсь возможно возвращеніе къ тайнѣ, пребывающей въ мірѣ. На почвѣ же философскаго имманентизма возникаетъ лишь «антрополатрія» — поклоненіе человѣку, обоготвореніе человѣка, ибо въ мірѣ только въ человѣкѣ ощущается божественное начало. Фейербахъ — честный мыслитель, но именно потому онъ непримиримъ въ своей борьбѣ съ христіанствомъ: разъ христіанство связываетъ правду о человѣкѣ съ Богомъ, — а «Бога нѣтъ», то значитъ христіанство только «усыпляетъ» человѣка. Антропологизмъ рѣшительно отъединяетъ человѣка отъ высшаго міра, замыкаетъ его въ самомъ себѣ, — и это духовное одиночество человѣка, котораго лишаютъ связи съ трансцендентной сферой, эта духовная затерянность человѣка въ огромномъ, бездушномъ, механически истолковываемомъ космосѣ несетъ съ собой потребность ближе стать другъ къ другу, прижаться другъ къ другу. Это прекрасно выразилъ Достоевскій въ рѣчи Версилова («Подростокъ») о томъ тяжкомъ духовномъ состояніи, которое наступитъ, когда жизнь, наконецъ, будетъ устроена и когда люди поймутъ до конца, что они одиноки и затеряны въ природѣ... Изъ этого чувства затерянности не можетъ не возрасти социальная тяга въ человѣкѣ; тотъ же Фейербахъ какъ-то сказалъ: «человѣкъ самъ по себѣ есть только человѣкъ, но человѣкъ съ человѣкомъ, единство я и ты есть Богъ». Такъ обожествляется социальная стихія, такъ на руинахъ «разоблаченнаго» христіанства вырастаетъ социальный идеализмъ, уже несущій въ себѣ смертельную отраву. Изъ фейербахіанства вырастаетъ позже марксизмъ, — и здѣсь совершенно правъ о. С. Булгаковъ, когда онъ утверждаетъ, что «Фейербахъ въ гораздо большей степени является отцомъ марксизма, нежели самъ Марксъ»<sup>17</sup>).

Теперь мы достаточно подготовлены, чтобы понять религіозную позицію марксизма. Марксъ очень рано вошелъ въ составъ группы лѣвыхъ гегельянцевъ. Едва-ли не самымъ характернымъ выраженіемъ умонастроенія этой группы является статья М. А. Бакунина (скрывавшегося подъ псевдонимомъ Jules Elisar) о «реакціи въ Германіи» — въ журналѣ, который издавала группа лѣвыхъ гегельянцевъ. И именно въ этой статьѣ, которую надо истолковать лишь какъ «примѣненіе» къ текущему моменту общихъ началъ философіи исторіи Гегеля, воспѣвается отрицаніе, какъ творческая сила, какъ движущее начало исторіи. Въ этой именно статьѣ Бакунинъ выдвинулъ знаменитый лозунгъ: «радость разрушенія есть творческая радость». Но этимъ настроеніемъ «радости разрушенія» была обвѣяна и книга Фейербаха «О сущности христіанства», — и она-то и повліяла на Маркса именно своими разрушительнымъ паѳосомъ. Вліяніе Фейербаха надо признать рѣшающимъ въ духовномъ формированіи Маркса: для него отнынѣ религіозная жизнь не имѣетъ ничего «запредѣльнаго»,

трансцендентнаго, — она есть простое объективированіе земныхъ отношеній. Въ одномъ письмѣ<sup>18)</sup> (отъ 30.XI.1842 г.) онъ пишетъ о томъ, что если религія держится, какъ отраженіе историческихкихъ условий, то съ паденіемъ этихъ условий должна исчезнуть и религія. Если религія еще держится въ наше время, то только усиліями Церкви, которой это «выгодно». Въ раннихъ статьяхъ Маркса (1844 г.), посвященныхъ еврейскому вопросу и «критикѣ философіи права Гегеля»<sup>19)</sup>, находимъ почти буквальныя цитаты изъ Фейербаха. «Человѣкъ дѣлаетъ религію, — читаемъ здѣсь, — а не религія дѣлаетъ человѣка... Она есть общая теорія міра... извращенное сознаніе міра... фантастическое представленіе человѣческой сущности... она есть опиумъ для народа». Послѣднія слова, ставшія однимъ изъ наиболѣе острыхъ лозунговъ въ позднѣйшемъ коммунизмѣ, есть вариантъ формулы Фейербаха, уже знакомой намъ, о томъ, что «религія есть сонъ человѣческаго духа».

Но здѣсь же находимъ и переходъ къ агрессивной тактикѣ, вытекающей изъ атеизма. «Мы стоимъ за уничтоженіе религіи, какъ иллюзорнаго счастья народа, — пишетъ здѣсь Марксъ, — такъ какъ требуемъ его дѣйствительнаго счастья». Правъ совершенно о. С. Булгаковъ, когда утверждаетъ, что «воинствующій атеизмъ есть центральный нервъ всей дѣятельности Маркса, одинъ изъ главныхъ ея стимуловъ; борьба съ религіей есть истинный, хотя и сокровенный мотивъ важнѣйшихъ его чисто теоретическихкихъ трудовъ»<sup>20)</sup>. Но борьба съ религіей, съ Церковью у Маркса вовсе не однородна съ тѣмъ, что мы находимъ во французскомъ или даже нѣмецкомъ Просвѣщенствѣ, — въ этомъ плоскомъ, самодовольномъ рационализмѣ, который не видитъ въ религіи ничего, кромѣ заблужденій и невѣжества. Марксъ (какъ и Фейербахъ) считаетъ религію неизбѣжнымъ продуктомъ неправильныхъ общественныхъ отношеній, продуктомъ той связанности человѣческаго духа, которая создается угнетеніемъ народа въ капиталистической системѣ. Но если для Фейербаха борьба съ религіей опредѣлялась его «человѣкобожествомъ» («homo homini deus est») и была важна, какъ установленіе его основнаго ученія о человѣкѣ, то для Маркса (и здѣсь онъ ближе къ Гегелю, чѣмъ къ Фейербаху) существененъ чисто историческій подходъ къ проблемѣ религіи. Религія не есть просто нѣкая иллюзорная «проекція» идеальныхъ началъ въ человѣкѣ, она «есть извращенное сознаніе міра, ибо нынѣшнее государство само представляетъ извращенный міръ». Здѣсь Марксъ идетъ за французской критикой современнаго экономическаго строя, особенно за критикой его у Прудона<sup>21)</sup>. То, что Марксъ былъ экономистъ, толкало его именно въ эту сторону, — литература же утопическаго и религіознаго социализма во Франціи, о которой впоследствии Марксъ съ такимъ презрѣніемъ будетъ говорить въ «Коммунистическомъ Манифестѣ», дѣйствительно ставила социальную проблему съ исключительной остротой. Марксъ здѣсь идетъ за французскимъ социализмомъ, — но есть у него и новыя идеи, которыя какъ разъ связаны съ его отношеніемъ къ религіи. Признавая, что въ основѣ историческаго процесса лежатъ измѣненія въ экономическихкихъ



отношеніяхъ (къ чему склонялъ Маркса весь утопическій социализмъ), Марксъ преобразуетъ ученіе Фейербаха о религіи въ общее ученіе о «надстройкахъ» идеологическаго характера. Не самъ по себѣ экономическій материализмъ, даже не ученіе о томъ, что исторія есть «борьба классовъ»<sup>22</sup>), а ученіе о «надстройкахъ» освобождаетъ окончательно мысль Маркса отъ всякаго «идеализма»<sup>23</sup>). Еще недавно Марксъ думалъ иначе — еще въ 1840 г. въ одномъ письмѣ онъ говорилъ о власти идей<sup>24</sup>); нѣсколько позже онъ писалъ и о томъ, что «идеи овладѣваютъ нами порой съ такой силой (которую онъ называетъ «демонической»), что трудно вырваться изъ ихъ власти, не растерзавъ своего сердца»<sup>25</sup>). Но въ 1845 г. въ своихъ тезисахъ о Фейербахѣ (опубликованныхъ въ 1888 г. Энгельсомъ) Марксъ строитъ уже общую теорію о «надстройкахъ». Не только религія, но и всякая идея есть «продуктъ» социальнаго развитія; еще черезъ годъ (въ 1846 г.)<sup>26</sup>) Марксъ уже заявляетъ что сущность религіи надо искать не въ «сущности» челоука (какъ недавно еще Марксъ говорилъ вслѣдъ за Фейербахомъ), а въ состояніи матеріальнаго міра въ каждую эпоху. Отсюда становится понятнымъ, почему борьба съ религіей связывается съ самой сущностью коммунизма или, какъ вѣрно говорить о. С. Булгаковъ, почему «пролетариату поручается миссія историческаго осуществленія дѣла атеизма». Религія есть выраженіе непорванной связанности челоуческаго духа съ угасающими или угасшими общественными отношеніями; поэтому борьба съ религіей входитъ въ программу социальнаго прогресса, какъ необходимый элементъ активнаго содѣйствія дѣлу свободы.

---

П. И. Новгородцевъ въ своей замѣчательной книгѣ «Объ общественномъ идеалѣ» прекрасно показалъ, что основное внутреннее противорѣчіе въ марксизмѣ заключается въ сочетаніи строжайшаго детерминизма (вытекающаго изъ логики экономическаго материализма) и революціоннаго утопизма, присущаго марксизму въ ученіи о переходѣ къ новому социальному строю. Для того, чтобы этотъ переходъ совершился, необходимо развивать «революціонное сознание», — словно сознание — съ точки зрѣнія марксизма — вообще есть сила! Вѣдь по извѣстному выраженію Маркса «не сознание опредѣляетъ бытіе, а бытіе опредѣляетъ сознание». Но революціонный активизмъ, призывъ къ которому образуетъ основной смыслъ «Коммунистическаго Манифеста», долженъ быть еще проповѣдуемъ, для чего и написанъ самый манифестъ. «Коммунисты открыто заявляютъ, — читаемъ въ послѣднемъ абзацѣ<sup>27</sup>), — что ихъ цѣли могутъ быть достигнуты лишь путемъ насильственнаго ниспроверженія всего существующаго общественнаго строя», — и для подготовки этого переворота манифестъ стремится овладѣть «сознаніемъ пролетариата». Для овладѣнія же сознаніемъ необходимо вырвать изъ него всѣ тѣ идеи, которыя противятся этому новому сознанію. «Законы, мораль, религія, — все это буржуазные предразсудки, за которыми скрываются буржуазные интересы»<sup>28</sup>). Поэтсму

«Коммунистическій Манифестъ» бичуетъ тѣ «религіозныя иллюзіи, которыя прикрываютъ существующую эксплуатацію»<sup>29</sup>); ему нужна непримиримая борьба классовъ, ему нужна ненависть къ нынѣшнему строю, ненависть къ тому, что его смягчаетъ, измѣняетъ въ лучшую сторону, ибо этимъ лишь «затемняется классовое сознание». «Соціальныя принципы христіанства относятся на небо вознагражденіе за всѣ перенесенныя мерзости, — писалъ Марксъ, — и тѣмъ оправдываютъ (!) продолженіе этихъ мерзостей на землѣ». Поэтому Марксъ проповѣдуетъ непримиримую борьбу съ христіанствомъ, такъ какъ оно стоитъ ему на пути, какъ мѣшаетъ и культъ личной свободы и идеи морали. Подъ видомъ «научно» обоснованнаго пониманія исторіи, движимой экономическими процессами, Марксъ просто продолжаетъ линію французскаго социалистическаго утопизма — съ тѣмъ существеннымъ различіемъ, что для Маркса главный врагъ его — это всякаго рода «надстройки», и, прежде всего, христіанское ученіе, — тогда какъ французскіе социалисты, хотя и строили систему секулярной культуры, но были свободны отъ ненависти къ христіанству<sup>30</sup>).

Какіе же выводы можемъ мы извлечь изъ этой исторіи идей, бѣгло нами рассказанной?

Та форма атеизма, которая связана съ марксизмомъ и коммунизмомъ, выросла изъ общаго ученія Маркса о «надстройкахъ», — и это очень важно имѣть въ виду. Но если отвергнуть это ученіе о «надстройкахъ», — а съ нимъ несоединимо, вѣдь, никакое ученіе о «революціонномъ сознаниі» — то что же можно тогда положить въ основу атеизма? У Фейербаха мы нашли подлинное «окамененное нечувствіе» — рѣшительное непониманіе того, что такое религія въ ея живой реальности. Въ этомъ смыслѣ Фейербахъ являетъ намъ примѣръ тѣхъ безчисленныхъ дѣятелей современной мысли, которые берутся разсуждать о религіозной сферѣ, будучи сами религіозно опустѣвшими и одичавшими. Единственная связь ихъ съ подлинной сферой религіи заключается въ томъ, что они никакъ не могутъ оторваться отъ самой темы о религіи и все занимаютъ то «исторіей религіи», то объясненіемъ того, что психологически опредѣляетъ обращеніе къ религіи у тѣхъ или иныхъ людей и т. п.

Но Фейербахъ далъ толчекъ какъ общему ученію Маркса объ идеальныхъ «надстройкахъ» всякаго рода, такъ и его «материалистическому» пониманію исторіи. Атеизмъ во всѣхъ развѣтвленіяхъ марксизма, неомарксизма (ленинизма) и нѣкоторыхъ иныхъ теченій социализма дѣйствительно связанъ именно съ историческимъ матеріализмомъ, съ экономическимъ пониманіемъ исторіи. Но та (небольшая) правда, которая учитывается этимъ экономическимъ толкованіемъ исторіи, соединяется съ такой огромной неправдой (въ отрицаніи всякой дѣйственности идей въ исторіи), что само развитіе марксизма неизбежно потребовало включить въ его систему ученіе о «революціонномъ сознаниі». Какъ справедливо выразился однажды Бердяевъ о совѣтской философіи<sup>31</sup>), мы находимъ

въ ней своеобразную идеологию титанизма, учение о громадномъ значеніи личности въ исторіи (въ лицѣ «вождя»). Въ теоріи и практикѣ неомарксизма отъ «экономическаго объясненія исторіи» остались только слова и термины — до такой степени «революціонное сознание» правящей группы стало автономнымъ и самодостаточнымъ. Если въ современномъ неомарксизмѣ фанатически проповѣдуется атеизмъ, то нынѣ его корни связаны лишь съ тѣмъ оскуднѣемъ духа, которое превратило Фейербаховское «окамененное нечувствіе» и его непониманіе сущности религіи въ самоутвержденіе духовныхъ пигмеевъ. Окамененное нечувствіе у Фейербаха внутренне было еще связано съ установкой философскаго имманентизма, — но въ неомарксизмѣ эта позиція замѣнилась, вѣдь, самымъ рѣшительнымъ реализмомъ! Да вѣдь реализма какой же возможенъ революціонный паѳосъ? А вѣдь онъ доходитъ до того, что задачей философіи здѣсь является не простое постиженіе міра, а его «измѣненіе».

Поэтому въ рѣшительномъ реализмѣ (въ гносеологическомъ смыслѣ слова), присудимъ и марксизму и неомарксизму, для ученія о «надстройкахъ» нѣтъ философской основы. Самый элементарный эмпиризмъ неизбѣжно долженъ отвести то или иное мѣсто «идеямъ», вообще всему, чѣмъ живетъ человѣческое сознание, — поэтому движущая сила и марксизма и неомарксизма лежала и лежитъ лишь въ «утопіи земного рая», какъ удачно это назвалъ Новгородцевъ въ своей книгѣ «Объ общественномъ идеалѣ». Здѣсь, въ этой утопіи атеизмъ самъ въ сущности становится религіей, — и оттого міръ нынѣ и вступилъ въ періодъ своеобразной религіозной войны. Это уже не «окамененное нечувствіе», какъ у Фейербаха, а вытѣсненіе христіанства новой религіей — «утопіей земного рая». Фейербахъ въ извѣстномъ смыслѣ случайно помогъ возникновенію самой опасной и страшной утопіи, какая только существовала.

Вся драма современнаго міра и заключается въ томъ, что онъ продолжаетъ жить благовѣстіемъ Христа о Царствѣ Божіемъ, но хочетъ достигъ этого идеала безъ Христа. Именно поэтому человѣчество и зашло нынѣ въ тупикъ, изъ котораго его не можетъ вывести никакой революціонный утопизмъ. Отсюда ненависть въ неомарксизмѣ къ христіанству и неизбѣжность современной религіозной войны, идущей нынѣ въ мірѣ.

Прот. В. Зѣньковскій.

#### ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Какъ характерно, напримѣръ, то, что горячими поклонниками Руссо были въ Россіи (помимо многихъ другихъ), столь отличные другъ отъ друга люди, какъ Карамзинъ и Радищевъ!

2) См. книгу De Lubac Proudhon et Christianisme (Paris 1945), P. 116.

3) Очень хорошо это показано въ книгѣ Viatte «Catholicisme chez les romantiques», Paris 1922.

4) См. превосходныя статьи кн. С. Трубецкого о Ренанѣ (Собр. соч. т. 1).

5) Гиллярдовъ въ книгѣ «Предсмертныя мысли во Франціи въ концѣ XIX вѣка».

6) См. любопытную книгу Weill «Histoire de l'idée laïque dans la France en XIX siècle», Paris 1925.

7) Надо сравнить восторженные отзывы о книгѣ Фейербаха столь различныхъ людей, какъ Энгельсъ и Герценъ, чтобы почувствовать, что несла книга Фейербаха его современникамъ.

8) «Религія чловѣкобожества у Л. Фейербаха» («Два града», т. I, стр. 4).

9) Фейербахъ. Сущность христіанства. Рус. пер. 1908, стр. 142.

10) Ibid. Стр. XXVIII.

11) Ibid. Стр. 27.

12) Ibid. Стр. 55.

13) Ibid. Стр. 186.

14) Ibid. Стр. 167.

15) Ibid. Стр. 34.

16) Ibid. Стр. 317.

17) Булгаковъ. «Религія чловѣкобожества у Л. Фейербаха» («Два града», т. I), стр. 6.

18) Marx. Werke (изданіе подъ редакціей Рязанова) I, I, S. 286 («Религія живеть не небомъ, а землей, и съ разложеніемъ реальности, теоріей которой она является, она падаетъ сама собой»).

19) Marx. Werke, B. I, I.

20) С. Булгаковъ (Статья «Марксъ, какъ религіозный типъ» въ книгѣ «Два града», т. I).

21) См. у P. Hauptmann. Marx et Proudhon (изъ серіи Economie et humanisme 1947. Paris) всю главу, посвященную вопросу о вліяніи Прудона на Маркса (стр. 30-45). Здѣсь же очень хорошо обрисовано и различіе позиціи Маркса и Прудона; см. стр. 26 (Примѣч.).

22) «Коммунистическій Манifestъ» (рус. пер., изданіе 1948 г.), стр. 43.

23) P. Hauptmann, Op. cit. P. 42 («Реалистическій гуманизмъ не имѣеть въ Германіи болѣе опаснаго врага, чѣмъ спиритуализмъ или идеализмъ», — писалъ Марксъ въ предисловіи къ памфлету «Святое Семейство»).

24) Hauptmann. P. 42 (примѣч.).

25) Изъ статьи о философіи права Гегеля. Werke, B. I, I, S. 586.

26) Hauptmann. P. 54-55.

27) Коммунистическій Манifestъ (рус. пер.), стр. 101.

28) Ком. Ман., стр. 62.

29) Ibid. Стр. 50.

30) Поэтому въ 1844 году французскіе социалисты рѣшительно отклонили предложеніе Маркса принять участіе въ затѣянномъ имъ журналѣ — именно изъ-за его атеизма. См. Hauptmann, Op. cit. P. 16.

31) Бердяевъ. Генеральная линія совѣтской философіи.