87.3(2)6
Л64

ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ Г. В. ПЛЕХАНОВА

СОЦЭКГИЗ
1935

Г2044 А-7994
87.3(2)
П641 15021
Литературное наследие Плеханова.
1938 г.
0-90

КНИГА ДОЛЖНА БЫТЬ
ВОЗВРАЩЕНА НЕ ПОЗЖЕ
указанного здесь срока

2/X

Колич. предыд. выдач

Г. В. ПЛЕХАНОВ

87.3(2)
Л64

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПУБЛИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА
им. САЛТЫКОВА-ЩЕДРИНА

ДОМ ПЛЕХАНОВА

335.5
Л38

ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ Г. В. ПЛЕХАНОВА

СБОРНИК VII

Борьба с религией и богоискательством

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
П. Ф. ЮДИНА, М. Т. ИОВЧУКА
и Р. М. ПЛЕХАНОВОЙ

Астраханская областная
БИБЛИОТЕКА
Астраханской области

ГОСУДАРСТВЕННОЕ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА—1939

ISBN-ЛИ-НА-ПЛ-М-39 (СБ.7)

87.3(2)6 Ф-фия России кн.
335.5
П—38
164

В VII (антирелигиозный) сборник „Литературного наследия Г. В. Плеханова“ наряду с неопубликованными рукописями и подготовительными работами по вопросам борьбы с религией и богоискательством вошли опубликованные в XVII томе соч. Плеханова его статьи „О так называемых религиозных исканиях в России“ и рецензии на различные книги по проблемам религии, а также те важнейшие отрывки из опубликованных произведений Плеханова, где разбираются вопросы религии и атеизма. Все эти работы проникнуты стремлением Плеханова противопоставить идеалистическому религиозному миросозерцанию и всем видам богоискательства материалистическое мировоззрение — научный социализм.

Сборник рассчитан на квалифицированного читателя, в первую очередь — на партийный и советский актив, ведущий антирелигиозную пропаганду.

Редактор-организатор *С. Михайлов*
Техредактор *Е. Раецкая*
Корректор *А. Листкова*

Сдано в набор 26/IX 1937 г. Подписано к печати 7/IV 1939 г. Формат 60×92/16
Печ. л. 22½ и 1 л. сборн. Уч.-авт. л. 31, 147. Тираж 10 000 экз.
Серия—Литературное наследие Плеханова. Уполном. Главлита № А-5667
Огиз № 2025 Заказ № 1831 Цена книги 7 р. 75 к. Переплет 1 р. 25 к.

Набрано во 2-й типографии Огиза РСФСР треста „Полиграфкнига“ „Печатный Двор“ имени А. М. Горького. Ленинград, Гатчинская, 26
Отпечатано с матриц по зак. 1240 в тип. арт. „Печатня“, Ленинград, Прачечный пер., 6.

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Антирелигиозные произведения Плеханова (статьи, подготовительные материалы, рефераты, рецензии на книги, переписка и пр.), собранные воедино в настоящем VII сборнике, представляют большую теоретическую и практическую ценность.

В эпоху реакции, после поражения русской революции 1905 г., в обстановке наступления контрреволюции, вопросы миросозерцания приобрели особенно актуальное общественное значение. Идеологи контрреволюционной буржуазии предприняли целый поход против материализма. В буржуазной литературе широкой волной разлились богостроительство, богоискательство, мистицизм и т. п. Контрреволюционная буржуазия усиленно насаждала религиозное мракобесие, стремясь при этом заменить устаревшее грубое православие утонченными формами поповщины.

Борьба против религиозного мракобесия в этот период приобрела исключительное значение. Между тем меньшевики, как и все оппортунисты из II Интернационала, примиренчески относились к религии и даже поддерживали религиозное мракобесие.

Для характеристики отношения оппортунистов II Интернационала к вопросам религии и церкви немалый интерес представляют приводимые Плехановым ответы Вандервельде, Каутского, Фольмара, Вайяна, Ферри и др., данные в 1902 г. по предложению французского журнала «Le mouvement socialiste» (Социалистическое движение) на анкету об отношении с.-д. к религии. Законченный оппортунист Фольмар писал там: «...религиозные взгляды (членов с.-д. партии) не имеют никакого отношения к политическим и экономическим вопросам». Ответ итальянского социалиста Энрико Ферри гласил: «...прямая антирелигиозная пропаганда по психологическим причинам дает лишь ничтожные результаты» и т. п. Отказываясь от борьбы с религиозными предрассудками, принижая значение революционной теории марксизма в пролетарском движении, подменяя ее классово враждебными буржуазными воззрениями: кантианством, махизмом и пр., оппортунистические теоретики II Интернационала тем самым выполняли волю буржуазии, помогали ей духовно порабощать пролетариат.

Вожди пролетариата Ленин и Сталин, отстаивая и развивая революционную теорию Маркса, вели последовательную и непримиримую борьбу со всеми попытками ревизии научного социализма, решительную борьбу с идеализмом и поповщиной.

*

Ленин и Сталин рассматривали церковь и религию как орудие реакционных эксплоататорских классов: «...все современные религии и церкви, все и всяческие религиозные организации марксизм рассматривает всегда, как органы буржуазной реакции, служащие защите эксплуатации и одурманению рабочего класса» *. Ленин и Сталин разоблачили оппортунистическое толкование с.-д. вождями II Интернационала тезиса: «Религия — частное дело». Этот тезис социал-демократические теоретики толковали в том смысле, что религия — частное дело по отношению к партии. В противовес такому толкованию Ленин заявлял: «Мы требуем, чтобы религия была частным делом по отношению к государству, но мы никак не можем считать религию частным делом по отношению к нашей собственной партии» **.

Товарищ Сталин, выступая против религиозных преследований русским царизмом угнетенных национальностей, требовал от социал-демократии непримиримой борьбы против всех видов религии: «Социал-демократия всегда будет протестовать против гонений на католицизм и протестантизм, она всегда будет защищать право наций исповедывать любую религию, но в то же время она, исходя из правильно понятых интересов пролетариата, будет агитировать и против католицизма, и против протестантизма, и против православия, с тем, чтобы доставить торжество социалистическому мировоззрению»***.

Буржуазия эпохи империализма применяла самые разнообразные средства и уловки в целях одурманивания сознания трудящихся. В числе этих средств и уловок большое место занимали утонченные формы поповщины. Утонченные формы поповского обмана, предлагавшиеся на выбор, выдавались идеологами реакционной буржуазии за итог достижений современного естествознания.

Пропаганда антиматериалистических воззрений, извращение выводов, доставляемых успехами естествознания XX века, распространение мистики и иррационализма свидетельствовали о загнивании идеологии буржуазии эпохи империализма, о том, что реакционная буржуазия использует все средства подчинения и духовного закрепощения масс.

Вождь мирового пролетариата В. И. Ленин вскрыл классовые причины, побуждающие буржуазию прибегать под видом глубокомысленных философских, «научных» суждений к пропаганде глубоко реакционных антинаучных идей. В 1909 г. вышел в свет гениальный труд Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Эта замечательная книга явилась разящим орудием большевистской партии в ее непримиримой борьбе против реакционной буржуазной идеологии, она нанесла смертельный удар всем разновидностям буржуазной философии и в то же время сделала эпоху в развитии революционной теории марксизма,

* *Ленин*, Соч., т. XIV, стр. 68.
** Там же, т. VIII, стр. 420.
*** *Сталин*, Марксизм и национально-колониальный вопрос, Партиздат, 1936, стр. 39.

ибо в ней Ленин гениально обобщил все то новое, что достигнуто наукой и, прежде всего, естествознанием за целый исторический период, за период времени — от Маркса и Энгельса до Ленина.

Плеханов не дал в этот период должной отповеди перерожденцам-«эмпириомонистам», «ликвидаторам наизнанку», не сумел разоблачить их до конца и отстоять теоретические основы марксистской партии. Но когда часть отошедших от революции и марксизма интеллигентов докатилась до проповеди создания новой религии, Плеханов выступил со своими статьями против их «религиозных исканий».

Г. В. Плеханов осуждал Фольмара, Ферри и им подобных, соглашался с выступлением Ленина против оппортунистического толкования религии как частного дела. Он писал: «Каждый член партии нравственно обязан по мере сил и возможности заниматься пропагандой этих (материалистических и атеистических. — *Ред.*) положений».

Г. В. Плеханов разбивал поповское утверждение идеалистов и реакционеров о том, что нравственность человека немыслима вне религии. Плеханов проводил правильную мысль о том, что на ранних ступенях первобытного строя общество было и при коммунизме будет безрелигиозным, что моральные убеждения не обязательно связаны с религиозными. В выступлениях против своих оппонентов, Вольского (Махайского), Акимова (Махновца) и др., Плеханов, блестяще разоблачая антимарксистскую сущность их проповедей, доказывает несовместимость религиозных предрассудков с научным социализмом.

Среди публикуемых в настоящем сборнике материалов особый интерес представляют статьи, направленные против богостроительства и богоискательства: «О так называемых религиозных исканиях в России» и два впервые публикуемых реферата о религии. Статьи и выступления Плеханова относятся к эпохе реакции после революции 1905 г. и являются ответом на бесшабашную проповедь религиозной мистики и мракобесия. В период 1908—1912 гг. борьба с религией была особенно необходима, ибо в обстановке поражения революции, в период ее временного отлива, распространение религиозных настроений было характерным приемом контрреволюционной буржуазии в ее борьбе против революционного движения.

Г. В. Плеханов как воинствующий атеист давал беспощадный отпор богоискателям и богостроителям эпохи реакции. Однако полный разгром их могли осуществить только Ленин и Сталин.

В ряде статей и документов большевистской партии Ленин и Сталин вскрыли классовые причины, породившие в эпоху реакции такие течения, как богоискательство и богостроительство, показали их реакционную роль и призвали к решительной борьбе с ними.

Богоискательство было попыткой буржуазной интеллигенции «обновить христианство», «спасти религию» от наступления диалектического материализма и пролетарского атеизма. Богоискательство, возникшее в недрах Петербургского религиозно-философского общества под руководством «троицы» — Мережковского, Гиппиус и Философова — и при активной поддержке ренегатов, бывших «легальных марксистов» Бердяева, Булгакова, Розанова, — ставило целью

вместо казенного самодержавного православия «найти» евангелие третьего завета и «спасти Россию» от безбожного «грядущего хама». В качестве средства борьбы против материалистической философии и атеизма выдвигалась подчищенная в буржуазном вкусе религия.

После поражения революции 1905 г. буржуазно-интеллигентские попутчики революции старались приспособиться к реакции, ужиться с царизмом. Махровый идеализм, богоискательство, проповедь религии, травля революционного движения, научного социализма и материализма — вот что характерно было для деятельности контрреволюционной буржуазной интеллигенции. В этом отношении показательны «Вехи» (1909) — сборник статей о русской интеллигенции, составленный Бердяевым, Булгаковым, Струве, Франком, Изгоевым, Гершензоном и другими «деятелями» буржуазной контрреволюции.

Кадеты в «Вехах» пресмыкались и холопствовали пред царизмом, благодарили его за расправу над революцией.

Факт появления «Вех», где красной нитью через всю книгу проходит решительная борьба с материализмом, означал полнейший разрыв «русского кадетизма и русского либерализма вообще с русским освободительным движением, со всеми его основными задачами, со всеми его коренными традициями» * . Громы и молнии, направленные авторами «Вех» против атеизма, означали в то же время стремление их «со всей решительностью и во всей полноте восстановить религиозное миросозерцание»** .

Представители контрреволюционной буржуазной интеллигенции— богоискатели пытались создать новую религию в форме обновленного христианства (напр. Минский — «Новая религия»).

Одновременно с этим и в рядах социал-демократии часть «партийных интеллигентов» отошла от марксизма и выступила с проповедью религиозных исканий. Открылась полемика буржуазных богоискателей с социал-демократическими богостроителями (Луначарским и др.). Махист Базаров, например, доказывал прогрессивность богостроительства Луначарского по сравнению с богоискательством. Богоискатели, в свою очередь, рядились в «революционные» одежды, связывали себя с анархизмом, критиковали «мещанские идеалы» социал-демократии и говорили о несостоятельности «богостроительства».

Ленин, выступая против тех и других, указал в письме к Горькому, что между буржуазными богоискателями и социал-демократическими богостроителями, по существу, нет никакой разницы. «Богоискательство отличается от богостроительства... ничуть не больше, чем желтый чорт отличается от чорта синего... всякий боженька есть труположество — будь это самый чистенький, идеальный, не искомый, а построяемый боженька, все равно...» ***

В ноябре 1909 г. Ленин выступает в Париже с рефератом «Об идео-

* *Ленин*, Соч., т. XIV, стр. 217.
** Там же, стр. 218.
*** Там же, т. XVII, стр. 81.

логии контрреволюционного либерализма», где разоблачает предательство революции со стороны части русской интеллигенции.

Махизм и богостроительство пустили широкие корни среди ликвидаторов-меньшевиков. Ликвидаторы, агентура либеральной буржуазии, выступали с открытой махистской ревизией марксизма (Юшкевич, Валентинов и др.), не встречая отпора со стороны меньшевистских лидеров, считавших себя «теоретиками марксизма». «Ликвидаторы наизнанку», т. е. — «отзовисты», «ультиматисты» — они же и «впередовцы», ухватились за богостроительство и махизм, используя их как средство борьбы против ленинизма, против пролетарской революции.

Ленин и Сталин разоблачили «фракцию сторонников отзовизма и богостроительства», возглавляемую Богдановым, и выкинули ее вон из партии. Ленин в статье «О фракции сторонников отзовизма и богостроительства» писал, что пролетариат не застрахован от проникновения в его ряды элементов, зараженных мелкобуржуазным духом. Историческая задача пролетариата состоит в том, чтобы «переваривать, переучивать, перевоспитывать все элементы старого общества, которые оно оставляет ему в наследство в виде выходцев из мелкой буржуазии» *, не допускать, чтобы они влияли на пролетариат в антимарксистском духе, объявлять самую решительную и непримиримую войну ликвидаторам справа и ликвидаторам слева, пытавшимся развращать социал-демократию теоретическим ревизионизмом.

Только большевики, единственная подлинно революционная партия, с самого начала объявили богоискательство и махизм глубоко враждебными течениями, указав на теснейшую их связь с оппортунизмом в политике. На попытки связать с социал-демократией проповедь веры и богостроительства и даже придать научному социализму характер религиозного верования совещание расширенной редакции органа большевиков «Пролетарий» решительно заявило, что «ничего общего с подобным извращением научного социализма большевистская фракция не имеет» **. Так в корне была пресечена большевиками во главе с Лениным и Сталиным всякая попытка проповеди богостроительства.

В. И. Ленин и И. В. Сталин до конца вскрыли фракционно-антипартийную сущность отзовизма и богостроительства, доказали, какой огромный вред несут для революционного пролетариата их антипартийная политика и реакционная проповедь «религиозных исканий».

Ленин беспощадно срывал маску с богостроителей и показывал их реакционную буржуазную сущность. В письмах к Горькому Ленин писал: «Всякая идея о всяком боженьке, всякое кокетничанье даже с боженькой есть невыразимейшая мерзость... самая опасная мерзость, самая гнусная «зараза» ***. Разносчиков богостроительства Ленин считал «самыми опасными попами без рясы».

* *Ленин*, Соч., т. XIV, стр. 165.

** Там же, стр. 451—452.

*** Там же, т. XVII, стр. 81—82.

Лидер „ликвидаторов наизнанку“ Богданов защищал богостроительские теории Луначарского и К°. Реакционные богоискательские взгляды защищали также Томский и Рыков, ставшие впоследствии злейшими врагами народа.

Подлейшую позицию в вопросе о махизме и богоискательстве занимал матерый предатель и двурушник Каменев. Он на словах, в печати заявлял, что ему с Богдановым не по дороге, а в письмах к Богданову говорил о своих больших симпатиях к его философской концепции, которые он, Каменев, скрывал от большевиков. Этот факт низкого двурушничества и подлости являлся одним из звеньев предательской, враждебной рабочему классу подрывной «работы» Троцкого, Каменева и К° в рабочем движении.

Махизм и богоискательство нашли широкое распространение в оппортунистических кругах партий II Интернационала.

Оппортунистические теоретики II Интернационала в силу своей мелкобуржуазной классовой природы всегда склонялись к субъективно-идеалистическим взглядам в философии и социологии.

Ленин вскрыл реакционный буржуазный характер философии махизма и его российских учеников (Богданов и др.), помогавших буржуазии обзавестись новейшей идейной палкой, «духовной палкой». Ленин нанес смертельный удар всем видам идеализма в новейшей философии, показав, что «за гносеологической схоластикой эмпириокритицизма нельзя не видеть борьбы партий в философии, борьбы, которая в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов современного общества» *.

«Материализм и эмпириокритицизм» Ленина, сыгравший решающую роль в разгроме махизма, богостроительства и богоискательства, ознаменовал новый исторический этап в развитии философии марксизма.

Сила ленинской критики идеализма и религиозных исканий заключается помимо всего в том, что он опирается на анализ состояния современного естествознания. Ленин раскрывает сущность и причины кризиса естествознания, указывает выход из него на путях перестройки науки на основе материалистической диалектики. Стоя на уровне развития естествознания XX в., ознаменовавшегося крупнейшими достижениями во всех областях науки, Ленин призывает людей науки к овладению материалистической диалектикой.

Ленин и Сталин неустанно указывали на источник, который порождает идею бога, и на ту роль, которую выполняет религия в классовом обществе. Идея бога рождена из «тупой придавленности человека внешней природой и классовым гнетом» (Ленин). Всякая идея бога «закрепляет эту подавленность и усыпляет классовую борьбу». Товарищ Сталин, вскрывая корни религиозных предрассудков, неоднократно указывал на использование их угнетателями: «Рабы и рабовладельцы, крепостные и крепостники, крестьяне и помещики, рабочие и капиталисты, угнетенные и угнетатели, — так строился мир испо-

* *Ленин*, Соч., т. XIII, стр. 292.

кон веков, таким он остается и теперь в громадном большинстве стран. Десятки и сотни раз пытались трудящиеся на протяжении веков сбросить с плеч угнетателей и стать господами своего положения. Но каждый раз, разбитые и опозоренные, вынуждены были они отступить, тая в душе обиду и унижение, злобу и отчаяние и устремляя взоры на неведомое небо, где они надеялись найти избавление. Цепи рабства оставались нетронутыми, либо старые цепи сменялись новыми, столь же тягостными и унизительными» *.

Историческая книга Ленина — «Материализм и эмпириокритицизм», его статьи: «Классы и партии в их отношении к религии и церкви», «О «Вехах», «Об отношении рабочей партии к религии» и др.; выдающиеся теоретические работы Сталина — «Анархизм или социализм», «Ответ социал-демократу», «Марксизм и национально-колониальный вопрос» и др. нанесли сокрушительный удар идеализму и поповщине. Все эти работы Ленина и Сталина, относящиеся в своем большинстве к тому времени, когда Плеханов выступил со статьями, помещенными в настоящем сборнике, являются для читателя незаменимым руководством. Они дают возможность правильного подхода к работам Плеханова, которые наряду с неоспоримыми достоинствами имеют также недостатки, ошибки и слабости.

Указание «Краткого курса Истории ВКП(б)» о том, что меньшевистские теоретики в борьбе с махизмом отделались парой статей фельетонно-критического характера, относится и к работам Плеханова, в которых он выступал против махизма.

В своей статье «О религии» Г. В. Плеханов ставит вопрос о происхождении религии и ее первобытных формах — анимизме, тотемизме, магии, — широко используя в борьбе с религиозными исканиями крупнейшие работы буржуазных этнографов и историков культуры, в особенности Тейлора и Моргана.

Плеханов решительно выступает против расплывчатых антинаучных определений религии различными исследователями культуры и требует отделения мифологии от религии.

«Миф есть первое выражение сознанием человека причинной связи между явлениями», а религия, по Плеханову, «более или менее стройная, т. е. более или менее свободная от противоречия, система представлений, настроений и действий».

Обосновывая материалистический взгляд на происхождение религии, Г. В. Плеханов дает критику махистско-богдановской авторитарной теории происхождения религии, отмечая ее антимарксистскую сущность. В основу происхождения религии Плеханов, вслед за Тейлором, кладет анимизм. «Свойственные религии представления имеют анимистический характер и вызываются неумением дать себе отчет о явлениях природы». Подобно французским материалистам-атеистам XVIII века Плеханов считает, что религиозные предрассудки рушатся по мере увеличения власти человека над природой. «Когда человек умеет влиять без молитвы, а путем технического воздействия,

* *Сталин*, О Ленине, Госполитиздат, 1938, стр. 13.

он перестает молиться», — пишет Плеханов. Но несмотря на то, что в плехановском определении религии нет классовой ее характеристики и до конца не вскрыты теоретико-познавательные (гносеологические) корни религии, тем не менее Г. В. Плеханов в трактовке религии, ее происхождения и уничтожения стоит на голову выше Каутского, Вандервельде и других теоретиков II Интернационала.

В статьях «Еще раз о религии» и «Евангелие от декаданса» Плеханов подходит вплотную к критике богостроительства и богоискательства, обнаруживая свое замечательное полемическое мастерство. В статье «Еще раз о религии» Плеханов разоблачает Луначарского и др. богостроителей, в «Евангелии от декаданса» — Мережковского и его единомышленников (Гиппиус, Минский, Философов). Он бичует духовную нищету и ничтожество русских декадентов-мистиков, остервенело оплевывающих свое недавнее, мимолетное увлечение революцией.

В критике богоискательства между Плехановым и Лениным имеется большое различие. Прежде всего у Плеханова мы не найдем той классово-заостренной постановки вопроса, которая пронизывает выступления Ленина от начала до конца, не найдем страстного призыва к борьбе пролетариата против реакционной помещичье-кадетской своры, стремящейся взять реванш после революционной бури 1905 г. В этом отрыве от конкретной исторической обстановки классовой борьбы, сквозящем в статьях Плеханова, проявляется его собственное отношение к политической оценке результатов революции.

Вскрывая корни увлечения богостроительством и богоискательством, Плеханов выдвигает на первый план анимистический характер взглядов представителей этих течений, их теоретическую и научную отсталость, стремится показать убожество их псевдофилософской болтовни, свести дело главным образом к личностям — их ошибкам, личным качествам, недостатку их теоретической подготовки, не раскрывая классовой сущности происхождения религиозных «исканий».

Причины увлечения Луначарского богостроительством, по Плеханову, в том, что «Луначарский типичный российский интеллигент из наиболее впечатлительных, наиболее поверхностных. Этими особенностями его как умственного типа объясняются все его метаморфозы». Переходя к критике Мережковского, Плеханов опять исходит из тех же посылок. «Он (Мережковский) ошибается нисколько не меньше А. Луначарского. Но он ошибается на другой лад, и нам нужно определить теперь, в чем заключается его ошибка и т. д.».

При анализе учения Толстого Плеханов считает вполне возможным отвлечься от конкретных исторических условий, породивших воззрения Толстого, и доказать лишь их анимистическую сущность.

Антропологический материализм Фейербаха, наложивший известный отпечаток на воззрения Плеханова, не дал ему возможности глубоко обосновать вопрос о происхождении религиозных воззрений и правильно решить вопрос об уничтожении религиозных предрассудков. Плеханов, полагая, что «фантастический туман рассеивается при свете разума», не подчеркивает того, что подлинный путь к преодо-

лению религии лежит через классовую борьбу, пролетарскую революцию, создающую строй, несовместимый с религией.

Особо следует отметить резкое отличие оценки величайшего пролетарского писателя-гуманиста М. Горького у Ленина и Сталина от оценки, которую дает Г. В. Плеханов.

Переписка Ленина с Горьким и отношение товарища Сталина к Горькому показывают классический образец большевистского отношения к передовым людям современного общества.

«Напрасно стараются буржуазные газеты, — писал Ленин по поводу сплетен буржуазной печати об уходе Горького из социал-демократического лагеря. — Тов. Горький слишком крепко связал себя своими великими художественными произведениями с рабочим движением России и всего мира, чтобы ответить им, не иначе, как презрением».

В. И. Ленин и И. В. Сталин, как опытные садовники, выращивали из Горького великого пролетарского писателя и систематически вели борьбу со всеми теми, кто пытался оттолкнуть его от революционного пролетариата и большевизма; Ленин и Сталин беспощадно громили троцкистско-бухаринских предателей, которые, маскируясь и двурушничая, пытались оттолкнуть Горького от большевистской партии и народа, а впоследствии, в 1936 г., по заданию презренного Иуды Троцкого, злодейски умертвили М. Горького, великого борца за социализм, за счастье человечества.

Г. В. Плеханов ставил очень высоко А. М. Горького как художника. Однако Плеханов допускал ошибки в оценке творчества М. Горького: так, он несправедливо расценил выдающуюся повесть Горького — «Мать», как неудачное произведение. Если большевики во главе с Лениным внимательно и чутко поправляли отдельные и непродолжительные колебания М. Горького в сторону «богостроительства», то Плеханов безапелляционно зачислял М. Горького в лагерь богостроителей и рассматривал его, как плохого мыслителя. Справедливо и резко критикуя Луначарского за его богостроительские взгляды, проведенные в статье — комментариях на повесть Горького «Исповедь», Плеханов совершенно неправильно сближает богостроительские колебания с большевистским лозунгом «революционно-демократической диктатуры пролетариата и крестьянства». Этот меньшевистский выпад против большевистской стратегии и тактики в буржуазно-демократической революции подтверждает правильность ленинского замечания о том, что в этот период времени Плеханов не упускал случая нанести фракционный ущерб большевизму.

В настоящем сборнике помещен ряд рецензий Г. В. Плеханова, посвященных критике антимарксистских работ «теоретиков» II Интернационала по вопросам религии и атеизма. Так, в рецензии на книгу Паннекука «Социализм и религия» Плеханов совершенно правильно разоблачает этого ренегата за то, что он выбрасывает из марксизма диалектический материализм. «Существует одна «система» — система диалектического материализма, в которой, — пишет Плеханов, — находят место и политическая экономия, и научное объяснение исторического процесса, и еще многое другое».

Плеханов подвергает убийственной критике и книгу эсеровского идеолога Иванова-Разумника «О смысле жизни», в которой тот протаскивал субъективно-идеалистическую трактовку «смысла жизни».

В ряде других рецензий Г. В. Плеханов проводит активнейшую борьбу с идеалистическими мракобесами (например Философовым), активно борется за революционно-демократическое наследство Белинского, Герцена, Чернышевского с Богучарским и др. либеральными идеологами. В борьбе за материалистическое мировоззрение, особенно на Западе, многие материалистические и атеистические высказывания Г. В. Плеханова помогут и теперь рабочему классу и передовой интеллигенции критически разобраться в оценке тех буржуазных философов и социологов, которых критикует Плеханов.

В V разделе сборника помещены отрывки из опубликованных статей и в частности примечания к переводу брошюры Энгельса «Л. Фейербах». Придавая должное значение роли Фейербаха в борьбе с религией и идеалистической философией, читателю необходимо понять основную ошибку Г. В. Плеханова по отношению к философии Л. Фейербаха. Она заключается в некритическом усвоении Плехановым теории познания Фейербаха, в отождествлении ее с диалектическим материализмом. «Гносеология Фейербаха и есть гносеология Маркса», — пишет Плеханов. Этот основной порок плехановского понимания Фейербаха проскальзывает и в примечаниях к переводу брошюры Энгельса «Л. Фейербах».

В VII разделе сборника помещены впервые публикуемые заметки Плеханова в тетрадях и на полях книг. Они имеют большое значение для анализа процесса создания материалистических и атеистических работ Г. В. Плеханова. В этих заметках Плеханов подчеркивает равнодушие Гегеля к религиозным «догматам», глубоко разбирает «Сущность христианства» Л. Фейербаха, сравнивает его взгляды со взглядами Энгельса и показывает несовместимость фейербахианских положений с позициями Богданова, Луначарского, Базарова, Мережковского и др.

По поводу мысли Фейербаха: «...где существует самостоятельное учение о государстве и праве, самостоятельное учение о природе, не видящее больше в ветре дыхания божия, там атеизм не только научная, но и нравственная истина и необходимость», Г. В. Плеханов делает заметку на обложке: «Очень важно — Атеизм необходим».

Последний раздел сборника посвящен переписке. Большое значение имеет здесь письмо В. И. Ленина Г. В. Плеханову 7 февраля 1902 года. «Насчет религии прочел я в письме К. Маркса о Готской программе резкую критику требования Gewissensfreiheit * и утверждение, что социал-демократы должны прямо сказать и о своей борьбе с religiosem Spuck **. Считаете ли Вы возможным что-либо подобное и в какой форме? У нас ведь насчет религии настолько же меньше соображений об осторожности, чем у немцев, как и насчет «республики...»

* — свободы совести. — *Ред.*

** — с религиозной чертовщиной. — *Ред.*

Г. В. Плеханов в августе 1902 г. отвечал В. И. Ленину: «...щадить религиозное ханжество невозможно: *«религия — опиум народа»*, говорил Маркс».

Эта переписка Ленина и Плеханова показывает, что в борьбе против реакционной, религиозной идеологии до раскола в РСДРП их точки зрения нередко сходились.

Г. В. Плеханов был воинствующим материалистом-атеистом, и его антирелигиозные произведения, представленные в настоящем сборнике, являются ценнейшим материалом для антирелигиозной пропаганды. Особо важное значение имеют статьи Плеханова при исследовании происхождения и развития религиозных верований. Литературное наследство Г. В. Плеханова может принести несомненную пользу в той борьбе с фашистским мракобесием, религией и философским идеализмом, которую проводит под знаменем Ленина—Сталина международный пролетариат.

ОТ ДОМА ПЛЕХАНОВА

Настоящий сборник, в отличие от предыдущих сборников «Литературного наследия Г. В. Плеханова», включает помимо новых материалов все известные работы Плеханова, посвященные специально вопросам религии и вошедшие в XVII том собрания его сочинений. Такое отступление от принятого типа сборников допущено потому, что тема сборника, рассчитанного на широкие круги читателей, исключительно актуальна, а новые материалы, относящиеся к ней, хотя и представляют большой интерес, но слишком тесно увязаны с работами, опубликованными в XVII томе. Оторванные от них, они будут значительно менее понятны, тогда как помещенные рядом с ними они явятся интересным дополнением, а иногда и комментарием к этим работам.

Среди публикуемых впервые материалов наибольший интерес представляют два реферата о религии, из которых первый, «Научный социализм и религия», был прочитан Плехановым в 1904 г., а второй — «Чтения о религии» — в 1909 г. Первый реферат, являясь одним из ранних выступлений Плеханова на эту тему, опередившим на несколько лет его статьи о религиозных исканиях, не соответствует в точности ни одной из известных плехановских статей, хотя многие мысли, в нем заключенные, разбросаны по разным работам Плеханова. Реферат имеет крайне сжатый конспективный характер и при небольшом объеме насыщен содержанием. Второй реферат относится к тому периоду, когда Плеханов вплотную подошел к религиозным вопросам в связи с богоискательскими и богостроительскими настроениями русской буржуазной интеллигенции. Этот реферат в значительной степени соответствует первой статье «О религиозных исканиях в России» и отдельным местам второй и третьей. Некоторые части его, однако, являются совершенно новыми, не говоря о том, что он отличается от статей формой и расположением материала. Наличие в реферате ряда мыслей, не нашедших себе места в статьях, может быть объяснено отчасти условиями цензурного характера.

Между этими двумя рефератами помещены известные три статьи Плеханова «О так называемых религиозных исканиях в России», к которым первый реферат, предшествующий им, служит своего рода введением, а второй, данный в заключение, — как бы кратким резюме. Статьи о религиозных исканиях перепечатываются из сборника «От обороны к нападению», вышедшего в 1910 г. и прокорректированного Плехановым, и сопровождаются отрывками первоначальных редакций этих статей, сохранившимися в архиве.

Следующий, четвертый отдел сборника занят рецензиями Плеханова, написанными им для журнала «Современный мир» в период реакции и расцвета богоискательства. Все эти рецензии перепечатываются из XVII тома собрания сочинений в окружении большого подготовительного материала, заимствованного с полей и обложек прорецензированных Плехановым книг. Мысли, возникшие у Плеханова при их чтении и отлившиеся в эти краткие, занесенные на поля замечания, далеко не все нашли свое развитие в написанных им рецензиях. Повидимому, редакция «Современного мира» ставила Плеханова в известные рамки относительно размера этих рецензий, и потому он не имел возможности сказать в них все, что хотел. Вот эти-то недосказанные мысли, а иногда и намеки, еще требующие расшифровки, сохранились на полях и обложках уцелевших в библиотеке книг.

В пятый отдел сборника вошли отрывки из опубликованных работ Плеханова, относящиеся к вопросам религии. Частью они взяты из собрания сочинений Плеханова, частью из посмертных публикаций. Приведенные отрывки далеко не исчерпывают всего сказанного Плехановым о религии, но они значительно дополняют остальные материалы сборника.

Шестой отдел составляют публикуемые впервые материалы по вопросам о расколе и масонстве, отобранные из многочисленных подготовительных работ Плеханова к «Истории русской общественной мысли». Туда вошли отрывки первоначальных редакций главы о расколе и постраничный разбор ряда книг, использованных Плехановым для этой же главы и для главы «Деятельность Новикова».

Седьмой отдел заключает в себе заметки Плеханова на полях и обложках книг по религиозным вопросам, сохранившихся в его библиотеке.

Наконец, в восьмом отделе дана переписка Плеханова, относящаяся к теме сборника.

При публикации материала составители сборника придерживались следующих методов.

Все примечания формального характера, относящиеся к построению рукописи, даются в подстрочных примечаниях. Там же даются и все переводы встречающихся в тексте иностранных цитат и иностранных выражений, а также и собственные примечания Г. В. Плеханова.

Все примечания по существу помещены за текстом; только в отделе переписки они даны после каждого письма.

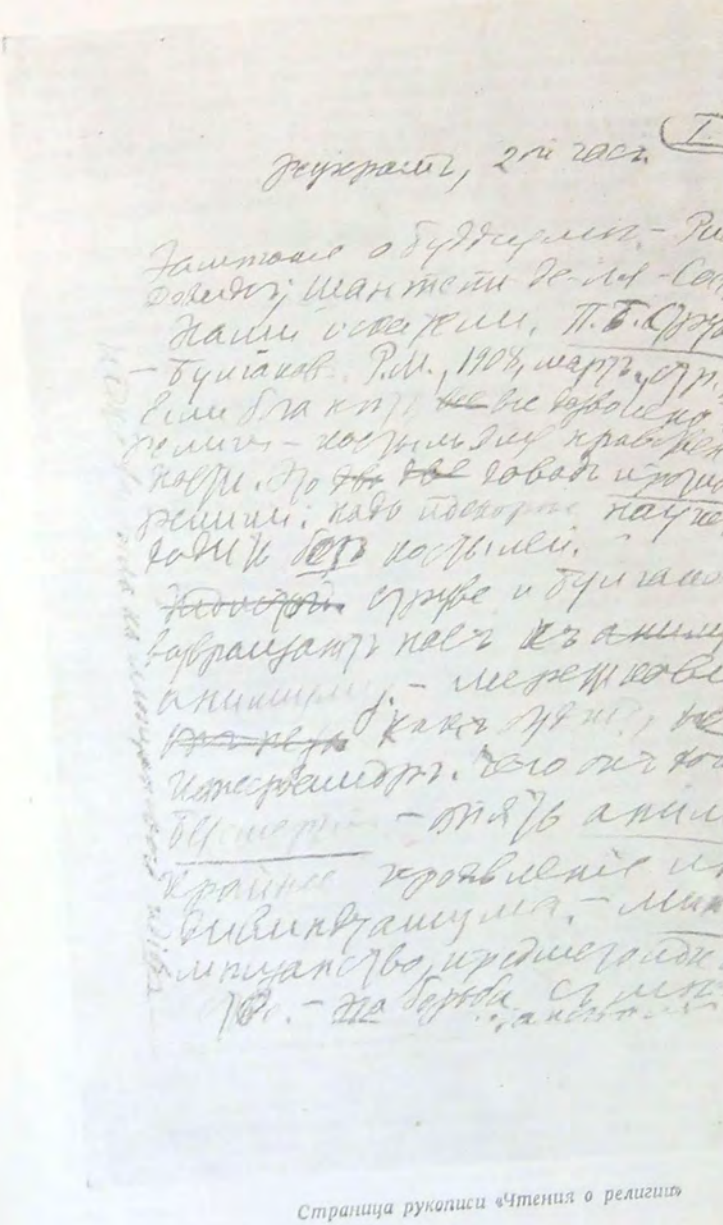
Процесс восстановления рукописей из разрозненных листов показан на полях, где приведена нумерация страниц; при двойной и тройной нумерации зачеркнутые цифры заключены в угловые скобки.

Все привнесенное в текст заключено в прямые скобки, все вычеркнутое в рукописи и восстановленное при публикации — в угловые скобки.

Заголовки, принадлежащие самому Плеханову, набраны курсивом.

Настоящий сборник подготовлен к печати научными сотрудниками дома Плеханова при ближайшем участии *Р. М. Плехановой*.

Реферат «Научный социализм и религия», статья «О религии», рецензии на книги Паннекука, Лютгенау, Гюйо, Иванова-Разумника, Бутру, ответ на анкету о будущности религии, отрывки из опубликованных статей, материалы о расколе подготовлены к печати и комментированы *Е. С. Коц*. Реферат «Чтения о религии», статьи «Еще о религии» и «Евангелие от декаданса», рецензии на книги Пфлейдерера, Бурдо, материалы о масонстве подготовлены к печати и комментированы *А. С. Волиной*. Переписка подготовлена к печати и комментирована *Т. З. Лукашевской*. Заметки на полях книг подобраны и комментированы *А. С. Волиной* и *Е. С. Коц*. Ими же сделаны переводы иностранных выписок из этих книг. Предметный указатель составлен *А. С. Волиной*, *Е. С. Коц* и *Т. З. Лукашевской*, библиографический и именной — *Т. З. Лукашевской*.



Страница рукописи «Чтения о религии»

КОНСПЕКТ ЛЕКЦИИ «НАУЧНЫЙ СОЦИАЛИЗМ И РЕЛИГИЯ»

Лекция «Научный социализм и религия», конспект которой мы печатаем ниже, была прочитана Плехановым накануне первой русской буржуазно-демократической революции 1905 г.

Характеризуя реакционные настроения русской буржуазии, пытавшейся использовать религиозные предрассудки трудящихся в целях борьбы с революционным движением пролетариата и крестьянства, Ленин писал: «Реакционная буржуазия везде заботилась и у нас начинает теперь заботиться о том, чтобы разжечь религиозную вражду, чтобы отвлечь в эту сторону внимание масс от действительно важных и коренных экономических и политических вопросов, которые решает теперь практически объединяющийся в своей революционной борьбе всероссийский пролетариат» *.

Считая первоочередной задачей революционной социал-демократии сплочение пролетариата и крестьянства на борьбу против царизма, Ленин писал о религиозной проповеди буржуазии: «Мы, во всяком случае, противопоставим ей спокойную, выдержанную и терпеливую, чуждую всякого разжигания второстепенных разногласий, проповедь пролетарской солидарности и научного миросозерцания» **.

Реферат Плеханова, направленный на разоблачение религиозной идеологии, служил целям пропаганды в рабочем классе миросозерцания научного социализма.

Лекция «Научный социализм и религия» была прочитана Плехановым в Цюрихе в первых числах июня 1904 г. На это имеются совершенно точные указания в переписке Г. В. Плеханова с П. Б. Аксельродом. В письме от 23 мая 1904 г., в ответ на просьбу цюрихских товарищей прочесть у них реферат, Г. В. Плеханов сообщает им через П. Б. Аксельрода о своем согласии прочесть лекцию на тему «Научный социализм и религия». В следующих двух письмах от 2 июня он подтверждает свое намерение, уточняет дату приезда и просит цюрихских товарищей позаботиться о книгах, необходимых ему для реферата (протоколы конгрессов немецкой с.-д. партии и брошюра Бебеля «Христианство и социализм») ***.

В 1909 г. Г. В. Плехановым была прочитана другая лекция — «Чтения о религии», печатаемая в настоящем сборнике, которая была направлена против распространявшихся буржуазией и буржуазной интеллигенцией богоискательских и богостроительских настроений. Настоящее выступление уже сигнализировало опасность этих настроений, нараставшую перед 1905 г. О них свидетельствовали не только статьи ренегатов из лагеря «легальных

---

* *Ленин*, Соч., т. VIII, стр. 422.

** Там же.

*** Все приведенные письма опубликованы в «Переписке Г. В. Плеханова и П. Б. Аксельрода», т. II, М., 1925, стр. 201—203. См. ниже их перепечатку.

марксистов»: Булгакова, Бердяева и др., уже проповедывавших в это время отказ от знаний во имя веры, но и богостроительские настроения среди отдельных неустойчивых элементов социал-демократии. С этой точки зрения любопытно сохранившееся в плехановском архиве письмо, написанное под впечатлением реферата Плеханова. В результате длинных и путаных рассуждений автор письма приходит к следующему заключению: «Если нам, людям, воспитавшимся на нормах, не легко представить себе общество без права, без нравственности, без науки — то, на мой взгляд, *тем труднее* (так решительно безапелляционно, как Вы, уважаемый товарищ) утверждать, что грядущее общество не будет более нуждаться в религиозной идеологии».

Полемическая заостренность плехановского реферата, начинающегося с оправдания темы, как имеющей не только теоретическое, но и практическое значение, и заканчивающегося практическими выводами о политике социал-демократической партии в вопросах религии, говорит о том, что Плеханов тогда уже понимал опасность религиозных настроений, проникавших в ряды социал-демократии.

Обращаясь к печатаемому конспекту, очень сжато передающему содержание лекции, мы находим в нем некоторые мысли, значительно подробней развитые Г. В. Плехановым в его позднейших статьях. Так, мысли об анимизме, о различии между духами и богами, об отсутствии связи между первобытной религией и моралью изложены им с большой полнотой в статье «О религии», первой из серии статей «О так называемых религиозных исканиях в России». Значительно менее подробно та же тема затронута Г. В. Плехановым в более ранних работах, в частности в статье «Несколько слов в защиту экономического материализма» и в лекции 1901 г. «Материалистическое понимание истории» (Соч., т. XXIV).

Вопрос о соотношении науки и религии Г. В. Плеханов трактовал еще в 1897 г. в статье «О материалистическом понимании истории» и в статье «О книге Мечникова». К нему же он возвращается и позднее, в период богоискательства, в своих рецензиях на книги Бутру, Гюйо и Лютгенау.

Мысль об отсутствии обязательной связи между моралью и религией встречается в ряде плехановских статей, начиная со статьи «О материалистическом понимании истории» и кончая ответом на анкету «Mercure de France» о будущности религии и рецензиями на книги Лютгенау и Паннекука.

Тема о соотношении бытия и долженствования, исторической неизбежности и борьбы за идеал, затронутая в реферате и в прениях с Вольским, особенно обстоятельно развита Плехановым в статье «К вопросу о роли личности в истории». Возражения по этому же вопросу противникам более позднего времени, пытающимся разрешить это противоречие при помощи религии, Г. В. Плеханов делает во второй и третьей статьях «О так называемых религиозных исканиях в России» и в рецензии на книгу Пфлейдерера.

Вопрос о практической политике социал-демократии в религиозном вопросе, об отношении к лозунгу «религия — частное дело» трактуется Г. В. Плехановым в примечаниях к его переводу книги Энгельса «Людвиг Фейербах» и в рецензии на книгу Лютгенау.

Наконец, вопрос о будущности религии нашел свое освещение в рецензии на книгу Гюйо и в ответе на анкету «Mercure de France».

Таким образом, мы видим, что некоторые темы и мысли настоящего конспекта встречались в прежних работах Г. В. Плеханова, либо были подробнее развиты им в позднейших статьях. Тем не менее собранные в одно стройное целое, эти мысли

не являются повторением ни одной из этих более ранних и более поздних статей. Помимо того, ряд мыслей и примеров, приводимых Г. В. Плехановым в конспекте, не встречается ни в одной из его работ. Таковы его мысли о связи религии с техническим развитием, иллюстрируемые интересным эпизодом из Рамаяны, его замечания о психологии религии, его примеры для доказательства мысли об эволюции представлений о богах в соответствии с различными ступенями экономического развития и ряд других замечаний, разбросанных по конспекту.

Наконец, как уже было сказано выше, особенностью этого небольшого конспекта является подчеркивание в нем не только теоретического, но и практического значения антирелигиозной пропаганды.

* * *

Конспект написан в черной клеенчатой тетради, состоящей из 42 листов. Всего он занимает 18 листов, исписанных с одной стороны; только на обороте некоторых из них вписаны дополнения к тексту. Дальше идет замечание о Булгакове и К⁰, помещенное у нас в подстрочном примечании, затем 2 пустые страницы и 7 страниц, исписанных цитатами к конспекту. Остальные страницы заключают заметки Г. В. Плеханова, сделанные карандашом во время прений по докладу. Печатаем их в виде дополнения к конспекту. На заглавной странице, сверху, рукой Г. В. Плеханова написаны слова: «Не смертность человека, а наоборот, его бессмертие есть первобытный опыт». Р. Авенариус. Человеческое понятие о мире, стр. 27.

НАУЧНЫЙ СОЦИАЛИЗМ И РЕЛИГИЯ

1-й час

Тема. Она может показаться несколько отвлеченной. Она не затр[агивает] ни одного из тех жгучих вопросов, из-за которых теперь портится столько крови, ломается столько копий и льется так много чернил в спорах как между разными рев[олюционными] партиями, так и внутри их, между разными оттенками одного и того же направления: ни прол[етариат] и крестьян[ство], ни отношение «Бунда» к партии, ни организац[ионный] вопрос [1].

Но я думал, что не мешает иногда остан[овиться] на отвл[еченных] вопросах. Внимательное отношение к ним полезно каждому из нас: оно помогает стать цельным человеком (Гейне). Гейне (Rom[antische] Schule) * говорит, что цельным человеком (ein ganzer Mann) был Лессинг. Он сравнивает его вслед за другим немецким писателем с теми благочестивыми евреями, которые при построении второго иерусалимского храма одной рукой отбивались от неприятеля, а другой продолжали возводить здание этого храма [2]. Так должны по возможности поступать и мы: одной рукой непрестанно и безустанно бороться с нашими многочислен[ными] врагами, — начиная с тех, которые арестуют нас и сажают в тюрьмы, ссылают нас и расстреливают (Якутск) [3], и кончая теми, которые *более или менее умышленно, б[олее] или м[енее]*

* Романтическая школа. — *Ред.*

сознательно, более или менее систематически извращают наши мысли, — а другой рукой мы должны стараться принести хоть несколько камней для постройки нашего *теоретич[еского]* здания. Кто не может его расширить, тот хоть убрать его должен. «Wissen ist Macht, Macht ist Wissen» *. Это соображение и заставило меня не бояться отвлеченности темы. К тому же вопрос не лишен практического значения.

В 1902 г[оду] редакция журнала «Mouvement socialiste» ** [4] производила целую enquête *** по вопросу об отношении соц[иалистических] партий разных стран к *клерикализму* [5]. Этот вопрос становится теперь для международного соц[иализма] важным *практическим* вопросом. А этот *практич[еский]* вопрос стоит в очевидной и тесной связи с тем *теоретическим* вопросом, который мы с вами рассмотр[им] сегодня вечером. У нас в России указанный практич[еский] вопрос еще не стоит на очереди: мы еще не можем непосредст[венно] влиять на закон[одательство]; но у нас есть другой практич[еский] вопрос [—] раскольники и сектанты. Для них религия значит очень много.

Термины: *научный социализм, религия.*

1. Научным соц[иализмом] я называю тот соц[иализм], сторонники которого уверены в торжестве своего идеала не потому, что он кажется им великим и прекрасным, а потому, что осуществление этого идеала, — который они, конечно и несомненно, считают и великим и прекрасным и к которому они относятся с величайшим энтузиазмом, признаваемым даже их врагами, — потому, что осуществление этого идеала обусловливается и подготовляется, по их мнению, всем ходом внутреннего развития современного, т. е. *«капиталистического»*, общества. Примеры: а) коммунизм, б) *международный мир.* ⟨Штаммлер. Лунное затмение⟩ [6].

При выяснении хода общественного развития стор[онники] научного соц[иализма] становятся на точку зрения *мат[ериалистического] объ[яснения] истории. Матер[иалистическое] об[ъяснение] истории есть его необходимая основа.* Что нам надо припомнить из положений матер[иалистического] об[ъяснения] истории? Не сознание опред[еляет] бытие, а бытие сознание: *образ мыслей — [определяется] образом жизни.* Образ жизни — экономия.

Все идеологии — в последнем счете плод *экономич[еского] развития.* Также и *религия.* Пример из *истории искусства: буржуазная драма* в Англии и Франции [7]. Религия. Мы сейчас увидим, как понимать это в применении к религии. Маркс: Der Mensch macht die Religion, nicht die Religion den Menschen **** [8].

2. *Что такое религия?* Словопроизводство. Religio — связь. Некоторые оспаривают это словопроизводство. По-моему, оно очень вероятно. Исторически религия может считаться *возникшей* только тогда, когда установлена связь общественного человека с известными силами: *ду-*

---

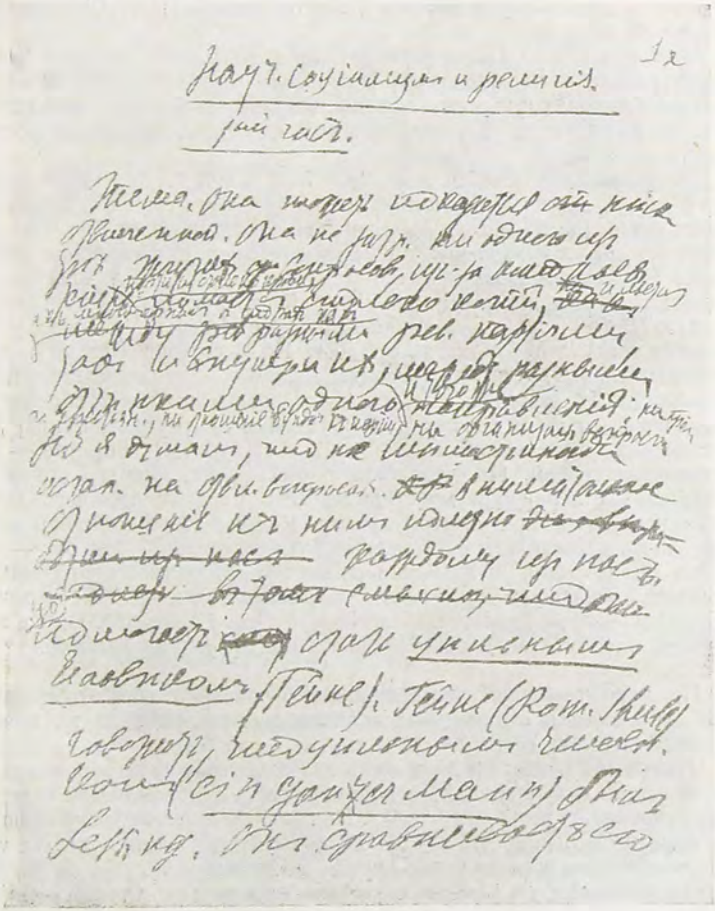
* «Знание — сила, сила — знание». — *Ред.*

** «Социалистическое движение». — *Ред.*

*** — анкету. — *Ред.*

**** Человек создает религию, а не религия — человека. — *Ред.*

хами, существование которых он признает и которые, по его мнению, могут иметь влияние на его судьбу. Религия отличает человека от животного. Да, как способность *ошибаться*.



Первая страница рукописи «Научный социализм и религия».

Анимизм. На 1-й стадии развития человек ⟨представлял себе всю природу населенною духами⟩. Он *олицетворял* отдельные *явления* и *силы* природы. Почему? Потому что он судил об этих явле-

ниях и силах по *аналогии с самим собою*: мир казался ему *одушевленным*; *явления* представлялись ему плодом деятельности живых существ, похожих на него самого, т. е. одаренных сознанием, волею, потребностями, желаниями и страстями. Эти живые существа — духи. Что такое дух? Откуда берется представление о нем? Сновидения; обмороки; смерть.

Мир, как его понимает первобытный человек, есть царство духов. Спиритуализм — перв[обытная] философия, миропонимание дикаря. Расценка духов: равные ему, низшие, высшие. Он боится этих последних. Он пытается расположить их к себе *взятками, подарками-жертвами.*

Лукреций [9]: Primus in orbe deos fecit timor *. Это неоспоримо. Хотя еще *не всякий страшный дух есть бог*: *чорт страшен* русскому крестьянину (да и Лютеру был страшен [10]), *но чорт не бог. Что же такое бог*: *бог это тот дух, с которым у дикаря установились отношения нравственной зависимости* (religio), я сказал бы, благожелат[ельные] отнош[ения]. Дикарь чтит бога, бог покровительствует дикарю (Ветхий Завет — договор Авраама с Иеговою [11]). Когда установился такой договор, тогда есть бог. Но — спрашиваете вы — при чем тут *экономия*? А вот послушайте. Дело в том, что каждой ступени *экономического* развития соответствует различное представление о роли бога (пример: Юпитер). Первобытное ком[мунистическое] общество — круговая порука; индивидуалист[ическое] общество — наказание за гробом. Представление о бессмертии, как его понимает современный верующий христианин, есть продукт длинного историч[еского] развития. Другой пример. Юпитер (Зевс), *днеевой свет, ясное небо*; с развитием скотоводства [и] земледелия — его бог — податель плодородия и изобилия (Liber **) ⟨в честь его праздники, связанные со сбором винограда⟩, покровитель земледелия; с развитием сношений — блюститель договора — *Deus Fidius* ***. Он же становится охранителем границ и собственности (*Jupiter Terminus* ****) и т. д. [12].

По мере развития общ[ественных] отношений обо[го]творяются эти отношения и отвлеченные понятия, возникающие на их почве: Fides, Concordia, Virtus ***** и т. д.

Теперь мы знаем, что в религии два элемента: 1) миропонимание, 2) обществ[енная] мораль. Миропонимание есть миропонимание невежд. Оно основано на незнании ******. Но границы *незнаемого* суживаются по мере расширения *опыта, по мере увеличения власти человека над природой*: когда человек умеет *влиять без молитвы*, а путем *технич[еского] воздействия*, он *перестает молиться*. Замечание Огюста Конта [13]

---

* Первого бога создал страх. — *Ред.*

** Щедрый. — *Ред.*

*** Бог доверия. — *Ред.*

**** Юпитер границ. — *Ред.*

***** Верность, согласие, доблесть. — *Ред.*

****** Это место, с абзаца до звездочки, в рукописи написано вместо зачеркнутой фразы: Чем же обусловливается это одухотворение? Незнанием. — *Ред.*

о боге тяжести [14]. *На бога надейся, а сам не плошай*; тут два элемента: бог и сам. *Австралийский епископ*, отказывающийся служить молебен о дожде: тут нет надежды на бога, тут остается лишь — сам не плошай. Но вера есть и у епископа? Еще бы: 1) многого он не знает еще и в природе; 2) сами общественные отношения представляются ему загадочными, неизвестными.

Когда исчезнет потребность в религии? *Когда человек почувствует себя господином природы и своих собственных общественных отношений.*

Заключение из *Рамаяны* [15]. Святой и мудрый анахорет, — из тех, что во множестве населяют пустыни Индии, — однажды молился богу Индре [16], но капризный бог его не слушал: молитва, исходившая из чистого сердца праведника и поднимавшаяся к небу, падала назад, не производя желанного действия. Тогда святой рассердился и возмутился против Индры. Он употребил в дело всю ту святость, которую он «накопил своими многочисленными жертвами и своим долгим самоистязанием», и почувствовал себя сильнее самого Индры. Он в свою очередь стал командовать небесами. По его повелению возникли новые звезды, он сам стал *творцом*. Он захотел даже создать новых, *лучших* богов. Индра испугался, он исполнил волю святого, и мир был восстановлен. История человечества отчасти похожа на это со стороны религии. Но только отчасти. Во-первых *не святость* накопляло человечество, а, теперь, *знание*, *власть над природой* и — со временем — над своими общественными отношениями. И настанет время, когда этих знаний будет достаточно, чтобы не нуждаться в Индре. Человечество будет обходиться без бога. Но как бы ни испугался бог, мира оно с ним не заключит, *бедный Индра бесповоротно будет осужден на смерть*. Лучших богов нет, все плохи, есть только менее худшие. ⟨Шопенгауэр.⟩ [17] Энгельс * [18].

---

* Приводим цитату из Энгельса, находящуюся среди выписок к реферату, сделанных Г. В. Плехановым, и озаглавленную:

ЭНГЕЛЬС (1-я, 1-й час)

«Мы хотим устранить с нашего пути все то, что является нам под именем сверхчеловеческого и сверхъестественного. Поэтому мы раз навсегда объявляем войну религии и религиозным представлениям».

А НРАВСТВЕННОСТЬ?

«Чтобы содействовать развитию человеческого рода в истории, чтобы содействовать его беспрерывному прогрессу, его победе над неразумием отдельных лиц... его тяжелой, но победоносной борьбе с природой до окончательного торжества свободного человеческого самосознания и понимания единства человека с природой, чтобы [способствовать] созданию нового гражданского мира, основанного на чисто человеческих нравственных житейских отношениях, — чтобы понять все это во всем его величии, нам не нужно сначала создавать абстракцию бога и приписывать ей все прекрасное, великое, возвышенное и истинное; нам не нужно этого обходного пути; нам не нужно накладывать штемпель божественного на все истинно-человеческое, чтобы убедиться в его величии и его возвышенности. Напротив, чем более божественна, т. е. бесчеловечна, данная вещь, тем менее мы ее уважаем... Чем более божественности, тем более зверства...» — *Ред.*

2-й час

Первобыт[ная] религиозная мысль заключает в себе два элемента: 1) элемент философский, *элемент миропонимания*, 2) *общественно-нравственный* элемент. Не подлежит сомнению, что *опыт* вытесняет первый элемент религии. Как объяснение *явлений* — апелляция к богу несостоятельна. Но некот[орые] люди, вер[ующие] или желающие жить в мире с религией, отводят для нее другую область. ⟨Есть защитники религии⟩ Спенсер [19], Кант [20], наши неокантианцы [21].

1. *Непознаваемое*. Мы не знаем того, что недоступно нашим чувствам. Непознанное всегда будет. Но почему мы будем его *боготворить*? Оно будет предметом гипотез, но не религиозного *поклонения*. Спенсер называет *религиозной мысль*, которая занимается тем, что недоступно *чувствам*. Но это отчасти *наука* или, если хотите, философия. Луна и т. д. [22].

Человек, — г[ово]р[ит] Спенс[ер], — всегда будет чувствовать себя в присутствии *бесконечной и вечной энергии*, источника всего сущего [23]. Конечно, но почему он должен олицетворять эту бесконечную энергию, этот источник всего сущего? На каком основании он будет выделять ее из природы и ставить выше природы? А только при этом условии и может она стать предметом религиозного поклонения.

Кант. Religion — die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber (K. d. Urth. § 89) * [24]. Но мораль не тождественна с *религией*. Историческая справка: мораль соединилась с ней; она и отделится от нее. Наконец, мораль есть вопрос *сословный*, *классовый*, *человеческий*, но не *мировой*. Это вопрос *человечества*, а не вопрос *вселенной*. Булгаков [25] и Смердяков [26]. Булгакову: «Ты почувствовал потребность в боге, потому что мертвецы твои чрезмерно сильны», как говорит старуха Виттихен у Гауптмана [27]. Это *нравственная неразвитость*. «*Марксизм не докажет, что я должен служить рабочему классу*» ** [28]. Нет. И не нужно. *Чувство не доказывается*. Sonate, que me veux-tu? *** [29]. Ni dieu, ni maître **** [30].

---

* Религия — познание всех наших обязанностей как велений бога. Мораль в ее отношении к богу как законодателю. — *Ред.*

** Приводим заметку Г. В. Плеханова о Булгакове, написанную в той же тетради и по содержанию вполне отвечающую данному месту.

«Для Булгакова и компании *идеализм* и *религия* есть необходимое дополнение того, что они называют социально-политическим *реализмом* (см. книгу Булгакова, стр. 154—155), т. е. филистерства. Это украшение цветами идеализма той цепи, которую носит теперь рабочий. Я не говорю, что это умышленный обман. Может быть он и не умышлен, но обман тут есть и нам его не надо. «Докажи». Sonate, que me veux-tu? Науч[ный] соц[иализм] никогда и не задавался целью доказывать». — *Ред.*

*** Соната, чего ты хочешь от меня? Дальше зачеркнуты слова: «Вот почему...» — *Ред.*

**** Ни бога, ни господина. — *Ред.*

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Тут до сих пор остается верным анализ, сделанный Фейербахом [31]. Она опустошает человека и природу, приписывая все их лучшие свойства богу * [32]. Раз мы поняли *тайну этого опустошения*, мы уже не можем сознательно предаваться ему. *См. цитаты* ** [33]. Выход: Rückkehr, nicht zu Gott, sondern zu sich selbst *** [34].

Маркс — уничтожение религии, как мнимого счастья народа, есть требование его действительного счастья. См. цитаты **** [35]. *«Религия — частное дело»* [36]. Мира с религией быть не может, как не может быть мира с заблуждением. Шопенгауэр. Наше отношение к раскольникам: религия — частное дело. Но мы оставляем за собой право бороться с *религиозной* мыслью и заменять ее *научной*.

Социал-демократия должна, по известному выражению, у *тиранов* вырвать их *скипетры*, у *неба* его *огонь*.

---

* Г. В. Плеханов, очевидно, имел здесь в виду цитату из Энгельса, выписанную им в тетради:

ЭНГЕЛЬС

«Религия есть по своему существу отнятие от человека и от природы всякого содержания (опустошение их) и перенесение этого содержания на фантом бога, который потом, по своей милости, кое-что — и всегда очень мало — уделяет им от своего великого избытка и своего беспредельного величия». — *Ред.*

** По всей вероятности, Г. В. Плеханов имел здесь в виду выписанную им в той же тетради цитату из Квельча:

КВЕЛЬЧ

«Церковь есть одна из опор капитализма, и действительная функция церкви заключается в том, чтобы усыплять рабочих и делать из них послушных наемных рабов, терпеливых и довольных своим положением в этом мире, в ожидании награды в будущем. До тех пор, пока церковь будет держать умы рабочих в своих когтях, у нас будет мало надежды на их материальное освобождение от ига капитала».

Какие цитаты, кроме этой, думал привести Плеханов, установить невозможно. — *Ред.*

*** Возврат не к богу, но к самому себе. — *Ред.*

**** Приводим цитаты из Маркса, выписанные в тетради:

МАРКС (I)

«Критика религии есть... в зародыше критика той юдоли плача, освящением которой служит религия.

Критика не затем сорвала воображаемые цветы с цепи, чтобы человек продолжал носить цепь, лишенную фантастических украшений, а затем, чтобы он сбросил с себя цепь и сорвал живой цветок».

МАРКС (II)

«Критика религии разочаровывает человека для того, чтобы он думал, действовал, устраивал свою жизнь, как избавленный от чар, отрезвленный человек, чтобы он двигался вокруг самого себя, т. е. вокруг своего истинного солнца». —*Ред.*

ЗАМЕТКИ ВО ВРЕМЯ ПРЕНИЙ ПО ДОКЛАДУ

ХАРАЗОВ

Постановка вопроса.

1) Недоумение г. Харазова. *Мое определение.* Если с ним согласиться, то надо сознаться, что вопрос религии кончен. Существование божества доказать нельзя. Он считает мои мысли общими всем людям. Очень рад!

Религиозный вопрос не сводится к существованию божества. Понятие бога имело свою эволюцию. Много людей употребляют слово бог, не разделяя суеверных представлений о боге, как личности.

Замечание. Возникновение религии. Я будто бы исходил из этимологического определения слова религия. Это еще *Цицерон* [37]. Неправда. Я сказал и *доказал*, что оно *правильно*. Я указывал на развитие религиозных представлений. Потом я указал на Спенсера, Канта, для которых религия есть нравственный миропорядок. Божество не бог. А что же? Жаль, *что вы не сказали*. Исторические замечания. *Круговая порука* перед богом [38]. Моя мысль оригинальна но не доказана. История Алкивиада [39]. Я будто бы сказал, что Алкивиад и т. д. Откуда я взял и т. д.

История Египта. Там есть личная ответственность [40]. Да, но что же из этого? Вероятно, это объясняется теократической организацией.

Авраам и Сарра — глава племени.

Кант. Его удивляет сопоставление Канта с Бердяевым [41]. Не Берд[яев], а Булгаков. Кант — идея бога есть регулятивная идея. У Канта бог есть не личность, а идея. Я будто бы извратил рассуждение Канта. Нет, я указывал на 2 критики [42], приводил почти его собственные слова. Я будто бы говорил, что вестфальские рудокопы кантианцы. Никогда ничего подобного. Откуда это следует?

ВОЛЬСКИЙ [43]

Соц[иал]-дем[ократия] не будет в сост[оянии] бороться со скрытыми религ[иозными] стремлениями. Но для науч[ного] соц[иализма] недоступно рассмотр[ение] рел[игии] в скрытом состоянии. Люди религиозные проникают в ряды соц[иал]-демократии. Я слишком мало говорил, что религ[ия] основывается на консерв[ативных] стремл[ениях] господ[ствующих] клас[сов]. Хорошо, я повторю. Соц[иал]-дем[ократия] не может предохранить прол[етариат] от интриг господ[ствующих] классов. Ибо науч[ный] соц[иализм] сам не покончил с религ[иозными] представлениями [44]. Доказат[ельство]. *Первое Мая.* Собрание рабоч[их] 1-го мая есть религ[иозное] явление. Почему же? Мы вспоминаем то время, когда не будет богатых и бедных. Нет, это не так. Да и религии тут нет.

Нападать на имущество буржуазии сегодня нельзя. Это могут сделать только наши потомки. А вы? Отчего же вы не нападаете?

Дело соц[иализма] есть проповедь о будущем строе, а не нападение на современный строй. Если проследить и т. д., то сначала время соц[иалистической] рев[олюции] кажется очень близким, а потом приходится его откладывать все далее и далее. «Реальное приобретение» науч[ного] соц[иализма] — убеждение масс в торжестве социализма. Рабочий класс уже *ценит* буржуазный прогресс [45]. Изменение дела нападения на имущество буржуазии в религию особенно ярко выступает в России. Там раб[очий] класс совершает бурж[уазную] революцию. Значит, он укрепляет здание неволи, а не разрушает его [46]. То же мы видим и в Польше. Спрашивается, где же в науч[ном] соц[иализме] хоть след религ[иозной] основы? Религ[иозная] основа заключ[ается] в самом научном социализме.

В чем состоит основа религ[иозных] настроений? В том, чтоб в совр[еменном] строе неволи человеч[ества] тем не менее все челов[ечество] объединить в стремлении к одному делу. Это и в буржуазии. Для нападения на самодержавие непременно нужно объединить буржуазию с пролетариатом [47]. Нет, мы не объединяем. Г-н Вольский, повидимому, называет религией все то, что ему не нравится. Но это слишком широко.

1-я работа создания религ[иозной] фикции — указание на экономию. Мы представляем общество как единое целое. Нет, *мы говорим о борьбе классов.*

Сотрудничество и рабство. Как мы к этому относимся. Провидение, создающее рабство как ступень к социализму.

На месте научного соц[иализма]? Соц[иал]-дем[ократия] ничего не делала, как только переделывала рев[олюционное] движ[ение] раб[очего] класса в сотруднич[ество] с другими классами. Антаг[онизм] раб[очих] масс с науч[ным] соц[иализмом] *проявится.* Я смею объявить это религ[иозным] *пророчеством,* религ[иозным] предс[казанием], которое неизвестно на чем основано.

Недостат[очно] нападать только на класс капит[алистов], а на все общество. Разрыв с интеллигенцией. Экспроприация всего буржуазного общества. Семейное право, по которому одни рождаются имущими, а другие неимущими [48].

АКИМОВ [49]

Моя позиция. Ак[имов] расходится со мною в постановке вопроса. Соц[иал]-дем[ократия] для меня является чем-то единым. Я гов[орил] не о соц[иал]-дем[ократии], а о *марксизме,* о *научном социализме.* По слов[ам] Акимова, М[арксом] и Энг[ельсом] не исчерпывается весь научн[ый] соц[иализм]. Допустим. Но покажите же, что именно. Взгляды Вандервельда как представителя научного социализма [50]. Марксист ли Вандервельд? Это он заявлял сам и не раз.

Типичная черта моих взглядов. Я не дал решения тех проблем, которые перед нами стоят. Это именно и говорит Булгаков. Я тоже не даю. Но почему вы не назвали тех проблем, которые перед нами будто бы стоят?

Виндельбанд [51], а не только первобытный человек стоит на рели-[иозной] почве.

Каков мотив, заставляющий нас поступать так, а не иначе? Это...*

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] В 1904 г., к которому относится настоящий реферат, продолжалась борьба РСДРП с социалистами-революционерами, начатая еще старой «Искрой» по вопросу о пролетариате и крестьянстве и по вопросу о терроре. Наряду с этим не прекращалась и борьба с Бундом, также начатая до второго съезда и приведшая к уходу со съезда бундовских делегатов. Наиболее же острые расхождения этого периода имели место между большевиками и меньшевиками, в частности вокруг организационного вопроса.

[2] *Лессинг*, Готгольд Эфраим (1729—1781) — немецкий просветитель, идеолог поднимавшейся буржуазии, выступавший против феодализма, монархии, церковной ортодоксии и религиозного изуверства.

Гейне в своей статье «Романтическая школа», написанной в 1833 г., называл Лессинга целостным человеком, «который если разрушал старое своею полемикой, то тут же создавал новое и лучшее». Сравнение Гейне, приведенное Г. В. Плехановым, является цитатой из немецкого писателя, имя которого Гейне не указал. В русском издании сочинений Гейне, Спб., 1898, приведенный Плехановым отзыв находится в т. III, на стр. 253.

[3] Г. В. Плеханов имеет в виду якутский протест 18 февраля 1904 г., известный под названием «романовского». Пятьдесят семь ссыльных, протестуя против тяжелых условий ссылки и административного произвола, забаррикадировались в доме местного жителя Романова. После обстрела дома ссыльные были вынуждены сдаться. Во время осады был убит рабочий социал-демократ Е. Матлахов.

[4] «Le mouvement socialiste» — социалистический журнал, выходивший в Париже под редакцией Лагарделля с 15 января 1899 г.

[5] Анкета была предпринята журналом «Le mouvement socialiste» в связи с ожесточенной борьбой, которую вело в начале 900-х годов республиканское правительство Франции с католической церковью и которая завершилась в 1905 г. отделением церкви от государства.

Ответы на анкету, полученные от социалистов разных стран — Вандервельде, Каутского, Дестре, Ферри, Фольмара, Вайяна, Моризе, Квельча и Иглезиаса, — помещены в четырех номерах журнала за 1902 г., №№ 107—110, от 1 и 15 ноября и от 1 и 15 декабря. В этих номерах, сохранившихся в библиотеке Г. В. Плеханова, ряд мест отчеркнут, имеются NB и несколько заметок на полях.

Приводим (в переводе) некоторые из отчеркнутых мест с пометками Плеханова для характеристики его взглядов на антирелигиозную пропаганду.

Немецкий правый с.-д. Фольмар так толкует в своем ответе положение «религия — частное дело»: «Религиозные взгляды [члена с.-д. партии] не имеют никакого отношения к политическим или экономическим вопросам». Эти слова подчеркнуты резкой линией и на полях поставлен знак вопроса. Такими же отметками сопровождается еще одна фраза: «Но круг религиозных идей не имеет ничего общего с борьбой, которую мы ведем». В конце своего ответа Фольмар говорит, что политическая и социальная борьба даст «во сто крат высшие (supérieurs) результаты» нежели «цепляние» за «прогресс просвещения» во что бы то ни стало. На это Плеханов отвечает заметкой: «Supérieurs в каком смысле? Ср. Ферри, стр. 1947 et 48».

Итальянский социалист Энрико Ферри на указанных страницах высказывает следующие, отмеченные Плехановым, мысли:

---

* На этом записи обрываются. — *Ред.*

«Таким образом, прямая антирелигиозная пропаганда — по психологическим причинам — дает лишь ничтожные результаты. Но социальное значение клерикализма легко улавливается рабочими и крестьянами во время стачек, когда они видят, что священники становятся неизменно на сторону капиталистов». К этому месту Плеханов на полях сделал замечание: «Экономизм», подразумевая экономическое направление в РСДРП, процветавшее в конце 90-х годов прошлого века. «Экономисты» тоже считали, что для пробуждения политического сознания рабочих достаточно стачечной борьбы, сопровождающейся вмешательством полиции, а иногда и войска. На следующей странице Плеханов подчеркнул фразу Ферри: «Социалистическая партия не должна брать на себя инициативу антирелигиозного движения», видимо не соглашаясь с ним.

[6] Г. В. Плеханов имеет в виду мысль немецкого буржуазного юриста-неокантианца Рудольфа Штаммлера (род. 1856), выраженную в его сочинении «Wirtschaft und Recht» («Хозяйство и право») относительно «противоречия», в которое якобы впадают социал-демократы, считая, с одной стороны, революцию пролетариата неизбежной, а с другой — находя нужным содействовать наступлению этой революции. По мысли Штаммлера, это так же странно, как создавать партию для содействия астрономически неизбежным лунным затмениям.

Г. В. Плеханов упоминает об этом высказывании Штаммлера в примечании 9 к своему переводу книги Фр. Энгельса «Людвиг Фейербах» и дает его обстоятельное опровержение в статье «К вопросу о роли личности в истории» (Соч., т. VIII, стр. 276—278).

[7] Вопрос о буржуазной драме во Франции и в Англии Г. В. Плеханов рассматривает в своей статье «Французская драматическая литература и французская живопись XVIII века с точки зрения социологии» (Соч., т. XIV, стр. 101—105) и в конспектах по искусству, опубликованных в третьем сборнике «Литературное наследие Г. В. Плеханова».

[8] Цитата из статьи Маркса «К критике гегелевской философии права» (*К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. I, М. — Л., Госиздат., 1928, стр. 399).

[9] *Лукреций Кар* (99—55 до н. э.) — римский поэт-философ, материалист, последователь и пропагандист Эпикура. Лукреций выступил с беспощадной критикой религии, которая, по его мнению, является результатом невежества человека и его страха перед природой. Ход вещей он объяснял не мистическими силами, а материальными причинами. Его аргументы были направлены на сокрушение всякой религии, к чему он и стремился, считая, что религия приносит человеку вред, вселяя в него страх перед богами и смертью. Свои философские и религиозные взгляды Лукреций облек для лучшего их усвоения читателями в поэтическую форму, написав большую дидактическую поэму в шести книгах «De rerum natura» («О природе вещей»). Его взгляды оказали большое влияние на буржуазный атеизм, который до конца XVIII века объяснял возникновение религии по Лукрецию.

Среди заметок Г. В. Плеханова, набросанных на отдельных листах, имеются выписки из Лукреция на латинском, французском и русском языках. Приводим одну из них:

«Rien n'est sorti de rien. Rien n'est l'oeuvre des dieux. — Livre I, 160—180. (Ничто не вышло из ничего. Ничто не есть создание богов. — Книга I, 160—180).

В 3-й книге природа говорит ч[елове]ку: Спокойно усни в вечном мире».

[10] *Лютер*, Мартин (1483—1546) — виднейший деятель немецкой церковной реформации, профессор теологии Виттенбергского университета. В течение ряда лет Лютер вел борьбу с папским Римом и его приспешниками — духовными и светскими князьями. Но обнаружив, что возглавляемое им движение начинает перерастать в плебейски-революционное, он изменил своим недавним союзникам, крестьянам и городским плебеям, и перешел к поддержке князей, выступив с призывом к расправе с крестьянами.

Борясь за нужную для буржуазии «дешевую церковь», Лютер оставил всю религиозную идеологию нетронутой. Он верил в козни ведьм и в договоры с дьяволом и сам рассказывал, что однажды, посещенный злым духом в своем кабинете, пустил ему в голову чернильницей.

[11] Договор Авраама с Иеговою см.: Библия, Первая книга Моисеева, Бытие,

гл. 17. В одной из тетрадей Г. В. Плеханова выписаны следующие места из этой главы:

«Вот завет мой с тобою: ты будешь отцом множества народов... и весьма, весьма распложу тебя... и поставлю завет мой между мной и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их завет вечный в том, что буду богом твоим и потомков твоих после тебя; и дам тебе и потомкам твоим после тебя землю Ханаанскую во владение вечное, и буду им богом...».

В издании Библии 1889 г., имеющемся в библиотеке Г. В. Плеханова, это место, отчеркнутое линией на полях, находится на стр. 16.

[12] О Юпитере и его многочисленных функциях говорит Chantepie de la Saussaye на стр. 601 своего труда «Manuel d'histoire des religions», Paris, 1904. Приводим это место в переводе:

«Но великим богом по преимуществу был Юпитер. Мы узнаем из его прозвищ, которые не можем свести к единой, заранее установленной идее, о многочисленных функциях, которые принадлежали ему с самого начала или были приписаны ему позднее. Его отношения к небу и свету утверждены прозвищем Lucetius (светлый, блестящий)... В качестве Jupiter Tonnans и Fulgur (гремящий и серный) он был богом грозы. Его отношения к сбору винограда, где его почитали под именем Liber (щедрый), восходят, быть может, к еще более ранним временам религии итальянских народов. Jupiter Latiaris (латинский) был древним союзным богом латинян. Его имена Stator, Victor, Feretrius (стоящий, победитель, дарующий) наводят на мысль о войне и победе. Союзы и вообще права и договоры были поставлены под его специальную гарантию. Иды каждого месяца посвящались ему. Мы могли бы долго продолжать перечисление этих разнообразных функций. Но культ Юпитера, установленный Тарквинием в Капитолии, объединяет их все. Этот капитолийский Юпитер Optimus Maximus (лучший, больший) был верховным владыкой жизни и в особенности представителем римской мощи и владычества, которые он охранял и расширял».

[13] *Конт*, Огюст (1798—1857) — французский математик и философ, основатель субъективно-идеалистической позитивной школы.

Конт развивает в своем основном труде «Курс положительной философии» теорию трех стадий в умственном состоянии человечества. Первая стадия, теологическая, характеризуется преобладанием воображения над мышлением: человек представляет себе мир явлений по аналогии со своей собственной деятельностью: он олицетворяет предметы и явления природы, видит в них произвольные действия индивидуальных существ или богов. Но и на разных ступенях теологической стадии мысль человека оказывается способной к различным степеням отвлечения. Начиная с фетишизма, обоготворения отдельных конкретных предметов, человек переходит затем к многобожию (политеизму), когда его боги приобретают более отвлеченный характер и значительно уменьшаются в числе, чтобы в последней фазе теологической стадии воплотиться в едином боге. Во второй стадии, метафизической, преобладает отвлеченное мышление, и воображаемые боги вытесняются понятием общих сущностей и первопричин, к которым сводятся отдельные явления. Наконец, третья, позитивная, стадия выражается в научном мышлении, заменяющем все вымыслы теологии и метафизические отвлеченности познанием действительных законов природы.

[14] Замечание Конта о боге тяжести (dieu pour la pesanteur) находится в т. IV его «Cours de philosophie positive». Смысл его заключается в следующем.

Процесс перехода от фетишизма к многобожию (см. прим. 13) Конт рисует так:

«Преобразование фетишей в богов, в настоящем смысле этого слова, заставляло находить в каждом отдельном предмете, вместо его собственной и непосредственной жизни, которую сначала ему приписывали, отвлеченную способность, в силу которой он мог получить таинственный импульс от соответствующего сверхъестественного существа...».

Тут же Конт приводит пример такой замены фетиша богом. Наблюдая общие свойства различных деревьев в лесу, первобытный человек приходит к смутному сознанию того сходного, что имеется во всем этом разнообразии. Это приводит его к представлению об «отвлеченном существе, которое уже не является фетишем ни одного из этих деревьев, но становится богом леса («Cours de philosophie positive», т. V, 2-me éd., Paris, 1864, стр. 74 и 79).

Но существуют и отступления от этого общего закона развития. Ряд явлений, особенно распространенных, простых и привычных, никогда, даже у первобытного человека, не вызывал представления о божестве. «В сущности говоря, — пишет Конт, — теологическая философия, даже в нашем раннем детстве, индивидуальном или социальном, никогда не могла быть строго универсальной; другими словами, во всякой категории явлений, факты наиболее простые и наиболее всеобщие всегда рассматривались как подчиненные главным образом естественным законам, а не приписывались произволу сверхъестественных существ. Знаменитый Адам Смит, например, очень удачно заметил в своих философских очерках, что ни в какие времена, ни в какой стране не находили бога для тяжести». Неизменность этих привычных и элементарных явлений поражала самого неподготовленного наблюдателя. Мысль о естественных законах, управляющих самыми простыми и повседневными явлениями была необходима во все времена, ибо никакое существование, никакое предвидение не было бы возможно, если бы все явления приписывались исключительно сверхъестественным существам и молитва являлась бы единственным способом воздействия на ход человеческой жизни («Cours de philosophie positive», t. IV, 2-me éd., Paris, 1864, стр. 491).

[15] «Рамаяна», или «Песнь о Раме»,— индийская эпопея. Ее содержание, по мнению историков, относится к героическому периоду (XIII—XIV столетиям до н. э.) распространения арийских владений на южный полуостров Декан. Создание ее предание приписывает поэту Вальмики. В своем полном объеме «Рамаяна» состоит из 7 книг. Герой поэмы, Рама, у индусов считается одним из воплощений бога Вишну.

[16] Индра — национальный бог древних арийских племен, считавшийся завоевателем Индии. В древнейшую эпоху пользовался особым почитанием как обоготворение грозы, приносящей дождь.

[17] *Шопенгауэр,* Артур (1788—1860) — реакционный немецкий философ-идеалист, учение которого сделалось знаменем реакции после поражения революции 1848 г. В своей философии Шопенгауэр исходил из критической философии Канта. Центральным понятием его системы является воля, образующая первооснову мира. Мир он рассматривает как продукт деятельности бессмысленной слепой воли — отсюда пессимизм его мировоззрения. В области религии Шопенгауэр стоял на той точке зрения, что человек сам сотворил своих богов, сам создал фантастический мир суеверий и религии. Но он сделал это напрасно, ибо человек в мире предоставлен самому себе и ему не удастся молитвами и лестью выпросить у богов то, что может сделать только сила его собственной воли.

Среди заметок Г. В. Плеханова имеются следующие выписанные им слова Шопенгауэра о боге: «Везде, куда ни проникал этот старый еврей, он ничего не приносил, кроме вреда».

[18] Приведенные в подстрочном примечании цитаты взяты Плехановым из статьи Энгельса «Die Lage Englands» («Положение Англии»), напечатанной впервые в 1844 г. в «Deutsch-Französische Jahrbücher» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. II, 1931, стр. 342—343).

[19] *Спенсер,* Герберт (1820—1903) — английский философ и социолог, родоначальник органической школы в социологии, рассматривающей общество по аналогии с организмом. В философии Спенсер был эволюционистом и агностиком, считая непознаваемым начало, лежащее в основании мира. О взглядах Спенсера на соотношение науки и религии см. ниже прим. 23.

[20] В отношении религии Кант, по его собственному выражению, «заставил знание потесниться, чтобы дать место вере». Кант разграничивает область науки — физический мир и область религии, относя к последней явления общественной жизни, основой которой по Канту является нравственность (см. ниже прим 24.).

[21] Неокантианцы в России — представители буржуазной интеллигенции, главным образом «легальные марксисты»: Струве, Булгаков, Бердяев и др., выдвинувшие лозунг «назад к Канту» в качестве лозунга борьбы с революционным марксизмом и социалистическим рабочим движением.

[22] Несколькими строками выше в рукописи имеется зачеркнутая фраза, дающая возможность восстановить мысль Плеханова. «Луна, обращенная к нам одной стороной...» — говорит он там, обрывая фразу опять-таки на первых словах. Тем не менее в таком виде фраза поддается расшифровке. В своей рецензии на

книгу М. Гюйо «Безверие будущего» Г. В. Плеханов развивает мысль, на которую здесь он делает только намек. «Известно, — пишет он в этой рецензии, — что луна всегда обращена к земле одной своей стороной, поэтому ее другая сторона остается недоступной для научного исследования... Но следует ли отсюда, что эта другая сторона луны иррациональна, супрарациональна, или мистична? По нашему, совсем не следует...» (Соч., т. XVII, стр. 338—339).

[23] Взгляды Спенсера на непознаваемое и на соотношение между наукой и религией развиты им в книге «Основные начала», написанной в 1860—1863 г. Исходным пунктом метафизики Спенсера является проведение границы между областью, доступной научному познанию, «познаваемым», и областью безусловно недоступной ему, но составляющей объект религии, «непознаваемым».

[24] Цитата из книги Канта «Kritik der Urtheilskraft», Leipzig, s. a., стр. 359.

Взгляды Канта на мораль изложены им в «Критике практического разума», где он выходит за пределы, поставленные им в «Критике чистого разума», утверждая существование «категорического императива», сверхъестественного таинственного закона, причастного к миру «вещей в себе» и заставляющего людей быть нравственными. Этот нравственный закон не выводится Кантом ни из какого другого закона, он обязателен сам по себе. Человек должен поступать нравственно, помимо всяких мотивов, не по склонности, а по долгу. В нравственном долге заключается закон человеческого разума, определяющий его волю.

Соотношение между нравственностью и религией по Канту заключается в следующем. Содержание религии только нравственное. Сверхчувственный мир непознаваем ни теоретическим разумом, ни сверхчувственным восприятием, ни откровением. Автономная воля признает известные заповеди за божественные повеления лишь потому, что эти заповеди нравственные. Нравственность обосновывает религию, а не религия нравственность.

[25] *Булгаков*, С. Н. (р. 1871). В начале 90-х годов был «легальным марксистом», пытавшимся «дополнить» марксизм неокантианской философией. В дальнейших своих работах Булгаков пытался доказать невозможность какого-либо прогноза в области социальных наук и стал рассматривать социализм не как необходимый этап развития общества, а как нравственный идеал свободной человеческой воли. Эти мысли находились в связи с религиозными исканиями Булгакова, начавшимися уже в 1901—1902 гг. и ярко сказавшимися в эпоху богоискательства и богостроительства 1908—1909 гг. Приняв в эмиграции священнический сан и сделавшись видным деятелем зарубежной православной церкви, он принимал участие в съездах контрреволюционного духовенства, где выступал с проповедью «крестового похода» против СССР.

[26] Смердяков — одно из действующих лиц романа Достоевского «Братья Карамазовы», незаконный сын Федора Карамазова и его лакей, совершающий отцеубийство под влиянием идей, внушенных ему Иваном Карамазовым. В своей статье «Иван Карамазов» (публичная лекция, прочитанная в 1901 г.) Булгаков пишет: «Иван нерешительно и условно выражается относительно морали. Он говорит: «Если нет бога и бессмертия души, то все позволено».

У Г. В. Плеханова мы встречаем лишь одно высказывание о Смердякове. Оно находится в его ранней работе «Русский рабочий в революционном движении», написанной в 1890—1892 гг. Рассказав там об одном рабочем, воспринявшем социалистические нападки на эксплоататоров как право рабочих обманывать и красть «накраденное», Плеханов замечает: «Будь известен этот случай покойному Достоевскому, он конечно не преминул бы уколоть им глаза революционерам в «Братьях Карамазовых», где вывел бы упомянутого парня рядом со Смердяковым, этой жертвой «интеллигентного свободомыслия» (Соч., т. III, стр. 145).

[27] Здесь Г. В. Плеханов перефразирует строку из пьесы Гергарта Гауптмана «Потонувший колокол». В этой символической пьесе старая колдунья Виттихен говорит мастеру Генриху, не сумевшему завершить свой гениальный творческий замысел:

«Все кончено. Та тяжесть, что к земле тебя пригнула,
слишком тяжела, и мертвецы твои сильны, тебе не победить их...»
(*Г. Гауптман*, Потонувший колокол, пер. Е. Колышкевич, под ред. С. Городецкого, Спб., 1909, стр. 181).

«Мертвецы» здесь символизируют мещанский быт, семью, все прошлое мастера Генриха, поднявшегося до неслыханных высот творчества, но не выдержавшего призыва на время покинутого им прошлого.

«Мертвецы» Булгакова, — повидимому, его глубоко буржуазная сущность, приводящая к извращенному истолкованию действительности.

[28] Заметка Г. В. Плеханова, помещенная нами в подстрочном примечании, имеет в виду статью Булгакова «Основные проблемы теории прогресса», вошедшую в сборник его статей «От марксизма к идеализму», М., 1903.

На страницах, указанных Г. В. Плехановым, Булгаков говорит, что на смену прежнему социально-политическому утопизму явился социально-политический реализм, связанный совершенно случайно с именем Бернштейна. Таким образом, под «сознательно-политическим реализмом» Булгаков подразумевает реформизм, вытеснение конечных целей движения чисто реформистскими задачами.

[29] «Sonate, que me veux-tu» — выражение Фонтенеля (1657—1757), французского писателя и ученого, предшественника энциклопедистов. Необыкновенно умный и образованный, популяризатор научных знаний в самых различных областях, Фонтенель был лишен в то же время всяких артистических дарований. Крайне холодный и равнодушный человек, без признаков эмоциональности, он затруднялся в выборе своего пути. «Prose, vers, que voulez-vous?» («Проза, стихи, что прикажете?»), — пишет о нем, перефразируя его, Эмиль Фагэ в книге «Dix-huitième siècle», Paris, s. a., стр. 31.

Этим выражением Фонтенеля воспользовался также Дидро (Oeuvres choisies, t. II, Paris, 1880, стр. 329) для характеристики художника XVIII века Бушэ, картины которого, по его словам, лишены всякой жизненности, правдивости и вообще каких бы то ни было достоинств. «Возьмите все картины этого человека, — говорит Дидро, — и вряд ли найдется хоть одна, о которой вы не сможете сказать, как Фонтенель сонате: «Соната, чего ты хочешь от меня?» — «Картина, — чего ты хочешь от меня?». Г. В. Плеханов сделал против этих слов пометку: «Замечательно».

Смысл сопоставления у Г. В. Плеханова, повидимому, таков: как Фонтенель, глухой к музыкальному восприятию, требует от сонаты, чтобы она доказала ему свою ценность, так и Булгаков, враждебный к пролетарскому движению и социализму, требует от них доказательств того, что не может быть доказано.

[30] «Ni dieu, ni maître» — революционный лозунг, поставленный французским революционером Огюстом Бланки (1805—1881) в заголовке издававшейся им газеты. Этими словами Г. В. Плеханов как бы хочет подвести итог предшествующей части реферата: нам, революционным социал-демократам, не нужно «ни бога, ни господина» — ни религии, ни авторитарной морали.

[31] Взгляды Фейербаха на религию изложены им в книге «Сущность христианства». В религии, во всяком случае, христианской, — по мысли Фейербаха, — выражается отношение человека к самому себе. Божественная сущность — не что иное, как человеческая сущность, очищенная, объективированная, освобожденная от индивидуальных границ. Религия вытекает из потребности человеческого сердца: все представления человека о боге и свойства, приписываемые последнему, суть только желания, надежды и идеал человека, проецированные в потустороннее. Любовь к богу есть та же человеческая любовь, снабженная предикатом бесконечности. Мысля бога как всеблагого, всеведущего и т. п., человек только дает выражение затаенным мыслям о том, каким бы ему самому хотелось быть. Так человек создает себе бога, а не бог создает человека. Фейербах подверг уничтожающей критике все христианские догматы. Тем не менее нельзя сказать, что он отрицал всякую религию. Его религия — обожествление человеческой любви, дружбы и т. д.

Критика взглядов Фейербаха на религию дана Ф. Энгельсом в IV отделе его книги «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» и К. Марксом в тезисах о Фейербахе.

[32] Цитата из статьи Энгельса «Положение Англии» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. II, 1931, стр. 341).

[33] Приведенная в подстрочном примечании цитата взята Г. В. Плехановым из ответа Квельча на анкету журнала «Le mouvement socialiste» об антиклерикализме и социализме, напечатанного в № 108 этого журнала от 15 ноября 1902 г. (стр. 2045). Эта цитата, наряду с другими, вписана им в тетрадь с рефератом.

[34] Цитата из той же статьи Энгельса «Положение Англии» (см. прим. 18 и 32), стр. 345.

[35] Приведенные в подстрочном примечании цитаты взяты Г. В. Плехановым из статьи К. Маркса «К критике гегелевской философии права» (*К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. I, 1928, стр. 400).

[36] Г. В. Плеханов развивает свои соображения против этого пункта программы немецкой социал-демократической партии в позднейшей своей рецензии на книгу Фр. Лютгенау «Естественная и социальная религия», где он говорит следующее:

«Программа партии основывается на совокупности таких положений, которым члены партии приписывают строго научное значение. И каждый член партии нравственно обязан по мере сил и возможности заниматься *пропагандой* этих положений. Спрашивается, как ему быть, если в своей пропаганде он сталкивается с системой взглядов, объясняющих с помощью «социальной» религии то, что он сам не может объяснить иначе как посредством научного социализма? *Говорить против* своего убеждения? Это было бы лицемерием. *Замалчивать* некоторую часть своих взглядов? Это было бы лицемерием наполовину, т. е. в сущности таким же лицемерием. Остается говорить правду...» (Соч., т. XVII, стр. 329).

Ленин резко критиковал лозунг социал-демократов «религия — частное дело», требуя от революционной партии борьбы с религией. «Мы требуем, — говорит он, — чтобы религия была частным делом по отношению к государству, но мы никак не можем считать религию частным делом по отношению к нашей собственной партии» (*Ленин*, Социализм и религия, Соч., т. VIII, стр. 420).

[37] *Цицерон*, Марк Туллий (106—43 до н. э.) — римский политический деятель, писатель и философ. В области религии Цицерон держался взглядов, близких к взглядам современных ему материалистов. Он разрушал традиционные понятия о божестве и предавал осмеянию всякие предзнаменования, прорицания и ворожбу. Считая необходимым сохранение религии как государственного института для удержания в повиновении масс, он допускал возможность обходиться без религии для «философов», т. е. для верхов рабовладельческого общества.

[38] В одной из книг плехановской библиотеки (*Goblet d'Alviella*, L'idée de Dieu, Paris, 1892) имеется заметка на полях: «Харазову», относящаяся, по всей вероятности, к прениям, имевшим место на настоящем реферате. Пометка находится против следующего места в тексте (даем его в переводе):

«Само собой разумеется, что именно на богов, в обязанность которых входит поддержание физического порядка, возлагается также и миссия поддержания порядка нравственного, отчего их значение соответственно возрастает. Во всяком случае, часто помощь в этом деле оказывают им специальные божества, в особенности у народов, которые обожествляют абстрактные свойства и нравственные добродетели. Эти божества действуют то как вдохновители человека, то как мстители за оскорбления, непосредственно их касающиеся.

Справедливость, — говорит Гезиод, — это дева, царственная дочь Зевса, почитаемая олимпийцами; если кто-нибудь оскорбляет ее, восседающую в ореоле своей славы рядом с отцом, она обвиняет неправедный дух человеческий, дабы народ был наказан» (стр. 119—120).

[39] *Алкивиад* (457—404 до н. э.) — государственный деятель в древних Афинах, противник демократии, сторонник завоевательной политики и организатор экспедиции для завоевания Сицилии. Незадолго до этого похода в Афинах у большинства каменных статуй, стоявших в храмах, были в одну ночь повреждены лица. В этом происшествии, помимо кощунства, усматривалось предзнаменование относительно похода и заговор, направленный к государственному перевороту и ниспровержению демократии. Алкивиад, вместе с рядом других лиц, был обвинен в святотатстве, причем к обвинению в повреждении статуй было присоединено обвинение в совершении мистерий с целью надругательства над ними. Отправившись в поход в качестве полководца и вызванный в Афины к разбору дела, Алкивиад бежал в Спарту, зная, что на родине ему грозит смертная казнь. После этого он выступил на стороне спартанцев против Афин. Вернувшись позднее на родину, Алкивиад был изгнан оттуда и в 404 г. до н. э. был убит.

Что Плеханов хотел сказать этой ссылкой на Алкивиада, сказать трудно.

[40] О вере древних египтян в личную ответственность после смерти позднее, в статье «О религии», Г. В. Плеханов писал, что убеждение это вы-

работалось не сразу и что ему предшествовало убеждение прямо противоположное, согласно которому поведение человека при жизни не имеет никакого влияния на его существование за гробом.

[41] *Бердяев*, Н. А. (р. 1874) — философ и публицист, неокантианец, начавший с «легального марксизма» и перешедший впоследствии к открытому идеализму и богоискательству. После Октября — в белой эмиграции, сотрудник реакционной и поповской прессы. Оппонент Г. В. Плеханова смешал его с Булгаковым ввиду того, что оба они в то время находились в одном лагере, с которым марксисты вели ожесточенную борьбу.

[42] Г. В. Плеханов имеет в виду «две критики» Канта, т. е. его две книги: «Критика чистого разума» и «Критика практического разума».

[43] *Вольский*, псевдоним *Махайского* (1867—1926) — идеолог так называемой «махаевщины», своеобразной мелкобуржуазной анархистской теории, возникшей в конце 90-х — начале 900-х годов. Принимал участие в польском революционном движении. В ссылке, в 1898—1899 гг., написал две части своей главной книги «Умственный рабочий», которая составилась из рефератов, прочитанных им ссыльным, и была отпечатана тогда же на гектографе, создав ему небольшую группу приверженцев. После побега из Александровского централа в 1903 г. эмигрировал в Швейцарию. Здесь его книга «Умственный рабочий», к тому времени дополненная третьей частью, вышла в Женеве в 1905 г. По возвращении в Россию Махайский выпустил в 1906 г. легально первые две части своей книги под псевдонимом А. Вольского. В 1908 г. снова эмигрировал, после Октябрьской революции вернулся в Россию и состоял до своей смерти на советской службе.

Сущность «махаевщины» изложена в книге «Умственный рабочий», в предисловии к легальному изданию этой книги, датированному апрелем 1905 г., и в других брошюрах Вольского. Она сводится к следующему: автор проводит резкую грань между работниками физического и умственного труда (интеллигентами). Последних он считает идеологами «буржуазного прогресса», ведущими социалистическую пропаганду и агитацию в своих интересах, ради свержения самодержавия, с одной стороны, и власти капиталистов — с другой. В этих целях они выступают за создание самостоятельной рабочей партии, стремясь внушить рабочим ложное убеждение, что борьба ведется в интересах рабочего класса. Для последнего недостаточно, якобы, уничтожения власти капиталистов, ему нужно еще уничтожить «засилье интеллигенции», добиться равенства доходов и равенства в образовании. Насущнейшей задачей рабочего класса является поэтому борьба за свои «непосредственные, конкретные», экономические интересы. Методом борьбы рабочего класса, по Вольскому, должна была являться всеобщая, чисто экономическая стачка, которая, вылившись в восстание, приведет к уничтожению буржуазии и интеллигенции.

Книга Вольского носит резко полемический характер по отношению к социал-демократии, возникновение ревизионизма в среде которой автор считает естественным процессом, якобы вытекающим из самой ее сущности. Главные же стрелы его направлены против ортодоксальных марксистов.

[44] Плеханов здесь имеет в виду слова Вольского о том, что сама социал-демократия наиболее полным образом выражает религиозную роль социализма, который, по его мнению, является «беспорочным пролетарским евангелием».

[45] Все эти высказывания Вольского, записанные Г. В. Плехановым во время прений, сформулированы отчетливо в предисловии к «Умственному рабочему», где Вольский сближает «конечную цель» социал-демократии с мечтой о загробной жизни и считает, что социал-демократия научила рабочих благословлять буржуазный прогресс.

[46] О русской революции и роли в ней социал-демократии Вольский пишет, что участие рабочих в буржуазной революции — лишь укрепление их собственной неволи.

[47] По поводу объединения буржуазии с пролетариатом Вольский высказывал ту мысль, что задачей русского революционера является единение всех классов населения в борьбе с царизмом.

[48] В последних строках плехановской записи заключается разбор основных положений «махаевщины», выраженных в предисловии к книге Вольского. Социализм, по мнению Вольского, нападает лишь на господство класса капиталистов,

*

не упраздняя семейной собственности, которую он считает основой имущественного неравенства.

[49] *Акимов*, псевдоним *Махновца*, В. П. (1873—1921) — один из представителей «экономизма» в РСДРП, член «Союза русских социал-демократов за границей», член редакции журнала «Рабочее дело».

[50] *Вандервельде*, Эмиль (р. 1866) — один из вождей бельгийской рабочей партии и II Интернационала, бессменный председатель Международного социалистического бюро, противник революционных методов борьбы и один из главных вдохновителей реформизма со времени его зарождения.

Взгляды Вандервельде на религию, изложенные им в книге «Социализм и религия», носят явно идеалистический характер. Он считает иллюзией тот взгляд, что успехи научных знаний положат конец философскому неведению. Вторжение в эту область «неведомого» Вандервельде и называет религией и религиозной философией, придавая им тем самым характер вечности.

[51] *Виндельбанд*, Вильгельм (1848—1915) — немецкий буржуазный историк философии, неокантианец, основавший особую ветвь кантианства — «нормативизм». По его учению, философия, в отличие от науки, изучающей то, что есть, или бытие, исследует то, что должно быть, или ценности. Поведение человека нормируется, по Виндельбанду, абсолютными идеалами истины, добра и красоты.

О ТАК НАЗЫВАЕМЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ИСКАНИЯХ В РОССИИ

Мы уже указывали на то, что Плеханов начал выступать против религии и богоискательства задолго до 1909 г., когда появились публикуемые ниже его статьи, посвященные специально этой теме. Многие вопросы, разбираемые в этих статьях, затрагивались им с большей или меньшей полнотой и в более ранних работах. Борясь за распространение марксизма в России и объясняя с позиций материалистического понимания истории происхождение и развитие всяких идеологий, Плеханов, естественно, не мог обойти и вопросов религии. Однако вплотную к вопросам борьбы с религией Плеханов подошел в 1908—1909 гг., когда установившаяся после революции 1905 г. реакция привела к усилению богоискательских и богостроительских настроений среди буржуазии, буржуазной интеллигенции и известных кругов мелкой буржуазии.

Ленин, намечая программу борьбы революционной социал-демократии с официальной религиозной идеологией и богоискательством, следующим образом характеризовал отношение классов и партий к религии в этот период: «Представитель контрреволюционной буржуазии хочет укрепить религию, хочет укрепить влияние религии на массы, чувствуя недостаточность, устарелость, даже вред, приносимый правящим классам «чиновниками в рясах», которые *понижают* авторитет церкви. Октябрист воюет против крайностей клерикализма и полицейской опеки *для усиления* влияния религии на массы, для замены хоть некоторых средств оглупления народа, слишком грубых, слишком устарелых, слишком обветшавших, недостигающих цели, — более тонкими, более усовершенствованными средствами. Полицейская религия уже недостаточна для оглупления масс, давайте нам религию более культурную, обновленную, более ловкую, способную действовать в самоуправляющемся приходе, — вот чего требует капитал от самодержавия»*.

Партия большевиков во главе с Лениным, борясь против всех и всяких видов идейного и организационного ликвидаторства, разгромила ликвидаторство «наизнанку» Богданова, Луначарского и др., а также тесно связанные с этим видом ликвидаторства богоискательские и богостроительские теории, заимствованные Луначарским и К° у контрреволюционной буржуазной интеллигенции. Ленин в своем письме М. Горькому писал об этом виде религиозных исканий: «... народ и рабочих отупляют особенно усердно именно идеей чистенького, духовного, построяемого боженьки. Именно потому, что всякая религиозная идея, всякая идея о всяком боженьке, всякое кокетничанье даже с боженькой есть невыразимейшая мерзость, особенно терпимо (а часто даже доброжелательно) встречаемая *демократической* буржуазией, — именно поэтому это — самая опасная мерзость, самая гнус-

---

* *Ленин*, Соч., т. XIV, стр. 81.

ная «зараза». Миллион грехов, пакостей, насилий и зараз *физических* гораздо легче раскрываются толпой и потому гораздо менее опасны, чем *тонкая*, духовная, приодетая в самые нарядные «идейные» костюмы идея боженьки» *.

Плеханов, отстаивавший научный социализм от идеалистического и религиозного мировоззрения, выступил в 1909 г. со статьями против богоискательства и богостроительства. О том, что намерение это возникло у него уже в 1908 г., свидетельствует письмо Н. И. Иорданского от 18 сентября (ст. ст.) этого года, где он пишет: «Ваши предполагаемые статьи о религии, о которых я говорил здесь, возбуждают всеобщий интерес и в рабочих кругах будут встречены с жадным вниманием». Дальше, в том же письме, Иорданский, как и ряд других корреспондентов Плеханова, говорит о растущей опасности религиозных исканий, отмечая одновременно, что религиозный бред захватывает по преимуществу интеллигенцию, в рабочей же среде возбуждает только желание разобраться в этом вопросе. Отвернувшаяся от революции буржуазная интеллигенция находила для себя подходящую атмосферу на заседаниях «Религиозно-философского общества», где подвизалась знаменитая «троица» — Гиппиус, Мережковский и Философов. Об этом свидетельствует ряд писем, полученных Плехановым в эти годы из России. Корреспонденты Плеханова рассказывают, например, что на одном из заседаний «Литературного общества», где царила такая же атмосфера, как и в „Религиозно-философском обществе", Базаров выступил с докладом о богоискательстве и богостроительстве, рассуждая об „апокалипсическом идеале тысячелетнего царства", и буржуазно-интеллигентская публика с сосредоточенным вниманием слушала речи о господе боге. На одном из заседаний того же общества выступал Бердяев, реферат которого походил на проповедь провинциального русского попа, а некоторые социал-демократы, присутствовавшие там внимательно его слушали и не возражали.

Рабочие круги не были затронуты этими религиозными исканиями, но необходимо было разоблачить попытки буржуазной интеллигенции протащить их в рабочую среду. Против этих попыток и были направлены статьи Плеханова „О так называемых религиозных исканиях в России". Эти статьи были написаны очень быстро и появились одна за другой в 1909 г. в журнале „Современный мир". Первая носила заглавие „О религии" и была напечатана в сентябрьской книжке журнала, вторая — „Еще о религии" — в октябрьской и третья — „Евангелие от декаданса" — в декабрьской. В следующем 1910 г., первые две статьи были опубликованы с новыми примечаниями в сборнике плехановских статей „От обороны к нападению".

Перепечатывая статьи Плеханова о религии, мы дополняем их публикацией относящихся к ним рукописных материалов, сохранившихся в архиве.

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ

О РЕЛИГИИ

I

Религию можно определить, как *более или менее стройную систему представлений, настроений и действий*. Представления образуют *миф*ологический *элемент* религии; настроения относятся к области

* Письма Ленина Горькому, стр. 103, Партиздат ЦК ВКП(б). 1936.

религиозного чувства, а действия — к области *религиозного поклонения*, или, как говорят иначе, *культа*. Мы должны прежде всего и больше всего остановиться на мифологическом элементе религии.

Греческое слово «*миф*» значит *рассказ*. Человека поражает известное — все равно: действительное или мнимое — явление. Он старается объяснить себе, как оно произошло. Так возникают мифы. Пример: древние греки верили в существование богини Афины (Минервы). Как произошла эта богиня? У Зевса болела голова и, должно быть, болела очень уж сильно, потому что он решился обратиться к помощи хирургии. Роль хирурга выпала на долю Гефеста (Вулкана), который вооружился секирой и так сильно хватил царя богов по голове, что она раскололась, и из нее выскочила богиня Афина *. Другой пример: древний еврей спрашивал себя: «Откуда произошел мир?». На этот вопрос ему отвечал рассказ о шести днях творения и о создании человека из праха земного. Третий пример: современный австралиец племени Эрентэ хочет знать, откуда взялась луна. Это его любопытство удовлетворяется рассказом о том, как в старину, когда еще не было луны на небе, умер и похоронен был один человек — Опоссум **. Скоро этот человек воскрес и вышел из могилы в виде мальчика. Его сородичи перепугались и пустились бежать, а он стал преследовать их, крича: «Не бойтесь, не бегите, а не то вы совсем умрете. Я же, хотя умру, но воскресну на небе». И вот он вырос, состарился, потом умер, но затем появился в виде луны, и с тех пор он периодически умирает и воскресает ***. Так объясняются не только происхождение луны, но и ее периодические исчезновения и появления. Я не знаю, удовлетворит ли такое объяснение кого-нибудь из наших нынешних «богоискателей»; полагаю, однако, что — никого. Но австралийского туземца оно удовлетворяет так же, как удовлетворял грека известного периода рассказ о появлении Афины из головы Юпитера или древнего еврея рассказ о шести днях творения. *Миф есть рассказ, отвечающий*

---

* Примеч. из сборн. «От обороны к нападению»[1]. — По поводу моего указания на миф, сообщавший о *происхождении* богини Афины, г. В. Розанов [2] в «Новом времени» от 14 октября 1909 г. упрекнул меня в том, что я будто бы забыл сказать, какое же явление объяснялось у греков Палладой-Афиной и особым способом ее происхождения. Но мой удивительный критик, сам доводящий до сведения своего читателя, что он не дал себе труда прочитать мою статью, просто-напросто не понял, о чем я говорю. Я привел рассказ о происхождении Афины из головы Юпитера в качестве мифа, объясняющего, *как произошла богиня Афина* [3]... А почему она произошла так, а не иначе, это уже совсем другой вопрос, на который отвечают *не мифы, а науки — история религий и социология*. О любезностях, с которыми обращается ко мне г. В. Розанов, толковать не стоит: *на юродивых не обижаются, особенно*, когда они выступают в «*Новом времени*». Интересно в психологическом отношении одно: известно ли г. В. Розанову, как объясняет современная наука особенность мифа о происхождении Паллады-Афины? В этом весьма позволительно усомниться. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

** Опоссум — небольшое австралийское животное, принадлежащее к сумчатым. Мы еще увидим, каким образом, согласно представлениям дикарей, можно быть человеком и опоссумом или же каким-нибудь другим животным. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

*** *A. van-Gennep* Mythes et légendes d'Australie, Paris, p. 38 [*А. ван-Женнеп*, Мифы и легенды Австралии, Париж, стр. 38]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

на вопросы: почему? и каким образом? Миф есть первое выражение сознания человеком причинной связи между явлениями.

Один из самых выдающихся немецких этнологов нашего времени говорит: «Миф есть выражение первобытного миросозерцания» («Mythus ist der Ausdruck primitiver Weltanschauung») *. И это, в самом деле, так. Необходимо очень примитивное миросозерцание для того, чтобы верить, будто луна есть вышедший из могилы и вознесшийся на небо человек-опоссум. В чем же состоит главная отличительная черта этого миросозерцания? Она состоит в том, что *человек, его держащийся, олицетворяет явления природы.* Все эти явления представляются первобытному человеку действиями особых существ, имеющих, подобно ему, сознание, потребности, страсти, желания и волю. Уже на очень ранней ступени развития эти существа, будто бы вызывающие своими действиями известные явления природы, приобретают в представлении первобытного человека характер духов, и, таким образом, складывается то, что Тэйлор [4] назвал *анимизмом.* «Принимают, — говорит этот исследователь, — что духовные существа управляют явлениями материального мира и жизни человека, или влияют на них здесь и за гробом; так как, далее, думают, что они сообщаются с людьми, что поступки последних доставляют им радость или неудовольствие, то, рано или поздно, вера в их существование должна привести естественно и, можно даже сказать, неизбежно к действительному почитанию их или желанию их умилостивить. Таким образом, анимизм, в его полном развитии, обнимает собою верования в управляющие божества и подчиненные им духи, в душу и в будущую жизнь — верования, которые переходят на практике в действительное поклонение» **.

Это тоже правильно; но нужно помнить, что иное дело *вера* в существование духов, а иное дело *поклонение* им; иное дело *миф*, а иное дело *культ*. Первобытный человек верит в существование множества духов, но поклоняется он лишь некоторым из них ***. Культ возникает из соединения *анимистических идей* с известными *религиозными действиями*. Нам, разумеется, нельзя будет миновать вопроса о том, чем обусловливается это соединение, но мы не должны забегать вперед. Теперь нам нужно ознакомиться с происхождением анимизма. Тэйлор справедливо замечает, что первобытный анимизм служит

---

* *D-r P. Ehrenreich*, Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt, Berlin, 1905, S. 10 [*Д-р П. Эренрейх*, Мифы и легенды южноамериканских дикарей в сопоставлении с мифами и легендами северной Америки и Старого света, Берлин, 1905, стр. 10]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** *Эдуард Б. Тэйлор*, Первобытная культура, т. II, Спб., 1897, стр. 10. Ср. также *Elie Reclus*, Les croyances populaires, Paris, 1907, pp. 14—15 [*Эли Реклю*, Народные верования, Париж, 1907, стр. 14—15] и *Вундт*, Völkerpsychologie, II Band, 2-er Theil, S. 142 и след. [Народная психология, т. II, ч. 2, стр. 142 и след.]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** «Vermenschlichung und Personifizierung von Naturerscheinungen, — справедливо говорит Эренрейх, — bedingen an sich noch kein religiöses Bewusstsein» [«Очеловечение и персонификация явлений природы сами по себе еще не обусловливают религиозного сознания»] (Цит. соч., стр. 25). — Прим. *Г. В. Плеханова.*

воплощением сущности спиритуалистической философии в ее противоположности философии материалистической *. Но если это так, то изучение анимизма окажет нам двойную услугу: оно не только будет способствовать выяснению наших понятий о первобытных мифах, но и раскроет перед нами «сущность спиритуалистической философии». А этим никак нельзя пренебрегать в такую эпоху, когда многие стремятся воскресить философский спиритуализм **.

II

Г-н Богданов [7] пытался установить наличность «особенной связи между анимистическим дуализмом и авторитарными общественными формами» ***. Не отвергая совершенно общепринятой теперь среди этнологов и изложенной мною выше теории анимизма, г. Богданов находит, однако, ее неудовлетворительной. Он думает, что она «может правильно указывать тот психический *материал*, который послужил, по крайней мере отчасти, для построения анимистических взглядов; но остается вопрос: почему из этого материала возникла форма мышления, являющаяся *основной* и *всеобщей* на известной ступени разви-

* *Тэйлор*, цит. соч., стр. 8. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Интересно отметить, что анимизм нашел очень яркое выражение в одном из стихотворений Е. А. Баратынского [5]. Вот это стихотворение («Приметы»):

Пока человек естества не пытал
Горнилом, весами и мерой,
Но детски вещаньям природы внимал,
Ловил ее знаменья с верой;
Покуда природу любил он, она
Любовью ему отвечала:
О нем дружелюбной заботы полна,
Язык для него обретала.
Почуя беду над его головой,
Вран каркал ему опасенье,
И замысла, в пору смирясь пред судьбой,
Воздерживал он дерзновенье.
На путь ему выбежав из лесу волк,
Крутясь и подъемля щетину,
Победу пророчил, и смело свой полк
Бросал он на вражью дружину.
Чета голубиная, вея над ним,
Блаженство любви прорицала.
В пустыне безлюдной он не был одним:
Нечуждая жизнь в ней дышала.

Баратынский наивно сожалел о том, что успехи ума лишили человека анимистических иллюзий:

Но чувство презрев, он доверил уму,
Вдался в суету изысканий,
И сердце природы закрылось ему,
И нет на земле прорицаний.

Это, конечно, смешно, как заметил еще Белинский [6]. Но анимистический взгляд все-таки выражен Баратынским как нельзя более ярко. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** *А. Богданов*, Из психологии общества, Спб., 1904, стр. 118. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

тия» *. И вот на этот вопрос г. Богданов отвечает признанием особен ной связи между анимистическим дуализмом и авторитарными фор мами. Анимистический дуализм является, по его мнению, отражение общественного дуализма, дуализма между высшими и низшими между организаторами и организуемыми. Он говорит: «Пусть пере нами общество, в котором авторитарные отношения охватывают вс систему производства, так что каждое общественно-трудовое действи разлагается на активно-организаторский и пассивно-исполнительски элементы. Таким образом, целая громадная область опыта — сфер непосредственного производства — неизбежно познается членами об щества *по определенному типу — по типу однородной двойственности* в которой постоянно сочетаются элементы организаторские и испол нительские» **. А когда человек привыкает понимать свои трудовы отношения к внешнему миру как проявления активной, организую щей воли, воздействующей на пассивную силу исполнителей, тогд «то же самое начинает он находить во всяком явлении». И тогда воз никают в его представлении души вещей. «Он видит движение солнца течение воды, слышит шелест листьев, ощущает дождь и ветер, и дл него всего легче представить все это таким же способом, каким пред ставляет он свою общественно-трудовую жизнь: за внешнею силой которая прямо действует на него, он предполагает личную волю которая ее направляет; и хотя эта воля для него невидима, тем не ме нее она непосредственно достоверна, потому что без нее ему непонятн явление» ***. Это очень хорошо. Так хорошо, что г. Шулятиков на писал, на основании мысли г. Богданова, целую историю новой филе софии [8]. Одно плохо: хорошая мысль г. Богданова противореч действительности.

Очень возможно, даже вероятно, что анимизм не был самым пер вым шагом в развитии человеческих представлений о мире. Вероятн прав был М. Гюйо [9], полагавший, что «исходный момент религиозно метафизики заключается в своеобразном туманном монистическо взгляде не на божественное начало, не на *божество*..., но на душу тело, которые вначале мыслились как единое целое» ****. Если это та то анимизм надо считать вторым шагом в развитии указанных пре ставлений. М. Гюйо так и говорит: «Ближайшею по времени к это концепции является концепция самостоятельных душ, дуновени одухотворяющих тела, духов, способных покидать свое жилище. Э концепция известна у историков религий под именем *анимизм* Она обращает на себя внимание, прежде всего, своим дуалистически характером. В основе ее лежит взгляд на противоположность межд душою и телом» *****. Как бы там ни было, но факт тот, что анимиз

---

* Там же, та же стр. Курсив г. Богданова. — Прим. *Г. В. Плеханов*

** *А. Богданов*, Из психологии общества, стр. 113—114. Курсив г. Богд нова. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Там же, стр. 115. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** *М. Гюйо*, Безверие будущего, Спб., 1908, стр. 60. — Прим. *Г. В. Плех нова.*

***** Там же. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

развивается уже у первобытных народов, совершенно чуждых «авторитарной» организации общества. Г-н Богданов очень ошибается, утверждая со свойственной ему смелостью: «Известно, что на самых ранних ступенях общественного развития, у самых низкостоящих племен, анимизма еще нет, представление о духовном начале совершенно отсутствует» *. Нет, это совсем не «известно»! Этнология лишена возможности наблюдать те человеческие племена, которые придерживались «своеобразного туманного монистического взгляда»; она не знает их. Наоборот: самые низшие из всех племен, доступных наблюдению этнологии, — так называемые низшие охотники, — придерживаются анимизма. Всякому известно, что к числу таких племен принадлежат, например, цейлонские веддахи. Однако, по свидетельству Пауля Сарразена, они верят в существование души после смерти **. Другой исследователь, Эмиль Дешан, высказывается еще категоричнее. Он утверждает, что, по мнению веддахов, каждый умерший человек становится «демоном», т. е. духом, и что вследствие этого духи весьма многочисленны. Веддахи приписывают им свои неудачи ***. То же мы видим у негритосов Андаманских островов; то же — у бушменов; то же — у австралийцев, словом, то же — у всех «низших охотников». Эскимосы Гудзонова залива, не очень далеко опередившие этих охотников, тоже являются убежденными анимистами: у них есть духи воды, духи туч, духи ветров, духи облаков и т. д. ****. Если мы пожелаем узнать, какой степени развития достигли «авторитарные» отношения между эскимосами, то мы услышим, что у них вовсе нет никакого начальства, т. е. никакой «авторитарности» («among these people there is no such person as chief») *****. Правда, и у этих эскимосов есть вожди, но власть этих вождей ничтожна, да и к тому же они находятся обыкновенно под влиянием так называемых английскими исследователями «людей медицины», т. е. колдунов, т. е. людей, состоящих в сношениях с духами ******. У эскимосов еще очень сильны остатки первобытного родового коммунизма. Что же касается до таких низших племен, как веддахи, то их надо признать настоящими и, по-своему, безупречными коммунистами. Где же тут авторитарные отношения производства? Само собою разумеется, что представление первобытных охотничьих племен о духе далеко не лишено характера материальности: духи этих племен еще не имеют той невещественной

---

* *А. Богданов*, цит. соч., стр. 118. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «Ueber religiöse Vorstellungen bei niedrigsten Menschenformen» in Actes du II Congrés International d'Histoire de Religions à Bâle», 1904, p. 135 [«О религиозных представлениях у низших человеческих рас в документах второго международного конгресса по истории религий в Базеле», 1904, стр. 135]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** *E. Deschamps*, Au pays des veddas, Paris, 1892, p. 386 [*Э. Дешан*, В стране веддахов, Париж, 1892, стр. 386]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** *Lucien Turner*, The Hudson Bay Escimo, Eleventh report of the Bureau of Ethnology, p. 194 [*Люсьен Турнер*, Эскимосы Гудзонова залива, Одиннадцатый отчет Этнологического бюро, стр. 194]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

***** Там же, стр. 193. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

****** Там же, та же стр. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

природы, какая свойственна, например, богу современных христиан или тем «элементам», которые играют такую важную роль в «естественно-научной» философии Эрнеста Маха [10]. Когда «дикарь» хочет изобразить духа, он очень часто воображает его в виде маленького человечка *. В таком представлении, конечно, много «вещественности». Но, во-первых, оно свойственно было, скажем, и тому художнику XIV века (был ли это Орканья [11] или кто другой), который написал на одной из стен пизанского кладбища знаменитую фреску «Торжество смерти». Пусть г. Богданов посмотрит эту фреску или хоть ее фотографию: он убедится, что человеческие души изображены на ней именно в виде маленьких людей, обладающих всеми признаками вещественности вплоть до тонзуры на голове той жирной души католического священника, которую за руки тащит ангел, желающий отнести ее в рай, а за ноги держит (тоже обладающий всеми признаками вещественности) дьявол, как это по всему видно, собирающийся водворить ее в аду. Г-н Богданов скажет, может быть, что XIV век тоже не знал настоящего анимизма. Но в таком случае, когда же появился этот настоящий анимизм? Ведь не тогда же, когда возникла так называемая «эмпириомонистическая философия»! [12]

Во-вторых, надо помнить еще и вот что. Все наши представления по самой простой необходимости имеют «вещественный» характер. Все дело тут в большем или меньшем числе свойственных данному представлению «вещественных» признаков. Чем меньше таких признаков, тем отвлеченнее это представление, и тем более склонны мы приписывать ему нематериальную природу. Тут происходит как бы дистилляция представлений, возникающих у человека в процессе его воздействия на внешнюю природу. И нельзя не признать, что уже низшие охотники очень далеко уходят на пути такой дистилляции. Если представление о духе крепко срастается у них (да, как известно, не только у них) с представлением о дыхании, то это, между прочим, потому, что один из результатов дыхания, — движение выдыхаемого воздуха, — с одной стороны, несомненно, существует, а с другой — почти совершенно недоступен нашим внешним чувствам **. Чтобы составить себе представление о духе, уже «дикарь» старается вообразить себе нечто такое, что не действует на наши внешние чувства. Смотря на глаз своего собеседника, он видит иногда на внешней роговой оболочке маленькое изображение человека. Это изображение он и считает душою говорящего с ним ***. Он принимает это изображение

* У кафров тени умерших живут под землею; только сами они и их скот и хижины, — т. е., стало быть, тени скота и тени хижин, — отличаются очень маленьким ростом. «Völkerkunde», von D-r *F. Ratzel*, erster Band, Leipzig, 1888, S. 268 [«Этнология» д-ра *Ф. Ратцеля*, т. I, Лейпциг, 1888, стр. 268]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

** Другой причиной этого сочетания представлений служит тот факт, что прекращение дыхания свидетельствует о прекращении жизни. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

*** У Тэйлора это изображение носит название «зрачкового образа». *Э. Монсэр* («Revue de l'histoire des religions» [«Обзор истории религий»], 1905, 1—23) ставит обычай закрывать глаза покойнику в связь с этим взглядом на «зрачковый образ» как на душу. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

за душу потому, что считает его совершенно нематериальным, т. е. неуловимым и недоступным ни для какого воздействия с его стороны. Он забывает при этом, что он *видит* это изображение, т. е., что оно *действует на его глаз* *. Вопрос о том, почему анимистическая форма мышления является «*основной, всеобщей* на известной ступени развития», получает правильный смысл лишь в совершенно другой формулировке. Он должен гласить: почему вера в богов сохраняется даже в таких цивилизованных обществах, производительные силы которых достигли очень высокой степени развития и которые, таким образом, приобрели значительную власть над природой? На этот вопрос уже давно дали ответ основатели научного социализма, и я изложил этот ответ в одном из своих открытых писем к г. Богданову [13] (см. выше). Но чтобы вполне понять его, необходимо окончательно разобраться в занимающем нас теперь вопросе о происхождении анимизма.

На этот счет мы тоже находим интересные указания у одного из основателей научного социализма, именно — у Фридриха Энгельса.

В своей замечательной работе «Людвиг Фейербах» он писал: «Великим основным вопросом всякой, а особенно новейшей, философии является вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидения, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущение причиняются не телом их, а особой от тела душой, остающейся в теле, пока оно живет, и покидающей его, когда оно умирает, — уже с этого времени они должны были задумываться об отношении души ко внешнему миру. Так как смерть состоит в том, что отделяется от тела душа, остающаяся живою, то нет надобности придумывать для нее особую смерть. Так возникло представление об ее бессмертии, на той ступени развития не заключавшем в себе ничего утешительного, казавшемся лишь роковою, совершенно непреоборимою необходимостью и часто, например, у греков, считавшемся положительным несчастьем. Представление о личном бессмертии выросло не из потребности в религиозном утешении, а из того простого обстоятельства, что, признавши существование души, люди не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти» **.

Итак, не зная строения своего тела и не умея объяснить сновидения, люди создают представления о душе. В подтверждение этого Энгельс, ссылаясь на Имтурна [14], делает следующее, совершенно

---

* Мах говорит: «Мы, естествоиспытатели, порой относимся с неодобрением к понятию «душа», часто подсмеиваемся над этим понятием. Но вещество есть абстракция того же точно сорта, не хуже и не лучше той абстракции. Мы знаем о душе столько же, сколько о веществе» (*Э. Мах*, Принцип сохранения работы, Спб., 1909, стр. 31). Мах очень ошибается: дух есть абстракция совсем другого «сорта»: представление о духе получается в результате усилия *отвлечься от представления о материи*. Это абстракция второго порядка, отрицающая реальную основу, на которой вырастает абстракция первого порядка — вещество. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** *Ф. Энгельс*, Людвиг Фейербах, Спб., 1906, стр. 40—41. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

верное замечание: «Еще и теперь у дикарей и варваров низшей ступени повсеместно распространено то представление, что снящиеся им люди суть души, на время покидающие тело; при этом на человека, виденного во сне, возлагается ответственность за те его поступки, которые снились видевшему сон» *.

Дело не в авторитарной организации производства, которая у дикарей отсутствует, а у варваров низшей ступени находится еще в зачаточном состоянии, — дело в технических условиях, при которых первобытный человек борется за свое существование.

Его производительные силы очень мало развиты; его власть над природой ничтожна. А ведь в развитии человеческой мысли *практика* всегда предшествует *теории*: чем шире круг воздействия человека на природу, тем шире и правильнее его понятия о ней. И наоборот, чем уже этот круг, тем беднее его теория. А чем беднее его теория, тем более склонен он объяснять с помощью фантазии те явления, которые почему-либо привлекают к себе его внимание. В основе всех фантастических объяснений жизни природы лежит суждение по аналогии. Наблюдая свои собственные действия, человек видит, что им предшествуют соответствующие им желания, или, — чтобы употребить выражение более близкое к его образу мыслей, — что эти действия *вызываются* этими желаниями. Поэтому он думает, что и поразившие его явления природы были вызваны чьей-то волей. Предполагаемые существа, волей которых вызываются поражающие его явления природы, остаются недоступными для его внешних чувств. Поэтому он считает их подобными человеческой душе, которая, как мы уже знаем, невещественна в указанном выше смысле. И это предположение о том, что явления природы вызываются волею существ, недоступных для его внешних чувств или доступных для них лишь в самой малой степени, развивается и упрочивается под влиянием его охотничьего образа жизни. Это может показаться парадоксом, но это действительно так: охота как источник существования располагает человека к спиритуализму.

Энгельс говорит в своей книге «О происхождении семьи, частной собственности и государства», что племена, живущие исключительно охотой, «фигурируют» только в книгах, потому что охота является слишком ненадежным источником существования **. Это совершенно верно. Так называемые низшие охотничьи племена питаются не только мясом убитых на охоте животных, но также, не говоря уже о рыбах и моллюсках, растительными корнями и клубнями. И при всем том, современная этнология все более и более убеждает нас, что охота определяет собою весь образ мыслей «дикого» человека. Его миросозерцание и даже его эстетические вкусы являются миросозерцанием и вкусами зверолова. В своем этюде об искусстве [15] (см. мой сборник «За двадцать лет») я, высказав тот же взгляд на миросозерцание и

* *Ф. Энгельс*, Людвиг Фейербах, Спб., 1906, стр. 40, примечание. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats», 8-te Auflage, Stuttgart, 1900, S. 2 [«Происхождение семьи, частной собственности и государства», 8-е изд., Штутгарт, 1900, стр. 2]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

вкусы «дикаря», сослался на фон-ден-Штейнена [16], так хорошо изучившего быт и нравы бразильских индейцев. Теперь я повторю эту ссылку.

«Мы только тогда поймем этих людей, — говорит он, — когда станем рассматривать их как создание охотничьего быта. Важнейшая часть всего их опыта связана с животным миром, и на основании этого опыта составилось их миросозерцание. Соответственно этому и их художественные мотивы с удручающим однообразием заимствуются из мира животных. Можно сказать, что все их удивительно богатое искусство коренится в охотничьей жизни» *. И в той же жизни коренится вся их мифология. «Мы должны, — говорит только что цитированный мною фон-ден-Штейнен, продолжая характеризовать психологию бразильских индейцев, — совершенно стереть в своих мыслях всякую границу между человеком и животным. Конечно, у животного нет лука со стрелами и палок для выбивания зерен маиса, но к этому и сводится в глазах индейца главное различие между ним и животным» **. Но если нет границы между человеком и животным и если человек имеет душу, то, очевидно, должно иметь ее и животное. Таким образом, когда «дикарь», рассуждая о явлениях природы, судит по аналогии, то он судит не только по аналогии с самим собою, но по аналогии со всем животным миром.

Подобно человеку, животные умирают. Их смерть, так же как и смерть людей, объясняется тем, что их души покидают их тело. Этим еще более расширяется область анимистических представлений. Мало-помалу, — но вопреки г. Богданову, задолго до того, как возникает авторитарная организация производства, — весь мир оказывается населенным духами, и каждое явление природы, которое обращает на себя внимание первобытного человека, получает свое «духовное» объяснение. Чтобы понять, как произошел анимизм, нет никакой надобности апеллировать к авторитарной организации производства, совсем не существующей на первой стадии общественного развития.

Что авторитарная организация, — и не только производства, *но* и *всего общественного быта*, — раз возникнув, начинает оказывать огромное влияние на религиозные представления, это совершенно неоспоримо. Это лишь частный случай того общего правила, согласно которому в обществе, разделенном на классы, развитие идеологий совершается под сильнейшим влиянием междуклассовых отношений. Мне уже не раз приходилось ссылаться на это правило, говоря об искусстве. Но это правило, как и всякое другое, может быть понято верно, а может также быть истолковано в карикатурном смысле. Г-н Богданов, к сожалению, предпочел карикатурное истолкование, вследствие чего и приписал авторитарным отношениям решающую роль даже в таком обществе, в котором их вовсе не существует.

Теперь мы можем оставить г. Богданова и вернуться к Тэйлору.

---

* «Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens», Berlin, 1894, S. 201 [«Среди первобытных народов Центральной Бразилии», Берлин, 1894, стр. 201]. Ср. *Фробениуса* [17], Die Weltanschauung der Naturvölker, Weimar, 1898 [«Мировоззрение первобытных народов», Веймар, 1898]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Цит. соч., стр. 351. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

III

Тэйлор говорит: «Древняя анимистическая теория жизни, рассматривающая отправления ее как действие души, объясняет многие из физических и умственных состояний теорией отлетания всей души или некоторых из составляющих ее духов. Эта теория имеет очень широкое и твердое положение в биологии диких» *. Далее Тэйлор приводит не мало примеров, подтверждающих эту его мысль. О человеке, находящемся в бесчувственном состоянии, южные австралийцы говорят, что он без души. Того же мнения держатся и туземцы Фиджи. Они думают кроме того, что если позвать душу, покинувшую тело, то она может вернуться. Случается поэтому, что больной фиджиец, лежа на земле, громко кричит, призывая назад свою душу. Татарские расы северной Азии строго держатся теории отлетания души при болезни, и в буддистских племенах ламы употребляют торжественные заклинания для того, чтобы вернуть больному душу, похищенную у него злым духом **. Таких примеров очень много у Тэйлора, да, конечно, и не только у Тэйлора, и они, без сомнения, очень убедительны. Но пример буддистских лам, которые своими заклинаниями заставляют злого духа вернуть душу, похищенную им у человека, вызывает такие вопросы: стало быть, есть какая-то сила, подчиняющая себе духов? А если такая сила существует, то не следует ли отсюда, что теория анимизма даже в представлении дикарей объясняет собою далеко не все явления природы?

На оба эти вопроса приходится дать утвердительный ответ. Да, первобытный человек признает существование такой силы, которая подчиняет своей воле даже духов. Да, анимистическая теория не все объясняет даже в физике и биологии первобытного человека.

Почему же это? Да просто потому, что анимизм, — как и вообще спиритуализм, — на самом деле не объясняет *ни одного* явления природы.

Возьмем один из приводимых Тэйлором примеров.

Больной фиджиец зовет назад свою душу. Он объясняет свою болезнь ее уходом. Но пока он не выздоровел, его болезнь идет своим ходом, и так как душа ушла, то ясно, что дальнейшее течение болезни обусловливается действием какой-то другой силы, а не присутствием души, которым объясняется, очевидно, только нормальное состояние организма.

Далее. Больной фиджиец, громко звавший назад свою душу, умирает. Его душа не захотела последовать его приглашению, не вернулась в его тело. Его труп начинает разлагаться. Если смерть объясняется тем, что душа ушла из тела, то опять ясно, что процесс разложения трупа объясняется какими-то другими причинами, а не действием отсутствующей души. Подобных фактов можно указать великое множество. Их неоспоримая наличность и отражается в сознании перво

* *Тэйлор*, цит. соч., стр. 17. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
** Там же, стр. 17—18. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

бытного человека в виде убеждения в том, что есть какая-то сила или какие-то силы, способные влиять даже на волю духов. Вследствие такого убеждения буддистский лама и прибегает к заклинаниям, которые должны, по его мнению, принудить злого духа вернуть назад похищенную им человеческую душу. Его заклинания принадлежат к обширной области *первобытной магии*.

Некоторые новейшие исследователи считают магию как бы естествознанием первобытного человека. Они видят в ней зачаточное убеждение в закономерности явлений природы. Так, Фрэзер [18] пишет: «Ее основное убеждение есть основа современной науки; вся система покоится на вере, конечно слепой, но твердой и реальной, в то, что в природе существует порядок и единообразие» *. В этом смысле Фрэзер считает магию, вместе с наукой, прямо противоположной религии, которая основывается на убеждении в том, что единообразный порядок природы может быть нарушен богом или богами по просьбе людей **. В этом есть большая доля правды. Магия противоположна религии в том смысле, что религиозный человек объясняет явления природы волею субъекта (духа, бога), между тем как человек, который обращается к помощи магии, старается открыть объективную причину, определяющую собою эту волю. Указываемая Фрэзером противоположность между религией, с одной стороны, и магией и наукой — с другой, есть противоположность между субъективным и объективным методом объяснения явлений. Эта противоположность, несомненно, обнаруживается уже и в представлениях дикарей. Но не следует забывать при этом, что между наукой и магией есть в высшей степени важное различие. Наука старается открыть причинную связь явлений там, где магия довольствуется простой ассоциацией идей, простым символизмом, который сам может основываться лишь на недостаточно ясном различении между тем, что происходит в голове человека, и тем, что совершается в действительности. Пример: чтобы вызвать дождь, краснокожий американский колдун льет известным образом воду с крыши своей хижины ***. Вид и шум текущей с крыши воды напоминает ему о дожде, и он убежден, что этой ассоциации идей достаточно для того, чтобы вызвать дождь. Если дождь в самом деле пойдет после того, как вода будет пролита на крыше, то краснокожий колдун объяснит это магическим действием своей операции. Этого достаточно, чтобы показать, какое неизмеримое расстояние отделяет магию от науки.

Магия делает ту самую ошибку, которая в высокой степени свойственна современному эмпириомонизму. Она смешивает объективные явления с субъективными. И именно потому, что она смешивает их, свойственный ей ход идей не устраняет хода идей, свойственного ани-

---

* *J. G. Frazer*, Le rameau d'or, Paris, 1903, t. I, p. 64 [*Дж. Фрэзер*, Золотая ветвь, Париж, 1903, т. I, стр. 64]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

** Там же, стр. 66. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

*** *D. G. Brinton*, Religions of primitive peoples, New-York — London, 1899, pp. 173—174 [*Д. Бринтон*, Религии первобытных народов, Нью-Йорк — Лондон, 1899, стр. 173—174]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

мизму. Магия дополняется анимизмом; анимизм дополняется магией. Это мы на каждом шагу видим решительно во всех религиях.

Магические действия являются составною частью всякого культа. Но нам пока еще рано говорить о культе, нам предварительно нужно выяснить себе некоторые другие стороны первобытного миросозерцания.

IV

Мы видели, что анимизм по самой природе своей не способен дать сколько-нибудь удовлетворительное объяснение явлений и что даже дикарь, твердо держащийся анимизма, далеко не всегда прибегает к анимистическим объяснениям. Теперь нам пора спросить себя: какой же, однако, вид принимают эти объяснения там, где люди удовлетворяются ими?

Человек убежден, что данное явление есть действие такого-то духа. Но каким же образом может он представить себе тот процесс, с помощью которого данный дух вызвал данное явление? Само собою понятно, что этот процесс непременно будет напоминать собою тот или другой из тех процессов, с помощью которых сам человек вызывает желательные для него явления.

Вот яркий пример. Некоторые полинезийцы на вопрос о том, откуда взялся мир, отвечают: однажды бог сидел с удочкой на берегу моря и вдруг вытащил на крючке мир вместо рыбы. Первобытный рыболов представляет себе действия бога по образу своих собственных действий, и так поступает не один рыболов. Но действия «дикаря» заключены в очень узкие пределы крайне низким уровнем его техники. Библия говорит: «И создал господь бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» *. А когда Адам согрешил, бог возвестил ему: «Прах ты и в прах возвратишься» **. Убеждение в том, что человек был сделан богом из «праха», т. е., точнее, из *«земли»*, т. е., еще точнее, из *глины*, очень распространено в среде первобытных племен. Но это очень распространенное убеждение предполагает известное состояние техники, а именно — знание людьми горшечного искусства. А это знание приобретается первобытным человеком далеко не сразу. Цейлонские веддахи до сих пор не имеют его ***.

Поэтому им не могло бы прийти в голову, что человек был сделан богом из «земли», подобно тому как горшок делается горшечником из глины. Характер первобытной космогонии вообще определяется характером первобытной техники.

Нужно заметить, однако, — и это чрезвычайно важно для выяснения причинной зависимости мышления от бытия, — что в первобытной

---

* «Бытие», гл. 2, ст. 7. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «Бытие», гл. 3, ст. 19. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** «Töpferei ist den Weddas unbekannt». *Paul Sarasin* (Loc. cit. 129) [«Горшечное искусство веддахам незнакомо». *Пауль Саразэн* (цит. соч., стр. 129)]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

мифологии редко говорится о сотворении мира и человека. Дикарь «творит» сравнительно мало; его производство ограничивается, главным образом, тем, что он с большей или меньшей затратой труда добывает, присваивает себе то, что создается природой помимо его творческих усилий: мужчина ловит рыб и убивает животных, между тем как женщина вырывает коренья и клубни диких растений. «Дикарь» не творит тех животных, ловля которых поддерживает его существование; но его существование зависит от того, насколько он знает привычки этих животных, насколько ему известны те места, где они водятся, и т. д. Вот почему основным вопросом, на который отвечает его мифология, является вопрос не о том, *кто создал* человека и животных, а о том, *откуда они пришли*. Раз придуман ответ на этот коренной вопрос, первобытный охотник удовлетворен, и его любознательность не выдвигает перед ним новых вопросов. Для того чтобы она выдвинула их, ему нужно предварительно сделать новые шаги в области технического развития.

Для примера укажу на следующий миф австралийцев племени Дайери. «Вначале земля открылась посреди озера Перегунди, и из трещины вышло одно животное за другим: Кеуельке — ворон; Кетере — род попугая; Уэрукети-Эму — австралийский страус и т. д. Они еще не были вполне сформированы, и у них недоставало членов и органов чувств, поэтому они легли на дюнах, окружавших озеро. Так как они лежали растянувшись на песке, то их силы возросли под действием солнца, и они стали капа (т. е. совершенными людьми) и, став такими, разошлись по всем направлениям» *. Вот и все. Здесь, как видите, бог ровно ничего не делает: земля сама открывается и из нее выходят существа, правда, не совсем еще сформированные, но сами собою формирующиеся под благодетельным действием солнца. Современный христианин сказал бы, что такая теория могла быть придумана только атеистом, и она, в самом деле, должна быть отнесена к числу тех теорий, которые стараются объяснить эволюцию живых существ, не прибегая к «гипотезе бога».

Это тоже может показаться парадоксом, но и это неоспоримо так: первобытный охотник — эволюционист по преимуществу. Во всех известных нам, действительно первобытных, мифах говорится не о создании человека и животных, а об их развитии. Вот несколько примеров. Чтобы покончить с Австралией, на которую я только что ссылался, я укажу на то, как, по рассказам австралийцев племени Наррипайери, произошли некоторые рыбы. Жили-были два охотника: Неррендир и Нипилл. Они вместе ловили рыбу в одном озере. Нипилл поймал огромную рыбу, а его товарищ разрезал ее на куски и бросил эти куски в воду. Из каждого куска произошла особая порода рыб. Некоторые другие породы рыб имеют иное происхождение: они произошли из плоских камней, которые были брошены в воду одним из упомянутых выше двух охотников **. Это очень далеко от христиан-

* *Van-Gennep*, цит. соч., стр. 28. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
** *Van-Gennep*, цит. соч., стр. 7. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

ской космогонии, но это недалеко от того греческого мифа, согласно которому люди произошли из камней.

Если из эвкалиптовых лесов Австралии мы перенесемся в песчаные пустыни Южной Африки, то мы найдем там, очевидно, очень древний миф бушменов, открывающий нам, что люди и животные вышли из пещеры или из трещины в земной поверхности где-то на севере, где, как уверяют сведущие люди, до сих пор видны следы, оставленные первыми людьми и первыми животными. Этот миф сообщен миссионером Маффатом, считающим его совершенно нелепым. Но тот же Маффат признается, что бушмены, в свою очередь, находили нелепым его рассказ о сотворении мира: вы, — говорили они, — не были в раю и не можете знать, что там произошло, а мы можем найти оставшиеся на песке следы первого человека *. История умалчивает о том, насколько убедительно возразил почтенный христианин на этот, не лишенный остроумия, довод.

Недалеко от бушменов живет, — может быть, теперь вернее было бы сказать: жило, — племя Овагереро, с которым немцы недавно вели такую бесчеловечно-истребительную войну. Овагереро гораздо развитее бушменов; это не охотники, а типичные скотоводы. По их рассказам, первый человек и первая женщина вышли из дерева Омумбо-Ромбонга. Из того же дерева вышел крупный рогатый скот, между тем как мелкий рогатый скот вышел из одной плоской скалы **. Некоторые зулусы думают, что люди вышли из тростника, а по мнению других, они вышли из-под земли ***.

В Новой Мексике индейцы племени Навахо рассказывают, что все американцы жили первоначально в пещере, а потом прорыли дыру и вышли наружу. Вместе с ними вышли и все животные ****.

В этих последних мифах речь идет, правда, не об эволюции живых существ, но об их появлении в готовом виде. Однако это нисколько не противоречит сказанному мною. В данном случае для меня главное дело не в том, явились ли живые существа в результате процесса развития, или же всегда существовали в настоящем виде. Оно состоит в том, были ли эти существа сотворены тем или другим духом. И мы видим, что ни один из приведенных мною мифов не говорит об их сотворении. Мало того, Эренрейх, основательно изучивший индейцев Южной Америки, говорит, что там, где люди и животные считаются вышедшими из земли, никто уже не спрашивает, откуда же они там взялись *****. В другом месте тот же автор замечает, что там, где мифы выводят людей из-под земли, ничего не упоминается об их сотворении. Впрочем, он сам несколько ограничивает это замечание. По его словам, туземцы Южной Америки уверены, что люди всегда существовали,

---

* *A. Lang*, Mythes etc., pp. 161—162 [*А. Лэнг*, Мифы и т. д., стр. 161—162]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** *A. Lang*, там же, стр. 162. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** *A. Lang*, там же, стр. 164—165. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** *A. Lang*, там же, стр. 170. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

***** *P. Ehrenreich*, Die Mythen und Legenden etc., t. 33.—Прим. *Г. В. Плеханова.*

но только их было очень мало и потому все-таки понадобилось впоследствии сотворять новых людей *. Это, несомненно, уже переход от старой мифологии к новой, отражающей в себе успехи техники и соответствующее им увеличение творческой деятельности человека в процессе добывания им себе средств к жизни. Тот же Эренрейх приводит пример, как нельзя лучше обнаруживающий тесную связь мифологии с первыми, неверными шагами техники. Мы узнаем от него, что, согласно мифу, господствующему у племени Гварайо, человек был создан из глины, но что создать его таким образом удалось лишь после некоторых неудачных попыток **.

Итак, миф о сотворении человека возникает не сразу. Он предполагает некоторые, с нашей нынешней точки зрения невысокие, но на самом деле чрезвычайно важные успехи техники. И чем больше совершенствуется техника, чем больше растут производительные силы человека, чем более увеличивается его власть над природой, тем более упрочивается миф о создании мира богом ***. Так продолжается до тех пор, пока диалектика человеческого развития не поднимает власть человека над природой на такую высоту, на которой «гипотеза бога», создающего мир, оказывается ненужной. Тогда человек покидает эту гипотезу, — подобно тому, как достигший совершеннолетия австралиец покидает гипотезу духа, карающего детей за шалости, — и возвращается на точку зрения эволюции, характеризующей собою один из первых этапов развития его мысли. Но теперь он обосновывает эту гипотезу с помощью всего того огромного запаса знаний, который приобретается им в процессе своего собственного развития. В этом случае последняя фаза похожа на первую, только она неизмеримо богаче содержанием.

V

Первобытный человек считает себя очень близким к животным. Ввиду этого становится понятным то странное, на первый взгляд, обстоятельство, что дикие племена считают себя связанными с ними *узами кровного родства*.

Тотемизм характеризуется верой в существование родства между данным кровным союзом людей и данным видом животных. Говоря это, я имею в виду так называемый *животный* тотемизм. Кроме него есть *растительный* тотемизм, характеризующийся верой в существование взаимной связи между людьми и *растениями*. Я не буду распространяться здесь о нем, так как его природа будет достаточно ясна для

* Там же, стр. 55. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Там же, та же стр. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** В одной из местностей древнего Египта бог Хнум изображался в виде горшечника, лепящего яйцо. Это было то первоначальное яйцо, из которого развился весь мир. Это — эклектический миф, соединяющий в себе первобытную эволюционную теорию с учением о сотворении мира богом. В Мемфисе рассказывали, что бог Фта построил мир, как каменщик строит здание. В Саисе верили, что мир был *соткан* одной богиней и т. д. (*P.-D. Chantepie de-la-Saussaye,* Manuel d'histoire des religions, Paris, 1909, p. 122. [*П.-Д. Шантепи де-ля-Соссэй,* Руководство по истории религий, Париж, 1909, стр. 122]). — Прим. *Г. В. Плеханова.*

всякого, кто составит себе правильное понятие о животном тотемизме Притом же есть все основания думать, что растительный тотемиз возник значительно позже, на основе представлений, связанных с жи вотным тотемизмом *.

Для наглядности возьмем пример. Положим, что данный клан счи тает своим тотемом черепаху. В таком случае он убежден, что черепах находится с ним в кровном родстве, вследствие чего она не только н станет вредить ему, но, напротив, будет оказывать его членам всяко покровительство. Со своей стороны, члены этого клана не должны вредить черепахе. Ее убийство считается грехом, и если кто-нибудь и них случайно найдет мертвую черепаху, то он обязан будет похоро нить ее с теми обрядами, какие соблюдаются при похоронах членов его клана **. А если бы крайняя нужда, — скажем: голод, — выну дила его убить черепаху, то он должен был бы торжественно изви ниться перед нею в такой явной непочтительности. Когда недостато в пище вынуждает краснокожего, считающего своим тотемом мед ведя, убить этого зверя, то он не только извиняется перед ним в этом но и приглашает его поесть своего собственного мяса на пиру, которы сопровождается счастливая охота на него ***. Я не знаю, всегда ли смягчается медведь ввиду такой необычайной любезности, но факт тот, что животное-тотем умеет жестоко мстить своим родственникам людям за свое убийство. Так, туземцы о-ва Самоа, считающие свои тотемом черепаху, уверяют, что если кто-нибудь позволит себе поесть ее мяса, то непременно заболеет. Они прибавляют, что не раз сам слышали, как кто-то, находившийся в теле такого больного, говорил «он меня съел, за это я его убиваю»****. Очевидно, что это говорил дух съеденной черепахи. Но зато, если люди умеют чтить свой тотем он относится к ним очень благосклонно. Так, в Сенегамбии негры клана скорпиона никогда не подвергаются укушению со стороны этих животных, отличающихся особенной ядовитостью в той мест ности*****. Но этого мало. В той же Сенегамбии члены клана змеи имеют завидную способность одним своим прикосновением исцелять людей укушенных змеею ******. В Австралии животное-тотем, — например кенгуру, — извещает своих родственников-людей о приближении неприятеля. Австралийское же племя Кернаи, тотемом которого

* Ср. *Frank Byron Jevons*. An introduction to the History of religion, Third edition, London, стр. 115 [10] [*Фрэнк Байрон Джевонс*, Введение в историю религии, 4-е изд., Лондон, стр. 115]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

** Подобно этому, греки не считали позволенным есть омара. На одном из островов Эгейского моря был обычай оплакивать случайно найденных мертвых омаров и торжественно хоронить их. Некоторые ученые думают, что в Аттике такой же привилегией пользовался волк (*Frazer*, Le totémisme, Paris, 1898, p. 23 [*Фрэзер*, Тотемизм, Париж, 1898, стр. 23]). С тех пор, как вышла эта книга, Фрезер изменил свой взгляд на *происхождение* тотемизма, но сделанная им *характеристика* его до сих пор остается наиболее полной. Впрочем, о тотемизме см. также у *Вундта* цит. соч., т. II., ч. 2, стр. 238 и след. [20]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

*** *Frazer*, там же. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

**** Там же, стр. 26. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

***** Там же, стр. 30. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

****** Там же, стр. 33. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

служит ворона, узнает по ее карканию свое будущее *. На о-ве Самоа туземцы клана совы, отправляясь на охоту, наблюдали полет этой птицы: если она летела в направлении к неприятелю, это значило, что следует нападать на него; если же она удалялась в обратном направлении, то из этого заключали, что нужно отступать, и т. д. Некоторые из них имели, поэтому, ручных сов, к услугам которых и обращались в случае военных действий **.

Иногда животное-тотем оказывает услуги, так сказать, метеорологического свойства. Во время тумана краснокожие из клана черепахи племени Омага (в Северной Америке) рисуют на песке черепаху с головой, обращенной к югу, и кладут на этот рисунок немного табаку. Они надеются разогнать таким образом туман ***.

Не вдаваясь в дальнейшие подробности насчет тотемизма, прибавлю еще вот что. Когда данный клан подразделяется на две части, тогда и его тотем принимает частичный характер. Так появились, например, кланы серых волков и желтых волков у ирокезов, больших черепах и малых черепах у них же и т. д. ****. А когда два клана сливаются между собою, тогда их общий тотем является чем-то вроде греческой химеры: его воображают состоящим из двух различных животных *****.

Первобытный человек не только допускает возможность родства между ним и данным животным видом, но сплошь да рядом ведет от этого вида свою родословную и считает себя обязанным ему всеми своими небогатыми культурными приобретениями. И это опять нисколько не удивляет современных этнологов. Не раз цитированный мною фон-ден-Штейнен говорит: «В самом деле, индеец обязан животным самой важной частью своей культуры... Их зубы, кости, раковины являются его орудиями труда, без которых он не мог бы выделывать ни своего оружия, ни своей утвари. И каждому ребенку известно, что животные, охота на которых является необходимым предварительным условием такой выделки, до сих пор доставляют все эти необходимейшие вещи» ******. Совершенно то же узнаем мы от Эренрейха: «Животные доставляют человеку орудия труда и культурные растения, и их мифы рассказывают, как человек получил эти блага от своих животных собратьев» *******. В Северной Америке вся мифология племени тлинкитов вращается, по совершенно верному выражению А. Краузе, вокруг Эла, вòрона, играющего роль творца мира и благодетеля человечества ********. Мифология бушменов, несомненно принадлежа-

---

* Там же, стр. 34. Впрочем, в Австралии неупотребительно американское слово *«тотем»*. Там употребляют слово *«кобонг»*. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** *Frazer*, стр. 35. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Там же, стр. 36. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** *Frazer*, там же, стр. 89. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

***** Там же, стр. 92. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

****** *Von-den-Steinen* [*Фон-ден-Штейнен*], там же, стр. 354. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

******* *Эренрейх*, назв. соч., стр. 28. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

******** D-r *A. Krauze*, Die Tlinkit-Indianer, Jena, 1885, ss. 253, 266—367 [Д-р *А. Краузе*, Индейцы племени тлинкит, Иена, 1885, стр. 253, 266—367]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

щих к числу самых низших охотников, характеризуется, — как говорит Э. Лэнг, — тем, что животные играют в ней почти исключительную роль, причем особенно отличается некий Кагн (или И-Каджен), который есть не кто иной, как саранча *. В мифологии туземных племен Австралии животные тоже занимают первое место, причем не безынтересно будет заметить, что некоторые из них играют роль Прометея, стараясь доставить людям огонь **. Правда, в австралийской мифологии другие животные стараются скрыть от людей употребление огня. Но это, конечно, не изменяет дела. И все это как нельзя яснее показывает нам, что в миросозерцании дикаря, в самом деле, нет границ между ним и животным, и все это делает понятным для нас тот факт, что первоначально человек воображает своих богов в виде животных. Греческий философ Ксенофан [21] ошибался, говоря, что человек всегда творит своего бога по своему образу и подобию. Нет, сначала он творит его по образу и подобию животного. Человекоподобные боги возникают лишь впоследствии как результат новых успехов человека в деле развития своих производительных сил. Но и впоследствии в религиозных представлениях людей долго сохраняются глубокие следы зооморфизма. Достаточно напомнить о поклонении животным в древнем Египте и о том, что статуи, изображавшие египетских богов, очень часто имели звериные головы.

VI

Однако что же такое бог? Нам известно, что первобытный человек верит в существование многочисленных духов. Но далеко не всякий дух есть бог. Очень долго верили, — а многие верят и поныне, — в существование дьявола. Однако дьявол — не бог. В чем же заключаются отличительные признаки этого последнего понятия?

По определению Пейна, бог есть «благорасположенный» (к человеку. — *Г. П.*) дух, который воплощается в известном материальном предмете, обыкновенно служащем ему изображением (идолом. — *Г. П.*), и которому люди приносят в жертву пищу, питье и т. д. в надежде получить от него за это помощь в своих житейских делах ***.

Это определение должно быть признано правильным в применении к очень длинному культурному периоду. Но оно не совсем правильно в применении к первым шагам человека.

Пока человек представляет себе своего бога в виде зверя, он считает его воплощенным не в каком-нибудь неодушевленном предмете, а именно в данной животной породе. Животные, служащие тотемами,

---

* *A. Lang*, Mythes, cultes et religion, Paris, 1896, p. 332 [*А. Лэнг*, Мифы, культы и религия, Париж, 1896, стр. 332]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Укажу, например, на роль сокола в мифологии одного из племен Виктории. *Arnold van-Gennep*, Mythes et légendes d'Australie, Paris, p. 83 [*Арнольд ван-Женнеп*, Мифы и легенды Австралии, Париж, стр. 83]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Цит. у *Эндрью Лэнга*, The Making of religion, London, 1900, p. 161 [Создание религии, Лондон, 1900, стр. 161]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

должны быть признаны самыми первыми богами, каким только поклонялось человечество.

Кроме того, данное Пейном определение предполагает такую степень индивидуализации богов, которая достигается опять-таки далеко не сразу. В эпоху тотемизма богом служит не индивидуум и не более или менее многочисленная группа индивидуумов, а целый животный вид или целая животная разновидность: медведь, черепаха, волк, крокодил, сова, орел, рак, скорпион и т. д. Человеческая личность еще совсем не выделяется из кровного союза, и сообразно этому еще совсем не начинается процесс индивидуализации богов. В этот первый период мы встречаемся с тем замечательным явлением, что бог, — точнее: божественный клан, — не заботится о человеческой нравственности, как это делает, например, бог христианский, еврейский, магометанский и т. п. Первобытный божественный клан наказывает людей только за их грехи по отношению к нему самому. Мы знаем, что если туземец о-ва Самоа съест свой тотем-черепаху, то он наказывается за это болезнью и смертью. Но и тут первоначально наказанию подвергается не отдельное лицо, а весь его кровный союз: кровная месть есть основное правило первобытной Фемиды. Замечу, между прочим, что именно поэтому первобытный человек отнюдь не может быть склонен к тому, что мы теперь называем свободой вероисповедания: бог карает его за грехи его сородичей, — иногда, как это делал Иегова, до четвертого колена, — поэтому самое простое благоразумие требует от него, чтобы он внимательно следил за тем, как ведут себя эти последние по отношению к богу. Бытие определяет собою сознание.

На почве такой психологии вырастают, например, следующие факты.

Спенсер и Джилен сообщают, что некоторые туземцы центральной Австралии воспитывают своих детей, как сказали бы мы теперь, «в страхе божьем», т. е. уверяют их, что за известные дурные поступки они будут наказаны некоторыми духами. А когда молодые люди достигают совершеннолетия и становятся полноправными членами племени, тогда они узнают от стариков, которые проделывают над ними известные обряды, сопровождающие признание их совершеннолетия, что духов, требующих от них известного поведения, вовсе нет, а наказывать их за дурные поступки будет само племя. И совершенно то же самое сообщает У. С. Берклэй о некоторых огнеземельцах. Они уверяют своих детей, что их за шалости накажет дух леса (очевидно, соответствующий нашему лешему), или дух гор, или дух облаков и т. п. И для того, чтобы окончательно убедить их в существовании этих духовных педагогов, они, так сказать, наряжаются духами, обвешивая себя ветками, вымазываясь белой краской, — словом, придавая себе страшный для ребенка вид. Но когда дети (т. е., собственно, мальчики) достигают четырнадцатилетнего возраста и признаются совершеннолетними, то старики, преподав им целый кодекс нравственности, признаются, что роль страшных духов-педагогов играли их же соплеменники, а для большей убедительности они сообщают им, как совершается процесс переодевания в таких духов. Будучи посвящены в эту

важную тайну, они обязываются свято хранить ее от детей и женщин. Тому, кто нарушит эту тайну, грозит смертная казнь *.

Австралийцы и огнеземельцы принадлежат к числу самых низших между известными теперь дикими племенами. Они отнюдь не сомневаются в существовании духов, но они думают, что только ребенок может верить, будто духи интересуются человеческой нравственностью. На этой стадии общественного развития нравственность существует независимо от анимистических представлений. Впоследствии она крепко срастается с ними. Мы скоро увидим, какими общественными причинами вызывается это интересное психологическое явление. Теперь же мы должны остановиться на некоторых интересных пережитках тотемизма.

Несмотря на общераспространенное запрещение убивать животное, служащее тотемом, существует обычай есть это животное, соблюдая при этом известные религиозные обряды. Это, на первый взгляд, парадоксальное явление объясняется тем, что клан, считавший себя связанным узами тесного родства с данным животным, надеялся и считал нужным закрепить эту связь, торжественно съедая мясо этого животного. Совершенное по такому мотиву убийство священного животного считалось не грехом, а, напротив, делом благочестия. Первобытная религия, запрещавшая людям убивать своего бога, требовала от них, однако, чтобы они ели его время от времени. На более высоких ступенях религиозного развития этот обычай заменился обычаем приносить богу человеческие жертвы. Так, жители древней Аркадии время от времени приносили Зевесу человеческую жертву, причем ели мясо принесенного в жертву человека и считали себя тогда превращенными в волков, почему и называли друг друга волками (lykoi), а своего Зевеса — волкообразным (Zeus lykaios) **. Тут ясно, что человеческая жертва заменила собою имевшее некогда место периодическое едение мяса волка, служившего тотемом.

Аркадские люди-«волки», торжественно евшие когда-то волчье мясо, стали потом есть мясо человека. Человека этого приносили в жертву Зевесу. Но Зевес представлялся при этом волкообразным (lykaios). Эта его волкообразность показывает, что он занял место старого бога-волка, вырос из волка благодаря длинному процессу общественного развития. Если человек верил в существование кровной связи между ним и животным, то неудивительно, что бог его, сделавшись человекообразным, не утратил еще воспоминания о своих старых родственниках-животных. Когда животнообразное (зооморфическое) представление о боге уступает место человекообразному (антропоморфическому) представлению о нем, тогда животное, бывшее прежде

---

* *J. G. Frazer*, The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines («The Fortnightly Review», July, 1905), стр. 166—167 [*Дж. Фрэзер*, Зачатки религии и тотемизм у австралийских туземцев («Двухнедельное обозрение», июль 1905), стр. 166—167].— Прим. *Г. В. Плеханова.*

** *S. Reinach*, Cultes, mythes et religions, t. I, Paris, 1905, p. 16 [*С. Рейнах*, Культы, мифы и религии, т. I, Париж, 1905, стр. 16]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

тотемом, становится так называемым атрибутом. Известно, например, что у древних греков орел был атрибутом Зевеса, сова — атрибутом Минервы и т. д.

VII

Почему же разложился тотемизм? Вследствие изменения материальных условий человеческой жизни.

Изменение материальных условий жизни заключается прежде всего в том, что растут производительные силы первобытного человека, т. е., другими словами, в том, что увеличивается его власть над природой. Но увеличение его власти над природой изменяет его отношение к ней. Маркс сказал, что, воздействуя на внешнюю природу, человек изменяет свою собственную природу. К этому надо прибавить, что, изменяя свою собственную природу, человек изменяет, между прочим, и свои представления об окружающем его мире. Но когда изменяются его представления об окружающем его мире, то естественно, что происходит более или менее коренная перемена и в его религиозных представлениях. Было, как мы уже знаем, время, когда человек не только не противополагал себя животным, но наоборот, в очень многих случаях склонен был признавать их превосходство над ним. Это было время возникновения тотемизма. Потом постепенно наступило другое время, когда человек стал сознавать свое превосходство над животными и противопоставлять себя им. Тогда тотемизм необходимо должен был исчезнуть. Своей крайней степени противопоставление человека животному миру достигло в христианской религии *; но началось оно, конечно, несравненно раньше. Чтобы объяснить читателю его возникновение, я сошлюсь на г. Богданова (suum cuique!) **. Его теория «авторитарной организации» первобытного производства карикатурна. Но та мысль, карикатуру которой представил нам г. Богданов, совершенно правильна: при наличности «авторитарных отношений» распорядитель смотрит сверху вниз на своего подчиненного; поэтому он не стремится уподоблять себя подчиненному, а старается противопоставить себя ему. Нам остается, стало быть, только допустить наличность «авторитарных» отношений человека к животному, чтобы понять психологическую подкладку интересующего нас здесь противопоставления. Такие отношения и действительно находятся налицо там, где человек, приручив животное, пользуется им как средством для удовлетворения своих потребностей. Поэтому мы можем сказать,

* В другом месте, — см. статью «Об искусстве» в сборнике «За двадцать лет», — говорил, что это противопоставление отразилось также на эстетических вкусах людей. Я ссылался там на мнение Лотце, слова которого небесполезно будет, отчасти, повторить здесь [22]: «In dieser Idealisierung der Natur liess sich die Sculptur von Fingerzeigen der Natur selbst leiten; sie überschätzte hauptsächlich Merkmale, die den Menschen vom Tiere unterscheiden» (*Lotze*, Geschichte der Aestetik in Deutschland, München, 1868, S. 568). [«В этой идеализации природы скульптура подчинялась указаниям самой природы; она переоценивала, главным образом, признаки отличия людей от животных» (*Лотце*, История эстетики в Германии, Мюнхен, 1868, стр. 568)]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Каждому свое! — *Ред.*

что эксплоатация животного человеком обусловливает собою то, что человек делается склонным противопоставлять себя животному. Склонность эта проявляется далеко не сразу. Многие пастушеские племена, — скажем, африканское племя Батока в верховьях реки Замбези, — конечно, эксплоатируют своих быков и коров, но в то же время они, по выражению Швейнфурта, почти боготворят их, убивая только в крайнем случае, и пользуются только их молоком *. Человек племени Батока не прочь сделать себя похожим на корову, вследствие чего вырывает себе верхние резцы. Тут еще далеко до противопоставления **. Но когда человек запрягает вола в плуг или лошадь в телегу, то у него трудно уже предположить большую склонность к уподоблению себя животному ***. Земледелец любит свой домашний скот и гордится его хорошим состоянием. Он готов отдать его под покровительство особого бога. Известно, что у нас в некоторых местностях Флор и Лавр считаются покровителями домашнего скота, почему им служат особые молебны, которые совершаются под открытым небом и на которых присутствует, как известно, скот, со всех сторон сгоняемый молящимися крестьянами. Г. И. Успенский говорит в одном из своих очерков, что слово «Саваоф» произносится крестьянами как «Самоов» и понимается в смысле самого овечьего бога, т. е. самого надежного покровителя овец. Но само собою понятно, что и этот «самый овечий» бог не имел в представлении собеседников Успенского бараньего вида. Земледельческий быт мало благоприятствует зооморфизму религиозных представлений. Правда, религия всегда очень консервативна; она всегда очень упорно держится за старое. Но старые представления, выросшие на почве охотничьего быта, слишком мало соответствуют условиям земледельческого труда, а потому исчезают с большей или меньшей скоростью. Древний Египет сохранил нам, в виде богов

* *Швейнфурт*, Au coeur de l'Afrique, Paris, 1875, t. I, p. 148 [В сердце Африки, Париж, 1875, т. I, стр. 148]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Первоначальная религия персов, — т. е. их религия в эпоху, предшествовавшую Зороастру [23], — была религией пастушеского народа. Корова и собака считались священными и даже божественными. Они играли большую роль в древнеперсидской мифологии и космогонии и оставили свой след даже на языке. Выражение «я дал в изобилии корму коровам» значило вообще: «я вполне исполнил свои обязанности». Выражение: «я приобрел корову» значило: «я своим хорошим поведением заслужил блаженство на небе по смерти» и т. п. Вряд ли можно найти более яркий пример того, как сознание человека определяется его бытием (ср. *Шантепи де-ла-Соссэй*, цит. соч. стр. 445 [24]). — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** От приручения животного еще далеко до употребления его в работу. И не так легко представить себе, чтобы человек, хотя бы и «дикарь», решился употреблять в работу своего кровного родственника-бога. Но, во-первых, к мысли об употреблении в эту работу ручного бога могли бы притти другие племена, не считавшие его своим священным родственником. Во-вторых, в первобытной религии тоже есть свои «arrangements avec le bon Dieu» [«сделки с господом богом»]. Так, некоторые туземные племена Нового Южного Уэльса сами не убивают животных, служащих им тотемом, но поручают их убивать посторонним, и тогда уже не считают грехом есть их мясо. Племя Нарри-Найери держится другого приема в своей религиозной казуистике: оно воздерживается от употребления в пищу своего тотема только в том случае, если имеет дело с исхудалыми его экземплярами, жирные же его экземпляры съедаются ими без особого зазрения совести (*Frazer*, цит. соч., стр. 29). — Прим. *Г. В. Плеханова.*

со звериными и птичьими головами, многочисленные следы, оставленные процессом вырастания богов-людей из богов-животных.

Теперь я прошу читателя опять припомнить знаменитые слова: «если бы быки имели религию, то их боги были бы быками». Ксенофан не допускал той мысли, что человек тоже может представить себе своего бога в виде быка. Он держался в этом случае представлений, выросших на почве земледельческого быта, который, достигнув значительной степени развития, предполагает существование «авторитарных» отношений между человеком и быком. Но откуда же берутся такие отношения? Как вообще совершается приручение животных?

Современная этнология ставит его в причинную связь с тотемизмом. Когда люди считают себя обязанными заботиться о данном виде или данной разновидности животных, то понятно, что они приручают тех из них, которые по своему характеру, — у разных животных пород, как известно, разный характер, — способны к приручению. Но от приручения животных прямой, хотя и далекий путь ведет к их эксплоатации и, между прочим, к пользованию их рабочей силой. Что же выходит?

Когда человек начинает пользоваться рабочей силой животных, он тем самым в очень значительной мере увеличивает свои производительные силы. А увеличение производительных сил дает толчок развитию общественно-экономических отношений. Кажется, как будто мы пришли к выводу, не согласному с коренным положением исторического материализма. Это положение гласит: не бытие определяется сознанием, а сознание бытием. Но я привожу факт, который как будто показывает, что бытие людей, — их *экономическое* бытие, развитие их экономических отношений, — наоборот, определяется их религиозным сознанием. Тотемизм ведет к приручению животных; приручение животных дает возможность эксплоатировать рабочую силу некоторых из них, а начало такой эксплоатации составляет эпоху в развитии производительных сил общества, а следовательно, и его экономического строя. Что сказать об этом?

Лет 10—15 тому назад некоторые немецкие ученые говорили по этому поводу, что новейшие успехи этнологии опровергают историческую теорию Маркса. Укажу хотя бы на Э. Гана с его книгой «Die Haustiere» etc., вышедшей в 1896 г. [25]. Ган написал весьма ценное сочинение, заключающее в себе множество драгоценнейших фактических данных; но он очень плохо понял исторический материализм: не лучше, чем «ревизионисты», появившиеся несколько лет спустя и вообразившие, будто теория исторического материализма не оставляет никакого места для воздействия сознания людей на их общественное бытие. «Ревизионисты» видели в этом «односторонность» исторической теории Маркса — Энгельса. И когда в сочинениях или письмах Маркса или Энгельса им встречались места, показывавшие, что этот упрек в односторонности был совсем неоснователен, они говорили: эти места относятся к позднейшему периоду жизни основателей научного социализма, к тому периоду, когда они сами заметили свою односторон-

ность и постарались ее исправить. В другом месте * я обнаружил, смею сказать, всю вздорность этой аргументации. Анализом содержания Манифеста, написанного Марксом и Энгельсом в первый период их литературной деятельности, я показал, что их исторический материализм всегда признавал, что человеческое сознание, вырастающее из данного общественного бытия, в свою очередь воздействует на это бытие, способствуя этим его дальнейшему развитию, обусловливающему новое изменение в идеологической области. Исторический материализм не отрицает взаимодействия между человеческим сознанием и общественным бытием. Он только говорит, что факт взаимодействия между двумя данными силами еще не решает вопроса об их происхождении. И, переходя к этому последнему вопросу, он устанавливает причинную зависимость данного содержания сознания от данного вида бытия.

Приручение животных, — если оно в самом деле явилось следствием тотемизма **, — может служить наглядным пояснением этой теории. На данной экономической основе — первоначальный охотничий быт — возникает первоначальная форма религиозного сознания: тотемизм. Эта форма религиозного сознания вызывает и упрочивает такие отношения между первобытным охотником и некоторыми видами животных, которые обусловливают весьма значительное увеличение производительных сил охотничьего общества. Увеличение этих производительных сил изменяет отношение человека к природе и, главным образом, его представление о животном мире. Человек начинает противопоставлять себя животному. Это дает очень сильный толчок антропоморфизации его представлений о богах: тотемизм отживает свой век. Бытие вызывает сознание, которое воздействует на него и тем самым подготовляет свое собственное дальнейшее изменение.

Если вы сравните так называемый Новый Свет со Старым, то вы увидите что тотемизм оказался гораздо более живучим в первом, нежели во втором. Почему это? Потому что в Новом Свете — за исключением одной ламы — не было таких животных, которые, будучи приручены, могли бы иметь большое значение в экономической жизни человека. Стало быть, там отсутствовало одно из важнейших экономических условий исчезновения тотемизма. Наоборот, такие условия находились налицо в Старом Свете, и потому тотемизм скорее разложился там, очистив место для новых форм религиозного сознания ***.

Но, указав на этот, по-моему, чрезвычайно важный факт, я обнаружил только одну сторону диалектического процесса общественного развития. Теперь нужно взглянуть на другую его сторону.

---

* В предисловии ко 2-му изданию моего перевода «Манифеста Коммунистической партии» [26]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Я говорю: «если», потому что тут мы имеем дело с гипотезой очень остроумной, но все-таки остающейся пока именно только гипотезой. И во всяком случае крайне трудно допустить, чтобы тотемизм был *единственным* источником приручения животных. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Ср. *Frank Byron Jevons*, An Introduction etc., pp. 182—188. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

VIII

Льюис Г. Морган [27] в своей известной книге «Ancient Society» замечает, что религиозные торжества в древнем Риме первоначально связаны были больше с родом (gens), нежели с семьей *. Это неоспоримо, и это объясняется тем, что не семья предшествовала кровному родовому союзу, а напротив, кровный родовой союз предшествовал семье. Римская патриархальная семья возникла сравнительно очень поздно из разложения родового быта под влиянием земледелия и рабства **. Но когда возникла эта семья, появились также семейные боги (Dii manes) и семейное богослужение, в котором роль священника исполнялась главою семьи ***. Общественное бытие и здесь определило собою религиозное сознание.

Боги патриархальной семьи были богами-предками. И поскольку члены такой семьи имели родственную привязанность к ее главе, постольку эти чувства переносились на богов-предков. Так создавалась психологическая основа для того настроения, при котором человек считает себя обязанным любить бога, как дети любят отца. Первобытный человек не знал отца как данного индивидуума. Словом «отец» обозначался у него каждый член его кровного союза, достигший известного возраста. Поэтому у него не могло быть сыновней обязанности в нашем смысле. Чувство этого рода заменялось у него сознанием солидарности со всем кровным союзом. Мы уже видели, как это сознание расширилось до сознания солидарности с божественным животным-тотемом. Теперь мы видим другое. Эволюция настроений обусловливается эволюцией общественных отношений.

Но разложение кровного союза ведет не только к образованию семьи. *Племенная* организация заменяется *государственной*. Что такое государство?

Государство, как и религию, определяли очень различно. Американский этнолог Пауэль определяет его так: «Государство есть политическое тело, организованная группа людей с установленным правительством и с определенными законами» («The state is a body politic, an organized group of men with an established government and a body of determined law»). Я думаю, что это определение следовало бы кое в чем изменить и кое в чем дополнить. Но здесь я могу вполне удовольствоваться им.

---

* См. стр. 245 немецк. перевода его книги: «Die Urgesellschaft», Stuttgart [«Первобытное общество», Штутгарт] 1891 г. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** *Морган*, там же, стр. 396—397. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** *Ф. Б. Джевонс* говорит: «It is still a much disputed question: what was the original form of human marriage, but in any case the family seems to be a later institution than the clan or community, whatever its structure, and family gods consequently are later than the gods of the community» (*Jevons*, An Introduction etc., p. 180) [Это еще очень спорный вопрос, какова была первоначальная форма человеческого брака, но во всяком случае семья, повидимому, была более поздним установлением, чем клан или община, какова бы ни была их структура, а следовательно, и семейные боги появились позднее, чем боги общины]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

Раз возникло правительство, возникают известные отношения между правящими и управляемыми. За правящими признается обязанность заботиться о благосостоянии управляемых; за управляемыми признается обязанность подчиняться правителям. Кроме того, там, где существуют определенные законы, естественно, существуют также их профессиональные охранители: законодатели и судьи. И все эти отношения между людьми получают свое фантастическое выражение в религии. Боги становятся небесными царями и небесными судьями. Если австралиец и огнеземелец считают достойным только детей то верование, что духи наказывают людей за дурное поведение, то теперь, с возникновением государства, это верование становится очень распространенным и весьма прочным. Таким образом, анимистические представления крепко срастаются с нравственностью.

Первобытный человек думает, что после смерти его существование будет совершенно таким же, каким было при жизни. А если он и допускает какие-нибудь различия в этом случае, то они не имеют никакого отношения к его нравственности. Если он думает, что его кровный союз произошел от черепахи, то он будет очень склонен предполагать, что и сам он по смерти сделается черепахой. Для него выражение «почить в бозе» значило бы: «вновь принять образ зверя или рыбы, или птицы, или насекомого и т. д.». Остаток этого верования мы видим в учении о переселении душ, очень распространенном даже у цивилизованных народов. Так, например, Индия является классической страной этого учения. Но у цивилизованных народов вера в переселение душ тесно срастается с убеждением в том, что человек получает после своей смерти возмездие за свое поведение. «В книге Ману, — говорит Тэйлор, — установлены законы, по которым души, обладающие добрыми качествами, приобретают божественную природу, тогда как души, которые управляются только своими страстями, принимают вновь человеческий образ; наконец, души, погруженные во мрак зла, понижаются до степени животных. Таким образом, ряд переселений души идет в нисходящем порядке от богов и святых через ряды высших аскетов, брахманов, нимф, царей и министров к актерам, пьяницам, птицам, плясунам, мошенникам, слонам, лошадям, судрам, варварам, диким зверям, змеям, червям, насекомым и неодушевленным предметам. Хотя отношение между преступлением в одной жизни и наказанием в другой по большей части темно, в кодексе искупительного странствования душ можно, однако, усмотреть стремление к соответственности возмездия и намерения наказать грешника его же собственным грехом» *.

Верование в переселение душ есть пережиток от той чрезвычайно отдаленной эпохи, когда в представлении людей еще не существовало границы между человеком и животным. Этот пережиток не везде был одинаково прочен. В веровании древних египтян мы видим на него лишь слабые намеки. Но его отсутствие не мешало египтянам быть убежденными, что на том свете есть судьи, карающие или награждаю-

* *Тэйлор*, цит. соч., стр. 82. — Ср. также *L. de-Milloué*, Le brahmanisme, Paris, 1905, p. 138 [*Л. де-Миллуэ*, Брахманизм, Париж, 1905, стр. 138][28]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

щие людей при их жизни. В Египте, как и везде, это убеждение вырабо-галось не сразу. В первую эпоху существования Египетского госу-дарства, повидимому, считалось, что поведение человека при его жизни не имеет никакого влияния на его существование за гробом. И только впоследствии, в Фиванскую эпоху [29], утвердился противоположный взгляд *.

Согласно египетским верованиям, душа человека подвергалась после его смерти суду, приговором которого и определялось ее дальнейшее существование. Но замечательно, что эта перспектива божественного суда не устраняла у древних египтян той мысли, что люди различных общественных классов и за гробом будут вести различное существование.

Египет — земледельческая страна, целиком зависящая в своем существовании от разливов Нила. Чтобы упорядочить эти разливы, уже в самой глубокой древности была создана целая система каналов. Работа на этих каналах являлась натуральной повинностью египетского крестьянина. Но люди высших классов отделывались от нее, поставляя за себя заместителей. Это обстоятельство отразилось и на представлениях египтян о загробном существовании.

Египетский крестьянин был убежден, что его и на том свете заставят рыть и чистить каналы; но он мирился с этим, утешая себя, вероятно, тем соображением, что ему «некуда податься». Людям же высших классов очень не нравилась такая перспектива, и для их успокоения было придумано очень простое средство: в их могилы клали множество кукол («ушебти»), души которых и должны были за них работать на том свете. Но самых предусмотрительных людей не успокаивала и такая предосторожность; они спрашивали себя: «А что будет, если души этих кукол откажутся работать за меня и перейдут к моим врагам?». Чтобы этого не случилось, некоторые из них, — очевидно, самые благоразумные и самые изобретательные, — приказывали делать на куклах такую назидательную надпись: «Слушайся только того, кто тебя сделал; не слушайся его врага» **.

Если от египтян мы обратимся к древним грекам, то увидим, что и у них представление о загробной жизни лишь постепенно сочеталось с представлением о наказании в будущей жизни за земные грехи. Правда, Одиссей [30] уже встречает в Аиде «Зевесова мудрого сына Миноса» [31], который судил тени умерших:

Скипетр в деснице держа золотой, там умерших судил он,
Сидя; они же его приговора, кто сидя, кто стоя,
Ждали в пространном, с вратами широкими, доме Аида.

Но, описывая дальше пребывание теней в Аиде, Одиссей упоминает о мучениях только таких выдающихся грешников, как Титий [32], Сизиф [33], Тантал [34], погрешивших, главным образом, против богов;

* *Chantepie de-la-Saussaye*, назв. соч., стр. 106—107. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «La religion égyptienne», par *A. Erman*, Traduction franç. par Ch. Vidal, Paris, 1907, pp. 201—202, 266 [«Египетская религия» *А. Эрмана*, франц. пер. Ш. Видаля, Париж, 1907, стр. 201—202, 266]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

остальные же тени усопших, по своему образу существования, ничем не отличаются друг от друга: «милая матерь» Улиса Антиклея находится в том же самом месте, как и злодейка жена Эрифила,

Гнусно предавшая мужа, прельстясь золотым ожерельем...

Это совсем не то, что мы видим у Данте, который в своей «Божественной комедии» распределяет муки и блаженство людей в строгой сообразности с их земным поведением. Притом же у греков героического периода тени царей, спустившись в Аид, остаются царями, а тени подданных — подданными. В «Одиссее» Улис говорит Ахиллу:

...живого тебя мы, как бога бессмертного, чтили;
Здесь же, над мертвыми царствуя, столь же велик ты, как в жизни
Некогда был; не ропщи же на смерть, Ахилл богоравный.

А в эпоху Платона уже было, повидимому, распространено убеждение в том, что посмертное существование людей вполне определяется их поведением на земле. Платон учил, что людей ожидает на том свете награда за добродетель и наказание за грехи. В десятой книге своей «Республики» он заставляет памфилийца Эра, душа которого побывала на том свете, описывать страшные муки грешников, особенно отцеубийц и тиранов.

Интересно, что их мучат ужасные чудовища, кажущиеся огненными. В этих чудовищах нетрудно узнать предков христианских дьяволов.

IX

Я сказал, что религия представляет собой более или менее стройную систему представлений, настроений и действий. После того, что мы узнали теперь о религиях разных племен и народов, нам нетрудно будет дать себе отчет в том, как возникают первые два из указанных мною трех элементов: представления и настроения.

Свойственные религии представления имеют анимистический характер и вызываются неумением человека дать себе отчет в явлениях природы. К представлениям, происходящим из этого источника, присоединяются впоследствии те анимистические представления, с помощью которых олицетворяются и объясняются людьми их отношения между собою.

Что касается религиозных настроений, то они коренятся в чувствах и стремлениях людей, вырастающих на почве данных общественных отношений, и изменяются параллельно с изменением этих отношений.

И те и другие — и представления и настроения — могут быть объяснены лишь с помощью той теоремы, которая гласит, что не сознание определяет собою бытие, а бытие — сознание.

Мне остается теперь сказать несколько слов о действиях, стоящих в связи с религиозными представлениями и настроениями. Мы отчасти уже знаем, как относятся такие действия к представлениям и настроениям этого рода. На известной стадии культурного развития анимистические представления и связанные с ними настроения срастаются с нравственностью в широком смысле этого слова, т. е. с понятиями

людей о своих взаимных обязанностях. Тогда человек начинает смотреть на эти обязанности как на заповеди, данные богом. Но хотя представление об этих обязанностях срастается с анимистическими представлениями, однако, оно отнюдь не вызывается ими. Нравственность возникает раньше, чем начинается процесс срастания относящихся к ней представлений с верой в существование богов. Религия не создает нравственности. Она только освящает ее правила, вырастающие на почве данного общественного строя.

Есть другого рода действия. Они называются не взаимными отношениями людей, а отношением людей к богам или к богу. Совокупность этих действий и называется собственно *культом*.

Мне нет никакой надобности много толковать в этой статье о культе. Скажу только, что если человек создает бога по своему образу и подобию, — а мы уже знаем, что в известных, указанных мною пределах это совершенно справедливо, — то ясно, что и свои отношения к «высшим силам» он будет воображать по образу и подобию знакомых ему отношений, господствующих в том обществе, к какому он принадлежит. Это также подтверждается, между прочим, и примером тотемизма. Это подтверждается и тем, что в восточных деспотиях главных богов воображали в виде восточных деспотов, а на греческом Олимпе господствовали отношения, очень напоминающие устройство греческого общества героической эпохи.

В своем поклонении богам (в своем культе) человек совершает те действия, которые кажутся ему нужными для исполнения своих обязанностей перед богами или богом *. Мы уже знаем, что в награду за это он ожидает известных услуг со стороны богов.

---

* Боги сильнее, нежели люди (*Даниэль Бринтон* говорит: «the god is one who can do more than man», т. е. «бог есть существо, могущее сделать более, нежели может сделать человек». — «Religions of primitive peoples», New-York — London, 1899, стр. 81 [«Религии первобытных народов», Нью-Йорк — Лондон, 1899, стр. 81]. Но им очень трудно, а пожалуй, и совсем невозможно обойтись без помощи людей. Во-первых, они нуждаются в пище. Караибы строят особые хижины, в которых запираются ими приносимые богам жертвы. И вот караибы слышат даже, как стучат челюстями боги, поглощая пищу (*A. Bros*, La religion des peuples non civilisés», p. 135 [*А. Брос*, Религия нецивилизованных народов, стр. 135]). Многие боги очень любят полакомиться человеческим мясом: известно, что человеческие жертвоприношения весьма нередки между первобытными племенами. Когда ирокезы приносили своему богу человеческую жертву, они обращались к нему с такой молитвой: «Мы приносим тебе эту жертву для того, чтобы ты мог поесть человеческого мяса и чтобы ты за это постарался доставить нам счастье и победу над врагами» (*A. Bros*, ibidem, p. 136 [*А. Брос*, там же, стр. 136]). Ничего не может быть яснее — do ut des: я даю тебе, чтобы ты дал мне. — Но богам нужна не одна пища. Они любят развлечься пляской: этим объясняется возникновение священных танцев. Когда боги становятся оседлыми, вместе с теми народами, которые им поклоняются, они начинают испытывать нужду в постоянном жилище, и тогда для них строят храмы и т. д. и т. д. Короче сказать: у богов те же нужды, что и у людей, и эти их нужды изменяются по мере того, как их поклонники подвигаются вперед по пути культурного развития. Чем выше поднимается нравственное развитие людей, тем бескорыстнее становятся их боги. Уже у пророка Осии (гл. 6, ст. 6) Иегова говорит: «ибо я милости хочу, а не жертвы, и боговедения более, нежели всесожжений». Кант считал возможным свести религию ко взгляду на нравственные обязанности как на божественные заповеди. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

Отношения между богом и человеком сначала очень напоминают отношения, основанные на взаимном договоре или, вернее, на кровном родстве. По мере развития общественной власти, отношения эти изменяются в том смысле, что человек все более и более считает себя подчиненным богу. Эта подчиненность достигает высшей своей точки в деспотических государствах. В новейших цивилизованных обществах, рядом со стремлением к ограничению королевской власти, возникает склонность к «натуральной религии» и к деизму, т. е. к такой системе представлений, в которой власть бога со всех сторон ограничивается *законами природы*. Деизм есть небесный парламентаризм.

Несомненно, однако, и то, что даже там, где человек воображает себя рабом своего бога, в культе всегда отводится более или менее широкое место магии, т. е. действиям, имеющим целью *вынудить* у богов известные услуги. Мы уже знаем, что объективная точка зрения магии противоположна субъективной точке зрения анимизма. Маг апеллирует к *необходимости* для того, чтобы повлиять на *произвол* богов.

Вот выводы, к которым приводит нас анализ составных элементов религии. Всякая попытка устранить из религии элемент анимизма противоречит природе религии и потому заранее осуждена на неудачу. С устранением из религии анимистического элемента у нас остается лишь нравственность в широком смысле слова, но нравственность — не религия; она возникает раньше религии и может существовать без ее санкции.

Соляная кислота есть соединение хлора с водородом. Устраните водород — у вас останется хлор, но уже не будет соляной кислоты. Устраните хлор — вы получите водород, но соляной кислоты у вас опять не будет.

ОТРЫВКИ ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ РЕДАКЦИИ СТАТЬИ

Помещаемые здесь отрывки представляют собой первоначальную редакцию печатаемой выше статьи. Отрывки эти, далеко не цельные, представляют все же значительный интерес, так как некоторые из них сильно отличаются от печатного текста.

Общее количество печатаемых страниц 16. Все они написаны на вырванных тетрадочных листах одним и тем же почерком, с поправками, сделанными рукой Плеханова. Многие страницы перечеркнуты сверху донизу красным или синим карандашом. Нумерация страниц иногда двойная, свидетельствующая о перемещении страниц из одной редакции в другую. Печатаемые страницы расположены нами не в последовательности их нумерации, а в порядке нахождения тех мест статьи, вариантами которых они являются. В заключение даны страницы, не имеющие соответствующих мест в напечатанной статье.

О ТАК НАЗЫВАЕМЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ИСКАНИЯХ В РОССИИ

СТАТЬЯ I

ВАРИАНТ НАЧАЛА

1 | Речь пойдет у нас о так называемых религиозных исканиях в современной России. Как следует нам отнестись к ним? Чтобы

дать основательный ответ на этот вопрос, необходимо сначала выяснить себе, что такое религия.

Но это далеко не так легко, как может показаться с первого взгляда. В самом деле, мы до сих пор не имеем общепризнанного понятия: религия. И еще не так давно в ученой литературе, преимущественно французской, горячо спорили о том, существуют ли народы, совсем не имеющие религии. Чтобы не вдаваться в отвлеченные рассуждения насчет того, что надо понимать под словом религия, я укажу здесь на то «минимальное» определение религии, которое дано было Тэйлором в его книге «Первобытная культура».

Тэйлор говорит: «Первое, что представляется необходимым при систематическом изучении религии низших рас, состоит
[2] в основном оп|[ределении самой религии. Если в этом определении требовать верования в верховное божество или суд после смерти, поклонения идолам, обычаев жертвоприношения или других каких-либо более или менее распространенных учений или обрядов, то, конечно, придется исключить многие племена из категории религиозных. Но столь узкое определение имеет тот недостаток, что оно отожествляет религию скорее с частными проявлениями верований, чем с более глубокой мыслью, которая лежит в основе их. Целесообразнее будет стать сразу у этого главного источника и принять за ближайшее определение религии верование в духовные существа] *.

3 ...| совершается их развитие и какими причинами оно обусловливается. «Минимальное» определение религии, предлагаемое Тэйлором, именно тем и полезно, что оно обращает наше внимание на первые ступени в развитии религиозных представлений.

Тэйлор справедливо говорит, что верование в духовные существа оказывается у всех низших рас, которые удалось узнать поближе, между тем как указания на отсутствие такого верования относятся им к древним племенам или же к более или менее неполно описанным современным народам **. Столь же справедливым надо признать и то мнение Тэйлора, что первобытному человеку вообще свойственна вера в духовные существа. Эту веру, — или, как он выражается: это учение, — Тэйлор называет анимизмом и замечает, что учение это «служит воплощением сущности спиритуалистической философии в противоположность материалистической. «С этим опять нельзя не согласиться, и нельзя не пожалеть о том, что историки философии, за исключе-
5 нием разве одного Гомперца *** [35]... | [в высшей] степени важное обстоятельство.

В каждой сложившейся религии играет очень большую роль нравственный элемент, запрещающий одни действия и предпи-

* Страница 2 отсутствует. Восполняем цитату по книге Тэйлора, Первобытная культура, Спб., 1872, т. I, ч. 2, стр. 7—8. — *Ред.*

** См. там же, стр. 8. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Стр. 4 не сохранилась. — *Ред.*

сывающий другие. Чтобы убедиться в этом, достаточно припомнить заповеди, данные Иеговой еврейскому народу через посредство Моисея: почитай отца твоего и мать твою; не убивай; не прелюбодействуй; не воруй; не клевещи; не завидуй и т. д. Замечу мимоходом, что Иегова установил известные правила нравственности не только для людей, но и для домашних животных. Так, например, он предписал между прочим: «Если вол забодает мужчину или женщину до смерти, то вола побить камнями и мясо его не есть; а хозяин вола не виноват» *. Виноват, как видите, только вол, который за свою безнравственность и наказывается не только смертью, но и тем стыдом, что его мясо не будет съедено людьми. Но не всегда духи, в существование которых верят люди, заботятся о нравственности животных. На первой стадии религиозного развития они даже по части человеческой нравственности обнаруживают полнейшую без-
6 заботность. Уже | цитированный мною Тэйлор говорит:

«Весьма важный элемент религии, именно тот нравственный элемент, который для нас составляет самую жизненную часть ее, встречается весьма слабо выраженным в религии низших рас. Не то, чтобы они не имели нравственного чувства или нравственного идеала — и то, и другое есть у них, хотя и не в форме определенных учений, но в том традиционном сознании, которое мы называем общественным мнением и которое определяет у нас добро и зло. Дело в том, что соединение нравственной и анимистической философии, столь тесное и могущественное в высшей культуре, повидимому, едва начинается в низшей» **.

С тех пор как эти строки были написаны Тэйлором, этнология обогатилась целым рядом в высшей степени важных наблюдений над жизнью первобытных народов; но все эти наблюдения вполне подтверждают правильность только что приведенного мною взгляда его на первоначальное отношение религии к нравственности. Возьмем для примера цейлонских веддахов, стоящих едва ли не на самой низшей из известных нам теперь степеней куль[турного развития]...

ВАРИАНТЫ К ГЛАВЕ II

⟨47⟩15 ... | хорошо, что г. Шулятиков написал, на основании теории г. Богданова, целую историю новой философии. Одно плохо: хорошая теория г. Богданова противоречит действительности ***. ⟨В самом деле, по его словам, «известно, что на самых ранних ступенях общественного развития у самых низкостоящих племен

* Исход, глава XXI, ст. 28. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Там же, стр. 10. Ср. также *L. Marillier*, La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés, p. 2 [*Л. Марилье*, Бессмертие души и идея справедливости у нецивилизованных народов, стр. 2][36]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Начиная с этого места, вся остальная часть страницы, до самого ее конца, перечеркнута, и внизу написано: «См. стр. 47 bis». Однако стр. 47 bis не сохранилась. — *Ред.*

анимизма еще нет, представление о духовном начале совершенно отсутствует; между тем имеется налицо весь психический материал, которым старая теория стремится объяснить происхождение анимизма» *. Г-н Богданов ошибается: анимизм существует даже «у самых низкостоящих племен». Так, всякий, хоть немного знакомый с современной этнологией, знает, что цейлонские веддахи принадлежат к числу наиболее низко стоящих племен. Но я уже говорил, опираясь на показания Пауля Саразена, что они верят в существование души после смерти. У другого исследователя, Эмиля Дешана, мы находим еще более категорические указания на этот счет: он утверждает, что каждый умерший человек становится «демоном», т. е. духом, и что поэтому существует великое множество таких духов, которым⟩...

⟨56⟩24 ... | [по]этому он считает их подобными его собственной душе, которая, как мы уже знаем, «не вещественна» в указанном выше смысле. И это предположение о том, что явления природы вызываются волею существ, недоступных или лишь в минимальной степени доступных его внешним чувствам, необходимо должно развиваться и упрочиваться под влиянием его образа жизни. Он охотник. Это значит, что его существование целиком зависит от живых существ, которые, — как это опять-таки хорошо нам известно, — представляются ему одаренными и волею, и умом, и всеми свойственными ему желаниями. Таким образом, если он, рассуждая о явлениях природы, судит по аналогии, то он судит не только по аналогии с самим собою, а также и по аналогии со всею тою частью внешней природы, воздействие на которую предполагается его образом жизни. Другими словами, первобытный охотник непременно должен смотреть на явления природы как на действие каких-то существ, одаренных разумом и волей.

Далее. Подобно человеку, животные умирают. И если смерть
57 других людей | он объясняет тем, что их душа выходит из их тела, то совершенно естественно, что также объясняется им и смерть животных. Этим еще более расширяется и упрочивается область анимистических представлений. Мало-помалу, — но, вопреки г. Богданову, еще очень задолго до того, когда возникают авторитарные отношения производства, — весь мир оказывается населенным духами, и каждое явление природы, с которым сталкивается первобытный человек, получает свое «невещественное» объяснение. Ввиду этого становится понятным, например, тот растительный тотемизм, о котором я упомянул раньше: человек судит о растении по аналогии с животным, свойства которого в глазах первобытного охотника таковы, что на него не только можно, но иногда и должно смотреть как на родоначальника и

---

* Цит. соч., стр. 118. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

58 покровителя данного клана *. Понятными становятся также | и все эти духи неба и земли, скал и облаков, рек и туч и т. д. Анимизм представляет собою естественное следствие того отношения, в котором стоит первобытный охотник к природе.

Зная все это, мы можем оставить в покое г. Богданова и заняться проверкой следующего, очень важного положения Ратцеля [38].

«Религия везде [связана с глубокой потребностью человека найти *для каждого явления причину*. Ее глубочайшие корни соприкасаются с корнями науки... Этой потребности идет навстречу склонность до известной степени очеловечивать все явления природы... **]».

ВАРИАНТ К ГЛАВЕ IV

37 ... | [предпола]гает известное состояние техники, а именно знание людьми горшечного искусства. Бров-Смис рассказывает, что когда один австралиец увидал, как кирпичники делают кирпичи, он заметил, что точно так же были сделаны богом черные люди ***. Но бог, созданный, в объясненном выше смысле, по образу и подобию человека, не может сделать больше, чем может сделать его творец. Веддахи не знают горшечного искусства ****. Поэтому им не могло притти в голову, что человек был сделан богом из «земли» подобно тому, как горшок делается из нее горшечником или кирпич — кирпичником. Но первобытный охотник умеет приготовлять свои орудия, например лук, бумеранг. Поэтому он скажет, что бог сделал людей из дерева. Но нужно заметить, — и это в высшей степени важно для выяснения зависимости мышления от бытия, — что в первобытной мифологии редко говорится о *сотворении* богом человека и мира. Первобытный охотник мало «творит»; его «производство» состоит, главным образом, в том, что он с большей или меньшей затратой труда добывает то...

---

* Есть сильное основание думать, что растительный тотемизм обязан своим происхождением земледелию. Правда, мы встречаемся с ним и у охотников, напр[имер], у австралийцев, но австралийцы питаются также и корнями растений, к которым они относятся уже с некоторой заботой. Ратцель говорит, что вообще нам совершенно неизвестны такие племена, которые жили бы только охотой. Ср. *Энгельса*. Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats, Stuttgart, 1900 [Происхождение семьи, частной собственности и государства, Штутгарт, 1900] [37]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

** В рукописи только начало цитаты: «Религия везде...» Приводимое нами в прямых скобках продолжение ее является переводом выписки из книги *Ратцеля*, Völkerkunde, Bd. I, Leipzig [Этнология, т. I, Лейпциг], 1887, стр. 32. Выписка эта находится в одной из тетрадей Г. В. Плеханова среди ряда других выписок из той же книги. — *Ред.*

*** *Van-Gennep* [*Ван-Женнеп*], там же, стр. 13. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

**** «Töpferei ist den Veddas unbekannt». *Paul Sarasin*, loc. zit., 129 [«Горшечное искусство веддахам незнакомо». *Пауль Саразен*. цит. кн., 129]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

ВАРИАНТЫ К ГЛАВЕ V

0 ... | те рассуждения об общественном договоре, с помощью которых мыслители 17-го и 18-го столетий объясняли происхождение государства. Эти рассуждения на самом деле не объясняли происхождения государства, а только показывали, как смотрели на государственное право данные публицисты. Так же надо смотреть и на рассказы о «заветах» с богами: они не объясняют исторического происхождения данных верований, но они показывают, каково их содержание, какова их природа. И этого, разумеется, совершенно достаточно для того, чтобы к ним отнеслись с величайшим вниманием все те, которые хотят составить себе правильное понятие о религии.

Другая и столь же необходимая оговорка. Когда я говорю, что человек создает своего бога по своему образу и подобию, то меня не нужно понимать в том смысле, будто я имею в виду так называемый *антропоморфизм* религиозных верований. Еще древний греческий философ Ксенофан упрекал своих соотечественников в том, что они представляют своих богов в виде людей. Если бы, говорил он, у быков была религия, то в этой религии боги имели бы бычачий вид. Это правда...

---

26 ... | весьма многочисленные и более или менее видоизменившиеся остатки его [тотемизма] встречаются во всех религиях вплоть до христианской. Так, известно, что египтяне боготворили много животных: ибисов, коршунов, кошек, собак, крокодилов, бегемотов, фараоновых мышей и т. д., и т. д. Но еще Геродот [39] указал на то, что животные, считавшиеся священными в одном египетском «номе» (округе), совсем не считались таковыми в других. Это понятно: египетская нация составилась из многих племен, у каждого из которых был свой тотем.

Но всего более достойно замечания еще вот что...

---

29 ... | [до]стиг уже некоторой степени развития. Первоначальный бог не совсем таков. Но даваемое Пейном определение должно быть признано правильным в очень широких исторических пределах. В самом деле: вспомним библию. Иегова говорит Аврааму: «Вот завет мой с тобою: ты будешь отцом множества народов... и весьма распложу тебя... и поставлю завет мой между мной и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что я буду богом твоим и потомков твоих после тебя; и дам тебе и потомкам твоим после тебя землю Ханаанскую во владение вечное; и буду им богом» *.

Вы видите, что здесь Иегова дважды выражает настойчивое желание сделаться богом авраамова племени. Ясно, значит, что

* «Бытие», гл. 17, ст. 4, 6, 7 и 8. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

до заключения договора с Авраамом Иегова не был богом, а был только одним из тех духов...

ВАРИАНТ К ГЛАВЕ VI

15 ... | [обязыва]ются свято хранить ее от детей и женщин. Тому, кто нарушит эту тайну, грозит смертная казнь *.

Австралийцы и огнеземельцы стоят едва ли не на самой низкой из всех известных нам ступеней культурного развития: они принадлежат к числу так называемых низших охотничьих племен. Они отнюдь не сомневаются в существовании духов; но по их мнению, только ребенок может верить в то, что духи интересуются нравственностью людей. Теперь это мнение не разделяется многими цивилизованными людьми, ибо многие цивилизованные люди твердо убеждены в том, что бог, ангелы и святые внимательно следят за тем, как ведут себя люди. Предоставляю вам самим судить, кто обнаруживает в данном случае больше наивности: низшие охотничьи племена или же современные цивилизованные люди.

Говоря о духах, я иногда выражался так, что можно было подумать, будто, по моему мнению, боги и духи — одно и то же. Но это совсем [не одно и то же]...

ОТРЫВКИ, НЕ СООТВЕТСТВУЮЩИЕ ОПРЕДЕЛЕННОЙ ГЛАВЕ [40]

9 ... | «факторами». Какими же именно? Сторонники материалистического объяснения истории утверждают, что все «факторы» с той или другой стороны влияющие на общественные поступки людей, сводятся в последнем счете, — я прошу заметить это выражение: *«в последнем счете»*, — к общественной экономике. Разумеется, можно оспаривать это утверждение, как и все на свете, но кто хочет оспаривать его, должен помнить, по крайней мере, то, что на религию ему при этом ссылаться не следует: она ничего не создает; она только санкционирует то, что создается независимо от нее ходом общественного развития.

Не думайте, что, говоря это, я вдаюсь в крайность, сам будучи сторонником материалистического [понимания] истории. На это гораздо раньше меня указывали специалисты по истории религии. Вот, например, еще в конце 70-х годов профессор Лейденского университета Оорт, разбирая в журнале «Theologische Tijdschrift» ** знаменитую книгу Фюстель-де-Куланжа «La cité antique» *** (вышедшую тогда седьмым изданием), он

* *J. G. Frazer*. The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines («The Fortnigthly review», July, 1905), стр. 166—167 [*Дж. Фрезер*, Начатки религии и тотемизму туземцев Австралии («Двухнедельное обозрение», июль 1905), стр. 166 —167]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

** «Богословский журнал». — *Ред.*

*** «Древняя община». — *Ред.*

вергал как глубокое заблуждение ту мысль названного | французского писателя, что религиозные верования определили собою склад античной семейной жизни. Нет, говорил Оорт, «когда возникла семейная жизнь, религия дала ей свою санкцию». То же было и в области государственного устройства: «религия освящала и поддерживала status quo». Наконец, то же самое было и в области частного права: религия и там только освятила собою учреждение, возникшее совершенно независимо от нее. Эта поучительная статья Оорта переведена была во французском журнале, специально посвященном истории религии, с сочувственным примечанием от редакции. Отсюда видно, что не один я — безусловный сторонник материалистического объяснения истории — смотрю на религиозный «фактор» как на такое общественное явление, которое не объясняет собою культурного (и между прочим нравственного) развития человечества, а напротив, само должно быть объяснено им.

Пойдем дальше. Как сказано мною выше, вера в бытие духовных существ на более высоких ступенях общественного развития тесно срастается с нравственностью, так что религиозный человек видит в своих...

---

69 | Развитие производительных сил роковым образом ведет к разложению первобытного коммунизма кровных союзов. Начинается вторжение индивидуализма в область общественных отношений. Мало-помалу, путем длинного процесса, который мы не можем рассматривать здесь, возникает патриархальная семья вроде той, какую мы видим в Риме. Параллельно этому процессу развития в обществе совершается соответствующий процесс развития на небе. Рим тоже пережил период тотемизма, на что указывают как многие его легенды, так и семейные прозвища вроде: Porcii, Fabii * и т. п., по всей вероятности происходящие от тотемов porcus, faba ** и пр. Но в историческую эпоху остались лишь некоторые переживания, и религия римлян приняла совершенно другой характер. Она стала, — как говорит В. Дюрюи, — религией земледельческой по своему существу. По замечанию того же Дюрюи, старый римский календарь не знал других праздников, кроме земледельческих. Если даже и допустить, что в этих словах Дюрюи есть [преувеличение]...

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Две первые статьи «О религиозных исканиях в России» были перепечатаны в 1910 г. в плехановском сборнике «От обороны к нападению». Плеханов снабдил это издание рядом подстрочных примечаний, которые приводятся здесь и в дальнейшем с указанием источника.

---

* —свиньи, бобы. — *Ред.*

** Ср. *Solomon Reinach*, Orpheus, pp. 144—145 [*Соломон Рейнах*, Орфей. стр. 144—145][42]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

[2] *Розанов*, Василий Васильевич (1856—1919) — критик, публицист и филосо сотрудник реакционной суворинской газеты «Новое время». Вопросы наук истории и философии освещались им с реакционной мистико-идеалистическо точки зрения, придающей первенствующее значение интуиции, прозрению, рел гиозному чувству.

[3] В греческой мифологии Афина, вышедшая из головы Зевса, — богиня разум мысли, всякой духовной деятельности и художественного изображения. Как боги молнии и войны, Афина, даруя победу, оказывается подательницей мира, при кот ром люди могут спокойно заниматься обработкой своих полей.

[4] *Тэйлор*, Эдуард Бернет (1832—1917) — английский этнолог и исследовате первобытной культуры. В своем главном произведении «Primitive Culture», выш шем в 1871 г. (первый русский перевод — «Первобытная культура», Спб., 187 Тэйлор вводит метод восстановления прошлого на основании пережитков, вводит те мин «анимизм», обозначающий веру в душу, и развивает теорию анимизма: ве в душу является зачатком религии. Анимистическая теория в течение ряда л служила основой всех построений по истории первобытных верований. Позд она подверглась критике со стороны ряда ученых исследователей. Плехан соглашаясь с Тэйлором, полагал, что его теория требует дополнений, ибо ан мизм не есть наиболее ранняя форма верований и что имеются более первобытн доанимистические воззрения.

[5] *Баратынский*, Евгений Абрамович (1800—1844) — один из крупнейш поэтов пушкинской эпохи. Основные мотивы его творчества — любовь и смер смена увлечений и разочарований. От других писателей аристократического сти Баратынский отличается большей глубиной философского содержания свое поэтического творчества.

Стихотворение «Приметы», приведенное Плехановым, впервые появило в 1842 г. в сборнике лирико-философских стихотворений, которому Баратынск дал заглавие «Сумерки» (Полное собр. соч., т. I, М., 1936, стр. 206).

[6] Поэзия Баратынского, и в частности сборник «Сумерки» и стихотворен «Приметы», разобраны Белинским в обзоре «Критика. 1842». Значение этого сти творения в творчестве Баратынского видно из следующих слов, которые Белинск предпосылает ему: «Нам, может быть, скажут, что стихотворение не есть фил софская система, и что особенно по одному стихотворению нельзя заключит мыслительном воззрении поэта на мир. На первое мы дадим ответ ниже; вме же ответа на второе, перейдем к другим стихотворениям г. Боратынского: о ответят за нас». Вслед за этим приводится целиком стихотворение «Примет с следующей заключительной репликой: «Коротко и ясно: все наука винова Без нее мы жили бы не хуже ирокезов...» (Соч., ч. VI, М., 1882, стр. 302—303).

[7] *Богданов, А.*, литературный псевдоним *Малиновского*, А. А. (1873—1928) философ, экономист и врач, бывший одно время видным деятелем социа демократической партии, прошедший, по словам Ленина, «с 1899 по 1908 год четыре стадии своего философского блуждания» (Соч., т. XIII, стр. 189) и законч ший откровенным меньшевизмом в политике и идеализмом в философии. Е в начале своей деятельности Богданов был сторонником стихийного естествен научного материализма, то уже в конце 90-х годов он испытывает влияние эн гетики Оствальда, а в 1902—1903 гг. переходит на позиции философии махизма.

Свои взгляды на теорию анимизма Богданов изложил в статье «Авторитар мышление», вошедшей в цитируемый здесь Плехановым сборник статей Богдано 1901—1904 гг. «Из психологии общества», Спб., 1904, стр. 95—156.

Богданов признает «авторитарной», т. е. основанной на авторитете, культу патриархально-родовой и феодальной организации общества в противоположно индивидуалистической буржуазной и коллективистической пролетарской культу Для него авторитарные отношения являются производными от разделения ор низаторского и исполнительского труда; в этом разделении он видит начало кл сового разделения общества, тогда как в действительности отношения господс и подчинения сами являются производными от разделения общества на класс Теория Богданова замазывает сущность эксплоатации.

[8] Плеханов имеет в виду вышедшую в 1908 г. книгу В. Шулятикова «Оправдан капитализма в западноевропейской философии (от Декарта до Маха)», рецензию которую он дал в «Современном мире», № 5, 1909 г. (Соч., т. XVII, стр. 141—14

В этой рецензии Плеханов пишет: «Шулятиков убежден, что названная статья А. Богданова, «Авторитарное мышление»] открывает новую эру в истории философии. По его словам, «после появления этой статьи спекулятивная философия потеряла право оперировать со своими двумя основными понятиями «духа» и «тела»; было установлено, что последнее сложилось на фоне авторитарных отношений, а антитеза между ними отразила социальную антитезу — антитезу организующих верхов» и исполнительских «низов». С изумительной последовательностью буржуазная критика замалчивала работу русского марксиста...» (стр. 143).

Глубокой критике книга Шулятикова подвергнута Лениным (см. его замечания, напечатанные в журн. «Под знаменем марксизма», 1937, № 8).

[9] *Гюйо*, Жан Мари (1854—1888) — французский философ, занимавшийся преимущественно вопросами морали, религии и искусства и старавшийся найти социологическое объяснение этих явлений. В своей книге «Безверие будущего» Гюйо развивает ту мысль, что по мере роста личности религиозность отмирает, уступая место «иррелигии», полному религиозному индивидуализму.

Плеханов посвятил разбору этой работы Гюйо рецензию (Соч., т. XVII, стр. 337—341), перепечатываемую ниже в сопровождении выписок из французского и русского изданий книги Гюйо с заметками Плеханова.

[10] «Элементы», по теории субъективного идеалиста Эрнста Маха (1838—1916), — не что иное, как ощущения. Ставя своей задачей преодоление дуализма психического и физического, Мах признает «элементы» единственным, что дано нам в чувственном опыте. Сами по себе они не физические и не психические, но отнесенные к субъекту—становятся психическими, а отнесенные к объекту — физическими.

[11] *Орканья*, Андреа (ок. 1308—1368) — один из значительнейших художников старой флорентийской школы — живописец, скульптор и архитектор. Ему долго приписывались знаменитые фрески пизанского кампосанто (кладбища) — «Торжество смерти», «Страшный суд» и «Ад». Позднее большинство историков признало эти фрески произведениями братьев Лоренцетти.

[12] Эмпириомонизм — теория Богданова, представляющая собой попытку эклектически сочетать эмпириокритицизм Маха с извращенным материалистическим пониманием истории и приводящая в конечном счете к идеалистическому отрицанию существования внешнего мира.

[13] Плеханов отсылает читателя к своему первому письму Богданову, вошедшему в серию статей «Materialismus militans» и напечатанному в 1908 г. в «Голосе социал-демократа», № 6—7.

В этом письме он приводит длинные выписки из предисловия Энгельса к английскому переводу «Развития научного социализма», которое было напечатано в 1892—1893 гг. в «Neue Zeit» №№ 1 и 2, под заглавием «Ueber historischen Materialismus». В этом предисловии Энгельс дает материалистическое объяснение того факта, что идеологи английской буржуазии крепко держатся за свои разнообразные религиозные вероисповедания. Объяснение это он находит в классовой борьбе и в выступлении на историческую арену пролетариата. Это объяснение кратко сформулировано, как говорит Энгельс, в следующем положении: «Религия должна быть сохранена для народа» — таково было последнее и единственное средство, на которое ухватилась буржуазия для спасения буржуазного общества от разрушения.

[14] *Иммтурн*, Иоганн Генрих — швейцарский этнограф и астроном.

[15] Плеханов имеет в виду свою первую статью о первобытном искусстве, вошедшую в Собр. соч., т. XIV, под заглавием «Письма без адреса. Письмо первое». Значительно подробнее Плеханов останавливается на вопросе о связи первобытного искусства с охотничьим бытом в статье, не опубликованной при его жизни и вошедшей в третий сборник «Литературного наследия Г. В. Плеханова» под заглавием «Письма без адреса. Письмо пятое».

[16] *Фон-ден-Штейнен*, Карл (1855—1922) — немецкий путешественник и этнограф.

[17] *Фробениус*, Лео (р. 1873) — немецкий этнограф, исследователь Африки.

На стр. 24 книги, на которую указывает Плеханов, Фробениус говорит (даем цитату в переводе):

«Особенность мифологии племени Нутка составляет то, что она изобилует образами животных. Это явление часто подвергалось обсуждению, и решения проблемы

искали в разных направлениях: как раз эти племена, с ясно выраженной рыболов-
ческой и охотничьей культурой, представляют подходящий объект для исследова-
ния. Для охотника нет ничего ближе его зверя».

[18] *Фрезер*, Джемс Джордж (р. 1854) — английский историк религии. Его труды
являются серьезным пособием в области изучения верований малокультур-
ных народов. Главная его работа «The Golden Bough» («Золотая ветвь») появи-
лась в 1890 г., неоднократно переделывалась и в своем последнем (3-м) издании,
законченном в 1923 г., представляет труд в 12 томов. Она посвящена изучению
магии. Фрезер приписывает магии исключительно важное значение в жизни перво-
бытных народов. Она опутывает каждый шаг первобытного человека, диктует ему
каждое его действие. Фрезер считает возможным на почве магических верований
объяснить происхождение земледелия, скотоводства и употребления металлов.
Он связывает магию с демократией и противопоставляет ее, как более раннюю фазу
религии, связанной с деспотизмом. Связь между верованиями и формами обще-
ственной жизни кажется Фрезеру настолько тесной, что упадок магии, по его мне-
нию, неизбежно приводит к падению демократии и, наоборот, падение демократии
вызывает переход от магии к религии.

[19] Приводим в переводе то место из книги Джевонса, которое, очевидно, имее
здесь в виду Плеханов и которое находится в главе «Survivals of totemism» («Пер
житки тотемизма»):

«О том факте, что земледельческая стадия развития цивилизации повсюду был
более поздней, чем скотоводческая, мы можем заключить из того, что животны
тотем предшествовал растительному: животные имеют кровь, которая необходим
для скрепления кровной связи между человеческим и животным родом; и лиш
позднее, когда научились выжимать из растений сок, который мог играть таку
же роль, как кровь, особенно если он был красноватой окраски, растения смог
стать тотемами».

[20] Ссылка Плеханова относится к главе из книги Вундта, озаглавленной «Тот
мизм» и занимающей стр. 238—274 издания 1905 г.

[21] *Ксенофан* (ок. 570—406 до н. э.) — странствующий певец - философ, осн
ватель так называемой элеатской школы в философии. Выступил против Гоме
и Гезиода с отрицанием веры в богов мифологии и первый выдвинул положени
что люди создали богов по своему подобию. Сам Ксенофан признавал единого бо
отожествляя его со вселенной.

[22] Цитата из Лотце приведена Плехановым в его первой статье о первобытн
искусстве «Письма без адреса. Письмо первое», вошедшей в том XIV собран
сочинений. Цитата находится на стр. 22 указанного тома, в примечании. Там сдела
более длинная выписка, заключающая в себе конкретное развитие приведенн
здесь общего положения.

[23] *Зороастр*, или Заратустра, — мифический пророк-реформатор древ
персидской религии. По преданию, он родился в середине VII в. до н. э.; о ко
его жизни никаких сведений, кроме легендарной традиции, не сохранилось.

[24] Шантепи де-ла-Соссэй в своей книге «Manuel d'histoire des religions», котор
цитирует здесь Плеханов, говорит, что корова и собака в глазах древних пер
были такими же божествами, как сам Ормузд; они были священны не только в
смысле, что их смерть являлась общественным бедствием, а их убийство — св
татством; они порождали мифы и обычаи, выявляющие с достаточной убедит
ностью веру в их сверхъестественную силу. Эти мысли, как и приведенные в пр
чании Плеханова, изложены на стр. 445—446 книги Шантепи де-ла-Соссэй, в
дании 1904 г., сохранившемся в плехановской библиотеке.

[25] Имеется в виду книга *E. Hahn*, Die Haustiere und ihre Beziehungen zur W
schaft des Menschen [*Е. Ган*, Домашние животные и их отношение к хозяй
человека].

[26] Плеханов имеет здесь в виду высказывания немецкого ревизиониста Б
штейна в брошюре «Исторический материализм», на которые им был дан исче
вающий ответ в предисловии ко второму русскому изданию «Коммунистичес
манифеста» 1900 г. Бернштейн находил, что Энгельс в своих более поздних р
тах — «Анти-Дюринге» (1878 г.) и в «Письмах к Конраду Шмидту», опубликова
в «Sozialistischer Akademiker» и написанных в 1890 и 1894 гг., — ограничил
экономического фактора в истории (см. соч. Плеханова, т. XI, стр. 310 и сл

[27] *Морган*, Льюис (1818—1881) — американский этнолог и социолог, исследователь родового быта и первобытной семьи на основании изучения жизни главным образом американских индейцев. Своими научными исследованиями Морган произвел переворот во взглядах современников на первобытное общество, приблизившись независимо от Маркса и Энгельса к материалистическому мировоззрению. Его книга «Ancient society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization», by Lewis B. Morgan, London, 1877 («Первобытное общество, исследование путей развития человечества от дикого состояния через варварство к цивилизации»), послужила Энгельсу материалом при написании его труда «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

[28] Миллуэ пишет в главе «Brahmanisme» своей книги «Histoire des religions de l'Inde», Paris, 1890, p. 73 («История религий Индии», Париж, 1890, стр. 73) о переселении душ (даем цитату в переводе):

«... брахманизм представляет себе существование души... как переселение или метемпсихоз. Он считает, что после своего разлучения с Брамой душа, которая оживляет тело, продолжая сохранять бессмертие, утрачивает, благодаря соприкосновению с материей, свою божественную чистоту. В процессе необходимого усовершенствования она проходит через все или через известное число ступеней лестницы существ, от самых ничтожных до самых совершенных, приобретая в течение этих странствований все большую сумму достоинств, до того момента, когда она, наконец, сможет одухотворить тело человека. Однако это движение не обязательно происходит в направлении усовершенствования: оно может происходить и в обратном направлении».

[29] Фиванская эпоха — эпоха, длившаяся почти полторы тысячи лет (от 2500 до 1100 до н. э.), когда центром всей жизни был крупнейший город древнего Египта, Фивы. Особый расцвет Фив был связан с экономическим и политическим возвышением местных династий, создавших мощную централизованную деспотию.

[30] *Одиссей* — легендарный герой древнегреческого эпоса (поэм Гомера «Илиада» и «Одиссея»), царь Итаки, участник Троянской войны; после взятия Трои бури долго носили его по неведомым морям, так что он лишь на двадцатый год достиг своей родины. У римлян Одиссей был известен под именем Улисса.

[31] *Минос* — мифический царь Крита. Согласно греческому мифу, считался одним из судей подземного царства (Аида).

[32] *Титий* — исполин на острове Эвбее, покушавшийся совершить насилие над богиней Лето (у римлян Латона), возлюбленной Зевса, матерью Аполлона и Артемиды. Был сражен их стрелами и попал в подземное царство, где нес вечную кару за свое преступление: распростертый лежал на земле, и два коршуна терзали его печень.

[33] *Сизиф* — согласно древнегреческому мифу, строитель и царь Коринфа. За то, что он выдал людям тайны богов, был жестоко наказан ими: он должен был в Аиде вечно втаскивать на высокую гору каменную глыбу, которая тотчас же скатывалась обратно (отсюда выражение «сизифов труд»).

[34] *Тантал* — согласно древнегреческому мифу, царь Фригии, сын Зевса. За наказание за то, что угостил богов на пиру телом собственного сына, осужден был вечно томиться голодом и жаждой, стоя по горло в воде под ветвью со спелыми плодами и не будучи в состоянии коснуться их (отсюда выражение «танталовы муки»).

[35] Плеханов имеет в виду сближение приведенной здесь точки зрения Тэйлора со взглядами немецкого историка философии и филолога Теодора *Гомперца* (1832—1912), сделанное им в предисловии к книге А. Деборина (см. Соч. *Плеханова*, т. XVIII, стр. 298—299). Плеханов говорит там, что взгляд Тэйлора «разделяется одним весьма известным историком философии. В своем сочинении, посвященном греческим мыслителям» («Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie» — русский перевод вышел в 1911 г.), Теодор Гомперц признает, что учение Платона об идеях имеет значительное сходство с воззрениями некоторых первобытных племен, выросшими на анимистической основе».

[36] Здесь Г. В. Плеханов, очевидно, имеет в виду отчеркнутое им место на стр. 2 книги: *Marillier*, La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés, Paris, 1894 (*Марилье*, Бессмертие души и идея правосудия у нецивилизованных народов). Приводим это место в переводе:

«Идея бессмертия души чаще всего оказывается лишенной всякого морального характера, и загробная жизнь обычно представляет продолжение этой: страна мертвых очень похожа на страну живых, там господствуют те же привычки, те же обычаи, тот же род жизни. Загробный мир есть только двойник этого мира, добрые и злые имеют там одну и ту же участь; только иногда жизнь в этой стране, находящейся на земле, на небе или под водой, более благоприятна для всех, иногда же еще более печальна и уныла: это пустое и убогое существование — скорее тень жизни, чем настоящая жизнь; но радостна ли она или плачевна, все имеют в ней равную долю».

[37] См. в статье мнение Энгельса о том, что не существовало племен, живущих исключительно охотой.

[38] *Ратцель*, Фридрих (1844—1904) — немецкий географ и этнограф. Плеханов неоднократно цитирует его труд «Völkerkunde» в своих статьях о первобытном искусстве «Письма без адреса».

[39] *Геродот* (485—425 до н. э.) — первый греческий историк. Геродот написал историю греко-персидских войн, а также дал много сведений о Вавилоне, Египте, Персии и других странах Востока.

[40] Два нижеследующих отрывка, по внешнему виду рукописи бесспорно принадлежащих к настоящей статье, не соответствуют, однако, ни одному из ее мест. Вместе с тем изложенные в них мысли встречаются в другой статье Плеханова «Несколько слов в защиту экономического материализма» (см. Соч., т. VIII, стр. 196—198).

[41] *Фюстель-де-Куланж*, Нума-Дени (1830—1889) — французский историк, считавший религию основным фактором общественного развития, но уже склонявшийся при анализе конкретных исторических фактов к отысканию причины и в имущественных отношениях эпохи.

[42] На указанных страницах Рейнах пишет о священных животных в древнем Риме (даем цитаты в переводе):

«Лошадь, которую приносят в жертву и режут на части в Риме в октябре месяце, не менее божественна, чем белый бык, закалываемый во время латинских празднеств и распределяемый по кускам между городами Лациума».

«Римляне считали, что, разводя гусей в Капитолии, они воздавали почесть бдительности этих птиц, которые помешали ночному нападению галлов; это позднейшее объяснение обычая, основанного на священном характере гуся... Вещие животные классической эпохи — это бывшие священные животные; тотем покровитель и вождь племени. Точно так же легко объясняется существование римских семейств, называвшихся Порции, Фабии и т. д., если мы допустим, что кабан и боб (porcus, faba) были тотемы и мифические предки этих кланов. Пифагорейцы считали преступлением съесть боб или даже наступить на него ногой. В Риме культ боба оставил следы, в частности в древней церемонии Lemuralia: отец семейства, боясь лемуров, бросает бобы за спину, чтобы эти демоны съели их и оставили в покое его и его близких» (*Solomon Reinach*, Orpheus, Histoire générale des religions, Paris, 1909, pp. 144—145).

СТАТЬЯ ВТОРАЯ

ЕЩЕ О РЕЛИГИИ

> «Религиозные вопросы имеют н
> общественное значение. О религиоз
> интересах, как таковых, не может б
> больше речи. Только теолог может
> думать, что дело идет о религии
> о таковой» [1].
>
> *К. Маркс.*

1. НЕОБХОДИМАЯ ОГОВОРКА

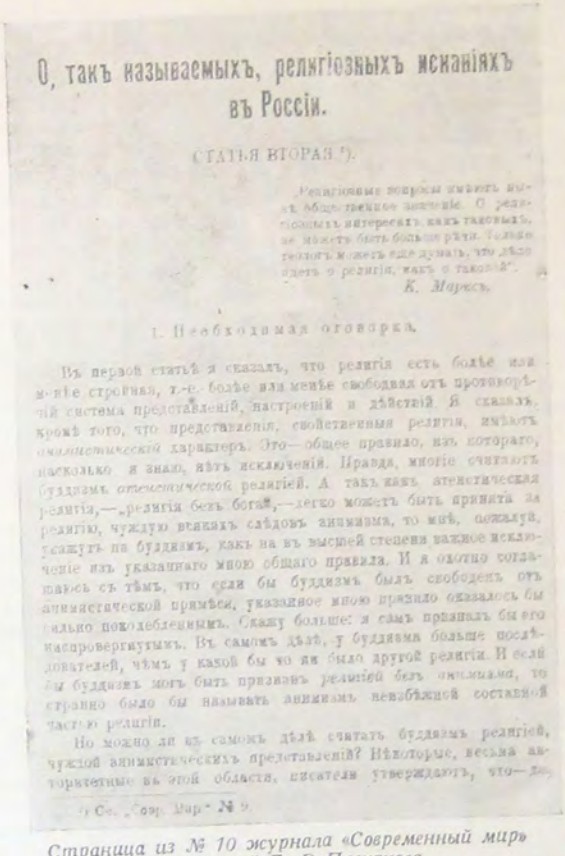
В первой статье я сказал, что религия есть более или менее стр
ная, т. е. более или менее свободная от противоречий, система п

ставлений, настроений и действий. Я сказал кроме того, что представления, свойственные религии, имеют *анимистический* характер. Это — общее правило, из которого, насколько я знаю, нет исключений. Правда, многие считают буддизм *атеистической* религией. А так как атеистическая религия — «религия без бога» — легко может быть принята за религию, чуждую всяких следов анимизма, то мне, пожалуй, укажут на буддизм, как на в высшей степени важное исключение из указанного мною общего правила. И я охотно соглашаюсь с тем, что если бы буддизм был свободен от анимистической примеси, указанное мною правило оказалось бы сильно поколебленным. Выражусь сильнее: я сам признал бы его ниспровергнутым. В самом деле, у буддизма больше последователей, чем у какой бы то ни было другой религии. И если буддизм мог быть признан *религией* без анимизма, то странно было бы называть анимизм неизбежной составной частью религии.

Но можно ли в самом деле считать буддизм религией, чуждой анимистических представлений? Некоторые весьма авторитетные в этой области писатели утверждают, что — да. Так, например, Рис-Дэвидс пишет: «Исходной точкой буддийского взгляда на все предыдущие представления о жизни было то, что Готама [2] не только оставлял в стороне всю теорию о душе, но считал всякое обсуждение вопросов о душе, которым, главным образом, заняты Веданта [3] и другие философские школы, детским, бесполезным и даже противным единственному идеалу, к которому стоило стремиться, — идеалу совершенной жизни на этом свете, — к архатству *. Я не могу спорить с Рис-Дэвидсом; может быть, Готама в самом деле так относился к вопросу о душе. И возможно, что такое его отношение к душе не оставляло в его миросозерцании места для анимизма. Но несомненно то, что уже на очень близком расстоянии от такой точки исхода дело приняло совершенно другой оборот. В подтверждение этого я с удовольствием сошлюсь на того же Рис-Дэвидса. Вот что читаем мы на стр. 48—49 его только что цитированной мною книги: «О детстве и ранней молодости Готамы ничего не встречается в ранних писаниях. Но и в них нет недостатка в описаниях чудес, сопровождавших его рождение, а также в рассказах о необычайно раннем развитии мальчика. Он не родился так, как рождаются обыкновенные люди: у него не было земного отца; по своему собственному желанию он сошел с небесного своего престола

---

* *Рис-Дэвидс*, Буддизм, Спб., 1899, стр. 21. Интересно сопоставить с этим следующее мнение П. Ольтрамара, автора одного из самых новых сочинений о буддизме: «Par sa conception du monde et de la vie le bouddhisme s'est placé aux antipodes du vieil animisme populaire. Celui-ci voit partout des êtres autonomes, et son univers se compose d'une infinité de volontés plus ou moins puissantes; le bouddhisme a poussé jusqu'aux dernières limites son explication phénoméniste et déterministe des choses» (*P. Oltramare*, La formule bouddhique des douze causes, Genève, 1909). [«По своему миропониманию и взгляду на жизнь буддизм является антиподом старого народного анимизма. Этот последний видит повсюду автономные существа, и его вселенная состоит из бесчисленного количества более или менее могущественных воль; буддизм довел до крайних пределов свое феноменистическое и детерминистское объяснение вещей» (*П. Ольтрамар*, Буддистская формула двенадцати причин, Женева, 1909)]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.



О, такъ называемыхъ, религіозныхъ исканіяхъ въ Россіи.

СТАТЬЯ ВТОРАЯ *).

„Религіозные вопросы имѣютъ очень общественное значеніе. О религіозныхъ интересахъ, какъ таковыхъ, не можетъ быть больше рѣчи. Только теологъ можетъ еще думать, что дѣло идетъ о религіи, какъ о таковой".

К. Марксъ.

1. Необходимая оговорка.

Въ первой статьѣ я сказалъ, что религія есть болѣе или менѣе стройная, т.-е. болѣе или менѣе свободная отъ противорѣчій система представленій, настроеній и дѣйствій. Я сказалъ, кромѣ того, что представленія, свойственныя религіи, имѣютъ *анимистическій* характеръ. Это—общее правило, изъ котораго, насколько я знаю, нѣтъ исключеній. Правда, многіе считаютъ буддизмъ *атеистической* религіей. А такъ какъ атеистическая религія,—„религія безъ боговъ",—легко можетъ быть принята за религію, чуждую всякихъ слѣдовъ анимизма, то мнѣ, пожалуй, укажутъ на буддизмъ, какъ на въ высшей степени важное исключеніе изъ указаннаго мною общаго правила. И я охотно соглашаюсь съ тѣмъ, что если бы буддизмъ былъ свободенъ отъ анимистической примѣси, указанное мною правило оказалось бы сильно поколебленнымъ. Скажу больше: я самъ принялъ бы его окончательно опровергнутымъ. Въ самомъ дѣлѣ, у буддизма больше послѣдователей, чѣмъ у какой бы то ни было другой религіи. И если бы буддизмъ могъ быть признанъ религіей безъ анимизма, то странно было бы называть анимизмъ неизбѣжной составной частью религіи.

Но можно ли въ самомъ дѣлѣ считать буддизмъ религіей, чуждой анимистическихъ представленій? Нѣкоторые, весьма авторитетные въ этой области, писатели утверждаютъ, что—да,

*) См. „Совр. Мир" № 9.

Страница из № 10 журнала «Современный мир» со статьей Г. В Плеханова.

во чрево матери; тотчас же по своем рождении он явил несомненны знамения своего высокого духа и своего будущего величия. Земл и небо слились в одно при его рождении, дабы воздать ему хвал деревья добровольно склонились над его матерью, а ангелы и арха гелы присутствовали тут же, принося свою помощь». Что же это тако если не самый очевидный анимизм?

Рис-Дэвидс продолжает, излагая содержание весьма важно текста, носящего знаменательное заглавие «Беседа о чудесах и дива «В тексте этом выдается за непреложное, что в момент зачатия каждо а следовательно и исторического Будды, мир озаряется ослепител ным светом; что чрево матери делается настолько прозрачным, ч мать видит свое дитя ранее его рождения; что беременность прод

кается 280 дней; что мать, стоя, рождает дитя; что по своем рождении оно принимается руками небожителей и что сверхъестественные ливни доставляют сначала горячую, а затем холодную воду для омовения ребенка; что будущий Будда начинает тотчас же ходить и говорить, причем мир снова озаряется ярким светом. Существуют и другие подробности, но и только что приведенных достаточно, чтобы, приняв во внимание древность диалогов, убедиться в том, какое короткое время потребно для зарождения такой веры в чудесное» *.

Приведенных Рис-Дэвидсом подробностей в самом деле с излишком достаточно для того, чтобы показать нам, как сильна у буддистов вера в чудесное. Ну, а там, где есть чудеса, есть и анимизм. Мы уже знаем, что при рождении Будды ангелы и архангелы играли роль акушеров. А вот что сообщает нам — опять-таки на основании древних памятников — Рис-Дэвидс о том, как проводил Будда некоторые свои ночные часы: «По окончании первой части ночи монахи уходили, откланявшись блаженному. Тогда являлись с вопросами различные божества. И, отвечая на их вопросы, блаженный проводил вторую часть ночи» **.

Еще раз спрашиваю: это ли не самый очевидный анимизм?

Буддизм отнюдь не чужд анимизма. Он признает существование бесчисленных «богов» и духов. Но в этой религии отношение людей к богам и духам изображается совсем иначе, чем изображается оно, например, в христианстве. И этим объясняется заблуждение тех, которые считают буддизм атеистической религией. Так, например, почему Шантепи де-ла-Соссэй говорит об «атеизме» буддистов? Потому что, по учению этих последних, Брама [4] при всем своем величии бессилен перед человеком, достигшим архатства ***. Но когда знахари («medecine-men») первобытных охотничьих племен прибегают к колдовству, они совершают такие действия, которые, по их мнению, заставят богов выполнить их волю, т. е., другими словами, сделают людей в некотором смысле сильнее богов. Однако это не дает нам никакого права называть таких знахарей атеистами. Я готов признать, что в буддизме представление об отношении людей к богам приняло в высшей степени своеобразный вид. Но придать этому сложному представлению в высшей степени своеобразный вид еще не значит устранить одну из двух его составных частей: представление о богах и вообще духах. Если даже допустить, что сам Готама был атеистом и в своем качестве атеиста оставался простым проповедником нравственности, то все-таки необходимо признать, что по его смерти, — а, может быть, даже и при его жизни, — его последователи внесли в его учение очень обильный анимистический элемент, чем и придали

* Цит. соч., стр. 50. Шантепи де-ла-Соссэй тоже утверждает, что, по своим основным воззрениям, буддизм «абсолютно атеистичен». И тот же самый автор признает в то же самое время, что религия эта наполняет небеса бесчисленными богами («Manuel d'histoire des religions», pp. 282—283 [«Руководство по истории религий», стр. 282—283]). — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Цит. соч., стр. 58. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Шантепи де-ла-Соссэй, цит. соч., стр. 383. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

этому учению *религиозный* характер. Рис-Дэвидс, приведя цитированные мною выше сказания о детстве и ранней молодости Будды, прибавляет, что подобные же сказания распространены про всех основателей великих религий и что «они неизбежно возникают на известной ступени человеческого умственного развития» *. Это совершенно справедливо. Но — на какой же именно ступени? Как раз на той, которая характеризуется возникновением и упрочением *анимизма*. А так как религии возникают именно на этой чрезвычайно широкой ступени, то странно думать, что хотя бы одна из них могла остаться свободной от анимистических представлений; странно говорить об «атеизме» буддистов.

Религии, чуждой анимистических представлений, до сих пор не было, да, как я говорил, и быть не может.

2. НАШИ СОВРЕМЕННЫЕ ПОПЫТКИ ОСНОВАНИЯ РЕЛИГИЙ, СВОБОДНЫХ ОТ «СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОГО» ЭЛЕМЕНТА

а) Л. Н. Толстой

Я не намерен входить здесь в разбор учения Л. Н. Толстого. Это неуместно, да и не нужно, так как его учение очень хорошо разобрано в книге Л. Аксельрод: «Tolstoi's Weltanschauung und ihre Entwicklung» **. Я хочу только коснуться религии Толстого, да и то с той лишь ее стороны, которая имеет отношение к интересующему меня здесь вопросу об анимизме.

Сам Л. Н. Толстой считает свою религию свободной от всякого «сверхъестественного» элемента. Сверхъестественное есть для него синоним бессмысленного и неразумного. Он смеется над людьми, привыкшими считать «сверхъестественное, т. е. бессмысленное» главным признаком религии. «Утверждать, что сверхъестественность и неразумность составляют основные свойства религии, — говорит он, — все равно, что, наблюдая только гнилые яблоки, утверждать, что дряблая горечь и вредное влияние на желудок есть основное свойство плода яблока» ***. Что же такое религия, по мнению Л. Н. Толстого?

Ответ: «Религия есть определение отношения человека к началу всего и вытекающего из этого положения назначения человека и из этого назначения правил поведения» ****.

В другом месте того же сочинения Л. Н. Толстой дает следующее определение религии: «*Истинная религия есть такое согласное с разумом и знаниями человека установленное им отношение к окружающему его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками*» *****.

---

* Цит. соч., стр. 49. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «Мировоззрение Толстого и его эволюция». — *Ред.*

*** *Л. Н. Толстой*, Что такое религия и в чем сущность ее, изд. «Свободное слова», 1902, стр. 48. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** Цит. соч., стр. 48—49. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** Там же, стр. 11, подчеркнуто у Толстого. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

На первый взгляд, эти, в сущности совершенно тождественные между собой, определения религии, кажутся очень странными. Они неизбежно вызывают вопрос: да почему же это называется религией? Определить свое отношение к «началу всего» или (согласно второму определению) к «бесконечной жизни», окружающей человека, еще не значит положить основу религиозного миросозерцания. И точно так же руководиться в своем поведении своим взглядом на «начало всего» (на «бесконечную жизнь») еще не значит быть религиозным. Вот, например, Дидро очень старательно определял «свое отношение к началу всего» и строил на его определении свою этику; но он в тот период своей жизни, когда его взгляд на «начало всего» сделался взглядом убежденного материалиста, совсем не был религиозен. В чем же тут дело? Мне кажется, что все дело тут в одном слове: *«назначение»*. Л. Н. Толстой думает, что, определив свое отношение к «началу всего», человек тем самым определит свое «назначение». Но «назначение» предполагает, во-первых, тот предмет или то существо, которому оно *дается*, — в интересующем нас случае, человека, — а, во-вторых, то существо или ту силу, которое (или которая) *дает* человеку его «назначение». И это существо или эта сила, очевидно, обладает сознательностью: иначе оно не могло бы давать человеку его «назначение», ставить перед ним определенную задачу. Как же мы должны представлять себе это сознательное существо? На этот вопрос мы тоже находим ясный ответ у Толстого. Ему не нравится нынешнее преподавание религии. По его мнению, не следует внушать детям и подтверждать взрослым «веру в то, что бог послал сына своего, чтобы искупить грехи Адама, и установил свою церковь, которой надо повиноваться» *. Он убежден, что несравненно лучше было бы, если бы детям «внушалось и подтверждалось то, что бог есть дух, проявление которого живет в нас и силу которого мы можем увеличить своей жизнью» **. Но внушать детям, что бог есть дух, проявление которого живет в нас, значит сообщать им известные *анимистические* представления. Таким образом оказывается, что сознательное существо, дающее человеку его назначение, есть *дух*. Что же такое дух? Об этом я достаточно говорил в первой статье. Здесь я могу ограничиться тем замечанием, что если дух есть, как мы знаем, такое существо, волей которого причиняются явления природы, то он стоит *над природой*, т. е. должен быть признан *сверхъестественным* существом ***. А это

---

* Цит. соч., стр. 50. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Там же, та же стр. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** «Der Glaube, dass ein Gott ist oder, was dasselbe, ein Gott die Welt macht und regiert, ist nichts anderes als der Glaube, d. h. hier die Ueberzeugung oder Vorstellung, dass die Welt, die Natur nicht von Naturkräften oder Naturgesetzen, sondern *von denselben Kräften und Beweggründen* beherrscht und bewegt wird, als der Mensch» (*L. Feuerbach*, Werke, IX, S. 334). [«Вера в то, что бог существует, или — что то же самое — что бог создает мир и управляет им, есть не что иное, как вера, т. е. в данном случае убеждение или представление, что мир, природа управляются и движутся не естественными силами или законами, а *теми же силами и побудительными причинами*, что и человек» (*Л. Фейербах*, Сочинения, IX, стр., 334)]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

значит, что ошибается Л. Н. Толстой, считая свою религию свободной от веры в «сверхъестественное».

Что же ввело его в ошибку? В его представлении «сверхъестественное» отождествилось с «бессмысленным» и неразумным. А так как его собственная вера в бытие бога, который «есть дух», не только не казалась ему бессмысленной и неразумной, но, напротив, считалась им за проявление самого здравого смысла и самого высшего разума, то он и решил, что в его религии нет места для «сверхъестественного». Он позабыл или не знал, что верить в «сверхъестественное» именно и значит признавать существование духов или духа (что совершенно все равно). В различные исторические эпохи вера в духов (анимизм) принимает до такой степени различный вид, что люди одной из них считают бессмыслицей ту веру в «сверхъестественное», которая считалась проявлением высшего разума в продолжение другой или даже нескольких других. Но эти недоразумения между людьми, стоявшими на точке зрения анимизма, нимало не устраняли основного характера верования, общего им всем; верование это было верой в существование одной или нескольких «сверхъестественных» сил. И только потому, что всем им свойственна была такая вера, все они имели религию. Религии, чуждой анимистических представлений, до сих пор не было, да и быть не может: свойственные религии представления всегда имеют более или менее анимистический характер. Пример религии Л. Н. Толстого может служить новым доказательством этой истины. Л. Н. Толстой — анимист, и его нравственные стремления окрашиваются в религиозный цвет лишь в той мере, в какой они сочетаются с верой в бога, который есть «дух» и который определил назначение человека.

б) А. Луначарский

Что касается г. А. Луначарского, то я вынужден буду подробнее остановиться на его религиозном «искании». Это представляется мне необходимым, во-первых, потому, что его «религия» несравненно менее известна, нежели религия Л. Н. Толстого, а во-вторых — еще и потому, что он имел, а может быть и теперь имеет, некоторое положительное отношение к русскому марксизму.

К сожалению, разбирая религиозное «искание» г. А. Луначарского, я должен буду говорить отчасти и о самом себе. Обстоятельства сложились так, что в последнее время многие русские писатели, отвергавшие те или иные положения марксизма, считали нужным направить оружие своей «критики» также и против «моей малости» (meine Wenigkeit, как говорят немцы). Иногда мне приходит в голову та гордая мысль, что я имею некоторое основание гордиться этим. Но все-таки это очень скучно.

Г-н А. Луначарский берет меня, можно сказать, в первую голову, переводя на русский язык и критикуя мой ответ на вопрос (анкета) о будущности религии, поставленной «Mercure de France» в 1907 году. Надо отдать ему справедливость: он точно резюмирует содержание моего ответа. «Итак, — говорит он, — по Плеханову, религия преж

всего есть определенное, именно *анимистическое* объяснение феноменов. Позднее «духи» были призваны блюсти законы морали, в их воле видели источник законов. Теперь феномены получили другое объяснение, духов в наличности не оказалось, и «в этой гипотезе больше не нуждаются для целей познания», как сказал Лаплас, а потому и мораль должна отказаться от сверхъестественной санкции и искать естественной. Сверхъестественное изгоняется научным реализмом, и для религии нет больше места» *. Я в самом деле так думаю. Правда, я не потребляю таких выражений, как «научный реализм»: оно кажется мне слишком мало определенным. Но это здесь не важно. Г-н А. Луначарский еще более верен истине тогда, когда прибавляет: «Энгельс стоял на той точке зрения, что и Плеханов» **. Хотя на следующих страницах он забывает об этой моей солидарности с Энгельсом и критикует одного меня, но хорошо уже и то, что эта солидарность не отрицается им. Друг г. А. Луначарского — г. А. Богданов — поступает иначе: он всегда старается разъединить меня с Энгельсом и зачислить меня по ведомству «буржуазного материализма» XVIII столетия. Это гораздо хуже. Но как бы там ни было, а факт тот, что г. А. Луначарский не удовлетворен моим взглядом на религию. Он противопоставляет ему определение, сделанное Э. Вандервельдом [6]. Это определение, по его словам, «глубже плехановского, менее узко, менее рационалистично» ***. Однако дальше г. Луначарский заявляет, что и у Вандервельда истина смешана с заблуждением; а еще несколькими строками ниже выходит, что, давая свое определение религии, знаменитый бельгийский социалист опирается на «чистейшее кантианство». И это верно. Но напрасно г. Луначарский замечает: «мы оказываемся в данном случае ближе к тов. Плеханову» ****. Это уже неверно. «Чистейшее кантианство» не помешало Э. Вандервельду дать такое определение религии, которое г. Луначарский считает более глубоким и менее узким, нежели «плехановское». Стало быть, г. А. Луначарский, в конце концов, ближе все-таки к Э. Вандервельду, нежели к Плеханову *****.

Но и это мимоходом. Главное здесь в том, что г. Луначарский желает иметь религию без бога. «Да, — восклицает он, — запросы «практического разума», т. е. тоски человека по счастью, не могут быть ни объявлены несуществующими или маловажными, ни разрешены

---

* *А. Луначарский*, Религия и социализм, часть первая, Спб., 1908, стр. 24. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Там же, та же стр. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Там же, стр. 28. Мы уже знаем, что «глубже» (и проч. — *Г. П.*) плехановского значит также и глубже энгельсовского. Но мы должны понимать и то, что «по нынешнему времени» удобнее критиковать Плеханова, восставая против Маркса или Энгельса. Кому охота попадать в число «критиков Маркса»? — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** Там же, стр. 29. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

***** Считаю не лишним опять напомнить читателю как о том, что в данном случае «к Плеханову» — значит и к Энгельсу, так и о том, что говорить об Энгельсе нашему автору неудобно, потому что он не хочет попасть в число «теоретических ревизионистов». — Прим. *Г. В. Плеханова.*

наукой, как таковой, но делать отсюда вывод, что они всегда будут удовлетворяться баснями, неопровержимыми лишь потому, что они гнездятся за пределами чувственной природы, значит выдавать человечеству свидетельство о бедности «духа» *. Г-н А. Луначарский убежден, что «нынешний человек» может иметь религию без бога и что «доказать, что это возможно, значит доконать бога» **. А так как нашему автору очень хочется «доконать бога», то он принимается доказывать, «что это возможно», и с этой целью обращается к Фейербаху. Он думает, «что ни один материалист не нанес религии, *положительной религии* и всякой вере в бога, потусторонний мир и сверхчувственное, такого вдребезги бьющего удара, как Людвиг Фейербах ***. После Фейербаха философски религия бога убита» ****. Ниже мы еще проверим, на примере самого г. А. Луначарского, точно ли убита «религия бога». А теперь посмотрим, что, собственно (помимо «убийства бога»), понравилось г. А. Луначарскому у Л. Фейербаха.

«Самое определение религии у Фейербаха нигде не формулировано вполне удовлетворительно, — говорит он, — но читатель сразу почувствует огромную разницу между Фейербахом и социал-демократами рационалистами и просветителями, когда прочтет такие строки: «Религия есть торжественное откровение скрытых в человеке сокровищ, признание его внутренних помыслов, открытое исповедание тайн его любви». Тут Фейербах схватил религию за сердце, а не за одежду, как тов. Плеханов» *****.

Приведя затем еще одну цитату, в которой выражается та мысль Фейербаха, что во всех религиях человек поклоняется своей собственной сущности, г. А. Луначарский считает возможным решительно противопоставить философскую глубину Фейербаха «хотя бы ученой поверхностности Тэйлора, у которого позаимствовал свое определение тов. Плеханов» ****** [7].

Но у кого бы ни заимствовал свое определение религии «тов. Плеханов», мы уже знаем, что в интересующем нас вопросе «товарищ» этот стоял, по признанию самого г. А. Луначарского, на точке зрения Энгельса. Стало быть, противопоставление Фейербаха, с его «философской глубиной», Тэйлору, с его «ученой поверхностностью», попадает, — разумеется, *если* попадает, — не только в «тов. Плеханова», но также и в «тов. Энгельса». Не думайте, читатель, что, постоянно напоминая вам об этом, я хочу спрятаться от моего страшного критика за спину одного из основателей научного социализма. Совсем нет! Дело тут вовсе не в том страхе, который я испытываю, — разумеется, *если*

---

* Там же, стр. 28—29. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Там же, стр. 29. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Отсюда видно, что г. А. Луначарский, следуя, вероятно, за Ф. А. Ланге, не считает Фейербаха материалистом. Я уже не раз доказывал, что это — большая ошибка. (См. между прочим 1-ю стр. моей брошюры «Основные вопросы марксизма».) — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** Там же, стр. 31. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

***** Там же, стр. 32. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

****** Там же, та же стр. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

спытываю, — перед г. А. Луначарским, а в том, что говорит этот последний. Говорит же он вот что:

«Я думаю, что с точки зрения религиозно-философской Маркс блистательно продолжил это дело возвышения *антропологии до степени теологии*, т. е. окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией» *.

Эта мысль г. А. Луначарского высказана по поводу слов Фейербаха: «Я низвожу теологию до антропологии и тем самым — *возвышаю антропологию до степени теологии*».

Посмотрите же, что у нас выходит. Маркс, блистательно продолжая дело, начатое Фейербахом, «окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией». Но известно, что Энгельс был постоянным единомышленником и неизменным сотрудником Маркса. Он никогда не расходился с ним во взгляде на религию. Значит, Энгельсу принадлежит, по крайней мере, часть заслуги, признаваемой г. А. Луначарским за Марксом; значит Энгельс тоже далеко не чужд был понимания философской глубины фейербахова взгляда на «сердце» религии. А с другой стороны, «Энгельс стоял на той же точке зрения, что и Плеханов». Плеханов же в своем взгляде на религию обнаруживает узость, излишний рационализм, недостаток глубокомыслия и приближается к Тэйлору, который, если верить г. А. Луначарскому, дает определение религии, «ходячее среди буржуазных и социал-демократических свободомыслящих публицистов» **. Где же здесь правда, и в чем она заключается?

Давайте, читатель, искать правды своими собственными силами: на г. А. Луначарского плоха надежда.

Маркс, который «окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией», говорит в статье о Прудоне, написанной тотчас же после смерти этого последнего: «Его нападки на религию, церковь и т. д. были, однако, большой заслугой в то время, когда французские социалисты находили уместным видеть в религиозности признак своего превосходства над буржуазным вольтерьянством XVIII и немецким безбожием XIX века. Если Петр Великий варварством побил русское варварство, то и Прудон сделал недурно, борясь с помощью фразы против французского фразерства» *** [8].

Уже эти слова Маркса дают основание думать, что он считал фразерством всякие толки о превращении «человеческого самосознания в человеческую религию». И это в самом деле было так. И это не могло быть иначе. Отношение Маркса к религии было совершенно отрицательное. В этом легко убедится тот, кто потрудится прочесть известную статью его «Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie» ****.

---

* Там же, стр. 31. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Там же, стр. 32. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Статья эта напечатана в приложении к «Нищете философии», переведенной под моей редакцией В. И. Засулич. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** «К критике гегелевской философии права»; есть русский перевод. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

Когда он писал эту статью, он стоял еще на точке зрения Фейербаха и целиком принимал, в *ее основе*, фейербахову критику религии. Но, вопреки самому Фейербаху, он делал из нее «*иррелигиозные*» выводы. Он говорил: «Основа иррелигиозной критики есть та, что человек делает религию, а не религия — человека. Кроме того (und zwar), религия есть самосознание и самочувствие такого человека, который или еще не приобрел или уже опять потерял самого себя (der sich selbst entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat). Но человек вовсе не есть абстрактное существо, парящее вне мира. Человек — это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество создают религию, это извращенное миросознание, потому что они сами составляют извращенный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur, его энтузиазм, его нравственная санкция, всеобщая основа его утешения и оправдания. Она есть фантастическое осуществление человеческой сущности, потому что человеческая сущность не имеет никакого действительного осуществления. Поэтому борьба против религии есть непосредственная борьба против того мира, духовным ароматом которого является религия... Религия есть не более, как мнимое солнце, которое лишь до тех пор вращается вокруг человека, пока он не научился вращаться вокруг самого себя» *.

Судите сами после этого, как изумительно хорошо понял Маркса г. А. Луначарский, объявляющий его учение «пятой великой религией, формулированной иудейством» ** и принимающий на себя роль нового пророка этой «пятой религии». Г-н Луначарский как будто даже совсем не подозревает, что говорит нечто прямо обратное тому, что говорил Маркс. По Марксу, религия есть извращенное миросознание, порождаемое извращенными общественными отношениями. Стало быть, — умозаключает г. А. Луначарский, — мы должны постараться извратить человеческое миросознание даже в том случае, если общественные отношения перестанут быть извращенными. По Марксу, религия есть самосознание и самочувствие такого человека, который или еще не приобрел или уже опять потерял самого себя. Стало быть, — умозаключает наш красноречивый и чувствительный автор, — религия непременно должна существовать даже и тогда, когда человек «приобретет» самого себя. По Марксу, религия есть вымышленное солнце, вращающееся вокруг человека лишь потому, что он еще не научился вращаться вокруг самого себя. Стало быть, — выводит наш новый пророк «пятой религии», — вымышленное солнце должно существовать даже тогда, когда человек научится вращаться вокруг самого себя. Поразительные выводы! Железная логика!

А Энгельс?

* «Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850». Erster Band, Stuttgart, 1902, S. 384—385 [Собр. соч. Карла Маркса и Фридриха Энгельса 1841—1850 гг. Т. I, Штутгарт, 1902, стр. 384—385]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** *А. Луначарский*, цит. соч., стр. 145. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

Возражая Карлейлю, стремившемуся совершить над человеческим самосознанием почти ту же самую операцию, которую теперь хотелось бы совершить над ним г. А. Луначарскому, Энгельс писал: «Религия есть, по своему существу, опустошение человека и природы, лишение их всякого содержания, перенесение этого содержания на фантом потустороннего бога, который затем снова дает кое-что человеку и природе от своего избытка *[9]. Правда, г. А. Луначарский, как мы уже видели, стремится создать «религию без бога». Может быть, Энгельс и помирился бы с такой религией? Нет, и к такой религии Энгельс относился совершенно отрицательно. Он находил, что теперь уже исчерпана всякая возможность религии («alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft») и что теперь следует вернуть человеку то содержание, которое было перенесено на бога, но вернуть его не как божественное, а как чисто человеческое. «И все это возвращение, — писал он, — сводится к пробуждению человеческого самосознания» **. Тут надо заметить еще вот что. В этом своем взгляде Энгельс был гораздо более верен тому учению о религии, которое составляет действительную заслугу Фейербаха. В самом деле, согласно этому учению, религия есть фантастическое отражение человеческой сущности. Поэтому, когда человеческое самосознание достигнет той ступени развития, на которой фантастический туман рассеется при свете разума, тогда всякая возможность религии, по необходимости, окажется исчерпанной. Сам Фейербах не сделал этого вывода; он считал возможным и нужным проповедывать религию сердца, любви ***. Но, вопреки тому, что говорит г. Луначарский, в этом приходится видеть не заслугу Фейербаха, не глубину его, а его слабость, уступку, сделанную им идеализму. Так это и понимал Энгельс, оставаясь и тут, конечно, в полном согласии с Марксом. Он, как нельзя более определенно, высказался на этот счет в своей брошюре о Фейербахе.

«Действительный идеализм Фейербаха, — читаем мы там, — выступает наружу тотчас, как мы подходим к его этике и философии религии. Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет пополнить ее. Сама философия должна быть поглощена религией... Идеализм Фейербаха состоит здесь в том, что он половую любовь, дружбу, сострадание, самоотвержение и все основанные на взаимной склонности отношения людей не решается оставить в том виде, какой они имеют сами по себе, помимо связи их с какой-нибудь особой религиозной системой, унаследованной от прошлого. Он утверждает, что полное свое значение эти отношения получают только тогда, когда их освятят словом «религия». Для него главное дело не в том, чтобы существовали такие чисто человеческие отношения, а в том, чтобы на них смотрели как на новую истинную религию. Он соглашается признать их полными только в том случае, если к ним будет приложена

* «Gesammelte Schriften», I, S. 483. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Там же, стр. 484—485. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Хотя ему же принадлежит великолепное выражение: «Религия есть сон человеческого духа». — Прим. *Г. В. Плеханова*

печать религии» *. Далее, указав на то, что существительное «религия» происходит от слова religare, вследствие чего некоторые думают, что всякая взаимная связь людей есть религия **, Энгельс говорит: «Подобные этимологические фокусы представляют собою последнюю лазейку идеалистической философии». Эти слова не следовало бы забывать г. Луначарскому, который, хотя и очень враждебен материалистической философии, но все-таки выдает себя за сторонника исторического материализма.

В том же месте мы находим у Энгельса насмешливый отзыв о попытке Фейербаха построить религию без бога — попытке, которая привела в такой восторг г. А. Луначарского: «Стараясь построить истинную религию на основе материалистического понимания природы, Фейербах уподоблялся человеку, который решил бы, что новейшая химия есть истинная алхимия. Если возможна религия без бога, то возможна и алхимия без философского камня» ***.

Это вполне справедливо. Однако следует помнить, что сочиненная г. Луначарским религия недолго остается «без бога». Уже на стр. 104 его книги мы узнаем, что недаром Штраус [10] аллегорически признал чудотворную силу. «Ибо, — вещает наш возвышенный автор, — на глазах совершаются чудеса победы разума и воли над природой, исцеляются больные, движутся горы, переплываются легко бурные океаны, мысль летит на крыльях электричества с одного полушария на другое, и, видя успехи Гения, не говорим ли: кто сей, что и бурные моря покоряются ему? Не чуем ли, как крепнет родившийся между волом и ослом бог?» ****

Эта красноречивая тирада, которая, наверное, вызвала бы громкие рукоплескания на недавнем съезде миссионеров, очень хорошо подтверждает ту мою мысль, что религия невозможна без анимистических представлений. Когда человек, захотевший придумать религию без бога, «чует, как крепнет родившийся между волом и ослом бог», то это показывает, что я прав: религии без бога нет; где есть религия, там должен быть и бог. И не только бог, а, пожалуй, даже и богиня, ибо не добро быть и богу едину. Вот что пишет г. Луначарский на стр. 147 своей божественной книги, обращаясь к природе: «Коварная, бездушная, могучая, блистательно-красивая, упоительно-богатая природа, ты будешь сама покорной рабой, в тебе найдет человек свое бездонное счастье, и самые взрывы бунта твоего и глубина твоего рокового бездушия, твое вероломство неразумного существа, прелестная, великая богиня, опасности любви вдвоем с тобой — будут восхищать мужское сердце человека».

Религия невозможна без анимистических представлений. Вот почему г. Луначарский, проповедник «религии без бога», говорит

---

* *Ф. Энгельс*, Людвиг Фейербах, Спб., 1906, стр. 51—52. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Г-н Луначарский так и говорит: «религия — связь» (цит. соч., стр. 39). — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** *Ф. Энгельс*, Л. Фейербах, стр. 52. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** *А. Луначарский*, цит. соч., стр. 104. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

аким языком, который уместен только там, где есть, по крайней мере, один бог и, по крайней мере, одна богиня. Это вполне естественно. Но именно оттого, что это вполне естественно, мы не должны удивляться тому, что наш автор все более и более расходится с основателями научного социализма и все более и более сходится... с апостолом Павлом. По его словам, этот последний «гениально подходит к сущности религии», когда говорит: «Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас. Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов божьих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей божьих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне; и не только она, но мы сами, имея начаток духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Римл. 8, 18—24) *.

В другом месте, к которому я еще вернусь, г. Луначарский пишет: «Мы вместе с апостолом Павлом можем сказать: «мы спасены в надежде» **. Я очень рад за г. Луначарского, если это в самом деле так. Но обратил ли он внимание на то, что у него получается следующая, несколько неожиданная комбинация: Энгельс стоит «на той же точке зрения, что и Плеханов», между тем как ап. Павел «спасается в надежде» вместе с ним, г. А. Луначарским? Лично я ничего не имею против этой комбинации; но удобна ли она для нашего автора, выдавшего и выдающего себя за последователя Маркса и Энгельса? Я сильно сомневаюсь в этом.

Указав на то, как «гениально подходит к сущности религии» ап. Павел, г. Луначарский дает свое собственное определение религии. Вот оно: «*Религия есть такое мышление о мире и такое мирочувствование, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы*» ***. Он не считает этого определения окончательным. «Это общее определение религии, — читаем мы у него. — Оно не охватывает всех существенных ее сторон». Но он надеется, что дальнейшие свойства религии могут быть выведены из этого определения ****. Не обманывает ли его надежда?

Религия есть известного рода «мышление о мире» и известного рода «мирочувствование». Хорошо. В чем же заключается отличительная черта мышления, свойственного религии? У г. Луначарского выходит, что она изменяется вместе с ходом умственного развития человечества: «Мифологическое творчество сменилось метафизикой, и, наконец, точной наукой, вера в магизм рухнула и заменилась верой в труд. На месте анимизма стоит теперь научный энергетизм, на месте магизма — современная техника» *****. Допустим на минуту, что энергетизм есть именно то миросозерцание, которое должно теперь

* Цит. соч., стр. 40. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
** Там же, стр. 49. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
*** Там же, стр. 40. Курсив г. Луначарского. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
**** Там же, та же стр. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
***** Там же, стр. 40—41. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

занять место «магизма» и анимизма. Но я спрашиваю, в чем же скажется влияние религии на мышление людей, держащихся «энергетического» образа мыслей? Если бы эти люди могли *обоготворить* энергию, то вопрос решился бы очень просто: обоготворение предполагает религиозное отношение к своему предмету. Но обоготворить—значит олицетворить, олицетворить же — в данном случае значит склониться к анимизму, на месте которого стоит теперь, по словам г. А. Луначарского, научный энергетизм. Где же выход? Его не видно со стороны «мышления». Г-н Луначарский сам более или менее смутно сознает это. Сейчас же после указания на то, что анимизм заменен теперь научным энергетизмом, а магизм — современной техникой, он прибавляет: «Но изменило ли это что-нибудь в религиозной сущности души человеческой? Разве человек добился счастья? Разве в душе его не живет больше желаний? Разве его мечты об истинном счастье бледнее, его идеалы тусклее и ближе? Если бы это было так, то Гартман [11] был бы прав. Это значило бы, что человечество стало «положительным», т. е. коммерчески-расчетливым, удобоудовлетворимым, ползучим, дряхлым» *.

Человечество, в лице передового класса современного общества, не стало ни удобоудовлетворимым, ни ползучим, ни дряхлым. Оно еще не добилось счастья, в нем живет много желаний, его мечты о счастье ярки, его идеалы светлы. Это все так. И это все относится, если хотите, к «мирочувствованию». Но я опять спрашиваю: при чем же тут религия? Г-н А. Луначарский сам видит, что она тут не при чем. Поэтому он считает нужным дать дальнейшие пояснения.

«Тоска жива в человеке, и кто не умеет мыслить мир религиозно, — говорит он, — тот осужден на пессимизм, если только он не простой филистер, готовый вместе с чеховским учителем повторять: «Я доволен, я доволен» [12]. Если тоска первобытного человека есть жажда жизни продолжаться, защитить себя от нападений среды, то новая тоска есть жажда *господствовать над природой*. Вот великая перемена, совершившаяся в религиозном чувствовании человека» **.

Итак, тоска жива в человеке, и религия нужна именно для того, чтобы избавиться от тоски, ибо «кто не умеет мыслить мир религиозно, тот осужден на пессимизм, если только он не простой филистер». Против этого трудно возразить что-нибудь: это — дело личного «мироощущения». Есть люди, которых тоска, в них живущая, заставляет пить, что называется, горькую. Есть люди, которых та же тоска, — вернее сказать, иная разновидность тоски, — заставляет искать утешения в одной из *старых религий*. Наконец, есть люди, которых еще иная разновидность тоски заставляет мечтать о той или другой *новой религии*. Это все мне очень хорошо известно. Но, рискуя навлечь на себя упрек в «простом филистерстве», я признаюсь, что решительно не способен понять, почему «жажда *господствовать над природой*» непременно должна принимать вид тоски, и притом тоски,

* Там же, стр. 41. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
** Там же, та же стр. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

редрасполагающей к религии. Я верю в искренность г. А. Луначар-кого и вследствие этого нимало не сомневаюсь в том, что у него назван-ая «жажда» обратилась в «тоску». Я предполагаю, кроме того, что нашего пророка «пятой религии» есть известное число последовате-ей, тоже превращающих «жажду» в «тоску», а «тоску» в религию. Іного тоскующих, — а еще больше нагоняющих тоску, — людей современной России. И на это есть своя общественная причина. Іо здесь я смотрю на это явление пока только с точки зрения логики хочу знать, какие именно логические основания позволяют г. А. Лу-ачарскому с ловкостью почти военного человека выводить *указанную* «оску» из *указанной* «жажды». Ответ на это заключается в словах: *контраст между законами жизни и законами природы*», заключаю-ихся в приведенном мною выше и сделанном г. Луначарским опре-еелении религии. Что же это за контраст?

Г-н А. Луначарский, держащийся, как известно, «философской» еории Маха и Авенариуса [13], совсем неожиданно признает себя, днако, материалистом в известном смысле этого слова. Он говорит: Мы не идеалисты, мы — материалисты в том смысле, что не находим ичего общего между законами физического мира и нашими истинами идеалами, нашим миром моральным» *. Теоретически это неверно з том смысле», что ни один серьезный материалист никогда не зада-ался вопросом, есть ли что-нибудь *общее* между законами физического ира и нашими истинами и идеалами **. Задаваться таким вопросом начило бы стремиться соизмерить несоизмеримое. Но факт тот, то, по учению всех серьезных материалистов, человек может познать стину путем изучения законов природы (в самом широком смысле этого лова) и осуществить свои идеалы, опираясь на эти законы. Г-н А. Луна-арский совсем не знаком с материалистической литературой. Это идно из того вздора, который он наговорил о материализме Дидро Гольбаха в статье «Атеизм», напечатанной в сборнике «Очерки по илософии марксизма» ***. И только вследствие полного своего незна-

---

* Цит. соч., стр. 46. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** И вообще этим вопросом занимались очень редко. Что общего между тем аконом природы, который гласит, что сила света обратно пропорциональна квад-атам расстояний, и социально-политическим идеалом г. А. Луначарского? Вряд ли айдется много мыслителей, которые взялись бы решать этот вопрос. Был один, оторый, наверно, решил бы его с большой легкостью, но он уже умер. Я имею виду покойного д-ра А. М. Коробова, одного из религиозных «искателей» конца 0-х и начала 80-х гг. Д-р Коробов издал сочинение под названием «Аллазбука, ли Тетраграмматон». Он разрешал там, между прочим, глубокий вопрос о том, колько содержится атомов в божественной справедливости. И, если память меня е обманывает, по вычислениям и геометрическим построениям Коробова выхо-ило, что божественная справедливость заключает в себе 280 тысяч атомов. Я ду-аю, что г. А. Луначарский легко столковался бы с д-ром Коробовым, хотя и может оказаться, что они смотрят на предмет с противоположных точек зрения. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Судя по содержанию этого сборника, я думаю, что в название его закралась ажная опечатка. Очевидно, следует читать «Очерки по философии *махизма* [14]». Но не мое дело исправлять опечатки тех изданий, на которые мне приходится ссылаться. Я не корректор. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

комства с материализмом наш пророк «пятой религии» мог признать себя материалистом в указанном им смысле. Но этим неудачным переходом на почву материализма он лишь хотел подкрепить то положение, что не существует «моральных сил, якобы правящих миром» *... Это положение верно, несмотря на свое ребячески-наивное обоснование: сил, о которых говорит г. А. Луначарский, действительно, нет. Жаль только, что под его пером даже это положение, справедливое само по себе, сразу получает весьма своеобразный привкус. Ссылаясь на «великолепную» книгу Гарольда Геффдинга о религии [15], г. А. Луначарский пишет, стремясь настроить нас на религиозный лад:

«Наука приводит нас к закону вечности энергии, но энергия эта, оставаясь количественно равна себе самой, может разнствовать в смысле ценности для человека. Смерть человека, например, скажем, Лассаля и Маркса, Рафаэля, Георга Бюхнера [16], ничего не изменяет в энергетических уравнениях, но она констатируется как горе, как утрата в мире чувства, в мире ценностей. Прогресс есть прежде всего рост количества и высоты культурных ценностей. Является ли прогресс имманентным законом природы? Отвечая «да!» — мы являемся чистыми метафизиками, ибо утверждаем то, чего не гарантирует нам наука» **.

Этими соображениями приотворяется дверь религии, рассматриваемой, согласно определению Геффдинга, как забота о судьбах ценностей. Но для того, чтобы понимаемая таким образом религия могла дать нам какое-нибудь утешение в горестях, подобных тем, на которые указывает г. Луначарский, мы должны признать существование «моральных сил», стоящих выше природы, законы которых выражаются в наших энергетических уравнениях: иначе наша забота о «судьбе ценностей» не приведет, в смысле религии, ровно ни к чему. Но ведь г. Луначарский не признает «моральных сил, якобы правящих миром». Поэтому ему не остается ничего другого, как впасть в противоречие с самим собою. Он и делает это с поразительным успехом.

Если в своей книге г. Луначарский объявляет, как мы только что видели, чистым метафизиком человека, отвечающего «да!» на вопрос: является ли прогресс имманентным законом природы, то в указанной выше статье «Атеизм» он категорически заявляет:

«*Материальная эволюция и прогресс духовности совпадают*. Вот великая истина, которую открыл и почувствовал в философии пролетариат» ***.

Та же истина, хотя и не столь «красочно», повторяется, впрочем, г. А. Луначарским и в его книге, вообще сильно хромающей по части логики. Поэтому ошибся бы читатель, если бы подумал, что указанное мною противоречие существует только между тем, что говорит г. А. Луначарский в своей книге, и тем, что говорит он же в своей статье. Нет, его книга тоже противоречит сама себе. Вот пример.

* «Религия и социализм», стр. 46. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Цит. соч., стр. 46—47. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** «Очерки по философии марксизма», Спб., 1908, стр. 148. Курсив г. А. Луначарского. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

Заметив, что наука никогда не дает уверенности, а всегда одну вероятность, хотя часто практически равную уверенности, г. А. Луначарский еще более подкрепляет это свое замечание следующим соображением: «То, что относится к науке вообще, в еще несравненно большей мере относится к сложным научным прогнозам: о судьбе мира, земли, человечества *. Но едва мы проникаемся важностью этого соображения и едва мы говорим себе: стало быть, у нас «в еще несравненно большей мере» не может быть уверенности, например, насчет будущего торжества социализма, как г. А. Луначарский спешит нас сильно обнадежить: «Социализм, как будущее, — говорит он, — благодаря марксову анализу тенденций капиталистического общества обладает вероятностью, граничащей с достоверностью**. Мы опять верим нашему пророку и, вздохнув с облегчением, говорим себе: «В таком случае нам нечего бояться за судьбу той «ценности», которую мы называем социализмом, и нам нет нужды апеллировать к религии; за социализм ручается наука». Но если бы мы окончательно успокоились на этом выводе, то ведь нам не нужно было бы и пророка. Поэтому пророк опять стращает нас. Он говорит, что «наука скорее против нас в более общем вопросе о том, победят ли жизнь, органическая материя, разум — в их самоутверждении перед лицом бессмысленной материи, природы (как будто органическая материя не есть часть природы! — *Г. П.*), подобно Хроносу готовой истребить детей своих» ***. Мы опять трепещем и кричим: Давайте нам, г. Луначарский, религию, которая есть забота о судьбе наших «ценностей»! Но, давая нам ее, потрудитесь объяснить, в чем же именно проявится эта ее забота. Само собою разумеется, что наш пророк и тут за словом в карман не лезет. Он произносит красноречивую тираду, которую я считаю себя обязанным воспроизвести для назидания неверующим почти во всей ее полноте.

«Нет пределов для познания и основанной на нем техники. Подумайте о психической жизни моллюска — нашего предка — и о беспроволочном телеграфе! Между тем психическая жизнь потомка, не столь далекого, быть может, при беге прогресса, так же чудовищно превзойдет нашу, как сила мозга Фарадея, Маркони превосходит силу нервной клетки протозоя. (Вот они, предсказанные Ницше сверхчеловеки! — *Г. П.*) Нет предела для силы мысли, т. е. целесообразной самоорганизации общественной нервно-мозговой системы, а с нею вместе и для прогресса техники. Мы можем сказать лишь, что предстоит борьба. Эта борьба начнется с новым небывалым размахом именно после победы общественных принципов социализма. Социализм — это организованная борьба человечества с природой для полного ее подчинения разуму: в надежде на победу, в стремлении, напряжении сил — новая религия. Мы вместе с ап. Павлом можем сказать: «мы спасены в надежде». Новая религия не может вести к пассивности, к которой, в сущности, ведет всякая религия, дающая безусловную

* «Религия и социализм», стр. 47. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
** Цит. соч., стр. 48. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
*** Там же, та же стр. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

гарантию в торжестве добра, — новая религия вся уходит в действие. «Человек рожден не для созерцаний, — говорит Аристотель, — а для действия», и начало умиленного созерцания изгоняется теперь из религии и заменяется началом неустанной активности. Новая религия, религия человечества, религия труда, не дает гарантий. Но я полагаю, что и без бога и без гарантий — маски того же бога — она остается религией» *.

Итак, нет предела для прогресса техники. Поэтому «мы можем сказать лишь, что предстоит борьба». Это безусловно справедливо. Но так как мы можем сказать *«лишь»*, что предстоит борьба, то мы говорим, что должна быть и будет новая религия. Логично! Далее. Религия есть забота о судьбе «ценностей». Эта забота имеет смысл только в том случае, если она дает нам какие-нибудь гарантии. Отсюда мы с г. Луначарским умозаключаем, что нам нужна такая религия, которая не дает никаких гарантий, т. е. лишена всякого смысла. Это опять как нельзя более логично!

Но это еще не все. Вы думаете, что религия г. Луначарского в самом деле остается без бога? Вы ошибаетесь. Я уже указывал, что эта религия имеет неудержимое стремление породить по крайней мере одного бога («между ослом и волом») и по крайней мере одну богиню. Если вы отнеслись с некоторым сомнением к моим словам, то в наказание потрудитесь послушать самого пророка.

«Но так ли уж у нас и нет бога? — размышляет г. Луначарский. — Ведь представление о боге имеет в себе нечто вечно прекрасное. Ведь в этом образе (когда эта идея выражена в образе) все человеческое поднято до высшей потенции, отсюда красота его...» ** Затем, после длинного и неостроумного пререкания с Дицгеном [17], любящий красоту пророк повторяет: «И остаюсь я без бога, потому что его нет ни в мире, ни вне мира». Тут опять кажется, будто пророк окончательно, хотя и не без сожаления, решил придумать обещанную им нам «религию без бога». Но это опять только кажется. Г-н Луначарский опять впадает в раздумье. «И однако» — замечает он, и замечает таким тоном, который ясно дает понять нам, что его религия будет, вопреки его ясному обещанию, с богом. Вспомнив и мимоходом обругав «прескверное учение» Сореля [18] о всеобщей стачке как о социальном мифе, пророк продолжает: «Но теория социального мифа как нельзя применимее в области нового религиозного сознания (пролетарского, а не аристо-бердяевского). Бог, как Всезнание, Всеблаженство, Всемогущество, Всеобъемлющая, Вечная жизнь — есть действительно все человеческое в высшей потенции. Тогда так и скажем: бог есть человечество в высшей потенции. Но человечества в высшей потенции не существует? Святая истина. Но оно существует в реальности и таит в себе потенции. Будем же обожать потенции человечества, наши потенции, и представлять их в венце славы для того, чтобы крепче любить их» ***.

---

* Там же, стр. 48—49. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «Очерки по философии марксизма», стр. 157. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Там же, стр. 159. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

Придумав, наконец, бога, пророк, comme de raison *, впадает молитвенное настроение и тут же, séance tenante **, сочиняет молитву: «Да приидет царствие божие», взывает он. Regnum gloriae ***, апофеоз человека, победа разумного существа над прекрасной в своем неразумии сестрой его — природой. «Да будет воля Его». Его хозяйская воля от предела до предела, т. е. без предела. — «Да святится имя Его». На троне миров воссядет Некто, ликом подобный человеку, и благоустроенный мир устами живых и мертвых тихий, голосом красоты своей воскликнет: «Свят, свят, свят, полны небо и земля славы Твоея» ****.

Помолившись, г. А. Луначарский чувствует себя прекрасно. «И человек-бог оглянется и улыбнется, — пророчествует он, — ибо вот все добро зело» *****. Может быть, оно и в самом деле так будет. И это очень отрадно. Плохо вот только то, что в рассуждениях нашего пророка далеко не все «добро зело»: они хромают, как мы видели, на все ноги. Придуманная г. Луначарским религия имеет только одну, правда очень большую, «ценность»: она может привести серьезного читателя в очень веселое настроение духа. И чем серьезнее будет читатель, тем большую веселость ощутит он, прочитав книгу и статью нашего пророка.

Тем не менее обоснованная (гм!) в этих комичных сочинениях новая религия должна привлечь к себе внимание, как показатель общественного настроения. Маркс недаром сказал, что религиозные вопросы имеют ныне общественное значение, и что только теолог может думать, будто дело идет теперь о религии как о таковой. Сочиняя свою религию, г. Луначарский просто-напросто подделывался к господствующему у нас теперь общественному настроению. В настоящее время по многим причинам общественного характера у нас есть большой спрос на «религию» ******. А там, где есть спрос, является и предложение. Г-н Луначарский вообще очень внимательно следит за спросом. Когда был спрос на синдикализм, он поспешил прогуляться в нашей литературе под ручку с известным итальянским синдикалистом Ар. Лабриолой [19], которого он при сей верной оказии выдал за марксиста. Когда явился спрос на религию, он выступил в роли пророка «пятой религии». Если бы у читающей публики обнаружилось отрицательное отношение к религии, то он очень кстати вспомнил бы, что его религия была по первоначальному плану религией без бога, и весьма своевременно догадался бы о том, что религия без бога на самом деле — вовсе не религия, а простая игра слов. Истинно, истинно говорю вам: г. А. Луначарский подобен кокетливой женщине — он хочет

---

* — как полагается. — *Ред.*

** — немедленно. — *Ред.*

*** Царство славы. — *Ред.*

**** Там же, та же стр. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

***** Там же, та же стр. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

****** Прим. из сб. «От обороны к нападению». Тут повторяется, но в значительно усиленной степени, то, что мы пережили в эпоху реакции восьмидесятых годов. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

нравиться во что бы то ни стало. Такие люди, к сожалению, всегда существовали. Но почему он рассчитывает понравиться именно в роли пророка «пятой религии»? Какова та общественная причина, которая сулит ему некоторый успех в этой роли? Короче: почему у нас есть теперь спрос на религию?

Я отвечаю словами г. Луначарского: «тоска жива в человеке». Т. е. я хочу сказать: в *современном* русском человеке. «Жива» и очень сильна. Объясняется это крупными событиями, пережитыми Россией в течение последних лет. Под влиянием этих событий у многих и многих «интеллигентов» исчезла вера в близкое торжество более или менее передового общественного идеала. А это уже известное дело: когда у людей пропадает вера в торжество общественного идеала, тогда у них выступают на первый план «заботы» о своей собственной драгоценной личности. К числу таких «забот» относится «забота» о том, что станет с этой личностью после того, как умрет ее «земная оболочка». На этот вопрос наука с ее, как выражается г. Луначарский, энергетическими уравнениями дает довольно неутешительный ответ: она грозит личным небытием. Поэтому хорошие господа, заботящиеся о своей драгоценной личности, не то что покидают точку зрения науки, — это теперь не принято у хороших господ, — а заводят двойную бухгалтерию. Они говорят: «Иное дело — знание, а иное дело — вера, иное дело — наука, а иное дело — религия... Наука не ручается мне за мое личное бессмертие, а религия гарантирует мне его. Да здравствует религия!» Так рассуждает, например, г. Мережковский [20], религиозные искания которого мне придется рассмотреть в следующей статье. «Религия» г. Мережковского насквозь пропитана самым непримиримым индивидуализмом. К чести г. Луначарского надо сказать, что он свободен от крайностей этого индивидуализма. Правда, он, сам того не замечая, очень нередко говорит в его тоне. Для примера укажу на то выдвинутое им — теоретически крайне странное — соображение, что мы «не находим ничего общего между законами физического мира и нашими истинами и идеалами». Нелепое с теоретической стороны соображение это имеет смысл лишь в той мере, в какой оно служит выражением раздвоенности, всегда свойственной человеку, утратившему веру в общественный идеал и целиком ушедшему в заботу о своей собственной драгоценной персоне. Но, говоря таким тоном, г. А. Луначарский делает уступку господствующему настроению. Без этой уступки он не мог бы и приспособиться к нему. А сделав ее, он немедленно дает читателю понять, что он, г. Луначарский, в качестве «истинного социалиста», глубоко проник в сущность отношений отдельного лица и вида, для него реальность — вид, человечество, а отдельное лицо — лишь частное выражение этой сущности *. На этой мысли основана его «религия» и его проповедь любви. «Индивид кончает смертью, — говорит он. — Но именно этому факту отвечает другое выработанное в борьбе приспособление: размножение, связанное с любовью. Это выводит живой организм за пределы узко

* «Религия и социализм», стр. 45. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

ндивидуального существования, это выражается в наличности в нем начала сверхиндивидуальных инстинктов, а потом в видовом самопознании, любви к виду» *. Та же цель борьбы с крайностями унывающего индивидуализма заставляет его распространяться о сотрудничестве, как основе сверхиндивидуальной жизни: «Общество есть сотрудничество, целое, обнимающее индивиды и группы и раскрывающее в области познания и техники горизонты, совершенно недоступные отдельному индивиду... Социализм идет в направлении развития мира, которое путем борьбы и отбора создает все более сложные и мощные высшие единицы» **. Все «красочные» пророчества г. Луначарского имеют целью врачевание нравственных язв заболевшего доской всероссийского «интеллигента». И этим характеризуется его религиозное искание. Наш пророк охотно говорит о пролетариате, о пролетарской точке зрения, о пролетарской борьбе и т. п. Но с пролетариатом, как таковым, с пролетариатом für sich, с рабочим классом, достигшим самосознания, г. Луначарский не имеет ничего «общего». Он типичный российский «интеллигент» из наиболее впечатлительных, наиболее поверхностных и потому наименее устойчивых. Этими особенностями его, как умственного типа, объясняются все его метаморфозы, наивно принимаемые им за движение вперед. Если он вздумал нарядить социализм в религиозную одежду и даже сочинил забавный акафист богу-человечеству, то это произошло единственно потому, что приунывшая российская «интеллигенция» ударилась в религию. И Киреевский употребил когда-то выражение: душегрейка новейшего уныния [21]. Над этим выражением много смеялись. Но смешные явления заслуживают смешных названий. Когда я прочитал книгу «Религия и социализм», я сказал себе: г. Луначарский шьет душегрейку новейшего уныния. И я до сих пор думаю, что меня не обмануло это мое первое впечатление.

Теперь обратим внимание на другую сторону того же самого дела. Она, как и та, которую мы только что рассмотрели, весьма поучительна.

Заканчивая свою статью «Атеизм», г. А. Луначарский пишет: «Сбросим ветхий плащ серого материализма. Если наши материалисты бодры и активны... то ведь это *вопреки* их материализму, а не в силу его. Так было и с их настоящими учителями энциклопедистами. Но буржуазным разрушительным путем был материализм, как резкая антитеза вредному мистицизму старого режима. Пролетариату нужен гармонический синтез, подымающий обе противоположности, преворяющий их в себе и уничтожающий их. Этого синтеза мы все пылко ищем. Может быть, мы заблуждаемся, но ищем радостно и прилежно; сердитые окрики заслуженных ветеранов-капралов нас не остановят:

Да, были люди в наше время,
Не то, что нынешнее племя,
Богатыри — не вы, —

* «Очерки по философии марксизма», стр. 151. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
** Там же, стр. 151—152. — Прим *Г. В. Плеханова.*

ворчат капралы. «Дяденька, те умерли, а нам жить надо своим умом». Капралы командуют:

Дружно, детки, все зараз;
Буки аз, буки аз.

«Дяденька, да что же всё зады твердить? Пора перейти хоть к складам» *.

Это написано бойко и весело, но, к сожалению, не умно. Allegro, ma non allegro con spirito [22]. Не умно по той весьма простой причине, что обнаруживает полное непонимание г. Луначарским своей роли в русской социалистической литературе. Он предается своим измышлениям под предлогом движения вперед и во имя дальнейшего развития основных идей марксизма. Но я уже показал, что его отношение к религии прямо противоположно отношению к ней Маркса и Энгельса. Теперь я прибавлю, что, выкраивая религиозный костюм для социализма, он, как рак, пятится назад, возвращаясь к тому взгляду на вопрос о религии, которого держалось огромное большинство социалистов-утопистов. Возьмем хоть Францию. Сен-Симон и его последователи проповедуют там «новое христианство». Кабэ [23] измышляет «*истинное* христианство». Фурье гремит против иррелигиозного духа людей нового времени («esprit irreligieux des modernes») **. Луи Блан твердо держится деизма. Пьер Леру [24] возмущается людьми, думающими, что песенка религии окончательно спета, и с пафосом восклицает: «Я — *верующий*. Пусть я родился в эпоху скептицизма; я был до такой степени верующим по своей природе, что я собрал (таково, по крайней мере, мое убеждение) верование человечества в то время, когда верование это находилось в скрытом состоянии, когда человечество казалось неверующим ни во что; и я имею претензию возвратить ему эту веру». Тот же Леру гордо заявляет, что он пришел в мир и затем, чтобы обнаружить литературный талант, а затем, чтобы найти самую полезную истину — религиозную истину (mais pour trouver la vérité la plus utile, la vérité religieuse) ***. Мы видим отсюда, что наш русский пророк имел очень много предшественников во Франции. Или обратимся к Германии. Кто не знает, как любил заигрывать с религией Вильгельм Вейтлинг? [25] Кто из нас, марксистов, не помнит полемики Маркса с переселившимся в Нью-Йорк пророком «новой религии» Германом Криге? [26] У кого не осталась в памяти сделанная Энгельсом юмористическая характеристика пророка Альбрехта (появившегося в начале 40-х годов) и пророка Георга Кульмана

* Там же, стр. 160—161. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** В одной из рукописей, напечатанных после смерти Фурье, читаем: «Tous les travers de l'esprit humain se rattachent a une cause primordiale: c'est l'irréligion, le défaut de concordance avec Dieu, d'étude de ses attributions et révélations» [«Все промахи человеческого ума связаны с одной первоначальной причиной — иррелигиозностью, отсутствием согласованности с богом, изучения его свойств и откровений»]. Цитировано у H. Bourgin, Fourier, Paris, 1905, p. 272. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** См. Oeuvres de Pierre Leroux (1825—1850), t. I, Paris, 1850, Avertissement, p. XI. См. также стр. 4, 15, 41 и 44 текста. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

ольштейна, опубликовавшего в 1845 г. на немецком языке в Женеве нигу: «*Новый мир, или царство божие на земле. Благовещение*» [27]. видите, сколько пророков! Мы, русские, очень отстали в этом отноше-ии от Германии, и если начинаем немного поправляться теперь, то инственно благодаря г. А. Луначарскому и его единомышленникам. Но что всего интереснее в этой исторической справке для меня, — ак для человека, весьма склонного носить так называемый г. Луна-арским ветхий плащ серого материализма, — так это тот факт, что екоторые утопические социалисты Германии умели смотреть на мате-иализм с таким же великолепным презрением, с каким смотрит на него оссийский эмпириомонист и пророк «пятой религии» г. Луначарский. Мы уже слышали от этого последнего, что «если наши материалисты одры и активны, то ведь это *вопреки* их материализму, а не в силу го». Теперь послушайте, что вещал миру утопист Карл Грюн [28] в лето т рождества христова 1845-е: «Материалист, делающийся социалистом, овершает страшную непоследовательность; к счастью, человек всегда учше своей системы» («Ein materialist, der Sozialist wird, begeht ine furchtbare Inkonsequenz; glücklicherweise ist der Mensch immer ehr werth, als sein System») *. Опоздали, страшно опоздали вы, бла-женный Анатолие, со своими презрительными приговорами, со своими озвышенными пророчествами и со своим «гармоническим синтезом»!

Но я все-таки весьма благодарен вам, отче святой, за то, что вы, обещав нам религию без бога, не удержались и придумали «бога» — еловечество, сочинив подходящий акафист для его прославления. тим вы подтвердили, разумеется, нимало этого не желая, ту мою ысль, что представления, свойственные религии, всегда имеют аними-тический характер. Ваша религия есть не более как модная игра. Но и ей не чужда логика, свойственная всем вообще религиям: люди, редающиеся этой игре, невольно заговаривают языком анимистов есмотря на то, что не имеют свойственных анимистам верований. Логика религии обязывает!

в) «Исповедь» М. Горького как проповедь «новой религии»

М. Горький — замечательный и яркий художник. Но даже ге-иальные художники нередко совершенно беспомощны в области тео-ии. За примерами ходить недалеко: Гоголь, Достоевский, Толстой,

* Karl Grün, Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien, Darmstadt, 1845, S. 329 [Социальное движение во Франции и Бельгии, Дармштадт, 1845, стр. 329]. то тот самый Карл Грюн, о котором говорится в следующих строках Маркса: Во время долгих, часто продолжавшихся по целым ночам споров, я к большому реду для Прудона заразил его гегельянизмом... после моего изгнания из Парижа начатое мною продолжал Карл Грюн. В качестве представителя немецкой филосо-фии, он имел предо мною то преимущество, что и сам не понимал в ней ровно ни-его» (См. «К. Маркс о Прудоне» в приложении к книге «Нищета философии». Перевод, под моей редакцией, В. И. Засулич., Спб., 1906, стр. XIX). Это был, как видите, вполне достойный предшественник г. Луначарского. — Прим. *Г. В. Пле-ханова.*

эти гиганты в области художественного творчества, обнаруживают детскую слабость каждый раз, когда берутся за тот или другой отвлеченный вопрос. Белинский говаривал, что у художников ум уходит в талант. Не много найдется исключений из этого общего правила. Во всяком случае М. Горький не принадлежит к числу таких исключений. У него тоже ум ушел в талант. Поэтому и неудачны те его произведения, в которых силен публицистический элемент, например очерки американской жизни [29] и роман «Мать». Очень плохую услугу оказывают ему люди, побуждающие его выступать в ролях мыслителя и проповедника; он не создан для таких ролей. Новым доказательством этого служит его «Исповедь».

В ней есть чудные страницы, продиктованные поэтическим сознанием единства человека с природой. В таких страницах громко слышатся гетевские мотивы. Но эти чудные страницы не мешают повести «Исповедь» быть в последнем счете очень неудачной. М. Горький, который в романе «Мать» взял на себя роль проповедника социализма, выступает в этой повести в качестве проповедника «пятой религии» г. А. Луначарского. И это обстоятельство портит все дело; благодаря ему «Исповедь» оказывается непомерно длинной, выдуманной и местами прямо скучной. Герои — послушник Матвей, от лица которого ведется рассказ, странник Иона, заводский учитель Михайло, — говорят весьма несообразные вещи. Этого нельзя было бы поставить М. Горькому в вину, если бы он относился к ним как художник, но он относится к ним как проповедник, пользующийся ими для выражения своих собственных мыслей. Поэтому читатель не может не относить на счет М. Горького то, что говорят эти его герои. А так как они заговариваются, то их речи вызывают досадное чувство, заставляя вспоминать мораль той басни Крылова, в которой рассказывается, как

Зубастой щуке в мысль пришло
За кошачье приняться ремесло.

Но в мой план не входит разбор повести «Исповедь». Говоря о ней я буду иметь дело с М. Горьким не как с художником, а как с религиозным проповедником. Он проповедует то же, что и г. Луначарский. Но он меньше знает (этим я не хочу сказать, что г. Луначарский знает много); он наивнее (этим я не хочу сказать, что г. Луначарский лишен наивности); он менее знаком с современной социалистической теорией (это отнюдь не значит, что г. Луначарский хорошо знаком с нею). Поэтому его попытка облечь социализм в ризу религиозности оказывается еще более неудачной. Заводский слесарь Петр Ягих замечает в его повести, обращаясь к своему племяннику Михайле:

«Ты, Мишка, нахватался церковных мыслей, как огурцов с чужого огорода наворовал, и смущаешь людей!» *.

Само собою разумеется, что я даже в шутку не повторю здесь слова «воровство». Оно было бы безусловно неуместно. Но я должен сознаться

* «Исповедь» *М. Горького*, стр. 163 берлинского издания, к которому и относятся все мои ссылки. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

го религиозные мысли М. Горького производят впечатление именно урцов с чужого огорода, выросших совсем не на той почве, на ко-орой растут и зреют идеи современного социализма. М. Горький хочет ать нам философию религии, а на самом деле дает... только понятие том, как плохо известна ему эта философия.

Наиболее сведущий из выводимых им богоискателей, Михайло, оворит для назидания Матвея: «У рабов никогда не было бога, они боготворяли человеческий закон, извне внушенный им, и во-веки е будет бога у рабов, ибо он возникает в пламени сладкого сознания уховного родства каждого со всеми!» *. Это фактически неверно. ог возникает, как мы уже видели в первой статье, вовсе не в пламени ладкого сознания духовного родства каждого со всеми. Он возникает огда, когда данный кровный союз доходит до представления о своей есной связи с данным духом. Мало-помалу члены этого союза начи-ают относиться к этому духу с любовью и уважением, т. е. начинают риурочивать к нему те общественные чувства, которые вызываются упрочиваются у них совместной борьбой за существование. Теперь же можно с уверенностью сказать, что чувства эти возникают гораздо аньше, нежели появляются боги. Потому-то и ясна ошибка тех, ко-орые, подобно Горькому, именуют *религиозным* всякое *общественное* увство. Что же касается рабов, то их богами были боги тех племен, которым они принадлежали, если только рабы не усваивали религии воих господ. Вот что хочется прежде всего возразить М. Горькому, оворящему устами своего Михайлы, очистив его фразу от того боже-твенного елея, которым она в изобилии смазана. Но присмотревшись оближе к очищенной от божественного елея фразе, я вижу, что ее, о известному выражению, «надлежит понимать духовно». Бог Ми-айлы не есть один из тех многочисленных богов, которым поклонялись ли поклоняются дикари, или варвары, или цивилизованные народы. то бог будущего, тот бог, который, по убеждению Горького, будет построен» ** достигшим своего самосознания пролетариатом в сотруд-ничестве со всем народом ***. Если это так, то само собою понятно,

* «Исповедь», стр. 164. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Чрезвычайно характерное для нынешних наших богоискателей выражение: ни именно «строят» бога с заранее обдуманным намерением, как архитектор строит ом, сарай или вокзал железной дороги. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** «Богостроитель, — говорит М. Горький устами своего старца Ионы (Иегу-ила тож) — это суть народушко! Неисчислимый, мировой народ; великомуче-ник велий, чем все церковью прославленные — сей бо еси бог, творяй чудеса! Наро-ушко бессмертный, его же духу верую, его силу исповедую; он есть начало жизни диное и несомненное, он отец всех богов, бывших и будущих!» (стр. 140). Г-н А. Лу-начарский, написавший толкователь к повести «Исповедь» (см. его статью о XXIII борнике «Знания» во 2-й книге сб. «Литературный распад»), опасаясь, как бы итатель не заподозрил М. Горького «в с.-р-стве», спешит предупредить такое подозрение. Он уверяет: «Отнюдь не примыкая к мутной путанице эс-эрства, мы можем и должны стоять на той точке зрения, что влияние пролетариата на народ-ные массы — не пустой звук, а явление первейшей важности. Его-то и изображает Горький в «Исповеди». Засиял свет во тьме. Свет этот разливается по деревням, где еще сильна «власть тьмы», вокруг всякого города, всякого завода». («Литера-турный распад», стр. 92.) Теперь мы понимаем. Тут получается нечто вроде пресло-утой «диктатуры пролетариата и крестьянства» в применении к религиозному

что такого бога никогда не было и «вовеки веков не будет» не только у рабов, но и у всех тех, которые не обратятся в веру, сочиненную блаженным Анатолием. Это — святая истина. Но как бы густо ни смазывал божественным елеем эту святую истину М. Горький, она все-таки будет тоща, как самая тощая из тощих коров, некогда приснившихся египетскому фараону. Она не внесет ровнехонько ничего нового ни в наше миросозерцание, ни в наше понимание психологии пролетариата.

Впрочем, погодите! Сказав, что бог Михайлы не есть один из тех многочисленных богов, которым поклонялись или поклоняются племена и народы на различных стадиях своего культурного развития, я опять (и опять, поверьте, не по моей вине) не вполне точно передал мысль М. Горького. В конце его повести оказывается, что «богостроитель-народушко» есть не народушко более или менее отдаленного будущего, а народушко настоящего, представляемый толпой богомольцев, шествующей в религиозном экстазе за иконой богородицы. И этот «народушко» нынешнего времени совершает даже чудо исцеления расслабленной, вследствие чего послушник Матвей обращается к нему с молитвой:

«Ты еси мой бог и творец всех богов, соткавший их из красот духа своего в труде и мятеже исканий твоих!» и т. д. *.

Оказывается, что Михайло был неправ, когда говорил, «улыбаясь»: «бог еще не создан». И так же неправ он был, когда «упрямо» твердил:

«Бог, о котором я говорю, был, когда люди единодушно творили его из вещества своей мысли, дабы осветить тьму бытия; но когда народ разбился на рабов и владык, на части и куски, когда он разорвал свою мысль и волю — бог погиб, бог разрушился!» **

Говорю прямо: я ни за что не догадался бы, как выйти из всех этих противоречий, если бы не толкователь. В толкователе г. Луначарский разъясняет то, что остается неясным в самой повести.

«Мощь коллектива, красота экстаза коллективной жизни, чудотворящая сила коллектива, — читаем мы в толкователе, — вот то, во что верит автор, вот то, к чему зовет он. Но не сказал ли он сам, что народ разрознен и подавлен сейчас? Не сказал ли он, что коллективизма можно искать лишь в народе новорожденном, на заводе? — Да, только тут, только в собирании коллектива классового, в медленном строении общепролетарской организации — настоящая работа по преображению людей в человечество, хотя тоже подготовительная

творчеству. Г-н Луначарский так прямо и говорит: «Та политическая гегемония, то революционное сотрудничество, программу которых в общих чертах указал, а возможность доказал даже такой в глазах многих «узкий ортодокс», как Каутский, несомненно будут иметь параллелью своей влияние пролетарской идеологии на мелкую буржуазию» (там же, стр. 91). Ну, вот и прекрасно! После этого всякий понимает, что, говоря о «народушке», старец Иона нимало не отклоняется от тактики г. А. Луначарского и его единомышленников. Всякий, вероятно, видит также и то, что повесть «Исповедь» написана не без влияния оной тактики. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

* «Исповедь», стр. 194. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «Исповедь», стр. 162. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

абота. Это не значит, чтобы порывами, моментами не вспыхивало оллективное настроение, чтобы иногда и случайно не сливались кое-ще человеческие массы в единоволящее целое. И вот, как символ гря-ущего, как бледный прообраз, — бледный по сравнению с грядущим, о яркий по сравнению с окружающим, — дает Горький свое чудо» *.

Очень хорошо. Чудо исцеления расслабленной есть символ грядуего. Но вот в чем дело. Если те моменты, когда «вспыхивает коллекивное настроение» и когда человеческие массы «сливаются в единоолящее целое», должны быть признаны моментами рождения бога, творящего чудеса», то приходится сказать, что бог, которому, по слоам Михайлы, только еще предстоит родиться, рождался бесчисленное ножество раз на самых различных стадиях культурного развития. не только рождался, но и рождается каждый раз, когда глубоко ерующая толпа участвует в религиозных процессиях. Я никогда не ыл в Лурде [30], но мне сдается, что если бы я попал туда, хотя бы на епродолжительное время, то я сподобился бы собственными глазами видеть, может быть, даже не один «символ грядущего», совершенно одобный тому, который изображен в повести Горького. А это значит, то в этом символе нет ничего символического. Мало того. «Человеческие массы» сливаются в «единоволящее целое» не только при совершении религиозных обрядов. Они сливаются в него также, например, военных танцах: Стэнлей [31] дает превосходное описание одного из аких танцев, виденных им во внутренней Африке. Понадобилось бы ного доброй воли для того, чтобы открыть в подобных проявлениях оллективной жизни прообраз будущего религиозного творчества. не знаю, чувствует ли это М. Горький. Повидимому, нет. Но г. А. Лучарский сознает, что дело здесь обстоит не совсем ладно, и пытается го поправить. «Важны тут именно наличность *общего* настроения, *бщей* воли, — уверяет он в своем толкователе. — Коллектив, правда, оздан здесь искусственно, и сила его фетишизируется в умах участиков, но он все же создан, и сила налицо. Дело не в том, чтобы *отрицать* начисто, априорно, а в том, чтобы понимать и оценивать» **. то так. Дело, конечно, не в том, чтобы *отрицать* «начисто» и «априори», а в том, чтобы оценивать и понимать. Но хорошо ли понимает оценивает сам г. А. Луначарский то, что сказано в его толкователе? Я боюсь, что — плохо. Что сознательный пролетариат, осуществляя вою великую историческую задачу, много раз проявит свое «общее настроение» и свою «общую волю», это ясно без всяких пояснений. Но овно ниоткуда не следует, что это «его общее настроение» и эта его общая воля» будут иметь религиозный характер. Г-ну Луначарскому оверят в этом случае только те, которые удовлетворятся «этимологическим фокусом», сводящимся к отождествлению слова «религия» со словом «связь». Но мы уже видели, как относился к этому фокусу один из основателей научного социализма, и потому нас не собьет толку г. Луначарский, повторяющий этот фокус во имя Маркса.

* «Литературный распад», кн. 2, стр. 96, 97. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
** Там же, стр. 97. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

Далее, справедливо то, что в интересующем нас случае «сила коллектива фетишизируется в умах участников», но весь вопрос в том, всегда ли это так будет. А. Луначарский и М. Горький хотели бы, чтобы это так было всегда. Видя, что старые фетиши частью отжили, частью отживают свой век, они задумали превратить в фетиш само человечество, налагая на него с этой целью штемпель божественности. Они воображают при этом, что руководствуются своей любовью к человечеству. Но это — простое и даже забавное недоразумение. Они начинают с того, что признают бога фикцией, а кончают тем, что признают человечество богом. Но ведь человечество — не фикция. Зачем же называть его богом? И почему же для человечества будет лестно, если его отождествят с одной из его собственных фикций? Нет, как хотите, а я послушнику Матвею и старцу Иегудиилу предпочитаю Ф. Энгельса, который говорил:

«Нам нет надобности апеллировать к абстракции бога, чтобы понять величие человека; нам нет надобности в том обходном пути, идя по которому мы должны были бы сначала наложить на человека печать бога для того, чтобы проникнуться уважением к человеку».

Энгельс хвалит Гете за то, что он неохотно прибегает к божеству и даже избегает этого слова: «Величие Гете состоит именно в этой человечности, в этой эмансипации искусства от цепей религии» * [32]. Как хорошо было бы, если бы изучение марксизма помогло М. Горькому понять величие Гете с этой его стороны!

Но пока что мне приходится разбирать промахи, наделанные Горьким, уверовавшим в величие г. А. Луначарского.

Вот другой промах, не уступающий первому. Странник Иона — он же Иегудиил — кричит («громко говорит, — как бы споря»):

«Не бессилием людей создан бог, нет, но от избытка сил, и не вне нас живет он, брате, но внутри! Извлекли же его изнутри нас в испуге пред вопросами духа и поставили над нами, желая умерить гордость нашу, всегда несогласную с ограничениями волю нашу. Говорю: силу обратили в слабость, задержав насильно рост ее! Образы совершенства поспешно делаются, это — вред нам и горе. Но люди делятся на два племени, одни — вечные богостроители, другие — навсегда рабы пленного стремления ко власти над первыми и надо всею землей. Захватили они эту власть и ею утверждают бытие бога вне человека, бога — врага людей, судии и господина земли. Исказили они лицо Христа, отвергли его заповеди, ибо Христос живой — против их, против власти человека над ближним своим!» **

Это, поистине, удивительная философия истории! Согласно ей, люди делятся на два племени, одно из которых «вечно» занимается богостроительством, а другое «всегда» стремится подчинить себе вечных богостроителей. Этими взаимными отношениями «племен» и объясняется будто бы происхождение понятия о боге, существующем вне человека. Это опять фактически неверно. Понятие о боге, существующем вне

* «Ges[ammelte] Schrift[en]», I, S. 487. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «Исповедь», стр. 139. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

человека, обязано своим происхождением не разделению людей на «племена» или классы, а первобытному анимизму. Неверно поэтому и то, что бог «создан от избытка сил». Наконец, ни на чем не основано и мнение, что учение «Христа направлялось против власти человека над ближним своим». Правда, нам до крайности трудно судить о том, каково было это учение в своем первоначальном виде, но именно потому мы должны обращаться с ним осторожно и не вкладывать в него свои собственные стремления. Во всяком случае, мы не должны забывать слова: «царство мое не от мира сего». Что же касается первых христиан, то едва ли не самый выдающийся из них писал: «рабы, повинуйтесь господам своим!» Зачем же искажать историческую истину? Делая эти возражения М. Горькому, я вспоминаю о толкователе (очень удобная вещь — этот толкователь. Его всегда надо иметь под рукой при чтении «Исповеди») и нахожу в нем вот эти слова: «Герой «Исповеди» — не социал-демократ и не рабочий, а полукрестьянин. Это следует хорошенько заметить» *. Эти слова относятся, собственно, к послушнику Матвею. Но они так хорошо «замечены» мною, что я не прочь был бы применить их и к старцу Ионе-Иегудиилу, наговорившему пустяков о боге, о Христе и о двух вечных «племенах» людей. Как знать? Может быть, он говорит пустяки единственно потому, что он не социал-демократ, не рабочий, а «полу»-что-нибудь другое? Но мое сомнение решительно устраняется самим г. А. Луначарским, который как раз по поводу встречи героя «Исповеди» с Ионой говорит в своем толкователе (повторяю: не расставайтесь вы с толкователем при чтении «Исповеди»!): «Идейная сила и совершенная новизна повести Горького заключается именно в грандиозной картине: измученный народ, в лице своего ходока, своего искателя, лицом к лицу сталкивается с «новой верой», с истиной, которую несет миру пролетариат» **. Если это так, если старец Иона излагает измученному Матвею истину, которую несет миру пролетариат, то тут мы должны быть строги; тут мы не имеем права принимать во внимание смягчающее обстоятельство вроде того, что Иона не рабочий, а «полу»-неизвестно что, и тут мы должны требовать от М. Горького, «создавшего» Иону, новой истины во всей ее полноте. Но я уже сказал, что великий художник Горький — плохой мыслитель и неудачный проповедник новой истины. В этом все дело.

Буду откровенен до конца: с таким большим художником, как М. Горький, критика обязана говорить «напрямик, без изгиба». М. Горький сам крайне плохо переварил ту истину, которую несет миру пролетариат. Этим объясняются многие его литературные промахи. Если бы он хорошо переварил названную истину, то его американские очерки были бы написаны совершенно в другом духе: их автор не выступал бы перед нами в виде народника, проклинающего пришествие капитализма. Если бы он хорошо переварил эту истину, то те герои, которым он поручает вещать ее, не говорили бы двусмысленного вздора при

* «Литературный распад», II, стр. 90. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Там же, стр. 91. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

каждом удобном и неудобном случае. Наконец, — и это самое главное, — если бы он хорошо переварил эту истину, то он ясно увидел бы, что в настоящее время нет ни теоретической, ни практической надобности разогревать старую ошибку Фейербаха и налагать штемпель религии на такие отношения людей между собою, на такие их чувства, настроения и стремления, в которых нет ровно ничего религиозного. Тогда он и сам не сделал бы огромной ошибки, носящей название: «Исповедь». Но... мало ли что было бы, если бы было то, чего нет. «Зубастой щуке в мысль пришло за кошачье приняться ремесло». Горький захотел быть учителем, между тем как он сам еще далеко не доучился. Парень Федюк говорит Матвею, провожая его ночью: «Все говорят одно — не годится такая жизнь! Стесняет. Покуда я этого не слыхал — жил спокойно. А теперь — вижу, ростом я не вырос, а приходится голову нагибать, значит, верно — стесняет!» * Прибавьте к этому несколько фраз о том, что на земле должна царствовать правда, что человек не должен господствовать над человеком и что поэтому пролетариат должен бороться с буржуазией, — и вы исчерпаете все социалистическое миросозерцание М. Горького. Я категорически утверждаю, что ничего кроме этого не сказал он в своем романе «Мать», где он выступил в роли проповедника социализма, тогда еще не облеченного им в поповский подрясник. Но этого слишком недостаточно для того, чтобы быть социалистом, застрахованным от утопий доброго старого времени. Потому-то Горький и не устоял перед самой несообразной из этих утопий: перед утопией нового бога, сочиненного г. А. Луначарским для исправления, назидания и ободрения затосковавших «интеллигентов».

Но вернемся к «Исповеди». В ней есть одно место, очень интересное в смысле психологии нынешнего нашего *богосочинительства*. Матвей рассказывает, как повлияла на него встреча с Михайлой, утверждавшим, что человеку все нужно знать.

«И вот углубился я в чтение, целыми днями читал. Трудно мне и досадно: книги со мной не спорят, они просто знать меня не хотят. Одна книга замучила — говорилось в ней о развитии мира и человеческой жизни. Против Библии было написано. Все очень просто, понятно и необходимо, но нет мне места в этой простоте, встает вокруг меня ряд разных сил, я среди них, как мышь в западне. Читал я ее раза два, читаю и молчу, желая сам найти в ней прореху, через которую мог бы я вылезти на свободу. Но не нахожу» **.

Мы уже знаем благодаря толкователю, что герой «Исповеди» — не социал-демократ и не рабочий, а полукрестьянин, и что это следует «хорошенько заметить». Но здесь дело вовсе не в «полукрестьянстве» Матвея. Теоретическое затруднение, поставившее втупик «полукрестьянина» Матвея, едва ли не в полной мере испытывается и его учителем Михайлой, которого, кажется, надо признать социал-демократом... на религиозной подкладке.

---

* «Исповедь», стр. 183. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
** «Исповедь», стр. 161. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

«Спрашиваю учителя моего:

— Как же так? Где же человек?

— Мне, — говорит он, — тоже кажется, что это неверно, а в чем шибка — объяснить не могу! Однако — как догадка о плане мира — о очень красиво!» *

Как видно, книга была материалистическая, и она вызвала в Матее тот самый вопрос, по поводу которого было пролито много чернил время споров марксистов с субъективистами: вопрос о том, как гласить понятие об естественной необходимости с понятием о человеческой активности. Известно, что субъективисты не умели решить от вопрос и бились в нем, подобно Матвею, как мышь в западне. ни, опять-таки подобно Матвею, спрашивали марксистов: «Где же ловек?» Марксисты отвечали им, указывая на данное еще Гегелем и своенное Марксом и Энгельсом** решение этого вопроса. Решение о не удовлетворяло субъективистов. Это было понятно само собою. о дело осложнилось тем, что между самими марксистами правильно онять это решение способны были только те, которые стояли на точке рения новейшего диалектического материализма. Те же, которые клонялись к учению Канта, — таких было тогда, к нашему стыду, мало, — или вообще отличались беззаботностью насчет философии, шены были всякой теоретической возможности согласить понятие свободе с понятием о необходимости и потому, раньше или позже, м или другим путем, возвращались на теоретические позиции субъективистов. Таким образом, вопрос этот остался в тумане даже для многих из тех, которые с полной искренностью и без всяких оговорок очувствовали современному движению сознательного пролетариата. их числе, как это оказывается теперь, был М. Горький.

Он уже давно интересуется этим вопросом. Еще в его рассказе Тоска» (1896 г.) безрукий Миша ведет с кутящим купцом Тихоном авловичем следующий в высшей степени знаменательный разговор:

«Я был другого взгляда на жизнь и очень беспокоился за себя и за ругих — как, мол, и что, и какой смысл, и в чем суть, и зачем, и очему... Нынче — наплевать! Проходит жизнь известным порядком, у, и проходи, — так, значит, надо, и я тут не при чем. Законы-с; ротив них невозможно итти... И незачем, потому что даже и тот, кто се знает, ничего не знает. Уж поверьте мне в этом случае — с умнейшими людьми вел по этим делам беседы — со студентами и со многими зященнослужителями церкви. Хе-хе!..

— Значит, человеку некуда податься?

— Ни на вершок! — сверкнув глазами, сказал безрукий и, подвинувшись всем корпусом в сторону Тихона Павловича, добавил голом, сдавленным и строгим: — Законы! тайные причины и силы — онимаете? — Он поднял кверху брови и многозначительно качнул

* «Исповедь», стр. 161—162. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** См. «Анти-Дюринг», изд. Яковенко, главу «Свобода и необходимость». р. также относящиеся сюда страницы моей книги: «К развитию монистического згляда на историю»[33]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

головой. — Никому ничего не известно... Тьма! — Он съежился, вобрав в себя голову, и мельнику представилось, что если б его собеседник имел руки, то он наверное погрозил бы ему пальцем. — И значит, живи, но не жалуйся и корись! Больше ничего...» *

Когда появился рассказ «Тоска», хотелось и можно было думать, что его автор знает, где находится слабая сторона рассуждения безрукого Миши. После появления «Исповеди» думать так, к сожалению, уже нельзя. Михайло, представляющий в ней, по выражению толкователя, истину, которую несет миру пролетариат, с похвальной откровенностью признается, что он не умеет ответить на вопрос: «Где же человек?», т. е. разрешить антиномию между естественной необходимостью и человеческой свободой. И напрасно мы стали бы искать в разговорах — вообще весьма речистых — действующих лиц повести хоть какого-нибудь намека на решение этого вопроса. Намека нет, да и быть не могло. Горький окончательно решил, что если держаться материалистического взгляда на вселенную, то необходимо признать безотрадные выводы Матвея и безрукого Миши насчет человеческой свободы. «Пятая религия» и послужила ему дверью, через которую он спасся от этого безнадежного вывода. Правда, религия эта, взятая сама по себе, как будто не имеет прямого отношения к вопросу о том, как сочетается понятие о свободе с понятием о необходимости. Но с ним самым тесным образом связана та «философия», на которую опирается «пятая религия», по крайней мере так говорит г. Луначарский, сочинивший нового бога и написавший толкователь к повести «Исповедь». В своей статье «Атеизм» ** он очень пространно уверяет читателя, что будто «серый материализм» не оставляет никакого места для человеческой свободы, между тем как философия «эмпириомонизма» ставит ее на незыблемые теоретические основания. Вообще можно с уверенностью сказать, что «пятая религия» могла быть сочинена и принята только такими «марксистами», которые не сумели справиться с главнейшими теоретическими положениями учения Маркса — Энгельса. Это тоже очень «следует хорошенько заметить».

Прибавлю мимоходом, что г. Д. Мережковский отнесся с большим вниманием к разглагольствованиям безрукого Миши и объявил, что они представляют собою «научное ignoramus» — не знаем, спустившееся до босяцкого «дна» ***. В своей оценке материализма («механического миросозерцания») и вытекающих из него нравственных выводов г. Мережковский близко и трогательно сходится с г. Луначарским. «И это не мешает хорошенько заметить». В нашем современном богосочинительстве есть несколько разновидностей, каждая из которых выражает особое психологическое настроение и особые общественные «искательства». Но всем им вместе взятым свойственна одна

* *М. Горький*, т. 1. Рассказы, Спб., 1898, стр. 310—311. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Статья эта в оглавлении украшенного ею сборника названа «Атеисты». — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** *Д. С. Мережковский*, Грядущий хам, Спб., 1906, стр. 61. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

щая черта: полное неумение разрешить антиномию между свободой необходимостью.

Не общественное сознание определяет собой общественное бытие, наоборот: общественное бытие определяет собою общественное сознание. Общественные движения и общественные настроения причиняются вовсе не теоретическими ошибками тех людей, которые участвуют в этих движениях или испытывают эти настроения. Но раз дано известное общественное движение или, — чтобы выразиться более точно, — раз дано известное состояние общества, и раз дано соответствующее ему общественное настроение, то входит в свои права и теория. Не всякое теоретическое настроение соответствует данному общественному настроению. Диалектический материализм совсем не годится для богосочинительства. Кто, уступая настроению, господствующему у нашей современной «интеллигенции», принимается за богосочинительство, тот необходимо должен отречься от диалектического материализма и совершить известные теоретические ошибки. Это не всякому дано. Для этого тоже нужны известные предварительные данные, в интересующем нас случае сводящиеся, главным образом, к неспособности преодолеть указанную мною теоретическую трудность.

Пора кончать. Но мне хочется сказать еще два слова о неудачной повести М. Горького.

Михаил поучает в ней Матвея:

«Началась эта дрянная и недостойная разума человеческого жизнь того дня, как первая человеческая личность оторвалась от чудотворной силы народа, от массы, матери своей, и сжалась со страха перед одиночеством и бессилием своим в ничтожный злой комок мелких желаний, комок, который наречен был — «я». Вот это самое «я» и есть злейший враг человека! На дело самозащиты своей и утверждения своего среди земли оно бесполезно убило все силы духа, все великие способности к созданию духовных благ!» *

Это заставляет меня еще раз вспомнить полемику Маркса с Германом Криге. Криге писал, проповедуя свою новую религию: «У нас есть дело гораздо лучшее, нежели забота о нашем жалком «я» (Wir haben noch etwas mehr zu thun, als für unser lumpiges Selbst zu sorgen)». Маркс отвечал на это тем резким замечанием, что религия Криге, *как и всякая другая*, кончает сервилизмом перед метафизической или тоже религиозной фикцией, которой является человечество, отделенное от «я» ** [34]. Очень советую Михаилу и его творцу — М. Горькому — вдуматься в эти слова автора «Капитала».

Вдуматься, право же, стоит! Вопрос об «я», будучи применен ко взаимным отношениям людей, очень нередко разрешается по метафизической формуле «или — или»: *или* «не я» приносится в жертву ради «я» (решения в духе Ницше), *или же* «я» объявляется не заслуживающим никакого внимания ввиду интересов «не я» (решения в духе Криге

* «Исповедь», стр. 154. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

** «Gesam[melte] Schriften von K. Marx und F. Engels», II, S. 425. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

и Михаила). Диалектическое решение этого вопроса, дающее логическую возможность согласить обе стороны этой антиномии, указано было еще Гегелем, у которого оно было заимствовано между прочим нашими Герценом и Белинским. Но в том-то и беда, что многие драгоценнейшие приобретения, сделанные западноевропейской мыслью в процессе ее исторического развития, до Маркса и Энгельса включительно, остались неизвестными нашим нынешним богосочинителям. Это — черта, роднящая их с «критиками Маркса». Иона утверждает у М. Горького: «Нельзя говорить человеку — стой на сем! но — отсюда иди далее!» Та «формула прогресса», которую усвоили для своего собственного обихода «критики Маркса» и нынешние наши богосочинители, гласит: «Нельзя говорить человеку — стой на сем (на Марксе), но — отсюда иди назад, туда, где находилась человеческая мысль раньше Маркса или даже раньше Гегеля: там предстоит тебе сделать целый ряд блестящих открытий».

Гоголь, Достоевский, Толстой, Горький — все это огромные художественные таланты. И все эти огромные таланты споткнулись о религию, к несказанному вреду для своего художественного творчества. В этом они все похожи друг на друга. Но только в этом. Каждый из них, как и следовало огромному таланту, творил по-своему. Даже и о религию каждый из них споткнулся на свой особый лад. Как же именно споткнулся о нее М. Горький?

Легко сказать: М. Горький сделал такую-то теоретическую ошибку. Нужно еще выяснить, почему его мысль пошла по тому теоретическому пути, на котором ею сделана была эта ошибка. Легко сказать: М. Горький подчинился влиянию такого-то или такого-то богосочинителя, положим — г. А. Луначарского. Нужно еще выяснить то его душевное состояние, которое сделало возможным влияние на него этого богосочинителя. Ведь что такое г. А. Луначарский в сравнении с М. Горьким? Копна сена в сравнении с Монбланом. Почему же Монблан подчинился влиянию копны? Почему наш поэтический «Буревестник» заговорил теперь мистическим языком святоши?

Значение М. Горького в русской литературе заключается в том, что он в ряде поэтических очерков проводил в подходящий исторический момент ту мысль, которую у него же высказывает старуха Изергиль: «Когда человек любит подвиги, он всегда сумеет их сделать и найдет, где это можно. В жизни, знаешь ли ты, всегда есть место подвигам». Но поэтический певец подвигов, с такой силой ударивший по сердцам русских читателей, плохо выяснил себе те исторические условия, при которых предстояло совершать подвиги передовому человеку современной России. В теоретическом отношении он страшно далек, отстал от своего времени, а лучше сказать, — он еще не догнал его. Поэтому в душе его осталось место для мистицизма. Его удалая Мальва увлекалась житием Алексея — божьего человека. Горький похож на свою Мальву. Восхищаясь красотой подвигов, он непрочь взглянуть на них под углом религии. Это — большая и досадная слабость. И именно благодаря этой большой и досадной слабости маленькая копна могла подчинить своему влиянию высочайшую гору.

ПРИМЕЧАНИЯ

Цитата из «Святого семейства» К. Маркса и Ф. Энгельса (*К. Маркс* и *нгельс*, Соч., т. III. М.-Л., Госиздат, 1930, стр. 135).

Готама, или Гаутама, — прозвище (по родному племени) Будды, легендарного гиозного реформатора Индии, которому приписывают основание буддизма.

Веданта — индийское философское учение, основа которого — противоположе- абсолютного духа миру, как иллюзии, майе.

Брама, или Брахма, в религии индусов — «брахманизме» — одно из трех ных божеств, представляющее творческое начало жизни.

См. ниже публикацию «Ответ на анкету о сущности религии». Ответ Плеханова веден А. Луначарским в его книге «Религия и социализм».

В своей книге «Религия и социализм» Луначарский разделяет взгляд Э. Ван- ельде из его книги «Социализм и религия» о том, что успехи научных знаний ложат конца философскому неведению — см. прим. 50 к публикации «Научный ализм и религия».

В своем труде «Первобытная культура» Тэйлор дает следующее определение гии: «Первое, что представляется необходимым при систематическом изучении гии низших рас, состоит в основном определении самой религии. Если в этом еделении требовать верования в верховное божество и суд после смерти, ношения идолам, обычаев жертвоприношения или других каких-либо более менее распространенных учений или обрядов, то, конечно, придется исключить гие племена из категории религиозных. Но столь узкое определение имеет недостаток, что оно отожествляет религию скорее с частными проявлениями ований, чем с более глубокой мыслью, которая лежит в основе их. Целесообраз- будет стать сразу у этого главного источника и принять за ближайшее опре- ение религии верование в духовные существа» (*Тэйлор*, Первобытная куль- а, т. I, ч. II, Спб., 1872, стр. 7—8).

Имеется в виду статья «О Прудоне (письмо Швейцеру)», напечатанная в №№16, 18 журнала «Sozial-Demokrat» за 1865 г. (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. XIII, II, Партиздат, 1936, стр. 22—30).

Цитата из статьи Энгельса «Die Lage Englands» («Положение Англии»), оторой подвергнута разбору книга Т. Карлейля «Прошлое и настоящее». В этой ге Карлейль, нарисовав безотрадную картину современной ему Англии, при- ывает все зло атеизму и призывает к восстановлению религии. По-русски см. *Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. II, М.-Л., 1931, стр. 341.

[10] *Штраус*, Давид-Фридрих (1808—1874) — немецкий философ и богослов, ельянец. Его наделавшая много шума книга «Жизнь Иисуса» (1835) оказала омное влияние на его современников. В евангельских рассказах Штраус видел повествования о действительных событиях, а мифические легенды, сложившиеся едрах первых христианских общин и отразивших мессианские идеи того вре- и.

[11] *Гартман*, Эдуард (1842—1906) — немецкий философ-идеалист. Пытался етать учение Канта с пессимистической философией Шопенгауэра.

[12] Здесь Луначарский имеет в виду ограниченного и самодовольного учителя лыгина из пьесы Чехова «Три сестры».

[13] *Авенариус*, Рихард (1843—1896) — немецкий философ, основатель эмпирио- тицизма, близко сходящийся в своих воззрениях с Махом.

[14] Сборник «Очерки по философии марксизма» вышел в Спб. в 1908 г. Он заклю- в себе статьи Базарова, Богданова, Луначарского, Бермана, Гельфанда, кевича, Суворова. Оценка этого сборника, сделанная Плехановым, совпадает ценкой Ленина. В предисловии к первому изданию «Материализма и эмпирио- тицизма» Ленин, говоря о книгах, «посвященных нападкам на диалектический ериализм», пишет: «Сюда относятся прежде всего «Очерки по (? надо было ска- ть: против) философии марксизма».

[15] Имеется в виду книга датского философа Г. Геффдинга «Философия религии». евод с немецкого В. Базарова и И. Степанова, Спб., «Общественная польза», 3.

[16] *Бюхнер*, Георг (1813—1837) — немецкий писатель. Основал в 1834 г. тайное бщество прав человека», в 1835 г. написал обращенную к крестьянству брошюру

с девизом «Мир хижинам, война дворцам». Брошюра эта была напечатана в тайной типографии. Бюхнер написал также замечательную драму «Смерть Дантона» (русский перевод в альманахе «Знание — польза», Спб., 1908).

[17] *Дицген*, Иосиф (1828—1888) — рабочий-философ, самоучка. В философии стоял на позициях диалектико-материалистического мировоззрения. Отдельные неудачные положения Дицгена не помешали высокой оценке его работ Марксом, Энгельсом и Лениным.

[18] *Сорель*, Жорж (1847—1922) — главный теоретик французского анархо-синдикализма. Вел борьбу против «засилия» политики в рабочем движении, противопоставляя ему «революционный» синдикализм и идею всеобщей стачки.

[19] *Лабриола*, Артуро (р. 1875) — деятель итальянского рабочего движения, профессор политической экономии, журналист. В 1904—1906 гг. стоял во главе синдикалистского движения. В Милане Лабриола редактировал синдикалистский орган «Вангуардиа» («Авангард»), руководил рядом забастовок. В 1908 г. вышел из социалистической партии. Во время Триполитанской войны 1911 г. и империалистической войны 1914 г. стоял на социал-шовинистских позициях. С 1927 г. вернулся в социал-реформистскую партию.

[20] *Мережковский*, Дмитрий Сергеевич (р. 1865) — беллетрист, поэт, критик и публицист. Представитель старшего поколения русских символистов, один из представителей «богоискательства» в России. В 1905 г. Мережковский, до революции преклонявшийся перед самодержавием и выступавший против либеральной буржуазии, под напором общественного настроения на некоторое время перешел в лагерь буржуазной «оппозиции». В эпоху реакции Мережковский обратно эволюционировал вправо и был одним из столпов мракобесия среди буржуазной интеллигенции. После Октября — белоэмигрант.

[21] *Киреевский*, Иван Васильевич (1806—1856) — один из вождей и идеологов славянофильства. Выражение «душегрейка новейшего уныния» употреблено Киреевским в статье «Обозрение русской словесности за 1829 г.» при разборе стихотворений Дельвига. «Его муза была в Греции, — говорит Киреевский; — она воспиталась под теплым небом Аттики; она наслушалась там простых и полных естественных, светлых и правильных звуков лиры греческой; но ее нежная краса не вынесла бы холода мрачного севера, если бы поэт не прикрыл ее нашей народной одеждой, если бы на ее классические формы он не набросил душегрейку новейшего уныния: и не к лицу ли гречанке наш северный наряд?» (Соч. И. В. Киреевского, т. I, М., 1861, стр. 37).

[22] Здесь игра слов: Allegro — музыкальный термин, обозначающий скорый темп. Allegro con spirito значит: быстро, с воодушевлением. В то же время «spirito» по-итальянски значит «ум».

[23] *Кабэ*, Этьен (1788—1856) — французский коммунист-утопист. Стройное изложение своей системы Кабэ дал в «Путешествии в Икарию». Икария — воображаемое коммунистическое государство с республиканско-демократической формой правления, общественной собственностью на средства производства, обязательной всеобщей трудовой повинностью и государственным регулированием всех сторон общественного и личного быта. Религия икарийцев — чистый деизм, причем каждому предоставляется следовать тем или другим религиозным догматам; жрецы существуют лишь для нравственных назиданий, но не для богослужения.

[24] *Леру*, Пьер (1798—1871) — французский социалист реформистского направления. Его социалистическая система представляла смесь пифагорейских и буддистских учений с идеями сен-симонистов.

[25] *Вейтлинг*, Вильгельм (1808—1871) — немецкий коммунист-утопист. В своем учении сочетал идеи французского и английского мирного, критически-утопического социализма с господствовавшими во французских тайных обществах 30- и 40-х годов революционными бабувистскими традициями. Вейтлинг придавал своему учению религиозный характер и поэтому постоянно ссылался на Евангелие.

[26] *Криге*, Герман (1820—1850) — немецкий публицист, сторонник «истинного социализма» Вейтлинга, редактор нью-йоркской газеты «Volkstribun» («Народный трибун»). Объявив свою газету продолжением «Народного трибуна» Бабефа, Криге на самом деле под именем «коммунизма» проповедывал в ней христианские идеалы любви и самоотречения, резко противоречащие революционному духу коммунизма. Вся фразеология Криге заимствована из Библии и Евангелия. Маркс подвер

упления Криге беспощадной критике в статье «Der Volkstribun» (Gesam- Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels. B. II. Stuttgart, 1902, 14—428). Русский перевод см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. V, П., 1929, стр. 91—108.

«Пророк» *Альбрехт* (1788—1844) — последователь Вейтлинга. Доктор Георг *ман* (р. 1812) — писатель и пропагандист в Швейцарии, «истинный социа- », как теперь установлено, провокатор. Характеристика этих двух лиц Энгельсом в его работе «К истории первоначального христианства». ведя отрывок из Лукиана, в котором рассказывается об искателе приключений грине, сумевшем втереться в христианскую общину и в качестве пророка праздную жизнь, пользуясь доброхотными приношениями простодушных тиан, Энгельс продолжает: «Какие воспоминания юности встают передо мной чтении этого отрывка из Лукиана! Вот прежде всего «пророк Альбрехт», рый приблизительно с 1840 г. сделал в буквальном смысле слова ненадежными несколько лет вейтлинговские коммунистические общины Швейцарии, — боль- сильный мужчина с длинной бородой, который пешком исходил всю Швей- ю в поисках слушателей для своего таинственного нового евангелия спасения , но во всем остальном был, повидимому, довольно безобидным и путанным че- ком и вскоре умер. Вот его менее безобидный последователь «доктор» Георг ьман из Голштинии, который воспользовался заключением Вейтлинга, чтобы нить общины французской Швейцарии к *своему* евангелию,... И Перегрин- ьман жил в продолжение некоторого времени прекрасно, наслаждаясь на общины... Растущий ропот сомневающихся и неверующих, преследование роны правительства кантона Ваадта положили конец «царству духа» в Ло- е, и Кульман исчез» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, О религии и борьбе с ней, ., М., 1933, стр. 549—550).

Маркс и Энгельс посвятили Кульману в своей «Немецкой идеологии», в главе инный социализм», отдельную главу под названием «Доктор Георг Кульман олштинии, или пророчества истинного социализма», в которой высмеивают книгу «Новый мир или царство духа на земле. Благовещение» (*К. Маркс Энгельс*, Соч., т. IV, М., 1933, стр. 539—540).

Грюн, Карл (1817—1887) — немецкий публицист, представитель «истин- социализма», учившего, что Германия может, минуя фазу капитализма, йти прямо к социализму, если она передаст инициативу социального строи- ства в руки гуманитарной интеллигенции.

Под очерками американской жизни Плеханов подразумевает произведение Горького «В Америке», включающее четыре очерка: «Город желтого дьявола», ство скуки», «Мор» и «Чарли Мэн». Первый из них был впервые опубликован орн. XI «Знание», остальные три — в сборн. XII.

Лурд, город во Франции — место паломничества католиков. Ежегодно д посещают до 500 тысяч человек в надежде получить исцеление от «священ- » источника, найденного будто бы по указанию богородицы. Легенда о явлении родицы вблизи источника появилась в 1858 г. и была использована католи- ой церковью для обмана масс и беззастенчивого выкачивания доходов в пользу овенства. Описание Лурда дано в романе Э. Зола «Лурд».

Стэнлей, Генри (1841—1904) — английский исследователь Африки. В своей ге «В дебрях Африки» Стэнлей дает такое описание военной пляски, виденной эквариальной Африке:

«Тридцать три шеренги из 33 человек подскакивали одновременно и одновременно опускались на землю... Тысяча голов составляла как бы одну голову, когда сначала одновременно поднимались с торжествующей энергией, а затем онялись с жалобным стоном... Их душа переходила в присутствующих, которые ящими глазами, полные энтузиазма, стояли вокруг, потрясая кулаком под- ой вверх правой руки... А когда пляшущие воины, склонив голову, опускались емлю, между тем как их песня звучала печальной жалобой, наше сердце сжи- ось невыразимой тоской; мы как бы присутствовали при ужасах поражения, грабеже и убийствах, мы слышали стоны раненых, мы видели вдов и сирот, чущих среди разрушенных хижин и опустошенных полей...» Стэнли приба- ет, что это было, конечно, одним из самых прекрасных и самых потрясающих лиц, виденных им в Африке. (Цитируется по посмертной публикации Пле-

ханова «Письма без адреса. Письмо пятое» — «Лит. насл. Г. В. Плеханова», сб. III, стр. 21.)

[32] Обе эти цитаты взяты из статьи «Положение Англии» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. II, стр. 344—345).

[33] Вопрос о соотношении свободы и необходимости трактуется Плехановым в его работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» в ряде страниц (см. Соч., т. VII, стр. 141—147).

[34] В статье «Народный трибун» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. V, стр. 106).

СТАТЬЯ ТРЕТЬЯ

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ДЕКАДАНСА

«Религиозные вопросы имеют нынешнее общественное значение. О религиозных интересах, как о таковых, не может быть больше речи. Только теолог может еще думать, что дело идет о религии, как о таковой».

К. Маркс.

I

Гг. Луначарский и Горький провозглашают человека богом на том основании, что другого бога нет и быть не может. Но большинство наших религиозных писателей высказываются против такого pronunziamento. С особенной страстностью восстает против него г. Д. Мережковский. Он говорит: «Сознательное христианство есть религия бога, который стал человеком; сознательное босячество, антихристианство, есть религия человека, который хочет стать богом. Это последнее, конечно, обман. Ведь исходная точка босячества — «существует *только* человек», нет бога, бог — ничто; и, следовательно, «человек — бог» значит: человек — ничто. Мнимое обожествление приводит к действительному уничтожению человека».

Мы сейчас увидим, по какому поводу заговорил г. Мережковский о «сознательном босячестве»; теперь же я ограничусь пока тем замечанием, что г. Мережковский совершенно прав в своем отрицательном отношении к «религии человека, который хочет стать богом» *. Как я уже заметил это во второй статье, очень слаба логика тех людей, которые сначала объявляют бога фикцией, а затем признают человека богом; ведь человек не фикция, не вымысел, а реальное существо. Но если г. Мережковский, — а с ним и большинство наших религиозных искателей, — правильно указывает слабую сторону религии «человекобожества», то это еще не значит, что он сам находит правильную точку зрения в религиозном вопросе. Нет, он ошибается нисколько не меньше А. Луначарского. Но он ошибается на другой лад, и нам нужно определить теперь, в чем заключается главная отличительная черта его собственной ошибки: определение этой черты даст нам возможность понять одно из самых интересных (с точки зрения социальной психологии) явлений в нашем современном богоискательстве.

* См. «Грядущий хам» и т. д., 1906 г., стр. 66. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

Г-н Д. Мережковский имеет весьма лестное мнение о своем образовании. Он причисляет себя к людям, проникшим до глубины европейской культуры *. Это его лестное и скромное мнение о самом себе, разумеется, очень и очень преувеличено: до глубины европейской культуры ему далеко, но во всяком случае надо признать, что он по-своему очень образованный человек. И этот очень образованный человек не принадлежит ни к одной из реакционных или хотя бы только консервативных общественных групп.

Где там! Он, напротив, считает себя сторонником такой революции, перед которой должна побледнеть от ужаса прозаическая и мещанская западная Европа. Тут, конечно, опять есть огромное преувеличение. Мы увидим, что у Западной Европы нет решительно никаких оснований бледнеть перед такими революционерами, как г. Мережковский и его религиозные единомышленники. Но все-таки верно то, что г. Мережковский недоволен существующим порядком вещей. Казалось бы, что это обстоятельство должно вызывать симпатию к нему во всех идеологах пролетариата. А между тем трудно представить себе такого идеолога пролетариата, который отнесся бы к г. Мережковскому иначе, как с негодующим смехом. Почему же это так?

Конечно, не потому, что у нашего автора есть слабость кстати и нетати поминать чорта. Эта слабость очень смешна; но она совершенно безвредна. Дело совсем не в ней. Оно в том, что даже там, где г. Мережковский хочет быть крайним революционером, он обнаруживает такие стремления, которым отнюдь не могут сочувствовать идеологи рабочего класса. И вот эти-то его стремления и выражаются в его религиозном «искательстве».

Теоретические претензии, с которыми г. Мережковский подходит к вопросу о религии, поразительно мало соответствуют тем теоретическим средствам, которые находятся в его распоряжении. Это всего лучше видно там, где он критикует так называемое им сознательное рабсячество. Вот посмотрите. Он пишет: «*Человеческий, только человеческий*» разум, отказываясь от единственно возможного утверждения абсолютной свободы и абсолютного бытия человеческой личности — *в боге*, тем самым утверждает абсолютное рабство и абсолютное ничтожество этой личности в мировом порядке, делает ее слепым орудием слепой необходимости — «фортепианною клавишей» или «органным штифтиком», на котором играют законы природы, чтобы, поиграв, уничтожить. Но человек не может примириться с этим уничтожением. И вот, для того, чтобы утвердить *во что бы то ни стало* свою абсолютную свободу и абсолютное бытие, он принужден отрицать то, что их отрицает, т. е. мировой порядок, законы естественной необходимости и, наконец, законы собственного разума. Спасая свое человеческое достоинство, человек бежит от разума в безумие, от мирового порядка в «разрушение и хаос» **.

---

* См. его статью: «Religion und Revolution» в сборнике «Zar und Revolution», München und Leipzig, 1908, S. 161. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «Грядущий хам», стр. 59. Курсив в подлиннике. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

Что значит «абсолютная свобода», утвердить которую человек хо-
чет, по словам г. Мережковского, *«во что бы то ни стало»*? И почему
человек, лишенный возможности утвердить абсолютную свободу, дол-
жен считать себя слепым орудием необходимости? Это неизвестно.
Если бы г. Мережковскому в самом деле удалось проникнуть до глу-
бины европейской культуры, то он выказал бы гораздо больше осто-
рожности в обращении с понятиями «свобода», «необходимость». В са-
мом деле, еще Шеллинг говорил, что если бы данный индивидуум был
безусловно свободен, то все остальные люди были бы безусловно
несвободны и свобода была бы невозможна. В применении к истории
это значит, — как это выяснил тот же Шеллинг в другом своем сочи-
нении, — что *свободная* (сознательная) деятельность человека пред-
полагает *необходимость*, как основу человеческих поступков [1]. Ко-
роче, по Шеллингу, наша *свобода* не есть пустое слово только в том
случае, если действия наших ближних *необходимы*. А это значит, что
европейская «культура», в лице своих глубочайших мыслителей, уже
разрешила ту антиномию, которую выдвигает теперь г. Мережковский
в своей критике «сознательного босячества». И она сделала это не
сегодня, не вчера, а более ста лет тому назад. Это обстоятельство уже
дает нам полную возможность судить о том, как огромно несоответ-
ствие между теоретическими претензиями г. Мережковского и тем
теоретическими средствами, которые находятся в его распоряжении.
наш будто бы глубоко культурный автор отстал от философской мысли
культурной Европы более чем на целое столетие. Это как нельзя
более комично!

II

По словам г. Мережковского, общая метафизическая исходная точка
интеллигента и босяка сводится к механическому миросозерцанию,
т. е. к «утверждению, как единственно реального, того мирового по-
рядка, который отрицает абсолютную свободу и абсолютное бытие
человеческой личности в боге и который делает из человека «форте-
пианную клавишу» или «органный штифтик» слепых сил природы».
В подтверждение этого он ссылается на уже цитированные мною (в
второй статье) рассуждения одного из босяков Горького: «Существуют
законы и силы. Как можно им противиться, ежели у нас все орудие
в уме нашем, а он тоже подлежит законам и силам? Очень просто.
Значит, живи и не кобенься, а то сейчас разрушит в прах сила». На
вопрос своего собеседника: «Значит, человеку некуда податься?» —
босяк с несокрушимой уверенностью отвечает: «Ни на вершок! Ни
кому ничего не известно... Тьма!» И этот его ответ представляется
г. Мережковскому как две капли воды похожим на тот окончательный
вывод, к которому приходит «механическое миросозерцание». Он го-
ворит: «Это ведь и есть научное ignoramus — не знаем, — спусти-
шееся до босяцкого «дна». И здесь, «на дне», оно будет иметь точно то-
кие же последствия, как там, на интеллигентской поверхности». Не
говоря это, г. Мережковский, разумеется совершенно бессознательно

оказывает не то, что «научное ignoramus» совпадает с рассуждениями осяка, а то, что он сам — босяк в вопросах этого рода.

Люди, трудами которых создавались элементы «механического миросозерцания», т. е. естествоиспытатели, очень часто были совершенно беззаботны насчет философии. И поскольку они были беззаботны на счет, постольку они совершенно не интересовались вопросами о том, как относится понятие о человеческой свободе к понятию о естественной необходимости. Но поскольку они интересовались философией и поскольку они занимались вопросом о взаимном отношении названных мною понятий, постольку они приходили к выводам, не имеющим ничего общего с разглагольствованиями несчастного горьковского пропойцы. Знаменитое ignoramus, — вернее, ignorabimus *— любуа-Реймона относится к вопросу о том, почему колебания известным образом организованной материи сопровождаются так называемыми психическими явлениями [2]. И то обстоятельство, что наука лишена возможности найти ответы на *подобные* вопросы, еще не дает Мережковскому ни малейшего права приписывать ее мыслящим, т. е. философски развитым, представителям нелепое противопоставление «человека» силам природы. Современным естествоиспытателям достаточно было усвоить себе приобретения классического немецкого идеализма, т. е. выводы Шеллинга и Гегеля, чтобы смотреть на такое противопоставление как на один из самых ярких образчиков самого ребяческого вздора. Уже со времен Бэкона и Декарта естествоиспытатели смотрели на человека как на возможного господина природы: tantum possumus quantum scimus (столько можем, сколько знаем). И это измерение власти человека над природой объемом знания ее законов, как небо от земли, далеко от того *«некуда податься»*, которое г. Мережковский навязывает науке в качестве ее окончательного вывода. И тот факт, что г. Мережковский мог навязать науке этот смешной вывод, еще раз показывает нам, как велико несоответствие между его теоретическими претензиями и теми теоретическими средствами, которыми он располагает.

Г-н Мережковский думает, что всякий сторонник «механического миросозерцания» *должен* смотреть на человека как на «фортепианную клавишу» или «органный штифтик» слепых сил природы. Это пустяки. Но пустяки тоже являются не без причины. Почему же придумал свои пустяки наш «глубоко культурный» автор? Потому, что он не может отделаться от точки зрения анимизма.

III

С точки зрения анимизма, достигшего известной степени развития, человек, как и вся вселенная, есть создание бога или богов. С тех пор, как человек приучается смотреть на бога как на своего отца, он, естественно, начинает считать его источником всяких благ. И так как сообразно во всех ее разновидностях представляется ему благом, то он и

* — не знаем... не узнаем. — *Ред.*

видит в боге источник своей свободы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что отрицание бога представляется ему отрицанием свободы. Эта психологическая аберрация вполне естественна на известной стадии умственного развития человечества. Но она все-таки есть не более как аберрация. Основывать на ней критику механического миросозерцания — значит просто-напросто не понимать ее природы и обнаруживать наивность, совсем не достойную «глубоко культурного» человека.

Г-н Мережковский продолжает: «Прежде всего — вывод: нет бога; или вернее: человеку нет никакого дела до бога, между человеком и богом нет соединения, связи, религии, ибо religio и значит *связь* человека с богом» *.

Само собою разумеется, что если нет бога, то между человеком и богом нет другой связи, кроме той, которая существует между человеком и его вымыслом. Но в этом «выводе», как таковом, нет ничего страшного. Почему же его так боится г. Мережковский? Наш автор отвечает:

«Этот догматический позитивизм (потому что у позитивизма есть тоже своя догматика, своя метафизика и даже своя мистика) неизбежно приводит к догматическому материализму: «Брюхо в человеке — главное дело. А как брюхо спокойно, значит, и душа жива, — всякое деяние человеческое от брюха происходит». Утилитарная нравственность — только переходная ступень, на которой нельзя остановиться между старою метафизическою моралью и тем крайним, но неизбежным выводом, который делает Ницше из позитивизма — откровенным аморализмом, отрицанием всякой человеческой нравственности. Интеллигент не сделал этого крайнего вывода потому, что был удержан от него бессознательными пережитками метафизического идеализма. Босяка уже ничто не удерживает; и в этом отношении, так же как и во многих других, он опередил интеллигента: босяк — откровенный и почти сознательный аморалист» **.

Здесь под догматическим позитивизмом г. Мережковский понимает собственно материализм: ведь известно, что позитивизм новейшего толка (позитивизм Маха, Авенариуса, Петцольда [3]) отрицает механическое объяснение природы. Поэтому я и могу ограничиться рассмотрением того, в какой мере применима к материализму мысль, заключающаяся в только что приведенных мною строках г. Мережковского. А едва возникает передо мною этот вопрос, мне вспоминаются следующие слова Энгельса, бывшего, как известно, одним из самых замечательных материалистов XIX столетия.

«Под материализмом, — говорит он, — филистер понимает обжорство, пьянство, тщеславие и плотское наслаждение, жадность и скупость, стремление к наживе и биржевые плутни, короче — все те грязные пороки, которым он сам предается втайне. Идеализм означает у него веру в добродетель, любовь ко всему человечеству и в

* Там же, стр. 61. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
** Там же, стр. 61—62. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

обще «лучший мир», о котором он кричит перед другими и в который сам начинает веровать разве лишь тогда, когда у него болит с похмелья голова или когда он обанкротится, словом, когда ему приходится переживать неприятные последствия «материалистических» излишеств. Любимая поговорка филистера гласит: «Что такое человек? — полузверь, полуангел» *.

Этими словами Энгельса я хочу сказать совсем не то, что г. Мережковский лишь изредка бывает расположен к идеализму, т. е. что он лишь изредка верит в добродетель, любит человечество и т. д. Я вполне и охотно верю в его искренность. Но я не могу не видеть того, что свойственный ему взгляд на материализм заимствован именно у того же филистера, о котором говорит Энгельс. И само собой разумеется, что, перейдя от филистера к г. Мережковскому, взгляд этот не сделался основательнее. Г-н Мережковский считает себя призванным поведать миру новое религиозное слово. С этой целью он и критикует наши грешные материалистические взгляды. Но беда в том, что в критике этих взглядов он ограничивается повторением очень старых заблуждений.

В данном случае его заблуждения опять тесно связаны с анимизмом. Я показал уже в первой статье, что на самых ранних ступенях общественного развития нравственные понятия людей независимы от их веры в существование духов. Потом понятия эти мало-помалу очень крепко срастаются с представлениями о тех духах, которые играют роль богов. И тогда начинает казаться, что нравственность основывается на вере в существование богов и что с падением этой веры должна пасть и нравственность. Покойный Достоевский был глубоко убежден в этом. Как видно, то же убеждение разделяет и наш автор. Но и тут мы имеем дело с такой психологической аберрацией, которая, будучи вполне понятной, не перестает от этого быть *только* аберрацией, т. е. нимало не приобретает значения *довода*.

Несомненно, могут встретиться люди, вполне искренно готовые повторить знаменитую фразу: «если бога нет, то все позволено». Но пример таких людей ровно ничего не доказывает. Впрочем, нет, я выражаюсь неточно: пример этот совсем не доказывает того положения, в защиту которого его обыкновенно приводят. Но он довольно убедительно доказывает обратное положение. Дело тут вот в чем.

IV

Если нравственные понятия людей так тесно срастаются с верою в духов, что прекращение этой веры грозит падением нравственности, то в этом заключается *большая общественная опасность*. Общество не может оставаться равнодушным к тому, что судьба его нравственности зависит от судьбы данной фикции. Чтобы выйти из того опасного положения, в котором оно находится, обществу необходимо было бы позаботиться о том, чтобы его члены научились смотреть на требова-

* «Людвиг Фейербах», Спб., стр. 50. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

ния нравственности как на *нечто совершенно независимое от каких бы то ни было сверхъестественных существ*. Разумеется, мне могут сказать: но что же такое общество, если не совокупность его членов? И есть ли у общества какая-нибудь возможность отнестись к вопросу о нравственности иначе, чем относятся к нему его члены? Это возражение я охотно признаю правильным: общество, в самом деле, не может смотреть ни на один вопрос иначе, чем смотрят его члены. Но действительное общество никогда не бывает односоставным: одной его части (группе, сословию, классу) свойственны бывают одни взгляды, другой — другие. И когда возникают в нем такие группы, нравственные понятия которых уже не сочетаются с верой в существование духов, тогда напрасно другие группы, сохранившие в этом отношении старые умственные привычки, обвиняют их в безнравственности. В лице этих групп общество впервые дорастает до таких нравственных понятий, которые умеют держаться на своих собственных ногах и не нуждаются ни в каких посторонних подпорках.

Совершенно справедливо то, что Ницше сделал из «позитивизма» вывод, равносильный отрицанию всякой человеческой нравственности. Но винить в этом надо не «позитивизм» и не материализм, а только самого Ницше. Не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление. В аморализме Ницше сказалось настроение, свойственное буржуазному обществу времен упадка, и это настроение давало себя чувствовать не только в сочинениях немца Ницше. Возьмем хотя бы сочинения француза Мориса Баррэса[4]. Он так формулирует содержание одного из своих сочинений: «Есть только одна вещь, которую мы знаем и которая действительно существует между всеми предлагаемыми тебе ложными религиями... Эта единственная осязательная действительность есть — «я» (c'est le moi) *, и вселенная есть лишь написанная им более или менее красивая фреска. Привяжемся же к нашему «я», защитим его от посторонних, от варваров». Это достаточно выразительно. Когда люди приходят в такое настроение, когда «единственной осязательной действительностью» представляется им их драгоценное «я», тогда они уже являются настоящими аморалистами. И если это их настроение не всегда подсказывает им *безнравственные теоретические выводы*, то это происходит единственно потому, что *безнравственная практика* далеко не всегда нуждается в *безнравственной теории*. Напротив, безнравственная теория нередко может явиться помехой для безнравственной практики. Вот почему люди, безнравственные на практике, часто любят нравственную теорию. Кто написал Анти-Макиавелли? Тот прусский король, который на практике едва ли не усерднее всех других государей придерживался правил, изложенных в книге «Il principe» ** [5]; и вот почему современная буржуазия, при всей своей невольной симпатии к Ницше,

---

* «Le culte du moi». Examen de trois idéologies par Maurice Barrès, Paris, 1892, p. 45 [Морис Баррес, Культ своего «Я». Рассмотрение трех идеологий, Париж 1892, стр. 45]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

** «Государь». — *Ред.*

всегда будет считать признаком хорошего тона отрицание его аморализма. Ницше высказывает то, что делается в современном буржуазном обществе, но в чем неудобно признаться. Поэтому современное общество не может отнестись к нему иначе как с *полупризнанием*. Но как бы там ни было, Ницше есть продукт известных *общественных* условий, и относить его аморализм на счет позитивизма или механического миросозерцания — значит не понимать взаимной связи явлений. Французские материалисты XVIII века тоже были, если не ошибаюсь, сторонниками механического миросозерцания, а между тем ни один из них не пришел к аморализму. Напротив, они так часто и так горячо говорили о нравственности, что Гримм шутливо назвал их в одном из своих писем *капуцинами добродетели* [6]. Почему же механическое миросозерцание не вызвало в них склонности к аморализму? Единственно потому, что при тогдашних общественных условиях идеологи буржуазии, — в среде которых тогдашние материалисты составляли «крайнюю левую», — не могли не явиться защитниками нравственности вообще и гражданской доблести в особенности. Буржуазия поднималась тогда *вверх*, была *передовым* общественным классом, воевала с безнравственной аристократией и тем же самым научалась ценить нравственность и дорожить ею. А теперь она сама представляет собою господствующий класс, теперь она идет *вниз*, теперь в ее собственные ряды все более и более проникает испорченность, теперь война всех против всех все более и более становится conditio sine qua non ее существования, и потому не удивительно, что ее идеологи, — т. е. собственно только ее *откровенные* идеологи, чуждающиеся лицемерия, столь обычного теперь в среде ее теоретиков, — приходят к аморализму. Все это совершенно понятно. Но все это по необходимости должно остаться непонятным для человека, держащегося того до последней степени ребяческого взгляда, согласно которому настроения и действия людей определяются тем, верят или не верят они в бытие сверхъестественных существ.

Тут мне опять припоминаются прекрасные слова Энгельса, цитированные мною во второй статье: «Религия есть, по своему существу, опустошение человека и природы, лишение их всякого содержания, перенесение этого содержания на фантом потустороннего бога, который затем снова дает кое-что человеку и природе от своего избытка». Г-н Мережковский принадлежит к числу самых усердных «опустошителей» человека и природы* ... Все нравственно-возвышенное, все благородное, все истинно человечное принадлежит, по его мнению, не человеку, а именно созданному им потустороннему фантому. Поэтому фантом представляется ему необходимым условием нравственного возрождения человечества и всякого общественного прогресса. Он проповедует революцию, но мы сейчас увидим, что лишь в *опустошенной*

* Г-н Н. Минский [7] говорит: «Люди поклоняются богу не только потому, что без него нет истины, но и потому, что без него нет счастья» («Религия будущего», Спб., 1905 г., стр. 85). Эти его слова показывают, что г. Н. Минский тоже постоит за себя в роли опустошителя. Недаром же он занимает одно из самых первых мест между основателями декадентской религии. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

душе могла зародиться склонность к той революции, которую он проповедует.

V

«В судьбе Герцена, этого величайшего русского интеллигента, — говорит г. Мережковский, — предсказан вопрос, от которого зависит судьба всей русской интеллигенции; поймет ли она, что лишь в грядущем христианстве заключена сила, способная победить мещанство и хамство грядущее? Если поймет, то будет первым исповедником и мучеником нового мира; а если нет, то, подобно Герцену, — только последним бойцом старого мира, умирающим гладиатором» *.

На первый взгляд эти слова кажутся непонятными: при чем тут Герцен? Но дело объясняется вот как.

«Последний предел всей современной европейской культуры — позитивизм, или, по терминологии Герцена, «научный реализм», как метод не только частного научного, но и общего философского и даже религиозного мышления. Родившись в науке и философии, позитивизм вырос из научного и философского сознания в бессознательную религию, которая стремится упразднить и заменить собою все бывшие религии. Позитивизм, в этом широком смысле, есть утверждение мира, открытого чувственному опыту, как единственно реального, и отрицание мира сверхчувственного; отрицание конца и начала мира в боге и утверждение бесконечного и безначального продолжения мира в явлениях бесконечной и безначальной, непроницаемой для человека среды явлений, *середины*, посредственности, той абсолютной, совершенно плотной, как китайская стена, сплоченной посредственности conglomerated mediocrity, того абсолютного мещанства, о котором говорят Милль и Герцен, сами не разумея последней метафизической глубины того, что говорят» **.

Теперь ясно. Герцен глубоко возмущается «мещанством» современной ему Западной Европы. Г-н Мережковский доказывает, что Герцен не имел ответа на вопрос, «чем народ победит мещанство» ***, что этого ответа у него не было по той причине, что он боялся «религиозных глубин еще больше, чем позитивных мелей» ****. Бессознательно Герцен искал бога, а сознанием своим отвергал его, и в этом заключается его трагедия. «Это не первый пророк и мученик нового, а последний боец, умирающий гладиатор старого мира, старого Рима» *****. Современная русская интеллигенция должна понять, какой урок для нее заключается в судьбе Герцена; она должна сознательно стать на сторону того «грядущего христианства», которое с такой заботливой предупредительностью было придумано для нее г. Мережковским.

---

* Там же, стр. 20. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
** Там же, стр. 6. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
*** Там же, стр. 10. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
**** Там же, стр. 15. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
***** Там же, стр. 19. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

В основе всей этой цепи рассуждений лежит хорошо знакомая нам еперь игра слов: стремление к добру есть искание бога. Так как неависть к «мещанству» обусловливается, несомненно, стремлением добру, то ненавидевший мещанство Герцен был бессознательным огоискателем. А так как он не хотел встать на религиозную точку рения, то он грешил непоследовательностью, и это вело его к «развоению». После всего изложенного нет нужды доказывать, что игра пов, которой предается здесь наш автор, по своей теоретической цености не превышает плохого каламбура. Но не мешает присмотреться оближе к твердому убеждению г. Мережковского в том, что «позивизм» роковым образом ведет к «абсолютному мещанству». На чем сновывается это убеждение, свойственное, как мы это сейчас увидим, е одному г. Мережковскому? Этот последний так поясняет свою ысль:

«В Европе позитивизм только делается, в Китае он уже сделался елигией. Духовная основа Китая, учение Лао-Дзы и Конфуция — овершенный позитивизм, религия без бога, «религия земная, безнеесная», как выражается Герцен о европейском научном реализме. Никаких тайн, никаких углублений и порываний к «мирам иным». Все просто, все плоско. Несокрушимый здравый смысл, несокрушимая положительность. Есть то, что есть, и ничего больше ет, ничего больше не надо. Здешний мир — все, и нет иного мира, кроме здешнего. Земля — все, и нет ничего, кроме земли. Небо не начало и конец, а безначальное и бесконечное продолжение земли. Земля и небо *не будут едино*, как утверждает христианство, а *суть дино*. Величайшая империя земли и есть Небесная империя, земное небо, Срединное царство — царство вечной середины, вечной посредственности, абсолютного мещанства, — «царство не божие, а человеческое», как определяет опять-таки Герцен общественный идеал позитивизма. Китайскому поклонению предкам, золотому веку в прошлом соответствует европейское поклонение потомкам, золотой век в будущем. Ежели не мы, то потомки наши увидят рай земной, земное небо, — утверждает религия прогресса. И в поклонении предкам, и в поклонении потомкам одинаково приносится в жертву единственное человеческое лицо, личность, безличному, бесчисленному роду, народу, человечеству, — «паюсной икре, сжатой из мириад мещанской мелкоты», грядущему вселенскому полипняку и муравейнику. Отрекаясь от бога, от абсолютной божественной личности, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности. Отказываясь ради чечевичной похлебки умеренной сытости от своего божественного голода и божественного первородства, человек неминуемо впадает в абсолютное мещанство. Китайцы — совершенно желтолицые позитивисты; европейцы — пока еще не совершенно белолицые китайцы. В этом смысле американцы совершеннее европейцев. Тут крайний Запад сходится с крайним Востоком *.

* Там же, стр. 6—7. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

Здесь наш «глубоко культурный» автор выступает перед нами во всем величии своей изумительной аргументации. Он, как видно, полагает, что *доказать* известную мысль значит повторить ее, и что чем чаще она повторяется, тем убедительнее она доказывается. Почему «позитивизм» должен немедленно вести к мещанству? Потому что, «отрекаясь от бога, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности». Мы уже не раз слышали это от г. Мережковского, и ни разу он не потрудился привести в пользу этой мысли хотя бы какой-нибудь намек на доказательство. Но мы уже знаем, что людям, привыкшим опустошать человеческую душу ради потустороннего фантома, дело не может представляться иначе: они не могут не думать, что с исчезновением фантома в человеческом сердце должно оказаться «запустение всех чувств», как у сумароковского Кащея. Ну, а там, где оказывается запустение всех чувств, естественно водворяются все пороки. Весь вопрос для нас теперь в том, что именно понимает под «мещанством» г. Мережковский, и почему именно мещанство относится им к числу пороков?

Мы слышали: человек впадает в абсолютное мещанство, отказываясь ради умеренной сытости от своего божественного голода и от своего божественного первородства. А несколькими строками выше наш автор дал нам понять, что отказ от божественного голода и от божественного первородства имеет место там, где человеческое лицо приносится в жертву «безличному, бесчисленному роду, народу, человечеству». Допустим, что наш автор дает нам правильное определение «абсолютного мещанства», и спросим его, где же, однако, он его видел: неужели в современной Европе? Мы знаем, что в современной Европе господствует буржуазный порядок, основным буржуазным законом которого служит правило: каждый за себя, а бог за всех. И нетрудно понять, что люди, следующие этому правилу в своей практической жизни, отнюдь не склонны приносить себя (а следовательно и свое «лицо») в жертву «роду, народу, человечеству». Что же это рассказывает нам наш «глубоко культурный» автор?

Но это еще не все.

VI

«Абсолютное мещанство» состоит, согласно его определению, в том, что человеческое лицо приносится в жертву «роду, народу, человечеству» ради *золотого века в будущем*. И именно это принесение лица в жертву ради золотого века в будущем характеризует собою современную Европу, между тем как «желтолицые позитивисты» — китайцы поклоняются золотому веку в прошлом. Но опять скажем: ведь в современной Европе господствует буржуазный порядок; откуда же взял г. Мережковский, что господствующая в Западной Европе буржуазия стремится к золотому веку в будущем? С кого он портреты пишет? Какие разговоры слышит? Уж не в среде ли социалистов, которые, как известно, первые заговорили о золотом веке в будущем?

Так оно и есть на самом деле. Социализм, по словам г. Мережковского, «невольно включает в себя дух вечной середины мещанства

избежное метафизическое следствие позитивизма, как религии, на тором и сам он, социализм, построен *. Оставляя в стороне мета-зику, взглянем на дело с точки зрения общественной психологии.

«У голодного пролетария и у сытого мещанина разные экономиче-ие выгоды, но метафизика и религия одинаковые,— уверяет нас ережковский: — метафизика умеренного здравого смысла, религия еренной мещанской сытости. Война четвертого сословия с третьим, ономически реальная, столь же нереальна метафизически и рели-озно, как война желтой расы с белой; и там и здесь сила против лы, а не бог против бога» **.

«Нереальна метафизически и религиозно та борьба, в которой не ступает бог против бога». Пусть будет так. Но почему думает наш тор, что голодный пролетарий не имеет никакого другого нравствен-ого интереса, кроме умеренной сытости, даже в том случае, когда ертвует своими личными интересами в пользу безусловно «золотого ка»? Это остается тайной. Но эту тайну нетрудно раскрыть. Свою рактеристику психологии голодного пролетария наш автор заим-вовал у тех господ, о которых еще Гейне говорил, что:

Sie trinken heimlich Wein
Und predigen öffentlich Wasser ***[9].

Это старая песня. Каждый раз, когда «голодный пролетарий» предъ-вляет известные экономические требования сытому буржуа, этот оследний обвиняет его в «грубом материализме». Буржуа не понимает не может понять в своей сытой ограниченности, что для голодного олетария осуществление его *экономических* требований равносильно беспечению для него возможности удовлетворить по крайней мере которые из своих «*духовных*» потребностей. Не представляет он себе того, что борьба за осуществление этих экономических требований жет вызывать и воспитывать в душе голодного пролетария благород-ейшие чувства мужества, человеческого достоинства, самоотвержения, еданности общему делу и т. д. и т. д. Буржуа судит по себе. Он сам ждый день ведет экономическую борьбу, но не испытывает при этом и малейшего нравственного возрождения. Поэтому он презрительно ыбается, слыша о пролетарских идеалах: «рассказывай, мол, дру-м, — меня не надуешь!» И этот его скептический взгляд целиком зделяется, как мы видим, г. Мережковским, который воображает бя ненавистником сытого «мещанства». Да и одним ли им? К сожа-ению, далеко не одним. Прочтите, например, что пишет г. Н. Минский.

* Там же, стр. 11. Единомышленница г. Мережковского, З. Гиппиус[8], выра-ается гораздо решительнее. Она уверяет западноевропейских читателей, что циалистические учения основываются «auf einem krassen Materialismus» [на гру-м материализме] (см. ее статью «Die wahre Macht des Zarismus» [«Истинная асть царизма»] в периодическом сборнике «Der Zar und die Revolution» [«Царь и волюция»], стр. 193). — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Там же, стр. 10. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Они потихоньку пьют вино,
А вслух проповедуют воду. — Прим *Г. В. Плеханова.*

8 Г. В. Плеханов, сб. VII. — 1831.

«Разве вы не видите, что жизненная цель социалиста-рабочего и капиталиста-дэнди — одна и та же, что оба они поклоняются предметам потребления и удобствам жизни, оба стремятся к увеличению числа потребляемых предметов? Только один стоит на нижней ступени лестницы, другой — на верхней. Рабочий стремится к увеличению минимума, капиталист — к увеличению максимума житейских удобств. Оба друг перед другом правы, и борьба между ними сводится лишь к состязанию в том, какую ступеньку раньше надо прочь — верхнюю или нижнюю» *.

А вот еще: «Если четвертое сословие одерживает на наших глазах победу за победой, то происходит это не оттого, что на его стороне больше священных принципов, а потому, что рабочие прозаически организуют свои силы, собирают капиталы, ставят требования и силой поддерживают их. Поймите же, друг мой. Я всей душой сочувствую новой общественности хотя бы потому, что самого себя считаю рабочим. Я даже готов признать, что на ее стороне справедливость, ибо справедливость кажется мне не чем иным, как равновесием реальных сил. Поэтому я считаю консерватизм изменой справедливости. Но не могу же я не видеть, что своими победами новая общественность не только не создает новой нравственности, но еще дальше завлекает на в дебри предметообожания. Не могу я не видеть, что идеал социалистов есть тот же мещанский идеал предметного благополучия, продолженный книзу, в сторону общедоступного минимума. Они для себя правы, но не от них придет новая правда» **.

Наконец, в недавно вышедшей книжке г. Минского: «На общественные темы» говорится:

«Мы, русская интеллигенция, совершили бы акт духовного самоубийства, если бы, забыв свое призвание и свой общечеловеческий идеал, приняли целиком учение европейской социал-демократии с всем его философским обоснованием и психологическим содержанием. Мы должны вечно иметь в сознании, что европейский социализм зачат в том же первородном грехе индивидуализма, как и европейское дворянство и мещанство. В основе всех притязаний и надежд европейского пролетариата лежит не общечеловеческая любовь, а то же вожделение свободы и комфорта, которое в свое время вдохновляло третье сословие и привело к теперешнему раздору. Притязания и надежды рабочих — законнее и человечнее притязаний капиталистов, но они, будучи классовыми, не совпадают с интересами человечества» ***.

Г-н Мережковский не умел справиться с антиномией свободы и необходимости. Г-н Минский споткнулся об антиномию общечеловеческой любви и свободы, сопровождаемой комфортом. Второе еще забавнее первого. В своем качестве неисправимого идеалиста г. Минский совершенно неспособен понять, что интерес данного класса может в данный период исторического развития данного общества совпадать

* «Религия будущего», стр. 287. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
** Там же, стр. 288. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
*** «На общественные темы», Спб., 1909, стр. 63. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

общечеловеческими интересами. Я не имею ни малейшей охоты выво-ить его из этого затруднения, но я считаю полезным указать читателю а то, что взгляд на современный социализм как на выражение «ме-данских» стремлений пролетариата не заключает в себе ровно ничего ового, кроме разве нескольких специальных выражений *. Так, например, еще Ренан в предисловии к своему «Avenir de la Science» ** исал: «Государство, которое обеспечило бы наибольшее счастье инди-идуумам, вероятно, пришло бы, с точки зрения благородных стре-лений человечества, в состояние глубокого упадка». Разве это проти-опоставление счастья индивидуумов благородным стремлениям чело-ечества не есть первообраз того противопоставления общечелове-кой любви свободе, сопровождаемой комфортом, которое преподно-ит нам г. Минский как главный результат своих критических и, разу-еется, оригинальных размышлений о природе современного социа-изма? Тот же Ренан, который отчасти уже понимал значение классо-ой борьбы как пружины исторического движения человечества, никогда не мог возвыситься до взгляда на эту борьбу как на источник равственного совершенствования ее участников. Он думал, что клас-овая борьба развивает в людях лишь зависть и вообще самые низкие нстинкты. У него выходило, что люди, участвующие в классовой орьбе, по крайней мере со стороны угнетенных, — что особенно нтересно для нас в настоящем случае, — неспособны подняться ыше Калибана, ненавидящего своего повелителя Просперо [10]. Ре-ан утешал себя тем соображением, что из навоза родятся цветы и что изшие чувства участников освободительных народных движений конце концов все-таки служат делу прогресса. Сопоставьте это его понимание классовой борьбы с тем, что мы прочли у гг. Мережковского Минского о психологии борющегося пролетариата, и вы поразитесь ходством этой старой псевдофилософской болтовни с новым *евангелием от декаданса*. А этой псевдофилософской болтовне предавался е один Ренан: он только ярче других выразил то настроение, которое бнаруживается уже у некоторых французских романтиков и стано-ится господствующим у французских «парнасцев» (parnassiens) [11]. Фанатичные сторонники теории искусства для искусства, «парнасцы» ыли убеждены в том, что они рождены «не для житейского волненья, е для корысти, не для битв», и, за самыми редкими исключениями, решительно не в состоянии были понять нравственное величие того житейского волнения», которое причиняется историческими между-

* Кстати, на стр. 10 своей книги «Грядущий хам» и пр. г. Мережковский изобра-кает дело так, как будто бы взгляд на психологию «голодного пролетария» ыл лишь развитием взгляда Герцена. Но это совсем не верно. Герцен действительно опускал, что западный пролетариат «весь пройдет мещанством». Но это казалось му неизбежным лишь в том случае, если на Западе не произойдет социального переворота. А по г. Мережковскому к мещанству должен будет повести именно оциальный — т. е., по крайней мере, социалистический — переворот. Взгляды Герцена на мещанство и о том, как искажают его нынешние наши сверхчелове-ки, см. мою статью «Идеология мещанина нашего времени»—«Совр[еменный] мир», 1908, май и июнь [Соч., т. XIV]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

** «Будущее науки». — *Ред.*

классовыми «битвами». Искренние, «по-своему» честные и благородные ненавистники «мещанства», они зачисляли по мещанскому ведомству решительно все современное им цивилизованное человечество и с поистине комичным негодованием упрекали в мещанстве то великое историческое движение, которое призвано искоренить *мещанство* в нравственной области, положив конец мещанскому (т. е. буржуазному) способу производства. От парнасцев это комическое презрение к воображаемому мещанству освободительной борьбы пролетариата перешло к декадентам — сначала к французским, а затем и русским. Если мы примем в соображение то обстоятельство, что наши новые евангелисты, например те же гг. Минский и Мережковский, с большим прилежанием и с отличными успехами в науках учились в декадентской школе, то нам сразу станет понятным происхождение их взгляда на психологию голодного западноевропейского пролетария, которую они расписывают такими поистине мещанскими красками для духовного назидания российского интеллигента.

VII

Увы! Ничто не ново под луною! Все евангелие от Мережковского, Минского и им подобных оказывается, по крайней мере в своем отрицательном отношении к воображаемому мещанству западноевропейского пролетариата, лишь новой копией весьма уже подержанного оригинала. Но это еще только полбеды. Беда-то в том, что оригинал, который воспроизводят наши доморощенные обличители пролетарского мещанства, сам насквозь пропитан буржуазным духом. Это какая-то насмешка судьбы, — и надо признаться, очень горькая, злая насмешка! Упрекая в мещанстве «голодных пролетариев», тяжелой борьбой отстаивающих свое право на человеческое существование, французские парнасцы и декаденты сами не только не пренебрегали житейскими благами, но, напротив, негодовали на современное буржуазное общество, между прочим за то, что оно не обеспечивает достаточного количества этих благ им, гг. парнасцам и декадентам, тонким служителям красоты и истины. Смотря на классовое движение пролетариата как на порождение низкого чувства зависти, они ровно ничего не имели против разделения общества на классы. В одном из своих писем к Ренану Флобер говорит: «Благодарю вас за то, что вы восстали против демократического равенства, которое кажется мне элементом смерти в мире» [12]. Не удивительно поэтому, что при всей своей ненависти к мещанству, «парнасцы и декаденты» держали сторону буржуазного общества в его борьбе с новаторскими стремлениями пролетариев. Нимало не удивительно также и то, что прежде, чем запереться в своей *«башне из слоновой кости»*, все они старались как можно лучше устроить свое материальное положение в буржуазном обществе. Герой известного романа Гюисманса [13] «A rebours», в своей вражде к мещанству дошедший до потребности устроить всю свою жизнь противоположно тому, как она устраивается в буржуазном обществе (отсюда и название романа — «Наоборот», навыворот),

чинает, однако, с того, что приводит в порядок свои денежные лишки, обеспечивая себе ренту, помнится — в 50 тысяч франков. н ненавидит мещанство всем своим сердцем и всем своим помышлением, но ему и в голову не приходит, что только благодаря мещанскому (капиталистическому) способу производства он может, не удая пальцем о палец, получать большой доход и предаваться своим антимещанским чудачествам. Он хочет причины и ненавидит следствия, неизбежно порождаемые этой причиной. Он хочет буржуазного экономического порядка и презирает чувства и настроения, им создаваемые. н враг *мещанства*; но это не мешает ему оставаться *мещанином до мозга костей*, потому что в своем восстании против мещанства он никогда не посягает на основу мещанского экономического порядка.

Г-н Мережковский говорит о трагедии, пережитой Герценом под влиянием впечатлений, полученных им от «мещанской» Европы. не буду распространяться здесь об этой трагедии. Скажу только, то г. Мережковский понял ее еще хуже, нежели покойный Н. Страхов[14], писавший о ней в своей книге «Борьба с Западом в нашей литературе» *. Но мне хочется обратить внимание читателя на то трагическое раздвоение, которое неизбежно должно возникать в душе человека, искренно презирающего «мещанство» и в то же время решительно неспособного покинуть мещанскую точку зрения на основу общественных отношений. Такой человек поневоле будет пессимистом в своих общественных взглядах: ведь ему абсолютно нечего ждать от общественного развития.

Но пессимистом быть тяжело. Не всякому дано вынести пессимизм. вот ненавистник «мещанства» отвращает свой взор от земли, насквозь навсегда пропитанной «мещанством», и вперяет его... в небо. Происходит то «опустошение человека и природы», о котором у меня уже была речь выше. Потусторонний фантом представляется в виде бесконечного резервуара всяческого антимещанства, и таким образом прокладывается самый прямой путь в область мистицизма. Недаром искренний и честный Гюисманс, так глубоко переживавший свои произведения, кончил свою жизнь убежденным мистиком, почти монахом.

Приняв все это во внимание, мы без труда определим социологический эквивалент религиозных исканий, с такой силой дающих себя чувствовать у нас в среде, более или менее — и скорее более, чем менее — прикосновенной к декадентству **.

---

* Мой взгляд на эту трагедию изложен в моей статье «Герцен эмигрант», напечатанной в 13-м выпуске «Истории русской литературы в XIX в.», издаваемой товариществом «Мир» под редакцией Д. Н. Овсянико-Куликовского [Соч., т. XIII]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Г-н Мережковский хорошо понимает связь своих религиозных исканий с декадентской «культурой» (см. сборник «Der Zar und die Revolution», S. 151 и след.). качестве одного из представителей российского декадентства г. Мережковский грашно преувеличивает его общественное значение. Он говорит: «Die russischen Dekadenten sind eigentlich die ersten russischen Europäer; sie haben die höchsten Gipfel der Weltkultur erreicht, von denen sich neue Horizonte der noch unbekannten Zukunft überblicken lassen» и т. д. [«Русские декаденты являются в сущности первыми русскими европейцами; они достигли высших вершин мировой культуры,

VIII

Люди, принадлежащие к этой среде, *ищут пути на небо по той простой причине, что они сбились с дороги на земле.* Самые великие исторические движения человечества представляются им глубоко «мещанскими» по своей природе. Вот почему одни из них равнодушны к этим движениям или даже враждебны им, а другие, доходящие до сочувственного к ним отношения, все-таки находят необходимым окропить их святой водою для того, чтобы смыть с них проклятие их «материального» экономического происхождения.

Однако, скажут мне, вы сами признаете, что между нашими декадентами, ищущими пути на небо, есть люди, сочувствующие современным общественным движениям. Как же согласить это с вашей мыслью о том, что все эти люди сами пропитаны мещанским духом?

Подобное возражение не только *может быть* сделано. Оно *уже было* сделано прежде, чем я высказал свою мысль. Его сделал не кто иной, как один из пророков нового евангелия, г. Минский *.

Известно, что осенью 1905 года г. Минский, в том же году опубликовавший свою книгу «Новая религия», из которой выше сделаны были мною длинные выписки насчет «мещанского» духа современного рабочего движения, пристал к одной из фракций нашей социал-демократии. Это вызвало, разумеется, много насмешек и недоумений. И вот что отвечал г. Минский на эти недоумения и насмешки. Делаю очень длинную выписку, потому что в своем объяснении г. Минский затрагивает важнейшие вопросы современной — русской и западноевропейской — общественной жизни и литературы.

«Прежде всего замечу, что добрую половину направленных против меня удивлений и обвинений следует отнести на счет того коренного недоразумения, которое установилось в нашей либеральной критике по отношению к символической и мистической поэзии и заключается в уверенности, будто поэты новых настроений — если не прямо враги политической свободы, то во всяком случае политические индиферентисты. Гг. Скабичевские, Протопоповы [15] не разглядели самого важного — того, что все символическое движение было не чем иным, как порывом к свободе и протестом против условных, извне навязанных тенденций. Когда же, вместо словесных призывов к свободе, над Россией пронеслось живое дыхание свободы, совершилось нечто, с точки зрения либеральной критики непонятное, а на самом деле необходимое и простое. Все, — я подчеркиваю это слово, — все без исклю-

---

с которых открываются новые горизонты еще неведомого будущего»]. Это забавно в полном смысле слова, но это вполне понятно, принимая в соображение то обстоятельство, что г. Мережковский, со всем своим новым евангелием, есть плоть от плоти и кость от кости российского декадентства. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*Я точнее выразился бы, сказав: «один из пророков одного из новых евангелий» Г-н Минский считает свое новое евангелие совсем не похожим на новое евангелие г. Мережковского (см. его статью: «Абсолютная реакция» в сборнике «На общественные темы»). Это его право. Но я оставляю за собой право, столь же неоспоримое, как и право г. Минского, замечать в обоих этих евангелиях черты удивительного *фамильного сходства.* — Прим. *Г. В. Плеханова.*

ния представители новых настроений — Бальмонт, Сологуб, Брю-в, Мережковский, А. Белый, Блок, В. Иванов — оказались певцами стане русской революции. В лагере реакции остались поэты, чуждав-шеся символизма и верные старым традициям: Голенищевы-Куту-зовы [16] и Цертелевы [17]. То же самое произошло и в среде русских ху-жников. Утонченные эстеты из «Мира искусства» [18] создают револю-ционно-сатирический журнал в союзе с представителями крайней оппозиции, между тем как старые рыцари тенденциозной живописи, толпы передвижных выставок, с первым громом революционной грозы спрятались по углам. Какое любопытное сопоставление: здоровый реалист Репин — ректор академии, пишущий картину государствен-ного совета, а импрессионист Серов — из окна той же академии на-рисывающий эскиз казацкой атаки на толпу рабочих в утро 9 января. удивляться, впрочем, тут нечему. У нас повторилось явление, которое же наблюдалось в европейской жизни. Разве искреннейший эстет, руг прерафаэлитов — Моррис [19] — не был в то же время автором со-циальной утопии и одним из главарей рабочего движения? Разве та-антливейшие из современных символистов — Метерлинк и Верхарн — апостолы свободы и справедливости? Союз между символизмом и революцией — явление внутренне необходимое. Художники с наибо-лее утонченными нервами не могли не оказаться наиболее отзывчивыми голос правды. Новаторы в области искусства не могут не стать рука руку с преобразователями практической жизни» [20].

В этой длинной выписке всего замечательнее указание (и притом подчеркнутое» г. Минским указание) на то, что наши представители новых литературных настроений все без исключения оказались «пев-цами в стане русской революции». Это, в самом деле, очень интерес-ный факт. Но для того, чтобы понять значение этого факта в истории развития русской общественной мысли и литературы, полезно будет делать небольшую историческую справку. Во Франции, из которой пришло к нам декадентство, «представители новых течений» тоже явля-лись иногда певцами «в стане революции». И вот поучительно припо-мнить некоторые характерные особенности этого явления. Возьмем Бодлэра, которого во многих и очень важных отношениях можно счи-тать основоположником новейших литературных течений, увлекавших собою того же г. Минского.

Тотчас же после февральской революции 1848 г. Бодлэр вместе с Шанфлери [21] основывает революционный журнал «Le Salut public» *. Журнал этот, правда, скоро прекратился; вышло всего два номера: за 27 и 28 февраля. Но это произошло не оттого, что Бодлэр перестал воспевать революцию. Нет, еще в 1851 г. мы видим его в числе редак-торов демократического альманаха «La République du peuple» **, в высшей степени достоин внимания тот факт, что он резко оспаривает эстетическую теорию искусства для искусства». В 1852 г., в предисловии к «Chansons» *** Пьера Дюпона [22], он доказывает, что «отныне искус-

* «Общественное спасение». — *Ред.*
** «Народная республика». — *Ред.*
*** «Песням». — *Ред.*

ство неотделимо от нравственности и пользы» (l'art est désormais inséparable de la morale et de l'utilité). А за несколько месяцев до этого он пишет: «Чрезмерное увлечение формой доводит до чудовищных крайностей... исчезают понятия истинного и справедливого. Необузданная страсть к искусству есть рак, разрушающий все остальное... Я понимаю ярость иконоборцев и мусульман против икон... безумное увлечение искусством равносильно злоупотреблению умом» и т. д. Словом, Бодлэр говорит чуть ли не языком наших разрушителей эстетики. И все это во имя народа, во имя революции.

А что говорил тот же Бодлэр до революции? Он говорил, — и не далее как в 1846 г., — что когда ему случается быть свидетелем республиканской вспышки и когда он видит, как городовой колотит прикладом республиканца, он готов кричать: «Бей, бей сильнее, бей еще, душка-городовой... Я обожаю тебя за это битье и считаю тебя подобным верховному судье Юпитеру. Человек, которого ты колотишь, — враг роз и благоуханий, фанатик хозяйственной утвари; это враг Ватто, Рафаэля, отчаянный враг роскоши, искусств и беллетристики, заядлый иконоборец, палач Венеры и Аполлона... Колоти с религиозным усердием по лопаткам анархиста!» Словом, Бодлэр выражался тогда очень сильно. И все во имя красоты, все во имя искусства для искусства.

А что говорил он *после* революции? Он говорил, — и не так уже долго спустя после событий начала 50-х годов, именно в 1855 г., — что идея прогресса смешна и что она служит признаком упадка. По его тогдашним словам, эта идея есть «фонарь, распространяющий мрак на все вопросы знания, и кто хочет видеть ясно в истории, тот прежде всего должен загасить этот коварный светильник». Короче, наш бывший «певец в стане революции» и на этот раз выражался очень сильно. И опять во имя красоты, опять во имя искусства, опять во имя «новых течений» *.

IX

Как думает г. Минский, почему Бодлэр, в 1846 г. умолявший душку-городового колотить республиканца по лопаткам, два года спустя оказался «певцом в стане революции»? Потому ли, что он продал себя революционерам? Конечно же, нет. Бодлэр оказался «в стане революции» по той все-таки гораздо менее постыдной причине, что его, совершенно неожиданно для него самого, забросила в революционный лагерь волна народного движения. Впечатлительный, как истеричная женщина, он неспособен был плыть против течения, и когда «вместо словесных призывов к свободе» над Францией «пронеслось живое дыхание свободы», он, еще так недавно и так грубо издевавшийся и над при-

* См. *Albert Cassagne*, La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes, Paris, 1906, pp. 81 и след., 113 и след. [*Альбер Кассань*, Теория искусства для искусства во Франции у последних романтиков и у первых реалистов, Париж, 1906, стр. 81 и след., 113 и след.]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

зами к свободе и над активной борьбой за нее, подобно бумажке, ящей по ветру, полетел в лагерь революционеров. А когда восторствовала реакция, когда затихло живое дыхание свободы, он стал ходить смешной идею прогресса. Люди этого разбора — совсем нежные союзники. Они не могут не оказаться «отзывчивыми на голос авды». Но они обыкновенно недолго отзываются на него. У них для го нехватает характера. Они мечтают о сверхчеловеках; они идеалируют силу; но они идеализируют ее не потому, что они сами сильны, потому что они слабы. Они *идеализируют* не то, что у них *есть*, а то, о у них *нет*. Потому-то они и не умеют плавать против течения. Они бще летают по ветру. Удивительно ли, что их заносит иногда в лаь демократов ветром революции? Но из того, что их подчас заносит м ветром, еще не следует, что, — как уверяет нас г. Минский, — юз между символизмом и революцией — явление внутренне необдимое». Вовсе нет! Этот союз вызывается — когда вызывается — ичинами, не имеющими прямого отношения ни к природе символизма, к природе революции. Приводимые же г. Минским примеры Морса, Метерлинка и Верхарна в лучшем случае доказывают * только , что и талантливые люди могут быть непоследовательны. Но это на из истин, не нуждающихся в доказательствах.

Скажу прямо: я гораздо больше уважал бы наших представителей овых течений, если бы они во время революционной грозы 1905—06 гг. показали, что они умеют плавать против течения, и не потопились схватиться за революционную лиру. Ведь они и сами должны знавать теперь, что лира эта издавала в их непривычных к ней руках весьма гармоничные звуки. Уж лучше было продолжать служение стой красоте. Лучше было сочинять новые вариации, например, на кую старую тему:

Тринадцать, темное число —
Предвестье зол, насмешка, мщенье;
Измена, хитрость и паденье —
Ты в мир со Змеем приползло [23].

Я не беру на себя роли пророка, я не хочу предсказывать, что ши декадентские «певцы в стане русской революции» пройдут все гзаги по пути, по которому проследовал в свое время Бодлэр. о что они уже оставили за собою не мало зигзагов, это они прекрасно ают и сами. Г-н Минский пишет: «Давно ли Мережковский красился в одежде грека, сверхчеловека? Давно ли Бердяев носил костюм арксиста, неокантианца? [24] И вот они, подчиняясь силе стихийной, преодолимой, последней искренности, служат неприкрытой бесмыслице чуда, с упоением участвуют в бамбуле суеверного сектантва, увлекая за собою, будем надеяться, немногих» [25]. Я тоже надеюсь,

* Говорю: в лучшем случае, потому что, признаюсь откровенно, я не знаю, чем именно Метерлинк проявил себя как «апостол свободы и справедливости». уть г. Минский просветит меня на этот счет, я буду очень благодарен ему за о. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

что гг. Бердяев и Мережковский, — а с ними и г. Минский, — увле
кут «немногих». Но я спрошу г. Минского, каким образом он, так хо
рошо знающий поразительную изменчивость декадентских предста
вителей новых течений, может с победоносным видом указывать н
тот факт, что та же изменчивость завела их между прочим и «в ста
русской революции»?

Но и в изменчивости своей люди эти остаются неизменными в одно
отношении: они никогда не перестают смотреть сверху вниз на осв
бодительное движение рабочего класса *. Сам г. Минский, расск
зывая историю своего смеха достойного редакторства, признается,
разумеется, выражая это по-своему, — что, когда он сходился с с
циал-демократами, он хотел пролить на их революционные стремл
ния благодать своей новой религиозности. А теперь, когда он дав
уже убедился в том, что его попытка была заранее осуждена на н
удачу, он готов с легким сердцем обвинять своих бывших союзник
в самых тяжких грехах против «всех высших духовных ценностей» *

X

Довольно об этом. Характеризуя г. Мережковского, г. Минск
говорит:

«Мережковский с большой наивностью раскрывает перед нами пр
чины, почему он верит в воскресение Христово.

«Перед несомненно гниющей массой что значит сомнительное
тление в славе, в памяти человеческой? — спрашивает он. — Ве
самого драгоценного, единственного, неповторяемого, что делает ме
мною — Петром, Иваном, Сократом, Гете, — в лопухе уже не буде
Словом, причина ясна: Мережковский боится смерти и желает б
смертия» ***.

Что верно, то верно! Г-н Мережковский боится смерти и жела
бессмертия. А так как наука за бессмертие отнюдь не ручается,

* Кстати, г. Минский, хорошо осведомленный в иностранных литератур
должен был бы знать, что свойственные им новые течения возникли именно
реакция против освободительных усилий рабочего класса. Эта истина входит тепе
как общепризнанная, в историю литературы. Вот, например, что говорит Л
Пино об эволюции романа в Германии: «Социализм имел результатом Ницше,
протест личности, которая не хочет исчезнуть в анонимате, против нивелирую
и все захватывающей массы; восстание гения, отказывающегося подчиниться
пости толпы, и — в противность всем великим словам о солидарности, равенст
общественной справедливости — смелое и парадоксальное провозглашение т
что только сильные имеют право на жизнь и что человечество существует тол
затем, чтобы время от времени производить нескольких сверхчеловеков, кото
все другие должны служить рабами».

Эта антисоциалистическая тенденция и сказалась, по словам Пино, в но
немецком романе. Твердите после этого, что новые литературные течения не
вразрез с интересами пролетариата! Но г. Минский как будто ничего не сль
об *этой* стороне новых течений. «О, глухота — большой порок!» (см. «L'évolu
du roman en Allemagne au XIX-e siècle», Paris, 1908, p. 300 и след.). — П
Г. В. Плеханова.

** «На общественные темы», стр. 193—199. — Прим. *Г. В. Плеханова*

*** Там же, стр. 230. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

апеллирует к религии, с точки зрения которой оно представляется мнимым. У него выходит, что бессмертие непременно есть, так если его нет, то непременно придет время, когда уже не будет ого драгоценного, единственного, того, что делает г. Мережков- го г. Мережковским. С точки зрения логики этот довод не выдер- вает даже и самой снисходительной критики. Нельзя доказывать ие данного существа или предмета тем соображением, что если этого существа или предмета не было, то мне пришлось бы очень хо. Хлестаков говорит, что он должен есть, потому что в против- случае он может отощать. Этот его аргумент, как известно, никого убедил. Но как ни слаба аргументация г. Мережковского, факт , что к ней, сознательно или бессознательно, прибегают очень мно- . И в их числе г. Минский. Вот как презрительно отзывается он представителях «куцого разума», слишком просто решающего, по мнению, вечные вопросы бытия: «Смерть? Ха, ха! Все там будем. чало жизни? Ха, ха! Обезьяна... Конец жизни? Ха, ха! Лопух». лая очистить русскую действительность от гнили мнимых ценно- й, эти весельчаки, все эти «бойкие» столпы «Современника», «Дела», гечественных записок» — Писаревы, Добролюбовы, Щедрины, Ми- іловские — незаметно для себя обесценили жизнь и с самыми доб- ми намерениями создали тусклую действительность и литературу орого сорта. Реализм, отрицая божественность жизни, выродился нигилизм, а нигилистическая веселость привела к скуке. Тесно ло душе между обезьяной и лопухом, и делу не помогло ни реза- е лягушек, ни хождение в народ, ни политическое подвижниче- во» * [26].

Г-н Минский убеждает, что разогнать скуку, причиненную «ниги- стической веселостью», нельзя иначе как усвоив его «религию буду- го». Я об этом спорить с ним не стану. Но почему так раздражает о «нигилистическая веселость»? Очевидно потому, что шутки не- иличны там, где решаются вечные вопросы бытия. Но неужели он мает, что люди, обнаруживающие неприятную для него веселость, *шали* эти вопросы с *помощью шуток*? Известно, что они, наоборот, шали их серьезными усилиями ума: достаточно напомнить рассказ ргенева о том, с каким поглощающим интересом относился Бе- анский к вопросу о бытии бога [27]. Но когда серьезные вопросы были шены для них благодаря серьезной работе их мысли, они, обра- аясь к старым, отцами и дедами завещанным решениям этих вопро- в, приходили в «веселое», т. е., собственно, в насмешливое на- роение духа. Воспоминание об этой их насмешливости и раздра- ает нашего серьезного автора. Этот серьезный автор не хочет понять, го, — как очень хорошо заметил Маркс, — когда я смеюсь над смеш- ым, то это и значит, что я отношусь к нему серьезно. Весь вопрос, ало быть, сводится к тому, насколько серьезны были те решения ечных вопросов», к которым приходили «веселые» передовые люди осьмидесятых и семидесятых годов. Г-н Минский, характеризующий

* «На общественные темы», стр. 251. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

эти решения словами: «обезьяна», «все там будем», «лопух», считает их совсем несерьезными. Но тут он сам очень сильно грешит недостатком серьезного отношения к предмету.

«Все там будем», «обезьяна» и «лопух» указывают на очень определенное миросозерцание, которое можно характеризовать словами: единство космоса, эволюция живых существ, вечная смена форм жизни. Что же тут несерьезного? Кажется, ничего. Кажется, именно такое миросозерцание подготовлялось всем ходом развития науки в XIX столетии. Чего же сердится г. Минский? Его раздражают те «ха-ха», которыми, надо говорить правду, довольно-таки часто сопровождались ссылки и на «лопух» и на «обезьяну». Но ведь надо же быть справедливым. Ведь надо же понять, что с точки зрения указанного миросозерцания не могли не казаться смешными стародедовские решения вечных вопросов. Решения эти имеют анимистический характер, т. е. коренятся — как я это показал выше (см. мою первую статью «О религиозных исканиях»), — в миросозерцании дикарей. Ну, а миросозерцание дикарей очень часто и очень естественно смешит цивилизованного человека.

И совершенно напрасно думает г. Минский, что «скука», от которой он и ему подобные ищут спасения в евангелии от декаданса, ведет свою родословную от нигилистической веселости. Я уже объяснил, что «скука» эта обусловливается такими особенностями психологии современного «сверхчеловека», которые имеют самое тесное отношение к мещанству и как нельзя более далеки от нигилизма. И столь же напрасно пренебрегает он «веселостью». «Веселость» «веселости» рознь. «Веселость» Вольтера — его знаменитые «ха-ха», которыми он так больно бичевал изуверство и суеверие, — оказали самую *серьезную* услугу человечеству. Вообще, крайне странно, что наши современные религиозные искатели не любят смеха. Смех великое дело. Фейербах был прав, говоря, что смехом отличается человек от животного.

XI

Я вполне верю, что душе г. Минского тесно «между обезьяной и лопухом». Но иначе и быть не может: он придерживается такого миросозерцания, которое заставляет смотреть сверху вниз и на «лопух» и на «обезьяну». Он — дуалист. Он пишет: «Сам по себе каждый индивидуум представляет не монаду, как учил Лейбниц, а комплексную двуединую дуаду, т. е. неразрывное единство двух неслитных и нераздельных элементов — духа и тела или, вернее, целую систему таких дуад, как большой кристалл состоит из мелких кристаллов той же формы» *.

Это самый несомненный дуализм, но только прикрытый псевдомонистической терминологией. И только этот дуализм открывает г. Минскому дверь в его религию будущего, причем на этой двери написано, конечно: «*дух*», а не «*тело*». Как религиозный человек,

* «Религия будущего», стр. 171. — Прим. *Г. В Плеханова.*

Минский смотрит на мир с точки зрения анимизма. В самом деле, ько человек, держащийся этой точки зрения, мог бы повторить г. Минским следующую предсмертную молитву:

«В этот грустный час смерти, покидая навсегда свет солнца и все, любил в мире, благодарю тебя, боже, за то, что ты из любви ко е принес себя в жертву. Вот я провожаю мыслью свою короткую знь, ее забытые радости и памятные страдания и вижу, что не было зни, как теперь нет смерти. Только ты, единый, жил и умер, а я, еру силы, отмеренной мне тобою, отражаю твою жизнь, как теперь ражаю твою смерть. Благодарю тебя, боже, за то, что ты позволил е быть свидетелем твоего единства» *.

Г-н Минский утверждает, что «наука исследует причины, религия — ли». Создав себе бога по анимистическому рецепту, т. е., в конце нцов, по своему образу и подобию, совершенно естественно заться вопросом, какие цели преследовал бог, создавая мир и чело ка. Спиноза давно уже обратил внимание на эту сторону дела. Он вно и хорошо выяснил, как много предрассудков зависит «от того ного предрассудка, по которому люди обыкновенно предполагают, все вещи в природе, подобно им самим, действуют для какой будь цели, и даже за верное утверждают, что и сам бог направляет к известной, определенной цели (ибо они говорят, что бог сотворил для человека, а человека сотворил для того, чтобы он почитал)» **.

Раз поставив определенные цели для деятельности сочиненного нтома, человек с большим удобством может придумать все, что одно. Тогда уже нетрудно убедить себя в том, что «нет смерти», к уверяет г. Минский, и т. п.

Но замечательно, что религиозные искания новейшего времени ащаются преимущественно вокруг вопроса о личном бессмертии. де Гегель заметил, что в античном мире вопрос о загробной жизни иобрел чрезвычайное значение тогда, когда с упадком древнего рода-государства разрушились все старые общественные связи, человек оказался нравственно изолированным. Нечто подобное мы дим и теперь. Дошедший до самой крайности буржуазный инди дуализм приводит к тому, что человек хватается за вопрос о своем чном бессмертии как за главный вопрос бытия. Если Морис Баррэс ав, если «я» представляет собою единственную реальность, то вопрос ом, суждено или не суждено этому «я» вечное существование, в са м деле становится вопросом всех вопросов ***. И так как, если ве-

* «Религия будущего», стр. 301. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** *Бенедикт Спиноза*, Этика, перевод под редакцией Модестова, Спб. 1904, . 44. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Г-жа З. Гиппиус говорит: «Виноваты ли мы, что каждое «я» теперь сделалось обенным, одиноким, оторванным от другого «я», и потому непонятным ему и чужным? Нам, каждому, страстно нужна, понятна и дорога наша молитва, нужно ше стихотворение — отражение мгновенной полноты нашего сердца. Но другому, которого заветное «свое» — другое, непонятна и чужда моя молитва. Сознание иночества еще более отрывает людей друг от друга. Мы стыдимся своих молитв и, ая, что все равно не сольемся в них ни с кем, — говорим, слагаем их уже впол-

рить тому же Баррэсу, вселенная есть не что иное, как фреска, кото рую, дурно или хорошо, пишет наше «я», то очень естественно поза ботиться о том, чтобы фреска вышла возможно более «занятной». Ввиду этого нельзя удивляться ни «чорту» г. Мережковского, н «дуаде» г. Минского, ни чему угодно *.

«Вопрос о бессмертии, так же как вопрос о боге, — говорит г. Ме режковский, — одна из главных тем русской литературы от Лермон това до Л. Толстого и Достоевского. Но как бы ни углубился этот во прос, как бы ни колебалось его решение между *да* и *нет*, все же вопро остается вопросом» **. Я вполне понимаю, что г. Мережковский уви дел в вопросе о бессмертии одну из главных тем русской литературы. Но для меня совершенно непонятно, каким образом он проглядел, что русская литература дала, по крайней мере, один обстоятельный отве на этот вопрос! Этот ответ принадлежит... З. Н. Гиппиус. Он не очень длинен: я приведу его целиком.

ВЕЧЕР

Июльская гроза, шумя прошла,
И тучи уплывают полосою,
Лазурь неясная опять светла...
Мы лесом едем влажною тропою.
Спускается на землю бледный мрак,
Сквозь дым небесный виден месяц юный, —
И конь все больше замедляет шаг,
И вожжи тонкие дрожат, как струны.
Порою туч затихнувшую тьму
Вдруг молния безгромная разрежет.
Легко и вольно сердцу моему,
И ветер, пролетая, листья нежит.
Колеса не стучат по колеям,
Отяжелев поникли долу ветки...
А с тихих нив и с поля к небесам
Туманный пар плывет, живой и редкий.
Как никогда я чувствую — я твой,
О, милая и стройная природа!
Живу в тебе, потом умру с тобой,
В душе моей покорность и свобода... ***

голоса, про себя, намеками, ясными лишь для себя» (Собрание стихов. Книг издательство «Скорпион», Москва, 1904, стр. 111). Вот оно как! Тут поневоле с кроешь «мещанство» в самых великих движениях человечества и по необходимосе ударишься в одну из религий будущего! — Прим. *Г. В. Плеханова.*

* Известно, что «чорт» г. Мережковского имеет хвост, длинный и гладкий, к у датской собаки. Я решаюсь предложить ту гипотезу, что как необходимая антите этого *нечестивого* хвоста существуют *благочестивые крылья*, невидимо украшающ собой спину г. Мережковского. Я воображаю эти крылья короткими и покрыты пушком, подобно крыльям невинного цыпленка. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «Грядущий хам», стр. 86. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Собрание стихов, стр. 49—50. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

Тут есть одна неверная, — и даже очень неверная, — нота. Что ачит: «умру с тобой»? То ли, что когда я умру, то со мной умрет и рода? Но ведь это неверно. Не природа живет во мне, а я в природе, и, вернее сказать, природа живет во мне только вследствие того, я живу в ней, составляя одну из ее бесчисленных частей. И когда часть умрет, т. е. разложится, уступив место другим сочетаниям, природа будет попрежнему продолжать свое вечное существование. зато чрезвычайно *тонко* подмечено г-жой З. Гиппиус чувство *свободы*, вырастающее, *несмотря на мысль о неизбежности* смерти, из вства единства природы и человека. Это чувство свободы прямо провоположно тому чувству рабской зависимости от природы, которое, мнению г. Мережковского, должно владеть всякой душой, не опирающейся на костыль религиозного сознания. Прямо удивительно, к могло выйти стихотворение «Вечер» из-под пера писательницы, особной взывать, обращаясь к числу тринадцать:

И волей первого творца,
Тринадцать, ты — необходимо.
Законом мира ты хранимо —
Для мира грозного конца *.

Чувство свободы, порождаемое сознанием единства и родства человека с природой и нимало не ослабляемое мыслью о смерти, есть как льзя более светлое, отрадное чувство. Но оно не имеет ничего общего гой «скукой», которая овладевает гг. Минским и Мережковским каждый раз, когда они вспомнят о своем брате «лопухе» и своей сестре безьяне». Это чувство нимало не боится «лопушьего бессмертия», торое так пугает г. Мережковского. Больше того, оно основывается инстинктивном сознании этого, столь презренного в глазах г. Мережковского, бессмертия. У кого есть это чувство, тому совсем не страшна мысль о смерти, а у кого оно отсутствует, тот не отговорится этой мысли никакими «дуадами» и никакими «религиями будуего» [28].

XII

Современные религиозные искатели апеллируют к потустороннему антому именно потому, что в их опустошенных душах чувство это ли совсем отсутствует, или является крайне редким гостем. Они щут в религии утешения, как иные,— а иногда, впрочем, и те же самые, — ищут его в вине. И очень сильно распространен тот взгляд, о религиозное утешение особенно нужно человеку тогда, когда ему иходится так или иначе платить дань смерти.

Но всякого ли утешает подобное утешение? В том-то и дело, что т.

* Собрание стихов, стр. 142. Это стихотворение показывает, что, согласно откровению» Зинаиды, мир кончится в одно из тринадцатых чисел, причем следующего, четырнадцатого числа, уже ничего не будет. Премудрость! — Прим. *В. Плеханова*

«Что такое религиозное утешение? — спрашивает Фейербах. — Простая видимость. Утешает ли меня то соображение, что любящий отец на небесах отнял отца у этих детей? Можно ли заменить отца? Можно ли утешить его несчастье? Да, по человечеству можно, а посредством религии нельзя. Как? Разве меня утешит представление о любящем отце, если мой бедный ребенок лежит больным целые годы? Нет... Мое сердце отвергает религиозное утешение» *...

Что скажет об этом г. Мережковский? Мне сдается, что такие речи заставляют вспоминать о гордых титанах, а не о жалких, спившихся с кругу босяках.

Г-н Мережковский с величайшим презрением отзывается о «лопушьем бессмертии». Ему, как видно, совсем недоступно то бодрящее чувство родства человека с природой, которое так поэтически изображено в приведенном мною стихотворении г-жи З. Гиппиус «Вечер». Он думает, что «лопушьим бессмертием» могут довольствоваться только так называемые грубые материалисты. Но для полноты характеристики грубых «материалистов» надо сказать, что представление о бессмертии не покрывается для них представлением о *«лопушьем бессмертии»*. Они говорят также, что умерший человек может жить в памяти других людей. По прекрасному выражению Фейербаха — «Das Reich der Erinnerung ist der Himmel» (царство воспоминания есть небо). Но так рассуждать мог только Фейербах, который, что там ни говори, был все-таки материалистом. А вот тонкие господа декаденты таким рассуждением не удовлетворяются. Ссылка на жизнь в воспоминании производит на них впечатление злой насмешки. Эти тонкие господа, вообще говоря столь склонные к идеализму, по смыслу которого мир есть лишь наше представление, испытывают чувство глубочайшей обиды, слыша, что придет такое время, когда сами они будут жить только в представлении других людей. Им нужно, чтобы сохранилось именно их дорогое «я»; мир, в котором нет этого «я», представляется им лишенным свободы, миром мрачного хаоса.

Фейербах говорил, что только люди, относящиеся к человечеству равнодушно или даже презрительно, могут не удовольствоваться мыслью о продолжении существования *человека в человеке*: «Учение о неземном, сверхчеловеческом бессмертии есть учение эгоизма; учение о продолжении существования человека в человеке есть учение любви» **. И это, без всякого сомнения, справедливо. Наши тонкие и возвышенные господа декаденты потому и видят в вопросе о личном бессмертии основной вопрос бытия, что они — индивидуалисты до конца ногтей. Индивидуалисту же, можно сказать, по самому его званию полагается быть эгоистом.

Я неправ? Я преувеличиваю? Сошлюсь опять на г-жу З. Гиппиус:

«Я думаю, — пишет она, — явись теперь в наше трудное, острое время стихотворец, по существу подобный нам, но гениальный, и он

* См. «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass», dargestellt von Karl Grün, B. I, S. 418 [«Переписка и литературное наследие Людвига Фейербаха», в обработке Карла Грюна, т. I, стр. 418]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

** *Karl Grün*, цит. соч., т. I, стр. 420. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

утился бы один на своей узкой вершине; только зубец его скалы был выше, ближе к небу, и еще менее внятным казалось бы его молитвенное пение. Пока мы не найдем общего бога или хоть не поймем, что ремимся все к нему, единственному, до тех пор наши молитвы — ши стихи, — живые для каждого из нас, — будут непонятны и нежны ни для кого» *.

Почему же «наши стихи», «живые для каждого из нас», никому не жны и никому непонятны? Да просто потому, что они — порожде- е крайнего индивидуализма. Когда поэту ненужен и непонятен ружающий его человеческий мир, то он сам остается ненужным и понятным для окружающего человеческого мира. Но сознание одичества тяжело: это чувствуется и в словах г-жи Гиппиус. И вот, невозможностью отделаться от него с помощью представлений, носящихся к действительной, земной жизни нашего грешного человечества, измученные духовным одиночеством индивидуалисты обращаются к небу, ищут «общего бога». Они надеются, что придуманный ми «общий бог» вылечит их от их застарелой болезни — индивидуализма. Выдыбай, боже [29]. Тщетный призыв! Против индивидуализма растет никакого зелья на небе. Печальный плод земной жизни люй, он исчезнет лишь тогда, когда взаимные (земные) отношения люй не будут более выражаться принципом: «человек человеку — олк».

XIII

Теперь мы достаточно знаем психологию «богостроителей» декантского пошиба, для того чтобы окончательно выяснить себе, до кой степени немыслимо сочувствие освободительному движению рочего класса со стороны этих господ. В психологии голодного пролетария они видят лишь мещанство. Я уже сказал, что это объясняется ежде всего их непобедимым, хотя и бессознательным сочувствием тому «мещанскому» экономическому порядку, который услужливо вобождает их от докучной необходимости жить трудами рук своих. их презрении к «мещанству» голодного пролетария обнаруживается ещанство — истинное, неподдельное мещанство! — сытого буржуа. еперь мы видим, что их мещанство обнаруживается также и с другой ороны. Оно выражается в том крайнем индивидуализме, благодаря оторому делается невозможным не только сочувствие их к пролетариату, но даже и их взаимное понимание. Драгоценное «я» каждого з них осуществляет философский идеал Лейбница: оно становится онадой, «не имеющей окон наружу» [30].

Представьте же себе теперь, что такая монада, сделавшаяся боголольной под влиянием нестерпимой скуки жизни и непреодолимого траха смерти, — которая грозит уничтожением все тому же драгоенному «я», — решается, наконец, покинуть свою «башню из слоноой кости». Она, прежде занимавшаяся «тринадцатым числом» и проповедывавшая искусство для искусства, теперь с благосклонностью

* Цит. соч., стр. 6. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

обращается к нашей юдоли плача и задается целью заново перестроить взаимные отношения людей. Короче, вообразите, что монада, «не имеющая окон наружу», переносится порывом исторической бури в «стан революции». Что предпримет она там?

Нам уже известно, что она окропит экономические стремления современного борющегося человечества святой водой своего нового благочестия и окурит ладаном своей «новой» мистики. Но она не ограничится этим, она захочет переделать названные стремления сообразно своему собственному душевному складу.

Современное освободительное движение рабочего класса есть движение против эксплоатирующего меньшинства. *Сила* участников этого движения заключается в их *солидарности*. Их *успех* предполагает в них способность жертвовать своими частными интересами интересам целого. *Пафосом* этой борьбы является *самоотвержение*. Но монада, «не имеющая окон наружу», не знает самоотвержения. Подчинение интересов частей интересам целого представляется ей насилием над личностью. Ей антипатична масса, которая, по ее мнению, грозит ей «анониматом». Поэтому она никогда не заключит искреннего и прочного мира с социалистическим идеалом. Она будет отвергать его, даже невольно ему уступая.

Мы видим это на примере г. Минского. Г-н Минский делает на словах много уступок современному социализму, но на деле все его симпатии склоняются к так называемым революционным синдикалистам, *теория* которых есть незаконная дочь анархизма. Социализм школы Маркса кажется ему слишком «властолюбивым». Он не одобряет, правда, и анархистов школы Бенджэмина Тэкера [31] — крайних индивидуалистов; они представляются ему слишком «самолюбивыми». И он решает, что «властолюбие социалистов и проповедь самолюбия со стороны анархистов... роднят тех и других не только с идеологией, но и с психологией ненавистной им буржуазии» *. На этом основании вы подумаете, может быть, что г. Минский одинаково далек как от социализма, так и от анархизма. Вы ошибаетесь. Слушайте дальше:

«Вполне радикальными оказываются либертарные социалисты, которые одновременно отрицают и частную собственность и организованную власть, и таким образом в праве считать себя совершенно исцелившимися от отравы мещанского жизнепонимания и жизнеустройства» ** [32].

Что же такое эти «либертарные» социалисты, так сильно пришедшиеся по душе нашему автору? Это анархисты школы Бакунина-Кропоткина, т. е. анархисты, называющие себя коммунистами. Принимая в соображение, что в Европе других анархистов почти нет, а немногочисленные последователи Тэкера встречаются преимущественно в Соединенных Штатах Северной Америки — мы видим, что симпатии г. Минского принадлежат западноевропейским анархистам. Анархисты эти отрицают, как он говорит, и частную собственность, и организа-

* «На общественные темы», стр. 90. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
** Там же, та же стр. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

ную власть. Так как неорганизованной власти анархисты тоже, нечно, не признают, то наш автор точнее выразился бы, если бы зал, что «либертарные социалисты» отрицают всякое ограничение в индивидуума. Такое отрицание кажется ему очень радикаль-м, особенно ввиду того, что «либертарные социалисты» отрицают же и частную собственность. Восхищенный таким радикализмом, Минский готов признать «либертарных социалистов» «совершенно елившимися от отравы мещанского жизнепонимания и жизнеустрой-а». Оказывается, стало быть, что единственное движение, чуждое анства, есть ныне то, которое совершается в Западной Европе под рхическим знаменем. Можно ли отзываться благосклоннее? Наш госклонный к коммунистическому анархизму автор не заметил, «*радикализм*» этого направления сводится к простому *паралогизму*: амом деле, нельзя отрицать всякое ограничение прав индивидуума *то же время* отвергать частную собственность, т. е. право индиви-ма на присвоение себе известных предметов. Но ум нередко умол-т, когда говорит сердце. Индивидуалист из декадентского лагеря может не питать крайнего сочувствия к индивидуалистам из ла-я «либертарного социализма» *. Он посылает упрек в индивидуа-ме именно современному социализму, или, по его терминологии, иал-демократизму. «Вполне возможно, — говорит он, — что по-ание мирового процесса как борьбы за экономические интересы, мально и истинно для индивидуалиста. Но для нас, выстрадавших е отношение к миру, может быть болезненное, но столь близкое и огое нам, отношение всечеловеческой любви и самопожертвования,— нас нормальным и правильным является понимание мирового про-са как мистерии вселенской любви и жертвы» ** [33].

Тут первым делом нужно заметить, что ни одному толковому мар-сту никогда не приходило в голову рассматривать весь «мировой цесс», т. е., например, также и развитие солнечной системы, как ьбу за экономические интересы. Это — ахинея, до которой могли одить лишь некоторые наши доморощенные эмпириомонисты (Бог-ов и др.). Но дело не в этом. Как уже сказано выше, для современ-о мещанина особенно характерно это противопоставление «всече-еческой любви и самопожертвования» борьбе за экономические ересы — заметьте: *борьбе за экономические интересы экономически лоатируемого класса*. На такое противопоставление способен только т, кто не понимает ни самопожертвования, ни всечеловеческой любви. нно потому, что г. Минский не понимает ни самопожертвования, всечеловеческой любви, он испытывает непреодолимую потребность тывать их мраком религиозной «мистерии».

---

* Мимоходом. Почему думает г. Минский, что мы, марксисты, говорим о бур-зной природе анархического учения лишь под влиянием «полемического за-»? Никакого задора тут нет. Мы просто-напросто констатируем тот факт, что логи анархизма еще более крайние индивидуалисты, чем даже идеологи бур-зии. Но оспаривать этот факт можно именно только под влиянием полеми-ого задора. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «На общественные темы», стр. 70. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

А г. Мережковский?

Что касается его, то он еще менее, чем г. Минский, может поня социализм; поэтому он склоняется к той «бесконечной анархии», кот рая, по его словам, составляет скрытую душу русской революции И не один он: к бесконечной анархии склоняется, как видно, вся троиц Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов [34]. В неподписанном пр дисловии к триединому сборнику «Der Zar und die Revolution» гов рится, — очевидно, от лица всей троицы, — что эмпирическая созн тельная цель русской революции есть социализм, а ее мистическая бессознательная цель — анархия **.

Тут же русская революция *отождествляется* с анархией («D russische Revolution oder Anarchie», S. 1) и предсказывается, что ра или поздно «Европа как целое» придет в столкновение с анарх ческой русской революцией. А чтобы Европа как целое знала, с к именно ей придется иметь дело в предстоящем столкновении, до сведения доводится, что, между тем как для европейца политика наука, для нас она — религия ***, и что «мы» — мистики в глуб чайшей основе своей сущности и воли. При этом «наша мистическ сущность характеризуется, между прочим, тем, что мы не ходим, бегаем; мы не бегаем, мы летаем, мы не летаем, мы падаем» **** Несколько ниже «Европа как целое» с величайшим удивлением тает, что «мы летаем» самым необыкновенным образом, именно «mit die Luft gerichteten Fersen»*****; по-русски это выражение означает: ловой вниз, vulgo: кверху тормашками.

И это признание триединого автора сборника кажется мне наибол ценным элементом всего участия всех разновидностей декадентск «религии будущего». Эти почтенные мистики в самом деле не ходят не бегают, — ходить и бегать человек может только по земле, *нам* конечно, не до земли, — а летают, и летают головой вниз. От это нового способа передвижения у них делается прилив крови к моз и он не совсем хорошо функционирует. Это обстоятельство пролива чрезвычайно яркий свет на происхождение декадентской мисти

Религия без бога, сочиненная Луначарским, и евангелие от де данса далеко не исчерпывают собою всех разновидностей современн нашего религиозного «искательства». В первоначальный план моего р статей об этом предмете входил также подробный анализ религиозн откровения, идущего к нам от той группы писателей, которая изд так много нашумевший сборник «Вехи» [35]. Но чем больше я вчитыва в этот сборник и чем больше я прислушивался к толкам, им вызванн тем более я убеждался в том, что евангелию от Струве [36] — Герш зона [37] — Франка [38] — Булгакова нужно посвятить особую работу,

* «Der Zar und die Revolution», S. 153. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Там же, стр. 5. Как это само собою разумеется, наша троица нахо что социализм «предписывает» полное подчинение личности обществу (это пос нее «предписание» особенно хорошо!). — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Там же, стр. 2. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** Там же, стр. 2. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

***** Там же, стр. 4. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

отрев его, как выражаются немцы, в другой связи. Я и сделаю это будущем году, в статье или, может быть, в целом ряде статей, посвященных исследованию того, как пятилась часть нашей интеллигенции «марксизма к идеализму»... и далее — к «Вехам». Не считаю нужным скрывать, что одною из главных вех моей будущей работы явится прос о том, каким образом и почему известная разновидность наших ригиозных искательств служит духовным орудием европеизации шей буржуазии. Ведь Маркс прав: «Религиозные вопросы имеют не общественное значение». И ведь, действительно, наивно думать, , когда, например, г. Струве старается опровергнуть с помощью игии некоторые «философемы» социализма, он поступает, как *теог*, а не как *публицист*, стоящий на точке зрения определенного асса.

ОТРЫВКИ ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ РЕДАКЦИИ СТАТЬИ

...| Луначарский высказал то убеждение, что «после Фейербаха философски религия бога убита». Большинство нынешних наших религиозных искателей не разделяет этого убеждения. Г-н П. Струве говорит: «Не может быть религии без идеи бога» *. Г-н С. Булгаков признается, что он возвратился «к вере детских дней, вере в распятого бога и его евангелие, как полной, высочайшей и глубочайшей истине о человеке и его жизни» **. Само собою ясно, что человек, возвратившийся к «вере детских дней», не имеет ни малейшего намерения «убить бога». Не менее ясно, что не имеет такого намерения и г. Д. Мережковский, которому принадлежат следующие строки: «Сознательное христианство есть религия бога, который стал Чело[веком]».

...| [ин]тересных в смысле социальной психологии явлений в нашем современном богоискательстве.

Г-н Д. Мережковский имеет чрезвычайно лестное мнение о своем образовании. Он причисляет себя к людям, проникшим до «глубины европейской культуры» ***. Это лестное и скромное мнение, несомненно, очень преувеличено: до глубины европейской культуры г. Мережковскому проникнуть не удалось. Но во всяком случае надо признать, что он очень образованный и очень даровитый человек. И этот образованный и даровитый человек отнюдь не ослеплен к тому же реакционными или хотя бы только консервативными предрассудками. Напротив, он сочувствует революции и *при этом такой* революции, | перед

---

* См. его статью: «Интеллигенция и революция» в сборнике «Вехи», стр. 133. — им. *Г. В. Плеханова.*

** См. его речь «Интеллигенция и революция», напечатанную в мартовской ижке «Русской Мысли» за 1908 г., стр. 72. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** См. его статью «Religion und Revolution» в сборнике «Der Zar und die Revolution», München und Leipzig, 1908, S. 161. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

которой должна побледнеть вся Западная Европа и ее социализм. Тут, конечно, тоже есть несомненное преувеличение: на самом деле революционный идеал г. Мережковского далеко не так страшен и уже во всяком случае перед ним не побледнеет многоопытная старушка Европа. Но все-таки верно то, что г. Мережковский является врагом буржуазного порядка вещей. Этим он очень выгодно отличается, например, от гг. П. Струве и С. Булгакова, выступающих в качестве идеологов этого порядка. И этим он должен был бы подкупать в свою пользу всех тех, которые симпатизируют пролетариату в его освободительной борьбе с буржуазией. А между тем трудно представить себе, чтобы кто-нибудь из людей этого разряда мог читать его без смеха. Г-н Мережковский сказал бы, конечно, что всякий читатель, по-
7 зволяющий | себе смеяться над ним, смеется собственно над самим собою. Но, к сожалению, это не так. Надо говорить правду: г. Мережковский в самом деле очень часто становится смешным. И не только тем, что у него есть слабость кстати и некстати поминать чорта *. Комизм его рассуждений коренится несравненно глубже. Он состоит в полном несоответствии между теми теоретическими претензиями, которые обнаруживает г. Мережковский, подходя к вопросу о религии, и теми теоретическими средствами, которыми он на самом деле располагает. В этом огромном несоответствии все дело. Тот, кто заметил его, уже не станет удивляться осталь[ным]...

РЕФЕРАТ

ЧАС 2-ой

20 июля 1909

Мережковский. Цитата со стр. 59 **. Гегель. Цитата из Горького. Стр. 61 ***. Допустим, что это так. Что же из этого? Хлестаков. Но так ли это? Гегель.

---

* См. в особенности его новую книгу «Гоголь», Спб., 1909. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Приводим соответствующую цитату из книги Мережковского «Грядущий хам», записанную Плехановым на отдельном листе и сопровождаемую его замечаниями, разъясняющими смысл краткой записи конспекта:

«Мережковский, Грядущий хам (1906), стр. 59

«Человеческий, только человеческий разум, отказываясь от единственно возможного утверждения абсолютной свободы и абсолютного бытия человеческой личности — *в боге,* тем самым утверждает абсолютное рабство и абсолютное ничтожество этой личности в мировом порядке, делает ее слепым орудием слепой необходимости, фортепианной клавишей или органным штифтиком, на котором играют законы природы, чтобы, поиграв, уничтожить. Но человек не может помириться с этим уничтожением».

Допустим, что это так. Но... ср.: Хлестакова: Ведь должен-де я есть и т. д. Но так ли это? Определение свободы Гегелем»[39].

*** Приводим цитату из рассказа Горького «Тоска», записанную Плехановым на том же листе и ошибочно названную цитатой из «На дне»:

«Босяк у Горького «На дне»

Что такое декадентство? Отрицание буржуазного общества. Но какое? Отрицание, опирающееся на *статику* этого общества. При этом — одно презрение. Гюисманс [40]. Но динамика делает свое дело. Декаденты видят *результат* ее действия. Но они его *не понимают. Отсюда стремление объяснить его с помощью мистики*. Минский. — Мережковский. Далее цитата со страницы 66 *, *это переход к Луначарскому*.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Здесь Плеханов имеет в виду следующее место из соч. Шеллинга «Das System des transcendentalen Idealismus», которое мы приводим в нашем переводе:

«Что в свободе кроется необходимость, надо понимать так: через свободу и то время как я думаю, что поступаю свободно, бессознательно, т. е. без моего действия, возникает то, чего я и в мыслях не имел; или иначе говоря: сознательной, т. е. той свободно выбирающей деятельности, о которой мы говорили выше, противостоит бессознательная, через которую, невзирая на самое неограниченное проявление свободы, совершенно непроизвольно и, может быть, даже против воли действующего возникает нечто, чего он сам, своей волей, никогда не мог бы осуществить. Это положение, каким бы парадоксальным оно ни казалось, есть не что иное, как трансцендентальное выражение общепризнанного и само собой подразумевающегося отношения свободы к некой скрытой необходимости, которую называют то судьбой, то провидением, причем ни первое, ни второе название не сопровождаются каким-либо отчетливым представлением. Это то отношение, в силу которого люди самыми своими свободными действиями и, однако, против своей воли становятся причиной чего-то, чего они никогда не хотели; и, наоборот, в силу того же отношения не удается и гибнет то, чего они хотели свободно и с напряжением всех своих сил» («System des transcendentalen Idealismus», Tübingen, 1800, S. 424—425).

[2] *Дюбуа-Реймон*, Эмиль (1818—1896) — выдающийся германский физиолог, положивший начало физико-химическому направлению в физиологии и энергично боровшийся с идеалистическими увлечениями в естествознании предшествующего периода. Однако по своим философским взглядам Дюбуа-Реймон склонялся к агностицизму. Задачей науки он считал «не постигать сущность вещей, но показать, что она непостижима». В своих речах «О границах познания» и «Семь мировых загадок» он проводил ту мысль, что познание материальных условий духовных процессов не сделало бы нам понятными сами духовные процессы. «Астрономическое знание мозга... не раскрывает нам в нем ничего, кроме движущейся материи».

[3] *Петцольд*, Иосиф (р. 1862) — ученик Маха и Авенариуса, представитель акционной философии эмпириокритицизма. Его книга «Проблема мира с точки

«Существуют законы и силы. — Как можно им противиться, ежели у нас все судия в уме нашем, а он тоже подлежит законам и силам? Очень просто. Значит лови и не кобенься, а то сейчас же разрушит их в прах сила. — Значит, человеку куда деваться? — Ни на вершок! Ничего никому неизвестно... Тьма!»

Отсюда, будто бы, вывод: «Брюхо в человеке главное».

* Приводим эту цитату, записанную Плехановым на том же листе:

«Цитата из Мережковского, Хам, стр. 66

«Существует *только* человек, нет бога, бог ничто, а следовательно «человек бог», значит человек ничто. Мнимое обожествление приводит к действительному ничтожению. 66. Верно. Это была непоследовательность Фейербаха [41]. Энгельс. Цитата [42]. Луначарский».

рения позитивизма» подвергнута Плехановым критическому разбору (см. статью «Трусливый идеализм» — Соч., т. XVII).

[4] *Баррэс*, Морис (1862—1923) — французский писатель и политический деятель. Начав с прославления неограниченного индивидуализма, впоследствии перешел к проповеди шовинизма и католицизма.

[5] Опровержение теорий Макиавелли под названием «Antimachiavel» было написано королем прусским Фридрихом II. Взгляды Макиавелли изложены им самим в книге «Il principe» («Государь»).

[6] *Гримм*, Мельхиор (1723—1807) — литератор и дипломат, один из участников кружка энциклопедистов, друг Дидро и Гольбаха. С 1753 г. издавал в Париже, в количестве 16 экземпляров, рукописный журнал «Correspondance littéraire, philosophique et critique» («Литературная, философская и критическая корреспонденция»), являющийся лучшим историческим собранием материалов по изучению интеллектуальной и художественной жизни Франции конца XVIII века. Гримм называл восхваления нравственности, которыми злоупотребляли французские материалисты, «капуцинадами о добродетели».

[7] *Минский*, Н., псевдоним *Виленкина*, Н. М. (р. 1855) — поэт, переводчик и публицист. Принадлежит к старшему поколению символистов, являясь первым по времени основоположником декадентства. В своих полуфилософских, полурелигиозных «трактатах» «При свете совести» и в книге «Религия будущего» Минский развил свою мистико-философскую систему, так называемый «меонизм» (от греческого слова «меоне» — небытие), представляющую смесь пережитков народнических настроений с идеями Ницше и построениями восточной мистики.

[8] *Гиппиус*, Зинаида Николаевна, по мужу Мережковская (р. 1867) — поэтесса и беллетристка. Принадлежала к старшему поколению русских символистов. В 900-х годах играла известную роль в литературном мире реакционной буржуазии и в частности в мистико-философском движении годов реакции. Великую Социалистическую революцию встретила враждебно и находится в белой эмиграции.

Основные мотивы поэзии Гиппиус — индивидуализм, мистицизм, тяга к иррациональному, невозможному и небывалому. Об индивидуализме Гиппиус Плеханов много говорит в статье «Искусство и общественная жизнь».

[9] Цитата из поэмы Гейне «Германия».

[10] Калибан — в пьесе Шекспира «Буря» — получеловек, получудовище, укрощенное мудрым волшебником Просперо.

В своей философской драме этого имени Эрнест Ренан (1823—1892) пытался изобразить в лице Калибана торжествующую демократию — торжествующую и над наукой в лице Проспера и над искусством в лице нежного эфирного духа Ариеля, тоже одного из персонажей шекспировской «Бури».

[11] Парнасцы — группа французских поэтов 60-х годов XIX в., получивших это название от заглавия «Современный Парнас», под которым они издавали сборники своих произведений. Во главе группы стоял Леконт де-Лиль, в нее входили поэты К. Мендес, Ф. Коппе, Эредиа и др. Парнасцы проповедывали принцип чистого искусства, отвергали всякую тенденциозность в поэзии и главное внимание обращали на форму. Родоначальник парнасцев — поздний романтик Т. Готье.

[12] В письме, написанном в конце мая 1876 г. (G. Flaubert, Correspondance, 4-me série, Paris, E. Fasquelle, 1924, p. 232—233).

[13] *Гюисманс*, Жорж Карель (1848—1907) — французский писатель. В начале литературной деятельности принадлежал к натуралистической школе, но в дальнейшем отошел от натурализма, и творчество его приняло характер мистический и извращенный. Гюисманс сыграл значительную роль в формировании литературного типа «декадентов». Во втором периоде творчество Гюисманса примыкает к идеологии реакционной аристократии. Он отрицает буржуазную культуру современных «лавочников», с ненавистью говорит о финансовом капитале, презрительно относится к буржуазной демократии.

[14] *Страхов*, Николай Николаевич (1828—1898) — философ, критик и публицист. Один из ранних и лучших истолкователей Толстого. Горячо отстаивал значение Пушкина, отрицавшееся в печати и читающей публике 60—70-х годов.

к публицист Страхов может быть причислен к младшему поколению славяно-
лов; был приверженцем теорий панславизма.

[15] *Скабичевский*, Александр Михайлович (1838—1910) — русский литературный
итик и историк литературы. Активно сотрудничал в «Отечественных записках»
68—1884). Принадлежал к буржуазно-либеральным кругам.

Протопопов, Михаил Алексеевич (р. 1848) — литературный критик, после-
ватель Чернышевского, Добролюбова и Писарева.

[16] *Голенищев-Кутузов*, Арсений Аркадьевич (р. 1848) — русский дворянский
эт. Содержание его поэзии— описание интимных переживаний человека и воспе-
ние красот природы.

[17] *Цертелев*, Дмитрий Николаевич (р. 1852) — русский философ и поэт.
своим философским взглядам примыкал к Шопенгауэру и Гартману. Как поэт
ртелев выказал большое уменье владеть формой; в его стихотворениях звучат
же ноты, что и в его философском мировоззрении.

[18] «Мир искусства» — название группы, объединявшей представителей новых
сских художественных течений 900-х годов. Основное ядро группы «Мир искус-
ва» составляли живописцы и графики — Александр Бенуа, Сомов, Бакст, Лан-
ре, Остроумова, Добужинский и др. Общим для них является эстетизм вос-
иятия, тяготение к изображению прошлого и переход от реализма к стили-
ции.

[19] *Моррис*, Уильям (1834—1896) — английский писатель-социалист, рисоваль-
к и декоратор, близкий к прерафаэлитам. В утопии «Вести ниоткуда» изобра-
л коммунистическое общество, возникающее на развалинах старого. В своих
инениях развивал мысль, что искусство должно быть непременной составной
стью повседневной жизни трудящихся. Был активным участником социали-
ческого движения.

[20] Цитата из статьи Минского «История моего редакторства» в сборнике его
атей «На общественные темы», вышедшем в Петербурге в 1909 г. в изд-ве
бщественная польза».

[21] *Шанфлери*, Жюль (1821—1889) — французский литератор. Был директором
арской фабрики.

Бодлэр, Шарль (1821—1867) — французский поэт направления упадочного
мантизма, предшественник декадентов и символистов.

[22] *Дюпон*, Пьер (1821—1870) — французский поэт-песенник, отразивший на-
роения французских рабочих в эпоху революции 1848 г. Находился под влия-
ем идей утопического социализма.

[23] Из стихотворения З. Гиппиус «Тринадцать».

[24] Философствующий публицист Бердяев проделал эволюцию от «легального
ркизма» к идеализму и мистицизму. В книге «Субъективизм и индивидуализм
бщественной философии» (1901) он пытался соединить социальное учение Маркса
моральной доктриной Канта. Затем он отошел и от кантовского идеализма к от-
овенной религиозной мистике. Эволюция Бердяева закончилась полным при-
ятием с православием. После Октябрьской революции Бердяев выступил
пологетом средневековой схоластики как «единственного спасения от растущего
оммунизма».

[25] Цитата из статьи Минского «Абсолютная реакция» (Сб. «На общественные
мы»).

[26] Цитата из статьи «Толстой и реформация» из того же сборника.

[27] Тургенев в своих воспоминаниях так описывает свои беседы с Белинским на
илософские темы: «Его мучили сомнения... именно мучили, лишали его сна,
щи, неотступно грызли, жгли его; он не позволял себе забыться и не знал уста-
ости; он денно и нощно бился над разрешением вопросов, которые задавал себе.
скренность его действовала на меня; его огонь сообщался и мне, важность пред-
ета меня увлекала; но, поговорив часа два—три, я ослабевал, легкомыслие моло-
ости брало свое ...я думал о прогулке, об обеде, сама жена Белинского умоляла
мужа и меня хоть немножко погодить, хоть на время прервать эти прения,
апоминала ему предписание врача... но с Белинским сладить было нелегко.
Мы не решили еще вопроса о существовании бога, — сказал он мне однажды
горьким упреком, — а вы хотите есть!» (*Тургенев*, Полн. собр. соч., Спб.,1891,
тр. 24—25).

[28] Эта мысль о единстве природы и человека — одна из любимых мыслей Плеханова. Подробнее он развивает ее в статье «Толстой и природа», где цитирует слова Шелли, сказанные им по поводу смерти поэта Китса: «Он объединился с природой» (Соч., т. XXIV, стр. 251).

[29] «Выдыбай, боже!» — старинное русское выражение, означающее «выплывай, боже!» — точнее, «вставай» (подымайся на дыбы). Так новгородцы взывали к своим идолам, когда насадители православия топили их в реке Волхове.

[30] По учению Лейбница, тела состоят из нематериальных простых элементов или субстанций, которые Лейбниц называет монадами. Эти монады являются метафизическими точками, непротяженными, неделимыми, нетелесными. Мир есть система вечно деятельных монад, приведенных в гармонию главной монадой или богом. Монады не воздействуют непосредственно друг на друга («не имеют ни окон, ни дверей»), но они действуют согласованно, подчиняясь предустановленной верховной монадой (богом) гармонии.

[31] *Тэкер*, Бенджамен (р. 1854) — американский анархист. Его учение Плеханов определяет как индивидуалистический анархизм в противоположность коммунистическому анархизму Бакунина—Кропоткина (см. ст. «Анархист-индивидуалист», Соч., т. XVI).

[32] Цитата из статьи «Социализм и анархизм».

[33] Цитата из статьи «Социал-гуманизм».

[34] *Философов*, Дмитрий Владимирович — литератор русской реакционной буржуазии, принадлежавший к кружку Мережковского и Гиппиус и разделявший их идеи. Плеханов подверг критике его книгу «Слова и жизнь» (см. ст. «О книге Д. В. Философова», Соч., т. XIV).

[35] «Вехи» — вышедший в 1909 г. сборник статей, посвященных проблеме русской интеллигенции и отразивших контрреволюционные настроения буржуазной интеллигенции после революции 1905 г. Большинство участников его — люди, когда-то близкие к «легальному марксизму», но впоследствии докатившиеся до открытой защиты и восхваления реакции. В ряде статей философского, политического и правового содержания под видом критики русской интеллигенции, участники «Вех» выступили против массового революционного движения пролетариата и крестьянства, против великих традиций русского освободительного движения, связанных с именами Белинского, Чернышевского. «Веховская» контрреволюция была разоблачена Лениным в его статье «О „Вехах“» (Соч., т. XIV) и др.

[36] *Струве*, Петр Бернгардович (р. 1870) — литератор и политический деятель. В 90-х годах «легальный марксист», сотрудник ряда легальных марксистских журналов. Затем Струве эволюционирует в лагерь открытой контрреволюции: он один из основателей «Союза освобождения», а затем партии к.-д. После Октябрьской революции участник и вдохновитель белогвардейских выступлений. После разгрома белогвардейщины — белоэмигрант, редактор белогвардейского журнала «Русская мысль».

[37] *Гершензон*, Михаил Осипович (1869—1925) — историк литературы и публицист, один из деятелей «веховской» контрреволюции. Его литературоведческие работы проникнуты субъективно-идеалистическим подходом к литературным явлениям. По своим философским взглядам Гершензон примыкает к мистическому идеализму славянофильского оттенка. Плеханов написал ряд статей против фальсификации Гершензоном истории русской общественной мысли (Соч., т. XXIII).

[38] *Франк*, Семен Людвигович (р. 1877) — философ и экономист, один из деятелей «веховской» контрреволюции. В молодости одно время увлекался «легальным марксизмом». Франк — автор ряда поверхностных философских работ, написанных в духе идеалистической философии. После Великой Социалистической революции — белоэмигрант.

[39] Говоря об определении свободы Гегелем, Плеханов, вероятно, имел в виду следующие слова Гегеля из его «Философии истории»: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости» (*Гегель*, Философия истории, М.-Л., 1935, стр. 19).

[40] См. выше прим. 13.

[41] «По учению Фейербаха, — говорит Плеханов, — религия есть бессо-

ательное обоготворение сущности человека. Человек *объективирует* свою бственную сущность, представляет и почитает ее как другое, отличное от го и более сильное, чем он, существо. Он раздвояется и опустошает себя, писывая высшему существу свои... лучшие свойства» (Соч., т. XVIII, р. 169).

О непоследовательности Фейербаха Плеханов говорит: «...Фейербах провозашает, употребляя старую терминологию, что человек человеку бог. Такая рминология имела свои большие неудобства. Объявить бога иллюзией, а вслед тем сказать, что человек есть бог — ведь это равносильно превращению в иллюю самого человека. Тут сам Фейербах запутался в противоречии» (там же, р. 170).

[42] Здесь Плеханов имел в виду следующие слова Энгельса в его статье «Полоение Англии»: «Религия по существу своему лишает человека и природу всего содержания, переносит это содержание на фантом потустороннего бога, корый затем из милости возвращает людям и природе частицу своих щедрот... елигия есть акт самоопустошения человека» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. II, р. 341).

ЧТЕНИЯ О РЕЛИГИИ

В конце статьи «Евангелие от декаданса» Плеханов говорит о своем намерении дать в особой работе подробный анализ вышедшего в 1909 г. сборника «Вехи». Намерения этого Плеханов не осуществил, но план такого анализа сохранился: он входит как составная часть в печатаемый ниже конспект лекций под названием «Чтения о религии». Это та часть конспекта, которая составляет его главное отличие от уже известного плехановского материала по религиозному вопросу. В остальном этот конспект лекций настолько близок к тексту статей Плеханова «О религиозных исканиях в России», что его можно почти считать конспектом этих статей. В особенности это относится к первой из статей. Весь конспект разбит на четыре часа. Из них два первых, за исключением начала («Вступление» и небольшое отступление с цитатой из «Вех»), совершенно определенно представляют собой конспект статьи «О религии». Начало третьего часа соответствует первой и начал (раздел «а») второй главы статьи «Еще о религии». Но затем порядок нарушается: Переходя к богоискательству, Плеханов вскользь касается Минского и Мережковского и, пообещав поговорить в дальнейшем о Луначарском и Горьком, переходит к подробному разбору «Вех». Этот разбор занимает почти весь третий час, и только в конце его Плеханов опять возвращается к Мережковскому, Минскому и Гиппиус, вкратце намечая основные мысли, развитые затем в статье «Евангелие от декаданса». Четвертый час посвящен критическому разбору книги А. Луначарского «Религия и социализм». Этот час опять-таки может считаться конспектом раздела «б» II главы статьи «Еще о религии».

Таким образом первый, второй, начало третьего и четвертый часы можно считать конспектом первой и отчасти второй статьи, третья же статья («Евангелие от декаданса») лишь слегка намечена в середине и конце третьего часа, основное содержание которого составляет разбор «Вех». Однако, кроме этого разбора, мы находим в конспекте ряд мыслей и указаний, не имеющихся в печатных статьях. Отметим наиболее существенные из них. Здесь прежде всего обращают на себя внимание два указания, очевидно не нашедшие отражения в печатной статье по цензурным условиям: это, во-первых, указание на ядение бога и причащение, как пережиток тотемизма, и, во-вторых, противопоставление пассивности буддизма действенного характера учения Маркса. К тому же разряду, вероятно, надо отнести и упоминание о «кашинских торжествах», т. е. вторичной канонизации Анны Кашинской.

Кроме подробного конспекта, разбитого на четыре часа, сохранился еще краткий конспект реферата, заключающий в себе всего два часа и суммарно повторяющий содержание первых трех часов большого конспекта.

Реферат Г. В. Плеханова вызвал горячие прения. Мы печатаем сохранившуюся среди его бумаг запись таких прений, отразивших религиозно-мистические настроения в среде заграничной молодежи, составлявшей аудиторию Плеханова.

Текст реферата дает довольно точные указания для определения времени, ко

был прочитан. Сборник «Вехи» вышел в 1909 г., следовательно реферат был прочитан не раньше этого года. Упоминание же о «кашинских торжествах», т. е. восстановлении церковного почитания Анны Кашинской, имевшем место 9 июня 1909 г., и цитата из второго издания «Вех», вышедшего в том же году, но во всяком случае не в первые месяцы его, уточняют дату, заставляя отнести прочтение этого реферата к ранней осени 1909 г. (в сентябре началось уже печатание статей «О религиозных исканиях»).

Эта датировка совпадает и с воспоминаниями Р. М. Плехановой. По ее словам, реферат состоялся осенью, в Женеве, в большом концертном зале, переполненном слушателями, многие из которых, привлеченные темой, приехали из Лозанны, Берна и других соседних городов. Реферат вызвал бурные прения, во время которых с возражениями против Плеханова выступали толстовцы, социалисты-революционеры и др.

Конспект «Чтений о религии» написан в черной клеенчатой тетради, заключающей в себе 42 листа, из которых конспект занимает 22 листа, исписанных частью с одной стороны, частью с обеих. Краткий конспект написан на трех отдельных четвертушках бумаги, второй час — на одной стороне всех трех листов, первый — на обороте третьего листа. «Возражение» набросано карандашом на четырех листах различного формата, на обеих сторонах листа.

ЧТЕНИЯ О РЕЛИГИИ

КОНСПЕКТ

1-й ЧАС

Вступление. А. Яблоновский: 1) религ[иозные] искания; 2) атлетический спорт; 3) порнографическая литер[атура] [1]. Я не слежу за порн[ографической] литературой, я не занимаюсь атлетич[еским] спортом; но я очень интересуюсь религ[иозными] исканиями и мне хочется поделиться с вами теми мыслями, на которые они меня наводят.

Но прежде чем взяться за оценку религиозных исканий, я вынужден сделать очень длинное отступление. И вот почему.

Слова Булгакова: «*Вехи*», 32 стр. (Прочесть цитату) [2].

Я согласен с Булгаковым. Легкомыслие есть. Оно есть не только у атеистов. Его не надо. Давайте выясним себе, *что такое религия*. Этому и будут посвящены 2 первых часа моих чтений.

Понять явление — выяснить себе, как оно развивается. Наш путь: исследовать самые общие и характерные черты того процесса, изучить который в его целом мы лишены возможности.

Определение религии: *более или менее стройная, т. е. более или менее свободная от противоречий система представлений, настроений и действий*. Это есть: 1) элемент рассудка; 2) элемент чувства; 3) элемент поклонения.

Мифология. — Примеры: 1) греческий; 2) еврейский; 3) австралийский.

Миф — рассказ, отвечающий на вопросы: «*почему*»? и «*каким образом*?» Это — первое выражение сознания человеком причинной связи между явлениями.

Человек, удовлетворяющийся мифом, олицетворяет природу.

Анимизм. — Цитата из Э. Тэйлора [3].

Замечание. Иное дело *миф*, иное — *культ*.

Тэйлор о спиритуализме и материализме [4].

Происхождение анимизма.

Богданов. Его теория. Цитаты. Шулятиков. «Монизм» Гюйо. Цитаты. Опровержение Богданова. Пример. Австралийцы; бушмены; минкопы. Эскимосы Гудзонова залива: духи гор, облаков и т. д. — Авторитарность там отсутствует. *Материальный характер представлений о духах.* Но см. фреску *«Торжество смерти»* на Пизанском кладбище. Дыхание. «Зрачковый образ». Понятие: *материя*; понятие: *дух* [5].

Энгельс о душе [6].

Дело не в авторитарных отношениях, а в технике.

Анимизм, как результат охотничьего быта.

Охота и спиритуализм. Замечание Энгельса об исключ[ительных] охотниках. Но... фон-ден-Штейнен. Цитата об орнаментике. *Отсутствие границы между человеком и животным.*

МАГИЯ

Сила, которой подчиняются духи. Пример больного фиджийца. Мнение Фрезера о магии. Различие между наукой и магией. Символизм магии. Пример. *The rainmakers* *.

КОСМОГОНИЯ

Недостаточность анимизма. Но как, однако, дикарь представляет процесс вызывания духом явлений? *По аналогии с собою.* Создание человека «из праха». *Горшечное искусство. Веддахи не знают его.* Следствие. Первобытная космогония *в ее связи с охотничьим бытом.* Пример из Австралии. Цитата из Ван-Женнепа. *Первобытная теория эволюции. Дайери.*

Пастухи-овагереро. Человек и животные вышли *из дерева.* Мелкий рогатый скот из *одной плоской скалы.*

Эренрейх. Когда индейцы г[ово]рят, что люди вышли из-под земли, то других вопросов никто уже не задает.

Миф о *сотворении человека богом возникает лишь на известной стадии технического развития.*

Эволюция *мира из яйца.* Опять *охотничий мир.*

Примеры. Египет. Бог *Хнум* формирует мир, как горшечник; *яйцо — мир.* Это — эклектизм. В Мемфисе бог Фта строит мир, как *каменщик.* В Саисе одна богиня *соткала* его и т. д.

Чем более увеличивается власть человека над природой, тем более упрочивается миф о сотворении человека богом. Наконец — антитеза. Диалектика развития [7].

---

* Заклинатели дождя. — *Ред.*

2-й ЧАС

Тотемизм, животный и растительный. Пример — черепаха. Нельзя ь. Кто съест — болеет. Услуги со стороны тотема.

Подразделение тотема: серые волки и желтые волки и т. д.

Сложные тотемы.

Родословная дикаря. Почему? Фон-ден-Штейнен и Эренрейх. Жи-тные доставляют орудия труда. Животные — Прометеи. Слова Ксе-фана. Нет. *Зооморфизм.*

ЧТО ТАКОЕ БОГ?

Духи и боги. Определение Пейна. Оно не совсем правильно в при-нении к первым шагам культуры. *Воплощение бога в звере.* Связь первобытным коммунизмом. Отношение человека к духу. Пример стралийцев (Спенсер и Джиллен) и огнеземельцев (Берклэй). Ре-гия и нравств[енность] на 1-й стадии развития. Срастаются лишь сле. Кровная месть и свобода вероисповедания. Ядение бога. Пе-житки тотемизма. Человеческие жертвы. В Аркадии человеч[еская] ртва *Зевесу-Волкообразному* — Zeus lykaios. Сами — lykoi. Живот-е — аттрибуты [8].

Причащение — как пережиток тотемизма. Необходимость вос-есения бога. Египет — Озирис [9]. Библос [10]. Адонис [11] и т. д.

Разложение тотемизма. Человекоподобные боги. Приручение жи-тных. «Авторитарное» отношение к ним. Пастухи. Персидская ре-гия до Зороастра. Что значит — дал корма всем коровам? [12]

Религия и государство. Sacra Gentilia *. Dii manes. Государство. пределение Пауэля. *Цитата* [13].

Отношение между правящими и управляемыми. Боги — небесные ри. Они же судьи. Загробное существование. Награды и наказания. ндия. Египет. Учение о наказаниях развивается лишь постепенно, шь постепенно нравственность сливается с анимизмом. Пример Египтом.

Книга мертвых. Куклы — работницы. Древние греки. Ахилл. атон. Армянин Эр.

Культ. — *Общие выводы* [14].

3-й ЧАС

Буддизм. Рис-Дэвидс. Буддизм. 21 стр. Но ср. стр. 48—49. Весьма жный текст: «Беседа о чудесах» стр. 50. — Как проводил Будда очь, стр. 58 [15]. Ср. стр. 106 — *Локкутара* [16].

De Milloué. — Précis d'histoire des religions. — Paris 1890 **, . 164—165. И 165. — Будды играют роль *богов* [17]. Ср. Энгельса о м, что бессмертие не радость [18]. Отсюда буддизм — стремление нирване, покою. Ср. с Чернышевским или Марксом [19].

---

* Родовые святыни. — *Ред.*

** *Де-Миллуэ*, Очерк истории религий, Париж, 1890. — *Ред.*

Богоискатели [20]. — A tout seigneur tout honneur *. Толстой. Я
буду о нем распространяться. О нем много писали. Отсылаю к кни
Л. Аксельрод: Tolstoi's Weltanschauung und ihre Entwicklung **. Н
не могу удержаться, чтобы [не] сказать несколько слов о его брошюр
«Что такое религия?» Что же она такое? Ответ стр. 11: Истинная р
лигия и т. д. Что же такое окружающая нас бесконечная жизнь? Н
предполагается ли здесь олицетворение природы? Может быть, э
метафора? Может быть, эта бесконечная жизнь есть человек и пр
рода? Тогда почему же это религия? А если я *материалист*? Н
у Толстого тоже есть анимизм. Но у него концы не сведены с концам
У него ум ушел в талант. Его отношение к науке, стр. 36 [21]. Он с
тает себя рационалистом — стр. 48. Бог — стр. 48 — начало все
А если я на космос смотрю глазами материалиста на это начало? *
Ср. стр. 50 [22].

Впрочем, большинство богоискателей держится анимизма. Минск
мистик. Струве — без личного бога нет религии [23]. Мережковск
верит в воскресение Иисуса = залог его личного воскресения. Б
гаков «вернулся к детским верованиям» см. «Интеллигенция и ре
гия». Р[усская] М[ысль], 1908, кн. III, 72, II отдел [24]. — Исклю
ний не много. В числе их Луначарский — для меня наиболее интер
ный. О нем и о Горьком — второй час.

Где основа религиозных исканий? Бытие определяет сознан
Как?

Обратимся к сборнику «*Вехи*». Статья Струве: «Интеллиген
и революция». Личный бог — 132—133 [25]. Хорошо. Допустим. Ч
учит религия? Ответ: «религия» и т. д. стр. 133 [26]. В безрелигиоз
сти — ключ к пониманию пережитой революции. 135.

Народническая и марксистская проповедь — разнуздание и де
рализация. 140 [27]. По-нашему деморализация не от марксизма, а
недостатка марксизма. Но не в этом дело. Для Струве религия = о
здание народа и его морализация. Стр. 139. Lampe [28]. Voltaire ****
Проблема внешнего устроения жизни есть нечто второстепенно
Идут назад. — Гершензон, *история нашей публицистики — спл
ной кошмар* — 82 стр. [31].

Штыки — 88 [32] — невероятно? Обратимся к *Булгакову* [33]. Стр
о личной ответственности [34]. Что значит ее отрицать? А «долг обр
ванных классов?? Разве это не «ответственность»? А что г[ово
Гершензон? 70 [35]. Два возражения.

1) Религия проповедывала и до революции. Ответ Гершенз
в «Вехах» — предисловие.

2) Не все такие политиканы, как Струве. И не все боятся «нео
данного народа». Нет, не все. Мережковский, м[ожет] б[ыть], и
чувствует народу. Ему нужно *личное бессмертие*. Он так и гово

* Каждому по заслугам. — *Ред.*
** Мировоззрение Толстого и развитие этого мировоззрения. — *Ред.*
*** Так в рукописи. — *Ред.*
**** Эти два слова «Лампе, Вольтер» написаны сбоку, без указания места, о
они относятся. Помещаем их по смыслу текста. — *Ред.*

ФЕЙЕРБАХ

рах смерти. *То же у Минского. Его молитва.* 301 [36]. Это не ответ, самообман. Ответ З. Гиппиус [37].

Минский. Борьба с мещанством. «Предметопоклонство» [38].

4-й ЧАС

Теперь — религии без бога. Тут я буду иметь в виду А. Луначарского. Он — талантливее других. А кроме того, он имеет некоторое ношение к социализму и даже к марксизму. Его книга «*Религия социализм*», Спб., 1908. Первая часть.

Тут я должен говорить о себе. В последние годы так сложилось ло, что те рус[ские] писатели, к[ото]рые так или иначе отвергали или другие положения научного соц[иализма], считали нужным навить свою критику против меня. Целая литература. У меня есть к[оторое] основ[ание] гордиться этим; но все-таки оговорка необдима.

Луначарский. Берет меня в первую голову. Параграф: «социалмократы» [39]: он противопоставляет мне Вандервельда, к[ото]рый ет будто бы *более глубокое* определение религии. Но сам же и критиет это глубокое опред[еление]. Оказывается, что это «чистейшее кананство» 28. Значит, Кант смотрел глубже, нежели Энгельс? *Что* г бы ответить мне Вандервельд? 29. Цитата [40]. Луначарский общается к Фейербаху — именно к «Сущности христианства». Наше ычное отношение к религии — шаг назад. После Фейербаха релия бога убита (31). Заметьте это, гг.! *Ф[ейербах] возвышает антропогию до теологии.*

Вот что ему особенно нравится у Фейербаха:

Религия — торжественное откровение скрытых в сердце человека кровищ, признание его внутренних помыслов, открытое исповение тайн его любви. Ф[ейербах] схватил религию за сердце, я же дто бы только за полы. Опред[еление] Тэйлора — поверхностно. таты стр. 32. Сделаю неск[олько] замеч[аний].

1) Вандервельд — *утешение* [41]. Кашинские торжества [42]. В перй половине 14-го в. у княгини Анны убили мужа и двух сыновей — а пошла в монастырь. *Такому субъекту* я действительно предложить чего не могу.

2) *Тэйлор и Фейербах* [43].

«Сущность христианства» — в 1841; «Чтения о религии» — в 1845; еогония» — в 1857. Отношение Фейербаха к ним.

Определение Фейербахом бога — Werke, часть IX, стр. 334 [44]. же определение бога, что и у «поверхностного» Тэйлора. *Тайна бви* — да ведь любовь — отношение между людьми. Это область ав[ственности] в широком смысле. Разве Тэйлор и я отрицаем это? т. *Срастание* [45]. *Этого* факта Фейербах не знал; у него: христианзо и античная религия (в Теогонии). Фейербах, возводящий антрологию на степень религии, говорит: XXVIII. *Религия — сон челоческого духа.* XXVIII [46]. Неужели мы должны поддерживать этот ч, а не будить людей? Пусть делает это Булгаков. По Фейербаху,

в религии человек раздвояется — стр. 30. *Цитата* [47]. Неужели мы должны поддерживать этот разлад? Непоследовательность Фейер баха: Homo homini Deus *. Эта непоследовательность была устранена Марксом—Энгельсом. Мы сейчас это увидим. Сначала Луначарский Он хочет религии без бога. А на стр. 104 *бог* опять появляется. Но н добро богу быть едину: на стр. 147 появляется богиня. Марксизм — пятая великая религия — стр. 145. О кадрили с Энгельсом и ап[осто лом] Павлом ** [48]. 101. Луначарский падает в объятия к Христу и со вершает с ним троекратное любовное лобызание [49]. Очень хорошо Allegro, ma non allegro con spirito ***. Как же Маркс смотрел на это Ответ: 1) Из Энгельса «Л. Фейербах»: идеализм Фейербаха, стр. 52 [50]. — Маркс о *Криге*. Hermann Kriege издавал в Нью-Йорке газету «De Volkstribun» (1846 г.). Ответ Маркса — «Der Volkstribun». Он на зывает метафизическими фанфаронадами... ****

*ВЫВОДЫ (К РЕФЕРАТУ О РЕЛИГИИ)*****

1) Поскольку в религ[иозных] исканиях выражается стремлен «обуздать» народ с помощью идеи более или менее «личного» бог постольку они будут упрочиваться и расширяться в известной час нашей интеллигенции. *Тут неизбежно сближение с православие и тут Булгаков прокладывает дорогу Струве.*

2) Поскольку эти стремления служат «душегрейкой новейше уныния», постольку они будут разделять его судьбу: усиливать с его углублением, слабеть с его исчезновением при новых подъема

3) То же надо сказать и о портных, изготовляющих такие ду грейки. Число их будет соответствовать спросу на их изделия.

4) Но что касается сознательной части пролетариата и соц[иа дем[ократии], как его идейной выразительницы, то она отвернет от этих стремлений; она не сделается *религиозной* до тех пор, по останется *революционной*.

КРАТКИЙ КОНСПЕКТ РЕФЕРАТА «ЧТЕНИЯ О РЕЛИГИ

КОНСПЕКТ

1-й ЧАС

Предисловие. Легкомыслие. Булгаков. Определение религии. 3 элемента: 1) миф; 2) чувство; 3) культ.

---

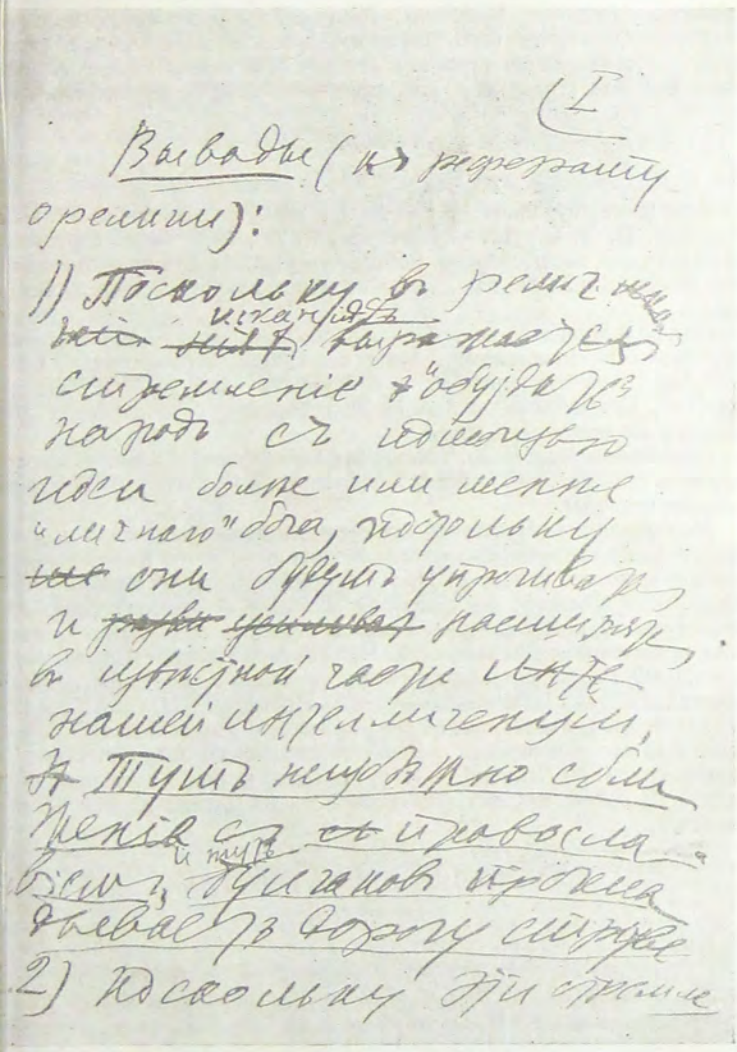
* Человек человеку бог. — *Ред.*

** Эта фраза написана карандашом наверху страницы, без указания ме куда она относится. Мы вставляем ее приблизительно, по смыслу текста. —

*** В тексте эта фраза встречается два раза, причем в первый раз она вторга в текст, нарушая его связность. Ввиду того что она написана в самом низу с ницы, на некотором расстоянии от последней ее строки («... устранены Марксо Энгельсом») и несколько другим, более торопливым почерком, можно предп жить, что она записана там Г. В. Плехановым для памяти и затем использо в дальнейшем тексте. Поэтому мы помещаем ее только здесь, где она явля завершением всей заметки о Луначарском. — *Ред.*

**** Здесь рукопись обрывается. — *Ред.*

***** Выводы написаны на отдельном листе. — *Ред.*



(I

Выводы (к реферату о религии):

1) Поскольку в религии нет никакого выражения стремления "обуять" народ с помощью идеи более или менее "могучего" бога, постольку они будут укрепляться и расширять в мутной части нашей интеллигенции.

Тут неуместно сбивчивости и путаницы и головоломствия, туманов и бреда, отвлекать в дорогу стыдно.

2) Поскольку при отрицании

Выводы к реферату — «Чтения о религии».

А) Миф. — Что такое = рассказ. Олицетворение природы. Анимизм. Тэйлор и Богданов. Бушмены, австралийцы и проч. Суждение по аналогии. Охотничий быт. Мифология и космогония. Австралийские мифы. *Создание мира*: предполагает развитие техники. Бог Хнум — яйцо. Бог Фта строит мир, как каменщик. Саис — богиня *ткет* его

РЕФЕРАТ

2-й ЧАС

Замечание о буддизме. — Рис-Дэвидс; Шантепи-де-ля-Соссэй. Наши искатели. П. Б. Струве. — Булгаков. Р. М., 1908, март, стр. 100 [51]. Если бога нет, все дозволено. Религия — костыль для нравственности. Это довод *против религии*. Надо поскорее научиться ходить *без* костылей.

Струве и Булгаков возвращают нас к анимизму. — Мережковский как будто не консерватор. Чего он хочет? *Бессмертия*. — Опять *анимизм*. Крайнее проявление индивидуализма. — *Минский*. Мещанство, предметопоклонство. — *Эта* борьба с мещанством тоже выросла на мещанской почве.

Определение бога: *Пэйн*. Тотемизм. (Зооморфизм). *Культ* — жертвы. Караибы (слышат, как хрустит пища на зубах их богов). — Пляска — жилища = храмы.

Настроения. — Чувства — те самые, которые развиваются у него самого под влиянием общественной жизни. — Этого мало — обязанности = божеские заповеди. Но это опять предполагает целый процесс. Джиллен и Спенсер; австралийцы; Берклэй — огнеземельцы. Анимистич[еские] представления лишь постепенно срастаются с сознанием нравственных обязанностей. Чем обусловливается процесс такого срастания? *Развитием общественных отношений*. Государство. Определение *Пауэля*. Правители — судьи. Примеры. — Одиссея. — Платон. Человек олицетворяет не только природу, но и свои собственные общественные отношения. — Религия становится великой консервативной силой: — *Полибий* [52]. И то же самое видим в современном обществе. Я сейчас покажу, что *наши* искания далеко не чужды этого элемента.

ЗАПИСЬ ПРЕНИЙ НА РЕФЕРАТЕ

ВОЗРАЖЕНИЕ

Николай.

Мой метод. Из трех строчек я стряпал обвинительный акт — повесить. Несколько лет мои мнения господствовали, а теперь от них отказались. *Липперт* [53]. Ой-ли?

Основа моего реферата: не сознание и т. д. следует ли из того, раз на всех ступенях культурного развития верили в бога, то ясно, что вера необходима. — Я должен был спросить себя — почему это так? *Да разве я не спрашивал?* Левин чувствует [себя] чем-то бесконечным. Но это еще не религия, см. *Гиппиус*.

Ограниченность познания. Человек желает *абсолютного*. Пусть. убедительно ли это?

Знание — почему и как? Но есть вопрос: *«зачем?»*

Разве абсолютные вопросы не будут иметь места в будущем обще-ве? Я *высмеял* Струве, Булгакова и т. д. Нет!

Единый критерий — истина. А я ссылаюсь на интерес партии. не коснулся Вл[адимира] Соловьева [54]. И не опроверг Струве, Бул-кова и т. д.

Для меня в одно и то же время и усыпляет и ободряет. Наше мар-истское мышление. Примечание ко второму изданию Гершензона. словам Гершензона, народ ненавидит нас и т. д.[55].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Яблоновский*, Александр Александрович (р. 1870) — беллетрист-фельетонист, рудник журнала «Русское богатство», «Мир божий» и др. После Великой Октябрь-й революции — белоэмигрант. Яблоновский приобрел известность обличитель-ми фельетонами из быта духовенства, старой школы, суда, тюрьмы и т. д. Здесь еханов, повидимому, имеет в виду один из таких фельетонов, рисующий настрое-и и увлечения интеллигенции в эпоху реакции.

[2] Плеханов имеет в виду то место в статье С. Булгакова «Героизм и подвиж-ничество» (сб. «Вехи», стр. 23—70), где Булгаков говорит о невежестве русской еллигенции в вопросах религии, о ее «религиозном легкомыслии».

[3] См. эту цитату выше, на стр. 24.

[4] См. ту же страницу.

[5] Все это место является конспектом стр. 25—29.

[6] Здесь имеется в виду цитата из Энгельса, приведенная на стр. 204—205.

[7] Все это место является конспектом стр. 29.

[8] Это место является конспектом стр. 37—43.

[9] Озирис — древнеегипетское божество растительности. Согласно мифу, ерщвленный своим братом, злым Тифоном, Озирис воскрес. Миф об умирающем оскресающем Озирисе и культ его повлияли на выработку христианского культа образа Иисуса.

[10] Библос — древнефиникийский город, родина культа Адониса.

[11] Адонис — финикийское божество растительности. Согласно мифу, Адонис ер мучительной смертью и воскрес. Мифы об Адонисе и Озирисе в переработан-м виде вошли в христианскую легенду.

[12] См. стр. 43—44.

[13] См. стр. 47—50. Цитата из Пауэля находится на стр. 47.

[14] См. стр. 49—52.

[15] Все эти цитаты см. на стр. 64—68.

[16] Приводим относящуюся сюда цитату из книги Рис-Дэвидса «Буддизм»: «Главный пункт несогласия между правоверной и другими школами, очевидно, зросся ко временам Сюан-Цзана. Этот последний не дает нам никаких сведений этому поводу, но судя по Катта-Ватту, в 250 г. до р. х. эти разногласия были ех родов. Во-первых, мы видим, что на севере, а также и на юге, древняя ересь туше, так основательно и очевидно отвергнутая Готамою, вновь вкралась в буд-йское учение. Во-вторых, восторженное почитание учителя привело некоторых его последователей к тому, чтобы пойти далее верования в сверхъестественные ления, будто бы сопровождавшие его рождение, и провозгласить личное пре-сходство учителя превыше всех обычных законов, управляющих человеческой изнью. Они не только верили, что земля осветилась сверхъестественным све-м при его рождении, что цветы посыпались с неба в это мгновение, что зачатие о было беспорочно, что он преобразился на глазах своих учеников, что рожде-ие и кончина его сопровождались землетрясениями, но к тому еще прибавили, о сам он был «Локуттарою» (существом сверхъестественным, высшим) не только минуты самого высокого своего просвещения, но и во всех обыденных обстоя-

тельствах жизни. В-третьих, наконец, что было, пожалуй, самым существенны из всех трех разногласий, мы видим людей, провозгласивших идеалом буддист не архатство, этот краеугольный камень и венец первоначального буддизма, н бодисатство, то, что последователи его самовольно именуют «Маха Яною» ил «Великой колесницей» (*Рис-Дэвидс*, Буддизм, Спб., О. Н. Попова, 1899, стр. 106

Это место в имеющемся в библиотеке Г. В. Плеханова экземпляре книги отче кнуто в двух местах карандашом сбоку, а некоторые строки подчеркнуты. Кром того, против слов «ересь о душе» заметка: «Душа».

[17] Приводим в переводе соответствующие цитаты из книги *L. Milloué*, Précis d'histoire des religions de l'Inde, Paris, Ernest Leroux, 1890.

«Буддизм часто упрекали в атеизме. Этот упрек не совсем основателен, так ка во всех своих поучениях Будда говорит о богах браманизма, как будто всеце признавая их существование. Он только отрицает, что мироздание есть дело к рук, лишает их всемогущества и изображает обыкновенными чиновниками, кот рым поручено (он не говорит кем) наблюдать за порядком и сохранностью вселе ной. Брама, Индра, Рудра, так же как и другие, менее важные божества, продо жают существовать, но они уже не вечны, даже не бессмертны. Это аскеты, св тые, герои, за свои заслуги получившие право восседать в течение некоторо количества лет на троне одного из небес; но они должны будут покинуть этот в сокий пост, чтобы вернуться на землю доканчивать свою карьеру и упражнени в добродетели заслужить либо новый трон, либо переход в более высокий ра Бодисатвы и Будды» (стр. 164—165).

«У буддистов ту роль, которую в других религиях играют боги, исполня будды» (стр. 165).

[18] Вероятно здесь Г. В. Плеханов имеет в виду следующее место из сочинен Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах»:

«Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никак понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидения, пришли к то представлению, что их мышление и ощущения причиняются не телом их, а о бой от тела душой, остающейся в теле, пока оно живет, и покидающей его, ко оно умирает, — уже с того времени они должны были задумываться об отно нии души к внешнему миру. Так как смерть состоит в том, что отделяется от т душа, остающаяся живою, то нет надобности придумывать для нее особую смер Так возникло представление о ее бессмертии, на той ступени развития не зак чавшем в себе ничего утешительного, казавшемся лишь роковою, совершенно преоборимой необходимостью и часто, например у греков, считавшемся поло тельным несчастьем» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. XIV, М.-Л., Соцэкгиз, 19 стр. 643).

[19] Здесь Г. В. Плеханов, повидимому, имел в виду противопоставить ст млению к покою, характеризующему буддизм, действенный характер уче Маркса. Действенным характером проникнуто и все учение Чернышевского

[20] Г. В. Плеханов, как видно из дальнейшего текста, объединяет здесь в од понятии «богоискательство» два различных течения: богоискательство и бо строительство, и сюда же относит и стоящего особняком Толстого. Богоиска ство — буржуазно-реакционное религиозное течение, искавшее примирения в и разума и нашедшее отклик в среде русской интеллигенции после по жения революции 1905 г. Наиболее видные представители его — Мереж ский, Гиппиус, Философов, Минский — вышли из рядов декадентства и сим лизма. При всех своих попытках реформировать христианство «богоискатели» выходили за рамки традиционной религии и понимания бога в традицион смысле. В противоположность им «богостроители» хотели построить религию бога, поставить на место личного, христианского бога — человека, человечес Богостроительство, явившееся тоже в результате упадочных настроений буржуазной и мелкобуржуазной интеллигенции после поражения революции 190 было попыткой протащить религию в рабочее движение. Что касается уче Толстого, то оно сводится к критике официальной церкви и противопоставле ей «евангельского христианства». Резолюция расширенного совещания реда «Пролетария» резко осудила попытки отдельных социал-демократов «связа социал-демократией проповедь веры и богостроительства» и характеризо богоискательские тенденции как «течение, порывающее с основами марксиз

носящее по самому существу своей проповеди, а отнюдь не одной терминологии, вред социал-демократической работе по просвещению рабочих масс», и добавила, «что ничего общего с подобным извращением научного социализма большевистская фракция не имеет» (См. *Ленин*, Соч., т. XIV, стр. 451—452).

[21] Приводим в выдержках указанную страницу:

«В знаниях естественноисторических, казалось бы, не было особенной надобности затемнять здравый смысл людей; но и тут... разводится праздная, неясная совершенно бесполезная болтовня, направленная преимущественно против библейской истории сотворения мира, о том, как произошли организмы, что собственно никому не нужно, да и невозможно знать, потому что происхождение это, сколь бы мы ни объясняли его, всегда скроется от нас в бесконечном времени и пространстве» (*Л. Н. Толстой*, Что такое религия и в чем сущность ее? Изд. «Свободное слово», 1902, стр. 36).

[22] Все вышеуказанные цитаты и ссылки см. на стр. 68—70.

[23] Имеется в виду статья Струве в сб. «Вехи».

[24] Статья Булгакова «Интеллигенция и религия» представляет собой речь, произнесенную на собрании студентов и курсисток. Булгаков говорит в ней о пережитом им духовном переломе, в результате которого от атеистического миросозерцания он возвратился «к вере детских дней».

[25] Имеется в виду то место из статьи П. Струве «Интеллигенция и революция» («Вехи», стр. 127—145), где он говорит, что не может быть религии без идеи бога и без идеи личного подвига (стр. 132—133).

[26] По словам Струве, современная религия учит, что добро в человеке всецело зависит от его свободного подчинения высшему началу.

[27] По мнению Струве, интеллигентская проповедь служения народу не предполагает у последнего никаких обязанностей и поэтому приводит к его деморализации.

[28] *Лампе* — старый, преданный слуга Канта. В своем произведении «Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland» («К истории религии и философии в Германии») Гейне с иронией говорит о том, что Кант, опровергнув в «Критике чистого разума» возможность доказательства существования бога, в «Критике практического разума», сжалившись над «бедным Лампе», утверждает бытие божие. Приводим это место в переводе:

«После трагедии идет фарс. До сих пор Эммануил Кант изображал неумолимого философа, он взял приступом небо, перебил весь гарнизон, владыка мира давает недоказанный в своей крови, уж больше не существует милосердия, отеческой доброты, нет больше потусторонней награды за посюстороннее воздаяние, бессмертие души лежит при последнем издыхании, оно хрипит, стонет, — старик Лампе... стоит тут же, как огорченный зритель, и по лицу его катятся слезы и пот страха. Тогда Эммануил Кант сжалился и показал, что он не только великий философ, но и добрый человек: подумав, он полудобродушно, полуиронически говорит: «Старик Лампе должен иметь бога, иначе бедняга не может быть счастлив — а человек должен быть счастлив в этом мире, так говорит практический разум — так пусть же практический разум докажет существование бога». В результате этого рассуждения Кант проводит различие между теоретическим и практическим разумом и с помощью этого последнего, как волшебной палочкой, оживляет труп деизма, убитого теоретическим разумом».

Г. В. Плеханов неоднократно пользовался образом «доброго Лампе» как символом филистерства, в жертву которому приносятся истина и бесстрашие мысли (см. Соч., т. VIII, стр. 36, 77).

[29] Как известно, Вольтер, выступавший против засилья религиозной идеологии, считал необходимым сохранить религию как «узду» для народа; ему принадлежит изречение, что если бы бога не было, его надо было бы выдумать. В мемуарах Маллэ-дю-Пана приводится следующий факт: однажды, за ужином у Вольтера, д'Аламбер и Кондорсэ стали защищать атеизм. Тогда Вольтер удалил из комнаты слуг и затем сказал: «Теперь, господа, вы можете продолжать ваши речи против бога; я не желаю, чтобы мои слуги зарезали и обокрали меня нынешней же ночью, поэтому я предпочитаю, чтобы они вас не слушали» (см. Mémoires et correspondance de Mallet-du-Pan, t. 1, Paris, 1851, p. 51).

[30] Имеются в виду слова Струве о том, что «внешнее устроение жизни» дело второстепенное в сравнении с «внутренним религиозным существом человека».

[31] Речь идет о клеветнической кампании, поднятой контрреволюционной бур жуазной интеллигенцией в сборнике «Вехи» (1909 г.) против литературного на следства Белинского и других представителей революционной демократии; миро воззрение Белинского было объявлено классическим выражением «интеллиген ского настроения», а история публицистики, начиная с Белинского, — сплошны кошмаром.

Ленин разоблачил эту клеветническую кампанию в своих статьях «О «Веха и «Из прошлого рабочей печати в России» (Соч., т. XVII), показав, что в мирово зрении Белинского отразились настроения крепостных крестьян.

[32] Говоря о розни между интеллигенцией и народом, Гершензон доходит утверждения, что русская интеллигенция не только не может мечтать о слияни с народом, но должна бояться его и «благословлять ту власть, которая одна св ими штыками и тюрьмами» ограждает ее от народной ярости.

[33] Здесь Г. В. Плеханов, повидимому, имеет в виду то место из статьи С. Бу гакова «Интеллигенция и религия», где Булгаков, подобно Гершензону, говор об атмосфере вражды и человеконенавистничества, якобы окружающей русску интеллигенцию («Русская мысль», 1908, № 3, отд. II, стр. 102).

[34] В своей статье «Интеллигенция и революция» Струве неоднократно гов рит об отрицании русской интеллигенцией личной ответственности, считая э «отрицание» краеугольным камнем социалистического мировоззрения.

[35] В отличие от Струве Гершензон полагает, что единственным объектом, кот рый русский интеллигент считает достойным своего интереса и участия, являет народ, общество и государство.

[36] Эта молитва находится в статье «Евангелие от декаданса», стр. 125.

[37] Об ответе Гиппиус на вопрос о бессмертии души Плеханов говорит в стат «Евангелие от декаданса».

[38] «Поклонение предметам», «предметообожание» — выражения Минско употребленные им в его книге «Религия будущего». Об этом см. на стр. 114.

[39] Первая глава книги А. Луначарского «Религия и социализм», носящая н звание «Что такое религия», подразделена на ряд главок. Вторая из них назва «Социал-демократы о сущности религии». Ее и подразумевает Г. В. Плеханов п словами: «Параграф: социал-демократы». Эта главка в значительной мере посв щена изложению взглядов Плеханова на религию.

[40] Здесь Г. В. Плеханов, повидимому, имеет в виду следующее место на стр. книги А. В. Луначарского «Религия и социализм».

«Тов. Плеханов говорит нам: «Да, боги не нужны больше, ибо Бертело не ждается в них в своей лаборатории». «Прекрасно», мог бы ответить Вандервельд «но столь же ли лишними являются они для человека, потерявшего любимое су ство? для скорбного, умирающего, для слышащего мертвый холод мировых пр странств, в которых медленно стынет наша планетная система».

[41] См. предыдущее примечание.

[42] Здесь Г. В. Плеханов, очевидно, имеет в виду вторичную канонизацию к гини Анны Кашинской, о которой речь идет в дальнейшем тексте. История э «святой» такова: Анна Кашинская — жена владимирского великого князя М хаила Ярославича, казненного в 1318 г. в Орде. После его смерти Анна постр лась в монашество, сначала в Твери, а затем в Кашине, где и скончалась в 1368 В 1649 г. собор в Москве причислил ее к лику святых. Но уже в 1677 г. на называемом малом соборе в Москве эта канонизация была аннулирована. Э акт надо рассматривать как один из эпизодов борьбы с расколом: на икон Анна Кашинская изображалась с рукой, сложенной для двуперстного знамен

Со второй половины XIX столетия «кашинцы» неоднократно возбуждали хо тайство о восстановлении церковного почитания Анны, но безуспешно. Након в 1908 г. синод разрешил восстановить церковное почитание Анны Кашинск назначив для этого 12 июня 1909 г. Очевидно, это и были те «кашинские торж ства», о которых говорит Г. В. Плеханов.

[43] См. стр. 72.

[44] Г. В. Плеханов, очевидно, имеет здесь в виду следующую, приводимую в статье «Еще о религии», цитату из Фейербаха:

«Вера в то, что бог существует или — что то же самое — что бог создает ми управляет им, есть не что иное, как вера, т. е. в данном случае убеждение

ставление, что мир, природа управляются и движутся не естественными си-
и и законами, а теми же силами и побудительными причинами, что и чело-
.

[5] Речь идет о срастании религии и морали.

[6] Цитата из предисловия Фейербаха к его книге «Das Wesen des Christentums»
щность христианства»):
Die Religion ist der Traum des menschlichen Geistes» (*L. Feuerbach*, Das We-
des Christentums, Leipzig, A. Kröner, 1909, S. XIII).
Книга эта имеется в библиотеке Г. В. Плеханова с его пометками. Но при ра-
над рефератом он, очевидно, пользовался другим изданием, так как стра-
и не совпадают.

[7] Приводим в переводе эту цитату из книги Л. Фейербаха «Das Wesen des
stentums».
В религии человек раздвояется: он противопоставляет себе бога как нечто
ивоположное ему. Бог есть не то, что человек, а человек, не то, что бог. Бог —
онечное, человек — конечное существо; бог совершенен, человек несовер-
ен; бог вечен, человек смертен; бог всемогущ, человек бессилен; бог свят,
век греховен. Бог и человек суть две противоположности. Бог — понятие
жительное, включающее в себе все реальное, человек — понятие отрицатель-
обнимающее собой все ничтожное.
Но человек воплощает в религии свою собственную сокровенную сущность.
довательно, нужно доказать, что то противоречие, тот разлад между богом и
веком, на котором основана религия, есть разлад человека с его собственной
ностью».
Перевод взят из русского издания *Л. Фейербах*, Сущность христианства,
, «Прометей», 1908, стр. 30.

[8] Эта мысль в несколько другой форме выражена в статье, см. стр. 77.

[9] В своей книге «Религия и социализм» А. В. Луначарский трактует образ
ста как символ «Труда» — пролетариата. Толкованию легенды о Христе в та-
духе посвящена стр. 101 его книги.

[10] См. статью, стр. 75.

[11] В указанном месте статьи «Интеллигенция и религия» Булгаков развивает
ль, что основой морали является религия и что атеизм ведет к полной нрав-
нной разнузданности.

[12] *Полибий* (ок. 204—122 до н. э.) — греческий историк, написавший «Исто-
римского государства» в 40 книгах, из которых до нас дошли только первые
. В этой работе приводится ряд фактов, свидетельствующих о реакционной
и религии, об архаичности многих обрядов и т. д.

[13] *Липперт*, Юлиус (1839—1909) — австрийский историк культуры и этнолог.
воих трудах на первый план выдвигал историю материальной культуры.

[14] *Соловьев*, Владимир Сергеевич (1853—1900) — философ, публицист и поэт.
данная им философская система была проникнута крайним идеализмом, мисти-
ом и церковными идеалами. Соловьев оправдывал инквизицию, был сторон-
ом соединения церквей и противником социализма. Немногочисленные стихи
овьева являются как бы лирическими иллюстрациями к его философской
теме.

[15] См. выше прим. 32. Во втором издании сборника «Вехи» Гершензон в при-
нии к данному месту делает неудачную попытку самооправдания.

РЕЦЕНЗИИ

В настоящий отдел вошли рецензии Плеханова на книги, посвященные вопросам религии. Рецензии эти были написаны Плехановым для журнала «Современный мир» и напечатаны там в 1908—1909 гг. Только две из них выходят за границы этого периода: одна, на книгу Паннекука, появилась в 1907 г. и одна—на книгу Бурдо — в 1911 г. Все книги, которые разбирает здесь Плеханов, представляют собой переводы с французского, немецкого, голландского, вышедшие у себя на родине значительно раньше, чем в России. На русский же язык они были переведены только в эпоху реакции, когда усилился интерес к религии со стороны буржуазной интеллигенции и тяготевшей к ней мелкой буржуазии. В большинстве своем эти книги не являются научными исследованиями по вопросам происхождения религии или по истории религий, но трактуют темы об отношении науки и религии, о естественной и социальной религии, о религии и социализме, о религии будущего и др. Из русских книг Плехановым прорецензирована только одна — книга Иванова-Разумника «О смысле жизни».

Все публикуемые рецензии вошли в т. XVII Собрания сочинений Плеханова, в раздел «Религия». Но одна из них — рецензия на книгу Бурдо «Вопрос о смерти и его различные решения» — включена была в первый раздел «Философия». С неменьшим правом она может быть отнесена по своей теме к статьям о религии.

Почти все печатаемые рецензии сопровождаются публикацией не опубликованных еще материалов — заметок на полях рецензируемых книг. Эти заметки испещряют поля тех русских изданий книг, которые Плеханов получал для отзыва из редакции «Современного мира». В редких случаях заметки имеются также на иностранных оригиналах этих книг (см. заметки на книгу Гюйо). Публикация этих заметок особенно интересна тем, что дает новый, неиспользованный материал, так как заметки выходят далеко за пределы трактуемых в рецензиях вопросов.

РЕЦЕНЗИЯ НА БРОШЮРУ А. ПАННЕКУКА «СОЦИАЛИЗМ И РЕЛИГИЯ»

Настоящая рецензия была опубликована впервые в 1907 г. в журнале «Современная жизнь», № 1 (Соч., т. XVII, стр. 332—336).

АНТОН ПАННЕКУК[1]. *Социализм и религия. Перевод с немецкого А. Ратнер под редакцией П. Румянцева. Дешевая библиотека Т-ва «Знание». № 121. Цена 5 коп. 1906 г.*

Г-н П. Румянцев[2], взявший на себя редактирование русского перевода этой брошюры, предпослал ей маленькое предисловие. Вот оно целиком: «Настоящая брошюра представляет собой лекцию д-ра Антона Паннекука (Anton Pannekoek) из Лейдена (Голландия), прочи-

чую 14 сентября 1905 г. перед многочисленной рабочей аудито-
й в Бремене по инициативе «Просветительной комиссии бремен-
го профессионального картеля» и «Социал-демократического союза».
держанность точки зрения исторического материализма, ясность
опулярность изложения автора заставляют нас рекомендовать эту
шюру вниманию русских читателей, тем более что по вопросу об
ошении социализма к религии в нашей литературе чувствуется
льшой пробел».

По вопросу об отношении социализма к религии в нашей литера-
е, и не только русской, действительно существует большой пробел.
тому можно с уверенностью сказать, что эта брошюра будет про-
на многочисленными читателями, и поэтому же я считаю своею
занностью отнестись к ней здесь очень внимательно.

Начну с того, что Anton Pannekoek есть *не кек, а кук*, ибо *oe* про-
носится голландцами как наше *у*. Ввиду этого я и буду называть
как следует, т. е. Паннекуком.

Брошюра Паннекука никакого пробела не заполнит по той простой
чине, что в ней самой слишком много пробелов. Дырой нельзя
кнуть дыру, как справедливо заметил какой-то мудрец. Если же
П. Румянцев считает нужным рекомендовать читателю брошюрку-
цию Паннекука, то это свидетельствует лишь о наличности много-
ленных пробелов в его собственном миросозерцании.

Антон Паннекук, несомненно, обладает довольно выдающимися
собностями и прекрасными намерениями. Он принадлежит к ле-
у, *марксистскому*, крылу голландской социал-демократии. Но
мотря на то, что он — «д-р», а вернее, *потому*, что он — «д-р»,
не прошел строгой марксистской школы. Это видно было уже из
философских статей, которыми он года два тому назад согрешил
Neue Zeit» [3]: статьи вышли совсем плохими. Брошюрка же о со-
лизме и религии окончательно убеждает нас в том, что наш моло-
голландский марксист мало усвоил себе метод своего учителя.
Он говорит: «Существуют две научных системы; той и другой мы
зяны Карлу Марксу, и обе эти системы, вместе взятые, служат
основанием нашей конечной цели. Системы эти — политическая
ономия и исторический материализм» (стр. 29). Но это совсем не
с. Существует *одна «система» — система диалектического материа-
зма*, — в которой находят место и политическая экономия, и науч-
объяснение исторического процесса, и еще многое другое. Всякий,
изучил «Капитал», понимает, что это замечательное сочинение
ь не что иное, как *материалистическое объяснение экономических
ношений в буржуазном обществе*, которое само имеет преходящий,
е. *исторический характер*. Многие называют «Капитал» *историче-
им* сочинением; но далеко не все из этих многих понимают весь
убокий смысл такого названия. Антон Паннекук принадлежит,
к видно, к числу тех, которые совсем не видят того, что основные
ономические взгляды Маркса насквозь пропитаны материалистиче-
им взглядом на историю. Для марксиста это непростительный
достаток.

Дальше, говоря о «буржуазном материализме», А. Паннекук пускается толковать о буржуазных просветителях, которые «надеялись путем распространения знания вырвать массы из-под обаяния попов и дворян-феодалов». Вы думаете, что он имеет в виду знаменитых французских материалистов: Гольбаха, Дидро, Гельвеция? Вы ошибаетесь. Он имеет в виду «теперь уже устаревшие популярные книги А. Бюхнера» (стр. 22). Это просто смешно. Он утверждает, что в «буржуазном материализме» отсутствовал «всякий след социологии». Это не верно в применении к Гельвецию, в сочинениях которого можно найти чрезвычайно интересные и замечательные зародыши материалистического объяснения истории. Но А. Паннекук прошел плохую школу, и потому он не имеет понятия о французском материализме. Он приписывает материалистам «установление» той истины, что «идеи рождаются в материи мозга» (стр. 29). Материалисты-классики выражались иначе.

Перейдем к религии. На стр. 8-й разбираемой брошюры мы встречаем такое замечание: «В интересующем нас здесь вопросе мы под религией понимаем то, что составляет ее существенный признак: веру в *сверхъестественное существо*, которое будто бы управляет миром и распоряжается судьбами людей».

Это опять не верно, и не верно в двух отношениях. Во-первых, большинство религий приписывало управление миром не *одному*, а *многим* сверхъестественным существам (политеизм). А во-вторых, вера в существование таких существ еще *не составляет главного отличительного признака религии*. Наш автор плохо уяснил себе процесс того, что современные английские исследователи называют «The making of religion» *.

Религия возникает только тогда, когда данное племя начинает верить в то, что между ним и данным сверхъестественным существом или данными сверхъестественными существами есть известные отношения, обязательные не только для людей, но даже и для этих существ. Главным отличительным признаком религии является *вера в бога или в богов*. Но Паннекук очень ошибается, если думает, что бог и сверхъестественное существо — одно и то же. Конечно, всякий бог есть сверхъестественное существо, но далеко не всякое сверхъестественное существо считается богом. *Чтобы стать богом, такое существо должно пережить целую эволюцию.*

И заметьте, по какому поводу Паннекук делает свою неудачную ссылку на существенный признак религии. Есть люди, которые говорят, что так как современный пролетариат обнаруживает много самоотверженности и преданности возвышенному идеалу, то нельзя утверждать, — как это делает, между прочим, Паннекук, — что названный класс становится все менее и менее религиозным. Эти люди не могут и вообразить себе, чтобы возможна была *нерелигиозная* нравственность. Этим-то людям Паннекук отвечает, что нравственность и религия не одно и то же, что существенным признаком религии яв-

* — создание религии. — *Ред.*

К. А. ГЕЛЬВЕЦИЙ

ется вера в сверхъестественные существа. Затем он продолжает: о сих пор все возвышенные и нравственные побуждения людей ли тесно связаны с этой религией и проявлялись под покровом ре-гии. Это тотчас же становится понятным, если вспомнить, что ре-гией исчерпывалось все миросозерцание прежних поколений, и по-му все, что выходило за пределы обычной повседневной жизни, ходило в ней убежище. Все то, происхождения чего нельзя было яснить, находило в религии сверхъестественное объяснение; в ней кали ответа на все вопросы. Тот факт, что признаваемые каждым овеком добродетели и нравственные побуждения занимают первое сто в религиозных учениях, не составляет еще сущности и особен-сти религии; сущность эту составляет, скорее, то основание, на тором зиждутся эти добродетели, именно способ объяснения всего происходящего волей божьей. *Мы же* объясняем высшие нравствен-е побуждения пролетариата *естественной* причиной; мы знаем, что и проистекают из его особого классового положения».

Итак, «мы» объясняем *естественной* причиной высшие нравствен-е «побуждения» *пролетариата*. Это похвально. А чем объясняем ы» нравственные «побуждения» *других классов общества*? Неужели *рхъестественными* причинами? Вероятно, даже наверное — нет. если нет, то надо говорить не о пролетариате, а вообще о том *чело-е*, которого Маркс назвал *общественным*. Марксисты, действительно, итают, что развитие нравственности общественного человека обусло-ивается развитием общественных отношений, которое, в свою оче-дь, определяется развитием общественных производительных сил. именно потому, что марксисты убеждены в этом, им покажется высшей степени странным то утверждение Паннекука, что «доброде-ли зиждутся» на основании, сводящемся к «способу объяснения его происходящего божьей волей». Ведь отсюда выходит, что «до-одетели зиждутся» *на совершенно идеалистическом* «основании». охотно допускаю, что тут не промах мысли, а неудачное выражение ожет быть, даже просто неудачный перевод: у меня нет под руками длинника); но от чего бы ни происходила здесь путаница, она су-ествует и может только смутить читателя. Потом, о какой *«этой ре-гии»* говорит Паннекук? О той, существенным признаком которой ляется вера в сверхъестественные существа? Но ведь этот признак ть, по его же словам, существенный признак *всякой вообще религии*. ри чем же тут *«эта»* религия? Опять — крайне неудачное выраже-ие, очень запутывающее мысль автора. Наконец, — *это, конечно, мое главное*, — из нашей последней выписки еще раз видно, что аннекук совсем не знаком с историческим процессом возникновения елигий. Он думает, что «до сих пор» нравственность всегда была есно связана с этой религией», т. е. с верой в сверхъестественные щества. Но это не верно. *На первых ступенях общественного развития равственность существует совершенно независимо от веры в сверхъ-естественные существа*. Кто хочет убедиться в этом, того я отсылаю русскому переводу «Первобытной культуры» Тэйлора. Если бы аннекук знал этот факт, то ему достаточно было бы на него сослаться,

чтобы опровергнуть людей, так неразумно твердящих, что нравственность невозможна без религии. Но Паннекук этого не знал, — хотя и должен был бы знать, — и потому вынужден был пуститься в запутанные рассуждения, которые показали прежде всего то, что он сам, по немецкому выражению, нетвердо сидит в седле.

На 23-й странице своей брошюры Паннекук говорит: «Изложенного нами достаточно, чтобы показать, что старый буржуазный материализм и новая буржуазная религиозность * оба прямо противоположны пролетарскому миросозерцанию». По отношению к *религиозности* это верно, но по отношению к *«буржуазному материализму»* это совсем неправильно.

В «буржуазном материализме», по словам Паннекука, отсутствовал всякий след социологии. Я уже сказал, что это не вполне так; но теперь я допускаю, что это совершенно так, и спрашиваю: доказывает ли это обстоятельство, что «буржуазный материализм» *противоположен* пролетарскому миросозерцанию? Нет, этого оно не доказывает. Оно доказывает только то, что «буржуазный материализм» был *односторонен* сравнительно с нынешним диалектическим материализмом. О *противоположности* же не может быть и речи. «Буржуазный материализм», — т. е., точнее, классический материализм XVII и XVIII столетий, — не «заглох», как уверяет Паннекук, а возродился в «системе» Маркса.

Окончательный вывод Паннекука тот, что при социализме не найдется места для веры в сверхъестественные силы. Это правильно, но это известно еще со времен Маркса. Паннекук ограничился тем, что привел в доказательство этой верной мысли несколько неверных соображений, обнаруживающих его полное незнакомство с предметом. Это слишком мало.

Я далеко не исчерпал всех ошибок Паннекука. Но и тех ошибок, которые указаны мною, достаточно, чтобы отнестись к его брошюре с полным отрицанием. Предлагая эту брошюру своему читателю, издатели *«Дешевой библиотеки»* преподнесли ему поистине слишком *«дешевую»* вещь.

Г-на П. Румянцева тоже, как видит читатель, поблагодарить не за что. У нас теперь очень много развелось людей, редактирующих и «рекомендующих» произведения, посвященные предметам, о которых они не имеют ни малейшего понятия. Эти люди, усердно распространяющие в публике свое самоуверенное невежество, составляют язву нашей популярной — преимущественно переводной — литературы.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Паннекук*, Антон, псевдоним *Хорнер*, К.— профессор астрономии, руководитель левого крыла голландской социал-демократии, исключенный в 1907 г. из партии. В 1909 г. основал газету интернационалистского направления «Де трибюне». В мировую войну примыкал к циммервальдской левой. В 1918 г. участвовал

---

* Перед этим он справедливо сказал, что в среде современной буржуазии усиливается религиозность. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

дании голландской коммунистической партии и в 1919 г. вошел в Коминтерн. 1920 г. выпустил работу на немецком языке, в которой обосновывал предатель- платформу немецких «ультралевых», за что был исключен из Коминтерна.

Румянцев, Петр Петрович (1870—1925) — в эпоху первой революции примыкал льшевикам. В 1905 г. член ЦК, сотрудник и редактор большевистских жур- в. В годы реакции отошел от политической деятельности и занимался стати- ой.

Плеханов имеет в виду две статьи Паннекука в «Neue Zeit»: «Historischer rialismus und Religion» («Исторический материализм и религия»), напечатан- в 1904 г. в № № 31 и 32 (Jahrg. XXII, Bd. II, ss. 133 и 180), и «Klassenwis- chaft und Philosophie» («Классовая наука и философия»), напечатанную в 1905 г. 19 (Jahrg. XXIII, Bd. I, S. 604).

ЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Ф. ЛЮТГЕНАУ «ЕСТЕСТВЕННАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ РЕЛИГИЯ»

Настоящая рецензия была опубликована впервые в 1908 г. в журнале «Совре- ый мир» № 5 (Соч., т. XVII, стр. 321—331). Дополняем публикацию заметками ханова на полях русского перевода книги Лютгенау. Книга сохранилась лехановской библиотеке также в немецком оригинале, изд. 1894 г., но в ней отся только подчеркивания, заметки же отсутствуют.

ФР. ЛЮТГЕНАУ. Естественная и социальная религия (теория религии с ериалистической точки зрения). С.-Петербург, 1908 г.

Не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою нание. В применении к развитию человечества это означает, что «психика» общественного человека определяет собою склад его вни, а склад его жизни определяет собою его «психику». Это нам рошо известно в настоящее время. Но это еще не значит, что нам аждом данном случае известен тот процесс, который приводит к воз- новению данной психики на основе данной формы общественного а. Далеко нет! Очень и очень многие стороны этого многообраз- о процесса *только еще становятся предметом научного исследо- ия*. Материалистическое объяснение истории представляет собою *лько метод*, ведущий к познанию истины в области общественных лений, а вовсе не конгломерат готовых, законченных выводов. кто хочет показать себя достойным приверженцем этого метода, не может ограничиться простым повторением того, что не сознание еделяет собою бытие, а бытие — сознание; тот должен, напротив, стараться выяснить себе, как же происходит на самом деле это опре- ление сознания бытием. А для этого нет другого пути, кроме изу- ния фактов и обнаружения их причинной связи.

Что касается, в частности, *религии*, то и здесь, разумеется, уже льзя сомневаться в том, что не сознание определяет собою бытие; и здесь процесс определения сознания бытием еще остается для в очень многих отношениях неясным. Ввиду этого приходится иветствовать всякую серьезную попытку выяснения этого процесса. в свое время книга Фр. Лютгенау, появившаяся на немецком языке г около четырнадцати тому назад [1], несомненно, заслуживала боль- ого внимания со стороны всех тех, которые интересовались истори- ским материализмом. Но в ней и тогда можно было указать многие

весьма существенные недостатки; а теперь, когда книга, страдающая этими недостатками, оказывается кроме того довольно-таки *устаревшей*, мы затруднились бы ответом, если бы г-жа Величкина [2], ужо известная нам как серьезная и добросовестная переводчица, спросила нас, стоит ли ей браться за перевод этой книги: мы подумали бы, что пожалуй, и не стоит.

Впрочем, на безрыбьи и рак рыба. На русском языке сочинение г. Лютгенау представляет собою почти unicum. Поэтому мы все-таки рекомендуем его русскому читателю. И по той же причине мы не можем не пожалеть о том, что г-жа Величкина перевела книгу г. Лютгенау не так хорошо, как она перевела когда-то фон-Поленца [3]. Ее новый перевод тяжел, а местами и неудовлетворителен. К тому же он искажен множеством самых досадных опечаток. Это тем более неудобно для читателей, чем менее знакомы они с предметом, т. е. чем более нуждаются в толковом руководстве.

Но перейдем к содержанию книги. Филолог по образованию, г. Фр. Лютгенау задался похвальной целью разработать вопрос о возникновении и развитии религии с точки зрения исторического материализма. К сожалению, он не был достаточно даровит для того, чтобы хорошо выполнить свою задачу. Он даже не вполне уяснил себе, что это за штука: исторический материализм. Во взгляде на этот предмет он не освободился от многих филистерских предрассудков. Он говорит: «Маркс и Энгельс доказали ошибочность идеализма и основали диалектически-материалистическое мировоззрение, по которому мы теперь в экономических условиях видим фундамент как правовых, так и нравственных и религиозных представлений» (стр. 249). Но как же это так? Разве же *мировоззрение* людей, т. е. взгляд их *на всю систему мира*, исчерпывается их взглядом *на отношение «экономических условий» к правовым учреждениям и нравственным и религиозным представлениям*? Другими словами: разве исторический материализм есть целое *мировоззрение*? Конечно, нет. Он только — *одна часть* мировоззрения. Какого же мировоззрения? Ну, понятно — какого: *материалистического*. Энгельс говорит, что он и Маркс применили материализм к объяснению истории. Так оно и было на самом деле. Но г. Лютгенау и слышать не хочет о материализме, который он почему-то называет *«познавательно-теоретическим»* * и по адресу которого он — на стр. 249, 250 (примечание), 252, 253 и некоторых других — наговорил целую кучу самых неудобоваримых пустяков. По всему видно, что он не имеет ни малейшего понятия о «познавательно-теоретическом» материализме, и что он говорит о нем со слов тех самых теологов, — или со слов философов, находящихся под влиянием тех самых теологов, — взгляды которых он сам, разумеется, отвергает, поскольку они распространяются на собственно историческую область и касаются религиозного вопроса. И это обстоятельство сильно вредит ему даже там, где он находится, можно сказать, у себя дома: в рассуждениях о религии. Он думает, например, что «религия

* Курсив наш. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

инается на границе познания или опыта» и что «чем шире становится асть познания, тем уже — область религиозного верования» . 247). Это можно признать правильным лишь с большой оговор-. Дело в том, что когда область религиозного верования оказы-ся значительно суженной под влиянием опыта, тогда на выручку игии является та философия, которая учит, что наука и религия ат в совершенно различных плоскостях, так как религия имеет с потусторонним миром, а наука, опыт — только с явлениями, го поэтому расширение области опыта *не может* сузить область игии. И *поскольку* проповедь этой философии влияет на умы, *по-льку* область религиозного верования перестает суживаться под янием опыта. То правда, что философия этого рода могла возник-ь и приобрести влияние только при определенной социальной об-новке, только на известной стадии развития общества, разделенного *классы*. Но это не изменяет дела; напротив, анализ влияния этойософии и ее отношения к религии дал бы г. Лютгенау возможность ее ярким светом осветить связь между общественным развитием чина) и исторической судьбою религиозных верований (следствие). Лютгенау не воспользовался этой возможностью. Он и *не мог* вос-льзоваться ею по той простой причине, что он не сумел отнестись тически к той будто бы критической философии, которую мы имеем ь в виду. А не сумел потому, что *сам* попал под влияние этой фило-ии. Ее влиянию на него мы и обязаны тем сугубым вздором, ко-ый наговорил он в своей книге о «познавательно-теоретическом» ериализме. Но, наговорив о нем сугубого вздора, он в своем отно-ии к религии сам переходит на его точку зрения; и это последнее о бы, конечно, хорошо, если бы наговоренный им вздор не застилал поля зрения и не мешал ему совершить указанный переход созна-ьно и не греша против логики.

Если бы этот переход совершился у него сознательно, то и приве-ное нами положение, гласящее, что опыт суживает область рели-зного верования, приняло бы у него гораздо более правильный вид: гласило бы, что накопление знаний лишает почвы религиозные вования, но делает это только в той мере, в какой существующий ядок не мешает распространению знаний и пользованию ими для тики взглядов, унаследованных от старых времен. Именно это оворит современный *материализм*, который отчасти принимается им автором как *исторический* материализм, а отчасти отвергается под именем *познавательно-теоретического*.

Да и отвергается-то он им, можно сказать, совсем «без понятия». , например, рассуждая о Гегеле, он пишет: «Для Гегеля вещи и их витие были все еще только олицетворенными отражениями суще-ующих где-то, еще раньше мира, «идей», а не результатами своего ственного мышления, не более или менее абсолютными отраже-ями действительных вещей и процессов» (стр. 249). Что значит *солютное»* отражение, нам неизвестно, и вообще мы находим, что ь этот отрывок написан очень нескладно. Одно ясно: г. Лютгенау егелем не согласен и полагает, что вещи и их развитие суть «отра-

жения действительных вещей и процессов». Но ведь это есть не что иное, как неприятный ему «познавательно-теоретический материализм». Ах, какой пассаж! Извольте после этого толковать с г. Фр. Лютгенау о материализме: ведь он и сам не знает, что это такое.

Обо всем этом можно было бы не распространяться, если бы не следующее интересное обстоятельство. Г-н Лютгенау принадлежал когда-то к германской социал-демократии. Его книга вышла по-немецки, если память нам не изменяет, в 1894 г., т. е. незадолго до начала так называемого *«пересмотра Маркса»*. То, что он говорил в ней об отношении *исторического* материализма к *«познавательно-теоретическому»*, свидетельствовало о том, что он находился под влиянием философских идей, господствовавших и продолжающих господствовать в среде идеологов германской буржуазии. Но мы не помним, чтобы кто-нибудь из теоретиков его тогдашней партии обратил на это хоть какое-нибудь внимание; это всем казалось чем-то совсем неважным или даже вполне естественным. А когда начался «пересмотр», то господа, взявшиеся за него («ревизионисты») опирались, между прочим, как раз на те философские идеи, влияние которых испытал на себе г. Лютгенау, да, конечно, и не он один. Это показывает, каким образом *подготовлялся* ревизионизм, как прокладывал он себе дорогу в умы членов партии в то время, когда г. Бернштейн еще не высказывал никаких сомнений в правильности Марксова учения [4]. Об этом стоит подумать русским марксистам: в их среде теперь немало людей, занимающихся провозом той философской контрабанды, которую провозили когда-то в головы германских социал-демократов г. Лютгенау и подобные ему непоследовательные мыслители *. Само собою понятно, что в борьбе с этой контрабандой может сделать что-либо только один стражник: *логика*. Но *этот-то* стражник во всяком случае не лишний, и ему-то надлежит бодрствовать.

Переходя ко взгляду г. Лютгенау на возникновение и развитие религиозных верований, мы должны признать, что даже и тут наш автор только отчасти справился со своей, правда очень трудной, задачей: дать этому возникновению и развитию материалистическое объяснение. Если в философии он готов был дополнять Маркса и Энгельса *Кантом*, то здесь он дополняет их *Максом Мюллером* [7]. И таким дополнением он, как и в первом случае, только портит дело.

Он говорит: «Миф возникает просто из языка» (стр. 12) и поясняет эту свою мысль, — т. е. мысль своего авторитета, Макса Мюллера, следующими словами этого последнего: «Мы знаем, что Эос (по-гречески — утренняя заря) соответствует санскритскому Ushas и что Ushas происходит от корня Uas, что значит светит. Эос, следовательно, первоначально называлось «светящее», или «светящий», или «светящая». Кто же было это оно, он или она? Здесь мы можем прямо наблюдать неизбежное рождение мифа. То, что познается нашими внешними чувствами и что мы можем назвать, есть только следствие; это—

* Какой-нибудь г. Юшкевич [5] или г. Н. Валентинов [6], как говорится, *ничем не хуже* г. Лютгенау. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

оеобразное освещение неба, отблеск наступающего утра или, как ы сказали бы теперь, рефлекс преломляющихся в облаках солнечных учей. Но так, разумеется, не думали древние. Составив такое слово, к Эос, означающее светящее, или свет, они должны были пойти льше и говорить: Эос возвращается, Эос ушла, Эос снова пришла, ос поднимается из моря, Эос — дочь неба, солнце идет вслед за Эос, олнце любит Эос, солнце убивает Эос и т. п. Что все это означает? ы можете сказать, что это — язык, это, конечно, миф и притом миф избежный»[8] (стр. 13). К этим рассуждениям М. Мюллера г. Лютгенау обавляет: «На вопрос о сущности мифа можно, между прочим, отве-ть так: он есть естественная и необходимая ступень развития языка мышления. Это, разумеется, отнюдь еще не достаточное определение» а же стр.). Действительно, совсем «недостаточное». Но главное — то, го даже и это недостаточное определение могло бы навести г. Лют-нау на некий полезный вопрос. Он мог бы — даже должен был бы — росить себя: нельзя ли *сократить* это определение; нельзя ли просто казать: миф есть необходимая ступень развития мышления.

И если бы он без предубеждения вдумался в этот вопрос, то увидел ы, что сказать так в самом деле можно. Мы и теперь, подобно нашим ень-очень отдаленным предкам, говорим: солнце село, луна взошла, етер утих и т. д., но, выражаясь так, мы уже не думаем, как думали ти очень-очень отдаленные наши предки: что солнце, луна, ветер, пр. суть живые существа, одаренные сознанием и волей. Выраже-ия остались те же, а представления, связанные с ними, сделались овсем другие; прежде характер этих представлений и вообще мышле-ия *благоприятствовал* развитию мифов, теперь он совсем *небла-приятен* для него. Значит, именно характером мышления, свойствен-ого первобытному человеку, и объясняется возникновение мифов. нет надобности повторять, каков именно этот характер: мы уже казали, что первобытный человек *одушевляет* окружающий его нешний мир. Все дело состоит теперь только в том, чтобы выяснить ебе, почему же это так? Почему первобытному человеку свойственно менно такое мышление? А на это ответить нетрудно. Характер мыш-ения в последнем счете определяется тем запасом опыта, которым че-овек располагает. У первобытного человека запас опыта очень евелик; но поскольку он существует, он относится, главным образом, *животному миру*: первобытный человек уже очень рано становится *ыболовом* и *охотником*. Конечно, и на этой очень ранней ступени воего существования человечество имеет дело также и с «неодушевлен-ой» природой: ведь и в то время оно испытывало на себе действие епла, влаги, света и т. п. Но, испытывая на себе это действие и ста-аясь *понять, объяснить* себе его, оно по необходимости *судило о не-известном по известному*. А известен ему был, как уже сказано, глав-ым образом животный мир так называемых *одушевленных* предметов; е удивительно, что он счел одушевленной и всю остальную, гораздо енее известную ему природу. И чем меньше была известна ему эта стальная природа, которую он по необходимости представлял себе огда одушевленной, тем больше простора оставалось для работы

его воображения. Воображение создало целый ряд рассказов, объясняющих великие явления природы деятельностью того или другого одушевленного существа.

А из таких рассказов и состоит то, что называется *мифологией*. Но надо заметить, что г. Фр. Лютгенау сильно ошибается, когда утверждает, что первобытный человек всегда говорит о *богах*, как о *людях* (стр. 17). И не менее ошибается он, прибавляя, что «нам» известно, *почему* обоготворяемые людьми явления природы представлялись в виде людей (та же стр.). *Этого* нельзя знать, потому что *этого не было*. Объясняя великие явления природы действием живых существ, дикарь чаще всего представляет себе эти существа в виде *животных*, а вовсе не в виде *людей*. Это до такой степени верно и так, повидимому, общеизвестно, что прямо удивительно, как же мог г. Лютгенау не знать или упустить это из виду. Положим, что в качестве *филолога* он вообще не расположен обращаться к *этнологии*, о чем и сам заявляет в своей книге; но ведь для всего есть пределы. Сказать, что великие явления и силы природы представлялись первобытному человеку только в виде людей, значит закрыть себе путь даже к пониманию, например, такой, далеко и далеко еще не первобытной религии, какою была религия Египта времен фараонов.

Макс Мюллер мало помог г. Лютгенау в его попытке материалистического объяснения религии. Напротив, *филология* скорее помешала нашему автору обратить надлежащее внимание на *технологию*, т. е. на то, каким образом мифология видоизменяется вследствие роста производительных сил, увеличения власти человека над природой. Тем, которые будут читать разбираемую нами книгу, мы очень советуем не забывать об этом ее пробеле *.

Другим ее недостатком является излишний *схематизм* изложения. Г-н Лютгенау так изображает ход развития религиозных верований, как будто бы «естественная» религия — «отражение зависимости человека от природы» — могла быть отделена резкою гранью от «социальной» религии, которая является отражением той же зависимости «от общественных сил, сущность и характер действия которых ему (человеку. — *Г. П.*) неизвестны». Но такой грани не существует. И это нетрудно доказать с помощью тех самых соображений и определений, которые выдвигаются г. Лютгенау. Так, например, он справедливо замечает, что область *религии* гораздо уже области *мифологии*. «Не вся мифология есть религия, — говорит он, — и только те объекты, которые способны влиять на моральный характер человека, имеют право называться религиозными» (стр. 38). Здесь неудачно выражена мысль, сама по себе правильная: религия в широком и

* Этот пробел нисколько не устраняется тем, что сказано нашим автором, например, о влиянии *обмена* на религиозные представления. Мы говорим теперь не об *экономии*, а именно о *технике* производства. Влияние этой последней на первобытную *мифологию*, вероятно, не менее сильно, нежели ее влияние на первобытное *искусство*. Эта же сторона дела почти совсем не затронута в книге г. Лютгенау, и в этом виновато прежде всего его пренебрежительное отношение к материалу, доставляемому современной этнологией. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

нечно, гораздо более точном смысле этого слова действительно воз-кает только тогда, когда общественный человек начинает искать бога или у богов санкции для своей морали или вообще для своих йствий и учреждений *. Но мораль есть явление *социальное*. Поэтому, вящая предписания морали и вообще данные общественные отно-ения людей, религия тем самым приобретает «*социальный*», т. е., -русски, *общественный характер*. Наш автор и сам сознает это; говорит: «С самого начала уже в аналогии между человеческим божественным образом жизни, между отношением отца к своему бенку и бога к человеку и т. п., заключается неизбежный элемент циальной религии» (стр. 133). Именно так! И именно потому, что о так, *нельзя* изображать «естественную» религию как будто бы она ставляла отдельную фазу религиозной эволюции, или — если хо-те — *можно*, да только, например, Тэйлору, по мнению которого лигия (в своем *минимальном* виде) существует *даже там*, где мифы де не начали освящать собою предписания морали; что же касается Лютгенау, для которого религия существует *только там*, где уже вершилось это соединение мифологии с моралью, то он должен был с первых же страниц своего изложения стараться обнаружить связь жду *общественными отношениями* людей, с одной стороны, и фор-ми их *религиозных* верований — с другой. Обнаружение такой связи ло бы полезно ему, между прочим, и для выяснения того, что можно ло бы назвать ролью религиозного «фактора» в истории челове-ства. Но г. Лютгенау не счел нужным хорошенько выяснить себе читателю эту связь. Поэтому, и вопреки его собственному мнению, стественная религия» является в его изложении как бы независимой «социальной» формы. То же самое приходится сказать и об «антро-логической», а также и о «психологической» религии. Наш автор эти «религии» излагает как нечто совершенно отдельное, самостоя-льное. В интересах анализа он нарушает живую взаимную связь лений и потом забывает *восстановить* эту связь в интересах *син-за*. Неудивительно, что его изложение оказывается почти лишенным якой внутренней связи. Его книга представляет собою, в своих от-льных главах, собрание более или менее ценных данных для мате-алистического объяснения «религиозного феномена», — как вы-жаются теперь французские исследователи, — но *стройного объ-нения* этого «феномена» в ней мы не находим.

Однако, повторяем, на безрыбьи и рак рыба. Доступная русскому тателю, не знающему иностранных языков, литература предмета такой степени бедна, что и книга г. Лютгенау составляет в ней по-зное явление. Прочитать ее во всяком случае не мешает.

Еще два слова. В главе «*Религия и этика*» г. Лютгенау делает не-олько очень метких возражений против той мысли, что нравствен-

* Под религией в *узком смысле* мы понимаем то, что Тэйлор называет *mini-um религии*, т. е. вообще веру в существование духов. Первоначально такая ра не имеет никакого влияния на действия людей, и тогда она не имеет вно никакого значения как «фактор» общественного развития; поэтому и религией можно называть лишь с весьма существенной оговоркой. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

ность всегда должна будет основываться на религии. Он говорит, — как гораздо раньше его сказал, впрочем, Дидро, — что польза, при носимая человечеству религией, похожа на пользу костыля: «кто н нуждается в костыле, тот лучше ходит» (стр. 240—241). Это справед ливо. Но справедливость этой блестящей мысли Дидро стала бы ещ более очевидной, если бы наш автор подкрепил ее указанием на то несомненный факт, что в истории развития человечества нравствен ность возникает *прежде*, нежели люди начинают освящать ее пред писания ссылкой на волю сверхъестественных существ. Этот факт конечно, известен и г. Лютгенау; но он не получил в его книге над лежащего освещения, а потому и этот факт, с своей стороны, не про ливает у него на вопрос об отношении нравственности к религии тог света, который он мог бы пролить.

Комментируя известное положение: «религия — частное дело г. Лютгенау говорит: «Для принадлежности к партии достаточно если кто-нибудь убедится для себя (?), что он разделяет взгляды и тр бования, изложенные в программе партии. Таким образом, при выбо рах в рейхстаг 1893 г. христианский теолог мог быть выставлен офи циальным кандидатом партии» (стр. 289). Это, конечно, так. Но над все-таки заметить следующее. Программа партии основывается на с вокупности таких положений, которым члены партии приписыва строго научное значение. И каждый член партии нравственно обяза по мере сил и возможности заниматься *пропагандой* этих положени Спрашивается, как ему быть, если в своей пропаганде он сталкивает с системой взглядов, объясняющих с помощью «социальной» религ то, что он не может объяснить иначе как посредством научного с циализма? *Говорить против* своего убеждения? Это было бы лицем рием. *Замалчивать* некоторую часть своих взглядов? Это было бы л цемерием наполовину, т. е., в сущности, таким же лицемерие Остается *говорить правду*, говорить ее, не раздражая без надобнос своего слушателя, подходя к нему тактично и даже педагогично, все-таки говорить. И опять мы вынуждены сделать здесь ту саму оговорку, которую нам приходилось уже не раз делать в этой стат г. Лютгенау согласен с нами; он сам говорит это *. Но говорит как-мимоходом, а когда нужно окончательно формулировать свое мнен он как будто склоняется к противоположной мысли. Так, на стр. 274 275 он пишет: «Самая действительная агитация будет такова: *говори то, что есть*. Естественное происхождение религии; присоединившая потом зависимость религиозных представлений от экономичес структуры общества; факты церковной истории; научное исследова сущности явлений, непонимание которых вызвало религиозные т кования, — все это безусловно верная действительность, которая р рушит всякое сомнение и всякую фантазию, возникшую из незнани Это очень хорошо сказано! Но далее автор рассуждает так, что ходит, будто никакой агитации не нужно, — и не нужно по той п

* Т. е. был согласен и говорил, пока сам принадлежал к партии, а как он ду теперь, нам совсем неизвестно. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

ие, что «фантазия», о которой у нас идет теперь речь, коренится в со-
временной нам экономической действительности и исчезнет вслед за
ю. Но это уже совсем плохой довод; он напоминает рассуждения
рхистов и синдикалистов: *так как* политические учреждения осно-
ваются на производственных отношениях, то, пока существуют
последние, политическая борьба или совсем бесполезна или даже
дна для рабочего класса. В действительности, самый ход *экономи-
ского* развития нынешнего общества дает надлежащую точку опоры
плодотворной *политической* деятельности пролетариата. И было
нерасчетливо — было бы просто-напросто нелепо — не пользоваться
й точкой опоры. Совершенно то же надо сказать и о «фанта-
ях».

Поясним нашу мысль примером. Несколько лет тому назад во
анцузской партии был негр Лежитимюс, депутат от острова Мар-
ники. Злые языки его врагов говорили, что во время избирательной
тации Лежитимюс не только держал речи на собраниях, но и при-
бал к *колдовству* для того, чтобы вернее обеспечить себе победу.
, повторяем, не более как злая выдумка; но допустим на одну ми-
у, что это правда. Как должна была бы французская партия от-
тись к Лежитимюсу? Исключить его из своих рядов? Но это зна-
ло бы обнаружить вредную, непозволительную и вдобавок еще смеш-
о нетерпимость: вера в колдовство тоже должна быть признана
тным делом. Против этого, надеемся, никто возражать не станет.
с другой стороны, кто из белых товарищей черного депутата не
л бы себя нравственно обязанным сообщить ему более правильный
ляд на истинные причины политических успехов и неудач? Кто из
х не постарался бы вывести его из его грубого заблуждения? Разве
лько недоброжелательные или легкомысленные люди. А ведь вера
колдовство, несомненно, тоже имеет свое материалистическое объ-
нение! Но в том-то и дело, что найти для данного исторического
ления материалистическое объяснение вовсе еще не значит прими-
ться с ним или объявить его неустранимым посредством сознатель-
й деятельности людей. Не сознание определяет собою бытие, а бы-
— сознание. Это так. Это — исторический материализм. Но это
е не весь исторический материализм. К этому необходимо приба-
ть, что, раз возникнув на основе бытия, сознание со своей стороны
особствует его дальнейшему развитию. Маркс хорошо знал это,
сказывая свой известный взгляд на важное значение «критики
пигии» *.

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ КНИГИ Ф. ЛЮТГЕНАУ

17 Затем, мы узнали, какие объекты в представлении людей
чему же? сделались богами, а именно: некоторые явления или силы при-
роды. Но мы еще не ответили на вопрос, почему это произошло.
Мы знаем только, почему эти явления и силы представлялись
в виде людей.

24 Вот тут уже абстракция. Намек на конкретность. Род[ители].	...влияние религии на моральную натуру человека... основывается на чувстве зависимости, в которой мы чувствуем себя по отношению к непостижимым силам природы... Но можно предположить, что ощущение страха уже существовало наряду с чувством удивления и благодарности и что оно помогло оформить отношения между человеком и богами и представление о самом характере богов, причем боги нашли свой прообраз в родителях.
153 Луначарскому.	Очень часто употребляется выражение: «нравственность есть религия» или «этика есть религия». Кто говорит так, тот, очевидно, имеет в виду не исторические явления религии вообще, но хочет этим только указать на собственное отношение к религии в том смысле, что он ее вовсе не признает.
228—229 Это надо заметить.	В санскритском, греческом и латинском языке к имени верховного бога присоединяют название «отец». Это значит, что этическое отношение к богу сложилось по образцу этического отношения ребенка к отцу.
245 Достоевскому [10].	Вторая опасность, вытекающая из обоснования нравственности религией, состоит в том, что тот, *кто отвергает религию, чувствует себя также свободным и от нравственных обязанностей*; потому что с уничтожением причины прекращается и ее действие.
247 А там является ложная теория познания на выручку религии.	Религия начинается на границе познания или опыта: чем шире становится область познания, тем уже — область религиозного верования.
249 Это и есть материализм.	Для Гегеля, вещи и их развитие были все еще только олицетворенными отражениями существующих где-то, еще раньше мира, «идей», а не результатами своего собственного мышления, не более или менее абсолютными отражениями действительных вещей и процессов.
249 А разве раньше не было его?	Маркс и Энгельс доказали ошибочность идеализма и основали диалектически-материалистическое мировоззрение, по которому мы теперь в экономических условиях видим фундамент как правовых и политических учреждений, так и нравственных и религиозных представлений. Но с ним отнюдь не тождественен познавательно-теоретический материализм. Этот последний является застывшей *догмой*. Формулированный Л. Бюхнером... [он] оказался абсолютно бесплодным и только затруднил развитие диалектического понимания природы.
252—253	Хотя большей частью успехов, сделанных нами в познании связи между материей и духом, мы и обязаны эмпирическим, естественным наукам, но все-таки этим до сих пор еще не подтвердилась материалистическая теория, и все предлагаемые

Боже! ак будто рия по- ания не ет никако- отношения эмпириче- м фактам.	формулировки ее оказались несостоятельными... практическим подтверждением материалистической теории было бы... изобретение мыслящей машины,— а с этим, очевидно, и вся наша культура потеряла бы всякое значение. Историко-материалистический же метод, напротив, объясняет *содержание* духовных проявлений... Если он называет человека продуктом окружающих его условий, то это... ничего не говорит об объекте познавательно-теоретической проблемы, но только констатирует тот эмпирический факт, что проявляющиеся в людях свойства объясняются естественными и экономическими условиями (т. е. условиями производства и обмена).
272 ?	Этот деизм постепенно заменился мелким, механическим материализмом, который, как указано выше, отнюдь нельзя смешивать с историческим материализмом.
	Заметка на обложке: *Буржуазный материализм.*
274 Ср. ндикали- стов.	Религии очень выгодно, что с ней очень часто борются совершенно неприспособленным орудием. Совершенно ошибочно мнение, будто религию можно устранить, когда сохранились еще ее естественные и социальные корни. Оскорбительная критика религии вызывает религиозный фанатизм; она никогда не может убедить верующего человека.

ПРИМЕЧАНИЯ

Книга Франца Лютгенау «Natürliche und soziale Religion» вышла в Штутте в 1894 г.

[1] *Величкина (Бонч-Бруевич)*, Вера Михайловна (1868—1918) — коммунистка, ч, писательница, переводчица.

[1] В 1902 г. В. М. Величкина перевела с немецкого роман фон-Поленца «Крезанин», на который Плеханов отозвался рецензией в «Заре» (Соч., т. XI).

[4] Поход против Маркса был открыт Бернштейном в серии статей «Probleme Sozialismus», печатавшихся в «Neue Zeit» с 1897 г. Лютгенау можно отнести мыслу ранних ревизионистов, предшественников Бернштейна, так как он, остаяся в силе хотя и не слишком хорошо понятую им теорию исторического материазма, считал возможным сочетать ее с системами философского идеализма. ряду с этим типом раннего ревизионизма, следует отметить и другой, к которому надлежал один из идейных вождей левой оппозиции «молодых» в германской . партии, Пауль Эрнст, подвергший идеалистической критике в 1894 г. теорию орического материализма (см. статью Плеханова «Г-н Пауль Эрнст и материатическое понимание истории»—«Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. V).

[5] *Юшкевич*, Павел Соломонович (р. 1873) — социал-демократ, меньшевик, ор философских трудов, в которых развивал теорию «эмпириосимволизма», дставлявшую собой одну из разновидностей махизма.

[6] *Валентинов*, Н., псевдоним *Вольского*, Николая Владиславовича (р. 1879) — иал-демократ, меньшевик, автор философских трудов, в которых защищал одоксально-махистскую точку зрения, считая необходимым дополнение Маркса хом и Авенариусом.

[7] *Мюллер*, Фридрих-Макс (1823—1900)— языковед и индианист. Как мифо-, был одним из главных представителей «солярной теории», выводившей релизные представления и обряды из мифов о борьбе света с мраком.

[8] Лютгенау цитирует здесь книгу Макса Мюллера «Natural Religion» («Естеенная религия»), вышедшую в 1889 г. Цитата находится на стр. 398 указанной ги.

[9] Взгляд Маркса на «критику религии» изложен в его статье 1843 г. «К критике гегелевской философии права», где он пишет: «Критика сорвала воображаемые цветы с цепей не затем, чтобы человек носил трезвые, безнадежные цепи, а затем, чтобы он сбросил цепи и срывал живые цветы. Критика религии разочаровывает человека, чтобы он мыслил, действовал, развивал свою действительность как разочарованный, образумившийся человек, чтобы он двигался вокруг себя самого и своего действительного солнца... Критика неба обращается, таким образом, в критику земли, *критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики*» (*К. Маркс* и *Фр. Энгельс*, Соч., т. 1, 1928, стр. 400).

[10] Слова Ивана Карамазова «если нет бога и бессмертия души, то все позволено» являются яркой иллюстрацией мысли Лютгенау (см. об этом выше прим. 2 к реферату «Научный социализм и религия»).

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ М. ГЮЙО «БЕЗВЕРИЕ БУДУЩЕГО»

Настоящая рецензия была впервые опубликована в 1909 г. в журнале «Современный мир» № 9 (Соч., т. XVII стр. 337—341). Публикация дополнена заметками Плеханова на полях рецензируемой книги Гюйо. Часть заметок взята из разбираемого русского перевода книги, часть, притом значительно бо́льшая, — из ее французского оригинала: *M. Guyau*, L'irréligion de l'avenir, Paris, 1902.

М. ГЮЙО. Безверие будущего[1]. *Социологическое исследование. С биографической заметкой о Гюйо Ал. Фулье и с предисловием профессора Д. Н. Овсянико-Куликовского*[2]. *Перевод с французского (11-е изд.) под редакцией Я. Л. Сакера. Спб.*

У нас много теперь говорят о религии. И говорят по большей части так, что обнаруживают полнейшее свое незнакомство с этим общественным явлением, во всяком случае заслуживающим серьезного внимания социолога. Поэтому книга М. Гюйо является кстати: она будет способствовать рассеянию густого тумана невежества, покрывающего у нас религиозный вопрос.

Книге предпослано предисловие проф. Д. Н. Овсянико-Куликовского. Почтенный профессор касается в нем наших современных религиозных исканий, которые представляются ему «по меньшей мере ненужными». Мы безусловно согласны с ним в этом случае. По его словам, искания эти, в огромном своем большинстве, «сбиваются на какую-то игру в религию, на ребяческие упражнения на религиозные темы, — и есть в них что-то и схоластическое, и дилетантское, и фантастическое» (стр. IX). Это строго, но вполне справедливо. Не менее справедливо и то замечание Д. Н. Овсянико-Куликовского, что в названных исканиях «замечается стремление подводить религиозный фундамент под явления общественные» (IX), — напр[имер], под наше освободительное движение, — и что в подведении такого фундамента нет ни малейшей надобности. «Это черта архаизирующего характера, — говорит он, — противоречащая общей и все усиливающейся тенденции прогресса к освобождению социальных явлений от религиозной формулы...» Наши религиозные реформаторы и утописты не вводят, правда, новых обрядов, но они ищут новой религиозной санкции для таких «светских» вещей, как либерализм, социализм, освободительное движение и т. д. Это было бы шагом назад — в глубь архаических ступеней религии и культуры, если бы только это был в самом деле «шаг», а не одна «игра ума» и «пустая затея» (IX—X). Прибавим,

числу религиозных реформаторов и утопистов Д. Н. Овсянико-ковский относит также и г. Луначарского, который «выступил пытки создания «социал-демократической» религии, в чем едва сть надобность» (IX). Тут мы должны заметить, что наш автор жается слишком мягко: на самом деле, можно с полнейшей уве-остью сказать, что в попытке г. Луначарского не было решительно кой надобности.

о, — нам очень жаль, что мы вынуждены написать это «но», — е совсем согласны с Д. Н. Овсянико-Куликовским. Откровенно ря, мы не видим никакой надобности и в той «грядущей религиоз-и», перед которой он почтительно склоняется в своем предисловии. пишет: «Прогресс положительной науки и философии ставит чело-лицом к лицу с непознаваемым, и на этом пункте начинается *та гия*, которая, в противоположность религиям прошлого, *не свя-ет* (religio значит — «связь») душу человеческую, а освобождает г уз, приковывающих ее к месту и времени, злобе дня, тревоге , как всегда приковывали ее религии прошлого, столь тесно анные с историей, с культурой, с общественностью, с государством, ассами, интересами групп человеческих. В сравнении с ними рели-будущего представляется *не религией*, но в ней *религиозность* чело-взойдет на высшую ступень той *рациональной созерцательности*, рая, облагораживая дух человеческий, накопляет и освобождает энергию для нерелигиозной культурной деятельности и борьбы манность и высшие идеалы человечества» (X—XI).

та аргументация кажется нам мало убедительной. Мы думаем, что иональная созерцательность» не имеет ничего общего с религиоз-ью. И нам сдается, что сам же Д. Н. Овсянико-Куликовский под-ждает эту нашу мысль некоторыми своими соображениями. В са-деле, у него выходит, что в основе грядущей религиозности будет ать «идея бесконечности и вечности Космоса» (X). Идея эта «пере-т за пределы человеческого разумения; она, добытая рациональным м, иррациональна или супрарациональна, иначе говоря, мистична» Допустим, что это так. Но если это так, то и грядущая религиоз-ть должна быть «иррациональна или супрарациональна, иначе оря, *мистична*». А в таком случае она, как мы сказали, не имеет его общего с *«рациональной созерцательностью»*. Кроме того, ьзя называть *«мистичным»* то, что недоступно научному познанию. естно, что луна всегда обращена к земле одной своей стороной. тому ее другая сторона навсегда останется недоступной для науч-о исследования (говоря это, мы, конечно, имеем в виду ученых, вущих на земле). Но следует ли отсюда, что эта другая сторона луны иональна, супрарациональна или мистична? По-нашему, — совсем следует. Нам возразят, разумеется, — и, может быть, наш автор ет в числе возражающих, — что иное дело непознанное или недо-пное для познания вследствие каких-нибудь особенных условий, ное дело безусловно непознаваемое. Мы ответим, что это так... очки зрения кантовой теории познания или одного из ее новейших изменений. Но для того, чтобы ссылка на эту теорию познания

была убедительной, надо сначала доказать ее правильность, а это так-то легко сделать. К тому же, отождествление «мистичного» с не знаваемым не выдерживает критики.

М. Гюйо говорит в разбираемой нами книге: «Вселенная, сомнения, бесконечна, бесконечен поэтому и *материал* для чело ческой науки; тем не менее вселенная находится под властью изве ного числа простых законов, в которых мы все больше и больше отда себе отчет» (стр. 358—359). Это как нельзя более верно. И в этом закл чается ответ Д. Н. Овсянико-Куликовскому, считающему «мистично идею бесконечности и вечности космоса. Раз человек окончатель пришел к тому убеждению, что бесконечная вселенная находится п властью известного числа простых законов, в его миросозерцан *нет места для мистицизма*. Характеризуя взгляды М. Гюйо, г чтенный профессор говорит, что покойный французский философ пре видел в будущем «не упадок морали и религии, а, напротив, *расцве морального и религиозного творчества*, окрыленного не только внешни гарантиями свободы совести и мысли, но и *внутреннею свободою* чел века от пут догматизма в вопросах религиозного и нравственно сознания» (VI). Это так; но не мешало бы прибавить, что Гюйо п религией будущего понимает нечто, совсем не похожее на религи Так, он пишет: «Мы можем сказать, что наука — это религия, котор возвращается к действительности, вновь находит свойственный ей пут вновь находит, так сказать, себя самое. Наука говорит всем живы существам: проникнитесь друг другом, познайте друг друга. Религ говорит им: объединяйтесь друг с другом, заключите между собо тесный, солидарный союз. Это одно и то же веление» (186). Если «нау — это религия», то несомненно, что в будущем религиозное творчест очень усилится, ибо научная деятельность цивилизованного чел вечества все более и более возрастает. Но в других местах, — напр мер, в первой и второй главах первой части своей книги, — Гю сам очень хорошо поясняет, что точка зрения религии прямо против положна точке зрения науки: наука смотрит на природу, как на це зависимых друг от друга явлений; религия, т. е., точнее сказат теория, лежащая в основе религии, видит в ней «проявления вол более или менее независимых, одаренных необыкновенною сило и способных действовать друг на друга и на нас самих» (стр. 50; см. та же стр. 51). Ввиду этого становится логически несостоятельным всяк отождествление науки с религией. Гюйо замечает, что «мнимое пр мирение науки и религии происходит у Спенсера лишь благодар двусмысленности выражений» (стр. 361). Это его замечание вполн может быть применено к нему самому; только употребляя двусмысле ные выражения, можно утверждать, что «наука — это религия» и т.

Но как ни двусмысленны подчас выражения, употребляемые Гюй все-таки ясно, что под расцветом религиозного творчества в будуще он понимает, собственно, расцвет науки, искусства и нравственност Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать хотя бы вторую глав третьей части его сочинения (стр. 364—395). Глава эта носит характе ное название: «Ассоциация. — Что в социальной жизни останется

гии?» Оказывается, что ничего не останется. Мы не шутим. Гюйо
шит: «Если рассматривать религию как популяризацию первых
ных теорий человеческих, то есть основание думать, что самым вер-
средством устранить заблуждения и сохранить хорошие стороны
гий явится популяризация истинных теорий современной науки»
Мы, с своей стороны, опять скажем, что, конечно, популяриза-
истинных теорий науки очень усилится в будущем, но что это
м не ручается за сохранение даже хороших сторон религии, так как
чка зрения прямо противоположна точке зрения науки. Нескольстраницами ниже мы читаем: «Предмет энтузиазма с течением времеяется; им была до сих пор религия, но им могут быть и научные
ины и открытия, в особенности же нравственные и социальные
ания. Отсюда новое последствие, то, что самый дух *прозели-а*, составляющий, повидимому, особенность религий, никоим обрае исчезнет вместе с ними: он лишь видоизменится» (374). Тут опять
что «останется» только Федот, который будет совсем не тот, и кото-
поэтому очень ошибочно было бы смешивать со старым Федотом.
. Гюйо — непоследовательный мыслитель, и мы считали своей обя-
остью предупредить читателей насчет его непоследовательности. Но
е-таки мыслитель, а не кликуша вроде наших российских «богоиска-
». Поэтому, несмотря на его непоследовательность, в его книге есть
о таких элементов, которые будут, как мы сказали, способствовать
янию густого тумана невежества, покрывающего у нас религиозвопрос. Больше всего таких элементов находится в первой части его
и. Мы очень рекомендуем эту часть вниманию наших читателей.
сожалению, и эту часть мы можем рекомендовать лишь с оговор-
: мы почти ни в чем не можем безусловно согласиться с Гюйо.
мем хотя бы определение религии. По мнению Гюйо, «религия
в фантастической и символической форме *физическое*, *метафизи-е* и *моральное объяснение* всего существующего по аналогии с чело-ким обществом. В двух словах, религия — это *универсально-логическое объяснение мира в мифической форме*» (XIX). Религия,
мом деле, многое объясняет по аналогии с человеческим обще-
. Но не все. Мы уже знаем, что религиозный человек видит
роде проявление воли божественных существ. Такой взгляд
ставляет собою тот анимистический элемент, который всегда имел
о во всякой религии. Но анимизм возник не по аналогии с чело-ским *обществом*, а по аналогии с *индивидуумом* как существом,
енным сознанием и волей. Первобытный человек все явления
оды объяснял по аналогии с самим собою; он олицетворял при-
, всюду предполагая наличность сознания и воли. И это олице-
ение природы находилось в теснейшей связи с состоянием перво-
ой техники. Мы потому считаем нужным отметить это, что свой-
ный Гюйо взгляд на религию как на *универсальный социоморф-м* помешал ему оценить во всей его полноте в высшей степени
ное влияние техники на развитие первобытной мифологии.

Вообще надо заметить, что этнологический материал, с которым
ировал Гюйо, теперь уже значительно устарел. Достаточно ска-

зать, что он, видящий в религии универсальный социоморфизм, ни не говорит о тотемизме, представляющем собой такой яркий при объяснения явлений, т. е. *некоторых сторон их*, по аналогии с ч веческим обществом.

Полезно прочитать книгу М. Гюйо, но ошибочно думать, она хотя бы приблизительно исчерпывает вопрос. До этого ей о и очень далеко!

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ КНИГИ М. ГЮЙО

M. GUYAU, L'irréligion de l'avenir, étude sociologique, Paris, 1902.

31 Ср. Lang'a [Ср. Лэнга][3].	Таким образом, их воззрение на природу антропоморфи социоморфично; таковым будет и воззрение, которое они вят себе о самом боге. Подобное логическое построение вне природы по типу личной индивидуальности, коренящейся шем сознании, и соотношений между явлениями по типу ственных взаимоотношений — вещь решительно неизбеж
44 *Ср. Lang'a* и *Frazer'a* [Ср. Лэнга и Фрезера][4].	Повторяем, как человек, он [первобытный человек] *оче вает* природу; он живет в обществе с другими людьми *общественные* отношения дружбы и вражды переносит окружающие его предметы.
48 Психология богослужения. Соц[иальная] основа ее.	Наиболее примитивный культ всегда есть подделка под развитое общественное состояние, подражание — в в жаемых сношениях с богами — взаимным сношениям людьми, связанными между собою уже весьма сложными шениями. Религия заключает в себе зачатки социального ства, первое знакомство с пружинами общественной в молитвах, в коленопреклонениях, в падении ниц есть надуманное. Все это гораздо выше понимания животных.
68 *Очень хорошо.*	Принцип деспотизма в основе тождествен с принципом в щего, сверхъестественного провидения: в нем заключается рода отказ от руководства событиями, отречение. Люди вверяют себя потоку событий; таким путем они избавля от самых жестоких разочарований, создаваемых побеж волей. При господстве провидения нет места личной вол воля заменена чужой.
72 Достоевскому.	Поэтому, если религиозный человек отказывался вы зависимого положения, в которое он добровольно стане то именно потому, что он смутно сознавал свое собствен силие, свою младенческую беспомощность, подобно ребен торый не решается уйти далеко от родительского крова и н еще мужества самостоятельно выступить на жизненны
76	Огонь принес с собою первобытным народам несомненно Повидимому, ни камень, по которому ударяют, ни

...ометей[5].	которое подвергают сильному трению для извлечения искры, не испытывают никакого ущерба: они дают, сами ничего не теряя, они творят; первый, постигший тайну огня, казалось, ввел в мир нечто поистине новое, похитил силу богов.
87	Благодаря идее санкции... религия получает истинно систематический характер; она сплетается с фибрами человеческого сердца. Сделавшись орудиями для поддержания в мире добра, боги, по крайней мере верховные боги, служат нам гарантией нашей морали, становятся как бы живою моралью...
...С. Канта[6].	Власть богов становится нравственно законной. Божественная верховная власть, подобно человеческой верховной власти, нуждается в известном мистическом освящении: короля людей освящает религия, короля богов освящает мораль.
98	Не забудем к тому же, что невежество, нетерпимость и религиозные предрассудки сильно суживают пределы мира. Область
...ль хорошо.	приложения чувства любви прежде была очень ограничена; неудивительно поэтому, если люди простирали свои руки к небесному и сверхъестественному существу.
...42—143	Если всмотреться поближе, то либеральные христиане покончили с религией в собственном смысле этого слова, выдвинув
...№3	на ее место *религиозную мораль*. Истинно верующий былых времен прежде всего без размышлений принимал бога, и воля
...бесвосходно.	этого бога была основой всех его поступков; верующий человек нашей эпохи прежде всего принимает моральный закон, а потом уже обожествляет его... он говорит с великим Иеговой как равный с равным. Он говорит ему: *личный* ли ты бог — я не знаю; имел ли ты пророков, какого-нибудь Мессию, — этому я больше не верю; сотворил ли ты меня,— в этом я сомневаюсь;
...так далеко.	печешься ли ты обо мне в частности, делаешь ли ты чудеса,— это я отрицаю; но есть одна вещь, в которую я твердо верю,— это мое моральное сознание; если ты согласен гарантировать полную гармонию между реальной действительностью и моим идеалом, мы будем итти рядом, рука об руку: подтверждая свое собственное бытие в качестве морального существа, я этим самым приму и твое бытие. Мы бесконечно далеки здесь от древнего
...припомни до-	Иеговы, от всемогущей силы, с которой никакие договоры
...вор] бога с	немыслимы, от того ревнивого бога, который хотел, чтобы все
...Авраамом[7].	наши мысли были посвящены только ему одному, который входил в переговоры со своим народом только в качестве беспрекословного повелителя.
...145—146	Еще Штраус сказал: «Если мы в Христе видим только человека,
...Неизбежность	мы не имеем уже права молиться ему, делать из него центр
...ения хри-	религиозного культа, целый год проповедывать о нем, о его
...стианства.	деяниях и поучениях. В особенности мы не имеем на это права, если важнейшие из его деяний признаны нами простой басней, а его поучения — несовместимыми с нашими современными взглядами на жизнь и мир».

111. Толстому [9].	Есть идеи, которых нельзя выразить в форме легенды, раз они поняты: их истинная поэзия именно и заключается в их простоте, ясности и чистоте. Олицетворять справедливость, перенести ее вне нас в форме грозной силы — это отнюдь не значит иметь о ней «возвышенное понятие», быть ею «воспламененной и просветленной», как выражается Мэтью Арнольд [8]. Это значит, наоборот, не понимать еще, что такое истинная справедливость.
155. Толстому.	Религия,— глубоко замечает Гераклит,— это «священная болезнь»... для нас, современников, таких священных болезней уже нет: нет, по крайней мере, такой, от которой мы не хотели бы выздороветь.
157—158 Очень важно.	Ошибка христианства, его грех заключается в том, что в конечном счете заповеданная любовь к ближнему поглощается любовью к богу. Этим грехом не страдает другая, параллельная ей религия — буддизм. Христианин должен любить своего ближнего только в боге и во имя бога, так как даже всякое человеческое общество должно искать основы и нормы своего существования только в единении с богом. Но если правильно понятая любовь человека к своему ближнему уже сама в себе заключает уважение к нему и его правам, то несколько иное мы видим в любви к ближнему во имя бога. Идея человеческого общества, основанного на любви к богу, заключает в себе зародыш теократии со всеми ее злоупотреблениями.
158—159 К психологии господствующих классов.	Человек, признающий существование провидения, которое по своему усмотрению распределяет на земле награды и наказания, обязательно должен притти к мысли, что это распределение совершается сообразно поведению каждого из нас, сообразно тому, угодно оно или не угодно божеству. В дальнейшем своем развитии эта идея о провидении становится идеей *о воздающей справедливости*, которая, с другой стороны, сливается в одно с идеей о *санкции*. Эта последняя до сих пор признавалась одной из существенных основ морали.
161 Sic!	Среди восторженного гимна любви и всепрощения вы внезапно читаете у того же апостола Павла следующую характерную фразу: «Если твой враг голоден, накорми его, ибо это будет пламенеющим углем на его голове».
166 Высшие классы.	Правильно или неправильно, но вокруг бога, как вокруг своего естественного защитника, группируются приверженцы всякого рода «старых режимов», унаследованных привилегий, классовой злобы и вражды: так и кажется, что в набожных сердцах, наряду с восторгами мистической любви к богу, теперь, как и прежде, живут ненависть и презрение к людям. Давно, впрочем, уж известно, что те, которые лучше других умеют благословлять, умеют также при случае лучше других и проклинать: очень часто сильный мистицизм и жестокость дружно идут рука об руку.

189 Ньхорошо.	«Гораздо труднее,— говорит Ренан,— помешать человеку верить, чем внушить ему веру». Это, конечно, так; другими словами, это значит, что труднее *научить* чему-либо человека, чем *обмануть* его. И если бы это не было так, то много ли заслуги было бы в том, что мы сообщаем другим разные познания? Знание всегда сложнее предубеждений.
191 р. Goblet 'Alviella [Фр. Гоблэ львиелла][10].	Но если — говорят нам — в человеческой душе заглохнет религиозное чувство, то останется ничем не заполненная пустота; а между тем, человечество еще больше, чем природа, боится пустоты и готово будет заполнить ее другими, хотя бы самыми нелепыми верованиями. На место разрушенной религии выступает новая, и так оно будет продолжаться из века в век...
200 Lesquels? [[Какие?]	Найдутся, быть может, люди, которые укажут нам на преступления французской революции или Парижской коммуны, относя их на счет религиозного безверия.
305 Факторы.	«Литературный успех» Евангелия — успех совершенно заслуженный. Еврейский народ, не насчитывающий ни одного ученого, явным образом имел ряд поэтов немногословных, могущественных или нежных, каких не было у других народов, что и объясняет в значительной степени успех еврейских религий.

ГЮЙО. Безверие будущего. Социологическое исследование. С предисловием проф. Д. Н. Овсянико-Куликовского. Спб., 1908.

VIII роша религия.	... попробуйте быть религиозными без исключительности, без фанатизма, без запальчивости,— и не мните себя обладателями абсолютной, всеспасительной «истины» *...
X Гм!	Неоскудевающим источником грядущей религиозности является *развитие мышления человеческого,* именно *научного и научно-философского.*
XXXII . Madame e Staël [11].	Уму человеческому приедается иногда роль зеркала, пассивно отражающего предметы с слишком большой ясностью; тогда ему доставляет удовольствие подуть на стекло, чтобы затемнить и исказить получающиеся в нем изображения. Отсюда происходит то, что иные утонченные философы задаются вопросом, составляют ли истина и ясность преимущество в искусстве, в науке, в морали, в религии: они доходят даже до того, что предпочитают философское или религиозное заблуждение как более эстетическое.
25 Джевонса[12].	В сущности, это объяснение [Спенсера] кажется нам слишком натянутым. Громадное дерево само по себе способно внушить чувство почитания. В глубокой чаще лесов вообще витает какой-то «священный ужас».
25—26	... нужно ли обращаться к культу предков для объяснения поклонения животным? Что может быть более естественно, например, чем это всемирное почитание змеи, этого таин-

* Настоящая заметка, как и две следующие, относится к предисловию Д. Н. Овсянико-Куликовского. — *Ред.*

ственного существа, которое, то появляясь, то исчезая, скользит во мраке и ничтожный укус которой причиняет смерть. Другой пример: вместо змеи возьмем льва или другое хищное животное. Вот он появляется в какой-нибудь стране, вносит страшное опустошение в стада; его преследуют, но по той или иной причине ни одна стрела не настигает его. Не остается никакого сомнения — он неуязвим... он исчезает на несколько недель... Но вдруг он снова появляется... он все время насмехается над охотниками, обнаруживая то спокойное величие, которое по временам проявляется у хищных зверей в сознании их силы. Вот истинный бог.

Ср. Фон-ден-Штейнена[13].

33 Ср. Штейнена.

Таким образом [у первобытных людей] воззрение на природу антропоморфично и социоморфично.

53—54

Религиозные дары и приношения действительно, главным образом, служат символическим свидетельством уважения; благочестия здесь нет и тени; никто из приносящих эти дары вообще не верит, чтобы они отвечали действительной потребности богов: они знают, что эти дары будут приняты с благосклонностью, но не с жадностью неудовлетворенной потребности. Поэтому факт приношения даров свидетельствует уже о чувстве достаточно деликатном и тонком.

Заметка на обложке: *Сомнительно.*

55—56

Мы видели, что религия не вдруг зарождается в природе; что подготовительные стадии ее наблюдаются у высших животных; что сам человек доходит до нее постепенно, без скачков. В приведенном кратком очерке происхождения первобытных религий нам не было никакой надобности вводить идеи *души, духа, бесконечного, первопричины*. Эти идеи развились позднее; они скорее являются следствиями религий, чем их причинами. Вначале религия имеет чисто позитивное и естественное основание; она — мифическая и социоморфическая физика. Только на вершине своей, на высшей ступени эволюции, она примыкает к метафизике.

Неверно.

Заметка на обложке: *Неверно.*

78

Из этого следует, что чем больше сознает человек свою зависимость, тем он бессильнее против нее: чем более покорен он своему богу, тем более подчиняется он существующему порядку вещей. Поэтому чувство воображаемой зависимости от сверхъестественных существ усиливало реальную зависимость человека от природы. Понятая таким образом идея специального провидения, божественной опеки, надолго удерживает человеческую душу в младенческом состоянии, которое в свою очередь делает необходимым существование и надзор божественных покровителей. Поэтому, если религиозный человек отказывался выйти из зависимого положения, в которое он добровольно становился, то именно потому, что он смутно сознавал свое собственное бессилие, свою младенческую беспомощность.

Заметка на обложке: *Очень важно.*

217 | Но раз социальный вопрос существует, то мы не должны
№3 | его скрывать и замалчивать, мы должны искренно и энергично работать над его разрешением. Неужели бог не больше, как средство спасти капиталиста? К тому же ведь социальный вопрос в наше время стоит так же резко перед религией, как перед свободной мыслью.

Заметка на обложке: *Ответ Булгакову* [14].

493 | Тот, кто отказывается *постигнуть* какое-либо действие без
Оствальда [15]. | *субстратума*, тем самым признает, что этот постигаемый им мнимый субстратум простое создание его воображения: эту свою собственную мысль вынужден он беспрерывно представлять себе за предметами, как нечто реальное. Лишив предмет единственных принадлежащих ему атрибутов, утверждают, в силу чистой иллюзии воображения, что от него еще осталось что-то, но что — неизвестно. (*Шеллинг*, Система трансценденталь ного идеализма.)

ПРИМЕЧАНИЯ

Точка зрения Гюйо, развиваемая в настоящей книге, в основном сводится ...у, что нравственность не нуждается ни в абстрактной идее долга, ни в санк... С развитием личности религиозность отмирает, уступая место «иррелигии», ...ому религиозному индивидуализму.

Овсянико-Куликовский, Дмитрий Николаевич (1853—1920)— историк литературы и лингвист, сторонник психологического направления в критике.

Лэнг, Эндрью (1844—1912) — английский писатель, этнограф, филолог. ...ниих работах по этнографии примыкал к взглядам Тэйлора, но позднее выступ... против антропологической школы, против анимизма Тэйлора и магии Фре... доказывая наличность веры в верховное божество у дикарей, стоящих на самой ...ой ступени развития.

По всей вероятности, Плеханов хочет здесь подчеркнуть ошибку Гюйо, счи...его, что анимизм возник по аналогии с человеческим *обществом*. Тэйлор ...ет, что анимизм возник по аналогии не с обществом, а с *индивидуумом* ...ществом, одаренным сознанием и волей. Человек олицетворял природу, ...у предполагая наличность сознания и воли, и это олицетворение на...лось в тесной связи с состоянием первобытной техники. Но Плеханов ... дальше, утверждая, что когда дикарь рассуждает о явлениях природы, ...дит по аналогии не только с самим собой, но и со всем животным миром ...ыше статью «О религии»). Эта точка зрения, чуждая Гюйо, нашла обосно... у таких исследователей первобытной мифологии и религии, как Лэнг ...резер. Так, первый говорит, например, что мифологию бушменов (низших ...ников) характеризует почти исключительная роль, которую играют ...и животные. Человек почти не фигурирует в этих мифах (*A. Lang*, Mythes, ...s et religion, Paris, 1896, p. 332). Фрезер говорит о том же в своей книге ...totémisme» («Тотемизм»).

Прометей — один из титанов греческой мифологии, похитивший с неба ..., и научивший людей пользоваться им. В наказание был прикован Зевсом ...ле, где орел клевал его печень. Был освобожден Геркулесом. Прометей рас...ривался греками как основатель человеческой культуры.

Здесь, как и в ряде других случаев, Плеханов имеет в виду учение Канта о ка...ническом императиве (см. прим. 24 к реферату «Научный социализм и религия»).

Г. В. Плеханов хочет противопоставить этому утверждению Гюйо упоминае...в Библии договор Авраама с Иеговою (см. Первая книга Моисеева, Бытие, ...7). В печатаемом выше конспекте «Научный социализм и религия» Плеханов

упоминает об этом договоре, придавая особое значение его установлению. «Ко
установился такой договор,— говорит он,— тогда есть бог».

[8] *Арнольд*, Мэтью (1822—1888) — английский поэт и критик.

[9] Согласно утверждениям самого Толстого, его «религия» свободна от всяк
сверхъестественного элемента. Он смеется над людьми, считающими сверхъе
ственное, т. е. «бессмысленное», главным признаком религии. Однако Плеха
исходя из анализа толстовского определения религии, приходит к выводу,
религия Толстого, как и всякая религия вообще, не чужда анимистических п
ставлений. «Толстой —анимист,— говорит Плеханов,— и его нравственные стре
ния окрашиваются в религиозный цвет лишь в той мере, в какой они сочета
с верой в бога, который есть «дух» и который определил назначение челов
(см. выше статью «Еще о религии»).

[10] Плеханов имеет, очевидно, в виду высказывания Гоблэ д'Альвиелла в его
ге «Идея бога» (см. ниже заметки на полях этой книги). В последней главе, по
щенной вопросу о будущем религии, Гоблэ д'Альвиелла говорит (в перев
«Бог может умереть, как умерли его предшественники, известные и неизв
ные... как умрут когда-нибудь его современники... Но что не может погибнуть
заключенное в этом слове понятие о сверхъестественной силе, которая, проявл
закономерно, открывается человеку в голосе совести и в зрелище вселен
(*Goblet d'Alviella*, L'idée de Dieu, Paris, 1892, p. 320—321).

[11] *Сталь*, Жермена (1766—1817)—французская писательница, принимавшая
стие в политической жизни Франции после первой буржуазной револю
В книге «De la littérature considerée dans ses rapports avec les institu
sociales», вышедшей в 1800 г., г-жа Сталь высказывает интересные взг
о связи литературы с общественным устройством, настаивая на необходим
изучать литературу в связи с религией, правом и законом.

Возможно, что Плеханов имеет здесь в виду следующее место из этой к
цитируемое им не раз в опубликованных статьях (см. т. X, стр. 205, и т.
стр. 141) и в тетрадях с выписками:

«Современники революций часто теряют всякий интерес к поискам ис
Столько событий, разрешенных силой, столько преступлений, оправданных
хом, столько добродетелей, заклейменных порицанием, столько несчастья,
ганного властью, столько осмеянных благородных чувств, столько подлых
тов, философски истолкованных,— все это убило надежды даже тех людей,
рые больше всего верили в силу разума».

[12] Плеханов имеет здесь в виду исследование Джевонса о происхожде
развитии растительного тотемизма, в частности главу из его книги «Вве
в историю религии», специально посвященную этому вопросу, — «Покло
животным и растениям». Между прочим, Джевонс там пишет (в переводе):
дикарь в своих слепых поисках сверхъестественного среди предметов вне
мира часто и во всех странах находил повод думать, что деревья и растения
дают сверхъестественной силой, — это факт хорошо известный» (*Jevons*, An
duction to the history of religion, London, 1896, p. 206).

[13] Взгляд Гюйо на поклонение животным, опирающийся на одни психол
ские соображения, находится в полном противоречии с взглядом на этот в
известного исследователя быта и нравов дикарей — фон-ден-Штейнена, ко
выводит это поклонение из условий их охотничьего быта.

[14] Вероятно Плеханов хочет противопоставить это здоровое и активное
шение к социальным проблемам путанному и бесплодному философство
Булгакова на темы о свободе и необходимости, о нравственном хотении и до
ствовании (см. прим. 25—29 к реферату «Научный социализм и религия»).

[15] *Оствальд*, Вильгельм (р. 1853) — физик, химик и натурфилософ. В ф
фии Оствальд приверженец идеалистической теории «энергетизма», пытаю
объяснить все явления природы и общественной жизни с точки зрения униве
ного приложения понятия «энергия». Теория Оствальда представляет собой
тическую систему, сочетающую отдельные элементы материализма в естество
с чистым идеализмом в теории познания и в области социальных наук.

Плеханов говорит об Оствальде: «Хороший химик, Оствальд единственно
надеется «преодолеть» материализм посредством энергетики, что слишком
осведомлен по части философии» (Соч., т. XVIII, стр. 319).

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ИВАНОВА-РАЗУМНИКА «О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ»

(Рецензия была опубликована впервые в журнале «Современный мир» №3, 1909 г. (С, т. XVII, стр. 344—346).

ИВАНОВ-РАЗУМНИК. О смысле жизни. Федор Сологуб, Леонид Андреев, Шестов.

Похвальную и по обстоятельствам времени совсем не лишнюю задачу поставил себе г. Иванов-Разумник [1]. Он счел себя вполне подготовленным поведать русскому читателю о том, что думает наша современная литература о смысле жизни. Г-н Иванов-Разумник прекрасно знает, что вопрос этот имеет большую традицию вообще и в частности в нашей отечественной литературе, но он полагает, что можно ограничиться Сологубом [2], Андреевым [3] и Шестовым [4], так как эти три писателя кладут вопрос о смысле жизни в основу своего мироощущения и являются в то же время наиболее выдающимися представителями современного русского художественно-философского творчества. Вот результаты и аргументация исследования г. Иванова-Разумника. Сологуб смысл жизни видит в смерти. Это странно, но так. Жизнь всегда была мещанкой, дебелой румяной бабой, всегда такой и будет — и положительно нет никакой возможности избавиться от этого мещанства, «передоновщины» [5] тож, в самой жизни подворить в ней какой-нибудь смысл, кроме смерти, которая всему положит конец. Правда, Сологуб не сразу остановился на смерти, так бы сказать, прицениваетсяеще попеременно то к «блаженному безумию», то к некой обетованной земле «Ойль» [6], которая с полнотой времени будет обретена в силу божеских предначертаний, то к красоте телесной, но это только этапы пути, а не цель пути — смерть. Так же безнадежно, хотя с некоторым просветом в сторону осмысленности жизни, обстоит дело у Андреева. Андреев — прямая противоположность Сологубу. Там жизнь смысла не имеет, потому что еще не наступила смерть, здесь жизнь лишается смысла потому, что все равно наступит под конец смерть, и все пойдет прахом. Выпутывается из своего положения Андреев неуверенно, капризно и, так сказать, своевольно. То ему кажется, что объективно, т. е. вне человеческих усилий, желаний и пр., жизнь не имеет ровно никакого смысла, но имеет его субъективно; то ему дело представляется наоборот, что жизнь имеет объективный смысл — дескать, где-то, когда-то, для чего-то, так сказать, in abstracto, и не имеет никакого смысла для человеческой личности, которая все равно умрет. Иной раз Андреев как бы одновременно играет и объективным и субъективным смыслом, чего, впрочем, вытекает, что Андреев не так склонен уверовать в субъективную осмысленность жизни, как в объективную бессмысленность ее. Не удивительно, полагает г. Иванов-Разумник: Андреев, Сологуб — поэты, художники, они приступом берут великую проблему, они не богаты философским образованием и не отличаются стойкостью.

Другое дело — Л. Шестов. Он для г. Иванова-Разумника — не только un philosophe, но le philosophe *. Он и Шекспира интерпретировал, как никто в мире. Он дал и оценку Ницше, «едва ли не лучшую в мировой литературе». Мы увидим в другом месте, так ли это. Теперь только о том, что г. Иванов-Разумник нашел у Льва Шестова по части смысла жизни. И Шестов, подобно Сологубу, проделал на этот счет некоторую эволюцию, только в другой плоскости. Случайность — вот что, по мнению Шестова, лишает жизнь всякого смысла. Сначала Шестов боролся со случайностью во имя объективной целесообразности при помощи драм Шекспира, потом тем же Шекспиром он разрушил всякий объективный смысл жизни и водрузил опять знамя безнадежности и случайности. Наконец, он остановился на том, что жизнь смысла не имеет никакого, но что ее тем не менее надо любить со всем ее бессмыслием и уродством. Amor fati ** цитирует г. Иванов-Разумник по Шестову Ницше и воображает, что Ницше понимал этот лозунг точь в точь, как Шестов. Впрочем, г. Иванов-Разумник с Шестовым только наполовину согласен. Он чрезвычайно рад за него, что он снизошел к любви жизни, несмотря на ее бессмыслие, но полагает, что любовь эта с надрывом, что это любовь подпольного человека, тогда как настоящая любовь — это любовь «надпольного человека», т. е. такого, который также считает жизнь большой нелепицей с «объективно-позитивной» и с мистически-объективной (терминов г. Иванову-Разумнику не занимать стать) стороны, попросту космическую и историческую жизнь считает пустяком, но который любит ее тем не менее жаркою любовью за свои субъективные цели, за свою жажду подвига, борьбы, идеала. Тем паче, что они, т. е. субъективные цели, и связывают «имманентно-субъективным» путем отдельную «надпольную» личность с обществом и миром, с прошлым и с будущим. Вот и все. Небольшую, должно быть, книжку написал г. Иванов-Разумник о смысле жизни? — спросит читатель. Нет, не малую — 312 страниц. Но это и немудрено, если написать книгу в значительной части из цитат, а остальную часть из бесконечных повторений, да еще с какой-то вымученной, совершенно ненужной терминологией. Надо прямо сказать: такая неряшливость мысли прямо непозволительна. Читаешь г. Иванова-Разумника, словно по тайге ходишь, все как будто одну и ту же страницу читаешь. Автор — трудолюбивый и добросовестный писатель, и должен же он понимать, что не в количестве страниц суть такой книги! Но это относительно формы авторской мысли... На нет и суда нет. А вот и содержание ее. Неужели нужно было объявить космическую жизнь (мистико-объективную — по терминологии автора) и историческую жизнь (познавательно-объективную — по терминологии автора) бессмыслицей для того, чтобы сказать то, что автор сказал, т. е. что жизнь имеет для человека смысл постольку, поскольку он находит в ней смысл, т. е. самую обыкновенную тавтологию, трюизм? С какой стороны автор видит опасность

* — не рядовой философ, а настоящий философ. — *Ред.*
** Любовь к року. — *Ред.*

скании объективного смысла жизни? Вообще ли плохо от того, что человек ищет связи между своей жизнью и историческим и мировым смыслом, следовательно, историческим и мировым смыслом, или эта потребность особенно велика у нас в России, по преимуществу субъективно-настроенной? Я имею идеал, цели, желания, субъективные, конечно. Что же, испарятся они от того, что я буду согласовать их с условиями жизни, исторического прошлого и даже космической эволюции, если это нужно? Не туда гнете, — скажет автор. Я не об этом смысле жизни говорю. Я начитался Достоевского и вместе с ним размышляю, какое счастье завтра вознаградит за слезу, пролитую безвозмездно вчера? [7] Никакое. Но ведь слезу эту не сотрет с лица земли и самый что ни на есть имманентный субъективизм [8]. Не одно выходит, значит, и не одно выходит потому, что так ставить вопрос о смысле жизни, по меньшей мере, не имеет никакого смысла, хотя этим и делал Достоевский. Когда мы говорим о смысле жизни, речь идет не о воскрешении мертвых, а об устроении живых согласно возможностям в будущем. Об этих элементарных вещах должен был подумать автор хоть немного, прежде чем счел себя вполне подготовленным для своей далеко не лишней задачи.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Иванов-Разумник*, псевдоним *Иванова*, Разумника Васильевича (р. 1878) — критик и публицист народнического направления, примыкал к партии левых эсеров. Историю общественной мысли он рисует как историю борьбы двух, с точки зрения внеклассовых и внесословных групп — мещанства и интеллигенции.

[2] Книга «О смысле жизни», рецензируемая Плехановым, вышла в Петербурге в 1908 г.

[3] Кроме публикуемой рецензии, Плеханов посвятил анализу взглядов Иванова-Разумника большую статью «Идеология мещанина нашего времени», где он подвергает критическому разбору его основной труд «История русской общественной мысли» (Соч., т. XIV, стр. 259—344).

[4] *Сологуб*, псевдоним *Тетерникова*, Федора Кузьмича (1863—1927) — поэт и беллетрист, представитель старшего поколения символистов. В творчестве Сологуба как идеолога упадочной мелкобуржуазной интеллигенции переплетаются реально-бытовые элементы и фантастика. Страх перед надвигающейся гибелью приходит у него в тяготение к смерти, как спасению от зла жизни, в жажду чудесного преображения бытия. Спасения от жизни Сологуб ищет в царстве мечты, в радостной творимой легенде», создаваемой им из куска «серой и грубой» жизни, в эстетическом созерцании, переходящем в эротизм и прославление всяких извращений.

[5] *Андреев*, Леонид Николаевич (1871—1919) — писатель, один из наиболее характерных представителей буржуазной интеллигенции начала XX века, отразивший ее шатания. Великую Социалистическую революцию встретил враждебно.

[6] *Шестов*, Лев, псевдоним *Шварцмана*, Льва Исааковича (р. 1866) — философствующий литератор и критик, отразивший в своих работах («Шекспир и его критик Брандес», «Достоевский и Ницше» и др.) идейный и политический упадок крупной буржуазной и мелкобуржуазной интеллигенции в эпоху реакции, наступившую после 1905 г.

[7] «Передоновщина» — символ мещанства, воплощенного Федором Сологубом в лице учителя провинциальной гимназии Передонова, главного героя пользующегося широкой известностью романа Сологуба «Мелкий бес».

[6] Земля «Ойль» — страна болезненной сологубовской мечты из его произведения «Творимая легенда».

[7] Плеханов имеет здесь в виду известные рассуждения Ивана Карамазова, который отказывается быть архитектором здания всеобщей гармонии, если для его возведения «необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданьице» и «на неотмщенных слезках его основать здание».

[8] Иванов-Разумник, возражая Достоевскому, полагает, что человек имеет право на жизнь несмотря на то, что рядом с ним в мире остается навеки «неоправданное страдание». Это право он основывает на том, что и на его голову «падают тяжелые удары случайности», что в его «полноту бытия входят и тяжелые переживания безвинной человеческой муки своей и чужой».

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ О. ПФЛЕЙДЕРЕРА «О РЕЛИГИИ И РЕЛИГИЯХ»

Рецензия на книгу Пфлейдерера была впервые опубликована в журнале «Современный мир» № 2, 1910 г. В Собр. соч. вошла в т. XVII, стр. 315—320.

Д-Р ОТТО ПФЛЕЙДЕРЕР[1]. *О религии и религиях. Книгоиздательство «Прометей». Спб., 1909.*

Эта книга есть собственно ряд лекций, излагающих историю религий. Историческому очерку предпослано три лекции, в которых высказывается взгляд автора на «сущность религий» (первая лекция) и на ее отношение к морали (лекция вторая) и к науке (лекция третья). Историческая часть книги может быть прочтена не без пользы. Наибольшего внимания заслуживают здесь лекции: двенадцатая (религия Израиля), тринадцатая (религия иудеев после пленения) и четырнадцатая. Они далеко не исчерпывают своих предметов, но все-таки в них содержится немало данных, способных устранить ходячие предрассудки о происхождении еврейской и христианской религий. В этом смысле особенно содержательны посвященные происхождению христианства: они убедительно показывают, как много элементов подготовлено было для христианства языческими религиями древнего Востока. Вот пример. Со слов Лукиана[2] автор описывает торжество весеннего праздника в Сирии.

«Когда весною зацветали красные анемоны и воды Орокета окрашивались в красный цвет от глины тех гор, из которых он вытекал, дикий вепрь, по верованию жителей, разрывал бога Адониса («господа»), и тогда праздновали его смерть, совершая торжественное погребение его трупа в виде деревянной фигуры, при диких воплях женщин. Затем, на второй, а иногда на третий или четвертый день после дня его смерти, внезапно приходила весть: жив господь! Адонис воскрес! Тогда его фигуру брали из гроба, в котором она находилась, и поднимали вверх посредством какого-то механизма. Эта церемония еще и до сих пор точно так же совершается в некоторых греческих и римско-католических церквах на пасху. В это время жрец, как сообщает о фригийском празднике в честь Адониса Фирмик Матерн[3], произносит, помазывая елеем уста плачущих, слово утешения: «Будьте утешены, вы, благочестивые; бог избавлен от смерти. Так и нам

дет избавление от зла», подобно тому как теперь у нас поют: «Иисус ет, и я с ним!» Так праздновался ежегодно праздник пасхи в главном городе Сирии, Антиохии, с древнейших времен» (стр. 226—227). О. Пфлейдерер справедливо видит в этом древнем антиохийском празднике объяснение того, как возник христианский праздник пасхи. Это в том, что христианство очень рано проникло в Антиохию; но оно распространялось уже не между иудеями, как в Палестине, преимущественно между язычниками. Естественно поэтому, что христианской общине Антиохии возникли такие обычаи и обряды, которых не знали палестинские христиане иудейского происхождения. Как возникли они? Это очень понятно. «Так как религиозные обряды никогда не создаются из ничего, — правильно замечает О. Пфлейдерер, — то мы должны предположить, что языко-христиане Антиохии еще удерживали свои древние обычаи, ознаменовывавшие у них празднование смерти и воскресения их «господа», Адониса, причем теперь они связывались с именем нового «господа» — Христа. Таким образом, Христос, естественно, стал для них тем господом, смерть и воскресение которого служили залогом спасения его последователей и который являлся искупителем мира» (стр. 227). А так как в Антиохию скоро переселился ап. Павел, приглашенный туда из Тарса Варнавою[4] и имевший, как известно, огромное влияние на дальнейшее развитие христианства, то естественно, что взгляды и обычаи антиохийских христиан, будучи усвоены Павлом, наложили свою печать на все христианство. О. Пфлейдерер говорит, что для Павла Христос «уже не пророк и не герой иудейского мессианского царства, как думала первоначальная община, а страдающий герой мистического искупления мира; его смерть есть жертва за грехи мира, принесенная для примирения с божеством и во искупление человеческой вины, его воскресение — преодоление сил смерти и ада, победоносное воскресение божественной жизни, начало нового оживленного божественным духом человечества» (стр. 228).

Этот новый взгляд на Христа очень облегчил распространение христианства между язычниками. Но в высшей степени достойно замечания то обстоятельство, что он облегчил его именно потому, что сам был подготовлен предварительным развитием языческой теологии.

А вот другой пример, заимствуемый, впрочем, из другой лекции. Известно, что религия Зороастра говорила о борьбе злого начала с добрым: Агромайниу (Аримана) с Агура-Маздой (Ормуздом). Но по ее учению эта борьба двух враждебных начал была лишь временной. Ее не существовало в мире до начала его истории, т. е. в мире святых духов, и ее не будет по окончании нынешнего периода мировой жизни, поворотным пунктом которого послужило откровение Зороастра. Откровение это уже теперь является победоносным оружием в борьбе доброго начала со злым: «По прошествии же 3000 лет явится чудесно рожденный от его семени спаситель Саошиант, который будет как бы его alter ego, вновь пришедшим на землю, — и все мертвые тогда воскреснут. Тогда мировой пожар смешает элементы и в этом пламени благочестивые будут безболезненно очищены: Злые

же будут наказаны трехдневными мучениями, но и они не будут погублены, а выйдут более чистыми из огня. Только Ариман и его демоны в этой последней решительной борьбе с небесными воинствами будут побеждены и навсегда уничтожены. Тогда в новом мире начнется бесконечная блаженная жизнь чистых созданий под властью только одного доброго бога Агура-Мазды» (стр. 124—125).

Это древнее учение — время появления Зороастра относится к промежутку от XIV до XVI столетия до р. х. — очень сильно напоминает христианское учение о втором пришествии, отличаясь от него лишь частностями: согласно с учением поклонников Зороастра грешникам предстояли, как мы только что видели, трехдневные муки; Ариман же и его демоны подлежали полному уничтожению, а не вечному наказанию в аду.

Лекции, посвященные религии еврейского народа, заключают в себе некоторые полезные сведения о происхождении так называемого Моисеева Пятикнижия. Об остальных лекциях исторической части книги говорить не стоит: нового они ничего не дают, но, конечно, небесполезны для тех, которые вообще незнакомы с историей религий. Отметим, пожалуй, лишь вот что:

О. Пфлейдерер отказывается признать политеизм первоначальной формой религии. Такой формой был, по его мнению, патриархальный генотеизм. «Патриархальный генотеизм, — говорит он, — это наивная вера каждого племени в своего особого племенного бога. Правда, для всех членов племени бог их является единой высшей, — и в известном смысле, в качестве их родоначальника, — единственной божественной силой, благодаря которой все члены общины чувствуют себя безусловно связанными с ней и друг с другом. Но это особое божество каждого племени не исключает богов других племен, а, наоборот, даже предполагает их. Оно стоит к ним в том же отношении соперничества, а иногда и решительной вражды, в каком в первобытные времена одно племя стояло к другим, соседним племенам» (стр. 65).

Точка зрения первобытного генотеизма лишь постепенно уступила место точке зрения политеизма, причем ход этого духовного процесса обусловливался ходом общественного развития. О. Пфлейдерер говорит: «Политеизм, или вера во многих рядом стоящих богов, нигде не был первоначальной формой религии, и всегда является результатом исторического развития. Когда различные племена соединяются в одно более крупное целое, образуя народ, — происходит ли это благодаря заключению постоянных союзов, или благодаря подчинению одних племен другим, — они удерживают, правда, своих первоначальных богов, но их взаимная отчужденность уже не может сохраняться. Создание народного единства вызывает новую потребность упорядочить отношения между многими отдельными богами. Это достигается или тем, что устанавливается известная генеалогическая связь между богами, так что одни становятся детьми и внуками других, или тем, что их располагают в иерархическом порядке, создавая между ними нечто вроде феодальных отношений и подчиняя всех одному главе, царю богов, которым обыкновенно оказывается бог господствующей

нодности, столицы или существующей в данное время династии» (с. 66—67).

Рядом с этим объединением племени идет разделение труда во вновь возникающем обществе. И этот процесс общественной дифференциации, со своей стороны, налагает глубокую печать на представления людей о богах. «Возникают различные промыслы, искусства, политическая деятельность и военное дело, — говорит Пфлейдерер, — тогда же складывается особое сословие жрецов, на обязанности которого лежит забота о религии. Вместе с этим жизнь людей становится богаче по содержанию, и это отражается, в свою очередь, на мире богов. Каждому богу отводится теперь особая отрасль управления, особое дело. Таким образом, отдельные боги приобретают индивидуальный характер, которым они, как боги племени, еще не обладали, — только теперь, собственно говоря, они становятся личностями по образу человека» (с. 67). Это совершенно верно. И если бы дальнейшее изучение религии первобытных племен заставило нас отвергнуть теорию «патриархального генотеизма»; если бы новые данные привели нас к тому заключению, что дикие племена даже на первых стадиях своего развития не ограничивались поклонением одному богу, а поклонялись каждое одновременно нескольким богам, то и в этом случае мы все-таки должны были бы признать,что Пфлейдерер правильно понял здесь причинную связь между развитием первобытного общества, с одной стороны, и развитием политеизма — с другой. Повторяю, однако, что и здесь наш автор сказал только то, что было известно и до него.

Рассуждения О. Пфлейдерера о «сущности религии» представляют собой нечто до последней степени несостоятельное. Хотя он и не может быть причислен к последователям какой-либо из существующих религий, — он и на христианство смотрит с исторической точки зрения, — дабы ему во что бы то ни стало хочет доказать, что «религия по своему существу (конечно, не по своим часто несовершенным формам проявления) является не иллюзией, а высшей правдой, и что ее начала должно искать не в неразумии эгоистического сердца, а в разуме, в том божественном даре, который делает человеческий род способным подняться над природой» (стр. 8). В подтверждение этой своей мысли он ссылается на то, что идея бога необходимо присуща нашему разуму. А это последнее положение он подтверждает, во-первых, тем, что «в этом согласны все серьезные мыслители, начиная Платоном и Аристотелем», а во-вторых, соображением такого рода:

«Практический разум, путеводной звездой которого является идеал блага, — рассуждает он, — стоит, повидимому, в непримиримом разногласии с теоретическим разумом, который имеет дело с истиной существующего. И, однако же, это один и тот же разум, стремящийся установить полное единство и гармонию во всей нашей духовной жизни. Смог ли бы он окончательно успокоиться на двойственности и непримиримости идей истины и добра? Некоторые думают, что он должен это сделать, потому что разрешение этого противоречия в высшем единстве не может быть никогда доказано. Несомненно, в мире многого и становящегося, в мире пространства и времени, последнее

единство найдено быть не может, противоположность бытия и должен ствования никогда не будет устранена вполне. Именно поэтому разум если только он не желает отказаться от самого себя, вынужден доходить до последнего и высшего единства, лишь поднимаясь над миром. В этом высшем единстве, в боге, разрешаются все противоречия, в то числе и противоречия истинного и благого».

Другими словами, это значит, что *разум* только тогда будет в состоя нии разрешить противоречие, указываемое нашим благочестивым хотя и неверующим автором, когда уступит свое место *фантазии* т. е. перестанет быть разумом.

В самом деле, покинув «мир многого и становящегося», «мир пр странства и времени», разум не может найти никаких других решений кроме фантастических. И вот эти-то фантастические решения О. Пфлей дерер считает «необходимо присущими нашему разуму». По этому поводу мы можем сказать только то, что его собственный разум обна руживает весьма заметный признак неразумности.

«Противоположность бытия и долженствования» вполне удовле творительно разрешается идеей развития во всем том, что касается общественных отношений. Что же касается отношений человека к при роде, то в применении к ним противоположность эта или совсем лишается смысла, или же не менее удовлетворительно разрешается возра станием власти человека над природой. А это возрастание не имеет как известно, ровно ничего фантастического и совершается, как и общественное развитие, именно «в мире многого и становящегося, в мире пространства и времени».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Пфлейдерер*, Отто (р. 1839) — протестантский богослов, профессор берлинского университета, автор многочисленных работ по истории религий.

[2] *Лукиан* (ок. 120—160) — греческий писатель, родом сириец. В своих произведениях высмеивал религиозное и философское мировоззрение античного мира и рисовал картину современных ему общественных настроений, проявлявшихся в мистике, вере в магию и астрологию.

[3] *Фирмик Матерн* — римский писатель, язычник, живший в IV в. н. э. Им написан пятитомный трактат по астрологии, являющийся наиболее подробным учебником астрологической науки древних. Трактат этот носит следы влияния неоплатонизма.

[4] *Варнава* — один из так называемых «апостольских мужей», легендарная личность, которой приписывают «Послание Варнавы» — старинный, начала II века н. эры, памятник христианской письменности, дающий некоторое представление об организации первоначальной церкви.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Л. БУРДО «ВОПРОС О СМЕРТИ И ЕГО РАЗЛИЧНЫЕ РЕШЕНИЯ»

Рецензия на книгу Бурдо была впервые опубликована в журнале «Современный мир» № 9, 1911 г. Вошла в т. XVII Собр. соч., стр. 184—187. Публикация дополнена заметками Плеханова на полях книги Бурдо.

ЛУИ БУРДО[1]. *Вопрос о смерти и его различные решения. Перев. с франц. изд. Е. Предтеченский. Спб., изд. А. С. Суворина, 1911 г.*

Окончательный вывод Луи Бурдо в его исследовании вопроса о ерти сводится к тому, что вера в загробное существование не осно- вается ни на каком достоверном положении, что она не опирается ке ни на какие вероятные соображения и что, наконец, нет никаких гических доводов в пользу ее возможности. Он говорит: «Различение еловеке двух разных и отдельных друг от друга существ, духов- сть, переживание души, это наследие первобытного анимизма, ставляют чисто воображаемые представления, не подтверждающиеся и более точном изучении действительности. Разум отказывается нять, чтобы какое-нибудь существо продолжало жить, когда оно рестало жить, чтобы наше я, физическое и психическое единство торого очевидно для нашего сознания, могло разделиться и чтобы духовное, которое невозможно разъединить от *я* материального, к как оно проявляется только в последнем, могло тем не менее ществовать после него» (стр. 246). Еще более трудным для пони- ния представляется автору учение о воскресении. Мысль о том, что зложившееся тело будет воссоздано или заменено другим, подобным у, телом, противоречит, как думает он, всем законам природы тр. 247). И конечно, со всем этим надо безусловно согласиться. ельзя также не признать, что теперь, когда, вследствие продолжающе- ся упадка общественного настроения, у нас еще не прекратились ногоразличные религиозные искания, полезно было собрать воедино е те доводы, которые говорят в пользу трезвого научного решения опроса о смерти. В этом смысле я очень рекомендую книгу Бурдо тателям, еще не покончившим с этим вопросом. Жаль только, о наш автор слишком многословен в своей аргументации. Его книга огла бы стать вдвое, если не втрое, меньше, ничего не потеряв в своей бедительности. Нехорошо и то, что автор, стремящийся держаться вердой почвы вполне научных данных для решения вопроса о смерти, ам еще не вполне свел концы с концами своего миросозерцания. На го стоит обратить внимание.

Вот что мы читаем на стр. 60 разбираемой книги: «Нужно возвра- иться к понятию о единстве человеческого существа, столь некстати асколотого надвое бреднями дикарей и отвлеченностями метафизиков. азличение двух естеств в человеке — вывод совершенно ложный обманчивый, опровергаемый как внутренним чувством, так и более нимательным взглядом на действительность. Мысль о душе как осо- ой субстанции, включенной в материальное тело, должна быть заме- ена представлением о душе как о функции организма, неразрывно вязанной с жизненной деятельностью последнего, и как об отражении е в сознании. В нас вовсе нет двух различных существ, связанных ежду собою неизвестно как, неизвестно где, когда и зачем. Человек сть одно целое, и две стороны его, которые основательно различает аш анализ, но незаконно предполагает противоположными, сли- аются в едином и нераздельном «я».

Это верно. Но это как раз то учение, которое достигло больш ясности уже у материалистов XVII и особенно XVIII в.: у Ламеттр у Гольбаха, у Дидро. А между тем Луи Бурдо не решается объяви себя материалистом и даже посматривает на материалистов свер вниз. Он говорит: «Сознаваясь, что она не знает, что такое матер сама по себе и что такое сам по себе дух, наука не соглашается на т чтобы ее считали материалистической, чем думают ее заклеймит но воздерживается от пустых умствований над воображаемыми вещам и ограничивается единственно полезным изучением явлений и законов» (стр. 53). Однако почему же науке не объявить себя матери листической, если она пришла к совершенно материалистическом взгляду на отношение «души» к организму? Материализм никог не занимался «пустыми умствованиями» по поводу вопросов о то «что такое материя сама по себе и что такое сам по себе дух». Для нег дело было в том, чтобы определить отношение психических явлени к физиологическим, в тесном смысле этого слова. И тут он приходи и приходит к совершенно тому же выводу, к которому пришла тепер *по словам самого Луи Бурдо*, наука. В чем же дело? Похоже на то что «наука» побаивается тех людей, которые хотят заклеймить ее им нем материалистической, и, в угоду им, делает пренебрежительны жест по адресу материализма. Если это так, то пожелаем ей приобрест больший запас мужества.

Но возможно, что «наука» просто-напросто плохо выяснила себ тот вопрос, о котором здесь идет речь. Клод Бернар [2] говорил: «Когд я вхожу в свою лабораторию, я оставляю господина Духа и госпож Материю за дверями». Луи Бурдо указывает на это обыкновение вели кого французского ученого (стр. 53) как на правило, вполне достой ное «науки». Но что такое организм? Это то, что в просторечии назы вается телом. Можно ли признать тело материальным? Полагаю, что «наука», нимало не колеблясь, ответит: не только можно, но должно Теперь я спрошу, как же следует нам понимать Луи Бурдо, которы утверждает во имя науки, что душа есть «функция организма, неразрыв но связанная с жизненною деятельностью последнего»? Его, очевидно приходится понимать в том смысле, что «господин Дух» есть функция «госпожи Материи» (известным образом организованной). Теперь другой вопрос. Могла ли бы «наука» притти к этому выводу, если бы, входя в свою лабораторию, она всегда оставляла «господина Духа» и «госпожу Материю» за дверьми? Очевидно, что нет. Очевидно, что Клод Бернар плохо формулировал свой научный прием, а Луи Бурдо слишком поторопился похвалить этот прием, не заметив слабой стороны его формулировки. Иное дело — физиология, а иное дело — философия. Можно быть гениальным физиологом и в то же время плохим философом. Клод Бернар плохо выяснил себе, что такое материализм, и Луи Бурдо подражает ему в этом случае.

К числу самых важных недостатков книги Бурдо относится то, что различные решения вопроса о смерти рассматриваются в ней «сами по себе», т. е. вне связи с общественной психологией тех эпох, которыми давались эти решения. А между тем еще Гегель утверждал,

психологическая потребность веры в бессмертие души возникла почве общественно-политических отношений, сменивших собою имской империи общественно-политические отношения античных родских республик. Эта справедливая мысль Гегеля была подробнее вита Фейербахом. И теперь совершенно невозможно игнорировать занимаясь «вопросом о смерти».

Вот пример. Луи Бурдо говорит: «Вы требуете лучшего мира? учшайте тот, в котором вы живете. Тщетно надеетесь вы воспольаться готовым раем на небе: устройте его на земле» (стр. 281). ко, разумеется, правильно. Но для того чтобы взяться за устройрая на земле, надо верить в *возможность* его устройства. А такая свойственна далеко не всем историческим эпохам. Что же остаделать в те эпохи, когда она отсутствует? Остается или покинуть ую мысль о рае и довольствоваться тем, что есть, или же, если е довольство невозможно, утешать себя верою в будущую жизнь. ме того времени, когда в него стало проникать христианство, но не было и не могло быть ни у одного общественного класса енности в том, что земной рай возможен. Поэтому имела быстрый х мысль о небесном рае. Нечто подобное, хотя, разумеется, в гоо меньших размерах, видим мы теперь в России. Несколько лет у назад передовая часть нашего «общества» горячо верила в возность земного благоустройства; поэтому она мало занималась ом. А потом надежда на земное благоустройство показалась ей ыточной, и она принялась за «религиозные искания». Вот эта сто дела, эта зависимость общественного сознания от общественного ия, к сожалению, плохо рассмотрена в книге Луи Бурдо, хотя она ь важна и нужна для правильного освещения «вопроса о смерти». Развивая свою правильную мысль о том, что лучше устраивать рай на е, нежели мечтать о рае небесном, Бурдо делает несколько досад промахов. Отмечу, по крайней мере, один из них, наиболее важ . «Религиозное чувство, — пишет он, — внушает нам желание ти в общение с бесконечной жизнью, олицетворенной в боге. — жествляйте себя. Вырабатывайте себя по тому идеалу совершенства, д каким вы преклоняетесь» (стр. 282). Это напоминает г. А. Луناского и подобных ему мыслителей, которые сначала объявляют а фикцией, а потом провозглашают человека богом. Бурдо вырася бы сообразнее со своим образом мыслей, если бы сказал: *очеловечивайте себя*. Не менее противоречит он своему образу мыслей и а, когда утверждает, что «природа вся пропитана божественным». он проявляет ту же самую непоследовательность, которая так резко явилась в его отношении к материализму.

Больше всего я рекомендую вниманию читателя пятую главу книги до, критикующую с точки зрения той нравственности, до которой дошло современное цивилизованное человечество, учение о необимости загробных наград и наказаний. Он справедливо говорит ь, что, суля человеку загробную награду за добродетель, мы понизм значение его добродетельных поступков: «Мы таким образом знавливаем лишь нравственность, основанную на выгоде, подчи-

ненную низшим побуждениям, между тем как истинная доблесть состоит в том, чтобы преобладающее значение имело одно лишь соображение о долге» (стр. 96). Этого никак не хотят или не могут понять многие из нынешних наших религиозных искателей.

Г-н Е. Предтеченский перевел книгу Бурдо очень недурно, хотя и не вполне безукоризненно.

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ КНИГИ Л. БУРДО

24 Ссылка на Эврипида неудовлетворительна.	...в эпоху Перикла еще воздерживались делать упоминания в надгробных речах о переживании тела душою, и единственное бессмертие, какое обещалось героям, как, например, Тиртею, была слава. Поэты, лучше выражавшие умственное состояние толпы, чем философы, показывают, насколько общераспространено было мнение, противное вере в иную жизнь. Эсхил сравнивает смерть с небытием. «Мертвые, — говорит он, — не могут испытывать ни радости, ни печали; поэтому страшно заблуждается всякий, кто думает, что может оказать им добро или причинить зло». Хор Эврипида просит для Альцесты, пожертвовавшей собою, места близ Прозерпины, «если только еще есть там место для добродетельных».
33 Но ведь он не христианин!	В XIII веке Аверoес [3], приняв аристотельское учение, публично преподает, что человек причастен к всемирному разуму, но что личная душа его осуждена на уничтожение.
52 *Нелепо.*	Человек вовсе не есть, с одной стороны, дух, а с другой — тело; он одновременно дух и тело, и если отвлеченное мышление их разделяет, то внутреннее чувство постоянно их соединяет и смешивает.
53 Старая песня. Это и есть материализм.	Принужденная допустить, что под изменчивою видимостью вещей скрывается некоторая определенная и неизменная действительность, она [наука] довольствуется признанием ее существования и не стремится определить ее сущность и еще менее думает о различении нескольких родов этой сущности. Сознаваясь, что она не знает, что такое материя сама по себе и что такое сам по себе дух, наука не соглашается на то, чтобы ее считали материалистической... Все, что есть или могло бы быть, сводится, следовательно, само по себе к единству. Наука стремится к монизму; вселенная представляется ей как единая система сил, связанных неизменными соотношениями между собою и способных дать бесконечное число равнодействующих.
56 При *таком* взгляде материализм, конечно, односторонен.	Тело существенно необходимо для духа, который без материальной поддержки, без органов чувств, без восприятия впечатлений от вещей и без органов движения, нужных для видоизменения этих восприятий по произволу, не имел бы никаких средств для проявления своей деятельности

82 | В другом месте Иисус объявляет, что в царстве небесном «первые будут последними, а последние первыми». Такое вознаграждение, превышающее справедливость, заменяет одну несправедливость другою и бесконечно более тяжкою.

Недостаток анализа.

Заметка на обложке: *Демократия в раю.*

89 | ...нравственность, не ослабляясь и ничего не теряя в своей обязательности, может вполне ограничиваться пределами настоящей и действительной жизни. Ее предписания даже выиграли бы в своей повелительности, если бы с ними связаны были обещания совершенно ясные и несомненные, и такими чертами будет отличаться учение о нравственности, достигнув научного состояния, т. е. когда ему, подобно гигиене, составляющей его часть, посчастливится утвердиться на положительном основании.

Ср. 90.

Заметка на обложке: *Что такое «научная нравственность».*

93 | Если подумать о влиянии на нас наследственности, воспитания, среды, обстоятельств, то нужно признаться, что наша нравственность не столько дело личное, сколько некоторая сборная равнодействующая, и что на нашу долю придется очень немного из столь большой примеси общего у нас с другими. Для всякого, кто до тонкости разбирает условия человеческой деятельности, наказания и награды, назначаемые лично известным индивидам, представляют вопиющую несправедливость...

Чернышевского [4].

97 | Жуанвиль [5] рассказывает сказку о добродетельной женщине, которая, держа в одной руке кружку с водою, а в другой зажженную лучину, намеревалась, по ее словам, залить адский огонь и сжечь небо, чтобы люди делали добро ради него самого, не рассчитывая ни на что и не боясь ничего. Фенелон [6], когда он держался спокойного взгляда на вещи, требовал также, чтоб люди довольствовались любовью к богу, не ожидая награды и не боясь наказания, не заботясь о том, что может случиться, не обращая внимания ни на что, «даже на вечное спасение».

Достоевскому [7].

Заметка на обложке: *Мережковскому.*

100 | Чтоб ей [добродетели] вполне можно было насладиться тем счастьем, какого она достойна, для нее достаточно, чтобы нравственные наслаждения стояли выше всех других, как по своей ценности, так и по безукоризненности. Все, что наша близорукая мудрость могла бы придумать для исправления кажущихся несправедливостей мира, привело бы к установлению еще худшего беспорядка, новых и еще более вопиющих несправедливостей.

Диалектическая сторона вопроса не разобрана.

119 NB	По верованию египтян, «у вещей есть душа, свой *двойник* как у людей и животных, и двойник этот, раз он перешел в другой мир, обладает там теми же свойствами, какие имел здесь. Двойник стула или кровати есть настоящий стул и настоящая кровать для человеческого двойника». Загробная жизнь располагала только этими тенями вещей.

Заметка на обложке: *Двойники вещей — зародыши идей Платона*[8].

265 NB Оч[ень] хорошо. Ср. 266.	Нельзя мирно наслаждаться жизнью иначе как при условии светлого взгляда на свою кончину, когда наш ум нисколько не смущается воображаемыми страхами.

Заметка на обложке: *Верно* NB (*отметить*).

266 Это уже плоско.	Торжественное спокойствие, налагаемое ею [смертью] на лицо человека, когда она окончит свое дело, доказывает, что она представляет окончательное освобождение и высшее спокойствие.
279	Кто любит природу, литературу и искусство, у того есть уголок рай в мире. Как бы ни была пошла окружающая его действительность, он может прикрывать ее безобразие пурпурной мантией идеала.

Заметка на обложке: *Это правильно. Но исторически этого вопроса Б[урдо] не рассматривает. А легко было бы сделать это, начав с фразы на стр. 281. Ср. Фейербаха*[9].

282 Очеловечивайте себя.	Наконец, религиозное чувство внушает вам желание войти в общение с бесконечной жизнью, олицетворенной в боге. — Обожествляйте себя. Вырабатывайте себя по тому идеалу совершенства, пред каким вы преклоняетесь...

Заметка на обложке: *Вздор!* NB *Луначарский.*

300 NB	Превосходство разума состоит в том, чтобы понимать не только необходимость смерти, но также и ее полезность, дав свое одобрение закону, принуждающему нас иметь конец. Это и возвышает человека над животными, которые боятся смерти, не понимая ее; если же человек понимает смерть, то и не будет ее бояться.

Заметка на обложке: *Мережковскому.*

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Бурдо*, Луи (1824—1900) — французский ученый. В книге «Le problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive», Paris, 1892 [«Проблема смерти, ее мнимые решения и положительная наука», Париж, 1892] Бурдо решает вопрос о смерти вполне материалистически, отрицая бессмертие и считая душу функцией организма, неразрывно связанной с жизненной деятельностью последнего. Однако материализм Бурдо не вполне выдержан.

Бернар, Клод (1813—1878) — выдающийся физиолог, сделавший ряд ценных открытий в физиологии. В своих сочинениях стремился к установлению близкой причинности жизненных явлений на строго материалистических основах.

Аверроэс, правильнее *Ибн-Рошд* (1126—1198) — арабский мыслитель, врач и ученый, последователь Аристотеля.

Н. Г. Чернышевский развивал аналогичные взгляды на нравственность. В статье «Антропологический принцип в философии» он говорит: «Положительно понятно, например, что все явления нравственного мира проистекают одно из другого или из внешних обстоятельств по закону причинности, и на этом основании признано фальшивым всякое предположение о возникновении какого-нибудь явления, не произведенного предыдущими явлениями и внешними обстоятельствами. Поэтому нынешняя психология не допускает, например, таких предположений: «Человек поступил в данном случае дурно, потому что захотел поступить дурно, а в другом случае хорошо, потому что захотел поступить хорошо». Она говорит, что дурной поступок или хороший поступок был произведен непременно каким-нибудь нравственным или материальным фактом или состоянием фактов, а «хотение» было тут только субъективным впечатлением, которым сопровождается в нашем сознании возникновение мыслей или поступков из предшествующих мыслей, поступков или внешних фактов» (Полн. собр. соч. Н. Г. *Чернышевского*, т. VI, Спб., 1906, стр. 210).

Жуанвиль, Жан, сир (1225—1317) — средневековый французский историк-хроникер, советник Людовика IX. Его хроника «Книга о святых словах и добрых поступках св. Людовика» является ценным источником для изучения эпохи.

Фенелон, Франсуа де-Салиньяк де-ла-Мот (1651—1715) — французский писатель, архиепископ в Камбрэ. В «Трактате о существовании бога» выводил существование бога из красоты творения.

См. выше прим. 26 к реферату «Научный социализм и религия».

Плеханов сопоставляет это верование с учением греческого философа Платона (427—348 до н. э.) об идеях, состоящем в утверждении, наряду с миром чувственно воспринимаемым, особого мира идей. Согласно Платону, чувственные вещи не являются истинно существующими, а представляют собой лишь подражение истинно и вечно существующего мира идей. Таким образом, царство идей населялось первообразами всех видимых вещей.

Фраза, отчеркнутая на стр. 281: «Вы требуете лучшего мира?» — Улучшайте тот, в котором вы живете. Тщетно надеетесь вы воспользоваться готовым раем на небе; устройте его на земле. Приложите ваши старания сделать природу менее бездобной, более плодородной, более красивой и более приятной... Преобразовывайте ее слепые, но послушные силы в деятелей труда и производства».

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Э. БУТРУ «НАУКА И РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ»

Настоящая рецензия была впервые опубликована в журнале «Современный мир» № 12, 1911 г. (Соч., т. XVII, стр. 310—315). Публикация дополнена заметками Плеханова на полях книги Бутру.

Э. БУТРУ[1]. *Наука и религия в современной философии. Пер. В. Базарова, с предисловием переводчика. Библиотека современной философии. Выпуск третий. Изд. «Шиповник», Спб., 1910.*

В своем предисловии к исследованию Э. Бутру г. В. Базаров[2] говорит, что на вопрос: чем порождается конфликт между религией и наукой и может ли этот конфликт когда-нибудь и в чем-нибудь найти свое окончательное разрешение, всякий «просвещенный» человек ответил лет пятьдесят тому назад лишь презрительным пожатием плеч. Тогда думали, что такой вопрос нелеп, так как считалось, что наука

находится в противоречии с теми представлениями, на которые опирается всякая религия. Теперь не то. Теперь истинно «культурные» люди как нельзя более далеки от этого мнения. Теперь они думают, что толковать о названном конфликте нелепо не потому, что религия будто бы *уже опровергнута* наукой раз навсегда, а потому, что наука и религия вращаются в совершенно различных плоскостях. «Прежде, — рассказывает г. В. Базаров, — теоретические понятия боролись с догматами веры. То научные представления вытесняли собою верования, становились на их место, — и тогда люди науки говорили, что традиционная религия «опровергнута», что настало время создать «научную религию» и т. п. То, наоборот, наука казалась «обанкротившейся», неспособной разрешить «мировые загадки», — и тогда сторонники традиционной религии поднимали голову, с новым рвением восхваляли свой ключ к тайнам мироздания. И в том и в другом случае враждебно сталкивались между собою самые *содержания* науки и религии. Наличность у них общей почвы, а следовательно и почвы для конфликта, не подвергалась сомнению... В настоящее время все настойчивее и настойчивее выдвигается иная точка зрения... Эта точка зрения признает, что в прошлых столкновениях оба противника были правы, и притом в самых крайних, самых непримиримых своих выводах... Если все представления религии нелепы с научной точки зрения, если все представления науки нечестивы или, в лучшем случае, безразличны с точки зрения религиозной, то это как раз и значит, что между первой и второй областью немыслимо по существу дело никакое столкновение или противоречие... Люди старого закала ошибались не в том, что они считали религиозные и научные представления несовместимыми,—здесь они были вполне правы, — а в том, что несмотря на это старались их во что бы то ни стало совместить» (стр. 5—8).

Это очень интересно. Однако жаль: *это не совсем согласно с исторической истиной*. «Прежде» теоретические понятия *далеко не всегда* боролись с догматами веры. Неужели «культурный» г. В. Базаров никогда не слыхал о так называемой *двойственной истине*? [3] Учение о такой истине зародилось еще в средние века и достигло полного развития в эпоху Возрождения. Его смысл именно в том и состоит, что истины науки «вращаются» в совершенно иной плоскости, чем истины религии. Стало быть, если «культурные» люди уверяют нас в *настоящее время*, что для столкновения между религией и наукой, в сущности, нет места, то они лишь разогревают нечто довольно-таки «прежнее» *

---

* *Д. Г. Льюис* в своей «Истории философии» изображает дело так, как будто Фрэнсис Бэкон был одним из самых первых провозвестников «двойственной истины». Это не точно [4]. Но посмотрите, как формулирует эту истину сам Льюис, вполне ее признающий. «Теология вращается в сфере понятий, совершенно отличных от тех идей, которые составляют область науки; у теологии иные цели, иные методы, иные доводы. По-настоящему между теологией и наукой не может быть никаких споров. И та и другая идут своей дорогой... у них нет общей почвы» (назв. соч., стр. 363 третьего русского издания). Это слово в слово то самое, что преподносится нам в *«настоящее время»* г. Базаров со слов Э. Бутру и его единомышленников в этом вопросе. А между тем Льюис — писатель, несомненно, *«прежний»*... — *Прим. Г. В. Плеханова.*

Другой стороны, давно ли «банкротство науки» было громко и торжественно провозглашено, например, Брюнэтьером? [5] Как известно, очень недавно. Значит, странно приурочивать рассуждения на тему о этом мнимом банкротстве к одному только «прежнему» времени. Из всего этого следует, что «культурный» человек, написавший предисловие к книге Э. Бутру, плохо разбирается как в *истории* философской мысли, так и в *нынешних* «философских» настроениях. Существуют вполне очевидные для беспристрастного наблюдения общественные причины, побуждающие нынешних «философов» из-за того пошиба разогревать и подавать под *новым* соусом *старое* учение о «двойственной истине» *. Э. Бутру принадлежит к числу разогревателей, произведения которых составляют то, что с полным правом можно назвать *схоластикой двадцатого века*. Он хорошо знает литературу своего предмета. Но в его сочинении нет ни одного атома оригинальности и ни самомалейшего литературного таланта. Поэтому веет непобедимой скукой. Берегись, русский читатель!

Вот образчик рассуждений Э. Бутру: «Человеку должно быть позволено исследовать условия не только научного познания, но и своей собственной жизни» (стр. 324). Это «но» бесподобно. Оно предполагает, что исследование человеком «своей собственной жизни» не может быть *научным*, но само собою разумеется, что это предположение совершенно неосновательно. А между тем на этом совершенно неосновательном предположении построена у Бутру вся защита прав религиозного образа мыслей. Нечего сказать, хорошо защищает он религию! Хорошенько ознакомившись с доводами таких защитников, перестанешь удивляться тому, что папа чуть не предает их анафеме. Римско-католическая церковь прекрасно понимает, что у религии есть много таких друзей, которые на самом деле хуже врагов.

«Каждое мое действие, — продолжает наш неудачный защитник религии, — каждое мое слово и каждая моя мысль свидетельствуют о том, что я приписываю некоторую реальность и некоторую цену своему личному существованию, его сохранению, его роли в мире. Я абсолютно ничего не знаю о том, имеет ли такое суждение объективное значение, да я вовсе и не нуждаюсь в том, чтобы мне его доказали. Если мне случается размышлять об этом убеждении, я нахожу, что оно есть лишь отпечаток моего инстинкта, моих привычек и моих предрассудков. Сообразно с этими предрассудками я внушаю себе мысль, что мне заложена тенденция сохраняться в моем специфическом бытии; я считаю себя способным на что-то; я рассматриваю свои идеи как серьезные, оригинальные, полезные, работаю для их распространения и признания. Все это не выдерживает малейшего прикосновения малодушной научной критики. Но без этих иллюзий я не мог бы жить, по крайней мере, жить по-человечески; благодаря этим обманам мне удается облегчить некоторые несчастья, помочь некоторым из моих

* См. превосходную статью *Л. И. Аксельрод*, Двойственная истина в современной немецкой философии. Сборник «Философские очерки», Спб., 1906 г. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

ближних переносить или любить свое существование; благодаря я могу любить самого себя и искать для своих сил надлежащего применения» (та же стр.).

Тут весь Бутру, со всей изумительной шаткостью и со всей возмутительной безнравственностью своей слащавой аргументации. Ему и в голову не приходит, что отнюдь не живет *«по-человечески»* тот, кто живет лишь «благодаря» каким бы то ни было *«обманам»* и не может без них «искать для своих сил надлежащего применения». Этот чувствительный человек не понимает, как ничтожна цена той будто бы помощи ближним, которая состоит в поддержании их *«иллюзий»*! Он даже не подозревает, что «не выдерживает малейшего прикосновения малейшей научной критики» именно эта его жалкая попытка найти теоретическое оправдание для *«иллюзий»*. И почему он вообразил, что «тенденция сохраняться в своем специфическом бытии» существует у него лишь благодаря самовнушению? В действительности тенденция эта свойственна всем организмам. Она есть неизбежное следствие и выражение жизни. Указывать на нее как на доказательство того, что есть явления, недосягаемые для «научной критики», значит просто-напросто играть словами. Ничего удивительного нет и в том обстоятельстве, что «я считаю себя способным на что-то». Пока я *жив*, у «меня» есть известные *силы*, а наличность этих сил побуждает меня считать себя *способным* сделать то или другое. Конечно, «я» может преувеличить свои способности: недаром сказано, что ошибаться свойственно человеку. За примером ходить недалеко. Э. Бутру очень ошибается, считая соображения, приводимые им в защиту религии, «серьезными» и «полезными» (об их «оригинальности» я не говорю: как о таком предмете, о котором не может быть и речи). Но из того, что он ошибается, вовсе еще не следует, что свойственное людям упование на свои способности нуждается в каком-то мистическом обосновании и что его нельзя объяснить иначе как с помощью «двойственной истины».

В заблуждениях есть своя закономерность. Так, заблуждение Э. Бутру, считающего «серьезной» и «полезной» свою защиту религии, обусловливается тем, что он является идеологом падающего общественного класса — *нынешней* французской буржуазии. Но и тут нет решительно ничего недоступного для научной критики. Дело в том, что каждый общественный класс, подобно всякому индивидууму, защищает себя, *как* может и *пока* может...

Сказанное полезно будет дополнить разбором следующего рассуждения нашего автора:

«Практика предполагает, во-первых, веру; во-вторых, объект, предположенный этой верой; в-третьих, любовь к этому объекту и желание реализовать его» (стр. 331).

Если я «предположил» волчицу в соседнем лесу, то мне нет ни малейшей надобности «предполагать» еще веру в нее, эту волчицу, для того чтобы отправиться на охоту. Э. Бутру *помножает на два то, что должно оставаться в единственном числе*. Зачем же он это делает? По-моему, тут возможен только один ответ: чтобы приучить себя и читателя к неуместному употреблению слова *«вера»*. Человек, при

щий к тому убеждению, что практика немыслима без «веры», бет весьма склонен к принятию «двойственной истины». Другими вами, Э. Бутру немножко хитрит. Но это не беда. Мы уже знаем, «*иллюзии*» и «*обманы*» необходимы для «*человеческого*» существования. Далее. Практика предполагает любовь к объекту. Это не всегда. Охота на волчицу предполагает любовь не к ней, а к охоте. Однако будем строги. Допустим, что практика всегда требует любви к «предположенному» объекту. Что же из этого следует? Согласно Э. Бутру, из этого следует, что практика невозможна без религии, так как «любовь, если заглянуть в нее поближе, выходит за пределы природы в собственном смысле этого слова» (стр. 333). Это очень убедительно! Еще более, чем думает Э. Бутру. В самом деле, так как самки хищных зверей, несомненно, любят своих детенышей, то выходит, что волчица, предположенная» нами выше, тоже не чужда религиозного настроения. Нельзя не признать, что плохо обстоит дело того общественного класса, идеологи которого принуждены «обманывать» себя — или только других? — подобной мудростью. В XVIII веке, накануне революции, идеологи французской буржуазии были много «серьезнее». А то время прошло безвозвратно.

А г. В. Базаров, когда-то мнивший себя идеологом пролетариата? Ему дело обстоит еще хуже: он не ведает, что творит.

Еще раз: берегись, русский читатель!

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ КНИГИ Э. БУТРУ

плетение слово» или схоластика XX века.	Э. Бутру. Наука и религия в современной философии.
5 Когда?	Прежде теоретические понятия боролись с догматами веры.
7 это говорили еще в средние века и, по крайней мере, в эпоху Возрождения.	Религиозные истины лежат не в том *плане*, в каком помещаются истины научные. Религия и наука преследуют совершенно различные задачи, отвечают совершенно различным запросам человеческого духа, — естественно, что и результаты, добываемые ими, не имеют между собой ничего общего.
50 N3	Обе эти точки зрения прекрасно могут сосуществовать в душе одного и того же индивидуума; они не сталкиваются между собою. Входя в свою лабораторию, ученый должен оставить за дверью свои религиозные убеждения, с тем чтобы вспомнить о них, покинув лабораторию.

Заметка на обложке: *Двойная бухгалтерия*.

66
N3
Ср.
Толстого [6].

Человечество есть непрерывность и солидарность во времени. Оно слагается из всего, что люди когда-либо чувствовали, мыслили и совершали доброго, благородного, вечного. Это сверхпространственное существо, в котором утверждаются, очищаясь и организуясь, в котором приобретают бессмертную жизнь и вековечное влияние неверные и преходящие усилия индивидуумов. Человечество, понятое таким образом, само есть тот бог, которого ищут люди.

80
Будто?

Исследование исторического происхождения идей забавляет любознательность ученого-специалиста, но для определения ценности идей оно оказывается обыкновенно сравнительно бесплодным.

Заметка на обложке: *Главная ошибка Бутру.*

82—83
А почему Конт разошелся с сен-симонистами? [7]

Позитивизм Конта можно определить как синтез науки и религии, осуществленный посредством понятия «человечество».

Заметка на обложке: *А почему Конт разошелся с сенсимонистами? Об этом ни слова.*

116
Почему?

Человеку пришлось бы отказаться от своих высших способностей, которые более чем что-либо другое делают его человеком, если бы он согласился с допущением, что бытие и развитие исчерпывается наличными и возможными содержаниями нашего познания.

Заметка на обложке: *Основная ошибка Бутру.*

118—119
Субъективизм как реакция.

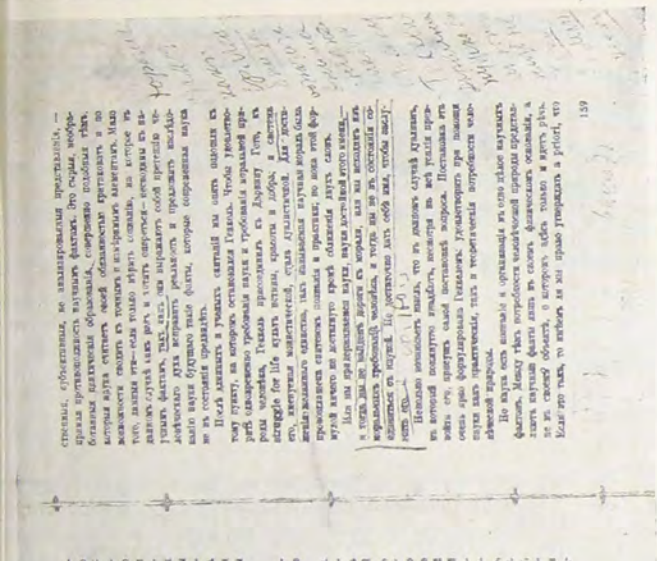
Достигает ли она [наука] когда-либо данных, совершенно очищенных от субъективного элемента, результатов, конкретное значение которых нисколько не опиралось бы на чувство?

Да ведь это объективизм?

Правда, в науках физико-математических разум человеческий приближается к совершенной объективности, так что порой создается иллюзия, что эта последняя вполне реализована. Но отсюда еще не следует, что достижимое в одной области познания возможно и нужно во всех его других областях. Почему все науки должны быть построены по одному и тому же типу и почему типом этим должна быть физическая необходимость? Разве одного случая достаточно для того, чтобы делать из него общий вывод? Почему именно наука составляет исключение из того общего правила, что разум человеческий видоизменяет свои понятия сообразно с реальными объектами, а не навязывает их реальным объектам?

119
Ср.
Джемса [8].

Но разве элементами этого рода — внешними, обособленными, представимыми и измеримыми явлениями — исчерпывается содержание действительных религий? Разве во всех религиях на протяжении их многовекового развития, разве в религии, которая существует среди нас самих, действительно



Страница из книги Э. Бутру «Наука и религия в современной философии» с заметками Г. В. Плеханова.

Ср. 120 нет ничего другого? Разве не имеет никакого значения внутренняя жизнь буддиста или христианина, такая интенсивная, глубокая и богатая? Не есть ли мистицизм особая форма религиозной жизни? И неужели протестантизм лишен всякого значительного содержания?

Заметка на обложке: *Религия вместо диалектики.*

120 Это довод в пользу объективизма.	Мы не можем всецело стать на сторону объективизма, т как в действительности между субъектом и объектом нет н стоящего разделения.
120 Значит, религия заменяет диалектику?	Религия есть таинственное сознание реальности жизни, реал ности души и ее связи с другими существами, которые в свет нашего рассудка кажутся обособленными объектами, механи чески сталкивающимися между собой наподобие атомов Деме крита.
121 Т. е. в *«явлении», объективно*. Нужно ли поэтому выходить за пределы явлений-объекта?	Будем молиться и действовать, чтобы это вышнее царств истины, красоты и добра, которое предвидит человеческий р зум, не осталось простым идеалом, чтобы оно пришло к нам чтобы оно реализовалось не только в Непознаваемом и транс цендентной религии абсолютного, но и в том мире, где м живем, где мы любим, страдаем и работаем; не только на небе но и на земле.
122 Petitio principii *.	Ни система Огюста Конта, ни система Герберта Спенсера в в состоянии даровать разуму человеческому устойчивого рав новесия. Человеку, царю природы, органу и опоре Великого Существа, тесно в том чисто-человеческом мире, которым до вольствовался Огюст Конт.
122 Развить ту мысль, что идея абсолютного возникает как результат *относительного*.	Герберт Спенсер противопоставлял абсолютное относитель ному.
143 Гм! С наукой эти гг. обращаются, как с материей.	Наконец, пообещав свести все непознаваемое к непознан ному, ничем не отличающемуся по существу своему от познав ваемого, Геккель приходит к закону субстанции, который, по его словам, является для нас тем более таинственным, чем глубже проникает наше познание в атрибуты субстанции.
143 Размежевание. Странное разделение.	Итак, нет возможности рассматривать философию как про стое продолжение науки. Геккель имел полное право сказать, что он пользуется не только чувствами, но и разумом, что он выполняет дело не только ученого, но и философа. Работа его, без сомнения, философская и в то же время научная; но те

* Ошибка в основной посылке. — *Ред.*

олтовня!

философские элементы, которые она в себе заключает, очевидно заимствованы у так называемой *догматической* метафизики.

146

Указав, что субстанция в основе своей неизбежно едина, Геккель прибавляет, что она обнаруживается в двух противоположных друг другу сущностях: подвижном эфире и смертной материи. Он полагает даже, что этот дуализм мог бы доставить религии рациональное основание. Для этого достаточно, говорит он, рассматривать повсеместный подвижной эфир как творящее божество, а инертную и тяжелую массу — как сотворенную материю.

N3

Заметка на обложке: *Смешная сторона Геккеля*[9].

147

Ошибка.

Геккель не мог желать полного уничтожения всего того, что отстаивают религии; ибо он сам полагает, что религиозная потребность, которую он относит к области чувства, есть естественная потребность человека.

Заметка на обложке: *Религия — естественная потребность человека.*

149

орма эта ме-
ается в за-
исимости от
оовня зна-
й, но кроме
го бог вовсе
не форма.

Но, включив в свою философию добро, истину и красоту как идеал, к которому мы должны стремиться, не восстановляет ли Геккель основной принцип религии? Что такое бог религий, как не та форма, в которой они представляют себе истину, добро и красоту?

150

то верно.
енность лич-
сти = субъ-
тивное отра-
ение ее объ-
ктивной си-
лы.

В системе Геккеля необходимо отличать идею от выполнения. Выполнение носит характер эклектизма, едва ли выдерживающего критику.

Заметка на обложке: *Больше всего обратить внимание на критику Геккеля.*

151

etitio princi-
pii.

Какая?
о всяком слу-
ае не *обществ-*
венная.

Но, всегда сообразуя свои мысли с вещами, как того требует честность суждения, человек не хочет и не должен отказываться ни от одного из тех благ, которые, согласно его внутреннему сознанию, согласно его неопределимому чувству, также связаны с природою вещей и в то же время составляют основу его благородства, его превосходства, его уважения к себе, его счастья.

Наука, говорят нам, индиферентна ко всему этому.

Заметка на обложке: *Petitio principii Бутру.*

152
?
Это невозможно, принимая во внимание то содержание, которое вами вкладывается в слово: метафизика. Весь вопрос в том, *чего* требует наука.

Вместе с тем и научная философия старается с своей сто обойтись без всякой апелляции к какой бы то ни было физической гипотезе. Она хотела бы не иметь иного ба кроме науки в буквальном смысле этого слова, не иметь органа, кроме разума, строго ограниченного теми логичес операциями, которых требует от него наука.

Научная философия, не отказываясь от рассмотрения блем, более общих и более глубоких, чем те, которыми мается наука в собственном смысле этого слова, стре держаться всегда как можно ближе к науке; она хочет средственно примыкать к ней и даже в тех случаях, предмет ее, повидимому, выходит из пределов научной петенции.

152—153
Ай, ай, ай!

Разве согласился бы кто-нибудь помириться с тем, что век должен регулировать свое поведение нормами, поче тыми из жизни существ, низших, чем он, — должен шенно отказаться от своего человеческого самосознан своей человеческой гордости? Если общество животных исходный пункт человеческого общества, то следует ли от что человеческое общество не может и не должно быть другим, как обществом животных?

Именно не следует!

Вовсе не *потому*.

Вот почему мы видим обыкновенно, что профессиона ученые отказываются от методического анализа и мето ской дедукции в тех случаях, когда им приходится разр философские проблемы, включенные до известной степени мую науку, но выходящие за пределы науки.

154
Кто задается таким вопросом?

...нельзя ли создать особую науку, вполне отвечающую требованиям научного познания, но специально предназ ную для того, чтобы выполнять в жизни человека все обходимые или полезные функции, которые до сих по полнялись религиями... *

Заметка на обложке: *Опять нелепый вопрос Обратить большое внимание.*

154

Тут ср. Маркса [10].

Солидарность, в отличие от христианской любви или публиканского братства, есть научное понятие. Солидар есть такой же закон природы, как тяготение. Это необхо условие существования и процветания всякого человеч общества. Наряду с этим и именно в силу этого солидар есть предмет ясно выраженных или подразумеваемых же каждого разумного человека, ибо никто из людей, н щихся в здравом уме, не может предположить себя жи вне необходимых условий своего существования.

* Бутру называет эту науку «моралью». — *Ред.*

158
ко ты по-
и своего
бница[11].

Поднятие ртути в барометрической трубке есть факт, сознание идеи справедливости есть также факт. Но эти два факта совершенно различны по своей природе. Первый может быть сведен к точно определенным, объективным элементам, которые всеми людьми будут восприняты одинаково; совокупность таких элементов и есть то, что мы называем научным фактом. Второй есть представление идеального предмета. Правда, он содержит в себе объективный элемент, а именно наличность в мыслящем субъекте известной идеи или скорее известного чувства. Но не на этот элемент обращено здесь внимание. В нас есть тысячи других чувств, которым мы придаем различную ценность: дело идет о том, чтобы обеспечить данному чувству преобладание над другими.

обусловется преобладание? Но оно сознается?

Заметка на обложке: *Общий вывод Бутру. Не умея соединить науку с моралью, он апеллирует к религии.— Обратить внимание на критику «научной» морали. Ср. Лейбница.*

159
Хорошо
как»! Ср.
ейбница.

Мало того, данные эти, — если только верить сознанию, на которое в данном случае как раз и хотят опереться, — несводимы к научным фактам, так как они выражают собой претензию человеческого духа исправить реальность и предложить исследованию науки будущего такие факты, которые современная наука не в состоянии предвидеть.

атить вни-
ие на сла-
о сторону
еккеля[12].
Дарвина
жно было
ополнить
Гете, а
Марксом.

После длинных и ученых скитаний мы опять подошли к тому пункту, на котором остановился Геккель. Чтобы удовлетворить одновременно требования науки и требования моральной природы человека, Геккель присоединил к Дарвину Гете, к struggle for life * культ истины, красоты и добра; и система его, именуемая монистической, стала дуалистичной. Для достижения желанного единства так называемая научная мораль была провозглашена синтезом познания и практики; но пока этой формулой ничего не достигнуто, кроме сближения двух слов.

159
общий вы-
д Бутру.
№3

Или мы придерживаемся науки, науки достойной этого имени, и тогда мы не найдем дороги к морали, или мы исходим из моральных требований человека, и тогда мы не в состоянии соединиться с наукой. Недостаточно дать себе имя, чтобы заслужить его.

160
удто? А
ркс? А за-
дыш у Дар-
вина?[13]

Научная религия, научная мораль приводят к анализу интеллектуальных и моральных потребностей человеческого духа, к анализу, необходимость которого не была замечена самими этими системами.

* — борьбе за жизнь. — *Ред.*

166 | Изучение религиозного чувства отдельно от верований рождает целую кучу проблем. Каковы элементы этого чувс В нем различают: страх, любовь, желание счастья, стремл к единению с другими людьми. Элементы эти смешиваются жду собой в очень различных пропорциях, окрашива в тысячи различных оттенков, в зависимости от тех верова с которыми они соединяются.

Заметка на обложке: *Анализ религиозных чув Бутру сам себя опровергает.*

168 | Вопрос заключается в том, должны ли религиозные я ния объясняться вмешательством сверхъестественных и т ственных сил или же для этого достаточно общих зак человеческой природы.

Заметка на обложке: *Основной вопрос религи*

180 На известной стадии развития общества. | Религия есть общественная функция.

186 Вздор! | Пусть то нечто, что мы именуем религией, есть предпос сознания и общества.

Заметка на обложке: *Вздор о религии как пр сылке.*

187 Царство, а не бог. | Но религиозное сознание нашего времени чуждо этих риальных богов... «Царство божие внутри вас», — гласит гелие.

Заметка на обложке: *Что такое религиозно знание нашего времени.*

188 А субъективный? | «Объективный» — значит представимый.

190 Ну, так это объясняется социологиями. | Религия заключает в себе идею святыни, обязанности, веди, предписанной волею существа, которое больше ин дуума и от которого этот последний зависит. В этом ственно говоря, и состоит религиозный элемент, прида сопутствующим явлениям, как бы извне, такой хар какого они сами по себе никогда бы не приобрели.

Заметка на обложке: *Бутру сам себя бьет.*

191 Ну, а когда сознание становится *ясным?* | Тогда религиозное чувство оказалось бы инстинктив глухим восприятием зависимости части от целого.

218
Старая
лесня.

Но самопожертвование осуществляется лишь тогда, когда человек верит в его самопроизвольность. Если люди жертвуют собою обществу, то только потому, что они рассматривают себя как автономную личность, а не как механический продукт социальной организации.

Заметка на обложке: *С убъективный] метод.*

224
N3

Мы знаем лишь одно: наше познание, наше восприятие никогда не может дать нам чего-либо бо́льшего, чем перевод на наш язык окружающих нас реальностей.

Заметка на обложке: *«Мы знаем одно». Этого достаточно.*

224
возможно
ль присоот-
ствии «по-
ний», «зна-
к», «реаль-
ней». Вро-
кденных
идей?

Резюмируем. Наука есть не отпечаток, оставляемый вещами в пассивном интеллекте, но совокупность знаков, изобретенных разумом для того, чтобы истолковать вещи при посредстве заранее данных понятий, первичный источник которых от нас ускользает, а также для того, чтобы подчинить вещи нашей власти, заставить их служить нашим целям.

227
N3

Есть религия в собственном смысле этого слова, т. е. жизнь, воля, действие.

Заметка на обложке: *Нелепое определение религии.*

230

Верно.
ет, не то.
N3

Другие говорили: наука не потерпела никакого банкротства, ибо никогда рассудительная истинная наука не могла давать тех обещаний, за неисполнение которых вы обвиняете науку. Этот ответ подразумевает, что наука не есть все для человека.

Заметка на обложке: *К вопросу о банкротстве науки.*

247
ведь это
е сделано
Вами.

N3

Быть может, нам удалось бы раскрыть более интимную и более тонкую связь между ними [религией и философией], если бы мы, не ограничиваясь внешним рассмотрением религии и науки и критикой их принципов, постарались уловить каждую из них в ее генезисе, дать себе отчет в их происхождении и в присущих им внутренних началах развития. Для этой цели необходимо было бы обратиться не только к философской критике, но и к самой философии, к теории основных начал интеллигентной и моральной жизни. Эту задачу и поставили перед собой некоторые очень глубокие мыслители, в душе которых уважение к свободе науки занимает не меньшее место, чем желание обеспечить свободу религии.

Заметка на обложке: *Генезис науки и религии (Idem per idem).*

250
Да разве становление устраняет законосообразность?

Настоящее несет в себе прошлое и беременно будущим, известная формула. Совершенно иную точку зрения пр дуют прагматисты. Они полагают, что реальность де тельно находится в процессе своего становления, что бу не предопределено в настоящем.

251
Будто? Почему же *«очевидно»?*

Мое поведение будет совершенно иное в зависимости от решу ли я этот вопрос в первом или во втором смысле; видно решение это зависит от моей воли. От меня завис рить или не верить в мои обязанности по отношению к и миру, а следовательно, видоизменять ход событий или вить его, как он есть.

258
Нет. Ср. Спинозу и Лейбница [14].

Цель необходима для действия; и для того, чтобы суш вать, для того, чтобы определять собою настоящее дей цель эта должна представлять нечто иное, чем те факты, рые сами собой осуществляются в природе согласно ее ническим законам.

259
Petitio principii.

Таким образом, действие раскрывает в человеке налич первоначальной воли, более высокой, чем все те же которые ограничиваются вещами этого мира.

268
Почему же только?

Если с точки зрения рассматриваемой деятельности со есть только пассивное ощущение, только эпифеномен, личность его имеет чисто теоретический интерес.

268
Должна ли непременно стремиться?

Человеческая деятельность, говорят нам, обладает дв назначением, двояким направлением: она есть интелл она есть воля. Развиваясь как интеллект, она создает осуществляясь как воля, она стремится к религии.

Заметка на обложке: *Вопрос прагматистам*

277—278

Ср. эстетич[еское] чувство.

Поскольку возможно при помощи слова дать некоторое ставление об этом состоянии, оно есть чувство внутренней шенной гармонии, мира и радости, — чувство, что все ид рошо вне нас и в нас. К тому же это не пассивное и ине чувство. Это сознание своей причастности некоторой бол гучей, чем мы, силе и стремление содействовать ей в любви, согласия и мира. Одним словом, это вдохновенье ж как творческой силой и как источником гармонии и ра

280
Коренная ошибка прагматистов. Ср. 282.

Есть, говорит он [Джемс], два вида суждений: суж о бытии или происхождении и суждения о ценности. Вт рода суждения совершенно независимы от первых. Отку ни возникала известная идея или известное чувство, раз эта оправдывается фактами, раз чувство это плодотво благодетельно, им принадлежат в полной мере те высок чества, которые обозначаются словом «ценность».

282 Будто? Сло быть, о внуше- н может за- лить дру- гое?

Ни отдельные индивидуумы, ни целые общества не сумели до сих пор найти где-либо в другой области равного по силе источника бескорыстия, энергии и настойчивости... Так, современные медики охотно признают, что вся терапия опирается в значительной степени на внушение. Но внушение подобного рода предполагает как у больного, так и у медика веру в целительную силу природы и в практическую мощь самой этой веры, т. е. предполагает верование, аналогичное религиозному.

295 Так ли?

Нет, таким образом, никакого основания предполагать, что он [религиозный опыт] принадлежит к числу пережитков прошлого: он несомненно связан с самым существом человеческой природы.

298

Научный опыт всегда подразумевает утверждение: данная вещь не только является мне, но и существует в действительности.

Заметка на обложке: *Что такое научный опыт. — Оч[ень] важно.*

316 это зна- чит? *Именно.*

Возможно, что природа изменяется вплоть до самой своей основы...

Если изменяются глубочайшие принципы вещей, самое изменение это должно подлежать законам, аналогичным тем, которые мы наблюдаем непосредственно, т. е. законам опытным.

319 це *орудие* ого усмо- трения?

Наука имеет полное право не признавать никакого иного бытия, никакой иной реальности, кроме той, которую она включает в свои формулы. Но следует ли из этого, что разум не усматривает отныне никакой разницы между бытием, как оно известно науке, и бытием, как оно существует в действительности?

319 Вон оно!

Как бы ни упорствовала наука в своем стремлении проследить реальность вплоть до ее тончайших изгибов, она все же остается глазом, созерцающим и объективирующим вещи, и не может, не вступая в противоречие, отожествить себя с самою реальностью.

320 ожная тео- я познания идеализма.

Но самую эту работу она [наука] может выполнить лишь в том случае, если условия ее имеются в наличности; а такими условиями всегда и неизбежно являются: во-первых, вещи, которые наука находит во вне, а отнюдь не задает себе сама; во-вторых, разум, отличный от вещей, объективно рассматривающий вещи и преобразующий их таким образом, что они становятся для нас понятными. Вещи и разум, каково бы ни было их внутреннее родство или их внутреннее расхождение в других отношениях, с точки зрения науки представляют, взятые вместе, ту область бытия, от которой наука отличается, но которую она не может игнорировать, ибо, философски проанализировав себя, она находит, что образующие ее элементы почерпаются ею из обеих этих сфер.

321 Бытие вещей неизбежно выходит за пределы того бытия, ко рое наука себе усваивает.

Заметка на обложке: *Соб[ственное] учение Бут*

322 В науке индивидуум ищет систематизации вещей с объ тивной, безличной точки зрения. Каким же образом нау являющаяся его продуктом, может запретить ему искать нар с этим систематизации с его собственной, личной точки зрен Правда, такой род систематизации не имеет объективной ц ности в том смысле, какой придает этому слову наука; но раз удовлетворяет чувство, она отвечает не менее реальной челове ской потребности, чем потребность сводить одни вещи к друг

Наивный вопрос и опасный.

Ср. 323

323 Центральной идеей, группирующей вокруг себя все ве является здесь не индивидуальность единичного лица, а ин видуальность всех лиц, рассматриваемых каждое как ц и в то же время живущих общей жизнью.

Иванову-Разумнику [15].

Повидимому, элементарная справедливость заставляет п знать, что такая субъективная и конкретная систематиза никоим образом не отрицается научным духом.

Нет, отрицается.

324 Сообразно с этими предрассудками, я внушаю себе мы что во мне заложена тенденция сохраниться в моем специфи ском бытии, я считаю себя способным на что-то, я рассматри свои идеи как серьезные, оригинальные, полезные, работаю их распространения и признания. Все это не выдерживает мал шего прикосновения мало-мальски научной критики. Но этих иллюзий я не мог бы жить, по крайней мере, жить по-че вечески; благодаря этим обманам, мне удается облегчить нек рые несчастия, помочь некоторым из моих ближних перено или любить свое существование, благодаря им я могу люб самого себя и искать для своих сил надлежащего применен

?

Почему? Иллюзия ли это?

325 Чего стоят все эти фразы, если одна только наука за живает доверия?

Банкротство буржуазной науки.

327 Итак, человеческая жизнь одной своей стороной, сво идеальными притязаниями, неизбежно причастна религии

Итак?

331 Верить — значит утверждать, и притом вполне катег чески, что толчок к действию дает разуму нечто иное, че вещи, которые мы видим и которые мы знаем. Действие ждается в мотиве. Разум находит этот мотив в идее дол Долг есть вера по преимуществу.

Почему «нечто иное»? Ср. Спинозу и Лейбница.

331 Всякий раз, когда человек, прежде чем действовать, пыта до конца исследовать основания своего действия, он ната вается рано или поздно на вопросы долга, и он не чувст себя удовлетворенным до тех пор, пока не даст на них от

Вовсе не всякий.

335

Во всех подобного рода теориях вопрос об отношениях морали и религии разрешается, быть может, слишком просто... Из того, что две жизненные формы в тот момент, с которого начинается для нас история, представлялись как бы самостоятельными, еще не следует, что они имели различное происхождение: в противном случае трансформизм натуралистов был бы бессмыслицей... И прежде всего, если сами предписания в значительной своей части одинаковы в обеих областях, то различие обнаруживается в том, как они обосновываются.

ынь суще-
твенно.
Маркса.

345

Религиозное познание, имеющее своим объектом не то, что есть, а то, что должно быть, не может определяться таким же способом, как познания научные; но если оно, независимо от своей практической ценности, представляет символическое значение, которым может удовлетвориться разум, сложившийся под влиянием научного опыта и жизни, то мы в праве сказать, что религиозное познание заключает в себе истинное и правомерное интеллектуальное содержание.

познание
ес объясне-
и ничто
гое. Ср.
е его же
слова.

347

Мало того, разум замыслил установить среди множества элементов, кажущихся совершенно разнородными, согласие, гармонию, солидарность. Он требует, чтобы каждая вещь была всем тем, чем она может быть, в идеальном смысле этого слова, чтобы она осуществила максимум доступного для нее совершенства и в то же время была в неразрывной связи с целым и жила именно этой связью.

353. Не
ет гармо-
и солиности, по-
будут ис-
для них
рхъесте-
[енные]
ования.
щества —
ь приро-
ды.
ество —
е бытие.

Возможно ли осуществить подобного рода цель?

Нельзя не признать, что это не выполнимо в плане природы, которая инертна и индиферентна к внутренней ценности существ, поскольку вообще возможно с точки зрения природы говорить о существах...

Но уже сама природа, если не с узко научной точки зрения, то с точки зрения разума в широком смысле слова, есть нечто большее, чем простой механизм. Разве мы можем сказать с уверенностью, что в своей живой реальности она есть только бытие, а не совокупность существ?

348

И однако идеи эти отнюдь нельзя назвать ясными и отчетливыми, нельзя даже представить себе, что они когда-нибудь могут сделаться таковыми.

! Да это и
идеи, а
слова.

349

...выдающиеся психологи утверждают, наоборот, что чувства, внутренние склонности, то, что мы называем существом, сами представляют лишь перевод на психологический язык внешних двигательных актов.

р. 347.
Именно.

353

Так обстоит дело с наукой и религией. Борьба закаляет и ту и другую, и если разум получит преобладание, их отдель-

Итак, «гармония» неосуществима? № 3

ные специфические принципы, сделавшись шире, сильнее, пластичнее, породят новую форму жизни, более полную, богатую, глубокую, свободную, прекрасную и разумную. Но две автономные силы могут лишь стремиться к миру, согласию и гармонии, никогда не удастся им осуществить эту цель вполне, такова уже природа человеческая.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Бутру*, Эмиль (1845—1921) — французский философ-идеалист. Его философия выросла на почве идеалистических и религиозных настроений реакционной буржуазии конца XIX — начала XX века; она сводится к признанию законов природы случайными, к учению о свободе человеческого духа и защите прав религии наравне с правами положительных наук.

[2] *Базаров*, В., псевдоним *Рудкева*, Владимира Александровича (р. 1874), экономист, публицист и философ. До 1905 г. примыкал к большевикам. В годы реакции отошел от большевизма. К Великой Октябрьской Социалистической революции отнесся враждебно. Осужден как вредитель.

Базаров является автором ряда философских работ, в которых он, критикуя представителей мистического идеализма, оставался на позиции философского идеализма Маха и Авенариуса.

[3] Двойственная истина — учение о взаимной независимости философии и богословия. Согласно этому учению известное положение может быть истинно с точки зрения философской (т. е. знания) и ложно с точки зрения богословской (т. е. веры). Учение о двойственной истине представляло собой попытку компромисса с церковью со стороны мыслителей позднего средневековья и Возрождения и было орудием легализации независимой от богословия философии. Свое завершение оно нашло в учении Бэкона, решительно настаивавшего на полном различии, совершенной независимости философии от богословия. В современной буржуазной философии учение о двойственной истине часто применяется не для защиты прав науки и философии, но, напротив, для защиты прав веры и мистики, для наступления религии на научное знание.

[4] В своей «Истории философии» Льюис пишет о знаменитом английском философе Френсисе Бэконе (1561—1626):

«С первого взгляда, быть может, не вполне очевидно, каким глубоким научным духом одушевлен был Бэкон, отделяя науку от теологии; но стоит немного подумать, чтобы убедиться, что в ту эпоху это был удивительный акт». И дальше: «Мы полагаем поэтому, что Бэкон обнаружил глубоко философскую тенденцию, совершенно отделив эти две различные области исследования» (*Дж. Г. Льюис*, История философии, Спб., 1897, стр. 362 и 364).

[5] *Брюнэтьер*, Фердинанд (1849—1906) — французский литературовед, историк литературы и критик. Стремился построить науку о литературе на основе «эволюционного метода», сначала перенося на нее методы естественно-научного исследования, позднее приписывая ей имманентное развитие, обусловленное воздействием произведений друг на друга. По своим политическим взглядам Брюнэтьер консерватор, защитник духовной власти и монархии. В последние годы своей жизни выступил как открытый реакционер, провозгласив «банкротство науки» и спасительность церкви и религии.

[6] Бог Толстого — отнюдь не «человечество». Общественное бытие как покоящееся на материальной почве, на интересах «животной» личности, не может быть, с точки зрения Толстого, источником нравственных начал. Внутренний мир отдельного человека вне общества лучше, чище, духовней. Такой человек ближе к божеству.

[7] Огюст Конт с 1818 г. был учеником великого социалиста-утописта Сен-Симона, но довольно скоро между ними началось расхождение. Сен-Симон исходил, что Конт становится на исключительно научную (аристотелевскую) точку зрения, оставляя в стороне «сентиментальную» и религиозную часть системы, а Конт в свою очередь заявлял (впоследствии), что его философские убеждения находятся в непримиримом противоречии с новыми религиозными тенденциями Сен-Симона.

арль Адам, в своей книге «La philosophie en France», Paris, 1894, говоря хождении Конта с сен-симонистами, пишет (даем цитату в переводе): «У него ля них ничего, кроме сарказмов по поводу их «чувствительности» и их свое- ного обожествления Сен-Симона. Теперь им ничего не остается, как начать ить новую обедню, пишет он 9 декабря 1828 г., и это не заставит себя ждать» 396).

это не заставило себя ждать» («Cela n'a pas tardé»), — замечает Плеханов лях книги.

концу жизни Конт сам пришел к религиозным идеям, отчасти напоминаю- идеи Сен-Симона.

В своей главной работе, посвященной религии «The varieties of religious pence» («Многообразие религиозного опыта»), Джемс исходит из мысли, что ия есть прежде всего ряд переживаний, совершенно аналогичных всякому му опыту, и выдвигает на первый план многообразие религиозного опыта ифический, индивидуальный, непередаваемый характер религиозного пе- вания.

По своему мировоззрению Геккель был монист, но монист непоследователь- Основным в своем мировоззрении он считает не материализм, а монизм, держание, а форму, забывая о том, что существуют идеалистические и даже иозные системы монизма. Мужественная борьба Геккеля с философской ковной реакцией получила высокую оценку у виднейших представителей юционного социализма, что не помешало им выступить с резкой критикой татков мировоззрения Геккеля.

Очевидно, Г. В. Плеханов хочет противопоставить здесь этой расплывчатой и солидарности всего человечества теорию классовой борьбы Маркса и вы- щей из нее классовой солидарности, основанной на общности интересов а в его борьбе против враждебных классов.

В своей теории познания Лейбниц различает два рода истин: истины факта ины разума. Последние суть истины необходимые и вечные (таковы истины и математики), они самоочевидны, и противоположного им логически я мыслить. Другие истины — фактические или случайные, их необходи- не логическая, а нравственная. Они составляют конкретное содержание и. Хотя эти истины, по Лейбницу, не являются геометрическим выводом из одимых истин, но тем не менее и они должны иметь свое достаточное осно- , ибо закону достаточного основания подчиняется все.

Г. В. Плеханов так формулирует в «Основных вопросах марксизма» то, н называет «слабой стороной» Геккеля: «Наделавший так много шума монизм ля есть не что иное, как чисто материалистическое — и в сущности близкое ейербаховскому — учение об единстве субъекта и объекта. Но Геккель очень знаком с историей материализма, и поэтому он считает нужным бороться «односторонностью», между тем как ему следовало бы дать себе труд изучить еорию познания в том виде, какой она приняла у Фейербаха и Маркса; это охранило бы его самого от многих промахов и односторонностей, облегчаю- его противникам борьбу с ним на почве философии» (Соч., т. XVIII, стр. 192).

Научное обоснование происхождения религии и морали дано Марксом в его тах по историческому материализму. Что касается Дарвина, то у него имеются ки объяснения нравственных понятий влиянием общественных отношений.

Плеханов касается этого вопроса в нескольких своих работах. Так, в статье щиту экономического материализма» (Соч., т. VIII, стр. 205) он пишет:

Припомните Дарвина, м. г.! Этот гениальный исследователь объясняет про- ждение человека и его способностей с точки зрения *биологии*. Но у него есть олько страниц, имеющих огромное значение и для *социологов*. По его мне- нравственные чувства и понятия людей объясняются влиянием *обществен- отношений*. Если бы люди жили при совершенно таких же условиях, при рых живут пчелы, то у них господствовала бы пчелиная нравственность, и они окойным сердцем совершали бы то избиение себе подобных, которое перио- ски совершается в пчелином улье» («The Descent of man», London, 1883, 99—100).

Своим замечанием Г. В. Плеханов хочет, очевидно, подчеркнуть детермини- ский характер учения Спинозы, полагавшего, что «в душе нет никакой абсо-

лютной или свободной воли: но к тому или другому хотению душа определяет причиной, которая, в свою очередь, определена другой причиной, эта — третьей и так до бесконечности». Что касается Лейбница, то, согласно его учению, действия и поступки людей заранее предопределены высшим разумом, в порядке так называемой «предустановленной гармонии».

Тот же смысл имеет и аналогичная заметка Плеханова к другому месту книги Бутру, находящемуся на стр. 331 (см. ниже).

[15] Точка зрения Иванова-Разумника (см. о нем выше, прим. 1 к рецензии на его книгу «О смысле жизни») в вопросе о соотношении между индивидуумом и обществом приближается к приведенному здесь взгляду Э. Бутру.

ОТВЕТ НА АНКЕТУ О БУДУЩНОСТИ РЕЛИГИИ, ПРОИЗВЕДЕННУЮ ЖУРНАЛОМ «MERCURE DE FRANCE» [1]

Печатаемая статья является ответом на анкету, произведенную в 1907 г. французским журналом «Mercure de France». Ответ этот был помещен, наряду с многими другими, в № 236 журнала от 15 апреля 1907 г., стр. 617—619. По-русски он был опубликован при жизни Плеханова только в книге А. В. Луначарского «Религия и социализм», стр. 33—38 (Соч., т. XVII, стр. 342—343).

Вы позволите мне стать на точку зрения социально-эволюционную и формулировать вопрос следующим образом: не является ли разложение религиозной идеи естественным концом ее эволюции? [2]

Чтобы ответить на этот вопрос, отдадим себе отчет в том, чем была до сего времени эволюция этой идеи.

Но прежде всего, что такое религия? Если мы воспользуемся тем определением, которое Эдуард Б. Тэйлор называет определением-минимум термина *«религия»*, то мы скажем, что религия есть *вера в духовные существа*, существующие рядом с телами и процессами природы *.

Эта вера, являющаяся необходимым элементом всякой религии, служит в то же время для *объяснения* всех явлений природы. Но на более высокой стадии социальной эволюции к этому примитивному элементу присоединяется еще новый: моральный элемент.

Связь обоих элементов становится все более и более тесной. Тогда мы доходим до того, что я мог бы назвать определением-максимум религии: вера в духовные существа, связанная с моралью и служащей ей санкцией. Вот почему многие полагают, что сущность религии заключается в морали.

Но мы далеки еще от конца этой эволюции.

Связь между моралью и религией, казавшаяся неразрывной, должна исчезнуть благодаря прогрессу человеческого разума.

Научное объяснение феноменов может быть только материалистическим

---

* Правда, что духовное существо не есть еще бог. Чтобы стать богом, духовное существо должно совершить известную эволюцию. Бог — это духовное существо, связанное взаимными услугами с данным племенем или народностью. Но всякий бог есть духовное существо. В данном случае для нас это вполне достаточно. Прим. *Г. В. Плеханова.*

...м. Вмешательство духовных существ, которое в глазах дикаря ...ясняет все явления, ничего не объясняет в глазах Бертело [3]; зна... такого объяснения падает для каждого цивилизованного чело... по мере того, как он усваивает результаты работы науки.

...сли многие верят еще в существование духов и сверхъестествен... существ, то это потому, что по разным причинам они не смогли ...ить препятствий по пути к научной точке зрения.

...огда препятствия эти будут устранены, — а все заставляет думать, ...го будет делом социальной эволюции, — исчезнет всякий след супра... алистической концепции, а мораль вынуждена будет занять ...независимое место. Религия, в максимальном смысле этого слова, ...вает. Что касается религиозного чувства, то очевидно, что оно ...ает вместе с разложением религиозной идеи. Но в чувствах, ко... , больше консерватизма, чем в идеях. Могут и будут иметь место ...чные пережитки, народятся ублюдочные концепции мира, полу... риалистические, полуспиритуалистические.

...о и пережитки эти осуждены на исчезновение в свой черед, ...бенности по исчезновении некоторых социальных учреждений, ...ы санкционированных религией.

...рогресс человечества несет с собой смертный приговор и религиоз... идее, и религиозному чувству. Только робкие или заинтересо... ые выражают опасение за судьбу морали. Мораль, повторяю, ...бна вести самостоятельное существование.

...ера в духовные существа даже и теперь далека от того, чтобы ... опорой морали. Напротив, религиозные верования цивилизован... наций нашего времени в большинстве случаев отстали от их ...льного развития.

... К. Клиффорд [4] справедливо замечает: «Если бы люди не были ...е своих религий, мир был бы адом!»

ПРИМЕЧАНИЯ

...«Mercure de France» («Вестник Франции») — двухнедельный журнал, выхо... ий в Париже с 1889 г., под редакцией Альфреда Валлетта.

...Анкета «Mercure de France» ставила только один вопрос в следующей фор... овке: «Assistons-nous à une dissolution ou à une évolution de l'idée religieuse ... sentiment religieux» («Присутствуем ли мы при разложении или при эво... и религиозной идеи и религиозного чувства»). В № 236 журнала 1907 г. ...ликовано 33 ответа на эту анкету политических и общественных деятелей ...ателей разных стран, в том числе Максима Горького, Жюля Лемегра, Макса ...ау, Франсуа Коппе, Вандервельде, Стриндберга, Верхарна, Гумпловича, ... и др.

...*Бертело*, Пьер Марселен (1827—1907) — знаменитый французский химик

...*Клиффорд*, Вильям (1845—1879) — английский математик, в своих теоретико... ...вательных воззрениях исходивший из философии Беркли и Юма.

ОТРЫВКИ ОПУБЛИКОВАННЫХ СТАТЕЙ

В настоящий отдел вошли отрывки по вопросам религии из различных стат Плеханова. Частью они заимствованы из собрания сочинений, частью из посмер ных публикаций, появившихся уже в наши дни в разных журналах, сборник «Группа Освобождение труда» и «Литературное наследие Г. В. Плеханова». Тем трактуемые в этих отрывках, очень разнообразны: происхождение религии, социальные корни, первобытная религия, анимизм, тотемизм, религия как идол гич ская надстройка, религия как орудие классовой борьбы, взгляды на религ Маркса, Энгельса, Гегеля, Фейербаха, критика Евангелия у Штрауса и Бауэр мистика, богоискательство, богостроительство и др. Большинство отрывков взя из статей, написанных до появления работ Плеханова о религиозных искания Из более поздних статей даны только отрывки из рецензии Плеханова на кни Богучарского о Герцене и из его предисловия к книге А. Деборина.

Печатаемыми отрывками не исчерпываются, конечно, высказывания Плехано по вопросам религии, рассеянные по множеству его работ. В частности, мы не п мещаем в этом отделе ничего из его труда по «Истории русской обществен мысли», где собран ряд материалов по истории церкви и религиозно-мист ческих течений в России.

Недостаток места лишает нас возможности дать настоящий отдел в более шир ком объеме. Читателей, интересующихся вопросом более детально, мы отсыла к хрестоматии «Мысли Г. В. Плеханова о религии», вышедшей в изд. «Атеист в 1929 г. Там материал разбит по темам. В нашей публикации, где такой хресто тийный принцип размещения материала был бы неуместен, мы располагаем печ таемые отрывки по статьям в принятом для всего сборника хронологическом п рядке.

ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРЕВОДУ БРОШЮРЫ ЭНГЕЛЬСА «ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ»

Благодаря заботливости цензуры, упоминаемые Энгельсом взгляд Штрауса [1] и Б. Бауэра [2] до сих пор мало известны русской читающ публике. Мы считаем поэтому не лишним изложить их здесь в н многих словах.

Дело вот в чем. Если вы убеждены, что так называемое священн писание продиктовано самим богом (духом святым), избиравшим се в секретари то того, то другого святого мужа, то вы не допустите да и мысли о том, что в названном писании могут быть какие-нибу ошибки и несообразности. Все, что рассказывается там, имеет д вас значение самого бесспорного акта. Искушая Еву, змий произн сит речь, достойную вкрадчивого и искушенного жизнью иезуит

несколько странно; но для бога нет ничего невозможного: кажу-
ся странность служит лишь новым образчиком его всемогущества.
стная Валаамова ослица вступает в беседу со своим седоком. Это
ь не совсем обыкновенное явление; но для бога и т. д., и т. д., по
же, раз навсегда установленной формуле. Вера не смущается
м, даже нелепостью: credo quia absurdum *. Вера есть «уповае-
извещение, вещей обличение невидимых, т. е. уверенность в не-
мом как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом, как бы в на-
щем». А для религиозного человека всемогущество бога, творца
сподина природы, есть именно то, чего он «желает» всего больше.
это было бы очень хорошо, очень трогательно и даже очень прочно,
бы человек, борясь с природой за свое существование, не был
жден вкушать от «древа познания добра и зла», т. е. постепенно
чать *законы* этой самой *природы*. Раз вкусив от опасного «древа»,
уже не так легко поддается влиянию вымысла. Если он по старой
вычке и продолжает верить во всемогущество бога, то его вера
нимает уже другой характер: бог отходит назад, так сказать, за
лисы мира, а на первый план выступает природа с ее вечными,
лезными, неизменными законами. Но чудо непримиримо с законо-
бразностью: законосообразность не оставляет места для чудес;
деса отрицают законосообразность. Спрашивается теперь, как же
тут относиться к библейским рассказам о чудесах люди, доросшие
понятия о неизменных законах природы? Они вынуждены *отри-
ть* их. Но отрицание принимает различные виды, смотря по складу
коду той общественной жизни, в которой совершается данное ум-
венное течение.

Французские просветители XVIII века просто смеялись над биб-
йскими рассказами, считая их проявлением невежества или даже
рлатанства. Это резкое отрицательное отношение к Библии под-
азывалось французам той борьбой, которую вело тогда в их стране
етье сословие против «привилегированных» вообще и против духо-
нства в частности. В протестантской Германии того же времени
ло обстояло иначе. Во-первых, само духовенство играло в ней со
емени реформации совсем не такую роль, какая принадлежала ему
католических странах; во-вторых, «третье сословие» Германии было
це очень далеко тогда от мысли о борьбе против «старого порядка».
ти обстоятельства наложили свою печать на всю историю немецкой
итературы XVIII века. Между тем как во Франции образованные
редставители третьего сословия пользовались каждым новым выво-
м, каждой новой гипотезой науки как оружием в борьбе с предста-
лениями и понятиями, выросшими на почве отживших общественных
тношений, в Германии речь шла не столько о том, чтобы *истребить*
тарые предрассудки, сколько о том, чтобы *согласить* их с новыми
крытиями. Для революционно настроенных французских просве-
ителей религия была плодом *невежества* и *обмана*. Для немецких
торонников просвещения, даже для самых передовых из них, напри-

* — верю, потому что нелепо. — *Ред.*

мер для Лессинга, она была *«воспитанием человеческого рода»*. Соо-разно с этим и Библия являлась в их глазах не такой книгой, к которо можно было относиться отрицательно и насмешливо. Они старали «*просветить*» эту книгу, придать новый смысл ее рассказам, привес их в соответствие с «духом времени». И вот началось самое усердно терзание Библии. В Ветхом Завете бог «говорит» чуть не на кажде странице. Но это не значит, что он говорил в самом деле. Это лиш одно из тех переносных выражений, на которые так падки восточны люди. Когда мы читаем, что бог сказал то или другое, мы должн понимать это в том смысле, что он внушил те или другие идеи том или другому из своих верных подданных. То же и со змием-искуси телем, то же и с Валаамовой ослицей. Эти животные вовсе не говорил в действительности. Они лишь навели на известные мысли свои будто бы собеседников. В Троицын день совершилось, как известно сошествие на апостолов святого духа в виде огненных языков. Эт опять лишь переносное выражение. Автор или авторы «Деяний свя тых апостолов» хотели сказать этим лишь то, что апостолы испытал тогда сильный припадок религиозного чувства. Впрочем, по истолко ваниям других «просвещенных» исследователей, дело происходил несколько иначе. Сошедшие на апостолов огненные языки предста вляли собою совершенно естественное явление: именно, электрически искры. Точно так же, если Павел ослеп, идя по дороге в Дамаск, т это объясняется естественным влиянием грозы, а если старец Анания исцелил его прикосновением своих рук, то ведь известно, что у стари ков часто бывают очень холодные руки, а холод уменьшает воспале ние. Если Иисус воскресил многих мертвецов, то это объясняется тем простым обстоятельством, что он имел дело не с трупами, а с живым организмами, находившимися в обмороке. Его собственная смерть на кресте была лишь мнимою смертью. По истолкованию довольно изв вестного в свое время д-ра Паулуса * [3], Иисус сам был удивлен (vol Verwunderung) своим неожиданным возвращением к жизни. Наконец о вознесении его на небо не может быть речи уже по одному тому, что и сами евангелисты выражаются на этот счет крайне неопределенно они говорят, что он был взят на небо (Марк); но не значит ли это что на небо взята его душа *после его смерти*. Да и с какой стати взду мали бы евангелисты рассказывать вещи, которым не мог бы поверить ни натуралист, ни астроном, «могущий точно рассчитать, как много времени надо пушечному ядру для того, чтобы долететь до... Сириуса»

Излишне доказывать, что *подобная* критика евангелий совершенно несостоятельна, что она свидетельствует именно об отсутствии истинно критического отношения к вопросу у ее представителей. Она могла быть хороша и полезна как *первый шаг*. Но за первым шагом, сделанным еще Спинозой, должен был следовать второй, а этого-то *второго* шага и не сделали немецкие просветители. Вся заслуга Штрауса (1808—

* Издавшего в 1800—1804 годах свой «Evangeliencommentar» [«Комментарий к евангелию»], а в 1828 году «Das Leben Jesu» [«Жизнь Иисуса»], которую мы и имеем в виду в нижеследующих ссылках на Паулуса. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

заключается в том, что он положил конец бесплодным попыткам зать невероятное вероятным, исторически мыслимым то, чего не в истории». Штраус видел в евангельских рассказах не повество-я (более или менее точные, более или менее искаженные) о дей-тельных событиях, а лишь *мифы*, бессознательно сложившиеся драх христианских общин и отражавшие собою мессианические того времени, в которое они возникли. Подобно этому, и речи уса — и особенно самые возвышенные из них, приводимые в так еваемом евангелии от Иоанна, — казались Штраусу плодом позд-него творчества. В своей новейшей обработке «Жизни Иисуса» ак излагает свой тогдашний взгляд на возникновение евангельских ов:

В качестве ключа к евангельским повествованиям о чудесах, вно и ко многим другим евангельским рассказам, противоречащим историческому взгляду, я предложил... понятие о *мифе*. Напрасно бы, говорил я, искать естественных объяснений для таких, имер, фактов, о каких сообщают нам рассказы о звезде, явившейся очным мудрецам, о преображении, о чудесном насыщении не-льскими хлебами нескольких тысяч человек и т. п.; но так как, ругой стороны, нельзя допустить, что такие сверхъестественные ения действительно совершались, то остается признать подобные казы вымыслами. На вопрос, почему же во время возникновения их евангелий сочинялись об Иисусе такого рода рассказы, я от-л прежде всего указанием на тогдашние ожидания Мессии. Я го-л, что после того как сначала небольшое, а затем все более и более растающее число людей стало признавать Иисуса за Мессию, эти и прониклись уверенностью в том, что с ним должно было случиться то, чего ожидали от Мессии, основываясь на ветхозаветных проро-твах, прообразах и их ходячих объяснениях. Как бы ни было хорошо естно, что Иисус родился в Назарете, но, в качестве Мессии и а Давидова, он все-таки должен был родиться в Вифлееме, потому так пророчествовал Михей [4]. Предание могло сохранить очень кие отзывы Иисуса о страсти его земляков к чудесам. Но так как вый освободитель народа Моисей делал чудеса, то их должен был ершать и последний его освободитель, Мессия, т. е. Иисус. Исаия дсказывал, что когда явится Мессия, откроются очи слепых, глу-е станут слышать, хромые будут скакать, как олени, и развяжутся ки косноязычных. Таким образом, было с точностью известно, кие именно чудеса должен был совершить Иисус, т. е. Мессия. т почему первые христианские общины не только могли, но и жны были сочинять рассказы об Иисусе, сами не сознавая, однако, они их сочиняют!.. Такой взгляд ставит происхождение христиан-их мифов на одну доску с тем, что мы встречаем в истории возникно-ния прочих религий. В том-то и заключаются новейшие успехи уки в области мифологии, что она поняла, как возникают мифы, едставляющие собою не сознательное и намеренное измышление дельного лица, а продукт общего сознания целого народа или рели-озного общества. Конечно, кто-нибудь первый должен высказать

это общее убеждение. Миф не есть оболочка, в которую мудрец, д. пользы и назидания невежественной толпы, прячет известную иде. В мифе идея возникает лишь вместе с рассказом, существует ли. в виде рассказа и в своем чистом виде непонятна самим рассказчикам.

«Но чем более евангельские мифы принимают, по крайней ме. отчасти, новый и самостоятельный характер, тем труднее представи. себе, чтобы их авторы не сознавали, что выдают собственные вымысл. за действительные происшествия. Тот, кто первый сообщил о рожд. нии Иисуса в Вифлееме, мог добросовестно верить в это, так как пр. рок Михей предсказал пришествие Мессии из Вифлеема. Иисус я. был Мессией и, следовательно, должен был родиться в Вифлеем. Напротив, тот, кто первый сообщил, что в момент смерти Иисуса раз. дралась завеса в храме (Мат. 27, 51) [6], должен был, казалось бе. сознавать, что рассказывает нечто такое, чего он не видал, о чем о. ни от кого не слыхал, что выдумал он сам. Но именно в этом случа. переносное выражение, вроде находящегося в «Послании к евреям» (10, 19) [6], где говорится, что смерть Иисуса открыла нам путь чере. завесу храма во святая святых, легко могло быть понято слушателе. в буквальном смысле, и таким образом рассказ мог возникнуть бе. всякого участия сознательного вымысла. Так же точно рассказ о при. звании четырех апостолов в ловцы человеков мог быть передавае. в том виде, что ловля, на которую звал их Иисус, была гораздо произ. водительнее их прежнего малодоходного занятия, а из этого, при дальнейшем переходе из уст в уста, легко мог сам собою сложиться рассказ о чудесной рыбной ловле (Лука, 5) [7]. Данные, из которых складывается рассказ о воскресении Христа, тоже кажутся, на первый взгляд, одним из двух: или истинными происшествиями, или несомненной и сознательной ложью. Но и тут, при внимательном рассмотрении оказывается, что дело обстоит не так. В споре с христианином еврей мог сказать: «Не диво, что гроб оказался пустым, когда вы украли из него тело». — «Мы украли? — возражал христианин. — Как могли мы сделать это, когда вы усердно сторожили гроб». Он говорил так потому что так предполагал, но следующий рассказчик, с его слов передавал уже с гораздо большею уверенностью: «гроб сторожили», потом стали говорить, что его и запечатали, так как о печати упоминает Даниил [8], львиная пещера которого служила прообразом гроба Иисусова [9]... Или еврей мог сказать: «Он, может быть, и являлся вам, но являлся как бестелесный призрак с того света».—«Как бестелесный призрак? — возражал христианин: — да у него были еще раны от гвоздей (для христианина это само собою разумелось), он показывал их». При последующей передаче могли прибавить уже и ощупывание ран: подобные рассказы могли слагаться совершенно добросовестно, совершенно противореча в то же время исторической истине» *.

* Das Leben Jesu für deutsches Volk bearbeitet von David Friedrich Strauss, dritte Auflage, Leipzig, 1874, SS. 150—155 [Жизнь Иисуса, обработанная для немецкого народа Давидом Фридрихом Штраусом, третье издание, Лейпциг, 1874, стр. 150—155]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

Взгляд Штрауса, без всякого сомнения, был огромным шагом вперед по сравнению с вышеприведенными взглядами его предшественников. Но не трудно видеть, что и он не чужд был довольно значительных недостатков. «Те изменения, которым подвергаются исторические события, проходя через устное предание, указанный Штраусом ряд мифов, одним словом, народная христианская легенда объясняет часть черты, общие всем евангелиям, или те их разноречия, которые, кажутся случайным и непроизвольным характером, не обнаруживают никакого обозначенной тенденции и не составляют постоянной принадлежности кого-нибудь одного из них. Но когда мы, наоборот, видим, что некоторые характеристические черты приводятся в одном из евангелий и отсутствуют в остальных, мы не можем объяснить их мотивами, свойственными всей христианской легенде вообще; мы вынуждены приписать их влиянию частных мнений и интересов самого автора данной книги или той христианской группы, выразителем которой он является. А когда эти особые черты проявляются не только в некоторых отдельных местах данного сочинения; когда все оно, повидимому, написано именно затем, чтобы оттенить их как можно сильнее; когда уже определяется и распределение материала, и хронология, и второстепенные частности рассказа, и самый слог; когда в сочинении встречаются длинные речи и разговоры, обыкновенно не сохраняемые легендой, — а все эти обстоятельства поражают нас в четвертом и, отчасти в меньшей степени, в третьем евангелии, — тогда мы можем быть уверены, что имеем дело не с простым письменным изложением религиозной легенды, а с сознательным творчеством писателя» *. Следовательно, мифологическая теория Штрауса объясняет далеко не все то, что должна была объяснить. Впоследствии сам Штраус убедился в этом. В своей новейшей обработке «Жизни Иисуса» он отвел уже значительно больше места «сознательному творчеству писателей». Но в то время, о котором идет речь у Энгельса, т. е. в сороковых годах, он еще не заметил слабой стороны своего взгляда, на которую резче всех напал Бруно Бауэр.

Бауэр (1809—1882) упрекал Штрауса в склонности к *мистическому сверхъестественному*, так как в его теории мифов «непосредственно действует общее, род, религиозная община, предание», и не остается места для *посредствующей деятельности самосознания*. «Ошибка Штрауса, — говорил он, — состоит не в том, что он указывал на известную общую силу (т. е. силу предания), а в том, что эта сила действует у него исключительно только в общем виде, прямо из недр своей всеобщности. Это представляет собою религиозный взгляд, веру в чудесное, воспроизведение религиозных представлений на точке зрения критики, религиозную грубость и неблагодарность по отношению к самосознанию...» Противоположность взглядов Штрауса, с одной стороны, и Бауэра, с другой, — есть «противоположность рода и

* *Ed. Zeller*, Christian Baur et l'école de Tubingue, traduit par Ch. Rüter, Paris, 1883, p. 98.[*Эд. Целлер*, Христиан Баур и Тюбингенская школа, пер. Ш. Рютера, Париж, 1883, стр. 98]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

самосознания, субстанции и субъекта» *. Т. е., другими слова Штраус указывает на бессознательное возникновение евангельс рассказов, а Бауэр говорит, что они, в историческом процессе сво образования, прошли чрез сознание людей, *намеренно сочинявших* ради той или другой религиозной цели. Это весьма заметно в так зываемом евангелии Иоанна **, который создал совершенно особ Иисуса, совсем непохожего на Иисуса других евангелий. Но и оста ные евангелисты далеко не были чужды подобного сочинительст Так называемый Лука перекраивает и перешивает по-своему еван лие, сочиненное так называемым Марком, а так называемый Матф писавший позже их обоих, весьма бесцеремонно обращается и с кой и с Марком, стараясь согласить их между собою и приспособ их повествования к религиозным взглядам и стремлениям своего в мени. Но ему так и не удается решить эту не совсем легкую зада Он запутывается в целом ряде самых нелепых противоречий. Е один из многих примеров. Матфей говорит, что после своего крещен Иисус был отведен духом в пустыню для того, чтобы там его искуш дьявол. Спрашивается, зачем же духу, т. е. богу, нужно было испы вать Иисуса посредством дьявола? «Ведь он мог же знать, что т которого он только что (при крещении. — *Г. П.*) назвал своим в любленным сыном, недоступен искушениям» ***. Но дело в том, Матфей просто запутался в своем повествовании. «Ему не хотел просто списать рассказы своих предшественников; он старался объ нить их и обнаружить их внутреннюю связь» ****. У Луки и у Мар он прочел, что дух отвел Иисуса в пустыню, где тот и был искуша дьяволом. Стало быть, решил он, дух затем и отвел Иисуса в пусты чтобы там испытать его с помощью дьявола. Так и рассказал он в сво евангелии, не заметив, в какое нелепое положение попадает у н всеведущий бог, находящий нужным испытывать своего собственн сына. А вот еще более яркий пример. Исаия «пророчествует» о «гла вопиющего в пустыне» («уготовайте путь Господу»). Чтобы сбыл «реченное от пророков», Марк и Матфей заставляют Иоанна Крес теля проповедывать в «пустыне». Матфей даже точно обозначает, в к кой именно пустыне: в *иудейской*. Потом он, очевидно повторяя сл Марка и Луки, сообщает, что к Иоанну стекалось много кающих которых он и крестил в Иордане. Но достаточно взглянуть на ка Палестины, чтобы увидеть, что Иоанн не имел решительно ника физической возможности крестить кающихся в Иордане, проповед в Иудейской пустыне: она лежит далеко от этой реки *****. Подобн ошибки приходится признать *личными* промахами рассказчика.

---

* Die gute Sache der Freiheit, Zürich und Wintertur, 1842, SS. 117—118. [Пра дело свободы Цюрих и Винтертур, 1842, стр. 117—118]. — Прим. *Г. В. Плехан*

** Теперь уже всеми признано, что апостол Иоанн не был его автором. Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, zweite Auflage, Leip 1846, I. Band, S. 213 [Критика евангельских повествований синоптиков, 2-е из Лейпциг, 1846, т. I, стр. 213]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** Ibid., S. 214 [там же, стр. 214]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

***** Ibid., S. 143 [там же, стр. 143]. — Прим *Г. В. Плеханова.*

Выбирая у различных евангелистов отдельные почему-либо поражающие их черты из жизни Иисуса, верующие, а то и просто сентиментальные люди, составляют для своего духовного обихода более или менее привлекательный образ «искупителя», соответствующий их понятиям, вкусам и наклонностям. Уже критика Штрауса очень нарушила эту выделку мозаичного Христа. Бауэр своей критикой евангелий * грозил сделать ее совершенно невозможной: он совсем не признавал исторического Иисуса. Понятно поэтому, какой ужас внушал он на благочестивых и «почтенных» людей. Его лишили права преподавания на богословском факультете (он был приват-доцентом названного факультета в Бонне), его резко осуждали в целом ряде брошюр, статей и факультетских докладных записок. Но Германия сороковых годов XIX столетия уже не похожа была на Германию XVIII века. Приближалась революционная буря 1848 года; возбуждение передовых слоев немецкого народа росло, что называется, не по дням, а по часам; литературные представители этих слоев ни мало не смущались тем обстоятельством, что выводы их критики идут вразрез с установившимися понятиями; напротив, они все более и более проникались склонностью к отрицанию. На нападки своих «почтенных» противников Б. Бауэр ответил очень резко, причем не щадил ни религии вообще, ни «христианского государства» [10]. Еще резче спорил его брат, Эдгар [11], который за свою, изданную в 1844 г. в Берне, книгу «Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat» («Спор критики с церковью и государством») был посажен в крепость. Разумеется, подобный полицейский прием со стороны защитников порядка не может быть признан очень похвальным, но надо сознаться, что в этом сочинении Эдгар Бауэр зашел так далеко, что его взгляды и теперь еще могли бы пугать многих и многих «передовых» представителей русской литературы. Он не признавал ни бога, ни частной собственности, ни государства. Он зашел так далеко, что дальше уже *некуда* было итти в отрицательном направлении. Впрочем, нет, мы ошибаемся: можно и должно было сделать еще один и *самый решительный* шаг в этом направлении; можно и должно было поставить вопрос: насколько прочно оружие критики? Насколько основательна она в своем отрицании? Или, иначе — насколько освободилась она сама от тех предрассудков, на которые она нападала? Этим вопросом и задались люди, пошедшие еще дальше братьев Бауэров—Маркс и Энгельс — в своей книге «Die Heilige Familie» («Святое семейство»). Оказалось, что «критическая критика» обеими ногами стояла на почве того же идеализма, против которого она так жестоко воевала. И в этом состоял ее главнейший недостаток. Пока Б. Бауэр, опираясь на права «самосознания», разбирал евангельские рассказы, он мог нанести много тяжелых ударов освященным временем предрассудкам; но когда он, вместе с своим

* Первое издание: «Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker», I. und II. Band, Leipzig, 1841. «Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes», III. und Letzter Band, Braunschweig, 1842 [«Критика евангельских повествований синоптиков и Иоанна», III и последний том, Брауншвейг, 1842]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

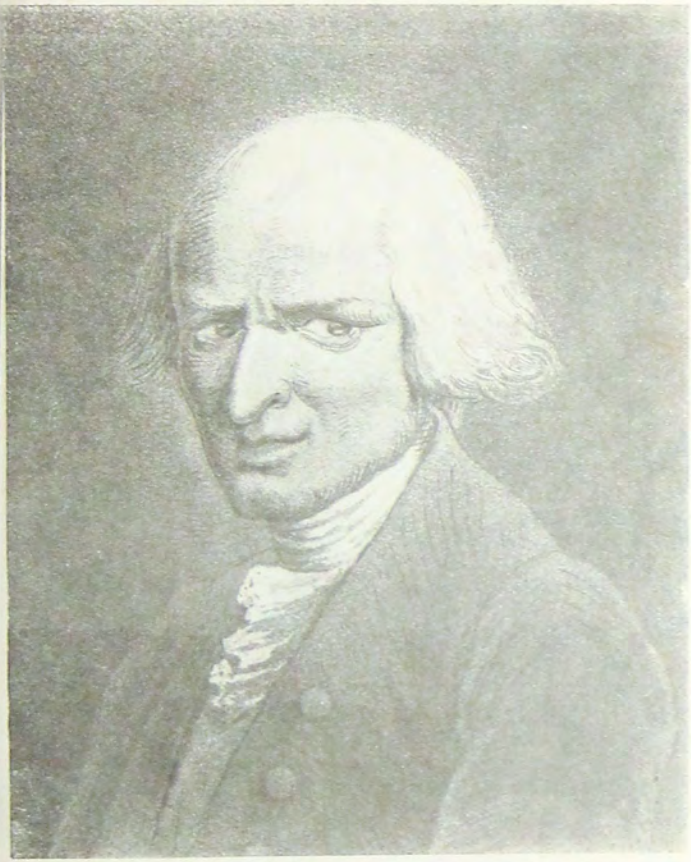
братом, перешел к критике «государства» и к оценке таких велик
событий, каковы были французские события конца прошлого и н
чала нынешнего века, у него получились частью прямо ошибочны
а частью вообще неосновательные и неубедительные выводы. Да ина
и быть не могло. Сказать, что данная общественная форма противор
чит моему «самосознанию», еще не значит определить ее историческ
значение. А не оценив ее значения, нельзя ни правильно понять
ни бороться против нее с серьезной надеждой на успех. Маркс и Э
гельс сделали как раз то, что подсказывалось всем ходом развит
философской мысли XIX столетия: распростившись с идеализм
надо было распроститься и с самодержавием «самосознания»; на
было найти и указать те причины, которыми определяется оно *в с*
очередь. Удачно ли выполнили Маркс и Энгельс взятую на себя зада
об этом здесь не место распространяться, об этом пусть судят чи
тели на основании их сочинений. Заметим только, что отвлечен
радикализм братьев Бауэров во многом напоминает наш российск
«субъективный метод в социологии»: те же беспрестанные ссылки
«критику», на «критический дух» (который у нас называется «кри
ческой мыслью»); то же неуменье вдуматься в тот *критический* проц
который происходит в *недрах самих общественных отношений* и
торый определяет собою «самосознание» людей. Очень интересн
весьма поучительно было бы провести в особой статье паралл
между доводами, приводимыми Эдгаром Бауэром («Der Streit
Kritik», viertes Kapitel) против Гегеля, с одной стороны, и возра
ниями, выдвинутыми против Спенсера Ник. Михайловским, с дру
Такая параллель показала бы, до какой степени мало нового в пре
вутом субъективном методе. Она показала бы также, что вся оригин
ность русских субъективных социологов сводится к бессознательн
повторению чужих ошибок, давно уже замеченных и исправлен
западно-европейскими мыслителями [12].

(*Соч., т. VIII, стр. 367—*

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ МАТЕРИАЛИЗМА

Гольбах довольствовался знанием, что «человеческий род
несчастным *по заблуждению*» и что людей надо *освободить от заблу*
ния. Он не щадил ни труда, ни денег для выполнения этой благо
ной задачи. Всю свою жизнь Гольбах посвятил борьбе с «*предра*
ками». Наиболее закоренелым «предрассудком» он считал рел
и неустанно боролся с нею. Вольтер в своей борьбе против «гну
церкви не посягал на «высшее существо», стараясь лишь образу
его. Вольтер был в религии, так сказать, сторонником конститу
Он хотел ограничить всемогущество «высшего существа» зако
природы, притом в той их редакции, какую придумали «филос

Но французские материалисты оказались в небесных делах я
республиканцами. Задолго еще до изобретения доброго доктора Г
тена [13], они гильотинировали бога. Они ненавидели его, как ли
врага. Капризный, мстительный и жестокий деспот, наподобие и



ГОЛЬБАХ

Иеговы, он возмущал все их лучшие чувства и как граждан, к людей. И они восставали против этого сурового господства, авали страстно, точно в самом деле были угнетенными жертвами овного властителя.

Нельзя любить существо, идея о котором вызывает только ужас, — ицает Гольбах... — Как можно без опасения взирать на бога, ого считаешь таким варваром, что он в состоянии проклинать Ни один человек не может иметь даже малейшей искры любви ту, который для 99 из 100 своих детей приготовил бесконечно ие и жестокие муки... И вы, господа теологи, сами должны притти ключению, что, согласно вашим же принципам, этот бог беско- о хуже худшего из людей» *.

овременные Гольбаху английские материалисты находились с иу- ким богом на дружеской ноге. Они питали к нему только «*чувство и и уважения*». Они жили в иных социальных условиях. Два тела, ящие из одинаковых элементов, но взятых в различных пропор- , обладают различными химическими свойствами. Более того. тый фосфор значительно отличается от красного. Химики не ляются этому. Они говорят, что это зависит от различия молеку- ого строения этих элементов. И в то же время всегда удивляются, а замечают, что одни и те же идеи принимают разную окраску и одят к различным практическим выводам в различных странах, щих почти одинаковое социальное строение. Движение идей ется лишь отражением социального движения, и различные пути, рые последнее пролагает себе, различные атаки, которые оно рерывно принимает, точно соответствуют различным группиров- общественных сил. От характера *бытия* всегда зависит характер *ления* **.

Едва ли станут отвергать, — писал *английский* материалист При- [14], — что общая цель добродетели встречает деятельную по- ь со стороны веры в достаточное возмездие за все добрые и злые в будущей жизни» ***. Французский *деист* Вольтер, многим обя- ый Англии, держался того же мнения. Фернейский патриарх тому вопросу написал много банальностей. *Французский* материа- Гольбах судил иначе.

Почти все люди верят в карающего и награждающего бога, хотя всякой стране злых гораздо более, чем добрых. Восходя к истин-

---

Le bon sens puisé dans la nature, I, pp. 89—93. [Здравый смысл, почерпнутый природе, I, стр. 89—93]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

Часто одна и та же мысль в устах двух человек, преследующих различные тические цели, имеет совершенно различный смысл. По Гольбаху, истинная гия во всякой стране — это религия палача. В сущности, Гоббс говорит е самое. Но какая разница в смысле, какой эта идея имела для философии ого и другого! — Прим. *Г. В. Плеханова.*

A free discussion of the Doctrine of Materialism and philosophical Necessity correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley, London, 1778, Введение, VIII—IX [Свободная дискуссия о материалистическом учении и философской ходимости в переписке д-ра Прайса с д-ром Пристли, Лондон, 1778, Введение, VIII—IX]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

ному источнику всеобщей испорченности, мы увидим, что он закл
чается в самих теологических понятиях, а не в разных мнимых пр
чинах, придуманных различными религиями мира, чтобы объясни
человеческую испорченность. Люди испорчены потому, что почти всю
ими плохо управляют: управляют ими плохо потому, что религ
почитает государей как божественные существа. Государи, увере
ные в своей безнаказанности и сами испорченные, по необходимос
должны причинять своим народам зло и несчастье. Подчиняясь
разумным господам, они никогда не руководствуются разумо
Ослепляемые лживыми священниками, они не нуждаются в собств
ном разуме».

Выходит, что религии и их влияние на правительства являют
причинами всех бед и составляют все содержание истории *. Э
в настоящем смысле слова, «Боссюэт [15] наизнанку». Автор «Ре
о всемирной истории» был убежден, что религия устраивает все к л
шему, а Гольбах, наоборот, доказывает, что религия устраивает
сквернейшим образом. В этом различии заключался весь прогре
который совершен был в течение века в философии истории. Его пр
тические последствия были неисчислимы, но понимание историческ
фактов от этого выиграло лишь немного.

(Соч., т. VIII, стр. 66—

...Здесь мы снова попадаем в порочный круг, из которого хот
ускользнуть: *мнение зависит от интересов, интерес зависит
мнения.* И самое замечательное то, что Гельвеций *никак не мог
возвращаться к этому кругу.* Правда, он умел связывать проис
ждение самых разнообразных и странных законов, обычаев и мне
с реальными потребностями общества. Но в конце своего анализа
всегда получал остаток, не разложимый его метафизическими реак
вами. *Этим остатком прежде всего была религия.*

Сущность всякой религии заключается в страхе перед невиди
силой, в незнании людьми сил природы. Все первобытные рели
похожи одна на другую. Откуда происходит *однообразие*? Оно
исходит от того, что у народов, находящихся в одинаковом по
жении, всегда существует одинаковый дух, одинаковые законы
одинаковый характер. «Потому что люди, которые приводятся в
жение почти одинаковыми интересами, которым приходится сра
вать между собой почти одни и те же предметы и которые облад
одинаковым орудием для сравнения, т. е. одинаковым умом, неизбе
должны приходить к одинаковым результатам. Потому что в об
все настолько горды... чтобы считать человека единственным лю
цем неба и главным предметом его забот». И эта гордыня застав
людей верить во все глупости, которые для них выдумывают об
щики. Откройте коран (Гельвеций для видимости говорит то
о *«ложных религиях»*). Его можно истолковывать на тысячу ла

---

* Système de la nature, II, p. 219. [Система природы, II, стр. 219]. — П
Г. В. Плеханова.

темен и непонятен. Но человеческая слепота настолько велика, еще до сих пор эта полная лжи и глупостей книга, это произведение, в котором бог рисуется тираном, заслуживающим проклятия, гается священным. Поэтому интерес, порождающий религиозное коверие, есть интерес тщеславия, *интерес предрассудка*. Вместо яснения того, откуда происходят чувства людей, он сам только яется выражением этих чувств. «Польза» религии есть только *бражаемая польза*». Философ XVIII столетия и не мог никак иначе естись к «гнусному» врагу *разума*.

Раз даны тщеславие и невежество; эти родоначальники страха, трудно понять, какими средствами служители религии укрепляют охраняют свой авторитет. «Первой задачей всякой религии, кото- берут на себя жрецы, является усыпление стремления человека нанию и отклонение его от исследования всякой догмы, явная не- ость которой не могла бы ускользнуть от него. Для достижения го надо льстить страстям людей, чтобы они желали и были за- ересованы в своей слепоте. Нет ничего легче для бонз» и т. д. Мы им, во-первых, что религиозные догмы и обычаи с сознательным мерением изобретены несколькими хитрыми, жадными и смелыми шенниками; во-вторых, мы видим, что *интерес* народов, который жен был бы объяснить нам, по крайней мере, поразительный ех этих мошенников, часто представляет собой только «вообра- емый» интерес слепых, желающих оставаться слепыми. Это, оче- но, не действительный интерес, не *«потребность»*, вызывающая никновение всех искусств и наук.

(Соч., т. VIII, стр. 114—115)

На то, что Бокль [16] говорит о влиянии и власти духовенства в Ита- и, мы можем возразить, что вряд ли можно найти пример, более отиворечащий по существу положению, которое он должен под- епить. Прежде всего роль клира в *католической* Италии совсем не ходит на роль духовенства в *древнем* Риме, хотя физические свой- а страны за это время не испытали чувствительных изменений. -вторых, так как католическая церковь была интернациональной анизацией, то очевидно, что папа, глава «суеверного класса», л обязан большею частью своей власти в Италии причинам, ничего щего не имеющим не только с физическими свойствами страны, и с ее собственной социальной структурой *. Неоднократно из- няемый римским населением, «святой отец» мог снова устраиваться вечном городе только благодаря помощи из трансальпийских госу- ств. Совершенно исключительное положение Рима, как местопре- вания главы церкви, должно было оказать сильное влияние на ль клира во всей Италии. Не следует только думать, что клир в Ита-

---

* Относительно социальных причин, породивших эту интернациональную анизацию клира, ср. первую часть превосходной книги *К. Каутского*: «Thomas re und seine Utopie» [«Томас Мор и его утопия»] [17]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

лии всегда был могущественнее, чем в других европейских страна
например в Германии. Это было бы большой ошибкой *.

Ученые, занимавшиеся историей религии, вплоть до настояще
времени весьма склонны ухватываться за свойства расы всякий ра
как в религиозном учении какого-нибудь народа наталкиваются
особенность, происхождение которой не легко понять. Тем не мен
они вынуждены вследствие очевидности констатировать первон
чальное сходство религии дикарей и варваров, населяющих местнос
имеющие совершенно различный характер **. Они вынуждены бы
равным образом, признать огромное влияние образа жизни и средо
производства каждого народа на характер их религиозных учений *
Поэтому наука только выиграла бы, если бы она оставила всяк
расплывчатые и «гипотетические» рассуждения о непосредственн
влиянии географической среды на то или другое свойство «чело
ческого духа» и стала прежде всего стремиться выяснить влия
среды на развитие производительных сил и посредством этих сил
все *социальное* и *духовное*, словом, *историческое* развитие народ

(Соч., т. VIII, стр. 157—1

...классовая борьба играет большую роль в истории идеолог
И действительно, эта роль столь важна, что за исключением пер
бытных обществ, в которых не существует классов, невозможно
нять историю направлений вкуса и идей какого-нибудь общес
без ознакомления с классовой борьбой, разыгрывающейся внутри е

---

* Еще святой Бернард советовал папе Евгению III оставить римлян и обмен
Рим на весь мир (urbem pro orbe mutatum). — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «Мы могли бы привести бесчисленное количество примеров различий, з
сящих от местожительства и свойств расы. Но из этого нельзя выводить как
либо принципиального различия. Религия нецивилизованного человека везде
и та же, все равно, развивается ли она в смехотворно-грубой или прекрасной по
ческой форме. Всюду мы находим натурализм, анимизм, веру в ведьм, фетиш
или идолопоклонство, жертвоприношения, предчувствие продолжения сущес
вания после смерти форм и отношений действительной жизни, культ покойник
погребенных умерших в соответствии с этой верой». Les religions des peuples
civilisés par *A. Reville*, Paris, 1883, II, pp. 221, 222. [Религии нецивилизован
народов *А. Ревиля*, Париж, 1883, II, стр. 221, 222]. — Прим. *Г. В. Плеха*

*** «На самой низшей ступени стоит религия питающихся корнями австра
цев, которые, хотя и занимаются охотой, но проявляют в ней весьма мало искусс
и религия бушменов, в значительной мере живущих грабежом. Кроткая у кой
или готтентотов и у кафров, занимающихся главным образом скотоводством, р
гия некоторых воинственных негрских племен, напротив того, кровожад
жестока, в то время как у тех народов, которые занимаются главным образом
мышленностью и торговлей, не пренебрегая при этом скотоводством и земледел
культ божества носит более человечный и цивилизованный характер, причем
торговли обыкновенно выражается в разного рода хитростях по отношению к ду
Мифы полинезийцев сразу обнаруживают народ земледельцев и рыбаков» и
Tiele. Manuel de l'histoire des religions, traduit du hollandais par Maurice Ve
Paris, 1880, p. 18. [*Тиле*, Руководство по истории религий, переведено с голл
ского Морисом Верном, Париж, 1880, стр. 18]. «Словом, бесспорно, что
празднеств, устанавливаемый законодательством Иеговы, определяется зем
лием — этой общей основой жизни и религии». Мы могли бы привести ско
угодно подобных цитат, одну характернее другой. — Прим. *Г. В. Плеха*

«Самой глубокой характерной чертой всего процесса развития философии нового времени, — говорит Ибервег, — является не проимманентная диалектика умозрительных принципов, но скорее борьба и стремление к примирению, с одной стороны, между отжившим, но глубоко укоренившимся в духе и чувствах религиозным убеждением и, с другой стороны, достигнутыми, благодаря исследованиям нового времени, познаниями в области естественных наук и наук о духе» *.

Если бы Ибервег был более внимателен, он бы увидел, что умозрительные принципы в каждый данный момент сами являлись результатом борьбы и стремления к примирению, о которых он говорит. Он должен был бы пойти дальше и задать себе следующие вопросы: 1) не были ли традиционные религиозные убеждения естественным продуктом некоторых фаз социального развития; 2) не имели ли отношения в области естественных наук и наук о духе своего источника в предыдущих фазах этой эволюции; 3) наконец, не одна и та же ли общая эволюция, имевшая в одном месте и в один период времени более быстрый, в другом месте и в другой период более замедленный темп и видоизменявшаяся в зависимости от множества местных условий, — вызывала как борьбу между религиозным учением и новыми взглядами, приобретенными современной мыслью, так и перемирие между двумя ведущими борьбу силами, умозрительные принципы которых переводят условия этого перемирия на «божественный язык» философии?

Рассматривать историю философии с этой точки зрения — значит рассматривать ее с материалистической точки зрения. Хотя Ибервег был материалистом, но, несмотря на свою ученость, он не имел никакого представления о *диалектическом* материализме.

(Соч., т. VIII, стр. 172—173)

ИЗ ПОСМЕРТНОЙ ПУБЛИКАЦИИ

Culte des ancêtres **. Постоянная и переменная величина в религии. Переменная — ее содержание. Культ предков есть лишь перенесение на небо существующих отношений. Если под влиянием экономии общество сложилось известным образом, то таким же образом сложилось и представление о небесной жизни. Положение Ахилла, Аиду [18]. Спор Эвменид с Аполлоном [19]. Замечание Thierry *** насчет религиозных партий в Англии [20]...

По приезде во Францию Юм был принят «философами» как свой [21]. Таким он и был. Но вот за обедом у Гольбаха речь заходит о «естественной религии». «Что касается атеистов, — говорит Юм, — я не

* *Ueberweg*, Grundriss der Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Dr. Max Heinze, Berlin, 1880, 3. Teil, S. 174 [*Ибервег*, Основы истории философии, изд. Макса Гейнце, Берлин, 1880, 3-я ч., стр. 174]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Культ предков. — *Ред.*

*** Тьерри. — *Ред.*

думаю, чтобы они существовали; я их никогда не видел».—«Вам до с
пор не везло, — отвечает автор «Системы природы», — их здесь с ва
за столом семнадцать человек, для первого раза». Тот же Юм им
решительное влияние на Канта, которого он разбудил от его «догм
тической спячки». Но однако философия Канта, особенно в том, ч
касается его «практического разума», очень отличается от философ
Юма. Один и тот же запас идей приводит к *воинствующему атеиз*
французских материалистов, к *религиозному индиферентизму* Ю
к «практической» религии Канта. Это потому, что бог был в Англ
конституционным монархом: он царствовал, но не правил; во Фр
ции он не только правил, но был «тираном», в Германии он был д
рым отцом, старающимся дать своим детям хорошее моральное в
питание, соответствующее требованиям «практической» жизни. Эти
столь различными ролями старый еврей был обязан различиям в
циальных условиях трех названных стран *.

(«Вестник Коммунистической академии», № 2—3, 1933 г.)

НЕСКОЛЬКО СЛОВ В ЗАЩИТУ ЭКОНОМИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗ

(Открытое письмо к В. А. Гольцеву)

Вы указываете на Фюстель-де-Куланжа, по мнению котор
первоначальная религия греков и римлян определила их семью, ус
новила брак и власть отца, обозначила степени родства, освят
право собственности и право наследства. Мне очень хорошо извес
этот взгляд Фюстель-де-Куланжа, но я думаю, что он соверше
ошибочен и противоречит самым бесспорным выводам новейшей ис
рической науки. И не я один так думаю.

Когда в 1879 г. вышло в Париже седьмое издание цитируемой в
книги Фюстель-де-Куланжа, профессор лейденского университ
Оорт напечатал интересное возражение на нее в журнале «Те
gische Tijdschrift». Оорт опровергал как глубокое заблуждение
мысль, что первоначальные религиозные верования определили
бою склад античной семейной жизни. Вовсе нет. «Когда возни
семейная жизнь, религия дала ей свою санкцию». То же было и в

* Мы не говорим о религии, потому что с ней то же, что и со всеми идеологи
она развивается сообразно с эволюцией общества, определяющейся развитием
изводительных сил. «Раз возникнув, религия, — говорит Энгельс, — вс
сохраняет известный запас представлений, унаследованных от прежних вре
так как во всех вообще областях идеологии предание является великой кон
вативной силой. Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, о
деляются классовыми, т. е. экономическими отношениями людей, делающих эт
менения» [*Ф. Энгельс*, Людвиг Фейербах — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, т. XIV, М.—
1931, стр. 676]. Впрочем люди науки трактуют религию, как они трактуют все и
логии; каждый из них скажет вам, что религия, как литература, как философия,
выражение общества, и ему было бы трудно не сказать этого, так как это приш
признать еще с начала нашего столетия. Но сделать еще один шаг и спросить с
какова экономическая база общества, выражением которого является рел
и т. д., нехватает решимости. Так, что касается христианства, например, са
передовые ученые за немногими исключениями все еще повторяют мысли Ге
и Сен-Симона о его происхождении. Эти мысли были очень глубоки для св
времени, но они больше не соответствуют нашему. — Прим. *Г. В. Плеха*

ти государственной жизни: «религия освящала и поддерживала status quo» *. Наконец, то же самое мы видим и в области частного права: и здесь религиозная мысль санкционировала учреждения, возникшие вовсе не под ее влиянием. Мимоходом Оорт замечает, что сам Фюстель-де-Куланж, в том же самом исследовании, вынужден был отступиться от своего основного положения; он сам признал, что революции, разрушившие античную гражданскую общину, вызваны были не развитием языческой религиозной мысли, а действием посторонних ей причин и главным образом *борьбою материальных интересов* (я сказал бы — борьбою классов) в недрах античного общества. И это совершенно справедливо. Чтобы убедиться в этом, стоит только перечитать четвертую книгу того же самого исследования Фюстель-де-Куланжа, одну из первых страниц которого цитируете вы, милостивый государь, в своей статье. Правда, Фюстель-де-Куланж, относя борьбе классов очень большую роль во внутренней истории Греции и Рима, пытается доказать, что сами боровшиеся между собою классы обязаны были своим происхождением первоначальной религии этих стран. Но именно эта попытка с особенною ясностью показывает, до какой степени неполны и ошибочны были взгляды этого — в других отношениях чрезвычайно серьезного — исследователя на развитие первобытных учреждений античного мира. Если вы, милостивый государь, захотите проверить мои слова, то я попрошу вас сравнить четвертую книгу «Cité antique» с соответствующими главами в сочинении «Ancient Society» Моргана или хотя бы в труде Летурно «Evolution de la propriété» **.

Статья Оорта была переведена на французский язык и напечатана в специальном парижском журнале «Revue de l'histoire des religions (2me année, tome III) *** с сочувственным замечанием от редакции. Если я не ошибаюсь, милостивый государь, это обстоятельство показывает, что приводимый вами взгляд Фюстель-де-Куланжа не разделяется многими специалистами по истории религии.

Да и как могли бы разделять его специалисты? Кому придет теперь в голову называть *первоначальной* ту религию греков и римлян, о которой говорит Фюстель-де-Куланж? Эта будто бы первоначальная религия имела свою длинную историю, которая не может быть даже приблизительно понята, если мы не покинем основного взгляда Фюстель-де-Куланжа и не взглянем на античную религию как на продукт внутреннего развития античных обществ.

Вообще можно без всякого преувеличения сказать, что едва ли есть один серьезный историк согласится теперь со взглядом Фюстель-де-Куланжа без самых решительных и самых существенных оговорок.

Вот, например, предо мною лежит известное сочинение В. Дюруи: «Histoire des Romains» ****. Там, на 76-й странице I тома (изд. 1877 г.), я нахожу следующие строки:

* — существующее положение. — *Ред.*

** «Эволюция собственности». — *Ред.*

*** «Очерк истории религий» (2-й год, том III). — *Ред.*

**** «История римлян». — *Ред.*

«Религия (в древней Италии) до вторжения в нее греческих и сточных идей была очень проста: она обусловливалась житейски нуждами, полевыми работами, страхом и восторгом, вызываемы прекрасною, вечно подвижною природой. Это была религия зем дельческая по своему существу *. Боги Италии — охранители с ственности, супружеской верности и справедливости, покровит земледелия, податели всех земных благ, руководители поступк людей» и т. д.

Позвольте мне спросить вас, милостивый государь, похож взгляд Дюрюи на взгляд Фюстель-де-Куланжа? И чей взгляд верн Позвольте мне спросить вас: явились ли земледелие и связанные с н житейские нужды и формы общежития, существовавшие у древн обитателей Италии, как результат их «первоначальной» религ *«земледельческой по своему существу»*, или, наоборот, эта первонача ная, «земледельческая по своему существу» религия явилась резу татом земледельческого быта? Кажется, достаточно поставить э вопрос, чтобы тотчас же и разрешить его, не оставляя места ни каких сомнений. Ведь если бы религия обусловливала собою социа ный быт древних обитателей Италии, то было бы совершенно непонят почему же эта религия была именно земледельческой, а не как нибудь другою. Или вы думаете, что это произошло в силу осо законов *«самостоятельного»* развития языческой религиозной мыс

Правда, по мнению Дюрюи, языческие боги древней Италии бы покровителями не только земледелия, но также и собственнос семьи, супружеской верности и справедливости. Поэтому можно с зать, — сказать все можно, милостивый государь, — что если *зем делие* и его нужды и не были созданы первоначальной религией И лии, то понятия древних итальянцев о собственности, о семье, о вза ных отношениях супругов и справедливости обязаны были св происхождением именно первоначальной религии и в этом смы подчинялись в своих видоизменениях законам самостоятельного р хического развития.

(Соч., т. VIII, стр. 196—

Языческая религия есть обоготворение непонятых человеком природы. Религия первоначальная в настоящем смысле этого сл есть та религия, которую Макс Мюллер называет *натуральной*. натуральная, основанная на обоготворении сил природы, рели существует на заре культурной истории общественного челове Но по мере того как растут производительные силы этого человек общественная среда переживает более или менее глубокие изменен первоначальная религия приобретает новый характер: из *натура ной* она превращается в *общественную*. Боги, бывшие когда-то п стым олицетворением сил природы, становятся покровителями и да воображаемыми творцами того или другого вида собственности, сем

* В примечании Дюрюи указывает, что старый римский календарь не з других праздников, кроме земледельческих. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

ударственного устройства и международных отношений. Когда жду людьми возникает борьба, — скажем из-за той или другой мы семейного быта, — языческие боги также начинают ссориться жду собою, становясь одни на сторону охранителей старины, а дру- — на сторону новаторов. Так, у Эсхила эвмениды отстаивают *теринское* право, а Минерва защищает власть отца. Эта интерес- богиня не имела, как известно, матери. С этой стороны она сама ба в глазах людей не чем иным, как фантастическим отражением борьбы, которая имела место при переходе от материнского права отцовскому.

(Соч., т. VIII, стр. 207—208)

ИЗ ПОСМЕРТНОЙ ПУБЛИКАЦИИ

Вы указываете на Фюстель-де-Куланжа, по мнению которого ре- ия греков и римлян определила их семью, установила брак и власть а, обозначила степени родства, освятила право собственности и во наследства. Мне очень хорошо известен этот взгляд Фюстель-де- анжа. Место не позволяет мне входить здесь в рассмотрение того, колько верен этому взгляду остался Фюстель-де-Куланж в своих гочисленных и важных исторических исследованиях. Я замечу ько, что, по моему мнению, взгляд этот совершенно ошибочен.

Религия греков и римлян не создала общественных учреждений и ошений этих народов; она только *«освятила»* их, объявив, что само о требует их сохранения. Но само собою понятно, что раз религия дписала сохранять эти учреждения и отношения, то может пока- ься, что они и возникли именно благодаря ее предписаниям. Но это остой оптический обман, и в истории античного политеизма можно йти чрезвычайно поучительные примеры того, как религия отра- ет на себе историческую смену общественных отношений, причем и боги отстаивают старые отжившие учреждения, а другие пред- ывают подчиняться новым, как наиболее угодным небу. «В на- ящее время, — замечает Вырубов [22], — ни один серьезный ум не нет оспаривать ту социологическую истину, что каждый народ дает религию по своему образу и подобию, а не наоборот, не ре- гии создают характер народа» *. Это замечание кажется мне совер- нно справедливым и чрезвычайно знаменательным в сочинении тателя, который от своего учителя Ог. Конта мог усвоить весьма льную склонность смотреть на развитие идей как на *самостоятель- й* исторический [фактор].

(«Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. IV, стр 243—244)

Тот же взгляд на «первоначальную» религию римлян[23] встречаем и у Тиле [24], одного из лучших знатоков истории религий. «La igion des plus anciens habitants de Rome était encore celle de patres

---

* Les civilisations de l'extrême Orient [Цивилизации крайнего востока], p. 17.— вим. *Г. В. Плеханова.*

et des paysans» (Manuel de l'histoire des religions, traduit du holl dais par Maurice Vernes, Paris, 1880, p. 256) *. Религия римлян с чр вычайной ясностью показывает, каким образом и в какой степени «пер начальная религия является отражением деятельности и нужд «пер начального» человека». «Non seulement chaque circonstance de la sociale, — говорит Тиле, — mais aussi chaque opération agric labourage, schialles, récolte, jusqu'à l'ouverture des greniers... avai des représentants particuliers dans le monde des esprits» (l.c. 252) **. Даже медная монета имела у римлян своего бога («гения который назывался Aesculanus. А когда, около половины треть века до р. х., введена была в употребление серебряная монета, у б медной монеты появился сын Argentinus (Тиле, p. 253). Но, повтор «первоначальная» религия римского народа вовсе не «первоначаль в культурно-историческом смысле этого слова. Религией *первонача ной в этом последнем смысле* является *анимизм низших охотнич племен*, который не имеет никакого влияния на *общественное* поведе человека по той простой причине, что *он лишен всякой связи с об ственной моралью* (об этом см. у *Э. Б. Тэйлора*, Anthropology, L don, 1881, p. 363 [25], и его же, La civilisation primitive, t. I, p. 495 а также у *А. Ревилля*, Les religions des peuples non civilisés, Pa 1883, t. II, p. 253) *** [27].

В виду этого мы не имеем никаких оснований относить рели первобытных народов к числу «*факторов*» развития первобытного об ства. Это слишком часто забывают социологи.

(«Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. IV, стр. 260—2

К ВОПРОСУ О РОЛИ ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИИ

Материалистов стали упрекать в склонности к квиетизму у тогда, когда у них еще не выработался диалектический взгляд природу и на историю. Не уходя в «глубь времен», мы напомним с известного английского ученого Пристлея с Прайсом [28]. Разби учение Пристлея, Прайс доказывал, между прочим, что материал несогласим с понятием о свободе и устраняет всякую само тельность личности. В ответ на это Пристлей сослался на житейск опыт. «Я не говорю о самом себе, хотя, конечно, и меня нельзя звать самым неподвижным из всех животных (am not the most to and lifeless of all animals), но я спрашиваю вас, где вы найдете бол энергии мысли, больше активности, больше силы и настойчиво

* «Религия самых древних обитателей Рима была еще религией пастухов и стьян» (Учебник по истории религий, переведенный с голландского Морицем В Париж, 1880, стр. 256). — *Ред.*

** «Не только каждое явление общественной жизни, но также и каждая зе дельческая операция, обработка земли, посев, жатва и др., вплоть до откр житниц... имели своих особых представителей в мире духов» (цит. кн., стр. 252 *Ред.*

*** Об этом см. *Э. Б. Тэйлор*, Антропология, Лондон, 1881, стр. 363, и его «Первобытная цивилизация», т. I, стр. 495, а также *А. Ревилля*, Религии нец лизованных народов, Париж, 1883, т. II, стр. 253. — *Ред.*

:еследовании самых важных целей, чем между последователями ния о необходимости?» Пристлей имел в виду религиозную демо- гическую секту так называвшихся тогда christian necessarians * [29]. знаем, точно ли она была так деятельна, как это думал принадле- ший к ней Пристлей. Но это и не важно. Не подлежит никакому ению то обстоятельство, что материалистический взгляд на чело- ческую волю прекрасно уживается с самой энергичной деятель- ью на практике. Лансон [30] замечает, что «все доктрины, обращав- ся с наибольшими требованиями к человеческой воле, утверждали инципе бессилие воли; они отрицали свободу и подчиняли мир лизму» **. Лансон неправ, думая, что всякое отрицание так назы- кой свободы воли приводит к фатализму; но это не помешало ему метить в высшей степени интересный исторический факт: в самом , история показывает, что даже фатализм не только не всегда ме- г энергическому действию на практике, но, напротив, в известные ти был *психологически необходимой основой такого действия*. В до- тельство сошлемся на пуритан [31], превзошедших своей энергией другие партии в Англии XVII века, и на последователей Маго- , в короткое время покоривших своей власти огромную полосу ли от Индии до Испании. Очень ошибаются те, по мнению которых т нам только убедиться в неизбежном наступлении данного ряда тий, чтобы у нас исчезла всякая психологическая возможность йствовать или противодействовать ему ***.

Тут все зависит от того, составляет ли моя собственная деятельность бходимое звено в цепи необходимых событий. Если да, то тем ьше у меня колебаний и тем решительнее я действую. И в этом ничего удивительного: когда мы говорим, что данная личность тает свою деятельность необходимым звеном в цепи необходимых тий, это значит, между прочим, что отсутствие свободы воли равно- ьно для нее совершенной *неспособности к бездействию* и что оно, отсутствие свободы воли, отражается в ее сознании в виде *не- можности поступить иначе, чем она поступает*. Это именно то хологическое настроение, которое может быть выражено знаме- ными словами Лютера: «Hier stehe ich, ich kann nicht anders» **** и

---

* Француза XVII века очень удивило бы такое сочетание материализма с рели- ной догматикой. В Англии оно никому не казалось странным. Пристлей сам очень религиозным человеком: что город, то норов. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** См. русский перевод его «Истории французской литературы», т. I, стр. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Известно, что, по учению Кальвина [32], все поступки людей предопределены м. Praedestinationem vocamur aeternum dei decretum, quo apud se constitutum uit, quid de unoquoque homine fieri valet (Institutio, lib. III, cap. 5). По этому же нию, бог избирает некоторых из своих служителей для освобождения неспра- ливо угнетенных народов. Таков был Моисей, освободитель израильскогоода. По всему видно, что таким орудием бога считал себя и Кромвель; он всегда вероятно, в силу совершенно искреннего убеждения называл свои действия дом воли божьей. Все эти действия были *наперед окрашены для него в цвет бходимости*. Это не только не мешало ему стремиться от победы к победе, но давало этому его стремлению неукротимую силу. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** «На этом я стою, я не могу иначе». — *Ред.*

благодаря которому люди обнаруживают самую неукротимую э гию, совершают самые поразительные подвиги. Это настроение б неизвестно Гамлету: оттого он и был способен только ныть да рефле ровать. И оттого Гамлет никогда не помирился бы с философией смыслу которой свобода есть лишь необходимость, перешедшая в знание. Фихте справедливо сказал: «*Каков человек, такова и его ф софия*».

(Соч., т. VIII, стр. 274—

ПИСЬМА БЕЗ АДРЕСА

Некоторые писатели высказывали ту мысль, что в наружн человека нам кажется некрасивым все то, что напоминает черты ших животных. Это справедливо в применении к цивилизован народам, хотя и тут есть немало исключений: «львиная голова» кому из нас не кажется уродливой. Однако, несмотря на такие иск чения, тут все-таки можно утверждать, что человек, сознавая несравненно высшим существом в сравнении со всеми своими ственниками в животном мире, боится уподобиться им и даже рается *оттенить*, *преувеличить* свое несходство с ними *.

Но в применении к первобытным народам это положительно верно. Известно, что одни из них вырывают свои верхние резцы, чт походить на жвачных животных, другие подпиливают их, чтобы ходить на хищных зверей, третьи заплетают свои волосы так, чт из них вышли рога, и т. д. почти до бесконечности **.

---

* «In dieser Idealisierung der Natur liess sich die Sculptur von Fingerzeige Natur selbst leiten; sie überschätzte hauptsächlich Merkmale, die den Menschen Thiere unterscheiden. Die aufrechte Stellung führte zu grösserer Schlankheit Länge der Beine, die zunehmende Steile des Schädelwinkels in dem Thierreich Bildung des griechischen Profils, der allgemeine schon von Winkelmann ausge chene Grundsatz, dass die Natur, wo sie Flächen unterbreche dies nicht stumpf, dern mit Entschiedenheit thue, liess die scharfen Ränder der Augenhöhle un Nasenbeine, so wie den ebenso scharfgerandeten Schnitt der Lippen vorziehen». Geschichte der Aesthetik in Deutschland. München, 1868, S. 568. [«В этой идеа ции природы скульптура подчинялась указаниям самой природы; она переоб вала, главным образом, те признаки, которые отличали людей от животных. В кальное положение вело к большей стройности и длине ног, возрастающая тизна черепного угла в животном царстве — к созданию греческого проф к общеизвестному, установленному уже Винкельманом положению, что при там где она прерывает ровные поверхности, делает это не тупо, а с большой лостью, предпочитая острые края глазных орбит и носовых костей, равно резко очерченный рисунок губ». *Лотце*, История эстетики в Германии, Мю 1858, стр. 568]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

** Миссионер Гекевельдер рассказывает, как он, заехав однажды к знако индейцу, застал его за приготовлением к пляске, которая, как известно, у п бытных народов имеет важное общественное значение. Индеец разрисовал лицо следующим замысловатым образом: «Когда я смотрел на него в про с одной стороны, его нос изображал собой очень хорошо подделанный орл клюв. Когда я смотрел с другой стороны, тот же нос походил на свиную мор Индеец был, повидимому, очень доволен своей работой, и так как он принес с зеркало, то и глядел в него с удовольствием и с некоторой гордостью». His moeurs et coutumes des nations indiennes, qui habitaient autrefois la Pensyl

Часто это стремление подражать животным связано с религиозными верованиями первобытных народов *.

Но это нимало не изменяет дела.

Ведь если бы первобытный человек смотрел на низших животных иными глазами, то им, наверное, не было бы места в его религиозных представлениях. Он смотрит на них иначе. Отчего же иначе? Оттого, что *он стоит на иной ступени культуры*. Значит, если в одном случае человек старается уподобиться низшим животным, а в другом — противопоставляет себя им, то это зависит от состояния его культуры, т. е. опять-таки от тех же *общественных* условий, о которых именно была речь выше. Впрочем, тут я могу выразиться точнее; я скажу: это зависит от степени развития его производительных сил, от его *способа производства*. А чтобы не обвинили меня в преувеличении и в «односторонности», я предоставляю говорить за меня уже цитированному мною ученому немецкому путешественнику — фон-Штейнену. «Мы только тогда поймем этих людей, — говорит он о бразильских индейцах, — когда станем рассматривать их как сообщие охотничьего быта. Важнейшая часть всего их опыта связана с животным миром, и на основании этого опыта составилось их мировоззрение. Соответственно этому и их художественные мотивы с поражающим однообразием заимствуются из мира животных. Можно сказать, что все их удивительно богатое искусство коренится в охотничьей жизни» **.

(Соч., т. XIV, стр. 22—23)

ИЗ ПОСМЕРТНОЙ ПУБЛИКАЦИИ

В теснейшей причинной связи с образом жизни охотничьих племен находятся также пляски заклинания и погребальные пляски. Первобытный человек верит в существование более или менее многостепенных духов, но все отношения его к этим сверхъестественным силам ограничиваются разнообразными попытками эксплоатировать их в свою пользу ***. Чтобы задобрить того или другого духа, дикарь

...es états voisins, par le révérand Jean Heckewelder, missionaire morave, trad. ...'anglais par le chevalier Du Ponceau, à Paris, 1822, p. 324. [История, нравы и ...наи индийских народов, обитавших некогда в Пенсильвании и соседних с ней государствах, преподобного Жана Гекевельдера, моравского миссионера, перевед... с английского кавалером Дю-Понсо, в Париже, 1822, стр. 324]. Я выписал полн... титул этой книги, потому что она содержит множество интереснейших сведе..., и мне хочется рекомендовать ее читателю. Мне еще не раз придется ссы...ся на нее. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Ср. *J. G. Frazer*, Le Totémisme, Paris, 1898, p. 39 и след. *Schweinfurth*, Au ...ur de l'Afrique, I, p. 381. [*Дж. Дж. Фрэзер*, Тотемизм, Париж, 1898, стр. 39 и ...л.; *Швейнфурт*, В сердце Африки, I, стр. 381]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** L. c., S. 201 [цит. кн., стр. 201]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** Такое отношение часто встречается и у африканских негров, уже значительно ...высившихся, однако, в культурном отношении над *охотниками*, в собственном ...сле слова. Вот как характеризует один швейцарский миссионер «религию» ...иканских негров Гуамба: «Le système se tient d'une façon etc.», p. 59. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

старается сделать ему что-нибудь приятное. Он подкупает его л
мой пищей («жертвоприношения») и пляшет в честь его те пля
которые ему самому доставляют наибольшее удовольствие. В Афр
негры, когда им удается убить слона, нередко пляшут вокруг
в честь духов *. Связь такого рода плясок с охотничьим бытом я
сама по себе. Не менее ясна будет и зависимость от него *погребаль*
плясок, если мы вспомним, что умерший становится *духом*, котор
оставшиеся в живых стараются задобрить совершенно так же,
они задабривают других духов **.

(«Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. III, стр.

...Никому из сторонников этого [материалистического] объя
ния [истории] не приходило в голову утверждать, что экономиче
отношения людей создают и определяют их основные физиолог
ские потребности...

То же надо сказать и о *религиозных* представлениях. В при
ничто не совершается без причины. В психологии человека это
стоятельство отражается в виде потребности найти причину и
ресующих его явлений. Обладая крайне ничтожным запасом сведе
первобытный человек «*судит по себе*» и приписывает явления при
преднамеренному действию сознательных сил. Таково происхо
ние *анимизма*. К производительным силам первобытного чело
анимизм имеет то отношение, что его область суживается пр
пропорционально возрастанию власти человека над природой.
это еще не значит, разумеется, что анимизм обязан своим происхо
нием *экономике* первобытного общества. Нет, своим происхо
нием анимистические представления обязаны природе челов
но как их развитие, так и то влияние, которое они приобретаю
общественное поведение людей, определяются в последнем счете эк
мическими отношениями. В самом деле, анимистические предста
ния и, в частности, вера в загробную жизнь первоначально совсе
влияет на взаимные отношения людей, так как она совершенн
связывается с ожиданием наказания за дурные и награды за хоро
поступки. Лишь мало-помалу она ассоциируется с практической
ралью первобытных людей. Люди начинают, скажем, верить,
в это верят, например, жители островов Торресова пролива, что д
храбрейших воинов ведут за гробом более счастливое существова
чем души обыкновенных людей. Такая вера оказывает самое несом
ное и подчас чрезвычайно сильное влияние на поведение верую
И в этом смысле первобытная религия является бесспорным «*фа*
ром» общественного развития, но все практическое значение э

---

* Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale par *Paul du Challiu*, P
1863, p. 306. [Путешествия и приключения в экваториальной Африке, *Пол*
Шалью, Париж, 1863, стр. 306]. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

** У бразильских индейцев при погребении поются *охотничьи* песни (
den-Steinen, S. 493), при погребении охотника другие песни были бы гораздо м
уместны. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

гора зависит от того, какие именно действия предписываются теми вилами практического разума, с которыми ассоциируются анимистические представления, а это всецело обусловливается общественными отношениями, возникающими на данной экономической основе *. ло быть, если первобытная религия приобретает значение фактора ественного развития, то это ее значение целиком коренится в экономике **.

Вот почему факты, показывающие, что развитие искусства нередко ершалось под сильным влиянием религии, нисколько не подрывают правильности материалистического понимания истории. Я считаю нужным обратить на это ваше внимание, милостивый государь, ому что люди, забывающие об этом, делаются жертвой самых комических недоразумений и сплошь да рядом играют роль Дон-Кихота, овшегося с ветряными мельницами...

Я сказал, что анимистические представления лишь мало-помалу *ициируются с первобытной моралью*. В настоящее время это общеестный факт ***. Но этот общеизвестный факт резко противоречит у мнению гр. Л. Толстого, на которое я обращал ваше внимание ервом письме и по которому всегда и везде («во всяком обществе») ственное всем людям общества сознание того, что дурно и что ошо, является *религиозным* сознанием [36]. Разнообразные и живоные пляски первобытных народов, занимающие такое важное то в их искусстве, выражают и изображают те чувства и те дейия, которые имеют существеннейшее значение в их жизни. Они ют, стало быть, самое прямое отношение к тому, «что дурно и хорошо», но в огромнейшем большинстве случаев они находятся всякой связи с первобытной «религией». Мысль графа Л. Толго ошибочна даже в применении к средневековым католическим одам, у которых ассоциация религиозных представлений с практической моралью была уже несравненно прочнее и распространялась гораздо более широкую область. Даже и у этих народов сознание

---

* Вероятно, это обстоятельство имел в виду Эмиль Бюрнуф, когда говорил: Si morale des nations est un produit de leurs moeurs, comme cela est incontestable, ut donc voir dans l'état social de l'homme une cause de diversité religieuse. [Если ственность народов есть продукт их нравов, что неоспоримо, то значит надо ть в социальном положении человека причину религиозных различий, ибо вы являются продуктом социального положения] [35].—Прим. *Г. В. Плеханова.*

У Г. В. Плеханова цитата не закончена, но имеется указание: «выписать из зади». — *Ред.*

** Замечу, однако, что я очень неохотно пользуюсь в этом случае термином: тор. Строго говоря, существует только один фактор исторического развития, но — общественный человек, который действует, мыслит, чувствует и верует или иначе, смотря по тому, как складывается, по мере развития его производительных сил, его экономика. В своих спорах об историческом значении различных торов спорящие, часто без ведома для себя, ипостазируют отвлеченные понятия. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** См. об этом в «Первобытной культуре» *Тейлора* [34] и у *Марильe* [35], La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non-civilisés, Paris, MDCCCXCIV [бессмертие души и идея справедливости у нецивилизованных народов, Париж, 1894]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

того, «что дурно и что хорошо», далеко не всегда было религиозн сознанием, а потому и чувства, передаваемые искусством, часто имели ни малейшего отношения к религии.

Но если сознание того, что дурно и что хорошо, далеко не всег является *религиозным* сознанием, то несомненно, что искусство пр обретает общественное значение лишь в той мере, в какой оно из бражает, вызывает или *передает действия, чувства или события, име щие важное значение для общества.*

(«Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. III, стр. 23—

Некоторые племена Северной Америки делают на своей ко *посредством татуировки*, изображения своих воображаемых ро начальников из животного мира *. Бразильские же индейцы п мени Бакайри *разрисовывают* кожу своих детей черными точками кружками, чтобы сделать ее похожей на шкуру ягуара, котор считается родоначальником этого племени **. Ход развития зд совершенно ясен: первоначально дикарь *рисовал* на своей коже вестные знаки, а потом он стал, так сказать, *вырезать* их. Но за они понадобились ему? Что касается изображений мнимого ро начальника племени, то ответ, кажущийся наиболее естественн будет следующий: желание нарисовать или вырезать на своей ко такие изображения явилось у дикаря под влиянием расположен к родоначальнику или убеждения в существовании таинствен связи между ним и всеми его потомками. Другими словами: оч естественно предположить, что татуировка возникла как плод пер бытного *религиозного* чувства. Если бы эта гипотеза была справ лива, то мы должны были бы сказать так: охотничий быт поро охотничью *мифологию*, которая, в свою очередь, легла в основу одн из видов первобытной орнаментики. Это, разумеется, не только противоречило бы материалистическому взгляду на историю, но я лось бы яркой иллюстрацией того положения, что развитие искусс находится в причинной — хотя и не всегда *непосредственной* — св с развитием производительных сил. Но указанная гипотеза, пр ставляющаяся на первый взгляд столь естественной, не вполне п тверждается наблюдением. Краснокожие Северной Америки выре вают или рисуют изображение своего мнимого родоначальника своем оружии, на своих лодках, хижинах и даже на домашней вари ***. Можно ли допустить, что все это делается ими по религ ным побуждениям? Мне кажется, что — нет. Вернее всего, что

---

* *J.-G. Frazer*, Le Totémisme, p. 43 [*Фрэзер*, Тотемизм, стр. 43). — Пр *Г. В. Плеханова.*

** *P. Ehrenreich*, Mittheilungen über die zweite Xingu-Expedition in Brasi «Zeitschrift für Ethnologie», 1890, XXII. Band [*Эренрейх*, Сообщения о второй эк диции в Бразилию на реку Ксингу, «Журнал этнологии», 1890, XXII том Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** *Frazer*, l. c., p. 45 [*Фрэзер*, цит. кн., стр. 45] и след. — Прим. *Г. В. Пл ханова.*

руководствуются при этом просто желанием обозначить принадлежность предметов членам данного *рода* (gens).

(«Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. III, стр. 32)

МАТЕРИАЛИЗМ ИЛИ КАНТИАНИЗМ

Подхожу, наконец, к весьма сердитому заключению статьи г. Конрада Шмидта [37].

Я утверждал, что буржуазия заинтересована в возрождении философии Канта, потому что она надеется, что эта философия поможет ей усыпить пролетариат. Конрад Шмидт отвечает мне свойственным ему элегантным языком: «Какого бы мнения мы ни были об уме буржуазии, но она все-таки не так безнадежно глупа, чтобы питать такие нелепые «надежды». Какой безграничный схематизм, какой, лишенный всякой критики, всякого оригинально-живого отношения к действительности, взгляд скрывается за такими приемами конструирования» etc. etc.

Да будет мне позволено прервать сердитого доктора и поставить ему несколько вопросов.

1. Заинтересована ли буржуазия в том, чтобы «морализовать» пролетариат и бороться с атеизмом, который все более и более распространяется в этом классе?

2. Нуждается ли она в сильном духовном оружии для этой «морализации» и для этой борьбы с атеизмом?

3. Не считался ли кантианизм оружием, наиболее подходящим для этой цели, и не считается ли он таковым до сих пор? *

Конрад Шмидт, повидимому, очень плохо знает историю философии. Но если бы он ее знал, то ему было бы известно, что *кантианцам приветствовали при первом уже его появлении как самое лучшее оружие для борьбы против материализма* и других «возмутительных» учений. Уже Карл Леонгард Рейнгольд [38] — первый вульгаризатор кантианизма — считал одним из главных достоинств этой системы то, что она *«вынуждает естествоиспытателей отказаться от своих неосновательных претензий на знание»* **. Он писал, что та основная мысль, которая так распространена в настоящее время «под видом *спиритуализма, материализма* и *спинозизма*, представлена Кантом как фантом, обманывающий наш разум, с наглядностью, на которую не могут претендовать наши новейшие теологи, занимающиеся развенчанием дьявола; если теперь останутся фаталисты или если таковые явятся со временем, то это будут люди либо совсем не изучавшие, либо не понявшие «Критики чистого разума» ***.

---

* Само собой понятно, что буржуазии нет надобности непосредственно обращаться с кантианизмом к рабочим. Достаточно, чтобы эта философия вошла в моду, для того чтобы она подала повод некоторым людям распространять в рабочем классе вытекающие из нее конечные выводы. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «Briefe» über die Kantische Philosophie, Leipzig, 1790, i. Band, S. 114. [«Письма» о кантовской философии, Лейпциг, 1790, т. I, стр. 114]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Ibid., S. 116 [там же, стр. 116]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

Безнадежно глупа! Нет, поверьте, глупостью-то отличается зд
совсем не буржуазия.

«Если я, как и все те, на которых косвенно нападает г. Плехан
склонялись к философии Канта из подражания буржуазии, —
ворит г. Шмидт, — то удивительно, что мы интересуемся име
теорией познания, т. е. как раз той частью этой философии Кан
которая во всяком случае не имеет ничего общего с практически
интересами буржуазии».

На это я отвечу ему только что приведенными мною словами Ре
гольда: «Вы или не изучали *«Критики чистого разума»*, или не пон
ее».

Кант, который, надо надеяться, лучше понимает свою теорию
знания, чем понимает ее Конрад Шмидт, говорит в предисловии
второму изданию «Критики чистого разума»: «Таким образом, я
могу даже *предположить бога, свободу и бессмертие*, которые н
ходимы для практических целей моего разума, без того чтобы вм
с этим *не лишить* спекулятивный разум его чрезмерного притяза
на проницательность... Я должен был, стало быть, уничтожить зна
для того, чтобы очистить место вере».

Нет, решительно нет *. Буржуазия-то далеко не глупа!

(Соч., т. XI, стр. 130—

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ

(Посмертная публикация)

ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ

Я начинаю с *теологической философии*, или *теологического п*
мания истории.

Что представляет собою *теологическая философия*, или *теол*
ческое понимание истории? Это — наиболее примитивное понима
оно тесно связано с первыми усилиями человеческой мысли разобра
в окружающем мире.

В самом деле, наиболее простое представление, какое человек
жет составить себе о природе — это видеть в ней не зависимые
от друга и управляемые неизменными законами явления, а собы
производимые действием одной или нескольких воль, подобных
собственной воле. Французский философ Гюйо рассказывает в о
из своих книг, что один ребенок в его присутствии обозвал луну з
потому что она не хотела показаться на небосклоне. Этот реб
считал луну существом *одушевленным*, и первобытный человек, под
этому ребенку, одушевляет всю природу. *Анимизм* является пе
фазой развития религиозной мысли, и первым шагом науки явля

* Надо иметь в виду, что в настоящее время в кругах, интересующихся в
вой философией, интерес к практической «части» этой философии все более и
берет верх над интересом к ее теоретической части. — Прим. *Г. В. Плех*

ранение анимистического объяснения явлений природы и позна-
е их как явлений, подчиненных определенным законам. В то время
к дитя думает, что луна не показывается потому, что она злая,
ествоиспытатель объясняет нам совокупность естественных усло-
й, которые в каждый данный момент позволяют или мешают нам
деть то либо другое небесное светило.

Но между тем как в изучении и понимании *природы* наука по-
игалась вперед сравнительно быстрыми шагами, наука о *человече-
м* обществе и о его истории развивалась гораздо медленнее. Аними-
ческое объяснение исторических явлений допускалось еще в такие
емена, когда анимистическое объяснение явлений природы каза-
сь уже только смешным. В сравнительно цивилизованной среде,
сто даже в среде высоко цивилизованной, считалось вполне воз-
ожным объяснять историческое движение человечества как проявле-
е воли одного, либо нескольких божеств, и это-то объяснение исто-
ческого процесса божественной волей мы и называем *теологическим
ьяснением истории*.

Чтобы вам дать два примера подобного понимания, я остановлюсь
йчас на исторической философии двух знаменитых людей: св. Авгу-
ина, епископа в Гиппоне (нынешний Алжир) и Боссюэ, епископа
рода Мо (во Франции).

Св. Августин (354—430) считает, что исторические события за-
ссят от божественного провидения, больше того — он убежден,
о с другой оценкой к ним нельзя подходить. «Подумайте, — говорит
., — бог, этот всевышний властелин, единственный и всемогущий,
орец и создатель всех душ и всех тел... тот, кто сделал человека
зумным существом, состоящим из тела и души, — бог — начало
якой формы, всякой красоты, всякого порядка, — он, который
ределяет для всего число, вес и меру, от кого происходят произ-
дения природы всех видов и всякого значения, — я спрашиваю,
ожно ли допустить, чтобы этот бог потерпел, чтобы земные царства,
х владычество и их подчиненность были совершенно независимы от
ли провидения» («Cité de Dieu», traduction d'Emile Saisset, livre V,
ар. XI, pp. 292—293 *).

Эту общую точку зрения св. Августин не покидает ни в одном из
оих объяснений исторических событий.

Идет ли речь об объяснении величия римлян — гиппонский епи-
коп с большими подробностями рассказывает нам, что это величие
кобы нужно было божественному провидению. «После того, — го-
орит он, — как восточные царства процветали в продолжение длин-
ого ряда лет, господь пожелал, чтобы Западная империя, последнею
о времени появившаяся на исторической арене, стала первою по
еличию своему и по своему пространству. И так как господь имел
амерение воспользоваться этой империей, чтобы наказать множе-
тво народов, он вручил дело управления ею в руки людей, страстно
юбивших поклонение и почести, полагавших собственную славу в

* «Град божий», пер. Эмиля Сессэ, кн. V, гл. XI, стр. 292—293. — *Ред.*

славе отечества и всегда готовых принести себя в жертву ради е спасения, подавляя таким образом свою жадность и все свои поро ценою торжества единственного порока: любви к славе. Ибо, не нуж этого скрывать от себя, любовь к славе — порок» и т. д. (t. I, p. 30

Нужно ли объяснить благоденствие первого христианского импер тора Константина — на сцену выступает воля божия, легко все р решающая и объясняющая. «Господь бог, — говорит нам св. Ав стин, — желая помешать своим верным поклонникам... убедить в том, что невозможно добиться господства и величия на земле всесильной помощи дьяволов, пожелал озарить блеском своих ми стей императора Константина, не только не обращавшегося к л божествам, но поклонявшегося лишь действительному богу, и о пать его такою массою благ, о какой кто-либо другой не посмел даже и мечтать» (t. I, pp. 328—329).

Нужно ли, наконец, выяснить, почему одна война длилась дольш нежели другая, — св. Августин отвечает нам, что так пожелал г подь: «Точно так же, как от бога, от его правосудия и милосерд зависит сокрушить людей бедствиями или утешить их милостью, точно так же он устанавливает продолжительность войн, сокращ либо удлиняя их по своему усмотрению» (t. I, p. 323).

Вы видите, св. Августин неизменно остается верным своему осн ному принципу. К сожалению, недостаточно оставаться верным оп деленному принципу, чтобы отыскать правильное объяснение исто ческих явлений. Нужно прежде всего, чтобы этот основной прин *был правильно выбран*, и нужно, во-вторых, чтобы философ истор оставаясь верным своему основному принципу, тщательно изуч все факты, предшествовавшие и сопровождавшие явление, кото он стремится объяснить. Основной принцип может и должен все служить лишь путеводной нитью в анализе исторической дейст тельности.

А между тем теория св. Августина слаба в обоих указанных ношениях. Никакого метода анализа исторической действительно она не дает. А что касается ее основного принципа — прошу вас метить следующее. Св. Августин говорит о том, что он называет конами провидения, с такой убежденностью и с такими подробностя что невольно спрашиваешь себя, читая его, не раскрывал ли пе ним его бог свои сокровенные тайны. Однако тот же автор с такой убедительностью, оставаясь столь же верным своему «основно принципу», в том же произведении говорит, что *пути господа неис ведимы*. Но если это так, то зачем задаваться по необходимости благодарной и бесплодной задачей разбирать эти «пути»? И зачем с латься на эти «неисповедимые пути» как на объяснение событий че веческой жизни? Противоречие очевидно, и так как оно очевидно, даже люди с горячей и непоколебимой верой вынуждены отказыват от теологического толкования истории, если они только хоть сколь нибудь считаются с логикой и если они не думают утверждать, *неисповедимое*, т. е. *не поддающееся объяснению и пониманию, об нняет все и делает все понятным*.

Перейдем к Боссюэ (1627—1704). Подобно св. Августину, Боссюэ основится в области толкования истории на теологическую точку ения. Он убежден, что исторические судьбы народов, или, как он ражается, движения империй (révolution des empires), регулируются провидением. «Эти империи, — говорит он в «Discours sur l'histoire iverselle» *, — тесно связаны с историей божьего народа. Бог пользовался ассирийцами и вавилонянами, чтобы наказать этот род; персами, чтобы восстановить его; Александром и его первыми емниками, чтобы охранять его; знаменитым Антиохом и его преемками, чтобы испытать его; римлянами, чтобы поддержать его сво- у против сирийских царей, которые во что бы то ни стало хотели уничтожить. Евреи существовали до Иисуса Христа под влады- твом тех же римлян. Когда они отказались его признать и распяли , те же римляне, не ведая того, содействовали божьему возмездию и ребили этот неблагодарный народ» и т. д. («Discours», издание rniers frères, p. 334). Словом, все народы и все великие государ- а, одни за другими появлявшиеся на исторической арене, разными особами способствовали одной и той же цели — *процветанию хри- анской религии и славе божьей*.

Боссюэ открывает своему ученику, на основании откровения св. ка св. Иоанну, которое последний истолковал в Апокалипсисе, ный суд божий над Римской империей и над самим Римом. Боссюэ же говорит обо всем этом таким образом, как если бы пути господа естали быть неисповедимыми, и — что достойно особого внима- — изучение исторического процесса внушает ему лишь *мысли етности людских дел*. «И вот, когда вы видите, — говорит он, — в одно мгновение проносятся перед нашим взором, — не говорю и и императоры, — но эти великие империи, приводившие в тре- всю вселенную; когда вы видите, как последовательно предстают ед вами древние и новые ассирийцы, мидяне, персы, греки, рим- е и падают, так сказать, одни за другими, — это ужасающее кру- ние показывает вам воочию, что нет ничего прочного у людей и непостоянство и волнение — удел, свойственный людским делам» iscours», p. 339).

Этот *пессимизм* — одна из наиболее замечательных черт фило- ии истории Боссюэ. Вдумавшись внимательно, нужно признать, эта черта правильно отражает основной характер христианства. самом деле, христианство сулит верующим утешение, и даже много шения. Но как утешает оно их? Отвлекая их от всего земного и ждая их, что на земле все — суета и что счастье для людей воз- жно только после смерти. Прошу вас, милостивые государыни и лостивые государи, запомнить эту черту; в дальнейшем изложении нам даст материал для сравнения.

Другой замечательной чертой философии истории Боссюэ является что в своем истолковании исторических событий он не довольуется, подобно св. Августину, ссылкой на волю господа бога, —

* «Чтения по всеобщей истории». — *Ред.*

он направляет уже свое внимание на то, что он называет *особен причинами движения империй*.

«Ибо, — говорит он, — тот же бог, который сотворил совокуп вселенной и который, всемогущий сам по себе, пожелал, для новления порядка, чтобы части столь великого целого зависели от друга, — этот бог пожелал также, чтобы ход человечески имел свою последовательность и соответствие разных своих ч Я хочу этим сказать, что отдельные люди, как и целые народы, дали качествами, соответствовавшими той степени возвеличения которой они были предназначены, и что, не считая некоторых и чительных событий, в которых, по желанию бога, должна был являться одна лишь собственная воля его, не происходило в народов таких заметных перемен, которые не имели бы своих п в предшествовавших веках. И так как во всех делах есть то, подготовляет, то, что побуждает их предпринимать, и то, чт собствует их успешному завершению, то задачей действительной рической науки является установление для каждого данного п скрытых причин, подготовлявших крупные перемены, и важны чений событий, приводивших к их осуществлению» («Dis op. 339—340).

Таким образом, по Боссюэ, в истории бывают события, в ко проявляется лишь перст божий, или, другими словами, в ко бог действует *непосредственно*. Подобные события являются, та зать, *историческими чудесами*. Но в большинстве случаев, при ном течении жизни народов, события, происходящие в данный п обусловливаются причинами, порожденными предшествующ риодом. *Задачей действительной науки является изучение эти чин, в которых нет ничего сверхъестественного, ибо они нах в зависимости от природы людей и народов*.

В своем теологическом понимании истории Боссюэ уделяет, вательно, обширное место *естественному объяснению истори событий*. Правда, это естественное объяснение у него тесно с *с теологической идеей*, ибо все же господь бог неизменно на людей и народы качествами, соответствующими той степени личения, для которой он их предназначает. Но когда эти ка богом уже отмерены, они проявляются самостоятельно, и, по проявляются, *мы не только в праве*, но, как Боссюэ категор заявляет, *мы обязаны искать естественного объяснения исто*

Философия истории Боссюэ имеет перед философией истор Августина то большое преимущество, что она настаивает на ходимости изучать частные причины событий. Но это преиму в сущности является лишь признанием, конечно бессознател невольным, *бессилия* и *бесплодности* собственно теологическо цепции, т. е. метода, состоящего в *объяснении явлений действ ной или нескольких сверхъестественных сил*.

(Соч., т. XXIV, стр. 3

ЛЕКЦИЯ ЧЕТВЕРТАЯ

Религия. Что такое религия? Существует бесчисленное множество еделений религии. Что касается меня, то я предпочитаю опре-ение, данное графом Гоблэ д'Альвиелла (Goblet d'Alviella), кото-і понимает под религией *форму, в коей человек осуществляет свои лошения к сверхчеловеческим и таинственным силам, от которых считает себя зависимым*[39]. Все признают, что религия имела боль-: влияние на эволюцию рода человеческого. Не говорю уже о Бос-, Вольтере. Не подлежит сомнению, что это влияние было очень ико. Но чтобы понять характер этого влияния, нужно отдать себе ет в происхождении религии или отношений человека к сверхъ-ественным силам.

Каким же образом возникает у человека вера в существование рхъестественных сил? Это очень просто. Вера в эти силы обязана им возникновением *невежеству*.

Первобытный человек приписывает свойства личности, аналогич-: человеческой личности, известным существам, известным пред-там внешнего мира. Он с трудом допускает движение и действие без и и без сознания. В его глазах все становится одушевленным в роде. Затем, сперва бесконечное поле этой воображаемой жизни тращается в его глазах все более и более, по мере того как он на-ется лучше наблюдать и больше рассуждать. Но пока это поле мой жизни продолжает для него существовать, оно населено боже-ами.

Заметьте, что на первых порах этот *анимизм не оказывает никакого ияния на поведение человека в обществе. Представление о богах, как представление о продолжении жизни после смерти, сперва лишено кого морального характера*, и потусторонняя жизнь обычно есть шь продолжение земной жизни; край мертвецов очень похож на селенную живыми землю, в нем господствуют те же привычки, же обычаи, тот же образ жизни. Потусторонний мир есть лишь йник земного мира, населенного людьми; как злым, так и доб-м, приготовлена там одна и та же участь.

Но мало-помалу выступают различия. Жизнь в другом мире иятна для одних, печальна и тяжка для других. То потусторонняя изнь выпадает на долю одних лишь великих мира сего и богатых; ши простых людей погибают вместе с их телами или пожираются гами. То для душ умерших приготовляются два различных обита-ща: в одном пребывают великие мира сего, воины, сильные, — там рствует обилие и радость; в другом рабы и бедняки влачат жалкое ществование или, по крайней мере, лишены тех удовольствий, кото-ми сколько угодно наслаждаются те, кого даже за гробом сопро-ждает счастье. Здесь влияние морали отсутствует. Но мало-помалу, о появляется. В Futuna Horne Island в Полинезии женатые воины, ившие неприятелей на поле сражения, возносятся на небо, где итают также боги и где они имеют в изобилии самую изысканную щу, развлечения и игры. Самые почетные места предоставляются

убиенным на войне. Когда они чувствуют, что наступает старос
они окунаются в живительные воды озера Вайола и выходят из не
сияя блеском молодости и красоты.

Словом, возмездие за преступления сперва представляется
стным делом как в загробном, так и в земном мире. Но мало-пом
власть богов разрастается, как разрастается и власть земных
чальников, и функции их размножаются; не довольствуясь нака
ниями за преступления, непосредственно их затрагивающие, б
наказывают и тех, чьими жертвами являются их преданные слу
тели, их верные поклонники. А затем боги, по крайней мере те
них, что обитают в краю мертвецов, выступают уже как судьи, р
пространяющие свою судебную власть на все деяния людей, и на
зывают их даже за такие грехи, которые их совсем не задевают. И то
укореняется представление о боге-судье и, по естественной ассоц
ции, представление о боге, распределяющем награды, о боге, котор
в загробной жизни вознаграждает за несправедливости, перене
ные в земной жизни, о боге — справедливом и благом, который в
гробной жизни осушает на глазах своих верных последователей сле
пролитые в земной жизни под тяжестью незаслуженных несчаст

Слагающееся постепенно у людей представление о божестве
образуется, следовательно, параллельно социальному преобраз
нию. Лишь в обществах, сравнительно сильно развитых, рели
становится фактором общественной жизни. Но этот фактор создает
строится, как мы видели, социальной эволюцией. И если нам удас
связать эту последнюю с экономическим развитием, мы будем им
право сказать, что религиозная эволюция определяется эволюц
экономической.

(Соч., т. XXIV, стр. 374—

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ МАРКСИЗМА

Если главнейшим источником опыта были у первобытного охотн
животные и если все его миросозерцание строилось на этом опы
то неудивительно, что и вся *мифология* охотничьих племен, замен
щая собою на этой ступени и философию, и теологию, и науку, по
пает свое содержание из того же источника. «Что характеризует со
мифологию бушменов, — говорит Андрью Лэнг, — так это по
исключительная роль, которую играют в ней животные. Кроме од
старухи, там и сям появляющейся в их бессвязных легендах, в э
мифах вряд ли когда-нибудь выступает человек» *. По сло
Бр. Смита, боги австралийцев, подобно бушменам, еще не вышед
из *охотничьего* быта, преимущественно птицы и животные **.

* «Mythes, cultes et religion», trad. par Marillet, Paris, 1896, p. 332 [«Мф
культы и религия», пер. Марилье, Париж, 1896, стр. 332]. — Прим. *Г. В. П
нова.*

** Тут надо помнить то замечание Рих. Андрэ[49], что первоначально чел
воображает своих богов в виде животных. «Когда впоследствии начинается ан
поморфизация животных, возникают мифические превращения людей в живот

Религия первобытных племен изучена пока еще недостаточно орошо. Но то, что мы уже знаем о ней, безусловно подтверждает пра-ильность того краткого положения Фейербаха—Маркса, что «не рели-ия делает человека, а человек делает религию». Эд. Тэйлор говорит: Очевидно, что у всех народов типом божества служил человек; вслед-твие этого строй человеческого общества и его правительство стано-ятся образцом, согласно которому создается небесное общество и не-есное правительство» *. Это уже, несомненно, материалистический згляд на религию: известно, что еще Сен-Симон держался противо-оложного взгляда, объясняя общественный и политический строй ревних греков их религиозными верованиями. Но еще гораздо важнее , что наука уже начинает обнаруживать причинную связь между азвитием техники у первобытных народов и их миросозерцанием **. этой стороны ей, очевидно, предстоят богатейшие открытия.

(Соч., т. XVIII, стр. 212—213)

П. Я. ЧААДАЕВ

...преобладающей чертой в миросозерцании Чаадаева [43] является е мистицизм, а именно очень повышенная требовательность по отно-ению к окружающей его действительности... *увлечение мистицизмом ыло у Чаадаева плодом нервной болезни*, вызванной отчасти, может ыть, органическим предрасположением, а главное, тяжелыми впечат-ениями, полученными от окружавшей его среды. И, говоря о среде, ы имеем в виду *не только нашу русскую действительность*, заставив-ую впоследствии молодого Герцена спрашивать себя в своем «Днев-ике»: «*Зачем мы проснулись?*» [44]. Нет, в то время, к которому относится аграничное путешествие Чаадаева [45], на Западе свободолюбивым юдям жилось тоже очень не сладко: это было самое глухое время реак-ии, наступившей в Западной Европе после того, как улеглась буря Великой французской революции. Кинэ [46] говорит, что все великие тальянские писатели начала девятнадцатого века проникнуты пес-имизмом. Но ведь так было не в одной Италии; достаточно вспомнить Байрона. Правда, на Западе свободолюбивые люди, говоря вообще, е легко поддавались влиянию мистицизма: там мистика была пре-имущественно достоянием реакционеров. Но это объясняется тем, что, Благодаря большой развитости западно-европейских общественных

«Ethnographische Parallele und Vergleiche», neue Folge, Leipzig, 1889, S. 116 [«Этно-рафические параллели и сравнения», новое издание, Лейпциг, 1889, стр. 116]). Антропоморфизация животных предполагает уже сравнительно более высокую тупень развития производительных сил. Ср. также *Фробениуса*, Die Weltanschau-ung der Naturvölker, Weimar, 1898, S. 24. [Миросозерцание первобытных народов, Веймар, 1898, стр. 24] [41]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

* «La civilisation primitive», Paris, 1876, t. II, p. 322. [«Первобытная куль-тура», Париж, 1876, т. II, стр. 322]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Ср. *Г. Шурца*, Vorgeschichte der Kultur, Leipzig und Wien, 1900, SS. 559—564. [Предистория культуры, Лейпциг и Вена, 1900, стр. 559—564] [42]. Ниже мы, по другому поводу, еще вернемся к этому вопросу. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

отношений, там всегда замечается гораздо больше соответствия межд *общественными стремлениями* мыслящих людей и *теоретическим основами их миросозерцания*. Кто упускает из вида это обстоятельств тот никогда не поймет, каким образом, например, в настоящее врем довольно многие из наших «*марксистов*» (гм! гм!) могут увлекаться кантианством, эмпириомонизмом и другими философскими системам выражающими собою более или менее *либеральное*, — или более и менее *консервативное*, говорите, как хотите, — настроение нынешн западно-европейской *буржуазии*. Но об этом распространяться зде неуместно. Факт тот, что Чаадаев и на Западе не мог тогда найти про ного успокоения для своей больной души. А он не мог не искать ег и чем старательнее он его искал, тем беззащитнее он становился отношению к мистицизму. Мистицизм был для него тем же, чем, к сож лению, до сих пор служит водка многим и многим «российским» людя средством, ведущим к забвению. Но водка не устраняет тех причи которые вызывают нравственные страдания пьющего. Подобно этом и мистицизм не мог дать Чаадаеву то удовлетворение, которое мог быть найдено им *только в общественной деятельности*. И именно потом что мистицизм не мог удовлетворить стремление Чаадаева к обществе ной деятельности, это стремление придало весьма своеобразный оттен его мистицизму.

Общественный интерес нередко выступает на первый план да в религиозных рассуждениях Чаадаева. В своем первом «Филос фическом письме» он говорит: «В христианском мире все необходи должно способствовать — и действительно способствует — устан влению совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы сло господа, что он пребудет в церкви своей до окончания века». Это к нельзя более характерно для чаадаевского мистицизма. Сравните эт мистицизм хотя бы с религиозным миросозерцанием гр. Толстого, вы увидите, что само по себе увлечение религией еще не определя настроения человека. У Чаадаева мистицизм оправдывает заботу «установлении совершенного строя на земле», а у Толстого религ твердит: «царство божие внутри вас», и поворачивается спиною всем общественным стремлениям своего времени. А ведь Толстой то «горе имеет сердце». Мистицизм Чаадаева совсем не похож на религи ность Толстого. Это, надеемся, не откажется признать и г. Гершензо называющий мистицизм Чаадаева *социальным мистицизмом*. Н кажется, что вернее было бы назвать его *мистицизмом на почве удовлетворенного стремления внести осмысленность в окружающ жизнь*...

Г-н Гершензон спрашивает себя: «Время ли теперь напомина русскому обществу о Чаадаеве?» и отвечает: «Я думаю — да, больше, чем когда-нибудь». С своей стороны, мы думаем, что теперь д ствительно очень не мешает напомнить читающей публике о Чаадае Но соображения, выдвигаемые по вопросу об этом г. Гершензон кажутся нам, — признаемся, — весьма неудачными. Он пишет: «Во совокупностью своих мыслей он (т. е. Чаадаев. — *Г. П.*) говор нам, что политическая жизнь народов, стремясь к своим временным

ериальным целям, в действительности только осуществляет частично ную нравственную идею, т. е., что всякое общественное дело по ществу своему не менее религиозно, нежели жаркая молитва верую- го. Он говорит нам о социальной жизни: войдите, и здесь бог; но он бавляет: помните же, что здесь бог и что вы служите ему» (стр. IV). соображения свидетельствуют более о трогательной религиозности Гершензона, нежели о ясном понимании им роли религиозного ктора» в истории человечества. Напомнить о Чаадаеве полезно ерь не потому, что будто бы «и здесь бог» и т. п., а потому, что мы реживаем теперь период крушения некоторых преувеличенных щественных ожиданий, а такие периоды всегда очень благоприят- вуют распространению мистицизма. И есть некоторое основание мать, что мистическое настроение сильно распространяется теперь реде русской интеллигенции: недаром же наши «охотники до споров дных» начинают, хотя пока еще и с довольно невинным видом, идумывать новые, а вернее сказать, разогревать старые религии . религиозное откровение пророка А. Луначарского в «Образова- и»[47]). Пример Чаадаева хорош тем, что он показывает полнейшую состоятельность мистицизма как средства решения пока еще не шенных жизнью общественных задач. С этой стороны жизнь и «мыш- ние» Чаадаева особенно поучительны.

(Соч., т. XXIII, стр. 10, 12—13, 14—15)

О КНИГЕ Д. В. ФИЛОСОФОВА [48]

Г-н Философов вещает: «Органически — современный пролетариат убоко революционен, воистину свят в своей неутолимой жажде ета, правды, справедливости. Его пафос — чисто религиозный, тя, конечно, бессознательно. Все бескорыстные подвиги этих людей ди лучшего будущего, до которого ни один из них сам не доживет, постоянное самопожертвование, забвение ближайших выгод — гово- т о громадном запасе нравственных сил, о горячей вере, о живом не. Но самый объект этой веры, содержание ее пролетариат заим- вовал от той же ненавистной ему буржуазии. В социалистической тературе с утомительным однообразием повторяется мнение, что який идеализм, всякий религиозный идеал есть детище буржуазной лассовой психологии. Идеология есть одно из орудий классового сподства. Это ходячее мнение глубоко неверно. Идеализм, религиоз- е сознание — удел внеклассовых личностей. Для буржуазии же к для класса типичен именно тот примитивный материализм, кото- ый интеллигенты по какому-то недоразумению навязывают рабочим ассам, не замечая, насколько это буржуазное миросозерцание противо- чит всей психологии пролетариата» (стр. 76) [49].

Откуда видно, что пафос современного пролетариата есть пафос исто религиозный»? Этого ни откуда не видно. И именно потому, что того ни откуда не видно, наш автор спешит прибавить, что пафос овременного пролетариата религиозен «конечно, бессознательно».

Если в этой прибавке есть какой-нибудь смысл, то она означает, ч пролетариат не сознает себя религиозным, несмотря на свои хорош качества. Но в таком случае кто же сознает его религиозным? Е сознает религиозным г. Философов. Почему же он сознает его таковы Да просто в силу смешной терминологической путаницы. Он называ религиозными всех тех, у кого есть «жажда света, правды, справедл вости» (стр. 76). При такой терминологии религиозных людей окажет на свете гораздо больше, чем их есть на самом деле. Тут нам припом нается замечание, сделанное Энгельсом по поводу общераспростране ного филистерского противоположения материализма идеализм «Если данный человек оказывается идеалистом вследствие того пр стого обстоятельства, что у него есть «идеальные стремления» и ч он подчиняется влиянию «идеальных сил», то всякий мало-мальс нормально развитый человек — идеалист, и непонятным остается одн как могут быть на свете материалисты?» [50]. Это замечание Энгель можно целиком приложить к тому, что вещает г. Философов. Ес всякий человек, имеющий жажду света, правды, справедливост религиозен, то нерелигиозны только негодяи («свиные туши», как вы жается один дьякон у Глеба Успенского), и тогда остается непонятн только то, почему не все честные люди спешат объявить себя религи ными. Но ведь это — игра слов, и притом такая игра, которая не об руживает в играющем ни малейшего остроумия. Если я назову м письменный стол бегемотом, мое кресло — львом, а мою книжн полку — страусом, то я могу, пожалуй, вообразить себя в зоологическ саду. Но достаточно самого ничтожного опыта, чтобы этот плод мое воображения рассеялся «яко дым». То же непременно случится и с т плодом воображения, которое состоит в признании современн пролетариата религиозным.

Г-н Философов говорит совершенные пустяки, когда утвержда что «идеализм, религиозное сознание — удел внеклассовых личносте Что касается религиозного сознания, то оно в течение целых тыся летий было уделом *народных масс*; что же касается идеализма, то разумеется, не мог быть достоянием народных масс, так как они ос вались чуждыми философского образования. Но г. Философов напра думает, что идеализм всегда был уделом «внеклассовых личносте Пусть наш автор даст себе труд ознакомиться, например, с истор французского идеализма в эпоху реставрации, и он увидит, до ка степени правы марксисты, считающие идеализм XIX века одним духовных орудий классового господства. Да и что такое «внеклассо личность»? Это миф, сочиненный «личностями», которые на самом д стоят на точке зрения буржуазии, но не хотят или не могут пон этого. «Внеклассовая личность» — это лишь частный случай классо личности.

(Соч., т. XIV, стр. 345—

О КНИГЕ В. Я. БОГУЧАРСКОГО «А. И. ГЕРЦЕН»

...Герцен сообщает, как известно, что во все эпохи его жизни и самых различных обстоятельствах чтение евангелия низводило ми

этость на его душу. По этому поводу наш автор говорит, что «сущ-сть христианства» (запомните это, читатель) имела огромное влияние Пушкина, Толстого и Достоевского [51]. Он даже приводит отрывок того стихотворения Пушкина, в котором сообщается, когда и почему емлет арфе серафима в священном ужасе поэт»[52]. За этим отрывком ет следующее соображение г. Богучарского: «Нечто подобное про-ходило и в душе величайшего русского публициста: расставшись гом окончательно со всякими не только «догматами», но и с суще-вом прежней веры, Герцен тем не менее унес нечто от нее и на «тот рег»[53], унес не в разуме, а в том самом, что, говоря его собственными овами, «проводило его через всю жизнь» (стр. 39—40).

Это умилительно. Но не совсем ясно. Герцен расстался «потом» *существом* прежней веры. Так сообщает г. Богучарский. И это пра-льно. Но какой же веры? Очевидно — *христианской*. Какая разница жду «существом» христианства и его «сущностью»? Опять очевидно, о *никакой*: это одно и то же. А если это одно и то же, то выходит, о даже после того, как Герцен расстался с *«сущностью* христианства», а продолжала влиять на него *подобно тому*, как влияла некогда на шкина, а потом на Достоевского и на Толстого, т. е. на таких писа-лей, которые и *не расставались* с *нею*.

Это странно.

Странно и то, что умиленный г. Богучарский не заметил странности. м более странно, что Герцен с восторгом прочитал «потом», — во время ей новгородской ссылки [54], — знаменитую книгу Фейербаха сущность христианства» и тогда же примкнул к числу людей, у кото-ых *со словами «сущность христианства» связывалось весьма опреде-нное представление. Сущность христианства*, — говорил Фейер-х, — есть *сущность сердца*. Христианин приписывает своему богу свойства, которые принадлежат его собственному сердцу. Он *отчу-ждает* их, перенося их на вымышленное существо. Но для того чтобы зможно было такое перенесение, человеческий разум должен спать. Он есть ключ к тайнам религии»,—прибавлял Фейербах. Усвоив себе кое отношение к «сущности христианства», Герцен, разумеется, не ог «потом», — т. е. когда пробудился его разум, — находиться под влиянием. Совершенно напротив, *он относился к ней отрицательно*. н писал Самарину: «Мы на нашей почве, очень реальной, стоим ень реально: почва обыкновенно бывает под ногами; у вас есть ругая над головою; вы богаче нас, но, может, поэтому земные пред-еты вам представляются обратными»* [55]. Изображение земных редметов в обратном виде есть сущность всякой религии, между рочим и христианства. Отказываясь признавать наличность *над* еловеческой головой *«другой» почвы*, Герцен тем самым становился *едоступным для влияния* на него «сущности христианства». И в этом н *не уподоблялся* Пушкину, Достоевскому, Толстому и другим веровав-им писателям, а *отличался от них*. Это тем более необходимо было тметить, что теперь через нашу литературу проходит мистическая

* Сборник «Колокол», стр. 518. — Прим. *Г. В. Плеханова*.

струя, вносящая огромную и крайне вредную путаницу в умы чит
телей; доказательство — многочисленные «религиозные искани
наших дней. Так всегда бывает в эпоху реакции: теряя реальн
почву под ногами, добрые, но слабые люди стараются утешить се
верой в существование «другой» почвы над их головами.

(Соч., т. XXIII, стр. 448—4

ОТ ИДЕАЛИЗМА К МАТЕРИАЛИЗМУ

Теперь мы достаточно знакомы с философией Фейербаха, что
понять те выводы из нее, которые он сам сделал в применении к *религ*
этике и общественной жизни, а некоторые из его учеников — по от
шению к эстетике.

Как сказано выше, братья Бауэры, утверждавшие, что в рели
не дух, а человек созерцает свою сущность, следовали за Фейербах
Другого взгляда на религию и не мог иметь мыслитель, вернувши
к англо-французскому материализму XVII—XVIII столетий, но пр
варительно прошедший школу того идеализма, который, в лице Геге
считал обязанностью философии изучение явлений в процессе их р
вития. Французские просветители вообще, а в частности французс
материалисты, составлявшие передовой отряд армии просветител
смотрели на религию как на произведение жрецов или законодател
придумавших известные верования для того, чтобы повлиять на на
ную народную массу с целью ее эксплоатации или ее воспитан
вспомните трагедию Вольтера «Le fanatisme, ou Mahomet le p
phète»* [56]. В XIX веке людям, учившимся у Гегеля, стала
видной несостоятельность этого понятия о религии, которое сводил
к убеждению, что «мнение» не только правит миром, но и *само*
создает и переделывает сообразно практическим целям главных се
представителей. Диалектический метод Гегеля уравнивал путь
взгляда на религию, да и на всякую другую идеологию, как на ест
венный плод закономерного развития общественного сознания. Глав
отличительная черта этого процесса заключается в том, что его уч
ники, сознавая себя *причиной последующих событий*, крайне ре
возвышаются до сознания себя следствием *предыдущих*. Иначе сказ
процесс развития общественного *сознания* сам есть в известном см
бессознательный процесс. По учению Фейербаха, религия и явля
в результате этого процесса как бессознательного. Религия есть
сознательное обоготворение сущности, — не духа, конечно, пот
что дух сам существует лишь благодаря абстрагирующей деятельн
философской мысли, — а *человека*. Поэтому Фейербах и говорит,
религия есть бессознательное сознание человека. Сущность бога
сущность человека, но сущность, освобожденная от ограниченн
отдельного лица, т. е. сущность данного общественного целого,
как выражается Фейербах, *рода*.

---

* «Фанатизм, или Магомет-пророк». — *Ред.*

ВОЛЬТЕР

Мысля так, Фейербах заложил теоретическую основу для понима-
я религии как продукта общественного развития. Он сам говорил,
свойства бога изменяются сообразно с изменением сущности
щественного) человека.

В религии человек не сознает, что он боготворит самого себя. Он
ективирует свою собственную сущность, представляет и почитает
как другое, отличное от него и более сильное, чем он, существо.
раздвояется и *опустошает* себя, приписывая высшему существу
и (общественного человека) лучшие свойства. Этим порождается ряд
тиворечий.

Когда человек говорит «бог есть любовь», он говорит, что любовь
ше всего на свете. Но в его сознании любовь принижается до степени
йства отдельного от человека существа. И потому вера в бога стано-
тся для него необходимым условием любви к ближнему. Он ненавидит
еиста во имя той самой любви, которую проповедует. Религия про-
инает во имя спасения, совершает жестокости во имя блаженства.
зум, *доросший до самосознания*, отвергает религию. Он выворачивает
изнанку отношения, создаваемые ею. Так как эти отношения сами
здаются выворачиванием наизнанку истинных отношений, то разум
становляет эти последние, совершая свое дело выворачивания выво-
ченного. Добродетель, имеющая великое общественное значение, но
елавшаяся в религии *средством приобретения загробного блаженства*,
лжна стать целью. «Справедливость, истина, добро заключают свое
ященное основание в самих себе, в своем собственном качестве. Для
ловека нет существа выше человека». Вот почему Фейербах и про-
зглашает, употребляя старую терминологию, что человек человеку—
г.

Такая терминология имела свои большие неудобства. Объявить
га иллюзией, а вслед затем сказать, что человек есть бог, — ведь
о равносильно превращению в иллюзию самого человека. Тут сам
ейербах запутался в противоречии. Он, заявивший: «Meine Reli-
on — keine Religion» (моя религия — никакой религии), вспомнил,
о слово «религия» произошло от глагола religare и означало перво-
чально «связь». Отсюда он умозаключал, что всякая связь между
одьми есть религия. Энгельс заметил, что «подобные этимологические
окусы представляют собою последнюю лазейку идеалистической фило-
фии». Это безусловно справедливо *. Но каково было историческое
лачение книги «Das Wesen des Christentums» **, вышедшей в 1841 г.
послужившей первым печатным выражением фейербаховой филосо-
ии религии, показывает свидетельство того же Энгельса.

Рассказав, как трудно было крайним левым гегельянцам согласить
ою склонность к англо-французскому материализму с идеалисти-

---

* И в подтверждение этого можно привести собственные, поистине превосход-
ые слова Фейербаха: «Всякое религиозное или теологическое освящение есть про-
ой призрак. Что имеет основу и истину, то стоит само за себя и не будучи про-
зглашено святым» (Was Grund und Wahrheit hat, behauptet sich durch sich selbst,
ne heilig gesprochen zu werden). — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «Сущность христианства». — *Ред.*

ческим учением Гегеля о том, что природа есть лишь инобытие ду
он продолжает:

«Но вот появилось сочинение Фейербаха о «Сущности христианст
Одним ударом рассеяло оно противоречие, снова и без всяких огово
провозгласив торжество материализма. Вне природы и человека
ничего. Высшие существа, созданные нашей религиозной фантази
это — лишь фантастические отражения нашей собственной сущност
Кто не пережил освободительного влияния этой книги, тот не мо
и представить его себе. Мы все были в восторге, и все мы стали
время последователями Фейербаха» *.

XIV

Определив только что изложенным образом сущность рели
Фейербах, естественно, не мог согласиться с людьми, говоривши
«Без веры нет нравственности». Он находил, что это — то же са
как если бы мы сказали: нет образования без варварства или
любви без ненависти. Нравственность, вытекающая из религии,
только милостыня, которую церковь или теология бросает из св
сокровищ бедному, нищенствующему человечеству. Нравственн
должна иметь совсем другую основу. Ее прочной основой может б
только материализм (Der Materialismus ist die einzige solide Gr
lage der Moral) **.

(Соч., т. XVIII, стр. 168—

ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ А. ДЕБОРИНА «ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА»

II

...Известный английский этнолог Эд. Б. Тэйлор давно уже ска
что сущность спиритуалистической философии, в ее противоположн
философии материалистической, коренится в первобытном анимизме
Это может быть принято за парадокс. Кроме того, иной читатель з
тит, пожалуй, что этнологи вообще мало компетентны в истории ф
софии. Такому читателю я отвечу, что в данном случае мнение этнол
по крайней мере отчасти, разделяется одним весьма известным ист
ком философии. В своем талантливом сочинении, посвященном «
ческим мыслителям», Теодор Гомперц [57], признает, что учение Пла
об идеях имеет значительное сходство с воззрениями некоторых пе

---

* *Энгельс*, Людвиг Фейербах, стр. 10-ая 2-го заграничного издания сделан
мною русского перевода этой брошюры [Соч., т. VIII, стр. 322]. В Германии м
почитатели Фейербаха разделяли его взгляд на религию, но не шли за ним до
риалистической основы этого взгляда. Так было сначала и с Герценом (см.
статью «Философские взгляды А. И. Герцена» в «Современном Мире», 1912 г.,
и 4). — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Werke, т. X, стр. 151. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** «La civilisation primitive», Paris, 1876, I, p. 493 [«Первобытная культ
Париж, 1876, I, стр. 493]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

тных племен, выросшими на анимистической основе *. Но к чему латься на авторитеты? Взглянем на дело своими собственными глаами. Что такое анимизм? Это — попытка дикаря объяснить явления роды. Как ни слаба, как ни беспомощна эта попытка, она неизбежна условиях жизни первобытного человека.

В своей борьбе за существование он совершает известные действия, торыми причиняются известные явления. Таким образом, он приает смотреть на себя как на *причину* этих явлений. Судя по анало с собою, он думает, что и все остальные явления вызываются дейиями существ, подобно ему имеющих известные ощущения, потребсти, страсти, рассудок и волю. Но он не видит этих существ и потому тает их «*духами*», при обычных условиях недоступными его внешм чувствам и только в исключительных случаях непосредственно йствующими на них. На почве этого анимизма возникает *религия*, льнейшее развитие которой определяется ходом общественного разтия.

Боги — это те духи, которых первобытный человек считает расложенными к нему и которым он поэтому поклоняется. На счет ного или нескольких из этих духов он относит и *сотворение* мира. равда, первобытного охотника интересует вопрос не о том, *кто творил животных*, охота за которыми дает ему средства существония, а о том, *откуда они приходят*. На этот главный вопрос и отвечает смогония охотника. Рассказы о сотворении мира являются лишь следствии, когда развитие производительных сил расширяет проводительную деятельность человека и тем делает для него все более более привычным представление о *творчестве*. Вполне естественно, о деятельность творца (или творцов) мира представляется первотному человеку похожей на его собственную производительную ятельность. Так, согласно мифу одного из американских племен, ловек был вылеплен из глины. В Мемфисе верили, что бог Фта *строил* мир подобно тому, как каменщик строит здание; в Саисе ссказывали, что мир был *соткан* одной богиней и т. д.

Мы видим, что *космогония* тесно связана с *техникой*. Но это мимодом **. Здесь мне нужно отметить только одно: раз утвердилась вера сотворение мира тем или другим духом, то этим была подготовлена чва для всех тех философских систем, в которых *дух* (*субъект*) являся точкой исхода и, стало быть, так или иначе, определяет собою ществование *природы* (*объекта*). Вот в каком смысле мы можем и лжны признать, что спиритуалистическая, да и всякая идеалистиская, философия, в ее противоположности материализму, происходит первобытного анимизма.

Нечего и говорить: творческий дух идеалистов, например абсотный дух Шеллинга или Гегеля, очень мало похож на того божка

* Не имея под руками немецкого подлинника, цитирую по французскому реводу. Указанное мнение Гомперца находится на стр. 414—415 второго тома Лозанна, 1905 г.). — Прим. *Г. В. Плеханова*.

** Подробнее об этом см. в моей первой статье: «О религиозных исканиях», шедшей в сборник «От обороны к нападению». — Прим. *Г. В. Плеханова*.

упомянутого мною выше американского племени, который будто вылепил человека из глины. Боги первобытных племен были со подобны людям, отличаясь от них только гораздо большей си Между тем абсолютный дух Шеллинга или Гегеля не имеет ничего ч веческого, кроме сознания. Иначе сказать, те представления о ду которые имелись у первобытного человека, должны были пере очень длинный процесс *дистилляции* (как выражался Энгель чтобы слиться в представление абсолютного духа, выработанное в кими немецкими идеалистами. Но длинный процесс «дистилля не мог внести никаких *существенных* перемен в анимистические п ставления: *по существу* они остались тем же, чем были.

III

Анимизм есть первое известное нам выражение сознания челов причинной связи между явлениями природы. Он объясняет явл природы с помощью *мифов*. Но хотя его объяснения удовлетвор любопытство первобытного человека, они совсем не увеличивают власти над природой.

Возьмем пример. Больной фиджиец ложится на землю и нач кричать, убеждая свою душу вернуться в тело, ею покинутое. Коне доводы, с которыми он обращается к своей душе, не оказывают вли на ход совершающихся в его организме патологических проце Чтобы приобрести возможность влиять в желательном смысле на этих процессов, люди должны были предварительно взглянуть на ническую жизнь с точки зрения науки. Смотреть на явления при с точки зрения науки значит объяснять их не действием того другого духовного существа, а законами той же природы. Увели свою власть над природой людям удается лишь в той мере, в к они подмечают закономерную связь явлений. Научный взгля данную область явлений природы совершенно исключает собой мистический взгляд на нее. Как справедливо заметил один ист Греции, тот, кто знает истинную причину видимого движения со вокруг земли, уже не будет рассказывать о Гелиосе, который ка утро всходит на свою огненную колесницу, поднимается по кр небесной дороге и вечером, спустившись к западу, уходит на по Но это значит, что, объясняя причину видимого движения солнц круг земли, он будет отправляться уже не от субъекта, а от объ будет апеллировать не к духу, а к природе.

Именно так и поступали греческие мыслители ионийской шко Кто учил, что началом всего сущего была вода или был воздух, точкой исхода, очевидно, служил объект, а не субъект. Точно та когда Гераклит говорил, что космос не сотворен никем из богов людей, «но был он вечно, и есть и будет огнем, вечно живым, м зажигающимся и мерно потухающим», то и при самом сильном жел невозможно было навязать ему анимистический взгляд на мир на продукт деятельности духа или духов. Вспоминая данное Эд. лером определение задачи философии[60], мы можем сказать, что у мы

лей ионийской школы последние основания *познания* опирались последние основания *бытия*. Это до такой степени так, что, например, оген Аполлонийский [61], по учению которого все вещи представляют собою видоизменения воздуха, полагал, что это первовещество падает *разумом* и «*много знает*».

Научный взгляд на явления природы имеет такие огромные преимущества над анимистическим, что в своем дальнейшем развитии греческая философия должна была, повидимому, всегда отправляться от объекта, не от субъекта, т. е. быть материалистической, а не идеалистической. жду тем мы знаем, что, по крайней мере, со времен Сократа греческая философия решительно вступает на дорогу идеализма. А в наше время еализм достиг полного господства. Теперь специалисты по философии, особенно гг. приват-доценты, даже не находят нужным оспаривать атериалистов. Они убеждены, что критиковать материализм в такой мере излишне, как ломиться в открытую дверь. Классической страной этого величественного презрения к материализму была и, конечно, танется Германия со своими многочисленными преподавателями философии, чрезвычайно удачно характеризованными Шопенгауэром*[62]. А так как за немецкими преподавателями философии тащится громнейшее большинство русской интеллигенции, — поскольку есть нее интерес к философии,—то неудивительно, что у нас в России е philosophical people (как выражался когда-то Джозеф Пристли) ивык смотреть на нашего брата, нераскаянного материалиста, сверху низ. Этим и объясняется тот, конечно, хорошо известный читателю кт, что у нас было сделано так много попыток дать учению Маркса—гельса новое философское основание. Все эти попытки подсказаны ли желанием примирить *материалистическое* объяснение истории той или другой разновидностью *идеалистической* теории познания. ни были заранее осуждены на неудачу, потому что эклектизм всегда л бесплоден, как девственница, посвятившая себя богу. Притом же исатели, делавшие эти попытки, не имели ни знаний, ни философского рования. Заниматься ими не стоит, хотя их произведения и заслуживают упоминания как весьма характерные признаки времени.

IV

Отчего же идеализм восторжествовал над материализмом, несмотря а очевидные преимущества научного взгляда на природу перед нимистическим?

Это объясняется преимущественно двумя причинами.

Во-первых, в течение очень долгого времени естествознание подвилось вперед так медленно, что не могло выбить анимизм изо всех го позиций. Постепенно привыкая смотреть с точки зрения науки на дни области явлений, люди продолжали держаться анимистических

* Parerga und Paralipomena: «Ueber die Universitätsphilosophie» [Приложения хроника: «Об университетской философии»]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*

объяснений в других, гораздо более обширных областях. Поэт
их миросозерцание продолжало в общем оставаться анимистическ
Когда усложнилась общественная жизнь и участились сношения меж
отдельными обществами, образовалась даже совершенно новая обла
явлений, долго не поддававшаяся научному исследованию и пот
объяснявшаяся анимистически посредством ссылки на деятельно
того или другого бога. Трагедии Еврипида часто заканчиваются с
вами: «Многим заявляют силы неба о своем существовании. Мно
делают боги сверх ожидания, — не исполняется то, чего мы жда
с другой стороны, боги находят средство осуществить невозможное
Во взаимной борьбе сил данного народа, а также в междунаро
войнах и торговых сношениях, весьма нередко осуществлялось и осу
ствляется то, что считалось невозможным, и не исполняется то,
ожидали. Этим в весьма значительной степени поддерживается в
в существование «небесных сил» и склонность искать у них помо
Такая вера и такая склонность замечается даже у тех выдающи
мыслителей, которые выступали вожаками цивилизованного чел
чества на пути научного понимания мира. Родоначальники науч
философии природы — ионийские мыслители — продолжали вер
в существование богов *.

Кроме того, надо помнить еще и вот что. Хотя анимистичес
представления возникают и в течение некоторого времени продолж
существовать совершенно независимо от взгляда дикаря на свои
занности по отношению к тому обществу, к которому он принадле
но уже довольно рано этот взгляд начинает сочетаться с названн
представлениями. Впоследствии же, на более высоких ступенях к
туры, анимистические представления, складываясь в более или м
стройные системы религиозных верований, очень прочно сраста
с понятиями людей о своих взаимных обязанностях. На эти обя
ности начинают смотреть как на заповеди богов. Религия *освяц*
нравственность, сложившуюся в данном обществе, а также и
другие его *устои*».

В законах Ману[64] мы читаем, что творец вселенной создал л
различных общественных классов из различных частей своего т
Изо рта (который провозглашается наиболее благородной часть
Г. П.) — браминов, из рук — кшатриев, из бедра — вайсиев, нако
из ступни — судров **. Творец хочет, чтобы низшие классы вс
подчинялись высшим ***, и объясняет, что существующее раздел
общества на классы должно остаться неизменным, как послед
тельность времен года ****.

Такое освящение данной религией данного общественного пор
делает из нее значительную консервативную силу. Поэтому ею о

* Правда, Фалесу приписывали ту мысль, что боги, как и все прочее,
зуются из воды. Это предание показывает, что современники Фалеса считал
представление о богах непохожим на их собственное. — Прим. *Г. В. Плеха*

** Кн. I, пар. 31. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Кн. IX, пар. 313—336. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** Кн. I, пар. 30. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

рожат все консерваторы. И если класс, господствующий в данном обществе, выдвигает из своей среды людей, занимающихся вопросами науки вообще и вопросами философии в частности, то эти люди, наверно, будут заклятыми врагами такого философского учения, которое, распространяя понятие естественной законосообразности на все миропонимание, подрывает самую основу религиозных верований. Лукреций в следующих восторженных выражениях хвалил материалиста Эпикура за то, что он обезвредил веру в богов:

«Когда на земле человеческая жизнь была презрительно подавлена под тяжестью религии, которая с неба показывала свою главу и страшным видом грозила смертным, тогда впервые греческий муж, смертный, осмелился направить туда свой взгляд и противостать; он, которого не укротили ни храмы богов, ни молнии, ни угрожающий треск неба» и т. д.

Подобная похвала предполагает одно из двух: или то, что человек, от которого она исходит, враждебен существующему общественному порядку, или же, что он твердо уверен в его непоколебимой прочности и считает излишней защиту его «духовным оружием». В своем целом ни один господствующий класс никогда не восставал против своего собственного господства. С другой стороны, в нынешнем европейском обществе, пережившем так много потрясений, господствующие классы не имеют ни малейшего основания верить в непоколебимую прочность существующего порядка вещей. Поэтому они отнюдь не пренебрегают «духовным оружием», а их идеологи употребляют все усилия для того, чтобы очистить философию от «разрушительных» элементов.

В переходные эпохи общественного развития, когда известный класс только что одержал хотя бы и неполную победу над классом, стоявшим выше его, и когда в нем еще не совсем улеглось вызванное борьбою возбуждение мысли, — в такие переходные эпохи общественного развития философское лицемерие начинает считаться обязанностью мыслящего человека перед «порядочным» обществом. Это опять может показаться невероятным. Но это опять верно. Потрудитесь прочитать вот эти строки, написанные человеком, который был как нельзя более далек от материалистического объяснения истории философии. Речь идет у него об Англии конца XVII и первой половины XVIII столетий.

«...Если свободомыслию на первых порах пришлось завоевывать у церковных властей место для своего собственного развития, то со временем в нем самом стали выделяться голоса тех, которые выступали против безграничного господства свободы мысли. Изотерический взгляд[65] удалялся все более от положительной религии и даже начал, отчасти под обратным давлением французской литературы, принимать тот светский скептицизм, который был присущ последней. В экзотерическом же учении, напротив, снова все более и более приспособлялись к чисто политическому или полицейскому пониманию религии... Именно в высших классах английского общества выступило на вид это положение»[66].

V

Самым ярким духовным выразителем этого положения Виндел банд справедливо признавал лорда Болингброка [67] (1662—175 автора известных «Letters on study of history» *, впервые появивших в 1738 г.

«Настолько же проникнутый критицизмом и настолько же ма верующий в библию, как самый завзятый из деистов, — читаем м дальше у Виндельбанда, — он (Болингброк. — *Г. П.*) объявляет во литературу, распространяющую подобные взгляды, революционн и называет ее чумой общества; он не скрывает мнения, что свобод мыслие есть только право господствующего класса, и обраща весь эгоизм общественной исключительности против... популяризаци освободительных мыслей. В гостиной, думает он, следует улыбать узости и нелепости представлений положительной религии, и сам не отступает перед самыми беззастенчивыми насмешками. В общес венной же жизни религия — необходимая сила, которую нельз расшатывать без того, чтобы не рушилось основание государства — послушание масс» **.

Виндельбанд находил, что в сущности Болингброк «только им достаточно смелости, чтобы высказать тайну высшего общества свое времени, тайну, существование которой даже не ограничивается одн этой эпохой» [68]. И это, конечно, так. Но ведь если это так, то истори философских идей в обществе, разделенном на классы, должна пре ставиться нам в свете того материалистического положения, что мышление определяет собою бытие, а наоборот, бытие определяе собою мышление. И тогда нынешнее повсеместное торжество идеал стического миросозерцания явится скорее доводом *против* этого мир созерцания, нежели в *его пользу*.

Кто же не знает, что классовая борьба в западно-европейском общ стве все более и более обостряется? И кто не понимает, что по этой пр чине защита существующего порядка должна там приобретать, в глаза господствующих классов, все большее и большее значение?

Виндельбанд упрекает Болингброка в *«сознательном лицемери* и говорит, что легко подметить «недальновидность его аргументации Он и тут прав. Когда передовые идеологи высших классов рекомендую «массам» такие «истины», над которыми сами же они насмехаютс в своем кругу, тогда является та опасность, что их настоящий обра мыслей сделается, наконец, известным народу и распространитс в его среде. И тогда, действительно, может поколебаться «послушан масс», это «основание государства». С точки зрения общественно порядка существование «изотерического взгляда» у идеологов высш классов весьма нецелесообразно. Общественный порядок будет гораз лучше обеспечен, если идеологи эти откажутся от него и заключа

* «Письма об изучении истории». — *Ред.*

** *В. Виндельбанд*, История новой философии, русский перевод под редакци А. Введенского, т. 1, Петербург, 1908, стр. 238—239. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

ицемерный мир с «положительной религией». Но можно ли дъявить им подобное требование? Как бы ни был у них запас «сознательного лицемерия», нельзя принудить их разде- ь те верования, которых у них нет. Значит, надо вновь привить эти верования, а для этого необходимо переделать их поня- и, главное, постараться разрушить коренную теоретическую ову их опасного для общественного спокойствия «изотерического ляда».

В чем же состояла основа того англійского свободомыслия, которое инали считать опасным даже его собственные сторонники из прививированной среды? В последнем счете она сводилась к убеждению ом, что все явления природы неизменно подчинены ее собственным онам. Другими словами, она состояла в материалистическом ляде на природу. В этом легко убедиться, ознакомившись с проведениями таких видных представителей свободомыслия, каким был, пример, Джон Толэнд [69] (1670—1722): его учение насквозь пропито духом материализма *. Поэтому против материализма и следовало жде всего ополчиться тем англійским охранителям, которые наили, что распространение «изотерического взгляда», хотя бы в них только высших кругах общества, вредно и с точки зрения ликанской церкви и с точки зрения общественного спокойия.

Когда возникает известная потребность, имеющая большое значение я целого общества или для данного общественного класса, почти гда находятся люди, искренно готовые взять на себя заботу об ее овлетворении. В Англии в борьбу со свободомыслием вступил кордж Беркли (1684—1753). Но он боролся с ним, именно стараясь зрушить его материалистическую основу.

Беркли сделался впоследствии епископом. Но из его заметок, носящихся еще к годам его учения, видно, что он еще в молодые ды задался целью выковать хорошее «духовное оружие» для защиты адиционных верований. Еще будучи студентом, он выработал свое аменитое положение: esse — percipi (быть — значит быть в восиятии). И не трудно видеть, что именно располагало его к выработке защите этого положения. В его заметках сказано: «То мнение, согласно торому существование отлично от существования в виде восприятия, дет к ужасным следствиям; это — основа учения Гоббса (т. е. матеиализма. — *Г. П.*) **. В другом месте той же записной книжки молого студента говорится: «Раз допущено существование материи, никто е докажет, что бог не есть материя» ***. Чтобы избежать такого жасного следствия», оставалось одно средство: *не допускать суще-*

* Толэнд сам писал о себе и о своих единомышленниках: «We, freethinkers» «Мы, свободомыслящие»]. Говорят даже, что к нему первому применено было азвание: freethinker. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** «Le journal philosophique de Berkeley», étude et traduction par Raymond ourg, Paris, 1908, p. 107—108 [«Философский журнал Беркли», очерк и перевод аймонда Гурж, Париж, 1908, стр. 107—108]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Ibid., p. 123 [там же, стр. 123]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

ствования материи *. А это и достигалось учением о том, что *быт равно бытию в восприятии* (esse — percipi). Из него следовал тот уст коительный вывод, что сама материя есть лишь одно из наших пре ставлений и что мы не имеем права говорить: вот это есть дело бог а вот это есть дело природы. «Причина всех явлений природы ес бог», — объявляет будущий епископ **. И надо признать, что он ошибался, когда писал: «Если будет хорошо понято мое учен рушится вся эта философия Эпикура, Гоббса, Спинозы и т. д., показа шая себя отъявленной противницей религии ***. Еще бы! Если н материи, то нет и материализма.

VI

Но вот что было не совсем ладно. Беркли казалось, что хоро понять его учение — значит убедиться в его неоспоримой правильност На самом же деле это значит открыть его непоследовательность.

Если esse — percipi, — а это положение Беркли твердо отстаив до конца своих дней, — то бог разделяет участь материи: подоб ей, он существует только в нашем представлении. Стало быть, рушит не только материализм, но также и религия. Учение Беркли нов путем приводит как раз к тому «ужасному следствию», которое хот устранить благонамеренный мыслитель. Беркли не замечал этого пр тиворечия или не хотел заметить его. Он был ослеплен желанием что бы то ни стало защитить свои традиционные верования.

То же самое желание ослепило и Канта, «критическая систе которого на самом деле представляет собою попытку согласить изве ные, от протестантских предков унаследованные взгляды с выводам действительно критической мысли XVIII столетия. Кант думал, что можно согласить посредством отмежевания области *веры* от облас *знания*: *вера* относится к *ноуменам*; права науки распространяют только на *феномены* ****. И он тоже не скрыл от своих читателей, зач понадобилось ему это ограничение прав науки. В предисловии второму изданию своей «Kritik der reinen Vernunft» ***** он прямо гов рит, что его к этому побудило желание *очистить место для веры* *****

* Для Беркли, по выражению Стифена, «to destroy matter was to feel t soul» («History of English Thought in Eighteenth Century», London, 1881, vol. p. 39) [«разрушить материю значило ощутить душу» («История английской мыс. в восемнадцатом столетии», Лондон, 1881, т. I, стр. 39)]. — Прим. *Г. В. Плеханов*

** Ibid., p. 89 [там же, стр. 89]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Ibid., p. 125 [там же, стр. 125]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** Это превосходно выяснено в «Философских очерках» Ортодокса (Л. И. А сельрод), Петербург, 1906 г. Я настоятельно рекомендую эти «Очерки» вниман читателя. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

***** — «Критике чистого разума». — *Ред.*

****** «...Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu beko men» («Kritik der reinen Vernunft», herausgegeben von Dr. K. Kehrbach, Verl von Reclam, Vorrede zur zweiten Ausgabe, SS. 25—26). [«...Я должен был таким обр зом отодвинуть *знание*, чтобы очистить место для *веры*» («Критика чистого разум проредактир. д-ром К. Кербахом, изд. Рекламы, предисл. ко второму издани стр. 25—26)]. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

Вольтер был непримиримым врагом *католической церкви*; вспомните его девиз: «écrasons l'infame!»*. Но и Вольтер был, подобно Канту, убежден, что следует оставить место для *веры*. Ведя ожесточенную войну с католицизмом, он был деистом, а проповедывал *теизм*, т. е. веру в бога, награждающего людей за хорошие поступки и карающего за дурные. И достаточно хоть немного ознакомиться с его доводами в пользу такой веры, чтобы понять, откуда происходило его убеждение в ее необходимости. Маллэ-дю-Пан сообщает в своих «Воспоминаниях», что однажды за ужином д'Аламбер и Кондорсэ стали, в присутствии Вольтера, защищать атеизм. Тогда «фернейский патриарх» поспешно удалил из столовой прислугу, а после этого сказал: «Теперь, господа, вы можете продолжать ваши речи против бога; я не желаю, чтобы мои слуги зарезали и обокрали меня нынешней же ночью, поэтому я предпочитаю, чтобы они вас не слушали». Это напоминает замечание того же Вольтера о Бэйле,[70] которого он считал апостолом атеизма: «Если бы ему пришлось управлять пятью- или шестьюстами крестьян, то он не преминул бы провозгласить перед ними существование бога, который награждает и наказывает». С этой стороны знаменитый французский просветитель напоминает англичанина Болингброка, вообще оказавшего большое влияние на его образ мыслей; очищая место для веры в интересах общественного порядка, Вольтер не чуждался, вероятно, и *«сознательного лицемерия»*.

Вольтер был идеологом французского третьего сословия, боровшегося с духовной и светской аристократией за свое освобождение. С точки зрения социологии в высшей степени важен тот факт, что классовый антагонизм, зародыш которого скрывался в недрах этого сословия, еще до революции выразился в заботах французских просветителей о выработке миросозерцания, с одной стороны, свободного от устарелых религиозных и всяких других предрассудков, а с другой — способного удержать в послушании экономически обездоленную массу населения. Только незначительная часть французских просветителей XVIII века чужда была такой осмотрительности и даже посмеивалась над нею. Материалисты шли до конца там, где «патриарх» останавливался, тревожно оглядываясь на свою прислугу и на своих фернейских крестьян. Материализм и до революции далеко не был господствующим направлением философской мысли в среде просвещенной французской буржуазии. А после революции эта последняя не хотела о нем и слышать. Ее настроению гораздо больше соответствовал тогда умеренный и аккуратный *эклектизм*.

(Соч., т. XVIII, стр. 298—309)

ОТРЫВОК ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ РЕДАКЦИИ

(С рукописи)

III

Попытка первобытного человека объяснить явления природы с помощью анимизма есть первое известное нам выражение сознания

* — «раздавим гадину!» — *Ред.*

человеком *причинной связи* между этими явлениями. Но, собствен говоря, анимизм ничего не объясняет в явлениях природы. А меж тем, человеку надо жить и действовать. Борьба за существование ес своего рода школа. Действие возможно для человека только в т пределах, в которых ему доступно предвидение явлений, т. е. хотя частичное знание их причинной связи. Чем более увеличивается зап такого знания, тем шире становится круг тех явлений, для объяснени а следовательно, и предвидения которых человек уже не нуждает в анимистической гипотезе.

Возьмем пример. Тэйлор говорит, что не редко больной фиджи ложится на землю и вопит, убеждая свою душу вернуться в покинут ею тело. Нынешняя медицина совсем иначе смотрит на причины бол ней. И не только нынешняя. Уже пифагореец Алкмеон [71] учил, здоровье обусловливается равновесием вещественных качеств те а заболевание — нарушением этого равновесия. Разумеется, это весь неопределенно. И все-таки это составляет огромный шаг в истории че веческой мысли. Известные явления природы — заболевания орган мов — дурно или хорошо объясняются здесь *ее собственными законам* а не произвольными действиями воображаемых духовных сущес Это — один из первых шагов на пути научного исследования приро которое в том и состоит, что люди покидают точку зрения анимизм переходят на точку зрения закономерности естественных процесс

Покинуть точку зрения анимизма, это значит отказаться от убеж ния в том, что мир управляется (и создается) духовными существа Но убеждение в том, что мир управляется (и создается) духовны существами, равносильно признанию того, что *объект* (*природа*) оп деляется субъектом (*духом, разумом*). Когда люди покидают то зрения анимизма, они перестают считать объект созданием субъект отправляются уже... * сделано ею, как мы видим это в наши дни, подствующим учением. Эта странность объясняется тем, что движе философской мысли тесно связано с ходом общественного развит

Анимистические представления первобытного человека возник независимо от взглядов его на свои обязанности по отношению к бл ним. Но уже довольно рано взгляды эти начинают сочетаться с указ ными представлениями, а впоследствии, на более высоких ступе культуры, они крепко срастаются с ними.

Тогда люди смотрят на главнейшие свои взаимные обязанно как на заповеди, данные богами. Религия *освящает* нравственно выросшую на почве данных общественных отношений.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Выступление Штрауса с книгой «Жизнь Иисуса», оказавшей огромное в ние на современников, послужило поводом к расколу среди гегельянцев, ра пению гегельянства на правое течение, толковавшее философию Гегеля в р гиозно-мистическом духе, и левое течение (Штраус, братья Бауэры, Фейе

* Пропущены две страницы рукописи, которые не сохранились в архив *Ред.*

др.). Считая Христа исторической личностью, Штраус рассматривал, однако, ангельские рассказы, как мифы, сложившиеся в недрах первых христианских щин и отразившие идеи о пришествии Мессии, распространенные в то время.

[2] *Бауэр*, Бруно (1809—1882) — немецкий философ и критик библии, левый гельянец. Вопреки Штраусу, Бауэр считал евангельские рассказы результа-м сознательного вымысла отдельных лиц и отвергал историческое существова-е Христа. Выдвигая на первый план самосознание личности, Бауэр положил чало учению о «критически-мыслящих личностях» и был одним из представи-лей субъективного метода в социологии.

[3] *Паулус*, Генрих (1761—1851) — протестантский богослов, один из виднейших едставителей рационалистического направления в богословии.

[4] Михей так пророчествовал о пришествии Мессии:

«И ты Вифлеем — Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? Из тебя оизойдет мне тот, который должен быть владыкою в Израиле...» (Мих. 5, 2).

[5] В евангелии от Матвея вслед за стихом о смерти Иисуса на кресте сказано: вот завеса в храме разодралась надвое, сверху до низу; и земля потряслась; амни расселись; и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли, вышедши из гробов по воскресении его, вошли в святый град и явились мно-м» (Мат. 27, 51—53).

[6] В «Послании к евреям» апостола Павла говорится:

«Итак, братия, имея дерзновение входить во святилище посредством крови исуса Христа, путем новым и живым, который он вновь открыл нам через за-у, то есть плоть свою...» (10, 19—20).

[7] Рассказ Луки о рыбной ловле заключается в следующем.

Увидя две лодки на озере, Иисус вошел в одну из них и стал учить народ из дки, а потом сказал Симону: «Отплыви на глубину и закиньте сети свои для ва». Симон ответил, что они трудились всю ночь и ничего не поймали. Но елавши так, как учил Христос, они «поймали великое множество рыбы, и даже ть у них прорывалась» и ужас объял их всех от этого лова рыб. И сказал Симону исус: «Не бойся; отныне будешь ловить человеков» (Лука, 5, 2—10).

[8] Пророчествуя о будущем спасении и воскресении всех, «которые найдены дут записанными в книге», Даниил говорит: «А ты, Даниил, сокрой слова сии запечатай книгу сию до последнего времени». Затем, увидав «мужа в льняной ежде», находившегося «над водами реки» и произносившего клятвы о том, что ершится в конце времен, он получает от бога такой приказ: «Иди, Даниил; ибо крыты и запечатаны слова сии до последнего времени» (Дан., 12, 2—9).

[9] Когда царь Астиаг, по требованию вавилонян, предал им пророка Даниила, и бросили его в львиный ров, где он пробыл шесть дней, но голодные львы не онули его (Дан., 14, 31—42).

[10] В ответ на репрессии правительства и нападки критиков Бруно Бауэр напи-л в 1843 г. две работы, опубликованные в Цюрихе: «Die gute Sache der Freiheit d meine eigentliche Angelegenheit» («Правое дело свободы и мое собственное ло») и «Das entdeckte Christentum» («Открытое христианство»).

[11] *Бауэр*, Эдгар (р. 1821) — брат Бруно Бауэра, немецкий публицист, левый гельянец, критик библии. В 1842 г. выступил на защиту своего брата с бро-юрой «Bruno Bauer und seine Gegner» («Бруно Бауэр и его противники»), а за-м с книгой, упоминаемой в тексте, которая была конфискована прусским пра-тельством и за которую он просидел в крепости четыре года.

[12] Сопоставление взглядов русских субъективных социологов с взглядами гара и Бруно Бауэров в связи с критикой ими «абсолютного духа» Гегеля сде-но Плехановым в книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на торию» (см. Соч., т. VII, стр. 154—158).

[13] *Гильотен*, доктор (1738—1814)—изобретатель гильотины в эпоху француз-ой буржуазной революции 1789 г.

[14] *Пристли*, Джозеф (1733—1804) — английский химик, философ-материалист, оронник деизма. Выступал против многих принятых церковью учений, за что одвергался ожесточенным преследованиям. Известен крупными открытиями области химии и ботаники.

[15] *Боссюэт*, Жак Бенинь (1627—1704) — французский епископ, богослов, сатель и проповедник. Защитник прав французской церкви против папских

притязаний, идеолог монархического абсолютизма, который он считал бож ственным установлением: Исторические взгляды Боссюэта, изложенные им в с чинении «Discours sur l'histoire universelle» («Речь о всемирной истории»), св дятся к тому, что история есть осуществление путей божественного провидени

[16] *Бокль*, Генри Томас (1821—1862) — английский социолог, автор известн книги «История цивилизации в Англии». Бокль сделал попытку превратить ист рию в науку, исходя из убеждения в закономерности исторического процесса. Н его историческая концепция была идеалистической. Он объяснял историю чел веческого общества влиянием естественных условий — климата, пищи, почв ландшафта — и видел причину разницы между внеевропейской и европейской ц вилизацией в том, что последней правит разум, побеждающий природу.

[17] Вопрос о социальных причинах интернационального могущества церк Каутский трактует в третьей главе первой части упоминаемой книги, в особе ности в первом ее разделе, озаглавленном: «Необходимость и могущество церк в средние века».

[18] Здесь Г. В. Плеханов имеет в виду одиннадцатую песнь «Одиссеи», в котор Одиссей, спустившись в Аид и встретив там тень Ахиллеса, характеризует е положение в загробном царстве следующими словами: «Живого тебя мы к бога бессмертного чтили; здесь же, над мертвыми царствуя, столь же велик т как в жизни некогда был; не ропщи же на смерть, Ахиллес богоравный...», что Ахиллес отвечает: «Лучше б хотел я живой, как поденщик работая в по службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный, нежели здесь над б душными мертвыми царствовать мертвый». (Цитата дана в переводе В. А. Жук ского по изданию Девриена, Спб., б. г., стр. 145.)

[19] Г. В. Плеханов имеет здесь в виду третью часть трилогии Эсхила «Орестея» трагедию «Эвмениды». В этой трагедии происходит борьба между Аполлон и Афиной, представителями младшего поколения богов, с одной стороны, и эв нидами, старыми божествами, с другой. Борьба развертывается вокруг вопр о возмездии за убийство матери, совершенное Орестом. Суд над Орестом прев щается в принципиальный спор, перенесенный с земли на небо, в котором божест участвуют лишь как представители нравственных принципов, причем эвмени отстаивают материнское право, а Аполлон и Афина защищают власть отца.

[20] Г. В. Плеханов, повидимому, имеет в виду следующее высказывание О стена Тьерри о революционном движении в Англии XVII века: «С обеих сто война велась за положительные интересы. Все остальное было внешностью и предлогом. Люди, отстаивавшие дело подданных, были по большей части прес терианами, т. е. они не хотели никакого подчинения даже в религии. Те, котор примыкали к противной партии, принадлежали к англиканскому и католи скому исповеданию; это потому, что даже в религиозной области они стремил к власти и к обложению людей налогами». Цитата взята из главы «Vues des volutions d'Angleterre» книги Тьерри «Dix ans d'études historiques», Bruxel 1835, стр. 52—53. Даем ее в переводе Плеханова (Соч., т. VIII, стр. 20).

[21] В 1763 г. английский философ и ученый Давид Юм (1711—1776) в качес секретаря английского посольства приехал во Францию. Здесь ему был ока исключительный прием учеными и философами французского просвещения Даламбером, Дидро, Гельвецием, Гольбахом (автором «Системы природы») и

В философии религии Юм придерживался теории «естественной религи исходящей из единственного допущения, будто причины порядка во вселен до известной степени аналогичны с человеческим разумом. Все положитель религии Юм отвергал, точно так же он отвергал всякое философское учение о б и взгляд на религию как на опору нравственности. Напротив, по его мнен религия оказывала дурное влияние на общественную нравственность, источ ком же ее был исключительно страх человека перед грозными явлениями приро

[22] *Вырубов*, Григорий Николаевич (1843—1913) — русский ученый и фило позитивной школы, ученик Конта. Прожил большую часть жизни за грани Почти все его философские, публицистические и критические труды напис на французском языке. В 1867 г. основал вместе с Литтре журнал «Philoso positive», в котором и была напечатана упоминаемая Плехановым статья.

[23] Публикуемый отрывок представляет собой дополнительное примеча которое Плеханов сделал в корректуре своей статьи и которое осталось

ублированным. Повидимому, оно должно было относиться к следующему ме-у статьи:

«Религия [в древней Италии] до вторжения в нее греческих и восточных идей ла очень проста: она обусловливалась житейскими нуждами, полевыми рабо-ми, страхом и восторгом, вызываемыми прекрасной, вечно подвижной природой. о была религия земледельческая по своему существу. Боги Италии — охра-тели собственности, супружеской верности и справедливости, покровители мледелия, податели всех земных благ, руководители поступками людей» и т. д. оч., т. VIII, стр. 197).

[24] *Тиле*, Корнелий Петр (р. 1830) — нидерландский богослов, профессор Лей-нского университета.

[25] Указанная Плехановым страница находится в главе «Мир духов». По всей роятности, Плеханов имел в виду то место на этой странице, где речь идет о си-теме дуализма в древних религиях, свидетельствующей о том, что доброе и злое чала являлись равноправными для первобытного человека. Тэйлор пишет переводе): «Рассматривая мир как поле битвы между добрыми и злыми духами, ные религии представляют, что это две борющиеся между собой армии, с выс-ими добрыми и злыми богами над ними, и что выше их всех стоят верховные обрые и злые божества. Эта система дуализма, как ее называют в религии древ-ей Персии, вырабатывается в борьбу между силами света и тьмы...»

[26] Приводим соответствующие по содержанию выдержки из главы «Анимизм» книги Тэйлора «Первобытная культура»: «Весьма важный элемент религии, — оворит Тэйлор, — именно тот нравственный элемент, который для нас соста-яет самую жизненную часть ее, встречается весьма слабо выраженным в ре-игии низших рас. Не то, чтобы они не имели нравственного чувства или нрав-твенного идеала, — и то, и другое есть у них, хотя и не в форме определенных чений, но в том традиционном сознании, которое мы называем общественным нением и которое определяет у нас добро и зло. Дело в том, что соединение нрав-твенной и анимистической философии, столь тесное и могущественное в высшей ультуре, повидимому, едва начинается в низшей» (*Тэйлор*, Первобытная куль-ура, Спб., 1897, т. II, стр. 10).

[27] Даем в переводе цитату из книги Ревиля, стр. 253: «Итак, с первых своих роявлений религия является для человека синтезом судьбы, средством господ-тва над тем, что его пугает и огорчает, средством осуществления его интенсив-ого желания счастья, свободы и жизни. Пусть речь идет об удачной охоте, ко-орая помешает ему умереть от голода, или об ответе в обнадеживающих выра-кениях на вопросы, которые он волей-неволей задает себе перед лицом неве-омого будущего, разверстой могилы, своего встревоженного сознания, — все то всегда проистекает из одного и того же импульса человеческой природы. Су-ществующие же отличия сводятся к горизонту, который узок или широк, к зна-нию мира, которое ничтожно или значительно, к моральному закону, едва уло-имому или признаваемому во всем своем высоком значении...»

[28] Спор английского химика и философа Пристли с английским химиком Джем-ом Прайсом (1752—1783) велся в их корреспонденции, опубликованной затем под заглавием «A free discussion of the doctrine of materialismus and philosophical necessity in a correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley», London, 1778 «Свободное обсуждение учения о материализме и философской необходимости переписке между д-ром Прайсом и д-ром Пристли», Лондон, 1778].

[29] Нецессарианцы — английская религиозная секта, отрицавшая свободу воли и считавшая, что нравственные существа действуют по необходимости, а не свободно.

[30] *Лансон*, Густав (р. 1857) — французский буржуазный литературовед, осо-бенно известный своим трудом «История французской литературы», вышедшим з 1844 г.

[31] Пуритане (от английского слова purity — чистота) — участники религиоз-ного движения в Англии второй половины XVI века, ставившего целью очищение реформированной официальной англиканской церкви от остатков католицизма. Идеология пуританства складывалась под сильным влиянием кальвинизма (см. сл. прим.). Пуритане проявляли себя в быту как прямолинейные нетерпимые фанатики, враги роскоши, сторонники воздержания и умеренности.

[32] *Кальвин*, Жан (1509—1564) — один из вождей реформации, выразит настроений мелкой и средней буржуазии, страдавшей от развивающегося ка тализма. Оплотом кальвинизма была Женева, где Кальвин был фактичес диктатором с 1541 г. В своем учении о предопределении Кальвин утвержда что судьба каждого человека предопределена богом уже при рождении и ни не может изменить ее. Но выдержанная в строгости и суровости жизнь служ признаком предопределения человека к загробному спасению. Отсюда во дение в высшие добродетели умеренности и воздержания, характерное для эп первоначального капиталистического накопления.

[33] *Бюрнуф*, Эмиль (р. 1821) — французский археолог, исследователь ре гиозных вопросов. Цитата взята Плехановым из книги Бюрнуфа «La science religions», Paris, 1872, стр. 287. Конец ее найден в одной из тетрадей плехановск архива (№ 38). Там же имеются еще три выписки из той же книги Бюрнуфа французском языке. Одна из них тесно связана с цитатой, приведенной Г. В. П хановым. Даем ее в переводе:

«В сущности ни религия, ни философия, ни наука, ни даже мораль не созд нравов; сами нравы из века в век создают мораль и, воздействуя на религиоз установления, как и на все остальное, вносят туда элементы различия».

[34] У Тэйлора эта мысль отчетливо сформулирована в главе XI второго т его книги «Первобытная культура». См. выше прим. 26.

[35] У Марилье эта мысль особенно ярко выражена в заключительных слов подчеркнутых Плехановым в тексте и на полях и отмеченных N3 в экземпл книги, хранящемся в его библиотеке. Даем эти строки в переводе:

«Идея, которую составляют себе люди о божестве, с течением времени столько изменилась, что у цивилизованных народов вера в бога и в загроб жизнь основывается наиболее прочно на мотивах, извлеченных из потребно в справедливости, плохо удовлетворенной в этом мире, тогда как вначале смертие души и существование духов и богов были понятиями, которые служ преимущественно человеческому уму для объяснения и понимания явлений р роды и жизни; они занимали в первобытной мысли место, которое в нашей мы занимают великие физические силы и великие космогонические гипотезы. Мор развивалась по мере того, как усложнялась общественная жизнь, и боги «м лизировались» одновременно с людьми» (*L. Marillier*, La survivance de l'a стр. 48).

[36] В статье «Что такое искусство» Толстой говорит: «Всегда, во всякое вр и во всяком человеческом обществе есть общее всем людям этого общества р гиозное сознание того, что дурно и что хорошо, и это-то религиозное созна и определяет достоинство чувств, передаваемых искусством» (Соч. гр. *Толст* Произведения самых последних лет, М., 1898, стр. 85).

[37] *Шмидт*, Конрад (1863—1932) — германский социал-демократ, ревизион неокантианец, стремившийся соединить Маркса с Кантом на базе кантовой тео познания. Выводил этическую природу социализма из присущего социали «идеала гуманности». Был одним из основателей ревизионистского органа cialistische Monatshefte». Плеханов вел с Шмидтом полемику в журнале «N Zeit» в конце 90-х гг. Статья Шмидта, о которой говорит Плеханов: «Ei Bemerkungen über Plechanows letzten Artikel in der «Neue Zeit», опублико ная в 1899 г. в «Neue Zeit», Jg. XVII, Bd. 1, № 11.

[38] *Рейнгольд*, Карл (1758—1823) — немецкий философ, известный как п ляризатор кантовской философии.

[39] Это определение взято Г. В. Плехановым из книги *Goblet d'Alviella*, L de Dieu, Paris, 1892, стр. 49.

[40] *Андрэ*, Рихард (1835—1912) — немецкий этнограф, давший ряд работ по внительной этнологии.

[41] См. выписку с указанной стр. книги Фробениуса в прим. 1 к статье «С лигии».

[42] *Шурц*, Генрих (1863—1903) — историк культуры, давший новую для св времени и отчасти самостоятельную обработку этнографического материала проводивший в ряде вопросов идеалистические и ярко реакционные взгл Упоминаемая Плехановым книга три раза переводилась на русский язык (в 1910 и 1923 гг.). Мысли о связи религиозных и мифологических представл

первобытной техникой Шурц развивает в разделе «Религия» главы «Духовная культура».

[43] *Чаадаев*, Петр Яковлевич (1796—1856) — один из крупнейших русских философов и публицистов. В молодости примыкал к декабристам, был другом Пушкина. В 1836 г. в «Телескопе» появилось его первое «Философическое письмо», произведшее впечатление разорвавшейся бомбы. Это письмо было проникнуто глубоким скептицизмом по отношению к тогдашней русской действительности. Чаадаев считал, что из этой действительности не может вырасти отрадное будущее. Письмо произносило особенно резкий приговор верхам русского общества и православной религии. Вместе с тем Чаадаев не отрицал за Россией будущности и считал, что она должна выполнить историческую роль в том «нравственном перерождении человечества», которое должно, по мнению Чаадаева, привести к «царству божьему на земле». Элементы мистицизма в мировоззрении Чаадаева не должны заслонить того основного факта, что Чаадаев выступал как враг крепостничества и церковного гнета. Правительство Николая I объявило Чаадаева сумасшедшим и всемерно преследовало его.

[44] В «Дневнике» от 10 апреля 1843 г. Герцен сделал следующую запись:

«Сегодня я читал какую-то статью о «Мертвых душах» в «Отечественных записках», — там приложены отрывки. Между прочим, русский пейзаж (зимняя и летняя дорога). Перечитывание этих строк задушило меня какой-то безысходной грустью. Эта степь-Русь, так живо представилась мне, современный вопрос так болезненно повторился, что я готов был рыдать... Долог сон, тяжел. За что мы рано проснулись — спать бы, как все около. — Довольно!» (*А. И. Герцен*, Соч., т. III, Пг., 1919, стр. 105—106).

[45] Заграничное путешествие Чаадаева продолжалось от 1823 до 1826 г. На Западе это была эпоха реакции, наступившая после французской революции и разгрома Наполеона. В Россию он вернулся после подавления восстания декабристов.

[46] *Кинэ*, Эдгар (1803—1875) — французский историк, философ, поэт, историк литературы и религии, мелкобуржуазный политик, участник революций 1830 и 1848 гг. Один из крупнейших трудов Кинэ — «Révolutions d'Italie» [«Революции в Италии»] (1848—1851 гг.).

[47] Плеханов имеет в виду статью А. Луначарского «Будущее религии», напечатанную в октябрьской и ноябрьской книжках журнала «Образование» за 1907 г. Статья о Чаадаеве была написана Плехановым до выхода в свет первой части книги Луначарского «Религия и социализм», которая появилась в 1908 г.

[48] Разбираемая Плехановым книга Д. В. Философова «Слова и жизнь» представляет собой сборник его статей, появившихся в разных периодических изданиях в течение 1901—1908 гг., вышедший в Петербурге в 1909 г. Экземпляр книги Философова, сохранившийся в плехановской библиотеке, носит следы подготовительной работы Плеханова к настоящей статье.

[49] Цитата взята Плехановым из статьи Философова «Конец Горького», относящейся к 1907 г.

[50] Цитата из сочинения Энгельса «Людвиг Фейербах» — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. XIV, М.—Л., 1931, стр. 653.

[51] Богучарский считал, что не только Толстой и Достоевский, но даже Пушкин испытали на себе огромное влияние христианства.

[52] Богучарский цитирует здесь стихотворение Пушкина «В часы забав иль праздной скуки. Стансы», написанное в 1830 г. в ответ митрополиту Филарету.

[53] «Тот берег» — Западная Европа, куда Герцен уехал в 1847 г. и где остался до конца жизни. В 1849 г., решив не возвращаться в Россию, Герцен написал оставшимся в России друзьям ряд писем, которые составили потом книгу «С того берега».

[54] Новгородская ссылка Герцена последовала вскоре по возвращении его из первой ссылки (Вятка, Пермь, Владимир). Она длилась всего год — от 1841 по 1842 г. и имела формальным поводом «распространение» (в частном письме к отцу) «возмутительных слухов» об убийстве городовым прохожего.

[55] Письма Герцена к славянофилу Ю. Ф. Самарину (1819—1876) были напечатаны в «Колоколе» в 1864 г. под заглавием «Письма к противнику». Цитата, приведенная Плехановым, находится во втором письме (Соч., т. XVII, П., 1922, стр. 377).

[55] В своей трагедии «Магомет», опубликованной впервые в 1841 г., Воль трактует этого основоположника мусульманской религии как обманщика.

[57] Приводим (в переводе) цитату из Гомперца, которую Плеханов дает в кр ком изложении:

«Существование множества одинаковых предметов и в особенности живот и растительных видов требует объяснения, и это объяснение дается верой в из чальное существо, которое является то их старшим братом, стоящим выше по силе и величию, то их начальным прообразом, пребывающим в стране ду *Théodore Gomperz*, Les penseurs de la Grèce, т. II, Lausanne, 1905, pp. 414— (*Теодор Гомперц*, Мыслители Греции, т. II, Лозанна, 1905, стр. 414—415).

[58] Плеханов имеет здесь в виду следующее место из книги Энгельса «Люд Фейербах»:

«Подобным же образом, благодаря олицетворению сил природы, явились вые боги, которые, при дальнейшей выработке религии, все более и более ста вились богами не от мира сего, пока, в силу процесса отвлечения, — я чуть б не сказал: процесса дистилляции, — совершенно естественного в ходе умст ного развития, в головах людей не возникло, наконец, из многих более или м ограниченных и ограничивающих друг друга богов свойственное монотеист ским религиям представление об едином, исключительном боге» (*К. Марк Ф. Энгельс*, Соч., т. XIV, 1931, стр. 644).

[59] Ионийская философия — древнейшее материалистическое направление ческой философии, возникшее на ионийском побережье Малой Азии в VI в до н. э. Главные представители ионийской школы философов — Фалес, Ана мандр, Анаксимен и др. К более поздним представителям этой школы относ Гиппон и Диоген Аполлонийский (см. ниже).

Основным принципом ионийской философии является признание объек ного существования материи, находящейся в процессе вечного движения и и нения, внутренне ей присущего.

[60] По всей вероятности, Плеханов имеет здесь в виду определение, да Целлером в прорецензированной Плехановым книге последнего о греческой лософии. Целлер начинает свою книгу следующими словами: «Задача фил фии — исследовать последние основания познания и бытия и постигнуть реальное в его связи с этими основаниями» (*Эдуард Целлер*, Очерк исто греческой философии, М., 1912, стр. 1).

[61] *Диоген из Аполлонии* (V век, 2-ая половина) — один из младших пред вителей ионийской школы (см. прим. 59). В мышлении он видел коренное с ство первовещества, каковым считал воздух. Материя в своей основной при принимается им за единственное господствующее в мире божество и ставится на место верховного бога.

[62] Приводим (в переводе) некоторые высказывания Шопенгауэра об «универ тетской философии», отчеркнутые Плехановым во французском издании книги:

«Отсюда наивное утверждение... одного весьма популярного профессор 1840 г.: «Если философия отрицает основные идеи христианства, то либо это бочная философия, либо, хотя она и верна, но совершенно бесполезна». Из з видно, что в университетской философии истина занимает лишь второстепе положение, и когда от нее потребуют, она должна стушеваться, чтобы уступ место другому... Тем, которые обучают ей с такими ограничениями, ничег остается делать, как искать новых форм и оборотов, в которых они могли бы и жить содержание государственной религии, скрытое под абстрактными выр ниями, которые опошляют ее и которым они дают название философии... не мешает университетским философам, на которых налагают такие ограниче чувствовать себя вполне счастливыми: то, к чему они стремятся в первую редь, — это приличный доход, жена и дети и в то же время известное ув ние публики...» (Parerga et paralipomena. Philosophie et philosophes, P 1907, стр. 33 — 34. В немецком издании 1891 г. цитаты находятся в т. стр. 166 — 167).

[63] Заключительные слова трагедии греческого поэта Еврипида (ок. 4 406 до н. э.) произносятся Хором и выражают основную идею автора. Пр денными Плехановым словами заканчивается, например, трагедия Медея.

[64] *Ману* — мифический родоначальник индусов и первый царь Индии. Законы ану — приписываемый Ману жреческий индусский кодекс, основным положе-ем которого является деление индусов на четыре касты.

[65] Изотерический (эзотерический) — понятие, употребляемое разного рода стическими, теософскими и оккультными школами для обозначения тайных ений, предназначенных только для посвященных. Экзотерический, в проти-положность этому, — предназначенный для непосвященных.

[66] Приведенная Плехановым цитата принадлежит немецкому историку фило-фии, неокантианцу, В. Виндельбанду. Она взята из его труда, цитируемого леханов ым в следующей главе, — «История новой философии», Спб., 1908, т. I, р. 238—239.

[67] *Болингброк*, Генри Сент-Джон (1678—1751) — английский политический ятель консервативного направления и философ-моралист. По своим религиозно-лософским взглядам — деист, отрицавший идею личного бога и относившийся смешливо к богословию и ко всем историческим религиям. В то же время видел религии великолепное орудие для порабощения народных масс.

[68] Цитата находится на стр. 239 книги Виндельбанда.

[69] *Толанд*, Джон (1670—1722) — английский философ-материалист, «вольно-умец», пытавшийся объяснить происхождение религии из земных условий и известной степени предвосхитивший мысль Фейербаха о том, что не боги создали юдей, а люди—богов. Толанд подверг критике с точки зрения научного материала воего времени идею бессмертия души и божественного происхождения королей. месте с тем он утверждал, что страх перед богами привит народу, чтобы держать го в узде. Его взгляды оказали сильное влияние на французских просветителей VIII века.

[70] *Бэйль*, Пьер (1647—1706) — французский философ, вольнодумец и скептик, дин из влиятельнейших мыслителей своего времени. «Философский словарь» эйля и его антицерковные сочинения были настольными книгами французских росветителей XVIII века. Маркс характеризовал Бэйля в «Святом семействе», ак «провозвестника нарождавшегося атеистического общества» и «человека, ли-вшего метафизику всякого кредита в теории».

[71] *Алкмеон* (V в. до н. э., 1-ая половина) — греческий врач и философ, учив-ий, что сущность вещей заключается в борьбе противоположностей, здоровье ъяснял как равновесие или гармонию противоположных сил, первый исследо-ал чувственные ощущения и признал мозг центральным органом восприятий разума.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

В настоящем отделе помещены варианты, мысли и заметки Г. В. Плеханова вопросам о расколе и масонстве как тесно связанным с темой сборника. Пер место занимают здесь отрывки первоначальной редакции главы о расколе из «И рии русской общественной мысли» и ряд подготовительных работ к этой гл найденных в тетрадях плехановского архива. Подготовительные работы Г. Плеханова очень разнообразны: иногда это заметки, наброски плана ста выписки из книг или заметки на полях книг; иногда же это постраничный раз книг, использованных позднее для той или другой работы. Тетрадей с таким бором, относящихся к «Истории общественной мысли», сохранилось очень мн В частности к главе о расколе относятся заметки из книг Боцяновского, Щап Каптерева и Юзова, которые и печатаются нами. Вторую часть публикации со вляют заметки в тетрадях и на отдельных листах о масонстве, представляющие бой подготовительные работы к главе «Деятельность Новикова». Сюда относ замечания на книги Пыпина, Семевского и Незеленова.

Первоначальная редакция главы о расколе представляет собой рукоп переписанную, по всей вероятности, секретарем Плеханова на тетрадочных стах небольшого формата с одной стороны. Из сохранившегося от этой реда материала удалось подобрать годных для печати 44 листа, остальные несколь листов представляют собой разрозненные или недописанные страницы.

Постраничный разбор книг, использованных в главе о расколе, находится в ной клеенчатой тетради, заключающей в себе 119 листов, из которых печатае заметки занимают 11 листов, написанных рукой Г. В. Плеханова с обеих сто

Подготовительные работы к главе о Новикове находятся в трех тетра первая, в черном клеенчатом переплете, заключает в себе 173 листа, почти спл исписанных рукой Плеханова, вторая — 39 листов, третья — 75 листов, та в большинстве заполненных. Почти все эти заметки относятся к работе Г. В. Пл ханова над «Историей русской общественной мысли» и частично к главе о Н кове. Печатаемые заметки представляют собой небольшую выборку из этого м риала.

МАТЕРИАЛЫ О РАСКОЛЕ

ОТРЫВКИ ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ РЕДАКЦИИ ГЛАВЫ О РАСКОЛЕ

(Соч., т. XX, стр. 331—363)

ГЛАВА VII

112 *1) Раскол как выражение общественного настроения. 2) Б Стеньки Разина и его отношение к расколу.*

7) РАСКОЛ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ОБЩЕСТВЕННОГО НАСТРОЕНИЯ

I

Решительно все наши исследователи раскола сходились между собою в признании того, что он сыграл огромную роль
3 в истории внутренней жизни | великорусского племени. Но они резко расходились в оценке этой роли. Одни считали ее отрицательной, смотря на раскол как на оплот религиозного формализма и невежественной привязанности к старине. Другие, напротив, объявляли роль раскола положительной и утверждали, что под религиозной оболочкой в нем содержится самобытный идеал русского народа.

Не далее как в 70-х гг. прошлого столетия, наше революционное народничество надеялось найти в расколе
5) 149 поддержку... * | ...Раскольник не похож на старинного русского человека; гораздо более походит на последнего православный простолюдин. Раскольник гонялся за стариною, старался как бы точнее держаться старины, но он обольщался; раскол был явлением новой, а не древней жизни» **. В другом месте той же статьи Костомаров говорит, что в нашей истории раскол представляет собой едва ли не единственный случай,
6) 150 когда русская | народная масса обнаружила своеобразную деятельность в области мысли. На этом основании он признает его «крупным явлением народного умственного прогресса» ***.

Желая пояснить, в чем состоял здесь прогресс, Костомаров рассуждал так:

В старинной Руси народ мало думал о религии и мало интересовался ею; раскольник, наоборот, думал о ней так много, что сосредоточивал на ней весь интерес своей духовной... ****
1) 154 ... | для высших классов началось образование иное, европейское, научное, разностороннее. Между ним и тем своеобразным народным образованием, которое создавалось через раскол, была целая пропасть. Низшая образованность никогда и нигде не может выдержать столкновения с высшею; признаки первой неизбежно должны исчезнуть как ненужные, точно так как свеча, в малой степени освещавшая большой покой и все-таки несколько разгонявшая мрак ночи, делается ненужной, когда в окно этого | покоя засветит солнце» *****.

Выходит, что с известного времени в Московской Руси начался, продолжавшийся потом в Петербургской России,

---

* Страница 114 не сохранилась. На следующих страницах нумерация перескочена и заменена другой. Очевидно, эти страницы из данной редакции были переложены в другую, позднейшую. — *Ред.*

** [*Костомаров*] История раскола у раскольников — «Вестник Европы», 1871, кн. IV, стр. 498. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

*** Там же, стр. 469. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

**** Стр. ⟨117⟩ 151 — ⟨120⟩ 153 не сохранились. — *Ред.*

***** *Костомаров*, цит. статья, стр. 499. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

умственный прогресс двоякого рода. Первым его родом бы
стремление трудящейся массы расширить «кругозор сво
представлений»; вторым — усвоение высшими классами «ино
европейского, научного, разностороннего» образования. Ра
123 ница между этими двумя его родами так велика, что | перв
должен неизбежно исчезнуть, как ненужный, при столкно
нии со вторым. Но если это так, и если усвоение высши
классами «иного», несравненно более могучего образован
началось именно с тех пор, как Московская Русь поверну
к Западу, то не был ли прогресс первого рода — народн
умственный прогресс, как называет его Костомаров, — посл
ним словом той старой Руси, которая при данных истор
124 ческих условиях не | могла принять участия в сближен
с западными странами? * А если был, то не знаменовал ли
собою того обстоятельства, что общественная мысль стар
Руси попала в тупой переулок? Я думаю, что да. Костомар
определял раскол как своеобразный, хотя несовершенный
неправильный орган народного самообразования. Это опре
ление можно принять, несколько изменив расстановку
составных частей. Я сказал бы: «раскол был, хотя и свое
125 разным, но | несовершенным и неправильным органом нар
ного самообразования». Я понимаю, что слово: «неправи
ный» может вызвать недоразумения, будучи применяе
к историческим явлениям. В научном смысле всякое истор
ческое явление — все равно материального или духовн
порядка — правильно. Но я сейчас объясню, что именно н
разуметь под этим, несомненно, опасным словом.

II

Общественное сознание определяется общественным
126 тием. Поступательное движение | общественного бытия вы
вает поступательное движение общественного сознан
Однако оно не только вызывает его, но и само определяется
в своем дальнейшем ходе. Поэтому для прогресса обществ
ного бытия в высшей степени важно, чтобы «орган народн
самообразования» был «совершенным», «правильным». В
же состоит критерий его правильности и совершенства?

* Приводим вариант стр. 123—124, написанный на листе, пронумерован
цифрой 155. Начало его является прямым продолжением стр. ⟨121⟩ 154:
«...этого покоя засветит солнце».

Но если это так; если усвоение высшими классами «иного», несравненно бо
могучего образования началось именно с тех пор, как Москва повернула к Запа
то не был ли раскол последним словом той старой Руси, которую тогдашние ис
рические условия делали недоступной для западного влияния? Другими слова
не был ли народный умственный...»

Начало приводимого варианта определяет его принадлежность к той позд
шей редакции, в которую были переложены предшествующие несколько стран
водворенные нами на свое первоначальное место. — *Ред.*

9 точнее и яснее он отражает в сознании... * | ...воцарился
антихрист и, стало быть, близится светопреставление. На вто-
рой вопрос, неизбежно следующий за первым и сводящийся
к тому, как избавиться от царящего зла, тот же орган отвечает:
молиться богу. Но делая при этом крестное знамение, непре-
менно складывать два перста, а не три, называть спасителя мира
Исусом, а не Иисусом, двоить, а не троить алилуйю и т. п.
Что показывают эти ответы? Во-первых, что «орган народного
0 самообразования» плохо понимает истинную | природу, а еще
несравненно хуже — причину общественного зла; во-вторых,
что он решительно не в состоянии найти те средства, которые
помогли бы устранить это зло. Другими словами: его деятель-
ность не целесообразна, а сам он «несовершенен и неправи-
лен», хотя, бесспорно, «своеобразен». Вот это и приходится
сказать о русском расколе старообрядства.

Свойствами общественного бытия определяются свойства
31 народного сознания. Иногда общественное бытие | приобретает
такой склад, что общественное сознание, вырастающее на его
почве, отличается крайней неразвитостью и беспомощностью.
В таких случаях общественное сознание лишь в очень малой
степени способствует — *если* способствует — дальнейшему по-
ступательному движению общественного бытия. Но тогда оно
с большою легкостью принимает религиозный оттенок. Это и
32 не удивительно. Чем хуже понимают люди свои взаимные | от-
ношения *на земле* и чем больше чувствуют они свое бессилие
в борьбе с давящим их общественным злом, тем охотнее обра-
щают они свои взоры *на небо* и тем усерднее направляется их
внимание на вопросы религии.

В предыдущих главах я показал, как неблагоприятны
были сложившиеся в Московской Руси общественные отно-
шения для развития общественной мысли. Я показал, как
33 беспомощна была эта мысль | всюду, где она вплотную подхо-
дила к общественно-политическим вопросам. Только принимая
в соображение эту ее беспомощность, и можно объяснить то
колоссальное значение, которое приобрели выдвинутые раско-
лом старообрядства вопросы во внутренней жизни нашего
народа.

Юзов писал когда-то, что для мыслящих личностей из народа
134 выход был только в расколе [1]. Это в значительной мере | спра-
ведливо. Мы видели, что почти то же раньше Юзова сказал
Костомаров [2]. Но из того, что русская общественная жизнь
не оставляла для мыслящих личностей из народа никакого
выхода, кроме раскола, следует только то, что ее склад был
в высшей степени неблагоприятен для умственной жизни
русского народа, а вовсе не то, что раскол имел большую
ценность как прогрессивное явление.

* Стр. 127—128 не сохранились. — *Ред.*

135 «Таким образом, — продолжает Юзов, — раскол | поп
нялся и рос, воспринимая лучшие жизненные соки русск
народа» *. Это опять и в той же мере справедливо. Но
обстоятельство, что раскол *воспринимал* лучшие жизнен
соки, — я сказал бы: *весьма значительную часть* лучших ж
ненных соков русского народа, еще вовсе не ручается нам
благоприятный для дальнейшего народного развития *резу
тат восприятия*. Важнейшая отрицательная сторона стар
136 ных устоев народной жизни именно в том и | заключает
что благодаря им народная мысль надолго попала в та
безвыходное положение, в котором бесполезно пропадали
энергичнейшие усилия.

III

Самое происхождение раскола в высшей степени хар
терно для старой Московской Руси. Он начался, собствен
в духовной среде и лишь постепенно проник оттуда в тру
щееся население.

137 | Известно, что он подготовлен был исправлением уста
вившегося в Москве религиозного обряда и некоторых бо
служебных книг. Главная роль в деле этого исправления п
надлежала патриарху Никону [3]. Настаивая на необходимо
исправления религиозного обряда, Никон считал его не
гласным со старым обрядом восточной церкви. Но он о
бался. Московский обряд был старше того, во имя котор
138 его отвергал Никон и который господствовал. | Вот это-т
обеспечило расколу сочувствие как самого Щапова [4], та
большинства русских демократов 60-х и 70-х гг., старавши
открыть в народных взглядах хоть что-нибудь похо
на свои собственные свободолюбивые стремления. Ни Щап
ни другие идеализаторы раскола (выражение И. Харламов
не сочли нужным спросить себя: *в какой мере было прог
сивно то желание отстоять старые вольности, которое мо
выразиться в борьбе за старый обряд московской церкви?*

139 | Недурной материал для решения этого важного вопр
находится в «возмутительном письме» Докукина [6]. Жалобы
совершенно определенные и действительно тяжелые для нар
распоряжения правительства перемешаны в нем с жалоба
такого рода:

«Обычай свой изменили, слова и звания нашего славянск
языка и платья переменили, главы и брады обрили и перес
свои ругательски обесчестили; несто в нас вида и добре
140 разнствия с иноверными | языки... последуем их нравам
законам... Смешашася языком и делом их навыкоша, а с
христианские обеты опровергоша» **.

* *Юзов*, назв. сочин., стр. 110. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
** *Щапов*, там же, стр. 485. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

Протестуя в своем «письме» против безмерной тяготы, взваленной государством на спину народа, к чему призывал Докукин своих читателей? К тому, чтобы они обычая своего не изменяли, славянского языка и старинного платья не переменяли и своих христианских обетов не опровергали и т. д.
141 Что же | вышло бы, если бы вся трудящаяся масса Российского государства последовала этому призыву? Уменьшилось ли бы от этого давившее народ иго всякой неволи? Конечно, нет. Неволя эта причинялась вовсе не бритьем бороды и не отступлением от старого христианского обета. Конечно, Щапов и народники 70-х гг. сами хорошо понимали это. Но они рассчитывали, — о народниках я могу с уверенностью сказать это, так как сам принадлежал некогда к их числу, — что,
142 борясь за старый религиозный обряд, | народ победит ту силу, которая налагает на него указанную неволю, и таким образом вернет свою былую свободу. Но и этот расчет мог казаться основательным лишь благодаря идеалистическому взгляду на историю.

Кто считает, что общественно-политические отношения, господствующие в данной стране, обязаны своим происхождением *«идеалу»* населяющего ее народа, тот легко может удовольствоваться даже такою любовью к вольности, носители кото-
143 рой стараются сообщить истории | попятное движение. А кто знает, что народный «идеал» сам порождается теми социально-политическими отношениями, в которых живет данный народ, тот, не довольствуясь «идеалом», перейдет к анализу этих отношений. Но при анализе тех отношений, которые способствовали расколу в Российском государстве, обращает на себя внимание следующее обстоятельство, мимоходом указываемое самим Щаповым...

---

158 ... | [должен] был вызвать националистическую реакцию? Оппозиция низшего московского духовенства никоновым новшествам служила одним из выражений националистической реакции. Но всякий реакционер смотрит назад, а не вперед. Если низшее московское духовенство, сопротивляясь централистическим стремлениям Никона, крепко ухватилось за старину, то своим примером оно заставляет нас вспомнить уже знакомый нам пример боярства, которое, будучи недо-
159 вольно усилением власти | московских государей, тоже не прочь было повернуть назад колесо истории. Я прошу читателя запомнить указанное сходство этих двух примеров. А теперь пойдем дальше.

V

Хотя первыми распространителями раскола явились представители низшего духовенства, но он очень скоро проник в другие классы общества. «Из первоначальной, малочислен-

ной партии раскольников, — говорит Щапов, — в Москве...
161 | «... и Осокиных приказчики едва не все, да и сами промыш
ленники некоторые раскольники, и ежели оных выслать, то
конечно, им заводов содержать некем, и в заводах ее импера
торского величества будет не без вреда» **. Получалось опять
нечто парадоксальное и, во всяком случае, достойное боль
шого внимания социолога. Принимая участие в развити
фабрично-заводской промышленности, русское купечество те
162 самым участвовало в процессе европеи | зации России. Это
своей деятельностью оно создавало зародыш таких отношени
производства, которые в дальнейшем развитии должны были
правда еще не скоро, окончательно расшатать коренны
устои старого общественного быта, унаследованного посл
петровской Россией от Московского периода нашей истории
Но подрывая своей экономической деятельностью основ
старозаветного общественного *бытия*, промышленники упорн
держались старых форм *сознания*. Эта их склонность, вызван
163 ная теми неблагоприятными для тяглой массы | условиями
при которых совершался процесс европеизации России,
сделала их восприимчивыми к проповеди расколоучителей
первоначально вышедших из среды низшего духовенства.

Но если многие представители торгово-промышленного класса примыкали к расколу вследствие недовольства тем тяжелыми для трудящейся массы условиями, при которы Московская Русь поворачивала к Западу, то отсюда следует что и в этом классе оппозиционные элементы смотрели н
164 вперед, а назад, | подобно тому как это было в XVI столети среди бояр, а во второй половине XVII — среди низшег духовенства. Посмотрим, как обстоит дело в самом низше классе, т. е. в крестьянстве.

Богатое купечество повсюду держало в своих руках очен значительную часть местного населения. Кроме того, оно был близко к народу по своему образу жизни. Можно без всяког преувеличения сказать, что его корни глубоко проникал
166 в народную толщу. Уже... *** | ... Но для беглого крестьянин лучшим убежищем являлись, кроме казацких степей, расколь ничьи общины, ютившиеся в неприступной для властей «пу стыне». В XVIII веке некто Халкидонский доносил, что в Ста родубских слободах крестьяне, «никогда раскольниками н бывшие, только для единой вольности укрываясь от помещи ков, в раскольнические слободы записывались» ****. Мног беглых помещичьих крестьян было также в знаменитой Выго реции [7].

---

* Стр. 160 не сохранилась. — *Ред.*
** Цит. у Щапова, там же, стр. 316. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
*** Стр. 165 не сохранилась. — *Ред.*
**** Цит. у Щапова, там же, стр. 441. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

(76)169 ... | собою эти строки, объясняет, каким образом возник в раскольничьей среде вопрос о том, следует ли молиться за царя. Если царь сделался неисправимым слугой антихриста, то молиться за него грех. К этому выводу и пришли постепенно крайние раскольничьи секты. Но это еще ничего не говорит об их политическом демократизме. Отказываясь молиться за царя-никонианца, они с умилением стали бы молиться за царя-старообрядца. Разочаровавшись в Алексее, Аввакум [8]...

---

(81)173 ... | борцом которого был в свое время митрополит Даниил» *.

VII

Теперь мы знаем, что следует нам думать о «демократизме» раскольников, вышедших из среды низшего духовенства. Щапов смотрел на него через очки идеализации **. ⟨А как изобразил этот историк выразившиеся в расколе стремления
32 трудящейся массы? Надо прежде всего | отметить, что⟩ через те же очки ⟨идеализации⟩ смотрел он и на социально-политические отношения, господствовавшие на Руси в старину. Вряд ли позволительно утверждать, что, напр[имер], ролейные закупы [9] киевского периода нашей истории «пользовались полным правом житейской свободы, *жили на всей своей воле*». Само собою разумеется, что они умели ценить преимущества «житейской свободы» и что жизнь «на всей своей воле» имела в их глазах большую прелесть. Тем не менее они принимали на себя тяжелое бремя материальной зависимости от
83 землевладельцев. | Почему? Потому что уже в то отдаленное время житейская свобода была для них недоступна. Чтобы пожить «на всей своей воле», им нужно было покидать — с риском быть обращенными за побег в полные холопы — старые насиженные места и удаляться на северо-восток, на окраины тогдашней русской земли. Но и на этих окраинах им довольно скоро пришлось испытать разного рода «ограничения воли». «Всеобщая всенародная крепостность» возникла значительно
84 раньше «второй половины XVII века» и | времени царствования Петра ***. Однако не в этом дело. Верно то, что крестьяне и посадские всеми мерами старались «избывать от тягла» и «жить на воле». Неоспоримо также, что это их стремление

---

* [*Жмакин*, В.], Митрополит Даниил и его сочинения, Москва, 1881, стр. 762. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

** Приводим заметку, сделанную Г. В. Плехановым на обрывке листа:

«К 173.

Демократизм — в чем заключается?

Ругал Авв[акум] — Алексея Мих[айловича], но *как*? Напоминает Куро-[illegible]ского». — *Ред.*

*** Сам Щапов, конечно, знал и в других местах говорил это. Но в разбираемом здесь отрывке его изложение не точно. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

нередко заставляло их «чиниться государеву указу непослу
ными». Где же могло оно найти свое осуществление? Опя
только на пустынных окраинах русской земли. Я уже не р
говорил, что история России была историей страны, в котор
на очень долгое время затянулся процесс колонизации п
185 условиях натурального хозяйства. Это | относительное св
образие русского исторического процесса наложило глу
чайшую печать на весь ход развития наших социально-по
тических отношений. Не менее глубокая печать была наложе
ею и на ход развития духовной жизни русского наро
Щапов говорит, что в учительских «каталогах» первой по
вины XVIII в. бурсаки часто характеризовались слова
semper fugitiosus *. Этими двумя словами можно было в те
ние целых столетий превосходно характеризовать все про
стующие элементы русского народа.

⟨204⟩230 | Бегунами очень интересовались когда-то наши народни
революционеры. Это понятно. Некоторые исследователи на
дили у них склонность к коммунизму. Основателю согла
бегунов Евфимию приписываются слова: «Глагол мое, свое
проклятый и скверный, вся бо вам общая сотворил есть бо
Но, во-первых, даже самый крайний «идеализатор раско
И. Юзов говорит, что, по мнению большинства странник
205 эти слова относятся только к поземельной | собственнос
рыбным ловлям, соляным озерам и т. п. предметам **. Во-в
рых, первобытные христианские общины тоже склонял
к коммунизму, а меж тем развитие культурного мира ш
в ином направлении, с чем очень легко помирилось христи
ство, сделавшись господствующей религией. Не бытие опре
ляется сознанием, а сознание — бытием.

Основатель согласия странников умер в конце XVII в
206 (1792 г.). Эта небольшая историческая | справка показыва
что, заговорив о бегунах, я далеко вышел из плана эт
очерка, углубившись в «петербургский» период. Но мне хо
лось показать на примере самого крайнего старообрядчес
согласия, какое общественное значение мог иметь «умствен
прогресс», совершавшийся в раскольничьей среде. Юзов на
вал согласие бегунов *сектой отрицания* ***. Бегуны, в са
деле, отрицали весь веками сложившийся русский госуд
ственный быт. Но в их отрицании, — как и вообще в...

ОТРЫВОК ИЗ ДРУГОЙ РЕДАКЦИИ ТОЙ ЖЕ ГЛАВЫ

162 | Такая мысль не могла явиться в тогдашней обществен
обстановке. Московская «вотчинная монархия» до послед

---

* — вечный бегун. — *Ред.*
** См. Русские диссиденты, стр. 116 и след. — Прим. *Г. В. Плеханова.*
*** Там же, стр. 6. — Прим. *Г. В. Плеханова.*

степени обезличила критическую мысль своего населения. С переходом Новгорода и Пскова под власть Москвы и в этих некогда вольных городах постепенно исчезли всякие проблески политического и религиозного вольномыслия. Некогда охотно сближавшееся с Западом и откликавшееся на его религиозные искания население этих городов стало — вероятно, не без
53 сильнейшего влияния московских иммигрантов — | бояться его и подозревать в дурных намерениях людей, хваливших «немецкую веру». В самой Москве общественная мысль в XVII веке стала значительно слабее, нежели была в XVI. Так как речь идет здесь о расколе, то можно ограничиться указанием на «еретическую» критику: даже наиболее смелые раскольничьи мыслители XVII и XVIII столетий никогда не достигали той смелости выводов и той широты кругозора, до каких возвысился Феодосий Косой [10] в XVI веке *.

ЗАМЕТКИ В ТЕТРАДЯХ И НА ОТДЕЛЬНЫХ ЛИСТАХ

ЗАМЕЧАНИЙ НА СТАТЬЮ В. Ф. БОЦЯНОВСКОГО «РУССКИЕ ВОЛЬНОДУМЦЫ XIV—XV ВЕКОВ» — «НОВОЕ СЛОВО», 1896, № 12, СЕНТЯБРЬ

(Тетрадь № 121)

Н. С. Тихонравов [11]... сближает секту стригольников [12] с немецкими крестовыми братьями или гейслерами [13], которые появились еще в XIII веке и скоро распространились по всей Западной Европе. 157.

...Таким образом, учение стригольников тожественно с учением крестовых братьев. 159.

...В пользу теории Н. С. Тихонравова говорит еще и то обстоятельство, что ересь появилась не в Киеве и не в Москве, а в Пскове и Новгороде, т. е. в городах, имевших сношения с Западной Европой. 160.

Слово стрекать никогда не имело значения стричь. 160.

(Streich, толчок) стригольник должно иметь значение — бьющий, ударяющий. 160.

Стригольники дали толчок русской общественной мысли. 161.

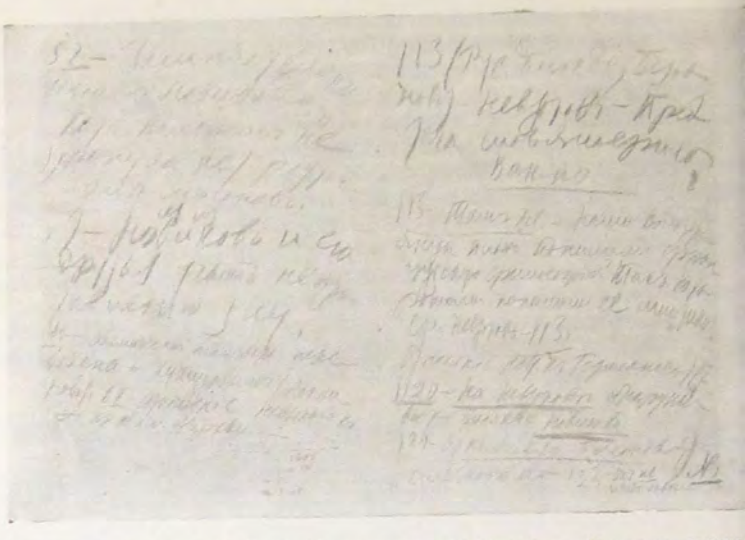
Что касается до критицизма жидовствующих [14], то он выразился в том, что они изучали священное писание, как ветхий, так и новый завет, подвергали его критике, вдумывались в то, что читали. 167.

Несомненно, что не одним только чтением св. писания, не одними религиозными вопросами занимались жидовствующие. Это был ученый кружок, интересовавшийся и современной наукой. 168.

(Ересь эта пришла к нам из Литвы и Польши). 169.

Наши жидовствующие, по крайней мере большинство их, были отпрысками западно-европейского гуманизма. Укрепляет нас в этом предположении тот факт, что к «ереси» примкнули наиболее образованные русские люди не только светские, но и духовные, не исключая митрополита Зосимы. 172.

* Публицистическая литература XVI в. тоже свидетельствует о более энергичной работе мысли, чем литература XVII. — Прим. *Г. В. Плеханова.*



Страница из тетради Г. В. Плеханова с заметками к «Истории русско общественной мысли».

(Дьяк Курицын, приставший к ереси, три года пробыл в Венгр при дворе Матвея Корвина) [15]. 173.

ИЗ ЗАМЕЧАНИЙ НА КНИГУ А. П. ЩАПОВА «ЗЕМСТВО И РАСКОЛ

(*Тетрадь № 121*)

Щапов, 210, I, «умирает за аз» [16].

Реакция намечается еще до Никона, при п[атриархе] Иосифе. 2 Никон слишком строг к духовенству. 211.— Предсказание до Никона антих[ристе]. 216—217. *Вывод Щапова о начале раскола.* Id. — 218—2 219. — Реакция национальная. «Немецкие поступки» (Аввакум) 2 Лазарь [17] упрекает в западничестве ц[аря] Алексея. 221. — Н циональное сознание массы устремлено назад. 229. — Указание Щ пова на национальную реакцию в расколе. — 229.

283. — «Общее начало» раскола по Щапову [18].

285. — *Кто* распространял раскол (попы). 285—288 и следующ

Раскол и купцы. 316—319. — 462—466.

Раскол и приказные. 370 и след[ующие].

Раскол и народное недовольство. — 410.

Народники любили «демократизм» раскола. Они забывали, в нем играли большую роль *купцы*. — И Щапов говорит: «оппозиц чисто народная». 483.

441. — Раскол и крепостное право [19].

Раскол возник в XVII в., *когда «мир весь закачался»*.

Раскол взял на себя земское дело — 460. И по Щапову основа раскола — старина мирская — 461.

Самозванцы-Христы — 464 — параллель с самозванными царями (NB) 547—638.

466. Щапов ошибается: при Разине раскол не был объединительной силой движения. Ср. Фирсова [20]. В конце XVII в. образуется беспоповщина, не молящаяся за царя.

NB. У Щапова — 470. *Так кончилась древняя Россия* и т. д. Да, кончилась, показав бессилие своей мысли. Раскол — заговор, 470, скорее — уход в монастырь, подобный уходу Хворостинина [21].

Любимейшими стихами раскольников были стихи о прекрасных пустынях. — Щапов, 479. — Пример стиха: 480.

NB. Щапов говорит: у раскольников были первые в России книжные лавки (482). — При Петре выросла целая литература. — 482.

NB. Протест против притеснений и национальная реакция. 485.

NB. Прогрессивная сторона раскольнич[ьего] протеста — *протест против запрещения крестьянам городских промыслов*. 489. — Развить это. Выписка [22].

Крайне важно: *О колонизации*. 492 (Влияние геогр[афической] среды) [23].

Важное замечание Щапова о характере Петровского образования. — 499—500.

501. Выписка [24]. — 502.

Важное противопоставление школы Петровской — школе раскольнической [25]. Ср. непременно стр. 582 — победа Петра [26].

503. *Богословы* (Аввакум), *показать, что за богословы*.

590. — Характеристика раскола — *новая. Восточный склад мысли* раскольников. 639. Ср. замечание Е. Голубинского [27]. Слова Берсеня [28]. — Черная тетрадь. Зиновий Оченский [29] и проч.

К НАЦ[ИОНАЛЬНОЙ] РЕАКЦИИ

Московские купцы боятся для России участи Индии. — 866. 865 (NB).

Ср. слова Берсеня, говорил о раскольниках.

У нас оппозиция принимает *реакционный характер*. — Это замечается даже в народничестве, стремившемся повернуть *назад колесо истории*.

ИЗ ЗАМЕЧАНИЙ НА ТУ ЖЕ КНИГУ

(На отдельном листе)

Щапов — 461. — Старина религиозная и мирская, гражданская, была основой этого учения. 461.

Купцы — 462. — 464 — самозванцы-Христы — 465 — дураки и т. д.

466. — Раскол и бунт Ст. Разина.

NB. 470. — Выбор царя и его отрицание.
470. — Раскол — заговор.
476. — Казацкие круги и мирские согласия. 476.
480. — Раскол — колонизирует.
480. Гимн пустыне.
485. — Выписать.
485—7. — Рассуждения Щапова об источнике раскола.

ИЗ ЗАМЕЧАНИЙ НА КНИГУ Н. Ф. КАПТЕРЕВА «ПАТРИАРХ НИКОН И ЦАРЬ АЛЕКСЕЙ МИХАЙЛОВИЧ», Т. II

(Тетрадь № 121)

Из Каптерева, II.

534 — непременно возразить ему, что не все живое отворачивалось от раскола — тут больше прав Костомаров [30]; о героизме раскольников. — Отметить, как влиял раскол на движение мысли — тут обратиться к Харламову [31]. — Разобрать их отношение к браку [32] — ничего творческого. Отношение к царю. — Потом о бегунах. — Ср. двумя страницами ниже из Каптерева.

Сила раскола: протест против поворота к западу совпал с протестом против церковной реформы.

Каптерев, II, 535 — раскол не создал ничего самобытного [33]. Ну, да... И не мог: тупой переулок...

ИЗ ЗАМЕЧАНИЙ НА ТУ ЖЕ КНИГУ

(На отдельном листе)

274. — Неронов [34] помогал бедным.
275. — Неронов — народолюбец.

Заметить о свободолюбии раскольников [35] (ср. о стрельцах у Соловьева) [36].

NB. «Поклоняются по отеческих преданий» (выражение Неронова).
360 — ср. с Курбским [37].

Кап[терев], I, 388. По Аввак[уму], ритор и философ не может быть христианин.

390. Аввакум верует *только* в печатные книги. До этой стадии культуры он уже достиг.

NB. 392. — Аввакум со своим подвигом — колосс на глиняных ногах. 392. *Так и весь раскол.*

ИЗ ЗАМЕЧАНИЙ НА КНИГУ ЮЗОВА «РУССКИЕ ДИССИДЕНТЫ: СТАРОВЕРЫ И ДУХОВНЫЕ ХРИСТИАНЕ», СПБ., 1881

(На отдельном листе)

РАСКОЛ

По челобитной [38], старый обряд сообразен духу народа (Юзов, 54). Но почему хождение посолонь [39] или двуперстие сообразно ему?

Беспоповцы допускают «*возводное*» (духовное) толкование Писания (Юзов, 72).

Юзов прав, находя, что и православная церковь также тупо держалась за обряд. 73. (Указ Синода от 15 мая 1722 и мнение Юзова) [40]. «Староверы, роясь в старых книгах, приучает свой мозг к работе» (83). *Какой?*

Юзов говорит: к сожалению, для людей, жаждущих духовной жизни, был у нас *один исход* — раскол (110). Да. Но — *какой?* Куда он вел? Обратить внимание (у Костомарова, 519, на соборе 1789 г.) [41].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Юзов*, псевдоним *Каблица*, Иосифа Ивановича (1848—1893) — публицист, автор ряда этюдов о расколе, вышедших отдельной книгой под заглавием «Русские диссиденты: староверы и духовные христиане», Спб., 1881. В этих этюдах Юзов проводил ту мысль, что раскол в России явился выражением антагонизма между народом и государственной властью, был «протестом русского народа против татарско-немецких нововведений, не соответствовавших ни характеру, ни благу народа». Приводимая Плехановым мысль Юзова находится на стр. 110 упомянутой книги.

[2] Костомаров в статье «История раскола у раскольников» неоднократно возвращается к высказанной им в начале статьи мысли, что «раскол был крупным явлением народного умственного прогресса» («Вестник Европы», 1871, № 4, стр. 469).

[3] *Никон* (1605—1681) — патриарх, проводивший крутую политику централизации православной церкви в интересах дворян-крепостников. На борьбу против «никонианской ереси» выступили так называемые «раскольники» под лозунгом защиты «истинной веры» и «древлего благочестия». Стремление Никона к независимости от царской власти положило конец его деятельности — он был предан суду и заточен в монастырь.

[4] *Щапов*, Афанасий Петрович (1830—1876) — известный русский историк; к вопросу о религии посвятил свою магистерскую диссертацию «Русский раскол старообрядчества», в которой рассматривает раскол не только как религиозное, но и как исторически-бытовое и социальное явление. Дальнейшее развитие взгляды Щапова на раскол получили в его работе «Земство и раскол», вышедшей в 1862 г. и цитируемой ниже Плехановым.

[5] Плеханов имеет в виду статью И. Харламова «Идеализаторы раскола», опубликованную в журнале «Дело» за 1881 г., №№ 8 и 9.

[6] В петровскую эпоху, в виде протеста против распространения в России западно-европейских обычаев и порядков, появились так называемые «возмутительные» письма. Одно из этих писем, цитируемое Плехановым и заимствованное им у Щапова, принадлежало бывшему подьячему, старообрядцу Докукину.

[7] «Выгореция» — особенно прославившаяся старообрядческая колония, образовавшаяся в конце XVII века в Олонецкой губернии на реке Выге. Стародубские слободы, или «Стародубы», находились в Черниговской губернии.

[8] *Аввакум Петрович* (1620—1682) — протопоп, старообрядец, один из вождей раскола, восставший против церковных преобразований патриарха Никона, непонятных малограмотному сельскому духовенству. Аввакум был «мужицким попом» и много терпел от начальства. В своих выступлениях против Никона он не пощадил и царя. За эту борьбу Аввакум подвергался в течение жизни многочисленным ссылкам, прошел через батоги и пытки и, наконец, по царскому приказу, в 1682 году был сожжен.

[9] Ролейные закупы — наймиты в древней Руси, заключавшие договоры на работы (ролейные) работы с боярами землевладельцами и получавшие от них за свой труд ссуду на сельскохозяйственный инвентарь и скот. Договор найма ставил ролейных закупов в отношения личной зависимости от хозяев, не превращая их, однако, в полных холопов.

[10] *Косой*, Феодосий — русский еретик, беглый холоп, укрывавшийся в одн из заволжских монастырей. В 1554 или 1555 г. был судим собором в Москве ересь, но бежал в Литву. Учение Феодосия Косого, известное по полемическо сочинению против него инока Зиновия Отенского, явилось конечным момент развития учения жидовствующих с некоторыми отклонениями от него.

Плеханов отмечает интересные черты в мировоззрении Феодосия Косо В одной из своих тетрадей (№ 166) он пишет: «Косой (Феодосий) говорил, что суть одно у бога: и татары, и немцы, и прочие языки; у христиан не должно бы властей и не должно им воевать».

[11] *Тихонравов*, Николай Саввич (1832 — 1893) — один из исследователей создателей научной истории русской литературы. Обработал и издал мно памятников древнего периода, частью рукописных, частью устнонародных. Св мысли о секте стригольников Тихонравов изложил в реферате, прочитанном втором археологическом съезде в 1867 г. и известном только по краткому из жению в трудах съезда.

[12] Стригольники — первая русская секта, возникшая в XIV веке в Нов роде и Пскове и явившаяся выражением протеста молодой торговой буржуази зародившейся в этих городах, против феодальных порядков в русской церк Стригольники отрицали церковную иерархию и рационализировали таинст и обряды: они и положили начало тому оживлению умственной жизни в Росс которое наблюдалось в течение всего XV века. Связь этого движения с сред вековыми сектантскими движениями Запада сказалась, повидимому, и в сам названии секты: слово «стригольник» обозначает «бичующийся», а самоби вание было одной из характерных черт немецких крестовых братьев, или г слеров.

[13] Крестовые братья или гейслеры — секта, возникшая в Германии в XIII ве и быстро распространившаяся по всей Европе. Крестовые братья нападали корыстолюбие духовенства, возбуждали ненависть к нему, выступали с толко нием евангелия. Особенный успех имели они в 1340 и 1349 гг., когда моровая яз унесла миллионы жителей Европы. Их проповедь и сопровождавшийся самоб чеванием призыв к покаянию производили потрясающее впечатление на люде находившихся под страхом смерти. В 1351 г., когда «черная смерть» посети Псков, крестовые братья могли зайти и туда, захватив своей проповедью отде ные слои местного населения и положив таким образом начало русской сек стригольников.

[14] Жидовствующие — русская секта, возникшая в Новгороде в 1470 г., в эпо борьбы новгородского боярства с Москвой за сохранение своей политической са стоятельности. Ересь жидовствующих явилась ранним выступлением предста телей торговой буржуазии, сторонников Москвы, с ожесточением нападавших новгородскую феодальную церковь. Жидовствующие, получившие эту кличку церкви, отрицали монашество, церковную иерархию, иконы, посты и т. д. Ер жидовствующих имела много общего с проповедью стригольников, что и в звало слияние этих течений в одну секту.

[15] Венгерский король Матвей Корвин был гуманистом и меценатом, котор окружала целая толпа итальянских художников, ученых и поэтов и который б обладателем богатейшей библиотеки. Пробыв при его дворе три года, русский д Курицын приобрел «любовь к ученым занятиям» и заразился свободомысли находившим сочувствие и поддержку у либерального короля.

[16] Аз — первая буква славянского алфавита. Раскольники «умирали за а т. е. за соблюдение буквы старых обрядов.

[17] *Лазарь* — известный расколоучитель XVII века; боролся против Нико обратился к царю Алексею Михайловичу с «челобитной», которую осудил соб 1666 г., предав Лазаря анафеме. Лазарь продолжал свои обличения и после а фемы, за что ему отрезали язык и сослали в Пустозерский острог, где он нач излагать свои мысли письменно. В 1681 г. Лазарь был сожжен вместе с Аввакум

[18] По Щапову, общее начало раскола было одно — «противление во имя с рой веры новому государственному порядку, демократическое недовольство ц ковным и гражданским правительством», особенно «после исправлений Нико и преобразований Алексея Михайловича и Петра Великого».

[19] Щапов пишет: «...было между помещичьими крестьянами много таких, ко

ле, будучи недовольны своими помещиками и тяготясь крепостным состоянием, отно присоединялись к раскольничьим общинам, увеличивали их состав и усиливали оппозицию. Раскол открывал убежище всем недовольным крепостным состоянием».

[20] Профессор Н. Н. Фирсов в своей книге «Разиновщина как социологическое и психологическое явление народной жизни» указывает на религиозный индифферентизм Разина, считая его источником крупной политической ошибки движения, сумевшего использовать оппозиционное настроение раскольников.

[21] *Хворостинин*, Иван Андреевич (ум. 1625) — князь, видный государственный деятель XVII века. Недовольство московскими обычаями и застывшими формами православия, выражавшееся в отрицании его догматов, нарушении установленных церковью обрядов и в побуждении к тому же подвластных ему людей, навлекало на Хворостинина в течение его жизни неоднократные кары в виде заточения в монастырь. Незадолго до смерти, находясь уже на свободе, он сам принял монашество в Троицко-Сергиевской лавре.

[22] Приводим факты, излагаемые Щаповым на стр. 489 его книги:

«Указом 1700 г. 11 марта предписано было: крестьян, живших в городах и плативших тягло, *взять* в посады; а которые из них в посады не хотели, тем запрещалось вовсе и жить в городах и торговать: запечатывали и конфисковывали их лавки, кожевенные и другие заводы, и продавали... Далее, указом 20 октября 1707 г., крестьяне были лишены права брать на откуп таможенные и кабацкие сборы... Крестьяне уходили артелями на заработки, например в низовые города и в другие, кормиться красильным промыслом или другим каким-либо, торговать, и их... отрывали от заработков и промыслов, тащили на те места, где они были прописаны».

[23] Плеханов, вероятно, имеет здесь в виду соображения, высказанные им в главе о расколе (Соч., т. XX, стр. 358), где он приводит выписку из статьи И. Харлакова «Странники», в которой между прочим говорится: «Не возникает в сознании мысли о возможности какой-нибудь другой борьбы с социальным злом, кроме колонизационного ухода. Да и самое зло, от которого уходит человек, только чувствуется» («Русская мысль», 1884, № 4, стр. 197).

[24] О характере петровского образования Щапов говорит на стр. 500—501:

«Другая причина бесплодности петровских школ для народа та, что система учения в них была отвлечена от жизни, от живых, насущных потребностей народных. Главное: учение в них было военное да чиновничье; если и преподавались ненаучные механические хитрости», так преподавались не для собственно хозяйственной жизни народа, а главным образом для видов государства, правительства... Потом во всех этих училищах преподавался с особенным предпочтением латинский язык... Между тем, до 1721 года, в школах петровских не было грамматики не только русского народного языка, но и славянского; значит, не по чему было и грамоте учиться».

[25] Противопоставляя школу Петра школе раскольничьей, Щапов говорит:

«В то время как Петр основывал школы только для духовенства да для дворянства, раскол стал живым повсеместным училищем для огромной массы простого народа — для крестьянства, мещанства, купечества и солдатства, взял на себя миссию пропаганды учительства народного... и эти странствующие грамотники, наставники раскола, несравненно с бо́льшим успехом распространяли в массе народной и грамотность и свое учение, чем правительственные учителя...»

[26] Повидимому, здесь Плеханов имеет в виду мысли Щапова о различии в интеллектуальном развитии городов и сельских местностей.

«Так, например, в Казани, — говорит он, — городские раскольники, промышленники и ремесленники верят в медицину и в болезнях призывают докторов, а раскольники не городские медицину считают какою-то чертовщиною... Городская торгово-промышленная раскольничья молодежь почитывает уже и книги светского содержания, а уездные сельские раскольники обучают свое юношество еще по-прежнему — только по своим старым церковным книгам; городские, и именно казанские, раскольники — купцы и жены их — не только носят европейский костюм, но и бывают в театре... а сельские раскольники все это считают бесовскою выдумкой, антихристовым новшеством».

[27] *Голубинский*, Евгений Евстигнеевич (1834—1912) — историк русской церк
Его «История русской церкви» является ценным исследованием.

Здесь Плеханов, вероятно, имеет в виду замечание Голубинского, приведен
им в главе «Националистическая реакция западному влиянию», что после на
ствия монголов русские люди «стали представлять из себя как бы европейс
Китай» (*Плеханов*, Соч., т. XX, стр. 319).

[28] *Берсень-Беклемишев*, Иван Никитич — московский боярин конца XV
начала XVI в. Возможно, что Плеханов имеет здесь в виду следующие слова Б
сеня, неоднократно цитируемые им в «Истории общественной мысли»: «Кото
земля переставляет обычаи свои, та земля недолго стоит» (*Плеханов*, С
т. XX, стр. 322 и т. XXI, стр. 74).

[29] *Зиновий Отенский* — инок Отенского новгородского монастыря, сослан
туда из Москвы в 1526 г., полемист XVI века, известный своим сочинением «Ист
показание к вопросившим о новом учении», защитник церковных обрядов, особе
почитания икон, крестов, мощей и монашества. В «черной тетради» Плехан
(№ 119) имеется ряд выписок из упомянутого труда Зиновия Отенского, вышедш
в Казани в 1863 г.

[30] Каптерев на указанной Плехановым странице мотивирует свое утвержде
тем, что раскол был «ненормальным мертвящим направлением, обрекавшим св
последователей на вечное стояние на одном месте». В противоположность эт
мнению, Костомаров находил, что «церковная оппозиция, будучи в сущности
бою, прицеплялась ко всякому народному волнению, происходившему собстве
из других причин и побуждений; в народе нашлась значительная масса та
которые готовы были пристать ко всему, что увеличивало, а тем более освяща
их прежнее раздражение против власти вообще» («История раскола у расколь
ков» — «Вестник Европы», 1871, № 4, стр. 482).

[31] И. Н. Харламов в своей статье «Странники. Очерки из истории раско
напечатанной в «Русской мысли», 1884, № 5, указывал на то, что раскол способс
вал переходу народной мысли из области реального в область фантастики и в
ласть личной нравственности, тем самым «затеняя общество, мысль об обще
и выпирая на первый план личность» (стр. 127).

[32] Об отношении раскольников-беспоповцев к вопросам брака даже та
«идеализатор раскола», как Юзов, пишет: «Отвергши церковные обряды, нео
димые для заключения брака по учению православной церкви, брачники (т
те старообрядцы, которые в противоположность «безбрачникам» вообще допуск
брак) оставили сущность этого учения, т. е. вечный союз вступающих в бр
(*И. Юзов*, Русские диссиденты: староверы и духовные христиане, Спб., 1881, стр.

[33] Каптерев, не отрицая наличности среди старообрядцев даровитых и на
танных людей, находит, что «вся самобытность старообрядства... выражае
только в крайней узости и односторонности его религиозного миросозерца
и общего понимания явлений», что оно «есть отрицание действительной свобод
науки... научно критического отношения к раз установившимся понятиям и в
ваниям... всей той жизни, которая строится не на отжившей дедовской традиции

[34] *Неронов* — казанский протопоп, расколоучитель не менее известный,
протопоп Аввакум.

[35] Не отрицая сочувствия народным движениям и „бунтарского" настрое
у раскольников, Плеханов замечает, однако, что оно заключало в себе бол
надежды на других, чем на самих себя. «Склонность народной массы к
колу, — говорит он, — была обратно пропорциональна ее вере в возможн
собственными силами победить царящее зло» (Соч., т. XX, стр. 362).

[36] Здесь Плеханов, повидимому, имеет в виду одну из попыток раскольни
подробно изложенную у Соловьева, связать свое дело церковного протеста с пр
стом гражданским. В 1682 г. во время стрелецкого бунта небольшая кучка стар
ров обратилась к восставшим стрельцам со своей проповедью. Стрельцы, не ра
раясь в вопросе, заявили тем не менее свое сочувствие свободе совести. Одн
скоро под давлением духовного и светского начальства стрельцы отстали от раск
ников (см. *С. Соловьев*, История России с древнейших времен, кн. 3, т. XIII, гл.

[37] Здесь Плеханов имеет в виду провести ту параллель, что как Аввакум,
и князь Курбский не находят никакого иного способа запугать царя, как угро
ему адскими муками, ожидающими его за гробом (см. Соч., т. XX, стр. 343—34

[38] По всей вероятности, Плеханов имеет здесь в виду «Челобитную» попа-расльника Лазаря (см. выше прим. 17), поданную им царю Алексею Михайловичу, которой он отстаивал «древлее благочестие» и «ветхие законы» (см. отрывок из й «Челобитной» у Плеханова, Соч., т. XX, стр. 328).

[39] Посолонь — по солнцу, с востока на запад. В таком направлении совершась крестные ходы в древней Руси. Патриарх Никон установил, согласно греским богослужебным правилам, хождение в обратном направлении, что послужло одним из поводов к расколу.

[40] В указе синода от 15 мая 1722 г. говорится, что даже и тех, кто повинуется ркви и принимает все церковные таинства, «а крест на себе изображают двема рсты... писать в раскол». Юзов приводит это место указа в подтверждение своей сли, что буквоедство было характерной чертой не только раскольников, но и праславного духовенства, и, по мнению Юзова, последнего даже в большей степени, м первого.

[41] Костомаров в своей статье «История раскола у раскольников» рассказывает, «главное умственное движение раскольников сосредоточивалось около спов поморцев с феодосеевцами. Редкий год проходил без того, чтобы в Москве происходили соборы. Соборы эти обыкновенно ничем не оканчивались». В том же хе пишет он о соборе 1789 года: «Много было шума, крика, брани, но, как и ежде, не договорились ни до чего» («Вестник Европы», 1871, № 4, стр. 518—519).

МАТЕРИАЛЫ О МАСОНСТВЕ

Подготовительные работы к главам «Реакция против освободительной философии XVIII века на Западе и в России» и «Деятельность Новикова» (Соч., т. XXII, . XI и XII).

ЗАМЕТКИ В ТЕТРАДЯХ

З ЗАМЕЧАНИЙ НА КНИГУ А. Н. ПЫПИНА «РУССКОЕ МАСОНСТВО»

(Тетрадь № 184)

ПЫПИН (IV) О НОВИКОВЕ

147—148. Масонство как реакция против «узкого материализма».

160. — Крайне важно о значении Новикова — о вольтерианстве [1].

162. — Оч[ень] важно: наш материализм не дал отпора мистизму.

162. — Крайне важное замечание об обскурантизме масонов эпохи лександра — ср. Сильванского о материализме [2].

К ИСТ[ОРИИ] РОС[СИЙСКОГО] МАСОНСТВА

Еще Ломоносов находил, что надо запретить духовным поносить своих проповедях науку. Не удивительно, что церковная религиозость не удовлетворяла образованных людей.

ИЗ ЗАМЕЧАНИЙ НА КНИГУ В. И. СЕМЕВСКОГО «ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ИДЕИ ДЕКАБРИСТОВ», СПБ., 1909

(Тетрадь № 184)

328. — Как могли быть декабристы масонами? Нельзя спросить: как могли они быть материалистами? [3]

335. Масонство и крепостное право.

336. — Оч[ень] важно о том же.

337. — Недоразумение крепостных (*о масонах*) [4].

338. — К вопросу о взгляде Новикова на креп[остное] право [5]. Важно.

354 — Семевский вполне прав: *мистицизм — «явление вполне от цательное»*. — 354.

ИЗ ЗАМЕЧАНИЙ НА КНИГУ А. НЕЗЕЛЕНОВА «НИКОЛАЙ ИВАНОВ НОВИКОВ, ИЗДАТЕЛЬ ЖУРНАЛА 1769—1785 гг.», СПБ., 1875

(Тетрадь № 184)

231 — Нов[иков] хвалит Мармонтеля [6], но порицает Вольте

251 — Если нет бессмертия, то можно делать всякие несправ ливости, — так же рассуждают и мои критики, — но разница зд в пользу идеалистов.

256 — Напрасно думает Незеленов, что сомнение несогласно с сонством. Паскаль [7] проповедывал сомнение, а его любили масоны.

270 — Архиереи распространяют журнал Новикова — Ibid. купцы.

292 — Незеленов видит противоречие у Новикова, а его нет: виков продолжает подчинять веру разуму, ср.301—303.

296 — Опять о бессмертии души!!

297 — Душа и тело.

298 — *Нелепости*: рассудок и разум (300).

301 — «Примирение разума и веры».

365 — *Тайна новиковской религиозности*: его разум не разреш основных вопросов русской жизни.

374 — Замечательный отзыв о Вольтере — 374 [8].

376 — Атеизм 376 [9].

377 — Новиков хвалит XVIII век за то, что в нем распространяе «очищенная богословия».

381 — Масоны и новиковская ирония? 381.

411 — Н[овиков] вовсе не отрицал масонства. См. его письма.

417 — Идеи Н[овикова] должны будто бы сменить и вольт[ерь ство] и масонство. На самом деле Н[овиков], — когда он не мас а он им часто бывает, — сидит между двух стульев.

422 — Доводы Нез[еленова] доказ[ывают] только то, что Н[о ков] не был масоном швед[ской] системы.

428 — Верное замеч[ание] Нез[еленова]: наше масонство беспл но везде, где не участвовал Н[овиков].

446 — Н[овиков] дал нам руковод[ящую] идею. Увы! Никак Да и не могла дать ее реакция против философии XVIII века. По мечанию Пыпина, масоны в политике были «совершенные агнцы» [10] Вот именно.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Здесь Плеханов, очевидно, имеет в виду следующие слова Новикова: «Н дясь на распутии между вольтерианством и религией, я не имел точки опоры

аеугольного камня, на котором мог бы основать душевное спокойствие». Эта аза в книге Пыпина издания 1916 г., имеющейся в библиотеке Г. В. Плеханова, еркнута и отмечена N3.

[2] Приводим замечание Пыпина о масонстве времени Александра I:

«Мистицизм после времен Новикова еще раз выдвинулся на сцену в нашей щественной истории, и какой язвой для общества мог он сделаться, будучи поавлен официальной программой, показали времена Магницкого, двадцатые годы X столетия. Явившись тогда в роли господствующего элемента, он вполне скрыл свои ненавистные свойства, объем которых едва ли и теперь вполне извеен, хотя о Магницком писано уже не мало» (стр. 203). С этим замечанием Пыпина масонстве двадцатых годов Плеханов, очевидно, имел в виду сопоставить следуюее замечание Павлова-Сильванского из его статьи «Материалисты двадцатых одов»:

«Идеалисты двадцатых годов не знали меры в нападках на французскую литеатуру. Но французская литература также питала в своих учениках высокое оодушевление, особое воодушевление борьбы. Материалисты также томились жаждой знания, но утоляли ее не из немецкой натурфилософии, а из французской истемы природы» Гольбаха, идущей без страха до крайнего отрицания. Ученики ранцузов не удалялись от жизни в монашескую келью философии и уроками филофов пользовались для своих политических целей. Источником их воодушевления ила борьба с действительностью, и в этой борьбе отрицание церкви и религии у их тесно соединялось с отрицанием старого политического строя» (*Н. П. Павловильванский*, Очерки по русской истории XVIII — XIX вв., Спб., 1910, стр. 240).

В экземпляре книги, имеющемся в библиотеке Г. В. Плеханова, это место отркнуто сбоку карандашом.

[3] Здесь Плеханов имеет в виду следующее место на стр. 228 книги Семевского:

«Если принять во внимание политический консерватизм масонов времени лександра I, то является вопрос: как могли примкнуть к ним, хотя бы и на неодолжительное время, декабристы с их стремлениями к политической свободе?» оей фразой «Нельзя спросить: Как могли они быть материалистами?» Плеханов отел, вероятно, указать на то, что многие декабристы в области философии были ениками французских материалистов, что не стояло в противоречии с их стремлеем к политической свободе и не могло вызвать вопроса, подобного только что оцитированному вопросу Семевского.

[4] Здесь имеется в виду следующее место на стр. 337:

«...некоторые крепостные думали, что масоны стремятся к их освобождению. резвычайно любопытное свидетельство об этом мы находим в «Беседах» Виельрского: «Простолюдины, в особенности дворовые люди, не имея никакого поняя о существе нашего ордена, весьма его любят, предполагая по названию своодных каменщиков, что наше братство старается их сделать вольными, в чем ни весьма ошибаются, ибо мы стараемся свергнуть с себя оковы не мнимые, но стинно тяжкие; а именно оковы греха, смерти и ада». В сохранившемся в библиоеке Плеханова экземпляре книги Семевского имеется заметка на полях против ого места: «Ср. Толстой».

[5] Приводим отрывок, начинающийся на стр. 338 и продолжающийся на стр. 339, которому, очевидно, относится данное указание:

«Н. И. Тургенев в своем известном сочинении «La Russie et les russes» указыает на то, что в масонских журналах и произведениях некоторых членов масонких лож «встречаются столь же справедливые, как и остроумные нападки на ужасый институт рабства». «Зная несколько влиятельных членов этого общества, — родолжает Тургенев (разумея при этом старых масонов), — я мог из бесед с ними бедиться, что если они не занялись освобождением крестьян во время их ревностой филантропической деятельности, то это потому, что тогда эта идея еще не волновала умы. Но они не высказывались против эмансипации, как большинство усских помещиков. С ними можно было, по крайней мере, рассуждать об этом екотливом предмете: чтобы убедить их, приходилось выдвигать христианство, тогда они охотно сдавались, как честные люди и истинные христиане». Тут Турженев, вероятно, разумеет Н. И. Новикова, быть может, Невзорова и некоторых ругих...» Все это место отчеркнуто; сбоку на полях имеется заметка: «Мой разовор с раскольником».

[6] *Мармонтель*, Жан-Франсуа (1723—1799) — французский писатель, участ «Энциклопедии». Из произведений его наибольшим успехом пользовались «М листические рассказы» и философский роман «Велизарий». Роман этот, пер денный, по желанию Екатерины, на русский язык, замечателен своей пропове веротерпимости, за что автор подвергся нападкам со стороны духовенства. Дру роман «Инка» тоже посвящен идее веротерпимости. Однако к концу своей жи Мармонтель отказался от идей энциклопедистов.

[7] *Паскаль*, Блез (1623—1662) — французский математик, физик и фило Главнейшие философские учения Паскаля изложены в его труде «Мысли о р гии», изданном после его смерти. В нем проводится мысль о том, что человечес разум ограничен, поэтому стремление познать начало вещей безнадежно. Но ч век не может абсолютно достоверно познать и самую ничтожнейшую частицу ленной, потому что все части ее находятся во взаимодействии и для постиже одной необходимо знание всех остальных. К счастью для человека, он обла еще одним источником знания — интуитивным опытом. Интуиция же откры человеку существование бога. Таким образом, начав с «сомнения», Паскаль п ходит к деизму.

[8] Приводим этот отзыв Новикова из его письма к издателям «Покояще трудолюбца»:

«Кто бы ни был Вольтер, хотя впрочем и он в некоторых случаях неизвин лен, при всем том он один гораздо был полезней для общества, нежели все чища пустосвятов».

[9] Приводим соответствующее место из той же статьи Новикова:

«Приемля все главнейшие положения атеизма, как то: случайное и ве миробытие, мысленность вещества, смертность души, случайный состав движимость материи и тому подобное, и составив из них особливый символ в славнейших атеистов, я охотно бы спросил их, где больше требуется веры: к нятию их ли символа или символа веры? Их ли положения вразумител и вероятнее или каждый догмат и каждое слово религии?»

[10] В своей книге «Русское масонство» А. Н. Пыпин по поводу преслед ния масонов говорит следующее:

«Около этого времени в Баварии поднят был иезуитами процесс против явившегося ордена иллюминатов, и преследование этого ордена... вероятн мало содействовало успеху заговоров Брюса и других московских недоброж телей масонства, — хотя эти московские масоны были, по своим политичес понятиям, совершенные агнцы...» (*«Русское масонство»*, Петроград, 1 стр. 185).

ЗАМЕТКИ В ТЕТРАДЯХ И НА ПОЛЯХ КНИГ

Печатаемые в настоящем отделе записи Плеханова на полях прочитанных им книг по вопросам религии представляют собою интересный и ценный материал. Они позволяют установить процесс выработки Плехановым его взглядов на религию и определить тот путь, по которому он шел в этой работе. С другой стороны, заметки показывают, каков был тот научный материал, который имелся в распоряжении Плеханова. Тем самым они позволяют подойти к его взглядам на религию *исторически*, установить соответствие этих взглядов с данными современной науки. Вместе с тем эти заметки, вводя читателя в лабораторию Плеханова, дают много ценного для исследователя.

ЗАМЕТКИ В ТЕТРАДЯХ И НА ОТДЕЛЬНЫХ ЛИСТАХ

ИЗ ЗАМЕЧАНИЙ НА КНИГУ КУНО ФИШЕРА «ГЕГЕЛЬ», II

(Тетрадь № 184)

76—Определение прекрасного, религия и философия [1]. — Определение искусства очень важно: развить.

76—Из определения религии вывести ее отрицание [2].

124—Содержание искусства — идеал, каким он представляется сообразно религиозному созерцанию времени и народа; искусство изображает этот идеал в наглядной форме [3].

125—Современный художник.

125—126 — Ясли и солома [4].

217—8 — Как надо понимать бога. (Важно) [5].

№3. 222 — Гегель о мифах. — Гегель говорит: Религия есть истинное содержание в форме представления. *Фейербах* спросил себя, соответствует ли это представление истинному содержанию. И он ответил отрицательно.

234—Идея вочеловечения проходит сквозь все религии. — 234. Ср. 275—об отношении религии к философии [6].

262—философское обоснование троицы.

РЕЛИГИЯ

Фиш[ер] II, 214. Философия религии не создает религии, а познает существующее.

215 — Равнодушие Гегеля к догматам.

217—18 — Религия должна вытекать из сущности самого бога. — Ср. Фейербаха [7].

218 — Фейербах здесь.

221 — Гегель о *мифах*. NB. Здесь Штраус [8].

(На отдельном листе)

Фиш[ер] II, 218. В области религии представление играет таку же роль, как созерцан[ие] в области искусства. Развить это, следу стр. 221. *Гегель о мифах*. — 221 (NB).

223. Философия есть истина, но только в форме представления — 223.

234 — 4 ступени развития религии [9]. — Цель Штрауса — освобо дить дух от ига догмы: Ж[изнь] Иис[уса], I, 4 [10].

Id[em] 7 — абсолютность христианства.

ИЗ ЗАМЕЧАНИЙ НА КНИГУ ПЛАТОНА «РЕСПУБЛИКА»

(Тетрадь № 114)

Platon, République, X [11], изобразив блага, ожидающие справедли вого человека на земле, говорит: «mais ils ne sont rien, ni pour le nombr ni pour la grandeur, en comparaison des biens et des maux réser vés dans l'autre vie à la vertu et au vice *. Рассказ Er l'armenien originaire de Pamphylie **, что видел на том свете.

Армянин Эр рассказывал, что души были наказаны dix fois pou chacune des injustices qu'elles avaient commises dans la vie, que l durée de chaque punition était de cent ans, durée naturelle de la vi humaine, afin que le chatiment fût toujours décuple pour chaque crime... ceux, au contraire, qui ont fait du bien aux hommes, qui ont été saint et vertueux, recevaient dans la même proportion la récompense de leu bonnes actions ***. Отцеубийцы — их мучили, — «дьяволы»? — des per sonnages hideux et qui paraissaient tout de feu ****. Они мучили их а потом бросали в Тартар, pp. 501—4. Oeuvres complètes de Plato publiées sous la direction de M. Emil Saisset, traduction de Dacier e Gron. Tome septième, Paris, 1885 [12].

---

* — но они ничто по числу и по величине в сравнении с благами и муками, уго тованными в иной жизни добродетели и пороку. — *Ред.*

** Армянин Эр, родом из Памфилии. — *Ред.*

*** — десятикратно за каждое неправедное действие, совершенное ими в жизни что длительность каждого наказания равнялась ста годам, естественной продол жительности человеческой жизни, дабы наказание всегда было вдесятеро сильне преступления... те же, которые, наоборот, сделали добро людям, которые были святыми и добродетельными, получили в той же пропорции вознаграждение за свои добрые дела. — *Ред.*

**** — отвратительные создания, которые, казалось, состояли сплошь из огня. — *Ред.*

(Тетрадь № 185)

К плану

Босячество-то не у материалистов, а у Мережковского. И это-то и комично. Но тут у него общее с Горьким и Луначарским.

Ср. заявление Madame de Staël [13].

О том, что религия — самозабвение человека, боящегося социализма.

К плану

Тот факт, что голодный пролетариат не хочет религии, показывает, что это движение связано с величайшим вопросом человеческого «*духа*».

(На отдельных листах)

Религиозное утешение.

Фейербах.

Мережковск[ому].

Что такое религиозное утешение? Одна видимость (Schein). Разве меня может утешить то представление, что любящий отец на небе отнял этого (земного) отца у детей? Заменит ли это отца? Можно ли изгладить это несчастие? Да! На человеческий манер, но не на религиозный. Nachlass, I, 418. Denn religiös müssen wir werden — die *Politik* muss unsere Religion werden * [14].

Слова Шопенгауэра о боге — старом еврее: везде, куда ни проникал этот старый еврей, он ничего не приносил, кроме вреда.

ЗАМЕЧАНИЯ НА КНИГУ В. ВИНДЕЛЬБАНДА «ИСТОРИЯ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ В ЕЕ СВЯЗИ С ОБЩЕЙ КУЛЬТУРОЙ И ДАННЫМИ НАУКИ» т. I, Спб., 1908

(Тетрадь № 13)

МИСТИЦИЗМ

Имеет значение, как реакция против внешней обрядности, но для последовательного мистика внешний мир и внешние дела ничто: праведник желает только бога (Виндель[банд], 24) — учение Рюисбрука (26) [15] — нирвана. — В чем избавление от страданий мира? Дочерью средневековой мистики была реформация, говорит Виндель[банд]. Может быть. Но могла ли быть дочерью мистики революция? Нет. — Лютер указал «дикому зверю — разуму место под скамьей» [16] (77).—Там

---

* Ибо мы должны снова стать религиозными — *политика* должна стать нашей религией. — *Ред.*

же указывал ему место и Новиков. — Мистика держится за внутренн откровение, даруемое богом отдельному человеку * (85) — отто церковь — *против* мистики.

Опровергнуть: немцы обязаны мистике тем, что они внесли в наук и т. д. 85 — NB, но при этом непременно см. 86 — об историч[еско понимании христианства NB (86) [17].

Даже когда мистика занимается природой, она рассматривает как откровение бога, т. е. глядит на нее не с научной точки зрени (88). — Мистическая натурфилософия есть *теософия*. Как же относит к теософии философия XVIII века? (См. Энциклопедию и Вольтера) [1]

Гносеология мистики — разобрать NB (89) [19].

92 — Логики меньше всего у Беме — NB. Там же (92) о жел чуге применить к Новикову [20]. — Натурфилософия проникнута р лигиозными мыслями (93) NB. Так, сущность природы выводит из противоположности добра и зла (93).

Разница между Бруно и Беме (93) [21]. У *Беме*, в описании творени мира, моисеева легенда тесно сплетается с Парацельсовыми терм нами (98)[22]. Беме отвергает рациональное познание (99) — ср. 10 (Кант) и 101 [23].

99 — Этическое следствие учения Беме: бегство из мира — N *Заметить путь к добродетели: 99 — Добродетель не живет там где не живет человек — 100* [24]. — NB.

Свод: 100 — 101 — *важно* [25]. Философия XVIII в. — прямая пр тивоположность этому.

ФР[АНЦУЗСКИЙ] МИСТИЦИЗМ

Пуарэ [26] — был сначала картезианцем (297) — *потом ста мистиком*. Обратить внимание на Гюэ [27] — *300 и 299* — NB. Важн отношение Гюэ к Гасенди и Демокриту [28] — NB. — Но Гюэ не мисти а верующий скептик (300). Фейербах (т. III) справедливо говорит что слово: *мистицизм* — неопределенно. 129 [29]. *Осведомиться в эн циклоп[едическом] словаре о Сведенборге* [30].

О влиянии Сен-Мартена на рус[ских] масонов. См. Морана — 341 [31]. — Очень важно тут возражение Незеленову [32].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Приводим эти определения Гегеля, находящиеся на стр. 76 книги Кун Фишера:

«Дух, созерцающий свою сущность в полной свободе, есть *прекрасное* или *эст тическое искусство;* дух, благоговейно представляющий свою сущность, есть *рели гия* в тесном смысле слова; дух, понимающий, мыслящий свою сущность в поня тиях и познающий ее, есть *философия*».

[2] Мысли Гегеля об искусстве и религии Плеханов рассматривал в ряде статей в том числе в статье «От идеализма к материализму» (Соч., т. XVIII, стр. 145—149)

[3] Гегель различает в истории человечества три главные ступени: восточны мир, античный и христианский. Каждой из них соответствует свой художествен

* Это значит: место *внешней* церкви заступает — *внутренняя*. — Прим. *Г. В Плеханова.*

ый идеал: искусство восточного мира носит символический характер, в античном искусстве художественный идеал является в человеческой форме и в христианском — новый романтический художественный идеал ищет своей цели не вне себя, а в себе самом. Приведенная в тексте мысль Гегеля завершает его рассуждения о этих трех «мировоззрениях».

[4] О «яслях и соломе» Гегель говорит в связи с рассуждениями о современном ему искусстве, художественным идеалом которого является по его словам «глубина и высота человеческого духа, как такового, общечеловеческое в его радостях и страданиях, в его стремлениях, поступках и судьбе».

В сущность же человека входит весь его мир, вся конкретная прозаическая действительность «совершенно так же, как в религиозном круге романтического искусства, в изображении рождения Христа и поклонения волхвов не могут отсутствовать бык и осел, ясли и солома».

[5] Повидимому, Плеханов имеет в виду следующее место на указанных страницах:

«Религия, т. е. религиозная точка зрения или религиозное отношение, должна возникать из сущности самого бога, а это возможно лишь тогда, если понимать бога не как абсолютную субстанцию, вместе со Спинозою, и не как абсолютное безразличие, вместе с Шеллингом, а согласно учению Гегеля, как *абсолютный субъект*, который сам в себе различается и развивается и потому является и раскрывается в развитии мира в природе, государстве и всемирной истории».

[6] На стр. 262 приведены следующие слова Гегеля:

«Из христианской религии возникает новая философия, которая не позволяет ограничивать и связывать себя никакими авторитетами и предположениями».

[7] По Фейербаху, религия возникает не из сущности бога, а из сущности человека. Она является бессознательным обоготворением человеческих потенций.

[8] Вопроса об отношении Гегеля к мифам Плеханов касается в своей статье «От идеализма к материализму», где он пишет в связи с разъяснением слов Гегеля — «религия есть истинное содержание в форме представления»:

«Гегель энергично отстаивал «внутреннюю правду» христианства; но он не считал возможным верить в достоверность библейских рассказов, представляющих божественные действия как исторические события. Он говорил, что их надо рассматривать, как аллегорическое изображение истины, подобно мифам Платона» (Соч., т. XVIII, стр. 149).

О взглядах Штрауса на евангельские рассказы Плеханов писал в четвертом примечании к своему переводу книги Энгельса «Людвиг Фейербах» (Соч., т. VIII, стр. 367—376) и в статье «От идеализма к материализму» (Соч., т. XVIII, стр. 153—160).

[9] Четыре ступени развития религии по Гегелю: 1) естественные религии; 2) естественные религии, переходящие к религии свободы; 3) религии духовной индивидуальности; 4) религия абсолютного духа, или абсолютная религия. Абсолютная религия, по Гегелю, есть христианство, провозглашающее «безусловное единство и примирение бесконечного с конечным. В центре этой религии стоит Христос, как искупитель мира, как сын божий, и главное, — как богочеловек» (*Плеханов*, Соч., т. XVIII, стр. 149).

[10] Ссылка Плеханова относится к русскому переводу книги Штрауса «Жизнь Иисуса», М., 1907. На стр. 4 первого тома этого издания в предисловии к своему труду Штраус пишет:

«...наша цель — не восстановление истории прошлого: наша цель — освободить в будущем человеческий дух от догматического ига. Самое лучшее средство для достижения этой цели, кроме философского образования, есть историческое исследование».

[11] «Республика», или «Государство», — самое обширное из законченных произведений греческого философа Платона, относящееся к периоду расцвета его творчества. Этот труд состоит из десяти книг, написанных в разное время, на протяжении десятилетий. Главное содержание его — устройство идеального государства. В последней книге, которую цитирует здесь Плеханов, речь идет о целности справедливости в земной и загробной жизни.

[12] По поводу взглядов Платона на загробную жизнь Плеханов в своей статье «О религии» (см. выше) указывает, что в эпоху Платона уже было, повидимому, распространено чуждое глубокой древности убеждение в зависимости бессмертного

существования людей от их земной жизни. «Платон учил, — говорит Плеханов, — что людей ожидает на том свете награда за добродетель и наказание за грехи» (Соч., т. XVII, стр. 229).

[13] Г. В. Плеханов, вероятно, имеет здесь в виду мысли мадам де-Сталь о воздействии революционных переворотов на психику современников (см. об этом выше в прим. 11 к рецензии на книгу Гюйо). Заметка Плеханова относится к эпохе реакции 1907—1908 гг.

[14] См. выше прим. 31 к реферату «Научный социализм и религия».

[15] *Рюисбрук* (1293—1381) — отец «практической» мистики, нидерландец по происхождению. Для достижения блаженства как единения души с богом, по учению Рюисбрука, человек должен отказаться от теоретического знания и искать откровения в вере. В смиренном предании себя богу и в религиозно-нравственной работе лежит избавление от страданий мира. Последователем Рюисбрука Гергардом Гроте было создано «братство общей жизни», основавшее большое количество школ для бедных.

[16] В экземпляре книги, сохранившемся в библиотеке Плеханова, против этих слов на полях имеется заметка Плеханова: «Ср. Канта». Очевидно, Плеханов имел здесь в виду выражение Канта, что он «заставил знание потесниться, чтобы дать место вере».

[17] Цитируемая Плехановым фраза у Виндельбанда имеет следующий вид: «Немцы были обязаны мистике всем тем, что они внесли нового в смутное первоначальное состояние новейшей науки» (стр. 85).

[18] Вольтер относился к мистицизму крайне отрицательно. О книге известного мистика Сен-Мартена «Les erreurs et le la vérité» («О заблуждениях и истине»), вышедшей в 1775 г., он отзывался, как о самом нелепом произведении, какое только случалось ему читать. «Не думаю, — говорил он, — чтобы когда-нибудь было напечатано что-либо более абсурдное, темное, нелепое и глупое, чем эта книга».

[19] Говоря о гносеологическом принципе мистики, Виндельбанд приводит выражение немецкого мистика Вейгеля, что «можно знать и понимать только то, что носишь в самом себе».

[20] Имеется в виду следующая фраза: «...никак нельзя утверждать, чтобы изучение сочинений Якова Беме представляло для современного человека большое наслаждение. Это все равно, что вылавливать драгоценный жемчуг из соленой и мутной воды. Его, правда, находишь, но приходится выискивать его при слишком уж странных и докучных условиях».

[21] *Бруно*, Джордано (1548—1600) — один из величайших философов эпохи Возрождения, боровшийся за новое, свободное от церковной догмы миросозерцание и погибший за свои воззрения на костре. Бруно был убежденным врагом церкви. По его учению, единое движущее начало — это сама природа, объединяющая и примиряющая все противоположности. Это пантеистическое воззрение, по убеждению Бруно, ведет человека к пониманию своего единства с источником всякого совершенства и к величайшему блаженству.

Беме, Яков (1575—1624) — немецкий философ-мистик; учил, что материя и дух представляют собой не два отдельных начала, а единую субстанцию. Но монизм Беме был идеалистическим монизмом. Свои понятия и символы Беме заимствовал из теологии, алхимии и астрологии.

Виндельбанд определяет разницу между Бруно и Беме следующим образом: «Бруно бросается в тайны действующей природы — Беме погружается в мистерии внутренней жизни. В этом полное различие между Италией и Германией. Там ищут бога в природе, здесь — в душе. И первоначальное содержание, которого жаждет новое мышление, надеются почерпнуть там из бесконечности вселенной, здесь же из откровения верующей души». Все это место отчеркнуто и отмечено NB. Первая и третья фразы подчеркнуты.

[22] *Парацельс*, Теофраст Бомбаст (1493—1541) — немецкий химик, врач и философ эпохи Возрождения. По учению Парацельса, единственный объект знания — природа; высшая наука — медицина. В практической медицине он ввел в широких размерах пользование химией. Наряду со здравыми воззрениями у Парацельса имелись мистические моменты: так, он признавал в живых существах особые жизненные принципы, «археи», а в природе вообще — гномов, сильфов и другие фантастические существа. Стиль Парацельса как писателя крайне туманный.

[23] Приводим соответствующее место на стр. 100: «Он [Беме] думает, что посредством откровения, постоянно живущего в чистых душах, и в силу все усиливающегося стремления к добру, будет, в конце концов, положен предел этому извращенному миру. Но перестанет существовать только «материальная сущность вещей» каковы четыре элемента, солнце, луна и звезды; «после того сделается совершенно видимым внутренний мир». Последняя фраза Плехановым подчеркнута и отчеркнута сбоку; на полях против нее заметка: «Ср. Канта». На стр. 101 отмечена N3 следующая, начинающаяся на стр. 100 фраза, которую, вероятно, имел в виду Плеханов: «Это система, с начала до конца проникнутая религиозным духом, которая в земном мире видит лишь преходящее и искаженное отражение мира духовного...» Замечание Плеханова «Ср. Канта» имеет в виду аналогию с учением Канта о «вещи в себе».

[24] Цитата имеет у Виндельбанда такой вид: «Где человек не живет, там живет в нем добродетель». Это место отчеркнуто и отмечено двумя восклицательными знаками.

[25] Здесь, очевидно, имеется в виду место, начало которого цитируется в примечании 23 и которое является сводкой всего сказанного Виндельбандом о Беме: «Это — система, с начала до конца проникнутая религиозным духом, которая в земном мире видит лишь преходящее и искаженное отражение мира духовного, над которой господствует противоположность божественной любви и божественного гнева. Все фантазии метафизического и натурфилософского построения вливаются в это общее русло, и как бы ни был мутен текущий по этому руслу поток, как бы ни было ничтожно по своему реальному составу наполняющее его содержание, все же достоин удивления могучий напор воды этого потока и тот мощный берег, с каким он стремится в океан познания бога».

[26] *Пуарэ*, Пьер (1646—1719) — французский философ и мистик.

[27] *Гюэ*, Пьер-Даниэль (1630—1721) — французский прелат и ученый, епископ Авранша. В философии — скептик. Написал «Трактат о слабости человеческого разума».

[28] *Гассенди*, Пьер (1592—1655) — французский философ и ученый. Один из крупнейших философов XVII века, материалист-атомист, возродивший древний атомизм Эпикура.

Демокрит (ок. 460—370 до н. э.) — древне-греческий философ, представитель атомистически-механического материализма в древности. Об отношении Гюэ к Гассенди и Демокриту Виндельбанд говорит: «... он [Гюэ] признает, что возобновленный Гассенди материализм Демокрита и Эпикура есть последовательный вывод человеческого мышления, опирающегося исключительно на чувственный опыт».

[29] Приводим в переводе имеющееся в виду место из «Истории новой философии» Фейербаха: «Яков Беме — мистик, если можно употребить это столь неопределенное и в новейшее время столь приниженное слово для характеристики столь замечательного существа, как он (*L. Feuerbach*, Sämtliche Werke, B. III. Stuttgart, Fr. Fromann, 1906, S. 129).

[30] *Сведенборг*, Эммануэль (1688—1772) — шведский ученый и теософ. Первоначально посвятил себя физико-математическим наукам, от которых перешел к широким философским исследованиям. Написал ряд философских трактатов, в которых стремился объяснить систему мироздания и мировой жизни механически-геометрическим путем, а так называемые психические процессы — функциями серой мозговой коры. Но затем с ним произошел переворот: он уверял, что ему были видения, после которых он начал считать себя пророком. С этих пор Сведенборг стал заниматься вопросом о возможности общения с миром духов и пробовал выступать в роли ясновидца и предсказателя.

[31] Имеется в виду книга: *Pierre Morane*, Paul I-er de Russie avant l'avènement (*Пьер Моран*, Павел I до восшествия на престол). На экземпляре, имеющемся в библиотеке Плеханова, на стр. 341 отчеркнуто следующее место, которое мы приводим в переводе: «На русское франкмасонство больше всего влияния имеет Сен-Мартен, который, освобождая его от материализма, заключающегося в большинстве тайных учений, увлекает его в чистый мистицизм».

[32] Здесь Плеханов, очевидно, имел в виду высказанную Незеленовым (в его книге «Н. И. Новиков») мысль о грубо-материалистическом характере масонства вообще и русского масонства в частности.

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ КНИГ

LUDWIG FEUERBACH. Das Wesen des Christentums, Leipzig, 1909.
ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ. Сущность христианства, Лейпциг, 1909 *.

X

Я мыслю при помощи чувств, главным образом зрения, основываю свои суждения на *материалах*, познаваемых нами посредством внешних чувств, произвожу не предмет от мысли, а мысль от предмета; предмет же есть только то, что существует вне моей головы. Я *идеалист* только в области *практической* философии... я не считаю границ настоящего и прошедшего границами человечества, границами будущего... я непоколебимо верю, что многое, что кажется современным недальновидным и малодушным практикам фантазией, неосуществимой мечтой, химерой, станет совершившимся фактом завтра, т. е. в следующем столетии; ибо то, что является столетием по отношению к отдельным личностям, можно считать днем в применении к человечеству.

Заметка на обложке: *В каком смысле Ф[ейербах] идеалист. — Луначарскому. XIV, XVI.*

XI
Ср. *Энгельса* [1].

Не только я, но и сама религия говорит: человек есть бог, бог есть человек. Не я, а сама религия отрекается от бога, который не есть человек, а только ens rationis**, она заставляет бога сделаться человеком, и только этот ставший человеком, по-человечески чувствующий и мыслящий бог становится предметом ее поклонения и почитания.

Заметка на обложке: *№. В каком смысле человек человеку — бог.*

XIII
Вера г. Струве [2].

Вера современного мира есть вера мнимая, не верующая в то, что она будто верит, нерешительное, недостаточно сознательное неверие... Все, отжившее в смысле веры, должно жить во мнении людей; все, что перестало быть священным само по себе, должно, по крайней мере, *казаться священным*.

LUDWIG FEUERBACH. Das Wesen der Religion, Leipzig, 1903.
ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ. Сущность религии, Лейпциг, 1908.

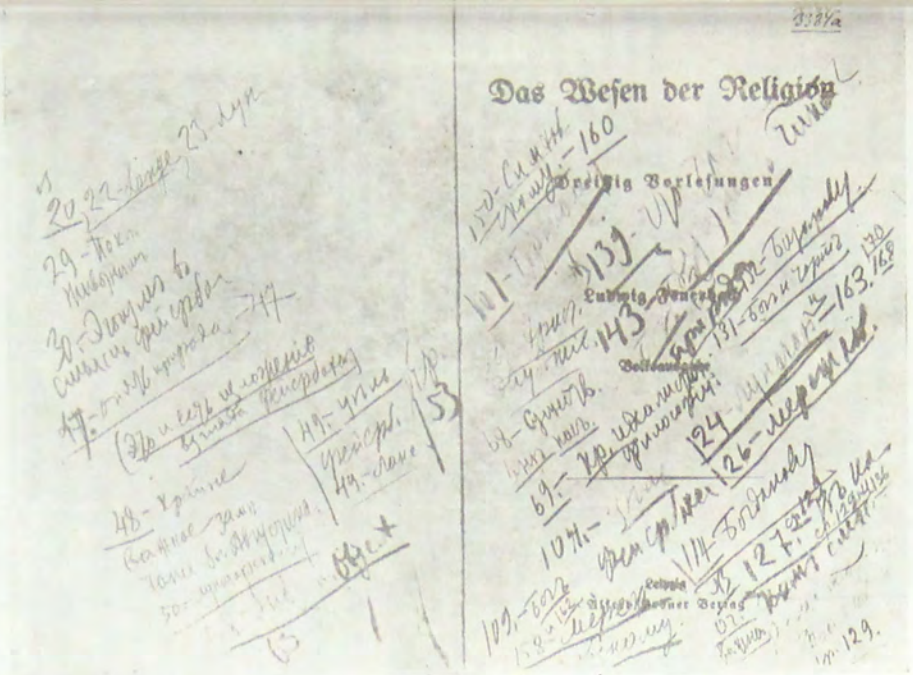
23

Пока существует много народов, существует также и много богов; ибо бог каждого народа, по крайней мере его настоящий бог, которого надо отличать от бога его догматиков, есть не что иное, как его национальное чувство, его национальный point d'honneur ***.

Заметка на обложке: *Лун[ачарскому].*

---

* Перевод дан по книге: *Людвиг Фейербах*. Сущность христианства. Полный пер. с нем. под ред. Ю. М. Антоновского. Спб., 1909. — *Ред.*
** — воплощение разума. — *Ред.*
*** — вопрос чести. — *Ред.*



Титульная страница и обложка книги Фейербаха «Das Wesen der Religion» с заметками Г. В. Плеханова.

46—47 ...лежащая в человеке причина и источник религии — чувство зависимости, предметом же этого чувства зависимост пока оно еще не фальсифицировано сверхчувственным умозр нием и рефлексией, является природа; ибо в природе мы жи вем и дышим, она объемлет человека; с ее уничтожением пр кращается и его собственное существование. Ею он существуе от нее он зависит во всех своих действиях, на каждом свое шагу. Оторвать человека от природы это то же, что отдели глаз от света, желудок от питательных веществ и сделать и существующими сами по себе.

Заметка на обложке: *Опять природа* (*это и ест изложение взгляда Фейербаха*).

49 Я уже говорил, что цель моей статьи о сущности религи а следовательно и этих лекций, доказать, что естественны бог, или бог, которого человек отличает от своего существа

N3 предпосылает этому последнему как основу или причину, ес не что иное, как сама природа; но что человеко-бог, или духо ный бог, или бог, которому он приписывает человеческие атр буты — сознание и волю, которого он мыслит, как подобное се существо, которого он отличает от природы, как от существа лишенного воли и сознания, есть не что иное, как сам челове

Заметка на обложке: *Цель Фейерб*[*аха*]. — *Ланге*

50 Но если природа постигается и почитается, как созидающа

N3 человека сущность, то *сама она рассматривается как несозда ная, несотваренная;* ибо человек только тогда выходит за пр делы природы, только тогда выводит ее из *другого* существа когда не может объяснить себе свою сущность из природы.

Заметка на обложке: *Луначарскому*.

66 *Двубожие.* Христианская религия, представления и верования которо почти целиком коренятся в персидском, вообще восточно мировоззрении, также имеет в сущности двух богов, из кото рых, однако, лишь один преимущественно или исключительн называется богом, другой же — сатаной или дьяволом.

Заметка на обложке: *Христ*[*ианское*] *двубожие*.

100 *Ср. славянофилов* [4]. ...если ты хочешь иметь радость, мир и хорошие дни, то жд пока бог даст их тебе». Но... христиане к своему и нашем счастью, в соответствии с духом и характером западных нар дов, в особенности германских, противопоставили выводам и своих идущих с востока религиозных учений и представлени *человеческую самодеятельность*.

105 Если бы человек видел природу такой, какая она есть, глазам какими видим ее мы, отпала бы всякая причина религиозно почитания.

Заметка на обложке: *Когда пропадет религия*.

107 ...Вино в кровь, хлеб в плоть превращает воображение. Вера верит в чудо, ведь вера и вера в чудо одно и то же; вера не связывает себя законами природы; вера свободна, неограничена.

Заметка на обложке: *Горькому.*

114 №3 *Богданову* [5]. Человек, стоящий над другими, как их господин, которому они повинуются, повелевает миллионами одним только словом; ему достаточно приказать, и его воля исполняется подвластными ему слугами. Действующие и творящие одним только словом дух и воля человека, а именно, деспотически или монархически повелевающего человека, — это то, из чего исходит монотеист, это прообраз его фантазии, его воображения.

124 Начало религии, ее истинное положение и значение коренятся в детском периоде человечества; но период детства есть также период невежества, неопытности, необразованности или некультурности.

Заметка на обложке: *Луначарскому.*

126 ...христианство сделало мораль религией, т. е. нравственный закон заповедью бога; дело человеческой самодеятельности — делом веры. В христианстве вера — принцип, основа морального учения; сказано: *«из веры исходят добрые дела»*.

Заметка на обложке: *Мережков*[*скому*].

127 №3 Словом, религия и образование противоречат друг другу, хотя, поскольку религия есть первая, древнейшая форма культуры, образование можно назвать *истинной, совершенной религией*, так что лишь *истинно образованный* человек есть человек *истинно религиозный*. Однако это все-таки злоупотребление словами; ибо со словом религия всегда связываются суеверные и негуманные представления; религия имеет в себе элементы, по самому своему существу противные образованию.

Заметка на обложке: *В каком смысле религиозен Фейербах. Оч*[*ень*] *важно. Ср. 129 и 136.*

132 Я верю в бога — значит я верю, что нет природы, нет необходимости. Надо отказаться от веры в бога или же надо отказаться от физики, астрономии, физиологии. Никто не может служить двум господам, и если веру в бога берут под защиту, то, повторяю, пусть берут под защиту также и веру в дьявола, духов и ведьм.

Заметка на обложке: *Базарову* [6].

LUDWIG FEUERBACH. Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums. Leipzig, 1857.

ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ. Теогония по источникам классической, еврейской и христианской древности. Лейпциг, 1857.

78—79 Между богами, находящимися в процессе становления и богами готовыми такая же большая разница в небесном пантеоне, как в сфере земной политики между уже готовыми величествами или превосходительствами и только претендующими на это звание. То, от чего будущее превосходительство приходит в восторг, готовое превосходительство с презрением попирает ногами.

Заметка на обложке: *Тонкое замечание.*

92—93 Желание есть источник богов, желание — источник, сущность, принцип религии. Но какое желание? Желание удачного стихотворения, если человек в качестве поэта взывает к музам, желание победы, если он в качестве воина взывает к богам войны, желание хорошего урожая или плодовитого стада, если он в качестве крестьянина обращается к богам полей или скота, желание... быть освобожденным от своих страданий и бед, если он, как несчастливец, посылает мольбы отвращающим зло богам или божеству вообще, словом: *желание быть счастливым.*

NB

Заметка на обложке: *Сущность религии.*

169 *Ср. Канта* [7]. Не только вера, но также и совесть «исходит из слуха», но также и из глаз. Совесть не есть особенная «способность», вообще не есть нечто врожденное, а нечто привитое, часто даже с большим трудом вдолбленное. Тот, кто никогда не видел или не испытал наказания, не слышал упреков от других и сам не делал их другим, тот никогда не мог бы делать упреки себе самому.

236 NB Но, конечно, есть достаточно умов, для которых никогда не бывает решена ни одна загадка, потому что они влюблены в загадку, как таковую, и не могут перенести разочарования, связанного с ее решением, для которых поэтому еще и ныне неразрешенной проблемой, предметом беспочвенных умозрений, споров и догадок является то, что уже почти три тысячи лет тому назад поэзия открыла Гомеру и притом не с витиеватой двусмысленностью теологических оракулов, а при солнечном свете правды природы, а именно: что тайна теологии есть антропология.

Заметка на обложке: *Любители тайны.*

281 *Против Молешотта* [8].

Бумага, в конце концов, тоже только продукт мира растений; но было бы все-таки в высшей степени комично, если бы на этом основании положение: «то, что есть в следствии, есть и в причине», захотели применить так, как это делают теисты в своем доказательстве, что дух в человеке происходит от духа вне человека, т. е. обойдя все многообразные работы и процессы, лежащие между льном и бумагой, захотели бы сделать самую природу бумажным фабрикантом.

282

...словом, люди в своей вере, в своих молитвах, в своих словах — теисты, *а в своих действиях — атеисты.*

Заметка на обложке: *Теизм и атеизм, идеализм и материализм.*

359

...где существует самостоятельное учение о государстве и праве, самостоятельное учение о природе, не видящее больше в ветре дыхания божия, в громе гласа божия, там атеизм не только научная, *но и нравственная истина и необходимость.*

Заметка на обложке: *Очень важно. Атеизм необходим.*

GRANT ALLEN. Die Entwickelung des Gottesgedankens. Eine Untersuchung über die Ursprünge der Religion. Jena, 1906.

ГРАНТ АЛЛЕН. Развитие идеи бога. Исследование о происхождении религии. Иена, 1906.

23—24 Making of God [создание бога].

От духа к богу в собственном смысле переход совершается прежде всего путем исключения или естественного отбора... Начальник племени уже не заботится о своем предке, он приносит свои дары своему непосредственному предшественнику. Он говорит ему: «Отец, я не знаю всех твоих родственников, а ты знаешь их всех, пригласи же их на трапезу».

26 Значит в основе *практики* лежит *теория.*

С мертвыми поддерживаются настоящие сношения. Макдональд говорит об этом: «На восточном берегу в обычае посылать в загробный мир вестников. Начальник племени призывает раба, передает ему поручение и затем отрубает ему голову. Если начальник забыл что-нибудь, что он хотел сообщить еще, он посылает вслед за первым другого раба в качестве постскриптума.

38 Теоретич[еская] основа религии.

По этому представлению человек состоит из двух частей, телесной и духовной. Одна половина, тело, видима и осязаема, другая половина, душа, живет в первой и более или менее невидима и призрачна. Ее неоднократно принимают за дыхание и думают, что она, как это последнее, после смерти покидает тело и уходит из него, чтобы вести в другом месте собственную жизнь. Эта мнимая независимость души от тела — основа всех духов или богов и вместе с тем также и религии.

№3

169

Продукт развития.

Эрнесту Ренану[9] принадлежит изречение, что семитич ский дух по своей природе монотеистичен. Но в действител ности семитический дух везде создал приблизительно тот ж политический пантеон богов, как и любая другая группа чел веческих существ. Тем не менее смысл ренановского изречени тот, что семиты оказались больше других народов склонн к тому, чтобы слить фигуры своих богов в одну. Однако э ни в коем случае не исключительно семитическая черта

172

Переход к обоготворению природы.

Могила исчезает, но священный камень каждый год орошает жертвенной кровью. Дерево отмирает, но пень ежегодн торжественно украшается. Наконец, сгнивает и пень, и тог жертвенные дары в виде пищи и тряпья бросаются в ручей возле которого он когда-то стоял. Таким образом место стан вится священным само по себе; и здесь перед нами ясное и о четливое начало позднейшего почитания природы.

173

Верно.

Мистицизм и символизм никогда не могут быть изначал ным явлением: они представляют собой благожелательны попытки образованных религиозных мыслителей позднейше времени, которым хочется в грубых понятиях и еще более гр бых обычаях традиционной религии видеть глубокий смысл

231

Это не так. Ср. Ратцеля[10].

Мы видим, что первоначально при погребении имелось намер ние запереть духа или труп умершего тем, что на него набр сывали множество земли. Если это казалось недостаточны чтобы удержать его от нежелательного возвращения, на могил ный холм часто вкатывали толстый камень. Вот происхожден всех надгробных памятников, которые теперь выдают за зна почитания или воспоминания. Но я хочу в особенности указа здесь на один пункт, а именно, что в процессе погребения — только при этой работе—мы впервые наталкиваемся на перекап вание земли, причем свежая земля выходит наружу и при это совершенно случайно выпадывается сорная трава. Словом, зде перед нами первый необходимый пролог к развитию земледели

284

Католицизм.

...таинства как целое, в последнем счете, представляют пер житок каннибальских религиозных пиршеств.

Характерной чертой во многих случаях является то, что — как при празднестве в Индии — служащий жрец пьет кро божественной жертвы, между тем как непосвященные имеи право только есть ее тело.

Pensées de Marc Aurele. Traduction d'Alexis Pierron. Paris, 1843.

Мысли Марка Аврелия. Перевод Алексиса Пьеррона. Париж, 1843.

77

Субъект, объект.

Вот рассуждения, которые должны всегда сопутствова тебе: Какова природа вселенной? Какова природа моя? Каков ее отношения к первой, какой частью целого она являет и какого целого? И еще: Нет никого, кто мог бы мне помеша

всегда делать и говорить то, что согласно с этой природой, частью которой я являюсь.

79 Comp[arer] les pères de l'église [Ср. отцов церкви] [11].

Что такое все чувственные вещи, и в особенности те, которые соблазняют нас приманкой сладострастия или устрашают образом страдания; наконец те, пышность которых вырывает у нас крики восторга? Как все это суетно, достойно презрения. Это мерзость, разврат, смерть.

110 Ср. Гельвеция [12].

Что такое слава, если не известная практическая польза? Значит напрасно ты пренебрегаешь даром, который поднесла тебе природа, и цепляешься за все за исключением разума

133

N3

Если взвесить все, то согласованность вещей исключительна, и подобно тому как мир — это большое тело — составляется из всех тел, точно так же совокупность всех причин составляет судьбу, эту верховную причину.

Заметка на обложке: *Судьба* = series implexa causarum [*ряд переплетающихся причин*].

A. LANG. Mythes, cultes et religion. Paris, 1896.
А. ЛЭНГ. Мифы, культы и религия. Париж, 1896.

XIV—XV Одинаковая стадия развития произ[водительных] сил.

...мы вправе говорить об универсальных законах, о законах, которые везде находят свое подтверждение, мы вправе давать фактам психологические объяснения общего значения, приписывать особенности верований и обычаев действию больших психологических механизмов, потому что обстоятельства места и времени наверняка неспособны объяснить постоянство явлений, которые неизменно обладают одними и теми же характерными чертами среди самых разнообразных и случайных условий.

XVII Недост[аточный] анализ среды.

...все религии, имеющие индивидуальные особенности, все религии, удаляющиеся от совокупности идей и чувств, которые на протяжении тысячелетий и вплоть до ближайшей к нам эпохи составляли общую веру человечества, являются делом индивидуальных сознаний.

XIX—XX

Верно то, что религиозное чувство и мифологические понятия принадлежат по своей внутренней природе к очень различным категориям психических явлений, но что вначале чувство и понятие были тесно соединены и как бы слиты.

Будто?

Мифология для дикаря в одно и то же время — теология, метафизика, наука и религия. Зато эта мифологическая религия не имеет никакой связи с моралью.

То-то.

XXV Но это-то и показывает несостоятельность этой веры.	...если мы еще верим в то, что наша душа бессмертна, что м не исчезнем без остатка, что, вопреки всем видимостям, наш «я» останется живым после того, как мы перестанем существо вать, то верим только по моральным мотивам; и одни тольк эти мотивы не кажутся нам пустыми.
85 Христ[ианство] и первобытная религия.	На одной и той же странице добрый отец [иезуит Шарльву приписывает выздоровление больных своего племени, а такж появление благодетельного дождя молитвам отца Бребеф и выставлению святых даров.
116 Своб[ода] и необходимость.	Гарчилассо де-ла-Вега рассказывает историю одного вожд племени Инка, с умом, склонным к размышлениям, которо приводило в некоторое смущение поклонение его предко солнцу. Если солнце всемогуще, говорил этот вождь, то почем оно подчинено известным законам? Почему следует оно еж дневно по одному и тому же пути вместо того, чтобы гулять св бодно с одного края небосвода до другого? Вождь пришел к том выводу, что существует воля высшая, чем воля солнца, и воздвиг храм в честь Неведомой Силы.
307 ? № Ср. Тейлора [13].	В час опасности австралиец, бушмен, как и житель Солом новых островов, обращаются к богам, и в душе каждого из ни живет идея отца и друга. Это элемент религиозный. Но т же самый человек, когда он станет искать причину некоторы естественных явлений или когда он отдастся своему воображ нию, принизит этого отца и этого духовного друга до уров животных и сделает из него героя смешных или отталкива щих похождений: это элемент мистический или иррационал ный.
326 № «Религия» и мифология. Ср. 328.	Как ни отрывочны наши сведения о божественных миф Австралии, ясно, что эти легенды содержат религиозный эл мент, веру в силу, «которая действует во имя справедливос в этом мире и мире ином», и мифический элемент, веру в бог в форме птиц и животных, способных на дурные поступк подверженных болезни и смерти. Все религии и все мифол гии представляют собой вариации на эти темы.
328 Это тебя опровергает. Ср. стр. 326.	Прежде чем начать изучение мифов у бушменов, надо призна что, как правило, их религия значительно выше их мифологи
408 Отправная точка в егип[етской] религии.	Боги самых древних памятников в действительности — ж вотные; это один из пунктов, в котором египетская религия протяжении своего развития претерпела значительное изме ние.

450
Как бог у Толстого.

Но эти рождения и эти битвы богов, которые часто рождают своего собственного отца и которые как будто меняются своим обличием с злыми духами, не могут быть ни прочнее зафиксированы, ни более научно изучены, чем султаны и знамена, которыми туман укрывает вершины гор.

GOBLET d'ALVIELLA. L'idée de Dieu. Paris, 1892.
ГОБЛЭ д'АЛЬВИЕЛЛА. Идея бога. Париж, 1892.

66
Вот происхождение религии.

Не надо думать, что человек в своих исследованиях природы существ, окружавших его, всегда руководился простым любопытством. Никто не склонен к отвлеченному мышлению меньше, чем дикарь, при всей необузданности его воображения. Я уже сказал, что все у него имеет практическую цель. Этой целью в данном случае было завязать с сверхъестественными существами, которыми он считал себя окруженным, отношения, выгодные для него.

68
Какие же normaux [нормальные факты], от *него* зависящие?

Но наряду с этими фактами, до известной степени нормальными, он наблюдает явления, вызванные, при помощи способов, которые он бессилен себе объяснить, существами, которыми он не может управлять и которых он даже не может понять. Когда краснокожий не понимает... он говорит, что это дух.

73
Ср. *тотемы.*

Религиозное чувство вполне удовлетворено, лишь когда человек чувствует, что он составляет одно со своими богами.

87—88
Где же тут *нравственность?*

Когда человек смотрит на главные предметы природы, как на почти человеческие существа, поддержки которых он ищет, он должен обходиться с ними так, как опыт научил его обходиться с сильными мира сего. Но что же делают у низших народов и даже не только у низших народов, когда хотят добиться милости от сильного или могущественного? К нему обращают свою просьбу в выражениях, которые считают самыми подходящими, чтобы убедить его, и обычно прибавляют к этому подарок или по меньшей мере дают ему какие-нибудь обещания. Таковы же и те побуждения, которые выражаются в молитве и в жертве, или верней, — чтобы избегнуть недоразумений в связи с мистическим значением, придаваемым иногда этим словам, — в мольбе и жертвоприношении.

87—88
Где же тут нравственность?

«О, великий Каотци, — восклицает краснокожий Нутка, — сделай, чтобы я жил долго, чтобы я встретил моих врагов, чтобы я не боялся их, чтобы я застал их спящими и убил их много». Вы видите, что всякая нравственная идея и даже всякое рыцарское чувство абсолютно отсутствуют на этом уровне религиозного воспитания. Даже не дают себе труда, как это сделают позднее, переодеть национального врага в врага богов, чтобы оправдать просьбу о вмешательстве, к ним обращенную. Их содействие достается тому, кто предложил больше.

89 Do ut des [даю, чтобы ты дал].	В одном браманском гимне, обращенном к жертвенной ложке, читаем: «Наполненная до краев, о ложка, лети туда; наполненная до краев, прилетай обратно к нам. По условленной цене совершим обмен силы и мощи. Дай мне, я даю тебе; принеси мне, я приношу тебе».
91 Вследствие бедности фауны.	В иных случаях, принося в жертву женщин и рабов, имеют в виду обеспечить достойному уважения покойнику продолжение тех услуг, которыми он пользовался в этом мире; в других, как в Полинезии, где боги слыли особенно лакомыми до человеческого мяса, считают, что преподносят им дар, наиболее достойный их божественного величия, если не самый приятный для нёба небесных существ.
101 Параллельно разделению труда в обществе.	Мало-помалу установилась первая демаркационная линия между религиозными действиями, которые могут быть выполняемы первым встречным, и теми, которые требуют известной подготовки или особого темперамента. Каждый продолжал вступать свободно в сношения с сверхъестественными существами, которыми считал себя окруженным, как мы еще видим это у дикарей. Но отец семейства начал приносить жертвы за своих родственников в честь божеств, наиболее опасных или наиболее почитаемых. Наконец функции, еще неотчетливые, колдуна, прорицателя, врача стали уделом лиц, пользовавшихся особой репутацией в силу обладания известными, более или менее действительными знаниями или в силу предрасположения к истерии, этой болезни, легко принимаемой за вдохновение свыше
104 Происхождение *«Завета»*[14].	На Гавайских островах, сообщает М. А. Лэнг, туземец является на атлетические состязания, запасшись камнем, который он выбирает на берегу архипелага; если он останется победителем, он будет относиться к нему, как к богу. В противном случае он забросит его куда-нибудь подальше или соорудит из него топор. Те же обычаи в Африке. Довольно интеллигентный негр говорил как-то путешественнику Босману: «Если кто-нибудь из нас решает предпринять что-либо важное, он пускается на поиски бога, который покровительствовал бы его намерению, и принимает за такового первое существо, которое ему попадется, — собаку, кошку или другое животное, как бы оно ни было незначительно, — или любой неодушевленный предмет, который он встретит на пути, — камень, кусок дерева или что-нибудь в этом роде. Он немедленно предлагает подарок этому новому богу и дает торжественный обет в случае успеха воздавать ему вечные почести. Если дело увенчалось успехом, значит он нашел бога-помощника и будет каждый день приносить ему жертвы; в противном случае новый бог, отброшенный как бесполезный инструмент, вернется в свое первобытное состояние».
115	Они [духи] могут влиять, либо действуя на расстоянии, либо вселяясь в какое-нибудь тело. У Дайяков болезни приписы

Идеалист[ическая] мед[ицина]. ваются или тому, что духи нанесли человеку внутренние раны невидимыми копьями, или тому, что они вошли в тело своей жертвы, чтобы нарушить его равновесие.

122 Люди представляют себе, что дух охотнее вселяется в тело, сделанное по его образу и подобию. В Халдее и в Ассирии, где приписывали болезни духам, воплощенным в формы фантастических животных, изваяния этих чудищ помещали при входе во дворцы, с тем чтобы предложить им точное воспроизведение их собственного тела, а значит и обиталище более предпочтительное для них, чем тело больного. Точно так же и Сиамцы, которые представляют себе демонов болезней в человеческом или почти человеческом образе, заставляют их вселяться в глиняные фигурки, которые они выставляют на деревьях или пускают по течению рек.

вопросу об искусстве.

144—145 *Идеи Платона.* ...древние перувианцы верили, что все животные имеют на небе своего представителя, на обязанности которого лежит наблюдать за их сохранением и умножением. Это верование существует также в Северной Америке. У Ирокезов каждый вид животных, каждая разновидность растений имела своего особого духа, и они утверждали, что маниту [15], чтимый в форме быка, не был самим быком, но был маниту быка, который находился под землей и давал жизнь всем быкам.

Id[em].

149 Сен-Симону. Эта организация [16] есть результат человеческой мысли, которая не может надолго оставить управление миром в состоянии анархии. Однако она является не столько продуктом философского умозрения, сколько выводом из примеров, которые дает организация земных общин. Действительно, можно заметить, что разные народы создают и развивают ее в той мере, в какой они сами приближаются к политическому единству.

N3

150 Сен-Симону [18]. Иезуит Молина [17] сообщает нам, что у Араукан бог Пиллан это великий Тогуи [правитель] невидимого мира; как таковой, он окружен своими Апульменами и Ульменами, которым он доверяет дела меньшей важности. Эти верования, прибавляет мудрый наблюдатель, без сомнения очень грубы, но надо признать, что Араукане не единственный народ, который организовал небесные дела по образцу земных.

169 Отношения мифологии и религии.

Этими искажениями воспользовались, чтобы установить различия между мифологией и религией; последняя будто бы заключает в себе чувства, которые человек питает к своим богам; первая — рассказы о них, которые он создает или, скорей, поступки и жесты, которые он им приписывает. Но не зависят ли в большой степени те чувства, которые мы приписываем кому-либо, от представления, которое мы составили себе о его характере, его склонностях, его поступках, другими словами, как раз обо всем том, что мифология рассказывает об этих богах?

A. Lang [19].

Философия.

Если уж проводить различие, — а я к этому склоняю принимая во внимание, как незначительно то влияние, котор большинство мифов оказывает на религиозное чувство или культ, — то оно заключается в том, что целая категория м фов ограничивается удовлетворением любопытства человек не влияя на его отношения с богами.

181—182

Последствия веры в естественный порядо

Легко себе представить, насколько в ином свете предста перед человеческим умом картина мира благодаря этому пон тию, столь конкретному и при своем зарождении в некотор роде материальному. Несомненно, что только оно одно сдела возможным развитие науки. Объяснение явлений капризн вмешательством сверхъестественных существ представляет и столько легкое решение, что оно парализует все попытки отыск ния естественных причин явлений, как мы это видим у н цивилизованных народов нашей эпохи. Но когда, вместо то чтобы иметь дело с своенравными и своевольными существам человек верит в сверхъестественные существа, которые упр вляют миром согласно законам, то он не только не останавл вается перед тем, чтобы искать эти законы путем рационал ного изучения фактов, но даже отдается этому с тем бо́льш увлечением, что видит здесь новое средство обнаружить б жественную мудрость и могущество. Совершая акт научны он будет считать, что совершает акт религиозный.

То же и в истории.

Ср. св. Августина [20].

Ср. Боссюэта [21].

242

Но ни Индия, ни Греция не остановились на полдоро в своих пантеистических настроениях. Религиозная Инд или, собственно, брахманизм, теология которого все больш подпадала под влияние идеализма Вед [22], в конце концов пр шел к заключению о несуществовании чувственного мир который рассматривался как чистая иллюзия, создание обма чивой Майи, как внутренняя мысль абсолютного существ грезящего через посредство своих последовательных творени Что касается природы этого существа, то она может быть опр делена, учат нас Упанишады [23], только посредством «нет», т. отрицательным способом. Относительно всего, что доступ нашему восприятию и поддается определению, мы можем утве ждать, что это не бог. Мы не можем даже утверждать, что есть, ибо приписывать ему атрибут существования уже знач определять его. Самое большее, что мы можем сказать, это ч в нем бытие сливается с небытием.

Наши идеалисты.

245

Ding an sich [вещь в себе].

«Он истинно познан тем, кто его вовсе не знает; он неведо тому, кто его знает. Он не понят теми, кто его понимает; о понят теми, кто его вовсе не понимает».

288

Подражательные символы принадлежат, быть может, к тел которые всегда выполняли самую важную функцию, ибо он

.. Гете «*На озере*» [24].

дают возможность преобразовать культ в настоящее драматическое представление жизни бога и дать в то же время удовлетворение потребности в единении с божеством, которое является существенным фактором религиозного чувства.

302
о ведь исчезли же эти ormes [формы] в истории.

Когда задумаешься над тем, сколь велико обаяние старых форм, то представляешь себе... что эта [религиозная] эволюция произойдет главным образом путем постепенной эмансипации мысли в лоне существующих исповеданий, по крайней мере тех, которые способны к постепенному видоизменению своих верований.

310
ему же тут поможет идол бога?

Пусть человеку будет обеспечено удовлетворение всех потребностей и даже наслаждений жизни — напрасно; чтобы отравить его чашу, всегда будет довольно болезни, подстерегающей его на повороте пути, смерти, преждевременно отнимающей у него любимую головку, старости, отбрасывающей навстречу ему все увеличивающуюся тень; и даже — для избранных — той вечной жажды лучшего, которая, развивая наши потребности вместе с способом их удовлетворения, составляет одновременно и величие и муку человеческого духа.

314—315
Наши сношения с ним: *производство*.

Но выше я показал также, что для зарождения культа нужен еще один элемент: возможность вступить в сношения с этой таинственной силой.

315—316
Будто?

Что действует отныне на наше творящее сознание, что мучит его, так это вопрос... «что правит миром — случай или намерение». От этого действительно зависит, существует ли долг для человека и стоит ли сама жизнь того, чтобы жить.

... *MARILLIER. La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés. Paris, MDCCCXCIV.*

П. МАРИЛЬЕ. Бессмертие души и идея справедливости у нецивилизованных народов. Париж, 1894.

8
Начало связи религии с со[циальными] нуждами.

На Футуне женатые воины, которые убили врагов на поле битвы, попадают на небо; это место, где пребывают также и боги и где можно найти в изобилии самую лучшую пищу, развлечения и игры. Почетное место сохранено за теми, кто был убит на войне. Когда они чувствуют, что состарились, они окунаются в живительные воды озера Байола и выходят из него, сверкая блеском молодости и красоты. Все остальные умершие, без различия возраста, пола и положения, попадают в дом мертвых.

N3

19
Totémisme? [Тотемизм?]

Пинтадосы Филиппинских островов говорили, что те, кто умирает самой почетной смертью, т. е. те, которые убиты ударом стрелы или пожраны кайманом, поднимаются на небо по радуге и становятся богами, а души тех, кто утонул, навсегда остаются на берегу моря.

J.-G. FRAZER. Le totémisme. Paris. 1898.

ДЖ. ФРЕЗЕР. Тотемизм. Париж, 1898.

18 Подобным образом произошло много обычаев.	Причина Табу, быть может, коренится в боязни ослепну[illegible] Некоторые американцы Севера не позволяют своим детям пр[illegible] касаться к кроту, потому что считают слепоту заразительно[illegible]
30 Буржуазная благотворительность.	Точно так же в Северной Америке Утауак из клана Медвед[illegible] когда убьет медведя, предлагает животному торжественн[illegible] трапезу, угощая его его собственным мясом; он извиняет[illegible] перед ним за то, что был абсолютно вынужден убить е[illegible] его дети были голодны и т. д. и т. д.
52 Ковалевскому [25].	... на Яве человек, который делает надрез на пальме, что[illegible] получить пальмовое вино, предварительно вступает в бр[illegible] с деревом... Гюроны женили ежегодно с торжественными це[illegible] мониями свои рыболовные сети на двух молодых девушках[illegible] Древний египетский обычай одевать в период засухи не[illegible] стой какую-нибудь женщину и бросать ее в Нил послуж[illegible] сюжетом для романа Эберса «Нильская невеста».
76 Сновидения и образ жизни. Боги и животный мир.	Повидимому, австралийцы приходят к сознанию своего л[illegible] ного тотема, увидев себя во сне превратившимися в животн[illegible] этого вида. Так, один человек, который во сне несколько р[illegible] видел себя превратившимся в ящерицу, верил, что он приобр[illegible] власть над этими животными; он держал у себя ручную ящ[illegible] рицу, которая, как говорили, давала ему сверхъестественн[illegible] знания и служила ему посредником в наведении порчи. Э[illegible] человек был известен под именем Старой Ящерицы. Друг[illegible] человек три раза видел во сне, что он кенгуру, значит он ст[illegible] родственником кенгуру и с этого момента не смел съесть [illegible] кусочка окровавленного кенгуру.
118 Религия и общ[ественный] быт.	Дайери верили, что ястреб налагал кары за нарушен[illegible] правил, относящихся к вырыванию зубов.
127—128 *«Идеи»* [26].	Некоторые северо-американские индейцы верят, что кажд[illegible] животный вид имеет старшего брата, родоначальника в[illegible] животных данного вида, необыкновенно большого и могуче[illegible] Старшие братья птиц находятся на небе, старшие братья четве[illegible] ногих — в воде... Перувианцы думают, что «на небе имею[illegible] представители каждого земного животного вида. Это небесн[illegible] животное наблюдает за рождением и развитием вида». Во во[illegible]
«Идеи».	этих верованиях чисто тотемистическая точка зрения покину[illegible]

№3 Чистый тотемизм демократичен: это религия равенства и братства; каждая особь тотемистического вида равноценна другой. Поэтому, если одна особь вида поднимается до старшего брата, духа-хранителя, если она занимает место более высокое, чем все остальные, это значит, что тотемизм практически покинут, и религия движется вместе с обществом к монархизму.

128 Эволюция тотемизма. Тотемизм, как религия, имеет тенденцию превращаться в поклонение сначала обожествленным животным, потом антропоморфическим богам, обладающим свойствами животных; если же рассматривать тотемизм с его социальной стороны, то мы увидим превращение тотемистических кланов в местные... тенденция тотемизма заключается в сохранении известных животных и растительных видов; поэтому он должен

№3 был оказать большое влияние на фауну и флору стран, в которых он существовал. Но этот вопрос, так же как и соприкасающийся с ним вопрос о значении тотемизма для первоначального разведения растений и приручения животных, не входит

Тану [27]. в рамки настоящей работы.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Вероятно, Плеханов хотел противопоставить этим словам Фейербаха следующие слова Энгельса: «Чтобы видеть величие человеческого существа... нам нет надобности призывать сначала абстракцию какого-то «бога» и приписывать ей все прекрасное, великое, возвышенное и истинно-человеческое; нам нет надобности в таком окольном пути, нам нет надобности сначала ставить печать «божественного» на истинно-человеческом, чтобы быть уверенным в его важности и величии» (*Энгельс*, Положение Англии— *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. II, М.—Л., 1931, стр. 343—344).

[2] Здесь Плеханов, очевидно, имеет в виду мысль Струве о необходимости сохранить религию как средство обуздания народа. Мысль эта высказана Струве в его статье «Интеллигенция и революция».

[3] *Ланге*, Фридрих-Альберт (1828—1875) — немецкий философ-неокантианец. В своем главном труде «История материализма», извращая историю материализма, доказывал, что материализм пригоден лишь как научный метод исследования природы, как философское же учение неудовлетворителен и должен уступить место идеализму.

Фейербаха Ланге не считал «настоящим» материалистом. Г. В. Плеханов блестяще разбил доводы Ланге в своих статьях о Чернышевском (Соч., т. V, стр. 192).

[4] Славянофильство — идейное течение в русском обществе 30—70-х годов XIX века; основная мысль этого учения заключается в отрицании западноевропейской культуры и признании за Россией особого «самобытного» пути исторического развития, свободного от недостатков и противоречий западной истории. Плеханов называет славянофильство «консервативной утопией, возникшей ввиду западноевропейской борьбы классов и под ее сильнейшим — хотя... отрицательным — влиянием» (Соч., т. XXIII, стр.116). В своей основной массе славянофилы отражали взгляды русских помещиков-крепостников.

[5] Повидимому, Плеханов имеет здесь в виду авторитарную теорию А. А. Богданова (см. выше, прим. 7 к статье «О религии»).

[6] Возможно, что Плеханов имеет здесь в виду предисловие Базарова к книге Э. Бутру «Наука и религия в современной философии», Спб., 1912. В этом предисловии Базаров проводит ту мысль, что «религия и наука вращаются в совершенно

различных плоскостях» и «никакого конфликта между этими двумя одинаков правомочными культурными ценностями нет и быть не может» (стр. 5).

[7] Здесь Плеханов, повидимому, имел в виду противопоставить этому взгляд Фейербаха учение Канта о «категорическом императиве», т.е. о нравственном законе который человек находит в своем сознании, как непосредственное и высшее тре бование, которое не может быть ни из чего выводимо и ничем подтверждаемо

[8] *Молешотт*, Яков (1822—1893) — известный физиолог, представитель вуль гарного механического материализма, рассматривавший мышление, сознание, ка особое выделение мозгового вещества. В 60-х годах пользовался популярностью в России.

[9] *Ренан*, Эрнест (1823—1892) — французский историк и мыслитель. Его книга «Жизнь Иисуса» превращала Иисуса-бога в человека в глазах самых широ ких кругов читающей публики. Другое сочинение Ренана — «История Израиль ского народа» — посвящено изучению корней христианства.

[10] *Ратцель*, Фридрих (1844 — 1904) — немецкий географ, положивший начал современной антропографии. В введении к своему труду «Völkerkunde» («Народоведение») Ратцель останавливается на вопросе о происхождении земледелия Он объясняет происхождение земледелия подражанием природе и на более высоких ступенях развития стремлением первобытного человека помочь ей в тех напра влениях, в которых она ему полезна.

[11] Отцы церкви — церковные деятели и писатели, которых христианские церкви считают высшим авторитетом в вопросах богословия наряду с «священным» писанием и решениями вселенских соборов.

[12] Плеханов имеет здесь в виду понятие «интереса», положенное знаменитым французским материалистом XVIII века Гельвецием (1715—1771) в основу его учения. По этому учению, интерес является базой всех оценок человека. В своем поведении человек подчинен интересам; то, что соответствует интересу, полезно, польза же есть принцип и мерило честности, которое есть не что иное, как привычка к полезным действиям. Понятие добродетели также определяется пользой.

[13] Согласно учению Тэйлора об анимизме, первобытный человек уже на ранней ступени своего развития считает, что «духовные существа управляют явлениями материального мира и жизнью человека или влияют на них здесь и за гробом... рано или поздно вера в их существование должна привести естественно и, можно даже сказать, неизбежно к действительному почитанию их или желанию их умилостивить» (*Тэйлор*, Первобытная культура, т. II, Спб., 1897, стр. 10).

[14] «Завет» — договор человека с богом. О том, какое значение имеют легендарные рассказы о «заветах» с богом, Плеханов говорит в печатаемой выше статье «О религии».

[15] Маниту — «сверхъестественная сила».

[16] Речь идет о «небесной организации» — об установлении иерархии между сверхчеловеческими существами.

[17] *Молина*, Луи (1535—1600) — испанский иезуит, автор учения о благодати, известного под названием молинизма.

[18] Своими замечаниями Плеханов хочет подчеркнуть ошибочность точки зрения Сен-Симона на соотношение между земной и небесной иерархией. По мнению Сен-Симона, изложенному в его труде «Mémoires sur la science de l'homme», общественная организация греков объясняется их религиозными воззрениями, «религиозная система послужила у них основанием политической системы... Эта последняя была создана по образцу первой». В доказательство своей мысли Сен-Симон ссылается на тот факт, что Олимп греков был республиканским собранием и что конституции всех народов Греции, при всем их различии, были республиканскими.

[19] Такое различие между мифологией и религией установлено именно Лэнгом, известным исследователем вопроса о возникновении мифов. Лэнг упрекает Огюста Конта в том, что он «не придал никакого значения чисто религиозному элементу религии, религиозной эмоции, во многих отношениях подобной эмоции эстетической, потребности обожания», что он «свел религию всю целиком к мифологии и теологии... На самом деле религиозное чувство и мифологические понятия принадлежат по своей внутренней природе к очень различным категориям психических явлений» (*A. Lang*, Mythes, cultes et religion, Paris, 1896, p. XIX).

[20] *Августин*, Аврелий (354—430) — христианский богослов и мыслитель, иболее влиятельный авторитет католической церкви, оказавший большое влия-е и на вождей реформации. Согласно учению Августина, в истории все совер-ается по воле божией, цель истории — восстановление общения людей с богом, асение души — дело чистого произвола божия; светское государство должно тупить место «граду божию», т. е. церкви, в рабском подчинении которой спа-ние человечества. «Царство божье» Августина исходит из исторически сложивше-ся государственного и общественного порядка. Несмотря на то, что «в принципе» вгустин высказывался за «общность имущества», он являлся представителем инте-сов класса крупных землевладельцев, оправдывая рабство и частную собствен-сть, как «божественные установления».

[21] *Боссюэт*, Жан Бенинь (1627—1704) — французский проповедник, виднейший ятель церковной политики своей эпохи. Исторические взгляды Боссюэта сводиись к тому, что история есть осуществление путей божественного провидения. этой же точки зрения, исходя из идеи божественного установления королевской асти, Боссюэт выступает как теоретик абсолютизма, выдвигая положение, что сударь — это образ бога на земле и его воля — воля народа.

[22] Веды (по-древнеиндийски — знание) — четыре сборника религиозных пред-авлений и обрядов древнейшей религиозной системы Индии «ведизма», в по-едующем своем развитии давшей брахманизм.

[23] Упанишады — книга высшей брахманической мудрости, появившаяся в IV ке до нашей эры, незадолго до появления буддизма. По учению Упанишад, мир оизрачен, в нем нет ни добра, ни зла, потому мудрец должен быть равнодушен окружающему и стремиться лишь к спасению своего «я» путем слияния с высшим чалом, с безличным верховным божеством Брахмой.

[24] Приводим первую строфу стихотворения Гете «На озере» (в переводе А. Фета), торую, очевидно, имеет здесь в виду Плеханов:

«И силу в грудь, и свежесть в кровь
Дыханьем вольным лью.
Как сладко, мать природа, вновь
Упасть на грудь твою!»

(Собр. соч. *Гете* в переводах русских писателей, под ред. Н. В. Гербеля, I, Спб., 1878, стр. 10).

[25] *Ковалевский*, Максим Максимович (1861—1916) — социолог и историк. своих трудах о первобытном обществе был эклектиком, соединявшим элементы атериализма и идеализма.

Плеханов в своих работах неоднократно упоминает его труды «Закон и обычай а Кавказе» и «Общинное землевладение, причины, ход и последствия его раз-ожения».

[26] «Идеи» Платона — см. прим. 8 к рецензии на книгу Бурдо.

[27] *Тан*, псевдоним *Богораза*, Владимира Германовича (1865—1936) — этнограф писатель. Этнографией начал заниматься в Якутской губернии, куда был сослан а принадлежность к партии «Народной воли». Является автором ряда работ по тнографии и лингвистике. С 1916 г. состоял хранителем музея антропологии и этно-рафии Академии наук и профессором Ленинградского университета.

В своей книге «Распространение культуры на земле», Госиздат, 1929, касаясь опроса о влиянии тотемизма на приручение животных, Тан говорит: «Тотемное чало... несомненно играет роль не только в приручении животных, но также в развитии скотоводства. В Египте Апис-бык и Аммон-овен являлись тотемами анов. Но едва ли возможно такой широкий хозяйственный процесс объяснить исключительно тотемным влиянием» (стр. 88).

ПЕРЕПИСКА

В настоящем отделе помещены письма и отрывки писем, относящиеся к тем сборника. Из публикуемых девяти писем пять принадлежат Г. В. Плеханов Небольшой отрывок письма В. И. Ленина показывает отношение вождя прол тариата к разрешению вопроса о религии в программах социал-демократически партий. Из остальных писем особый интерес представляют письма Л. И Аксельрод и Н. И. Иорданского 1909 г., рисующие яркую картину ра брода в рядах русской буржуазной и мелкобуржуазной интеллигенции в эпох реакции, ее увлечения богоискательством и богостроительством и параллель с этим отмечающие здоровую атмосферу, царившую в то же время в рабоч кругах Петербурга.

Три письма публикуются впервые с оригиналов или копий, хранящихся «Доме Плеханова», шесть — взяты из печатных источников, большей частью ма доступных в настоящее время широким кругам читателей.

№ 1. В. И. ЛЕНИН — Г. В. ПЛЕХАНОВУ [1]

7. II. 1902

Дорогой Г. В.! Посылаю Вам проект программы с поправкам Берга [2]. Напишите, пожалуйста, будете ли Вы вносить поправки ил представите целый контрпроект. Хотелось бы мне знать также, каки места Вас не удовлетворили. Насчет религии прочел я в письм К. Маркса о Готской программе резкую критику требования Gewi sensfreiheit * и утверждение, что с[оциал]-д[емократы] должны прям сказать и о своей борьбе с religiösem Spuck ** [3]. Считаете ли в возможным что-либо подобное и в какой форме? У нас ведь насч религии настолько меньше соображений об осторожности, чем у не цев [4], как и насчет «республики»...

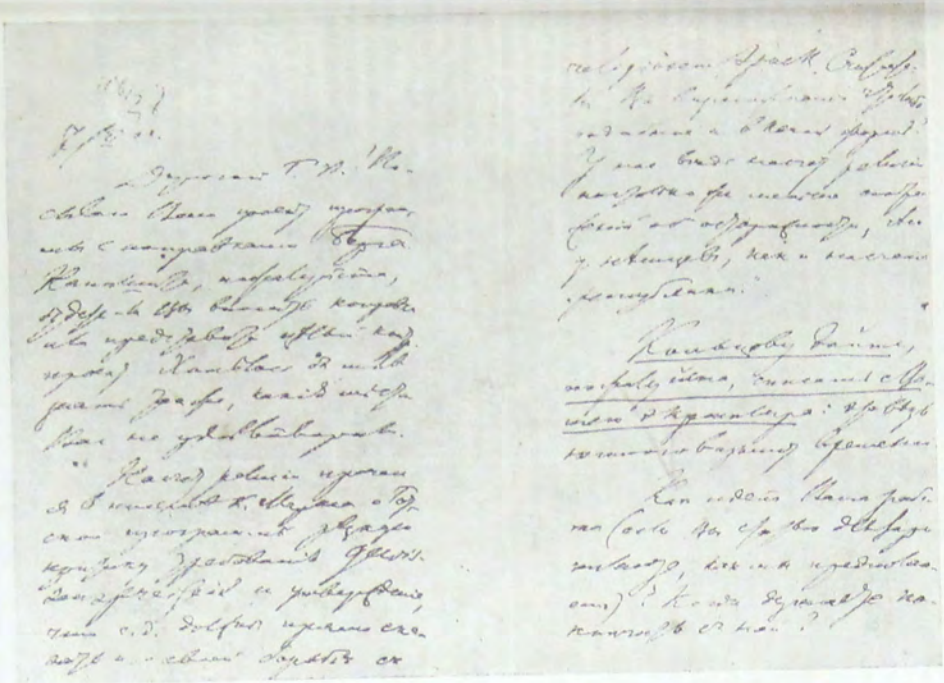
[1] Отрывок письма печатается с фотографии, хранящейся в Доме Плеханов Оригинал был отправлен в 1931 г. в Институт Маркса—Энгельса—Ленина. Целик письмо опубликовано в сб. «Группа Освобождение труда», № 6, стр. 120—12 и в Соч. *В. И. Ленина*, т. XXVIII, стр. 263—264.

[2] Речь идет об одном из первоначальных набросков проекта программы РСДР составленном Лениным в январе — начале февраля 1902 г. Эти наброски опубл кованы в «Ленинском сборнике», II, стр. 31—42. Поправки Л. Мартова (Берг приведены в подстрочных примечаниях к одному из вариантов проекта (стр. 34 40).

---

* — свободы совести. — *Ред.*

** — религиозной чертовщиной. — *Ред.*



Письмо В. И. Ленина к Г. В. Плеханову от 7 февр. 1902 г.

[3] Письмо К. Маркса о Готской программе (принятой на объединительном конгрессе германской с.-д. партии в Готе в 1875 г.) представляет собой заметки Маркса на эту программу, сделанные им на ее полях и отосланные с препроводительным письмом В. Бракке. В 1891 г. Энгельс опубликовал эти заметки и препроводительное письмо Маркса в журнале «Die Neue Zeit», Jg. IX, Bd. I, SS. 561—575, под заглавием «Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms», обработав их и снабдив своим предисловием. В русском переводе эти заметки с препроводительным письмом Маркса и предисловием Энгельса впервые появились в 1906 г. в виде брошюры под названием: «Критика Готской программы». В настоящее время «Критика Готской программы» вошла в т. XV Соч. *К. Маркса* и *Ф. Энгельса*, изд. ИМЭЛ, а предисловие к ней — в т. XVI. Приводим тот отрывок о свободе совести, который В. И. Ленин имеет здесь в виду: «*Свобода совести*». Если теперь, во время «культуркампфа», хотели напомнить либералам их старые лозунги, то это можно было сделать в такой форме: «Каждому надо дать возможность отправлять свои религиозные нужды так же, как и телесные, без того, чтобы полиция совала туда свой нос». Но рабочая партия должна была бы воспользоваться этим случаем и выразить свое убеждение в том, что буржуазная «свобода совести» не представляет собой ничего большего, как терпимость ко всем возможным видам *религиозной свободы совести*, а она, рабочая партия, наоборот, стремится освободить совесть от религиозного суеверия» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. XV, 1935, стр. 286).

[4] Вопрос об отношении германской социал-демократии к религии сформулирован в 6-м пункте Эрфуртской программы следующим образом: «§ 6. Объявление религии частным делом. Уничтожение всех взносов из общественных средств на религиозные и церковные нужды. Церковные и религиозные общины должны быть рассматриваемы, как частные союзы, совершенно самостоятельно управляющие своими делами». Требование: «религия должна быть объявлена частным делом», было включено в программу германской с.-д. еще на съезде в Готе в 1875 г. Ленин в своей статье «Об отношении рабочей партии к религии» подверг критике то оппортунистическое искажение, которому подвергся лозунг «религия — частное дело» со стороны реформистов в немецкой и международной социал-демократии. Указав, что оппортунисты «стали толковать положение Эрфуртской программы в том смысле, что мы, с.-д., наша партия *считает* религию частным делом, что для нас, как с.-д., для нас, как партии, религия есть частное дело» *, Ленин отметил заявление Энгельса, «что социал-демократия считает религию частным делом *по отношению к государству*, а отнюдь не по отношению к себе, не по отношению к марксизму, не по отношению к рабочей партии» **.

№ 2. Г. В. ПЛЕХАНОВ — В. И. ЛЕНИНУ [1]

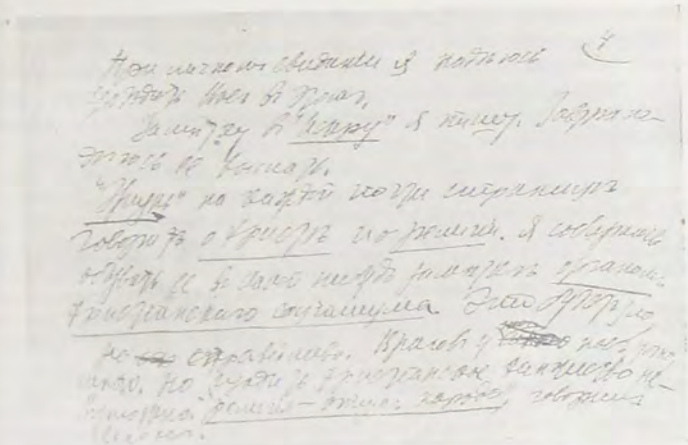
Женева, 6. VIII. 1902

... «*Жизнь*» [2] на каждой почти странице говорит о *Христе и о религии* [3]. Я собираюсь обозвать ее в какой-нибудь заметке органом *христианского социализма* [4]. Это будет зло, но справедливо. Врагов у нас, точно, много. Но щадить христианское ханжество невозможно: «*религия — опиум народа*», говорил Маркс [5].

[1] Отрывок письма печатается с оригинала, хранящегося в Доме Плеханова. Целиком письмо опубликовано в «Ленинском сборнике», III, стр. 439—440.

[2] «Жизнь» — зарубежный журнал, основанный В. А. Поссе и В. Д. Бонч-Бруевичем и выходивший в Женеве и Лондоне с апреля до декабря 1902 г., издание социал-демократической группы «Жизнь». Это была социал-демократическая группа, выступившая перед II съездом РСДРП с собственным проектом партийной программы, имевшим явно синдикалистский уклон.

* *Ленин*, Соч., т. XIV, стр. 69—70.
** Там же, стр. 70.



Страница из письма Г. В. Плеханова к В. И. Ленину от 6 августа 1882 г

Зарубежная «Жизнь» должна была явиться продолжением закрытого русским правительством одноименного легального марксистского журнала, выходившего в Петербурге с 1899 по 1901 г. взамен закрытых «Нового слова» и «Начала».

[3] Повидимому, Г. В. Плеханов имеет здесь в виду помещенные в №№ 3 и 4 журнала «Жизнь» статьи Бонч-Бруевича «Старообрядчество и самодержавие», Маврикия Зыха «Могила» и статьи «Из кладезя всероссийской мудрости».

[4] Христианский социализм — буржуазное реакционное учение, появившееся впервые во Франции в 1840 г., которое пыталось примирить социалистические идеи с религиозным мировоззрением и тем самым ослабить активность пролетариата в его борьбе против капитализма. В. И. Ленин считал христианский социализм «худшим видом социализма» и «худшим извращением его».

[5] «Религия — опиум народа» — цитата из статьи К. Маркса «К критике гегелевской философии права». Приводим ее в более распространенном виде: «Религия — это вздох угнетенной твари, душа бессердечного мира, дух бездушного безвременья. Она — *опиум* народа. Упразднение религии, как *призрачного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья... Критика религии есть... критика той юдоли плача, *священным ореолом* которой является религия» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*, Соч., т. 1, 1929, стр. 399—400).

№ 3. Г. В. ПЛЕХАНОВ — Л. И. АКСЕЛЬРОД [1]

[Женева] Понедельник, 21. IV. 1903

Дорогая Л[юбовь] И[сааковна], простите, что не сразу ответил: мне хотелось пересмотреть книгу Пыпина о Белинском, а книги этой у меня не было [2]. Теперь я ее пересмотрел и скажу вам с полною уверенностью, что, после того как Белинский вышел из периода увлечения Гегелем-консерватором, он, после непродолжительных колебаний, относящихся, повидимому, к 1844 году, стал атеистом и зло подсмеивался над современными ему французскими социалистами за их при-

страстие к религии. Луи Блана он, за его отрицательное отношение к Вольтеру, сравнивает со славянофилом Шевыревым [3]. К деизму он относился совершенно отрицательно. Он стал на точку зрения Фейербаха, не разделяя слащавого отношения Фейербаха к слову: *религия*. Вообще вы смело можете сравнить его тогдашние взгляды со взглядами *Чернышевского*.

Крепко жму руку. Ваш *Г. П.*

[1] Печатается с оригинала. Опубликовано в книге «Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. 1, 1934, стр. 372.

[2] Речь идет о книге Пыпина «Белинский, его жизнь и переписка», которая нужна была Л. И. Аксельрод для доклада.

[3] *Шевырев*, Степан Петрович (1806—1864) — историк литературы, критик и поэт. Примыкал к романтической философии Шеллинга. Принимал деятельное участие в борьбе славянофилов против западников, защищая реакционную теорию официальной народности.

Приводим то место из книги Пыпина, т. II, стр. 270—271, отчеркнутое Г. В. Плехановым, где цитируется суждение Белинского о Луи Блане: «... я прочел отрывок из 1-го тома «Истории революции» Луи Блана. Это — его суждение о Вольтере! Святители... да это Шевырев! Все, что говорит Луи Блан в порицание Вольтера, справедливо, да глупо то, что он не судит о нем, а осуждает его, и притом как нашего современника».

№ 4. Г. В. ПЛЕХАНОВ — П. Б. АКСЕЛЬРОДУ [1]

Женева, 23. V. 1904

Дорогой Павел,

Цюрихским товарищам я до сих пор не ответил единственно потому, что сам не знаю, когда я мог бы прочесть реферат в Цюрихе. Очень возможно, что недели через полторы мне придется по делам партии ехать в Париж. Я согласен читать на тему: Научный социализм и религия [2], но при 2-х условиях:

1) Непременно очень большая зала, в роде залы zur Linde [3].

2) Если мне придется ехать в Париж, то реферат будет отсрочен, может быть, до осени, и пусть не сердятся тогда на меня цюрихские товарищи. Если меня не вызовут в Париж, то я согласен читать 4-го июня...

[1] Отрывок печатается с оригинала. Целиком опубликован в книге «Переписка Г. В. Плеханова и П. Б. Аксельрода», т. II, М., 1925, стр. 201—202.

[2] Конспект этой лекции печатается в настоящем сборнике.

[3] Популярная в Цюрихе гостиница, залы которой предоставлялись для устройства лекций и вечеров.

№ 5. Г. В. ПЛЕХАНОВ — П. Б. АКСЕЛЬРОДУ [1]

Женева, 2. VI. 1904

Дорогой Павел,

Я уже послал тебе вчера телеграмму с извещением о том, что я приеду в воскресенье вечером. Читать, стало быть, я буду в понедельник. Тема вам известна: научный социализм и религия...

[1] Отрывок печатается с оригинала. Целиком письмо опубликовано в книге «Переписка Г. В. Плеханова и П. Б. Аксельрода», т. II, стр. 202—203.

№ 6. Г. В. ПЛЕХАНОВ — П. Б. АКСЕЛЬРОДУ [1]

Женева, 2. VI. 1904

Дорогой Павел,

Ты уже, конечно, получил мое письмо, в котором я извещаю о моем приезде в воскресенье. Приеду я, вероятно, с поездом, выходящим из Женевы в 12 ч[асов] 45 мин[ут]; но возможно, что меня задержат в Лозанне, где я остановлюсь на день, — и я смогу приехать в Цюрих только с поездом, выходящим из Женевы в 5 часов пополудни. Напиши, пожалуйста, в Лозанну по след[ующему] адресу: Madame Langhans, Villa Florentine, Route d'Echallens для меня, — думают ли мои товарищи поместить меня в Линде, или я остановлюсь около вокзала? Если будет взята комната в Линде, я прямо приеду туда, — надо только предупредить, что я, может быть, приеду в 12 часов ночи. Напиши об этом пожалуйста.

Кроме того, вот еще просьба к цюрихским товарищам.

Мне нужны будут для реферата протоколы немецкой партии:

1) Берлинского конгресса 1892 года;
2) Кельнского 1893;
3) Ганноверского;
4) Мюнхенского [2].

Еще нужно бы мне приготовить брошюру Бебеля: «Христианство и социализм». Я очень прошу товарищей заранее приготовить мне все эти брошюры: они нужны для реферата.

Жму всем руки.

Г. Плеханов

[1] Печатается с оригинала. Опубликовано в книге «Переписка Г. В. Плеханова и П. Б. Аксельрода», т. II, стр. 203.

[2] Берлинский партейтаг состоялся 14—21 ноября 1892 г. Кельнский 22—28 октября 1893 г., Ганноверский 9—14 октября 1899 г., Мюнхенский 14—20 сентября 1902 г. Издания этих протоколов см. ниже в иностранном указателе произведений, упоминаемых в настоящем сборнике.

№ 7. Н. И. ИОРДАНСКИЙ [1] — Г. В. ПЛЕХАНОВУ [2]

С.-Петербург, 1. X/18. IX. 1908

Дорогой Георгий Валентинович,

... Ваши предполагаемые статьи о религии, о которых я говорил здесь, возбуждают всеобщий интерес и в рабочих кругах будут встречены с жадным вниманием. Недавно на одной лекции в рабочем клубе, во время прений, аудитория горько жаловалась, что нет статей о религии и современных религиозных исканиях; рабочие верхи, повидимому, внимательно следят за упражнениями Мережковского, Луначарского и К° и, по обыкновению, жаловались, что «интеллигенция живет в бельэтаже» и не считается с их потребностями...

Преданный вам

Ник. Иорданский

[1] *Иорданский*, Николай Иванович (1876—1928) — публицист, с 1899 г. социал-демократ, примыкал к меньшевикам. Был членом редакции журнала «Образование», постоянным сотрудником меньшевистской «Искры», редактором журнала «Современный мир». В годы борьбы с ликвидаторством был меньшевиком-партийцем, со-

действовал созданию газеты «Звезда». Во время войны был сторонником «Единства». В 1921 г. вступил в коммунистическую партию. В данном сборнике публикуются те письма и отрывки писем Иорданского, которые имеют отношение к статьям Плеханова «О так называемых религиозных исканиях в России», опубликованным в «Современном мире» в 1909 г.

[2] Отрывок письма печатается впервые, с оригинала.

№ 8. Н. И. ИОРДАНСКИЙ — Г. В. ПЛЕХАНОВУ[1]

С.-Петербург, 11.11/29. I. 1909

Глубокоуважаемый Георгий Валентинович!

Мы послали вам книжку Мережковского [2] и «Русскую мысль» за 1908 г. Скоро пришлем выходящую книжку Философова «Слова и Жизнь» [3]. Луначарский у вас имеется [4]. Так[им] обр[азом] все «богоискатели» и «богостроители» [5] в вашем распоряжении и мы ожидаем статью [6]. Хорошо было бы, если бы вы коснулись и «ересиарха» Вл. Соловьева. Кажется, эти господа обкрадывают его нещадно.

Искренний привет.

Ваш *Ник. Иорданский*

[1] Письмо печатается впервые, с оригинала.

[2] Вероятно, имеется в виду книга Мережковского «Грядущий хам», вышедшая в Спб. в 1906 г., которую Г. В. Плеханов подробно разбирает в статье «Евангелие от декаданса» (Соч., т. XVII, стр. 272—309).

[3] Книга Д. Философова «Слова и жизнь. Литературные споры нашего времени (1901—1908 г.)» вышла в Спб. в 1909 г. Г. В. Плеханов написал о ней рецензию, опубликованную в «Современном мире» 1909 г., № 8, стр. 159—162 (Соч., т. XIV, стр. 345—349).

[4] Вероятно, Иорданский имеет в виду книгу Луначарского «Религия и социализм» и его же статью «Атеизм» из сборника «Очерки по философии марксизма». Обе эти работы вышли в 1908 г. и были разобраны Г. В. Плехановым в статье «Еще о религии».

[5] В. И. Ленин в письме к Горькому от 14 ноября 1913 г. так характеризует эти два течения: «Богоискательство отличается от богостроительства... ничуть не больше, чем желтый чорт отличается от чорта синего. Говорить о богоискательстве не для того, чтобы высказаться против *всяких* чертей и богов, против всякого идейного труположества... а для предпочтения синего чорта желтому, это во сто раз хуже, чем не говорить совсем...» (Письма Ленина Горькому. Партиздат ЦК ВКП(б), 1936, стр. 102—105).

[6] Речь идет о статье «О так называемых религиозных исканиях в России», в которой Плеханов использовал посланные ему Иорданским книги. См. выше, в первом отделе настоящего сборника.

№ 9. Л. И. АКСЕЛЬРОД — Г. В. ПЛЕХАНОВУ[1]

[Спб.], 15/2. III. 1909

Дорогой Георгий Валентинович,

Хочется написать вам, и не так писать, как получить известие от вас. Нового ничего особенного нет ни у меня лично, ни вообще в Петербурге. В последнее время мое здоровье несколько лучше, и я стала

от времени до времени выезжать в свет. Была в литературном обществе, когда читал Базаров о богостроительстве и богоискательстве. Собрание произвело на меня воистину отвратительное, отталкивающее впечатление. С одной стороны, меня возмущал Базаров тем, что он с глубокой серьезностью критиковал апокалипсический идеал «тысячелетнего царства», а с другой, меня возмущала публика, которая с сосредоточенным вниманием слушала речи о господе боге. Присутствовало много социал-демократов, но почти никому даже не казалось странным, что на очереди оказался бог и Апокалипсис, до такой степени отупела публика. Я не взяла слова, во-первых, потому что там было страшно жарко и тесно, во вторых, я, право, не знала, с какой стороны можно подойти к критике Апокалипсиса. Да при господствовавшем настроении меня бы, вероятно, совершенно не поняли, так как между мною и публикой действительно нет никакого контакта.

Спустя несколько дней после посещения литературного общества я попала на рабочую вечеринку, устроенную одной рабочей школой. И там я действительно отдохнула душой. Присутствовало около 400 человек. Публика в лучшем смысле культурная, порядок был образцовый, никаких спиртных напитков, программа была выслушана с глубокой сосредоточенностью, в декламационной части принимали участие сами рабочие, которые декламировали с большим подъемом революционные стихотворения при большом воодушевлении присутствующих. И я уверена, что если бы кому-нибудь пришло в голову произнести речь на тему «Отче наш иже еси на небеси», как это часто имеет место в литературном обществе, то рабочие при всей своей толерантности не потерпели бы такого издевательства. Я себя чувствовала прекрасно на этом вечере, и хорошо себя чувствовать здесь можно только среди рабочих. Зато была на-днях в религиозно-философском обществе. Читал Бердяев, реферат которого совершенно походил на проповедь русского провинциального попа. А публики опять масса, много социал-демократов, и опять слушают со вниманием «Отче наш». В прениях выступали официальные «фикосары», мистики и один поп, который оказался либеральнее всех, так как он защищал против всех разум и знание. Бывать в этом обществе постоянно, как это делают наши с.-д., я прямо считаю позором. И вообще надо сказать, что если бы социал-демократы не посещали собрания, на которых ищут бога, то богоискатели par excellence * гораздо скорее потеряли бы свое значение... Я думаю, что с.-д. во многом помогли мистикам распространять свои «идеи». Если бы о них меньше писали и меньше на них внимания обращали, они бы скорее надоели публике, так как благочестивые речи все-таки скучны для нашей падкой на моду интеллигенции. Конечно, хорошая статья, которая выяснила бы причины этого помешательства и высмеяла бы публику, увлекающуюся этим мракобесием, была бы очень полезна, но абсолютно вредно множество статеек, одни заглавия которых: о богостроительстве, о богоискательстве — делают пропаганду этим течениям. Но тут, я думаю, дей-

* — по преимуществу. — *Ред.*

ствует материалистическое объяснение гораздо грубее, чем мы думаем. Писать о религии за или против легко, особенно в газетных статьях и в неисторической форме, а платят хорошо, неохристиане же соединяют культуру с Христом не только в мечте, но и в петербургских ресторанах, где мистический опыт и мистический экстаз наиболее обеспечены. Несмотря, однако, на видимое религиозное одурение, я уверена, что это скоро пройдет и что к русской интеллигенции бог пока не прилепится [2]. А вот, что действительно пускает корни, так это эмпириокритицизм...

---

[1] Печатается впервые, в отрывках, с копии, имеющейся в Доме Плеханова.

[2] Л. Аксельрод, показывая картину увлечения богоискательством и богостроительством среди буржуазной интеллигенции, делает отсюда неправильный, меньшевистский вывод, считая, что все эти реакционные религиозные «искания» отпадут, если социал-демократия просто не будет обращать на них внимания.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Агностицизм
— и наука — 8, 16, 171—172.
— Канта — 16, 171—172.
— Спенсера — 8, 15—16.
Аморализм реакционной буржуазии — 106—109.
Анимизм
— Богданов об анимизме — 25—27, 54—56, 60, 142, 148, 305, 317.
— Бурдо об анимизме — 189.
— вещественный характер представлений о духе и душе — 27—29, 142.
— Гомперц об анимизме — 53, 63.
— Гюйо об анимизме — 28, 142, 173, 179.
— доанимистическая религия — 26.
— и авторитарная организация производства — 25—31, 55—56, 142.
— и магия — 32—34, 52, 142.
— и мораль — 41—42, 48, 53—54, 58, 107, 143, 145, 148, 234, 238—239, 247—248, 260—266, 269—270, 311.
— и наука — 242—243, 247, 258—260, 265—266.
— и охотничий быт — 30—31, 55, 142, 148, 257.
— и первобытная медицина — 27, 32—33, 258, 313.
— и первобытная техника — 173, 179 249.
— и первобытное искусство — 142, 237—238, 313.
— и религия — 33—34, 93.
— и спиритуализм — 5—6, 25, 30, 53, 142, 256—257.
— и теологическое объяснение истории — 242—243.
— и учение Платона об идеях — 256—257, 313, 316.
— происхождение — 5—6, 24—25, 29, 55—56, 142, 148, 173, 179, 238, 257, 270, 307, 311.
— Тейлор об анимизме — 24—25, 32, 53—54, 60, 142, 145, 148, 179, 256, 269, 310, 318.
— Энгельс об анимизме — 29—30, 142.
Антирелигиозная деятельность Плеханова — 1—3, 21—22, 322, 324—325.
Антирелигиозная пропаганда — 9, 12—13, 18, 166—167, 169. *См. также* Религия и революционная социал-демократия.
— Ленин об антирелигиозной пропаганде — 1, 18, 320—322.
— Маркс об антирелигиозной пропаганде — 167, 170, 320—322.
Антропоморфизм
— и зооморфизм — 40—41, 57, 164, 179, 248—249, 310, 316—317. *См. также* Тотемизм.
— и социоморфизм — 173—174, 179.
Атеизм — 307.
— Белинского и Чернышевского — 323—324.
— Новиков об атеизме — 292, 294.
— французских материалистов XVIII в. — 224—227, 229—230, 254, 265.

Бессмертие
— Бурдо о бессмертии — 189—191, 194.
— Гегель о бессмертии — 125, 190—191.
— Гиппиус о бессмертии — 126—128.
— греки о бессмертии — 192.
— Лэнг о бессмертии — 310.
— русские «нигилисты» о бессмертии — 123—124.
— символисты и декаденты и идея бессмертия — 125—126, 128—129.
— Фейербах о бессмертии — 128—129, 194—195.
— Энгельс о бессмертии — 29, 143, 150.
— эпохи упадка и идея бессмертия — 191. *См. также* Загробная жизнь.
Библейские и евангельские мифы — 216—217, 221.
— Бауэр о евангельских мифах — 221—224, 267.
— Гегель о евангельских мифах — 295—296, 299.
— немецкие просветители XVIII в. о библейских и евангельских мифах — 217—218.

— французские просветители XVIII в. о библейских мифах *см.* Французские материалисты XVIII в. о библейских мифах.
— Штраус о евангельских мифах — 219—221, 266—267, 296.
Бог
— английские материалисты о боге — 225.
— Белинский о боге — 123, 137.
— в представлении первобытного человека — 6, 40—41, 57, 312. *См. также* Анимизм; Антропоморфизм; Тотемизм.
— «договоры» с богом — 6, 13—14, 52, 57—58, 175, 179—180, 312, 318.
— и фетиш (по Конту) — 6—7, 14—15.
— Кант о боге — 10.
— Луначарский о боге *см.* Религиозные искания в эпоху реакции в России. Луначарский — анимистический характер его религии; — «религия без бога».
— Лютгенау о боге — 164.
— Мережковский о боге *см.* Религиозные искания в эпоху реакции в России. Мережковский — о богочеловечестве и человекобожии.
— Пейн о боге — 40—41, 57, 143 148.
— происхождение понятия о боге — 92—93.
— Толстой о боге — 200, 212.
— Фейербах о боге — 17, 69, 145—146, 302—306.
— французские материалисты XVIII в. о боге *см.* Французские материалисты XVIII в. — о боге.
— Шопенгауэр о боге — 15, 297.
— эволюция понятия «бог» с изменением общественных отношений — 6, 10, 14—15, 40—43, 47, 156, 187, 214, 232—234, 248, 272, 307—308, 317.
— Энгельс о боге — 92, 302, 317.
Боги и духи — 27—28, 40, 58, 143, 156, 214, 257, 307, 310, 318.
Богоискательство и богостроительство *см.* Религиозные искания в эпоху реакции в России
Борьба классов
— и мораль — 106—109, 157.
— и религия — 9, 18, 21—22, 48, 61, 144, 146, 151, 176, 178, 191, 230, 249—252, 254, 259—262, 265, 297, 302, 317 *См. также* Религиозные искания в эпоху реакции в России.
Буддизм
— «архатство» — 65, 67.
— Гюйо о буддизме — 176.
— и анимистические представления — 65—68, 143, 149—150.
— Рис-Дэвидс о буддизме — 65—68, 143, 148—150.
Бытие и долженствование
— Булгаков о проблеме бытия и долженствования — 8.
— Пфлейдерер о проблеме бытия и долженствования — 187—188.
«Двойственная истина» — 196, 212. *См. также* Религия и наука.
Деизм — 52, 224, 265.
Евангелие
— критика *см.* Библейские и евангельские мифы.
Ереси см. Раскол; Сектантство.
Загробная жизнь
— в представлении первобытных народов — 27, 48, 63—64, 238, 247, 270, 307, 315.
— в представлении древних — 48—50, 194, 229, 247, 268, 296, 299—300.
— в представлении христиан — 50, 193.
— и возмездие за земную жизнь — 48—50, 63, 143, 247—248, 296, 299—300.
— «как отражение земной» — 49—50, 63—64, 229, 247, 268, 312.
— Платон о загробной жизни — 296, 299—300.
Земледелие и религия — 232—234, 308, 318.
Идеализм
— и анимизм *см.* Анимизм и спиритуализм.
— как база для религии — 261—264. *См. также* Религия и кантианство.
— как буржуазная идеология — 252, 259.
Идеологии и экономика см. Исторический материализм — идеологии и экономика.
Искусство
— Гегель об искусстве — 295—296, 298.
— и общественный строй — 240
— и религия *см.* Религия и искусство.
— первобытное *см.* Первобытное искусство.
Исторический материализм
— и критика евангелия братьями Бауэрами — 223—224.
— и субъективный метод в социологии — 224.

— и человеческая активность — 183, 234—236.
— идеологии и классовая борьба — 228—231.
— идеологии и экономика — 4, 43—46, 224—225, 230—231. *См. также* Религия и экономика.
— как составная часть материалистического мировоззрения — 160.
— проблема бытия и долженствования — 188.
— проблема личности и общества — 97—98.
— проблема свободы и необходимости — 4, 8, 13, 16, 94—97, 104, 208, 234—236.

Культ
— и общественный быт — 174.
— определение — 23, 51.
— первобытный *см.* Первобытный культ.

Магия
— и анимизм *см.* Анимизм и магия.
— и наука — 33—34, 142.
— Фрезер о магии — 33, 62, 142.

Масонство
— и декабристы — 291, 293.
— и крепостное право — 291—293.
— и материализм — 291.
— Незеленов о масонстве — 292.
— Новиков и масонство — 291—292, 294.
— политические взгляды масонов — 291—293.
— Пыпин о масонстве — 291, 293—294.
— Семевский о масонстве — 291—293.

Материализм
— Бурдо о материализме — 189—190, 192.
— декабристов — 291, 293.
— и масонство *см.* Масонство и материализм.
— и религия *см.* Религия и наука.
— Луначарский о материализме *см.* Религиозные искания в эпоху реакции в России.
— Лютгенау о материализме — 160, 162.
— Мережковский о материализме *см.* Религиозные искания в эпоху реакции в России.
— Паннекук о материализме — 156 158

Махаевщина — 10—11, 19—20

Мистицизм
— Беме — 298, 300
— в верхах русского общества XVIII и начала XIX в. — 291—293.
— в Западной Европе начала XIX в. — 249—250.
— в средние века — 297, 300.
— во Франции XVII в. — 298, 301.
— Вольтер о мистицизме — 298, 300
— и наука — 298.
— и русская интеллигенция в эпоху реакции — 249—251
— и французские материалисты XVIII в. *см.* Французские материалисты XVIII в. о мистицизме.
— и церковь — 297.
— немецкие мистики о христианстве *см.* Христианство — немецкие мистики о христианстве.
— происхождение — 308.
— теория познания мистиков — 298, 300.
— Фейербах о мистицизме — 298, 301.
— элементы мистицизма у Чаадаева — 249—251.

Мифология
— и культ — 24.
— и охотничий быт — 240, 248.
— и религия — 164—165, 309—310, 313—314, 318.
— и техника — 163—164, 173, 257.
— Лэнг о мифологии — 309—310, 313—314, 318.
— Лютгенау о мифах — 162—163.
— миф о воскресении — 184, 186, 189.
— мифы первобытных народов *см.* Первобытная космогония; Религиозные представления первобытных народов.
— Мюллер о мифах — 162—163.
— определение — 22—24, 141, 148, 163
— происхождение — 22—24, 163—164, 219—220.
См. также Библейские и евангельские мифы.

Мораль
— Булгаков о морали и религии — 8, 16.
— Бурдо о морали — 191—193.
— Бутру о морали — 204—205, 210.
— Геккель о морали и науке — 205, 213.
— Гюйо о морали — 175—176, 179. *См. также* Религия — Гюйо о религии будущего.
— Дарвин о морали — 205, 213.
— Достоевский о морали — 8, 16, 107, 168, 170.
— и религия — 6—8, 10, 16, 18—19 41—42, 49—52, 59, 71, 106—109

144, 148, 156—158, 164—166, 168—170, 174—175, 191—193, 210, 214—215, 225—226, 239—240, 260, 266, 270, 305, 309, 315. *См. также* Анимизм и мораль; Загробная жизнь и возмездие за земную жизнь.
— Кант о морали — 8, 10, 16, 175, 179, 306, 318.
— классовый характер — 108—109, 157. *См. также* Аморализм реакционной буржуазии.
— Лейбниц о морали и науке — 205, 213.
— Марк Аврелий о морали — 309.
— Маркс о морали — 205, 213.
— Мережковский о морали и религии *см.* Религиозные искания в эпоху реакции в России.
— Пристли о морали и религии — 225.
— Фейербах о морали и религии — 255—256, 306.
— французские материалисты XVIII в. о морали *см.* Французские материалисты XVIII в. — о морали.
— Чернышевский о морали — 193, 195.

Наука
— Бутру о науке — 200—204, 207—210. *См. также* Мораль — Бутру о морали и науке; Религия — Бутру о религии и науке.
— и магия *см.* Магия и наука.
— и мистицизм *см.* Мистицизм и наука.
— и мораль *см.* Мораль и наука.
— и религия *см.* Анимизм и наука; Религия и наука.
— Лейбниц о науке *см.* Мораль — Лейбниц о морали и науке.
— Луначарский о науке. *см.* Религиозные искания в эпоху реакции в России.
— Толстой о науке *см.* Религиозные искания в эпоху реакции в России.

Неокантианцы
— и научный социализм — 8, 16—17.

Пантеизм
— происхождение — 308.

Первобытная космогония
— и миф о сотворении мира — 34—37, 142, 148, 257.
— и техника — 34—37, 56, 142, 148, 257.

Первобытное искусство
— и охотничий быт — 30—31, 43, 142, 236—238, 240.
— и религия *см.* Анимизм и первобытное искусство; Религия и первобытное искусство; Тотемизм и первобытное искусство.

Первобытный культ
— и жертвоприношения — 178, 308, 311—312. *См. также* Тотемизм — пережитки тотемизма.
— зарождение — 315.
— и общественный быт — 51.
— определение — 24.

Политеизм — 186—187.

Раскол
— возникновение — 278—279, 284, 287.
— и брак — 286, 290.
— и «демократизм» — 281, 284, 288.
— и колонизация в России — 285—286, 289.
— и коммунизм — 282.
— и крепостные крестьяне — 280—282, 284—285, 288—289.
— и крестьянское восстание С. Разина — 285, 289.
— и купечество — 280, 284.
— и самодержавие — 281, 285—286.
— и стрелецкий бунт — 286, 290.
— идеализация раскола *см.* Раскол — Костомаров о расколе; — революционные народники 70-х годов о расколе; Щапов о расколе; — Юзов о расколе.
— как национальная реакция против европеизации России — 278—279, 284—285, 290.
— как попятное движение — 277—280, 284—286, 290.
— Каптерев о расколе — 286, 290.
— Костомаров о расколе — 275—277, 286—287, 290—291.
— определение — 276.
— революционные народники 70-х годов о расколе — 275, 278—279, 284.
— социальная база — 278—282.
— формализм раскола — 275, 277—279, 284, 286—287, 291.
— Щапов о расколе — 278—279, 281, 284—289.
— Юзов о расколе — 277—278, 282, 286—287, 290—291.
См. также Сектантство.

Революционная борьба и теория — 3—4.

Религиозные искания в эпоху реакции в России — 1—2, 21—22, 150—151, 302—305, 325—327.
— борьба большевиков с религиозными исканиями — 21—22, 97, 146, 150—151, 326.

— борьба Плеханова с религиозными исканиями — 21—22, 325—327.
— и «веховцы» — 8, 10, 16, 19, 141, 144, 148—149, 151—152, 250—251.
— и анимизм — 68—70, 76—77, 82—83, 87, 105—107, 124—125, 133, 144, 148, 151.
— и индивидуализм — 125—126, 128—129.
— и эпоха реакции — 84—85, 146, 253—254.
— Овсянико-Куликовский о религиозных исканиях — 170—171.
— отношение рабочих к религиозным исканиям — 22, 146, 325—327.
— проникновение в неустойчивые элементы социал-демократии — 2, 22, 326—327.
— реакционный характер — 21—22, 146, 148, 297.
Горький
— и Луначарский — 88, 90—94, 96, 98.
— и научный социализм — 88—89, 93—94.
— о боге положительных религий — 92.
— о богостроителях — 89, 92.
— о религии будущего и пролетариате — 89—93.
— о христианстве *см.* Христианство — Горький о христианстве.
— проблема личности и общества — 97—98.
— проблема свободы и необходимости — 94—96, 134—135.
Луначарский
— анимистический характер религии Луначарского — 76—77, 82—83, 87, 146.
— и пролетариат — 85, 153.
— и социалисты-утописты — 86—87.
— о Марксе — 73—74.
— о материализме — 79—80, 85, 87, 96.
— о науке и религии — 77—78, 80—81, 84.
— о прогрессе человечества — 80—81.
— о социализме — 81—82, 84—86, 146.
— о Тэйлоре — 72, 145.
— о Фейербахе — 72—73, 133, 145.
— «религия без бога» — 71—72, 76, 78, 82—83, 87, 145—146.
— сверхиндивидуалистический характер религии Луначарского — 84—85.
Мережковский
— анимистическая точка зрения — 105—107, 148.
— индивидуалистический характер религии Мережковского — 84, 112, 148.
— мещанство и религия Мережковского — 110—112, 117.
— о бессмертии — 84, 122—123, 128, 144, 148.
— о богочеловечестве и человекобожии — 102, 134.
— о Герцене — 110—111, 117.
— о материализме и безнравственности — 106—107, 109, 297.
— о материализме и мещанстве — 110—113.
— о мещанстве и пролетариате — 113—114.
— о проблеме свободы и необходимости — 103—106, 134.
— о революции — 103, 132—134.
— о русских декадентах — 117—118.
— о социализме — 112—113, 132.
— о христианстве *см.* Христианство — Мережковский о христианстве.
Минский
— анимистический характер религии Минского — 124—125.
— и «антиномия индивидуализма и общечеловеческой любви» — 114—115, 131.
— о бессмертии — 122—125, 145.
— о материализме русских «нигилистов» — 122—124.
— о мещанстве и пролетариате — 114—115, 145, 148.
— о науке и религии — 125.
— о символистах и декадентах. — 118—119, 121—122.
— о религии Мережковского — 122.
— о социализме и анархизме — 130—131.
Толстой
— анимистический характер религии Толстого — 69—70, 144, 176, 180, 311.
— о боге *см.* Бог — Толстой о боге.
— о науке — 144, 151.
— о религии *см.* Религия — Толстой о религии.
Религиозные представления
— и технический прогресс *см.* Религия и технический прогресс.
— греков — 23, 29, 38, 49—50, 192, 318.
— евреев — 23, 54, 308.
— египтян — 10, 18—19, 37, 40, 48—49, 310, 316.
— индусов — 48, 63, 314.
— небесная иерархия — 313, 318.
— первобытных народов — 23—24, 27—28, 32—33, 48, 55, 307, 312, 316.

См также Анимизм; Антропоморфизм; Бог в представлении первобытного человека; Загробная жизнь в представлении первобытных народов; Первобытная космогония; Первобытный культ.
— персов — 43.
Религия
— Белинский о религии — 323—324.
— Бутру о религии — 200—203, 206—211.
— Бутру о религии и науке — 197—199, 204—208, 211—212.
— Бэкон о религии и науке — 196.
— Вандервельде о религии — 11, 20, 71, 99, 145.
— Вольтер о религии—224—225, 265.
— Гегель о религии — 296, 299. *См. также* Бессмертие — Гегель о бессмертии; Библейские и евангельские мифы — Гегель о евангельских мифах; Христианство — Гегель о христианстве.
— Геккель и религия — 203, 213.
— Гераклит о религии — 176.
— Гефдинг о религии — 80, 99.
— Гоблэ д'Альвиелла о религии — 177, 180, 247, 311—315.
— Горький о религии *см.* Религиозные искания в эпоху реакции в России. Горький.
— Грант-Аллен о религии — 307—308.
— Гюйо о религии — 172—175, 178. *См. также* Анимизм — Гюйо об анимизме; Буддизм — Гюйо о буддизме; Тотемизм — Гюйо о тотемизме; Христианство — Гюйо о христианстве.
— Гюйо о религии будущего — 172, 173, 177, 179.
— Джемс о религии — 200, 213.
— и анимистические представления—50, 52—53, 65, 68, 71, 76—77, 87, 173, 176, 180, 206, 214—215. *См. также* Религиозные искания в эпоху реакции в России и анимизм.
— и государство — 47—48, 143, 148.
— и земледельческий быт *см.* Земледелие и религия.
— и искусство — 239—240, 270. *См. также* Религия и первобытное искусство.
— и кантианство — 241—242, 264.
— и магия *см.* Магия и религия.
— и мифология *см.* Мифология и религия.
— и мораль *см.* Мораль и религия.
— и наука — 6—8, 15—16, 56, 149, 160—161, 168, 171—173, 177, 195—196, 203—204, 214—215, 264, 305, 317—318. *См. также* Анимизм и наука; «Двойственная истина».
— и общественные классы — 260, 268.
— и общественный строй — 6, 29—31, 47—48, 51, 59, 148, 227—234, 248—249, 268, 312—313, 316—317.
— и первобытное искусство — 51, 236—240.
— и реакция — 1, 297. *См. также* Религиозные искания в эпоху реакции в России.
— и революционная социал-демократия — 1, 4, 7, 9, 12—13, 18, 320—322. *См. также* Антирелигиозная пропаганда.
— и технический прогресс — 6—7, 43—44. *См. также* Анимизм и первобытная техника; Мифология и техника; Первобытная космогония и техника.
— и экономика — 4—6, 14, 238—239, 248.
— исчезновение религии в будущем—6—7, 61, 158, 173, 180, 214—215, 304, 315.
— как консервативная сила — 148, 176, 178, 230, 260—261.
— как средство обуздания народных масс — 9, 18, 21—22, 61, 144, 146, 151, 254, 260—262, 265, 302, 317.
— как «утешение» — 127—128, 145, 152, 245, 297.
— как фактор общественного развития — 58—59, 230—234, 238—239, 248, 313, 318.
— Кант о религии — 8, 16, 230, 264, 300. *См. также* Бог — Кант о боге.
— Квелч о религии — 9.
— Конт о религии — 6—7, 14—15, 200, 212—213. *См. также* Бог и фетиш (по Конту).
— Ленин о религии — 21—22, 320—322. *См. также* Антирелигиозная пропаганда — Ленин об антирелигиозной пропаганде; Религиозные искания в эпоху реакции в России; Борьба большевиков с религиозными исканиями.
— Лукреций о религии — 6, 13, 261.
— Луначарский о религии — 77.
— Льюис о религии и науке — 196.
— Лэнг о религии — 174—179, 309—311. *См. также* Бессмертие — Лэнг о бессмертии; Мифология — Лэнг о мифологии; Тотемизм — Лэнг о тотемизме.
— Лютгенау о религии — 160—161,

164—166, 168. *См. также* Бог — Люттенау о боге; Мифология — Люттенау о мифологии.
— Маркс о религии — 4, 9, 64, 83, 102, 249, 322—323. *См. также* Антирелигиозная пропаганда — Маркс об антирелигиозной пропаганде.
— определение 4—5, 10, 22—23, 53, 64—65, 70—71, 141, 146, 156, 214.
— Овсянико-Куликовский о религии будущего — 171—172, 177.
— основные элементы — 6, 8, 22—23, 141, 146.
— Паннекук о религии и социализме — 156—158.
— происхождение — 4—6, 10, 89, 92—93, 247, 257, 304—305, 307, 311. *См. также* Анимизм — происхождение.
— Пфлейдерер о религии — 187.
— Ратцель о религии — 56.
— Ревилль о религии — 234, 269.
— Сен-Симон о религии — 200, 212—213, 249, 313, 318.
— социалисты-утописты и религия — 86—87, 100, 212—213.
— Спенсер о религии — 8, 16. *См. также* Агностицизм Спенсера.
— Струве о религии — 133.
— Тиле о религии — 233—234.
— Толстой о религии — 239, 250, 270. *См. также* Бог — Толстой о боге; Христианство — Толстой о христианстве.
— Тэйлор о религии — 53—54, 99, 165, 214, 249. *См. также* Анимизм — Тэйлор об анимизме.
— Фейербах о религии — 9, 17, 72—73, 75—76, 94, 128, 135, 139, 145—146, 153, 249, 253—256, 295—297, 299, 302—307, 324. *См. также* Бессмертие — Фейербах о бессмертии; Бог — Фейербах о боге; Мистицизм — Фейербах о мистицизме; Мораль — Фейербах о морали и религии; Энгельс — о взглядах Фейербаха на религию; Христианство — Фейербах о христианстве.
— Фюстель де Куланж о религии — 230—233.
— Шопенгауэр о религии — 7, 15. *См. также* Бог — Шопенгауэр о боге.
— Штраус о религии — 76, 99, 296, 299. *См. также* Библейские и евангельские мифы — Штраус о евангельских мифах.
— Энгельс о взглядах Фейербаха на религию — 75—76, 146, 255—256.
— Энгельс о религии — 7, 9, 17, 61, 75, 109, 139, 230. *См. также* Анимизм — Энгельс об анимизме; Бессмертие — Энгельс о бессмертии; Бог — Энгельс о боге.
— Юм о религии — 229—230, 268. *См. также* Анимизм; Пантеизм; Политеизм; Тотемизм.
Свобода и необходимость
— Бутру о свободе и необходимости — 207—208.
— в теории Маркса *см.* Исторический материализм — свобода и необходимость.
— Лейбниц о свободе и необходимости — 208, 214.
— Спиноза о свободе и необходимости — 208, 213—214.
— Шеллинг о свободе и необходимости — 104, 135.
Сектантство
— бегуны — 282, 286.
— жидовствующие — 283, 288.
— крестовые братья (гейслеры) — 283, 288.
— стригольники — 283, 288.
См. также Раскол.
Символисты и декаденты
— индивидуализм и идея бессмертия *см.* Бессмертие — символисты и декаденты и идея бессмертия.
— Минский о символистах и декадентах *см.* Религиозные искания в эпоху реакции в России. Минский о символистах и декадентах.
— о смысле жизни — 181—184.
— отношение к пролетариату — 113—117, 122, 129—130.
— отношение к революции и социализму — 118—122, 131—132.

Теологическое объяснение истории — 242—243, 246, 314. *См. также* Анимизм и теологическое объяснение истории.
— у Августина — 243—244, 314, 319.
— у Боссюэта — 245—246, 314, 319.
Тотемизм — 37—41, 57, 59, 64, 143, 148, 179, 311, 315—317.
— Гюйо о тотемизме — 177—178, 180.
— и авторитарная организация производства — 43—44.
— и первобытное искусство — 236—238, 240.
— и охотничий быт — 39—40, 180.
— и приручение животных — 43—46, 143, 317, 319.
— Лэнг о тотемизме — 174, 179.
— пережитки тотемизма — 42—43, 143, 148.

— разложение тотемизма при переходе к скотоводству и земледелию — 43—46, 59, 143.
— растительный — 37—38, 56, 62, 143, 177, 180, 317.
— Фон-ден-Штейнен о тотемизме — 178, 180.
— Фрезер о тотемизме — 38, 174, 179, 316—317.

Фатализм и человеческая активность — 235—236.
Фетишизм см. Бог и фетиш (по Конту).
Французские материалисты XVIII в.
— атеизм — *см.* Атеизм французских материалистов XVIII в.
— о библейских мифах — 217.
— о боге — 224—225.
— о мистицизме — 298, 300.
— о морали — 225—226.
Французские романтики, парнасцы и декаденты
— и пролетариат — 115—117.
— критика ими «мещанства» — 115—117.

Христианство — 92—93, 175—176, 230, 245.
— Гегель о христианстве — 296, 298—299.
— Герцен о христианстве — 252—253.
— Горький о христианстве — 92—93.
— Гюйо о христианстве — 175.
— Достоевский о христианстве — 253.
— и первобытная религия — 308, 310.
— истоки христианства — 184—186, 308, 318.
— Мережковский о христианстве — 133.
— немецкие мистики о христианстве — 298.
— Пушкин и христианство — 253, 271.
— Толстой и христианство — 253.
— Фейербах о христианстве — 253, 304—305.

Чудо и законосообразность — 216—217, 305.

Язычество и христианство см. Христианство — истоки христианства.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ КНИГ И ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ, УПОМЯНУТЫХ В СБОРНИКЕ *

А. На русском языке

Аксельрод, Л. И. Двойственная истина в современной немецкой философии — *в кн.* Аксельрод, Л. И. (Ортодокс). Философские очерки. Спб., 1906, стр. 1—92. — **197**.

— (*Ортодокс*). Философские очерки. Спб. 1906. — **264**.

Апокалипсис, или откровение святого Иоанна Богослова—в кн. Яковлев, Ф. Апокалипсис с очерком жизни и учения св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова. 2-е изд. Спб., 1905, стр. 73—375. — **245, 327**.

Баратынский, Е. Приметы — *в кн.* Баратынский, Е. Сумерки. М., 1842, стр. 25—27; *в кн.* Белинский, В. Г. Соч. 4-е изд. Ч. VI. М., 1882, стр. 302—303.—**25, 60**.

— Стихотворения. Ч. I—II. М. 1835.— **25, 60**.

— Сумерки. М., 1842. — **25, 60**.

Белинский, В. Г. Сумерки. Соч. Е. Баратынского. М., 1842... — Сочинения. 4-е изд. Ч. VI. М., 1882, стр. 280—328. —**25, 60**.

Бердяев, Н. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Спб., 1901. — **137**.

Бернштейн, Э. Исторический материализм. 2-е изд. Спб., 1901. — **62**.

Библия, или книги священного писания ветхого и нового завета в русском переводе. 1-е изд. Спб., 1889.

Книги ветхого завета:

Стр. 1—61. Первая книга Моисеева: Бытие. — **6, 13—14, 34, 57, 175, 179—180, 186**.

Стр. 62—112. Вторая книга Моисеева: Исход. — **54, 186**.

Стр. 113—150. Третья книга Моисеева: Левит. — **186**.

Стр. 150—202. Четвертая книга Моисеева: Числа. — **186**.

Стр. 202—248. Пятая книга Моисеева: Второзаконие — **186**.

Стр. 843—902. Книга пророка Исаии. — **219, 222**.

Стр. 1043—1067. Книга пророка Даниила. — **220**.

Стр. 1067—1076. Книга пророка Осия. — **51**.

Стр. 1090—1095. Книга пророка Михея. — **219—220, 267**.

Книги нового завета:

Стр. 1223—1261. От Матфея святое благовествование. — **220, 222, 267**.

Стр. 1261—1285. От Марка святое благовествование. — **218, 222**.

---

* Настоящие указатели — библиографический и именной — составлены по следующему принципу: отсылки к страницам текста даны не только в тех случаях, когда на странице имеется прямое упоминание данного имени или данного произведения, но и в тех случаях, когда это имя или произведение подразумеваются.

При составлении библиографического указателя преимущество отдавалось тому изданию упоминаемой книги, которым пользовался или мог пользоваться Г. В. Плеханов, т. е. в первую очередь изданию, указанному им самим в тексте; во вторую— изданию, имеющемуся в его библиотеке. При невозможности привести указанные издания давалось любое издание данной книги, найденное в ленинградских книгохранилищах или в библиографических справочниках.

Настоящие указатели отнюдь не являются рекомендательными, ибо наряду с марксистско-ленинской и научной литературой, которая может быть рекомендована читателю, они заключают в себе полный перечень литературы, подвергнутой Плехановым критическому разбору в публикуемых в сборнике работах.—*Ред.*

Стр. 1285—1326. От Луки святое благовествование. — **220, 222, 267.**
Стр. 1326—1357. От Иоанна святое благовествование. — **219, 222.**
Стр. 1357—1396. Деяния святых апостолов. — **218, 267.**
Стр. 1494—1506. Послание к евреям святого апостола Павла. — **220, 267.**

Богданов, А. Авторитарное мышление— *в кн.* Богданов, А. Из психологии общества. Спб., 1904, стр. 95—156. — **25—29, 31, 43, 54—55, 60—61, 142, 317.**

— Из психологии общества (статьи 1901—1904). Спб., 1904. — **25—29, 31, 43, 54—55, 60—61.**

[*Богораз*] *Тан, В. Г.* Распространение культуры на земле. Основы этнографии. М.—Л., 1928. — **319.**

Богучарский, В. Я. Александр Иванович Герцен. Спб., 1912. — **216, 252—254.**

Бокль, Г. Т. История цивилизации в Англии. Перев. В 2 томах. Спб., 1906. — **268.**

Бонч-Бруевич, В. Д. Старообрядчество и самодержавие — «Жизнь», 1902, № 3, стр. 294—307. — **323.**

Боцяновский, В. Ф. Русские вольнодумцы XIV—XV века — «Новое слово», 1896, № 12, сентябрь, стр. 153—173. — **274—283.**

Бурдо, Луи. Вопрос о смерти и его различные решения. Перев. с 3-го фр. изд. Спб., 1911. — **154, 188—194, 319.**

Бутру, Э. Наука и религия в современной философии. Спб., 1910. — **317.**

Бюхнер, Г. Смерть Дантона. Драма. Перев. с немецк. Пг., [1919]. — **100.**

Вандервельде, Э. Социализм и религия. Спб., Земля, 1906. — **20, 99, 145.**

Веды — см. Rig-Veda.

Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. — **132—133, 138, 140—141, 144, 149, 151—153.**

Виельгорский, М. Ю., граф. Беседы бр. гр. М. Ю. Виельгорского *. — **293.**

Виндельбанд, В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. I—II. Спб., 1908. — **20, 261—262, 273, 297—298, 300—301.**

Вольский, А. [*Махайский*]. Умственный рабочий. Женева, 1905. **19.**

— [*Махайский*]. Умственный рабочий. Ч. I. Эволюция социалдемократии. Спб., 1907. — **19.**

— [*Махайский*]. Умственный рабочий. Ч. II. Научный социализм. Спб., 1906. — **19.**

Гауптман, Г. Потонувший колокол. Немецкая сказка-драма. Спб., Шиповник, 1909. — **8, 16—17.**

Гегель, Ф. Философия истории. — Соч. т. VIII. М.—Лг., 1935.

Гейне, Г. Германия. М.—Л., Гихл, 1933. — **136.**

— Романтическая школа. Перев. П. Вейнберга — Соч. Т. III. Спб., 1865, стр. 169—392. — **3, 12.**

Герцен, А. И. Дневник (1842—1845) — Соч. Т. I. Женева, 1875, стр. 1—276; Полн. собр. соч. и писем. Т. III. Пг., 1919, стр. 17—61; 87—149; 299—369; 440—452. — **249, 271.**

— «Колокол». Избранные статьи А. И. Герцена (1857—1869). Женева, Вольно-русская типография, 1887 (Библиотека социальных знаний. Серия первая. Т. I). — **253.**

— *И-р.* Письма к противнику. Письмо первое — третье — «Колокол», 1864, № 191, 15 ноября, стр. 1565—1568; 1865, № 193, 1 января, стр. 1586—1588; 1865, № 194, 1 февраля, стр. 1593—1595; Полн. собр. соч. и писем. Т. XVII. Пг., 1922, стр. 369—388. — **253, 271.**

— С того берега — Соч. Т. V. Женева, 1878, стр. 1—172; Полн. собр. соч. и писем. Т. V. Пг., 1919, стр. 382—490. — **271.**

Гершензон, М. О. П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. Спб., 1908. — **250—251.**

Гершензон, М. О. Творческое самосознание — в *кн.* Вехи. М., 1909, стр. 70—96. — **149.**

Гете, В. На озере. Стихотворение в перев. А. Фета — в *кн.* Собрание сочинений Гете в переводах русских писателей. Т. I. Лирические стихотворения и поэмы. Спб., 1878, стр. 10. — **315, 319.**

Гефдинг, Г. Философия религии. Перев. с немецк. Спб., 1903. — **80, 99.**

Гоголь, Н. В. Ревизор — Полн. собр. соч., 5-е изд. наследников. Т. II. М., 1884, стр. 179—269. — **123, 134.**

«Голос социал-демократа». Женева (1907—1911). — **61.**

Голубинский, Е. Е. История русской церкви. Т. I в двух полутомах. М., 1880—1881. — **290.**

* См. *Семенский, В. И.* Политические и общественные идеи декабристов. Спб., 1909, стр. 325—326. *Ред.*

Гомер. Илиада. Перев. Н. Гнедича. Ч. I—II. Спб., 1829. — **49—50, 63.**
— Одиссея. Перев. В. А. Жуковского. Спб., Девриен, [б. г.]. — **49—50, 63, 148, 229, 268.**
Горький, М. В Америке. Очерки. 1. Город желтого дьявола. 2. Царство скуки. 3. «Моб». 4. Чарли Мэн — Сборник т-ва «Знание» за 1906 г. № 11. Спб., 1906, стр. 335—352; № 12, стр. 3—48. — **88, 93, 101.**
— Исповедь. Повесть. Берлин, 1908. — **87—98.**
— Мальва — *в кн.* Горький, М. Очерки и рассказы. Т. II. Спб., 1899, стр. 75—145. — **98.**
— Мать. Ч. I—II — Сборник т-ва «Знание» за 1907 г. № 16—20, стр. 157—221; 3—66; 3—71; 5—108. — **88.**
— На дне. Картины. Четыре акта. 2-е изд. Спб., «Знание», 1903. — **96, 104—105, 134.**
— Очерки и рассказы. Т. I—III. Спб., 1898—1899. — **96.**
— Песня о буревестнике. Песня о соколе. Рига, 1902. — **97.**
— Тоска. Страничка из жизни одного мельника — «Новое слово», 1896, № 9, июнь, стр. 168—193; № 10, июль, стр. 54—74; — 95—96, 134.
Группа «Освобождение труда». Из архивов Г. В. Плеханова, В. И. Засулич и Л. Г. Дейча. Под ред. Л. Г. Дейча. Сборники I—VI. М., 1924—1928. — **216.**
Гюйо, М. Безверие будущего. Социологическое исследование. Перев. с фр. 11-е изд. Спб., 1908. — **16, 26, 61, 142, 154, 170—174, 177—179, 300.**

Данте, А. Божественная комедия. Ад. Перев. с итальянского. Спб., 1909.— **50.**
Деборин, А. Введение в философию диалектического материализма. Пг., 1916. — **63, 216, 256.**
Достоевский, Ф. М. Братья Карамазовы. Роман в 4 ч. с эпилогом — Полн. собр. соч. Т. XII. Спб., 1895. — **8, 16, 170, 184.**
«Жизнь». Литературный, научный и политический журнал. Лондон, 1902. — **322, 323.**
Жмакин, В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. — **281.**

Законы Ману — см. Эльманович, С. Д. Законы Ману.

Зиновий О[тенский]. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863. — **290.**
Золя, Э. Лурд. Роман. Спб., 1894. — **101.**
Зых, Маврикий Могила. Письмо и заметки. Перев. с польского — «Жизнь», 1902, № 3, стр. 13—55; № 4, стр. 31—79. — **323.**

Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. Т. I—II. 2-е изд., доп. Спб., 1908. — **183.**
— О смысле жизни. Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов. Спб., 1908. — **154, 181—184, 214.**
Из кладезя всероссийской мудрости — «Жизнь», 1902, № 3, стр. 351—356; № 4, стр. 145—156. — **323.**
«Искра». Центральный орган РСДРП [Мюнхен—Лондон] (1900—1905). — **12.**
История русской литературы XIX века. Под ред. Д. Н. Овсянико-Куликовского. Т. I—IV. М., 1908—1910. — **117**

Каптерев, Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I—II. Сергиев Посад, 1909—1912. — **274, 286, 290.**
Киреевский, И. Обозрение русской словесности за 1829 г. — Полн. собр. соч. Т. II. М., 1861, отд. II, стр. 19—46. — **85, 100, 146.**
Ковалевский, М. М. Закон и обычай на Кавказе. Т. II. М., 1890.—**319.**
— Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения. М., 1879. — **319.**
Костомаров, Н. История раскола у раскольников—«Вестник Европы», 1871, № 4, стр. 469—536. — **275, 277, 287, 290—291.**
Крылов, И. А. Щука и кот—Полн. собр. соч. 2-е изд. Т. II, Спб., 1859, стр. 213—214. — **88, 94.**

Лансон, Г. История французской литературы. Перев. со 2-го франц. изд. Т. I. М., 1896. — **235, 269.**
Ленин, В. И. Из прошлого рабочей печати в России — Соч., Т. XVII, стр. 341—347. — **152.**
— Классы и партии в их отношении к религии и церкви — Соч., Т. XIV, стр. 77—84. — **21.**
— *Ильин, Вл.* Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. М.,

1909; Соч. Т. XIII, стр. 7—295. — **60, 99.**
— О «Вехах» — Соч. Т. XIV, стр. 217—223. — **138, 152.**
— Об отношении рабочей партии к религии — Соч. Т. XIV, стр. 68—76. — **322.**
— Письмо Горькому, А. М. Краков, 14 ноября 1913 — Письма Ленина Горькому. М.—Л., 1936, стр. 102—105. — **21—22, 326.**
— Письмо Плеханову, Г. В. 7 февраля 1902 — *в кн.* Группа «Освобождение труда». Сб. V. М.—Л., 1928, стр. 120—121; Соч. Т. XXVIII, стр. 263—264.— **320.**
— Проект программы РСДРП — Ленинский сборник, № 2. М.—Л., 1924, стр. 31—42. — **320.**
— Социализм и религия—Соч. Т. VIII, стр. 419—423. — **1, 18.**
— Сочинения. Изд. 2-е испр. и доп. Т. I — XXX. М. — Л., 1927 — 1935 (ИМЭЛ). — **1, 18, 21, 60, 99, 138, 152, 320, 322.**
Ленинский сборник. М. — Л., (ИМЭЛ). (Вых. с 1924). — **320.**
Лермонтов, М. Бородино — Стихотворения. Спб., 1840, стр. 33—38. — **85.**
Литературное наследие Г. В. Плеханова. Сб. I. М., 1934. — **324.**
— Сб. III. Искусство. М., 1936. — **13, 61, 102, 238—241.**
— Сб. IV. Борьба с народничеством. М., 1937. — **233—234.**
— Сб. V. Борьба с философским ревизионизмом. М., 1938. — **169.**
Литературный распад. Критический сборник. Кн. 2. Спб., 1909. — **89—91, 93—94, 96.**
Луначарский, А. Атеизм — *в кн.* Очерки по философии марксизма. Спб., 1908. — **79—80, 82—86, 326.**
— Будущее религии. Анкета о судьбах религии. Максим Горький и Г. В. Плеханов — «Образование», 1907, № 10, II отд., стр. 1—25; № 11, II отд., стр. 30—67. — **251, 271.**
— Двадцать третий сборник «Знания»— *в кн.* Литературный распад. Кн. 2. Спб., 1909, стр. 88—89. — **89—91, 93—94, 96.**
— Религия и социализм. Ч. I. Общие замечания. Важнейшие дохристианские религии в их отношении к научному социализму. Спб., 1908. — **71—87, 990, 14, 145, 152—153, 271, 326.**
Льюис, Дж. Г. История философии (Biographical history of philosophy). Перев. с последн. англ. изд. Спб., 1897. — **196, 212.**
Лютгенау, Ф. Естественная и социальная религия. Перев. с немецк. Спб., 1908. — **2, 18, 159—170.**

Маркс, К. К критике гегелевской философии права. Введение. — *в кн.* Маркс, К. и Ф. Энгельс. Литературное наследство. Т. I. М., «Мир», 1907, стр. 341—353; Маркс, К. и Ф. Энгельс. Соч. Т. I, 1928, стр. 399—412. — **4, 13, 18, 73—74, 170, 322—323.**
— Капитал [*Общая ссылка*]. — **155.**
— Критика Готской программы. С предисл. Ф. Энгельса. Перев. с немецк. под ред. В. Засулич. Спб., 1906. — **320, 322.**
— Критика Готской программы. Заметки на полях программы германской рабочей партии — Маркс, К. и Ф. Энгельс. Соч. Т. XV, 1935, стр. 267—287. — **322.**
— Манифест против Криге. «Народный трибун» — Маркс, К. и Ф. Энгельс. Соч. Т. V, 1929, стр. 91—108. — **86, 97, 100—102.**
— Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г. Прудона. С предисл. Фр. Энгельса. Перев. В. И. Засулич, под ред. Г. В. Плеханова. Спб., 1906; Маркс, К. и Ф. Энгельс. Соч. Т. V, 1929, стр. 295—416. — **73, 87.**
— О Прудоне. (Из «Социал-демократа», 1865, №№ 16—18. Письмо к редактору.) Лондон, 24 февраля 1865 — *в кн.* Маркс, К. Нищета философии. Спб., 1906, стр. XVII — XXVI; Маркс, К. и Ф. Энгельс. Соч. Т. XIII, ч. 1, 1936, стр. 23 — 30, под загл. «О Прудоне (письмо Швейцеру)». — **73, 87, 99.**
Маркс, К. и *Ф. Энгельс.* Манифест коммунистической партии. Перев. с немецк. С предисл. Г. В. Плеханова. Женева, рев. орг. «Социал-демократ», 1900; Соч. Т. V, 1929, стр. 483—513.— **46, 62.**
— Немецкая идеология — Соч. Т. IV, 1933, стр. 529—540. — **101.**
— О религии и борьбе с нею. Т. I—II. М., ГАИЗ, 1933. — **101.**
— Святое семейство или критика «критической критики» против Бруно Бауера и К° — Соч. Т. III, 1929, стр. 21—244. — **64, 66, 99, 102, 133, 273.**
— Сочинения. М. — Л., Партиздат ЦК

ВКП(б), 1928—1937 (ИМЭЛ). — **4, 13, 18, 46, 62, 66, 73—74, 86—87, 97, 99—102, 133, 170, 273, 322—323.**

Мармонтель, Г. Велисарий. С амстердамского 1767 изд. переведено в Москве в том же году. [Б. м.], Имп. Ак. наук, 1769. — **294.**

Мах, Э. Принцип сохранения работы. История и корень его. Перев. с пересм. и испр. авт. немецк. изд. Спб., 1909.— **29.**

Мережковский, Д. С. Гоголь. Творчество, жизнь и религия. Спб., 1909. — **134.**

— Грядущий хам. Спб., 1906.—**96, 102—103, 106, 110—111, 115—126, 134, 326.**

Минский, Н. Абсолютная реакция (Л. Андреев и Мережковский) — *в кн.* Минский, Н. На общественные темы. Спб., 1909, стр. 206—239. — **118, 121, 137.**

— История моего редакторства — там же, стр. 193—199. — **118—119, 122, 137.**

— На общественные темы. Спб., 1909. — **114, 118—119, 121—122, 130—131, 137.**

— Социал-гуманизм — там же, стр. 26—73. — **131, 138.**

— Социализм и анархизм — там же, стр. 85—131. — **130, 138.**

— При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни. 2-е изд. Спб., 1897.— **136.**

— Религия будущего (философские разговоры). Спб., 1905. — **109, 113—114, 118, 123—125, 127, 136, 145, 152.**

— Толстой и реформация — *в кн.* Минский, Н. На общественные темы. Спб., 1909, стр. 246—255. — **123—124, 137.**

Моррис, В. Вести ниоткуда или эпоха счастья. Перев. с англ. 2-е изд. Спб., 1906. — **137.**

Незеленов, А. Николай Иванович Новиков, издатель журналов 1769—1785 гг. Спб., 1875. — **274, 292, 298, 301.**

Овсянико-Куликовский, Д. Н. Предисловие к книге Гюйо, М. Безверие будущего. Спб., 1908, стр. V—XXXIV.— **170—172, 177.**

Основы Упанишад (Дух упанишад), сборник выдержек, афоризмов, изречений, текстов из «Упанишад», священных индусских книг. Спб., 1909.— **314, 319.**

«Отечественные записки». Учено-литературный журнал. Спб. (1839—1884). — **123, 137.**

Павлов-Сильванский, Н. П. Материалисты двадцатых годов — *в кн.* Павлов-Сильванский. Очерки по русской истории XVIII—XIX вв. Спб., 1910, стр. 239—288.—**293.**

— Очерки по русской истории XVIII—XIX вв. Спб., 1910.—**293.**

Паннекук, Антон. Социализм и религия. Перев. с немецк. Спб., 1906.—**154—158.**

Паскаль, Б. Мысли о религии. Перев. с фр. 2-е изд. М., 1902.—**294.**

Петцольд, И. Проблема мира с точки зрения позитивизма. Спб., Шиповник, 1909.—**135—136.**

Плеханов, Г. В. Анархист-индивидуалист. Вениамин Тэкер. Вместо книги. Написано человеком, слишком занятым, чтобы писать книгу. М., 1908— Соч. Т. XVI, стр. 182—188.—**138.**

— Белинский и разумная действительность — Соч. Т. X, стр. 201—252.— **180.**

— Богучарский, В. Я. Александр Иванович Герцен. Спб., 1912 — «Современный мир», 1912, № 6, стр. 327—331; Соч. Т. XXIII, стр. 446—452, под загл. «О книге В. Я. Богучарского: А. И. Герцен». — **216, 252—254.**

— Бурдо, Луи. Вопрос о смерти и его различные решения — «Современный мир», 1911, № 9, стр. 347—349; Соч. Т. XVII, стр. 184—187, под загл. «О книге Луи Бурдо».—**154, 189—194, 319.**

— Бутру, Э. Наука и религия в современной философии — «Современный мир», 1911, № 12, стр. 370—373; Соч. Т. XVII, стр. 310—314, под загл. «О книге Бутру». — **2, 195—214.**

— Герцен-эмигрант — *в кн.* История русской литературы XIX века. Т. II. М., 1909, стр. 131—159; Соч. Т. XXIII, стр. 414—445.—**117.**

— Гюйо, М. Безверие будущего. Социологическое исследование — «Современный мир», 1909, № 9, стр. 112—115; Соч. Т. XVII, стр. 337—341, под загл. «О книге М. Гюйо».—**2, 16, 61, 170—174, 300.**

— *Бельтов.* За двадцать лет. Сб. ст. литературных, экономических и философско-исторических. Спб., 1905; 2-е изд. изменен. Спб., 1906; 3-е изд.

дополнен. Спб., 1908.—**30**, **43**.
— Иванов-Разумник. О смысле жизни. Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов. Спб., 1909 — «Современный мир», 1909, № 3, стр. 130—132; Соч. Т. XVII, стр. 344—346, под загл. «О книге Иванова-Разумника».—**181**—**184**.
— Идеология мещанина нашего времени (по поводу книги г. Иванова-Разумника «История русской общественной мысли») — «Современный мир», 1908, № 6, стр. 112—136; № 7, стр. 72—139; Соч. Т. XIV, стр. 259—344.—**115**, **183**.
— Искусство и общественная жизнь — «Современник», 1912, № 11, стр. 291—304; № 12, стр. 108—122; 1913, № 1, стр. 130—161; Соч. Т. XIV, стр. 120—182.—**136**.
— История русской общественной мысли — Соч. Т. XX—XXII.—**216**, **274**, **290**.
— К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. Ответ гг. Михайловскому, Карееву и комп. Спб., 1895; Соч. Т. VII, стр. 61—281.—**95**, **102**, **267**.
— К вопросу о роли личности в истории — Соч. Т. VIII, стр. 273—306.—**2**, **13**, **234**—**236**.
— [Конспекты лекций по искусству] — Литературное наследие Г. В. Плеханова. Сб. III. М., 1936, стр. 77—164.—**13**.
— Лютгенау, Фр. Естественная и социальная религия (теория религии с материалистической точки зрения). Спб., 1908 — «Современный мир», 1908, № 5, стр. 19—28; Соч. Т. XVII, стр. 321—331.—**2**, **18**, **159**.
— Материализм или кантианизм — Соч. Т. XI, стр. 114—132.—**241**—**242**.
— Materialismus militans. Ответ г. Богданову. Письмо первое — «Голос социал-демократа», 1908, № 6—7, май — июнь, стр. 3—14; Соч. Т. XVII, стр. 1—23.—**29**, **61**.
— Материалистическое понимание истории — *в кн.* Группа «Освобождение труда». Сб. IV. М., 1926, стр. 5—52; Соч. Т. XXIV, стр. 344—380.—**2**, **242**—**248**.
— Metchnikoff, Léon. La civilisation et les grands fleuves historiques. Avec une préface de M. Elisée Reclus. Paris, 1889 (Лев Мечников. Цивилизация и великие исторические реки)—«Социал-демократ», 1890, № 1, отд. II, стр. 86—107; Соч. Т. VII, стр. 15—28, под загл. «О книге Л. И. Мечникова».—**2**.
— Мысли о религии. Под ред. и с предисл. редакции Атеиста». М., Атеист, [1929].—**216**.
— Н. Г. Чернышевский. — Соч. Т. V—VI.—**317**.
— Несколько слов в защиту экономического материализма. (Открытое письмо В. А. Гольцеву) — «Русская мысль», 1896, № 9, стр. 88—106; Соч. Т. VIII, стр. 195—221.—**2**, **64**, **230**—**233**, **269**.
— О книге М. Гершензона «История молодой России». М., 1908 — Соч. Т. XXIII, стр. 24—30.—**138**.
— О материалистическом понимании истории (Labriola, Ant. Essais sur la conception matérialiste de l'histoire. Avec une préface de G. Sorel, 1897) — Соч. Т. VIII, стр. 239—270.—**2**.
— О так называемых религиозных исканиях в России. Статья первая — «Современный мир», 1909, № 9, стр. 182—216; Плеханов, Г. В. От обороны к нападению. Спб., 1910, стр. 187—223, под загл. «О религии»; Соч. Т. XVII, стр. 197—232.—**2**, **18**—**19**, **22**, **59**, **124**, **140**, **179**, **257**, **299**—**300**, **318**.
— О так называемых религиозных исканиях в России. Статья вторая — «Современный мир», 1909, № 10, стр. 164—200; Плеханов, Г. В. От обороны к нападению. Спб., 1910, стр. 224—266, под загл. «Еще о религии»; Соч. Т. XVII, стр. 232—272.—**2**, **22**, **59**, **66**, **140**, **152**, **326**.
— О так называемых религиозных исканиях в России. Статья третья. Евангелие от декаданса — «Современный мир», 1909, № 12, стр. 167—202; Соч. Т. XVII, стр. 272—309.—**2**, **22**, **140**, **152**, **180**, **326**.
— Об искусстве. Социологический этюд — *в кн.* [Плеханов, Г. В.] Бельтов. За двадцать лет. Спб., 1905, стр. 319—340; Соч. Т. XIV, стр. 1—36, под загл. «Письма без адреса. Письмо первое».—**30**, **48**, **61**—**62**, **89**, **236**—**237**.
— Огюстен Тьерри и материалистическое понимание истории — Соч. Т. VIII, стр. 9—25.—**268**
— Опять об «экономическом» материализме. (Открытое письмо к г. В. Гольцеву) — Литературное наследие Г. В. Плеханова. Сб. IV, 1937, стр. 238—260.—**233**—**234**.
— Основные вопросы марксизма. Спб.,

Наша жизнь, 1908; Соч. Т. XVIII, стр. 182—252.—**72, 248—249**.
— От идеализма к материализму. (Гегель и левые гегельянцы. — Давид-Фридрих Штраус. — Братья Бруно и Эдгар Бауеры. — Фейербах) — Соч. Т. XVIII, стр. 133—181.—**138—139, 254—256, 298—299**.
— От обороны к нападению. Ответ г. А. Богданову, критика итальянского синдикализма и другие статьи. М., [1910]. — **22 — 23, 59, 83, 257**.
— Ответ на анкету о будущности религии, произведенную журналом «Mercure de France» 15 апреля 1907 — «Образование», 1907, № 10, отд. II, стр. 4—5 (в ст. Луначарского, А. В Будущее религии); Соч. Т. XVII, стр. 342—343.—**2, 70, 99, 214—215**
— Очерки по истории материализма — Соч. Т. VIII, стр. 29—192.—**151 180, 224—229**.
— Очерки по истории материализма (Глава о Марксе). Неопубликованные отрывки — «Вестник Коммунистической академии», 1933, № 2—3, стр. 182—198.—**229—230**.
— П. Я. Чаадаев. Гершензон. П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. Спб., 1908 — Соч. Т. XXIII, стр. 3—23.—**249—281**.
— Паннекук, А. Социализм и религия — «Современная жизнь», 1907, № 1, стр. 360—365; Соч. Т. XVII, стр. 332—336, под загл. «О брошюре А. Паннекука».—**2, 154—158**.
— Письма без адреса. [Пятое письмо.] Об искусстве. — Литературное наследие Г. В. Плеханова. Сб. III, 1936, стр. 17—44.—**61, 102, 237—241**
— Письма без адреса. Письмо первое — *см.* Плеханов, Г. В. Об искусстве.
— Письмо Аксельрод, Л. И. [Женева] 21 апреля 1903 — Литературное наследие Г. В. Плеханова, Сб. I, стр. 372, письмо № 157.—**323—324**.
— Письма Аксельроду, П. Б. — Переписка Г. В. Плеханова и П. Б. Аксельрода. Т. II. М., 1925, стр. 201—203, письма № 216, 217, 218.—**1, 324 —325**.
— Письмо Ленину, В. И. Женева, 6 августа 1902 — «Ленинский сборник», III, стр. 439—440.—**322**.
— Поленц, В. Крестьянин — «Заря», 1902, № 4, стр. 247—251; Соч. Т. XI, стр. 392—397, под загл. «О романе фон-Поленца».—**169**
— Предисловие к книге Деборина, А Введение в философию диалектического материализма. Пг., [1916], стр. 5—42; Соч. Т. XVIII, стр. 296—320.—**63, 180, 256—265**.
— Предисловие ко второму русскому изданию — *в кн.* Маркс, К. и Ф. Энгельс. Манифест коммунистической партии. Перев. с нем. с предисл. Г. Плеханова. Женева,Револ. орган. «Социал-демократ», 1900, стр. 14—78; Соч. Т. XI, стр. 275—326, под загл. «Первые фазы учения о классовой борьбе».—**46, 62, 216**.
— Примечания к переводу брошюры Энгельса «Людвиг Фейербах» — Соч. Т. VIII, стр. 367—376.—**216—224, 299**.
— Пфлейдерер, Отто, д-р. О религии и религиях — «Современный мир», 1910, № 2, стр. 130—134; Соч. Т. XVII, стр. 315—320, под загл. «О книге О. Пфлейдерера».—**2, 184—188**.
— Русский рабочий в революционном движении (по личным воспоминаниям) — «Социал-демократ», 1890, № 3, отд. I, стр. 5—39; 1892, № 4, отд. I, стр. 30—80; Соч., Т. III, стр. 127—205.—**16**.
— Товариш Пауль Эрнст и материалистическое понимание истории — Литературное наследие Г. В. Плеханова. Сб. V. М., 1938, стр. 1—8.—**169**
— Толстой и природа — Соч. Т. XXIV стр. 250—253.—**138**.
— Трусливый идеализм. Иосиф Петцольд. Проблема мира с точки зрения позитивизма — Соч. Т. XVII, стр 100—134.—**136**.
— Философов, Д. Слова и жизнь— «Современный мир», 1909, № 8, стр 159—162; Соч. Т. XIV, стр. 345—349 под загл. «О книге Д. В. Философова».—**138, 251, 326**.
— Философские взгляды А. И. Герцена — «Современный мир», 1912 № 3, стр. 223—247; № 4, стр. 145—177; Соч. Т. XXIII, стр. 354—413.—**256**.
— Французская драматическая литература и французская живопись XVIII века с точки зрения социологии — Соч. Т. XIV, стр. 95—119.—**13**
— Целлер, Эд. Очерк истории греческой философии — «Современник» 1913, № 2, стр. 351—355.—**272**.
— Шулятиков, В. Оправдание капитализма в западноевропейской философии (от Декарта до Маха) — «Современный мир», 1909, № 5, стр. 144—

147; Соч. Т. XVII, стр. 141—146, под загл. «О книге г. В. Шулятикова».— **60—61.**

«Покоящийся трудолюбец». Периодическое издание, служащее продолжением «Утреннего света», «Московского ежемесячного издания» и «Вечерней Зари». М.—**294.**

Поленц, В. Крестьянин. Роман. Перев. с немецк. С предисл. Л. Н. Толстого. М., 1902.—**160, 169.**

Пфлейдерер, О. О религии и религиях. Перев. с немецк. Спб., 1909.—**2, 184—188.**

Пыпин, А. Н. Белинский. Его жизнь и переписка. Соч. Т. I—II. Спб., 1876.—**323—324.**

— Русское масонство XVIII и первой четверти XIX в. Пг., 1916.—**274, 292—294.**

«Рабочее дело». Орган Союза русских социал-демократов. Женева (1899—1902) [*Общая ссылка*]. — **20.**

Рамаяна. Индийская эпическая поэма. Перев. с немецк. Спб., 1902. — **3, 7, 15.**

Резолюции совещания расширенной редакции «Пролетария». О богостроительских тенденциях в социал-демократической среде — *в кн.* Ленин, В. И. Соч. Т. XIV, стр. 451—452. Приложения. — **150—151.**

Ренан, Э. История происхождения христианства. Т. I—III. История израильского народа. Перев. с фр. Спб., [б. г.]. — **318.**

Рис-Дэвидс, Т. В. Буддизм. Перевод с англ. Спб., 1899.—**65—68, 143, 148—150.**

Семевский, В. И. Политические и общественные идеи декабристов. Спб., 1909. — **274, 291—293.**

Сервантес, М. Дон Кихот Ламанческий. Роман в двух частях. Полн. перевод с испанск. М., 1904. — **239.**

«Современник». Литературный и (с 1859) политический журнал. (С 1847 изд. И. Панаевым и Н. Некрасовым.) Спб. (1836—1866). — **123.**

«Современный мир». Ежемесячный литературный, научный и политический журнал. Спб. (1906—1918). — **60, 66, 115, 154.**

Соловьев, С. М. История России с древнейших времен. Кн. 1—6. Т. I—XXIX. Спб., [б. г.]. — **286, 290.**

Сологуб, Ф. Мелкий бес. Роман. 4-е изд. Спб., 1909. — **183.**

— Творимая легенда. Роман. Ч. I—III — Собр. соч. Т. XVIII—XX. Спб., 1914. — **184.**

Спенсер, Г. Основные начала. Перев. с англ. Киев, 1886. — **8, 16.**

Спиноза, Б. Этика. Перев. с латинского. 4-е изд. Спб., 1904. — **125.**

Страхов, Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. Спб., 1882—1883. — **117.**

Сумароков, А. П. Лихоимец. Комедия. Полн. собр. всех соч. в стихах и в прозе. Ч. V. М., 1781, стр. 55—122. — **112.**

«Телескоп». Журнал современного просвещения. М. (1831—1836). — **271.**

Толстой, Л. Н. Что такое искусство? М., 1898. — **270.**

— Что такое религия и в чем сущность ее? Christchurch, Hants, England, A. Tchertkoff, 1902. Изд. «Свободное слово», № 75. — **68—70, 144, 150—151.**

Тургенев, И. С. Воспоминания о Белинском — Полн. собр. соч. Т. X. Спб., 1891, стр. 18—65. — **123, 137.**

Тэйлор, Эд. Б. Первобытная культура. Перев. с англ. 2-е изд. испр. и доп. по 3-му англ. [1891]. Спб., 1896—1897. — **24—25, 32, 48, 53—54, 60, 99, 142, 157, 239, 269—270, 318.**

Упанишады — см. Основы Упанишад.

Фейербах, Л. Сущность христианства. Полный перевод с немецк. Спб., «Прометей» 1908. — **17, 145, 153, 253, 302.**

Философов, Д. В. Конец Горького — «Русская мысль», 1907, № 4, стр. 122—141. — **271.**

— Слова и жизнь. Литературные споры новейшего времени (1901—1908). Спб., 1909. — **138, 251—252, 271, 326.**

Фирсов, Н. Н. Разиновщина, как социологическое и психологическое явление народной жизни. М., 1906. — **289.**

Фишер, К. Гегель, его жизнь, сочинения и учение. Полутом первый—второй. Перев. с 1-го нем. изд. — *в кн.* Фишер, К. История новой философии. Т. VIII. Спб., 1902—1903. — **295—296, 298—299.**

Харламов, И. Идеализаторы раскола— «Дело», № 8, стр. 1—26; № 9, стр.

78—92. — **278, 287.**
— Странники. Очерк из истории раскола — «Русская мысль», 1884, № 4, стр. 196—229; № 5, стр. 93—135; № 6, стр. 44—69. — **289—290.**

Целлер, Э. Очерк истории греческой философии. Перев. с 9-го немецк. изд. М., 1912. — **272.**

[*Чаадаев, П. Я.*] Философические письма к г-же ***. Письмо первое — «Телескоп», 1836, ч. 34, стр. 275—310. — **250, 271.**
Чернышевский, Н. Г. Антропологический принцип в философии — Полн. собр. соч. в 10 томах. Т. VI, Спб., 1906, стр. 179—239. — **195.**
Чехов, А. Три сестры. Драма в 4 действиях. Спб., 1901. — **99.**

Шестов, Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии). 2-е изд. Спб., Шиповник, [б. г.]. — **78, 183.**
— Шекспир и его критик Брандес. 2-е изд. Спб., Шиповник, [б. г.]. — **183.**
Штраус, Д. Ф. Жизнь Иисуса. Полный перевод. Т. I. М., 1907. — **296, 299.**
Шулятиков, В. Оправдание капитализма в западноевропейской философии. (От Декарта до Э. Маха.) М., 1908. — **26, 54, 60—61, 142.**

Щапов, А. П. Земство и раскол. Вып. I. Спб., 1862. — **284—289.**
— Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII. Казань, 1859. — **274, 280—281, 287.**

Эберс, Г. Невеста Нила. Исторический роман. Перев. с немецк. Спб., 1905. — **316.**

Эврипид. Трагедии: Ион, Медея, Орест. Спб., 1883. — **272.**
Эльманович, С. Д. Законы Ману. Перев. с санскритского. Спб., 1913 (Труды общества русских ориенталистов, № 1). — **48, 260, 273.**
Энгельс, Ф. К истории раннего христианства — Маркс, К. и Ф. Энгельс. Соч. Т. XVI. Ч. 2. М. — Л., 1936, стр. 407—431. — **86—87, 101.**
— Людвиг Фейербах. Перев. с немецк. Г. Плеханова, Женева, 1892; *в кн.* Плеханов, Г. В. Соч. Т. VIII, стр. 309—411; Маркс, К. и Ф. Энгельс. Соч. Т. XIV, 1931, стр. 633—678. — **13, 17, 216—224, 230, 252, 255—256, 258, 271—272, 299.**
— Людвиг Фейербах. Перев. с немецк. С приложениями: I. К. Маркс о французском материализме XVIII столетия. II. К. Маркс о Фейербахе. Перев. с предисл. и примеч. Г. В. Плеханова. Спб., 1906. — **29—30, 76, 105—106, 142—143, 146, 149—150.**
— Положение Англии — Маркс, К. и Ф. Энгельс. Соч. Т. II, 1931, стр. 321—390. — **7, 9, 15, 17—18, 92, 99, 192, 139, 317.**
— Предисловие к «Критике Готской программы» Маркса — Маркс, К. и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. XVI. Ч. 2, стр. 81—82. — **322.**
— Философия. — Политическая экономия. — Социализм. (Переворот в науке, произведенный Дюрингом.) Перев. с 3-го немецк. изд. Спб., 1904; Маркс, К. и Ф. Энгельс. Соч. Т. XIV, 1931, стр. 3—388, под загл. «Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный г. Евгением Дюрингом». — **95.**
Эсхил. Орестея. Трилогия. Вып. 2. Хоэфоры. Трагедия. Вып. 3. Евмениды. Трагедия. Перев. с греческого. Спб., [б. г.]. — **268.**

Юзов. Русские диссиденты: староверы и духовные христиане. Спб., 1881. — **274, 277—278, 282, 286—287, 290—291.**

Б. Иностранный

Adam, Ch. Philosophie en France. (Première moitié du XIX siècle.) Paris, 1894. — **213.**
Andrée, R. Etnographische Parallelen und Vergleiche. Neue Folge. Leipzig. 1889. — **248—249.**
Anti-Machiavel ou examen du prince de Machiavel. Corrigé pour la plus grande partie d'après le manuscrit original de Frédéric II. Hamburg, 1834. — **108, 136.**
Augustinus, Aurelius. La cité de dieu

de saint Augustin, trad. en franç. Nouv. éd. rev. et corr. par deux hommes de lettres. T. I—III. Bourges, 1818. — **243—244, 246.**

Axelrod, Esther Luba. Tolstois Weltanschauung und ihre Entwickelung. Stuttgart, 1902. — **68, 144.**

Babeuf, G. Le tribun du peuple — *см.* Le tribun du peuple.

Barrès, M. Le culte du moi. Examen de trois idéologies. (Sous l'oeil des barbares. Un homme libre. Le jardin de Bérénice.) Paris, 1892. — **108, 125.**

Bauer, B. Das entdeckte Christentum, 1842. — **267.**

— Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit. Zürich und Winterthur, Verl. des literarischen Comptoirs, 1842. — **221—222, 267.**

— Kritik der evangelischen Geschichte des Synoptiker. 1. u. 2. Bd. Leipzig, 1841. — **223.**

— Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. 2. Aufl. Bd. I—III. Leipzig, 1846. — **222—223.**

— Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Iohannes. III. u. letzter Bd. Braunschweig, 1842. — **222—223.**

Bauer, Ed. Bruno Bauer und seine Gegner. Berlin, 1842. — **267.**

— Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat. Bern, 1844. — **223—224.**

Bebel, A. — *см.* Christentum und Sozialismus.

Berkiley. Le journal philosophique — *см. Gourg, R.* Le journal philosophique de Berkiley.

Bernstein, Ed. Probleme des Sozialismus. Eigenes und Uebersetztes — «Neue Zeit», 1896, Jg. XV, Bd. I, № 6, SS. 164—171; № 7, 14. XI, SS. 204—213; № 10, 5. XII, SS. 303—311; 1897, № 25, 20. III, SS. 772—783; Bd. II, № 30, 24. IV, SS. 100—107; № 31, 1. V, SS. 138—143. — **169.**

Blanc, L. Histoire de la révolution française. V. I—XII. Paris, 1847—1862. — **324.**

Bolingbroke, H. St. J. Letters on the study and use of history. 9-e éd., corrected. London, 1779. — **262.**

Bossuet, H. M. abbé. Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le dauphin pour expliquer la suite de la religion et des changements des empires. Nouv. éd. rev. d'après les meilleurs textes. Paris, [s. a.]. — **226, 245—246, 268.**

Bourdeau, L. Le problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive. Paris, 1893. — **154, 189, 194.**

Brinton, D. G. Religions of primitive peoples. New-York—London, 1897. — **33, 51.**

Bros, A. La religion des peuples non civilisés. Paris, P. Lethielleux, 1907 (Bibliothèque d'histoire des religions). — **51.**

Büchner, G. Dantons Tod. Ein Trauerspiel in drei Akten. Leipzig, Bibliographisches Institut, [s. a.]. — **100.**

Bürnouf, E. La science des religions. 2-me éd. Paris, 1872. — **239, 270.**

Cabet, Et. Voyage en Icarie. Le Nouveau monde. Bordeaux, 1898. — **100.**

Calvino, I. Institutio christianae religionis. Genevae, 1637. — **235.**

Carlyle, Th. Past and present. London, 1858. — **99.**

Cassagne, A. La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes. Paris, 1905. — **120.**

Chaillu, P. Explorations and adventures in equatorial Africa with accounts of the manners and customs of the people, and of the chase of the gorilla, crocodile, leopard, elephant, hippopotamus and other animals. London, 1861. — **238.**

Chantepie de la Saussaye, P. D. Manuel d'histoire des religions. Trad. sur la 2-me éd. all. Paris, 1904. — **14, 37, 44, 49, 62, 67.**

Charpin, Fr. La question religieuse. Enquête internationale — «Mercure de France», t. LXVI, № 236, 15. IV. 1907, pp. 577—578. — **2, 214.**

Christentum und Sozialismus. Eine religiöse Polemik zwischen Herrn Kaplan Hohoff in Hüffe und A. Bebel. Berlin, Expedition der Buchhandlung Vorwärts, 1901. — **1, 325.**

Comte, Aug. Cours de philosophie positive. T. I—VI. 2-me éd. augmentée d'une préface par E. Littré. Paris, 1864. — **14—15.**

Coppée, F. Réponse à l'enquête internationale sur la question religieuse — «Mercure de France», t. LXVI, № 236, 15. IV. 1907, pp. 622. — **215.**

Darvin, Ch. The descent of man and

selection in relation to sex. In two vol. V. 1—2. London. 1871. — **213.**
Deschamp, E. Au pays des Veddas Ceylon. Paris, Société d'éditions scientifiques, 1892 (Bibliothèque générale de géographie. Carnet d'un voyageur). — **27.**
Destrée, J. Réponse à l'enquête sur l'anticléricalisme et le socialisme — «Mouvement socialiste», 1922, № 107, pp. 1939—1942. — **12.**
«Deutsch-französische Jahrbücher», hrsg. v. A. Ruge u. K. Marx. 1. u. 2. Lieferung. Paris, Bureau der Jahrbücher. 1844. — **15.**
Diderot, D. Oeuvres choisies. T. II. Paris, 1880. — **17.**
Du Bois-Reymond, E. Die sieben Welträthsel — *в кн.* Du Bois-Reymond, E. Zwei Vorträge. Leipzig, 1903, SS. 67—120. — **135.**
Du Bois-Reymond, E. Ueber die Grundlagen der Erkenntnis in den exacten Wissenschaften. Tübingen, 1890.—**135.**
Du Chaillu, P. Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale. Paris, 1863. — **238.**
Duruy, V. Histoire des romains depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'invasion des barbares. Nouv. éd. rev., augm. T. I—VII. Paris, 1880—1885. — **231—232.**

Ehrenreich, P. Mitteilungen über die zweite Xingu-Expedition in Brasilien — «Zeitschrift für Ethnologie», Berlin, 1890, Bd. XXII, H. I, SS. 81—98. — **240.**
— Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt. Berlin, 1905. — **24, 36—37, 39, 143.**
Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Par une société de gens de lettres. Neufchastel, 1765. — **294, 298.**
[Engels, Fr.] Brief an Schmidt, K. 21. Sept. 1890; 25. Januar 1894—«Der Sozialistische Akademiker», 1895, № 19 und 20. — **62.**
Engels, Fr. Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft — «Vorwärts», 1877—1878; Leipzig, Genossenschafts-Buchdr., 1878. — **62.**
— Die Lage Englands. Past and present by Thomas Carlyle. London, 1843 — «Deutsch-französische Jahrbücher». Bd. I., 1844; Gesammelte Schriften von K. Marx und Fr. Engels, 1841 bis 1850. Bd. I. Stuttgart, 1902, SS. 461—490. — **7, 9, 15, 17—18, 75, 92, 99.**
— Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie — «Neue Zeit», 1886, Jg. IV, № 4, SS. 145—157; № 5, SS. 193—209. — **216, 220, 255—256.**
— Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Revidirter Sonder-Abdruck aus der «Neuen Zeit». Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845. Stuttgart, 1888. — **17.**
— Socialism, utopian and scientific. Translated by E. Aveling. With an introduction specially composed for this edition by the author. London, 1892. — **61.**
— Ueber historischen Materialismus — «Neue Zeit», 1892, Jg. XI, Bd. I, № 1, SS. 15—20; № 2, SS. 42—51. — **61.**
— Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen. 8. Aufl. Stuttgart, 1900. — **30, 56, 63**
— Zur Geschichte des Urschriftenthums — «Neue Zeit», 1894, Jg. XIII, Bd. I, № 1, SS. 4—13; № 2, SS. 36—43. — **86—87, 101.**
Enquête internationale sur la question religieuse — см. Charpin, Fr. La question religieuse.
Enquête sur l'anticléricalisme et le socialisme — «Le mouvement socialiste», 1902, № 107, 1 novembre, pp. 1921—1948; № 108, 15 novembre, pp. 2043—2057; № 109, pp. 2137—2152; № 110, pp. 2262—2285. — **4.**
Erman. La religion égyptienne. Trad. française. Paris, 1907. — **49.**

Faguet, E. Dix-huitième siècle. Etudes littéraires. 25-me éd. Paris, [s. a.].—**17.**
Fénelon. Traité de l'existence et des attributs de dieux. Partie I—II— Oeuvres spirituelles. Nouv. éd. T. I. Paris, 1845, pp. 1—171. — **195.**
Ferri, E. Réponse à l'enquête sur l'anticléricalisme et le socialisme — «Mouvement socialiste», 1902, № 107, pp. 1946—1948. — **12—13.**
Feuerbach, L. Fragmente zur Characteristik meines philosophischen Curriculum vitae — Sämmtliche Werke, Bd. II. Leipzig, 1846, 380—414.—**255.**
— Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza — Sämmtliche Werke.

Bd. III. Neu hrsg. Stuttgart, 1906. — **298, 301.**
— Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen. Durchges. und neu hrsg. — Sämmtliche Werke. Bd. X. Stuttgart, 1911. — **256.**
— Theogonie nach den Quellen des classischen, hebraischen und christlichen Alterthums — Sämmtliche Werke. Bd. IX. Leipzig, 1857.—**69, 145, 306—307.**
— Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen — Sämmtliche Werke. Bd. VIII. Leipzig, 1851. — **145.**
— Das Wesen der Religion. Dreissig Vorlesungen. Volksausgabe. Leipzig, 1908. — **302—305.**
— Das Wesen der Religion — Sämmtliche Werke. Bd. I. Leipzig, 1846, SS. 400—486. — **17, 145.**
— Das Wesen des Christentums. Leipzig, 1841; 1909. — **145—146, 153, 255, 302.**
Flaubert. Lettre à Renan — Correspondance. 4-e série. Paris, 1924, pp. 232—233. — **136.**
Fourier. Le socialisme sociétaire. Extraits des oeuvres complètes. Paris. société nouvelle de libr. et d'édit., 1903. — **86.**
Frazer, J. G. The beginnings of religion and totemism among the Australian aborigines — «The Fortnightly review», V. LXXVIII, 1905, July, pp. 162—172. — **42, 58.**
— Le rameau d'or. Paris, 1903.—**33, 142.**
— Le totémisme. Étude d'éthnographie comparée. Trad. de l'anglais par A. Dirr et A. van Gennep. Paris, 1898.— **38—39, 237, 240, 316—317.**
Frobenius, L. Die Weltanschauung der Naturvölker. Weimar, 1898 (Beiträge zur Volks-und Völkerkunde. Bd. VI).— **31, 61, 249, 270.**
Fustel de Coulanges, N. D. La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome. 7-me éd., revue et augmentée. Paris, 1879. — **58—59, 230—233.**

Goblet d'Alviella. L'idée de Dieu d'après l'anthropologie de l'histoire. Conférences faites en Angleterre. Paris—Bruxelles, 1892. — **18, 180, 247, 270, 311—315.**
Gomperz, Th. Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Bd. I—II. Leipzig, 1893—1897. — **63, 257.**
— Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique. T. I—II. Ouvr. trad. de la 2-me éd. all. Lausanne, 1904—1905; 2-me éd., rev. et corr. Paris—Lausanne, 1908.— **256—257, 272.**
Gorki, M. (Russie). Réponse à l'enquête internationale sur la question religieuse — «Mercure de France», t. LXVI, 1907, № 236, 15. IV, pp. 592—595. — **215.**
Gourg, R. Le journal philosophique de Berkiley, Common place Book (étude et traduction). Paris. 1908. — **263—264.**
Grant, Allen. Die Entwickelung des Gottesgedankens. Eine Untersuchung über die Ursprünge der Religion. Deutsche Bearb. Jena, 1906. — **307—308.**
Grimm, F. M. Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot depuis 1753 jusqu'en 1790. Nouv. éd. où se trouvent rétablies pour la première fois les phrases supprimées par la censure impériale... Paris, 1829—1831. — **109, 136.**
Grün, K. Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung dargestellt. Bd. I—II. Leipzig u. Heidelberg, 1874. — **128.**
— Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien. Darmstadt, 1845. — **87.**
Gumplowicz, L. Réponse à l'enquête internationale sur la question religieuse — «Mercure de France», t. LXVI, 1907, № 236, 15. IV, pp. 606—608. — **215.**
Guyau, M. L'irréligion de l'avenir. Étude sociologique. 8-me éd. Paris, 1902 (Bibliothèque de philosophie contemporaine). — **16, 170, 174—177.**

Hahn, A. Die Haustiere und ihre Beziehung zur Wirtschaft des Menschen. Eine geographische Studie. Leipzig, 1896. — **45, 62.**
Heckewelder, J. Histoire, moeurs et coutumes des nations indiennes, qui habitaient autrefois la Pensylvanie et les états voisins, par le révérand Jean Heckewelder, missionaire morave, trad. de l'angl. par le chevalier du Ponseau, Paris, 1822. — **236—237.**
Heine, H. Deutschland. Ein Wintermärchen — Poetische Werke. Bd. III. Hamburg, 1869, SS. 113—211. — **113, 136.**
— Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Halle a. d. S., 1887. — **151.**

Holbach. Le bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles. Londres, 1774. — **225.**

[*Holbach, P. H.*] Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral par M. Mirabaud [!]. P. 1—2. London, 1770. — **226, 230, 268, 293.**

Iglesias, P. Réponse à l'enquête sur l'anticléricalisme et le socialisme — «Mouvement socialiste», 1902, № 108, pp. 2043—2044. — **12.**

James, W. The varieties of religious experience a study in human nature being the Gifford lectures on natural religion delivered ad Edinburgh in 1901—1902. 12-me impr. New-York and Bomberg, 1906. — **213.**

Jevons, F. B. An introduction to the history of religion. 3-me éd. London, 1896. — **38, 46, 62, 180.**

Joinville. Histoire de Saint Louis — *в кн.* Mémoires de Jean sire de Joinville ou histoire et chronique du très-chrétien roi Saint Louis publiés par M. Francisque Michel. Paris, 1858, pp. 1—245. — **195.**

Kant, I. Kritik der praktischen Vernunft. Riga, 1788.—**10, 16, 19, 151.**

— Kritik der reinen Vernunft. Riga, 1781. — **10, 16, 19, 151, 241—242.**

— Kritik der reinen Vernunft. Text der Ausg. 1781 mit Beifügung sämmtlicher Abweichungen der Ausg. 1787. 2. verb. Aufl. Leipzig, [s. a.].—**264.**

— Kritik der Urtheilskraft. Text der Ausgabe 1790, mit Beifügung sämmtlicher Abweichungen der Ausgaben 1793 und 1799. Leipzig, [s. a.].—**8, 16.**

Kautsky, K. Réponse à l'enquête sur l'anticléricalisme et le socialisme — «Mouvement socialiste», 1902, № 108, pp. 2045—2057; № 109, pp. 2137—2152; № 110, pp. 2262—2285. — **12.**

— Thomas Moore und seine Utopie. Mit einer historischen Einleitung. Stuttgart, 1887—1888 (Intern. Bibliothek. H. 13—16). — **227, 268.**

Krause, A. Die Tlinkit-Indianer. Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestküste von Amerika und der Beringtrasse ausgeführt im Auftrage der Bremer Geographischen Gesellschaft in den Jahren 1880—1881 durch die Doctoren Arthur und Aurel Krause geschildert von Dr. Aurel Krause. Jena, 1885. — **39.**

Kuhlman, G. Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung. Genf, 1845. — **86—87.**

Lang, A. The making of religion. New-York and Bombay, 1898. — **40.**

— Mythes, cultes et religion. Traduit par Léon Marillier avec la collaboration de A. Dirr. Précédé d'une introd. par Léon Marillier. Paris, 1896 (Bibliothèque de philosophie contemporaine). — **36, 40, 179, 248, 309—311, 319.**

Lange, Fr. Alb. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Iserlohn, 1866. — **317.**

Lemaître, J. Réponse à l'enquête internationale sur la question religieuse — «Mercure de France», t. LXVI, 1907, № 236, 15. IV, pp. 617.—**215.**

Leroux, P. Avertissement sur cette édition — Oeuvres (1825—1850). T. I. Paris, Société typographique, 1850. pp. V — XIII. — **86.**

Letourneau, Ch. L'évolution de la propriété. Paris, 1888. — **231.**

Lotze. Geschichte der Aestetik in Deutschland. München, 1868 (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland neuerer Zeit. Bd. 7). — **43, 62, 236.**

Lucretius, C. De rerum natura. Libri sex. Torino, 1896. — **6, 13.**

Lütgenau, Fr. Natürliche und soziale Religion. Stuttgart, 1894.—**159—162, 169.**

Machiavelli, N. Il principe. Giusta il suo originale con la prefazione e le note istoriche et politiche. Toscano, Cosmopoli, 1769. — **108, 136.**

Mallet du Pan. Mémoires et correspondance de Mallet du Pan pour servir à l'histoire de la révolution française. T. I — II. Paris, 1851. — **151, 265.**

Marc Aurèle. Pensées de Marc Aurèle. Nouv. éd. rev. et corr. Paris, (1843). — **308—309.**

Marillier, L. La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés. Paris, Imprimerie Nationale, 1894.—**54, 63—64, 239, 270, 315**

Marmontel, J. F. Bélisaire. A Londres, 1780. — **294.**

— Contes moraux. Suivis d'une apologie du théâtre. Nouv. éd. T. I — II. Amsterdam, aux depens de la compagnie, 1763. — **294.**

— Les Incas ou la destruction de l'empire du Perou. T. I — II. Amsterdam, 1777. — **294.**

Marx, K. Gegen den «Volkstribun» redigiert von H. Kriege in New-York —

в кн. Marx, K., F. Engels u. F. Lassale. Aus dem literarischen Nachlass. Bd. 2. — **86, 97, 146.**

— Der «Volkstribun», redigiert von Hermann Kriege in New-York — Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850. Bd. 2. Stuttgart, 1902, SS. 414—428. — **86, 97, 146.**

— Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie — «Deutsch-Französische Jahrbücher», 1844, 1—2. Lief.; Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850. Bd. 1. Stuttgart, 1902, SS. 384—398. — **4, 9, 13, 18, 73—74, 322—323.**

— Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramm. Aus dem Nachlass von Karl Marx — «Die Neue Zeit». 1890, Jg. IX, Bd. 1, № 18, SS. 561—575. — **320, 322.**

Marx, K. und F. Engels. Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. Frankfurt a/Main, 1845. — **64, 66, 102, 133, 223.**

— Manifest der kommunistischen Partei. London, gedruckt in der Office der «Bildungsgesellschaft für Arbeiter», 1848. — **46**

«Mercure de France». Paris. — **2, 214—215.**

Mereschkowski, D., Hippius, Z., Philosophoff, D. Der Zar und die Revolution. München und Leipzig, R. Piper et Co, 1908. — **113, 117, 132.**

Mereschkowsky, D. Religion und Revolution — *в кн.* Mereschkowski, D., Hippius, Z., Philosophoff, D. Der Zar und die Revolution. München und Leipzig, 1908, SS. 93—170. — **103, 133.**

Milloué, L. de. Précis d'histoire des religions. P. I. Religions de l'Inde. Paris, 1890. — **48, 63, 143, 150.**

Monseur, E. L'âme pupilline — «Revue de l'histoire des religions», 1905, 26 année, t. 51, № 1, pp. 1—23. — **28, 142.**

Morane, P. Paul I-er de Russie avant l'avènement. 1754—1796. Paris, 1907. — **301.**

Morgan, L. Ancient society of researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization. London, 1877. — **47, 63, 231.**

— Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation. Aus dem Englischen übertragen. Stuttgart, 1891. — **47.**

Morizet, A. Avant propos *к статье* Enquête sur l'anticléricalisme et le socialisme — «Mouvement socialiste», 1902, № 107. I, XI, pp. 1921—1922. — **12.**

«Mouvement socialiste». Revue bi mensuelle internationale. Paris. — **4, 12, 17.**

Müller, F. M. Natural religion. The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1888. New impression. London, Longmans, Green and Co, 1907. — **162 — 164, 169.**

Nordau, M. (Autriche). Réponse à l'enquête internationale sur la question religieuse — «Mercure de France», t. LXVI, 1907, № 236, 15. IV, pp. 612—613. — **215.**

Oltramare, P. La formule bouddhique des douze causes. Son sens originel et son interprétation théologique. Genève, 1909. — **65.**

Oort, H. Le rôle de la religion dans la formation des états. A propos de la cité antique de M. Fustel de Coulanges — «Teologische Tijdschrift» *, 1879; «Revue de l'histoire des religions», 1881, 2-me année, t. III, № 1, pp. 99—110. — **58—59. 230—231.**

Pannekoek, A. Historischer Materialismus und Religion — «Neue Zeit», 1904, Jg. XXII, Bd. II, № 31, 30. IV, SS. 133—142; № 32, 7. V, SS. 180—186. — **155, 159.**

— Klassenwissenschaft und Philosophie — «Neue Zeit», 1905, Jg. XXIII, Bd. I, № 19. 4. II, SS. 604—610. — **155, 159.**

Paulus, H. E. G. Das Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums. Die Geschichtserzählung nach den vier vereint geordneten Evangelien in Beziehung auf eine wortgetreue, erklärende, synoptische Uebersetzung derselben. T. I. Abt. I. Heidelberg. E. F. Winter, 1828. — **218**

— Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das Neu Testament. I — III. Theil: Commentar über die drei ersten Evangelien IV. Theil: Commentar über das Evangelium des Johannes. Lübeck, 1804—1805. — **218.**

«La philosophie positive». Revue, dirigée par E. Littré et G. Wyrouboff. — **268**

Philosophoff, D. — *см.* Mereschkowski D., Hippius, Z., Philosophoff, D. Der Zar und die Revolution.

---

* «Teologische Tijdschrift» — не удалось проверить. — *Ред.*

Pineau, L. L'évolution du roman en Allemagne au XIX siècle. Paris, 1908. — **122.**

Platon. La république ou dialogue sur la justice, divisé en dix livres. T. I — II. Paris, 1765. — **50, 143, 296, 299.**

Plékhanoff, G. Réponse à l'enquête internationale sur la question religieuse — «Mercure de France», t. LXVI, 1907. № 236, 15. IV, pp. 617—619. — **70.**

Price and Priestley. A free discussion of the doctrines of materialism and philosophical necessity. In a correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley. London. 1778.—**225, 234—235, 269.**

Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Abgehalten zu Berlin vom 14. bis 21. November 1892. Berlin, «Vorwärts», 1892. — **1, 325.**

— Abgehalten zu Hannover vom 9. bis 14. Oktober 1899. Berlin, «Vorwärts», 1899. — **1, 325.**

— Abgehalten zu Köln a. Rh. vom 22. bis 28. Oktober 1893. Berlin, «Vorwärts», 1893. — **1, 325.**

— Abgehalten zu München vom 14. bis 20. September 1902. Mit einem Anhang: Bericht über die 2. Frauenkonferenz am 13. und 14. September in München. Berlin. «Vorwärts». 1902. — **1, 325.**

Quelch, H. Réponse a l'enquête sur l'anticléricalisme et le socialisme — «Mouvement socialiste», 1902, № 108, pp. 2044—2045. — **9, 12, 17.**

Quinet, E. Les révolutions d'Italie. T. I—II. Paris, 1848—1851. — **249, 271.**

Ratzel, F. Völkerkunde. Bd. I — III. Leipzig, Bibliographisches Institut, 1886—1888. — **28, 56, 64, 318.**

Reclus, Elisée. Les croyances populaires. Paris, 1907. — **24.**

Reinach, S. Cultes, mythes et religions. T. I — V. Paris, 1905—1923. — **42.**

— Orpheus. Histoire générale des religions. Paris. 1909. — **59, 64.**

Reinhold, C. L. Briefe über die Kantische Philosophie. Bd. I — II. Leipzig, 1790—1792. — **241 — 242.**

Renan, E. L'Avenir de la science. Pensées de 1848. 5-me éd. Paris, 1890. — **115.**

— Caliban, suite de la Tempête. Drame philosophique. Paris. 1888. — **115, 136.**

— Histoire du peuple d'Israël. Paris, [s. a.]. — **318.**

— Vie de Jesus. 10-me éd. Paris, 1864. — **318.**

«La République du peuple». Almanach démocratique. Paris, Bureau du National (1851—1852). — **119.**

Réville, A. Les religions des peuples non civilisés. T. I — II. Paris, 1883 (Histoire des religions, I). — **228, 234, 269.**

«Revue de l'histoire des religions» publ. sous la direction de M. Jean Réville. Paris. — **28, 231.**

Ribot, Th. Réponse à l'enquête internationale — «Mercure de France», t. LXVI, 1907, № 236, 15. IV, pp. 578—579. — **215.**

Rig-Veda. Uebers. und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen. In 2 Th. Leipzig, 1877.—**65, 99, 314, 319.**

Saint-Martin, marquis de]. Des erreurs et de la vérité, ou les hommes rappelés au principe universel de la science par un Ph... ine... P. I — II. Edinbourg, 1782. — **300.**

Saint-Simon, H. Mémoire sur la science de l'homme — *в кн.* Enfantin, P. H. Saint-Simon. Science de l'homme—physiologie religieuse. Paris. 1858, pp. 235—400. — **318.**

Sarasen, P. Ueber religiöse Vorstellungen bei niedrigsten Menschenformen. In Actes du II Congrès International d'histoire de la religion à Bâle, 1904. — **27, 34, 55, 56.**

Schelling, Fr. W. S. Das System des transcendentalen Idealismus. Tübingen, 1800. — **135.**

Schmidt, K. Einige Bemerkungen über Plechanows letzten Artikel in der «Neuen Zeit» — «Neue Zeit», 1898, Jg. XVII, Bd. I, № 11, 10. XII, SS. 324—334. — **241—242, 270.**

Schopenhauer, A. Parerga et Paralipomena. Philosophie et philosophes. 1-re trad. franç. Paris, 1907 (Bibliothèque de philosophie contemporaine). — **259, 272.**

— Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. Bd. I — II.— Sämmtliche Werke in sechs Bänden. Bd. IV — V. Leipzig, 1891. — **272.**

Schweinfurt, G. Au coeur de l'Afrique. 1868—1871. Paris. 1875. — **44, 237.**

Schurtz, H. Urgeschichte der Kultur. Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, 1900. — **249, 270—271.**

Shakespeare, W. Hamlet, prince of Denmark — The works. V. 9. London, 1751, pp. 83—186. — **236.**

— The tempest — The works. V. 5. London, 1714. — **115.**

«Sozialistischer Akademiker». Berlin.—**62.**

Staël, G. De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales, suivi de l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations. Paris, Charpentier, 1842. — **180.**

Stammler, R. Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialpolitische Untersuchung. 2. verb. Aufl. Leipzig, 1906. — **13.**

Stanley, H. M. Dans les ténèbres de l'Afrique. Recherche, délivrance et retraite d'Emin Pacha. Ouvrage traduit de l'anglais avec l'autorisation de l'auteur. T. I — II. 2-e éd. Paris, 1890. — **91, 101.**

Steinen, K. von den. Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingu Expedition 1887—1888. Berlin, 1894.—**31, 39, 142—143, 237—238.**

Stephen, L. History of english; Thought in the eighteenth century. In 2 vol. 2-e ed. V. I — II. New-York, 1881. — **264.**

Straus, D. F. Das Leben Jesu für deutsches Volk bearbeitet. 3. Aufl., Leipzig, 1874. — **219—223, 266.**

— Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet. Stuttgart, 1836. — **99, 175.**

Strindberg, Aug. (Stockholm). Réponse à l'enquête internationale sur la question religieuse — «Mercure de France», t. LXVI, 1907, № 236, 15. IV, pp. 616—617. — **215.**

Thiele, C. P. Manuel de l'histoire des religions, traduit du hollandais. Paris, 1880. — **228, 233—234.**

Thierry, Aug. Dix ans d'études historiques. 2-e éd. Paris, 1836. — **268.**

Tourgeneff, N. La Russie et les russes. T. I — III. Paris, 1847. — **293.**

«Le Tribun du peuple, ou le défenseur des droits de l'homme», par Gracchus Babeuf. L'an III — IV de la république. — **100.**

Turner, L. Ethnology of the Ungava dixtrict, Hudson bay Territory — Eleventh annual report of the bureau of ethnology. Washington, Government printing Office, 1894, pp. 167—350. — **27, 142.**

Tylor, E. Anthropology: an introduction to the study of man and civilization. With illustrations. London, 1881.—**234.**

— La civilisation primitive. T. I — II. Paris, 1876. — **234, 249, 256.**

— Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom. In 2 vol. London, 1871. — **60, 239.**

Ueberweg, Fr. Grundriss der Geschichte der Philosophie. T. III. Die Neuzeit. Berlin, 1880. — **229.**

Vaillant, E. Réponse à l'enquête sur l'anticléricalisme et le socialisme — «Mouvement socialiste», 1902, № 107, pp. 1937—1939. — **12.**

Vandervelde, E. Réponse à l'enquête sur l'anticléricalisme et le socialisme — «Mouvement socialiste», 1902, № 107, pp. 1923—1937. — **12.**

— (Belge). Réponse à l'enquête internationale sur la question religieuse — «Mercure de France», t. LXVI, 1907, № 236, 15. IV, pp. 621—622. — **215.**

Van Gennep, A. Mythes et légendes d'Australie. Paris, 1906. — **23, 35, 40, 56, 142.**

Verhaeren, E. Rèponse à l'enquête internationale sur la question religieuse — «Mercure de France», t. LXVI, 1907, № 236, 15. IV, pp. 615. — **215.**

«Volkstribun». Organ der deutschen Social-Reform-Association. Wochenblatt, hrsg. von H. Kriegel. New-York, 1846. — **100—101, 146.**

Vollmar, G. Réponse à l'enquête sur l'anticléricalisme et le socialisme — «Mouvement socialiste», 1902, № 107, pp. 1943—1946. — **12.**

Voltaire. Le fanatisme ou Mahomet le prophète. Tragédie en cinq actes — Oeuvres complètes. Nouv. éd. T. III. Paris, Garnier frères, 1877, pp. 91—162. — **254, 272.**

Wiruboff, G. Les civilisations de l'extrême Orient sont-elles soumises à la loi de trois états — «La philosophie positive». T. X, janvier, pp. 321—345; t. XI, juillet—décembre, pp. 5—35.— **233.**

Wundt, W. Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Bd. I — III. Leipzig, 1900—1909. — **38, 62.**

Zeller, Ed. Christian Baur et l'école de Tubingue. Tr. de l'all. Paris, 1883. — **221.**

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ *

Аввакум Петрович (1620—1682).—**281, 284—287, 288, 290.**
Августин Аврелий (354—430).— **243—246, 314, 319.**
Авенариус, Рихард (1843—1896).—**3, 79, 99, 106, 169, 212.**
Аверроэс — см. Ибн-Рошд.
Авраам (по библии, родоначальник евреев).— **6, 10, 57—58, 175, 179.**
Адам, Шарль. —**213.**
Акимов (Махновец), *Владимир Петрович* (1872—1921).— **11, 20.**
Аксельрод (Ортодокс), *Любовь Исааковна* (р. 1868).— **68, 144, 197, 264, 320, 323, 326—327.**
Аксельрод, Павел Борисович (1850—1928).—**1, 324—325.**
Александр Македонский (356—323 до н. э.).— **245.**
Александр I (1777—1825).— **291, 293.**
Алексей Романов (1629—1676).— **281, 284, 286, 288, 291.**
Алкивиад (451—404 до н. э.).— **10, 18.**
Алкмеон (V в. до н. э.).— **266, 273.**
Альбрехт (1788—1844).— **86, 101.**
Альвиелла Гоблэ — см. Гоблэ д'Альвиелла.
Анаксимандр (ок. 610—547 до н. э.).— **272.**
Анаксимен (ок. 588—524 до н. э.).— **272.**
Андреев, Леонид Николаевич (1871—1919).— **181, 183.**
Андрэ, Рихард (1835—1912).— **248, 270.**
Анна Кашинская (ум. 1368).— **140—141, 145, 152.**
Антиох Великий (222—187 до н. э.).— **245.**
Аристотель (384—322 до н. э.).— **82, 187, 192, 195.**
Арнольд Мэтью (1822—1888).—**176, 180.**

Бабеф, Франсуа Ноель Гракх (1760—1797).—**100.**
Байрон, Джордж Ноель Гордон (1788—1824).— **249.**
Бакст, Лев Самойлович (1866—1924).— **137.**
Бакунин, Михаил Александрович (1814—1876).— **130, 138.**
Бальмонт, Константин Дмитриевич (р. 1867).—**119.**
Баратынский, Евгений Абрамович (1800—1844).—**25, 60.**
Баррэс, Морис (1862—1923).—**108, 125—126, 136.**
Бауэр, Бруно (1809—1882).—**216, 221—224, 254, 266—267.**
Бауэр, Эдгар (р. 1821).— **223—224, 254, 266—267.**
Бебель, Август (1840—1913).—**1, 325.**
Бейль, Пьер (1647—1706).— **265, 273.**
Белинский, Виссарион Григорьевич (1811—1848).—**25, 60, 88, 98, 123, 137—138, 152, 323—324.**
Белый, Андрей (Бугаев, Борис Николаевич) (р. 1880).— **119.**
Беме, Яков (1575—1624).—**298, 300—301.**
Бенуа, Александр Николаевич (р. 1870).— **137.**
Берг — см. Мартов (Цедербаум), Юлий Осипович.
Берклей, Джордж (1684—1753).— **41, 143, 148, 215, 263—264.**
Бернар, Клод (1813—1878).— **190, 195.**
Бернард (святой) *Клервосский* (1090—1153).— **228.**
Бернштейн, Эдуард (1850—1932).— **17, 62, 162, 169.**
Берсень-Беклемишев, Иван Никитич (XV—XVI вв.).— **285, 290.**
Бертело, Пьер Марселен (1827—1907).— **152, 215.**
Блан, Луи (1811—1882).— **86, 324.**
Бланки, Луи Огюст (1805—1881).—**17.**
Блок, Александр Александрович (1880—1921).— **119.**
Богданов (Малиновский, Александр Александрович) (1873—1928).— **21.**

* В именной указатель наряду с историческими личностями включены и легендарные личности, упоминаемые в работах Плеханова, помещенных в сборнике. — *Ред.*

25—29, 31, 43, 54, 60—61, 71, 99, 142, 148, 317.
Богучарский (Б. Базилевский, Яковлев, Василий Яковлевич) (1861—1915).— 216, 252—254, 271.
Бодлер, Шарль (1821—1867).—119—121, 137.
Бокль, Генри Томас (1821—1862).— 227, 268.
Болингброк, Генри Сент-Джон (1678—1751)— 262, 265, 273.
Бонч-Бруевич, Владимир Дмитриевич (р. 1873)— 322—323.
Босман.— 312.
Боссюэт, Жак Бенинь (1627—1704).— 226, 243, 245—247, 267—268, 314, 319.
Боцяновский, Владимир Феофилович (р. 1869).—274, 283.
Браке, Вильгельм (1842—1890).— 322.
Брандес, Георг Морис Коген (1842—1927).— 183.
Бребеф. — 310.
Бринтон, Даниель (1837—1890).—33, 51.
Бров, Смис — 56, 248.
Брос, А.— 51.
Бруно, Джордано (1548—1600).— 298, 300.
Брюнетьер, Фердинанд (1849—1906).— 197, 212.
Брюс, Яков Александрович, граф (1732—1791).— 294.
Брюсов, Валерий Яковлевич (1873—1924).— 119.
Будда, Сиддхартха (прозвища: Гаутама, Сакья-Муни, согласно легенде, жил в VI—V вв. до н. э.).— 65—68, 99, 143, 149—150.
Бурдо, Луи (1824—1900).— 154, 188—194, 319.
Буржен — 86.
Бутру, Эмиль (1845—1921).— 2, 195—214, 317.
Буше, Франсуа (1703—1770). — 17.
Бэкон, Фрэнсис (1561—1626).—105, 196, 212.
Бюрнуф, Эмиль (р. 1821).— 239, 270.
Бюхнер, Александр (1827—1904).— 156.
Бюхнер, Георг (1813—1837).— 80, 99—100.
Бюхнер, Людвиг (1824—1899).— 168.

Валентинов, П. (Вольский, Николай Владиславович) (р. 1879).— 162, 169.
Вальмики. — 15.
Вандервельде, Эмиль (р. 1866).— 11—12, 20, 71, 99, 145, 152, 215.
Ван-Женнеп, Арнольд.— 23, 35, 40, 56, 142.
Варнава (легендарная личность, которой приписывают «Послание Варнавы»— памятник II в.)— 185, 188.
Вейгель, Валентин (1533—1588).— 300.
Вейтлинг, Вильгельм (1808—1871).— 86, 100—101.
Величкина (Бонч-Бруевич), *Вера Михайловна* (1868—1918).— 160, 169.
Верхарн, Эмиль (1855—1916).— 119, 121, 215.
Виельгорский, Михаил, граф (ум. 1790).— 293.
Виндельбанд, Вильгельм (1848—1915).— 12, 20, 261—262, 273, 297—298, 300—301.
Винкельман, Иоганн Иоахим (1717—1768).— 236.
Вольский, А. (Махайский, Ян-Вацлав Константинович) (1867 — 1926). — 2, 10—11, 19.
Вольтер (Аруэ Франсуа Мари) (1694—1778).— 124, 144, 151, 224—225, 247, 254, 265, 272, 292, 298, 300, 324.
Вундт, Вильгельм (1832—1920).— 38, 62.
Вырубов, Григорий Николаевич (1843—1913).— 233, 268.

Ган, Эдуард (1856—1913).— 45, 62.
Гартман, Эдуард (1842—1906).— 78, 99, 137.
Гарчилассо де Ла Вега.—310.
Гассенди, Пьер (1592—1655).— 298, 301.
Гауптман, Гергард (р. 1862).— 8, 16—17.
Гаутама или Готама — см. Будда.
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831).— 95, 98, 105, 125, 134, 138, 161, 168, 190—191, 216, 224, 230, 254, 256—258, 266— 267, 295—296, 298—299 323.
Гезиод (ок. 776 до н. э.).— 18, 62.
Гейне, Генрих (1797—1856).— 3, 12, 113, 136, 151.
Гекевельдер, Жан (1743—1826)— 236—237.
Геккель, Эрнст Генрих (1834—1919).— 202—203, 205, 213.
Гельвеций, Клод Адриен (1715—1771).— 156, 226, 268, 309, 318.
Гераклит (VI—V в. до н. э.).— 176, 258.
Геродот (485—425 до н. э.).— 57, 64.
Герцен, Александр Иванович (1812—1870).— 98, 110—111, 115, 117, 216, 249, 252—254, 271.
Гершензон, Михаил Осипович (1869—1925).— 132, 138, 144, 149, 152—153, 250—251.
Гете, Иоганн Вольфганг (1749—1832).— 88, 92, 205, 315, 319.

Гефдинг, Гаральд (р. 1843).— **80, 99.**
Гильотен (1738—1814).— **224, 267.**
Гиппон (IV в. до н. э.).— **272.**
Гоббс, Томас (1588—1679).— **225, 263—264.**
Гобле д'Альвиелла, Евгений (р. 1846).— **18, 177, 180, 247, 270, 311—315.**
Гоголь, Николай Васильевич (1809—1852).— **87, 98, 123, 134.**
Голенищев-Кутузов, Арсений Аркадьевич (р. 1848).— **119, 137.**
Голубинский, Евгений Евстигнеевич (1834—1912).— **285, 290.**
Гольбах, Поль-Анри (1723—1789).— **79, 136, 156, 190, 224—226, 229—230, 268, 293.**
Гольцев, Виктор Александрович (1850—1906).— **230.**
Гомер (полулегендарный греческий поэт).— **49—50, 62—63, 148, 229, 268, 306.**
Гомперц, Теодор (1832—1912).— **53, 63, 256—257, 272.**
Горький, Максим (Пешков, Алексей Максимович) (1868—1936).— **21—22, 87—98, 101—102, 104—105, 140, 144, 215, 271, 297, 305, 327.**
Готама или Гаутама — см. Будда.
Готье, Теофиль (1811—1872).— **136.**
Грант Ален (1848—1899).— **307—308.**
Гримм, Мельхиор (1723—1807).— **109, 136.**
Гроте, Гергард (1340—1384).— **300.**
Грюн, Карл (1817—1887).— **87, 101, 125.**
Гумплович, Луи. — **215.**
Гюисманс, Жорж Карель (1848—1907).— **116—117, 135—136.**
Гюйо, Жан Мари (1854—1888).— **2, 16, 26, 61, 142, 154, 170—180, 242, 300.**
Гюэ, Пьер Даниэль (1592—1655).— **298, 301.**

Д'Аламбер, Жан (1717—1783).— **151, 265, 268.**
Даниил (ум. 1547).— **281.**
Данте, Алигьери (1265—1321).—**50.**
Дарвин, Чарльз Роберт (1809—1882).— **205, 213.**
Деборин, А. (Иоффе, Абрам Моисеевич) (р. 1881).— **216, 256.**
Декарт [Картезий] Рене (1596—1650).— **60, 105.**
Дельвиг, Антон Антонович (1798—1831).— **100.**
Демокрит (р. ок. 460 до н. э.).— **202, 298, 301.**
Дестре, Жюль (р. 1863).— **12.**
Дешан, Эмиль (1819 — 1904). — **27, 55.**

Джевонс, Фрэнк Байрон — **38, 46—47, 62, 177, 180.**
Джемс, Уильям или Вильям (1842—1910).— **200, 208, 213.**
Джиллен.— **41, 143, 148.**
Дидро, Дени (1713—1784).— **17, 69, 79, 136, 156, 166, 190, 268.**
Диоген из Аполлонии (V в. до н. э.).— **259, 272.**
Дицген, Иосиф (1828—1888).— **82, 100.**
Добролюбов, Николай Александрович (1836—1861).— **123, 137.**
Добужинский, Мстислав Валерианович (р. 1875).— **137.**
Докукин.— **278—279, 287.**
Достоевский, Федор Михайлович (1821—1881).— **8, 16, 87, 98, 107, 126, 168, 170, 174, 181, 193, 253, 271.**
Дюбуа-Реймон, Эмиль (1818—1896).— **105, 135.**
Дюпон, Пьер (1821—1870).— **119, 137.**
Дюрюи, Виктор (1811—1894).— **59, 231—232.**
Дю-Шалью, Поль (1835—1903).— **238.**

Евгений III (1145—1153).— **228.**
Екатерина II (1729—1796)— **294.**

Жмакин, Василий Иванович (р. 1853).— **281.**
Жуанвиль (1225—1317).— **193, 195.**

Засулич, Вера Ивановна (1849—1919).— **73, 87.**
Зиновий Отенский (XVI в.).— **285, 288, 290.**
Золя, Эмиль (1840—1902).— **101.**
Зороастр или Заратустра (легендарный основатель иранской религии).— **44, 62, 143, 186.**
Зосим (XV в.).— **283.**
Зых, Маврикий.— **323.**

Ибервег, Фридрих (1826—1872).— **229.**
Ибн Роша (1126—1198).— **192, 195.**
Иванов, Вячеслав Иванович (р. 1866).— **119.**
Иглесиас, Пабло (1850—1925).— **12.**
Иисус Христос.—**92—93, 122, 146, 153, 185, 193, 218—220, 223, 245, 266—267, 299, 322, 328.**
Имтурн, Иоганн Генрих. — **29, 61.**
Иоанн (апостол).— **219, 222.**
Иоанн креститель.— **222.**
Иорданский, Николай Иванович (1876—1928).— **22, 320, 325—326.**
Исаия (пророк). — **219, 222.**

Кабэ, Этьен (1788—1856).— **86, 100.**
Кальвин, Жак (1509—1564).— **235, 270.**

Кант, Иммануил (1724—1804).— **7, 10, 15—16, 19, 51, 95, 99, 137, 145, 151, 162, 175, 179, 230, 241—242, 264—265, 270, 298, 300—301, 306, 318.**
Каптерев, Николай Федорович (р.1847)— **274, 286, 290.**
Карлейль, Томас (1795—1881).— **75, 99.**
Касань, Альберт — **120.**
Кат-Ватт. — **149.**
Каутский, Карл (р. 1854).— **12, 90, 227, 268.**
Кашинская, Анна — *см.* Анна Кашинская.
Квелч, Гарри (ум. 1913).— **9, 12, 17.**
Кинэ, Эдгар (1803—1875).— **249, 271.**
Киреевский, Иван Васильевич (1806—1856).— **85, 100, 146.**
Китс, Джон (1795—1821).— **138.**
Клиффорд, Вильям (1845—1879).— **215.**
Ковалевский, Максим Максимович (1851—1916).— **316, 319.**
Кондорсэ, Жан-Антуан-Николя (1743—1794).— **151, 265.**
Константин Великий (280—337).— **244.**
Конт, Огюст (1798—1857).— **6, 14—15, 200, 202, 212—213, 233, 268, 318.**
Конфуций (551—478 до н. э.).— **111.**
Коппе, Франсуа (1842—1908). —**136, 215.**
Корвин, Матвей (1458—1490)—**288.**
Коробов, А.— 79.
Косой, Феодосий (XVI в.).— **283, 288.**
Костомаров, Николай Иванович (1817—1885).— **275, 277, 287, 290—291.**
Краузе, Аурель (1848—1908).— 39.
Криге, Герман (1820—1850).— **86, 97, 100—101, 146.**
Кромвель, Оливер (1599—1658).—**235.**
Кропоткин, Петр Алексеевич (1842—1921).— **130, 138.**
Крылов, Иван Андреевич (1768—1844).— **88, 94.**
Ксенофан (ок. 570—460 до н. э.). — **40, 45, 57, 62, 143.**
Кульман, Георг (р. 1812).— **86, 87, 101.**
Курбский, Андрей Михайлович (1528—1583).— **281, 286, 290.**
китайский мудрец) (VI в. до н. э.).— **111.**
Лаплас, Пьер-Симон (1749—1827).— **71.**
Лассаль, Фердинанд (1825—1864).— **80.**
Лежитимюс. — **167.**
Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1646—1716).— **124, 129, 138, 205, 208, 210, 213—214.**
Леконт Де Лиль, Шарль (1818—1894).— **136.**
Ленин (*Ульянов*), *Владимир Ильич* (1870—1924).— **1, 18, 21—22, 60—61, 99, 138, 150—152, 320, 322—323.**
Лермонтов, Михаил Юрьевич (1814—1841).— **85, 126.**
Леру, Пьер (1798—1871).— **86, 100.**
Лессинг, Готгольд Эфраим (1729—1781).—**3, 12, 218.**
Летурно, Шарль (р. 1831).— **231.**
Липперт, Юлиус (1839—1909).— **148, 153.**
Литтре, Эмиль (1801—1881).— **268.**
Ломоносов, Михаил Васильевич (1711—1765).— **291.**
Лоренцетти, Амброджио (нач. XIV в.— 1348); Лоренцетти Пьетро (конец XIII—1348).— **61.**
Лотце, Рудольф Герман (1817—1881).— **43, 62, 236.**
Лука (евангелист)— **220, 222, 267.**
Лукиан (ок. 125—180).— **101, 184, 188.**
Лукреций, Тит Кар (99—55 до н. э.).— **6, 13, 261.**
Луначарский, Анатолий Васильевич (1873—1933).— **21, 70—94, 96, 98—99, 102, 132—133, 135, 140, 144—146, 152—153, 168, 171, 191, 194, 251, 271, 297, 302, 305, 325—326.**
Льюис, Джордж (1817—1878).— **196, 212.**
Лэнг, Эндрью (1844—1912).— **36, 40, 174, 179, 248, 309—313, 318—319.**
Людовик IX (1215—1270).— **195.**
Люгенау, Фр.— **2, 18, 159—170.**
Лютер, Мартин (1483—1546).— **6, 13, 235, 297.**

Лабриола, Артуро (р. 1875).— **83, 100.**
Лагардель, Гюбер (р. 1875).— **12.**
Лазарь (ум. 1681).— **284, 288, 291.**
Ламеттри, Жюльен Офре де (1709—1751).— **190, 215.**
Лампе (слуга Канта).— **144, 151.**
Ланге, Фридрих Альберт (1828—1875).— **72, 317.**
Лансере, Евгений Евгеньевич (р. 1875).— **137.**
Лансон, Густав (р. 1857).— **235, 269.**
Лао-Дзы или Лао-Цзы (полумифический
Магницкий, Михаил Леонтьевич (1778—1855).— **293.**
Магомет (*Мохаммед*).— **254, 272.**
Макдональд.— **307.**
Макиавелли, Никколо (1469—1527).— **108, 136.**
Маллэ-дю-Пан.— **151, 265.**
Ману (мифический родоначальник индусов и первый царь Индии).— **48, 260, 273.**
Мариллье, Леон (1842—1901).— **54, 63, 239, 270, 315.**

Марк (евангелист).— **218, 222.**
Марк Аврелий (121—180).— **308—309.**
Маркони, Гульельмо (р. 1874).— **81.**
Маркс, Карл (1818—1883).— **4, 9, 11, 13, 15, 17—18, 43, 45—46, 63—64, 66, 71, 73—75, 77, 80, 83, 86—87, 91, 95—102, 123, 130, 133, 137, 139—140, 143, 146, 150, 155, 157—158, 160, 162, 168—170, 204—205, 211, 213, 216, 223—224, 249, 259, 270, 272—273, 320, 322—323.**
Мармонтель, Жан Франсуа (1723—1799).— **292, 294.**
Мартов (Цедербаум), *Юлий Осипович* (1873—1923).— **320.**
Матвей (евангелист).— **220, 222, 267, 284.**
Матлахов, Юрий (Егор) (ум. 1904).— **12.**
Мах, Эрнст (1838—1916).— **28—29, 60—61, 79, 99, 106, 169, 212.**
Мендес, Катюль (1841—1909).— **136.**
Мережковский, Дмитрий Сергеевич (р. 1865).— **22, 84, 96, 100, 102—123, 126—128, 132—135, 138, 140, 144, 148, 150, 193—194, 297, 305, 325—326.**
Метерлинк, Морис (р. 1861).— **119, 121.**
Мечников, Лев Ильич (1838—1888).— **2.**
Миллуэ, Л. де (XIX—XX в.).— **48, 63, 143, 150.**
Минский, Н. (р. 1855). —**109, 113—127, 130—131, 135—136, 137—138, 140, 144—145, 148, 150, 152.**
Михаил Ярославович (1271—1318).—**152.**
Михайловский, Николай Константинович (1842—1904).— **123, 224.**
Михей (пророк).— **219—220, 267.**
Моисей (мифический библейский вождь и законодатель древних евреев). — **54, 186, 219, 235, 296.**
Молешотт, Яков (1822—1893).— **307, 318.**
Молина, Луи (1535—1600).— **313, 318.**
Монсэр, Евгений. — **28, 142.**
Мор, Томас (1478—1535).— **227.**
Моран, Пьер (XIX—XX в.).— **298, 301.**
Морган, Льюис (1818—1881).— **47, 63, 231.**
Моррис, Уильям (1834—1896).— **119, 121, 137.**
Мюллер, Фридрих-Макс (1823—1900).— **162—164, 169, 232.**

Наполеон I Бонапарт (1769—1821).— **271.**
Невзоров, Максим Иванович (1762—1827).— **293.**
Незеленов, Александр Ильич (1845—1896).— **274, 292, 298, 301.**
Неронов, Иоанн (1591—1670). — **286, 290.**
Николай I Романов (1796—1855).— **271.**
Никон (1605—1681).— **278, 284, 286—288, 291.**
Ницше, Фридрих (1844—1900).— **81, 97, 106, 108—109, 122, 136, 182.**
Новиков, Николай Иванович (1744—1818).— **274, 291—294, 298, 301.**
Нордау, Макс (Зюдфельд, М.) (1849—1923).— **215.**

Овсянико-Куликовский, Дмитрий Николаевич (1853—1920).— **117, 170—172, 177, 179.**
Одиссей (легендарный герой одноименной поэмы Гомера).— **49, 63.**
Ольтрамар, П.— **65.**
Оорт.— **58, 230, 231.**
Орканья, Андреа (ок. 1308—1368).—**28, 61.**
Осия (пророк).— **51.**
Оствальд, Вильгельм (р. 1853).— **60, 179—180.**

Павел (апостол).— **77, 81, 146, 176, 185, 218, 267.**
Павлов-Сильванский, Николай Павлович (1869—1907).— **291, 293.**
Паннекук (Pannekoek), *Антон* — **2, 154—158.**
Парацельс, Филипп Ауреоль Теофрас фон Гогенгейм (1493—1541). — **298, 300.**
Паскаль, Блез (1623—1662).— **292, 294.**
Паулус, Генрих (1761—1851).—**218, 267.**
Пауэль, Джон Уесли (1834—1908).— **47, 142, 148—149.**
Пейн или Пэйн.—**40—41, 57, 143, 148.**
Перикл (490—429 до н. э.).— **192.**
Петр Великий (1672—1725).— **73, 281, 285, 288—289.**
Петцольд, Иосиф (р. 1862).— **106, 135—136.**
Пино, Леон.— **122.**
Писарев, Дмитрий Иванович (1840—1868).— **123, 137.**
Платон (421—348 до н. э.).— **50, 63, 143, 187, 194—195, 256, 296—297, 299—300, 313, 319.**
Поленц, Вильгельм, фон (1861—1908).— **160, 169.**
Полибий (ок. 204—122 до н. э.).— **148, 153.**
Поссе, Владимир Александрович (р. 1864).— **322.**
Прайс, Джемс (1752—1783).— **225, 234—235, 269.**
Пристли, Джозеф (1733—1804).— **225. 234—235, 259, 267, 269.**

Протопопов, Михаил Алексеевич (р. 1848).— **118, 137.**
Прудон, Пьер-Жозеф (1809—1865).— **73, 87, 99.**
Пуарэ, Петр (1646—1719).— **298, 301.**
Пушкин, Александр Сергеевич (1799—1837).— **136, 253, 271.**
Пфлейдерер, Отто (1839—1908).— **2, 184—188.**
Пыпин, Александр Николаевич (1833—1904).— **274, 291—292, 294, 323—324.**
Пэйн — см. Пейн.

Разин, Степан Тимофеевич (ум. 1671).— **274, 285, 289.**
Ратцель, Фридрих (1844—1904).— **28, 56, 64, 308, 318.**
Рафаель, Санцио (1483—1520).—**80, 120.**
Ревиль, Альберт (1826—1906).— **228, 234, 269.**
Рейнах, Соломон (р. 1858).— **42, 59, 64.**
Рейнгольд, Карл (1758—1823).— **241—242, 270.**
Реклю, Жак-Элизе (1830—1905).— **24.**
Ренан, Эрнест (1823—1892).—**115—116, 136, 177, 308, 318.**
Репин, Илья Ефимович (1844—1930).— **119.**
Риго, Теодюль (1839—1916).—**215.**
Рис-Дэвидс.— **65—68, 143, 148—150.**
Розанов, Василий Васильевич (1856—1919).— **23, 60.**
Румянцев, Петр Петрович (1870—1925).— **154—155, 158—159.**
Рюисбрук (1293—1381).— **297, 300.**

Самарин, Юрий Федорович (1819—1876).— **253, 271.**
Саразен, Поль (1856—1922).— **27, 34, 55—56.**
Сведенборг, Эммануэль (1688—1772).— **298, 301.**
Семевский, Василий Иванович (1848—1916).— **274, 291—293.**
Сен-Мартэн (1743—1803).— **298, 300—301.**
Сен-Симон, Анри (1760—1825).— **86, 200, 212—213, 230, 249, 313, 318.**
Сервантес, Мигуель де С. Сааведра (1547—1616).— **239.**
Серов, Валентин Александрович (1865—1911).— **119.**
Скабичевский, Александр Михайлович (1838—1910).— **118, 137.**
Смит, Адам (1723—1790).— **15.**
Смис, Бр.— см. Бров-Смис.
Сократ (469—399 до н. э.).— **122, 259.**
Соловьев, Владимир Сергеевич (1853—1900).— **149, 153, 326.**
Соловьев, Сергей Михайлович (1820—1879).— **286, 290.**
Сологуб (Тетерников, Федор Кузьмич) (1863—1927).— **119, 181—183.**
Сомов, Константин Андреевич (р. 1869).— **137.**
Сорель, Жорж (1847—1922).— **82, 100.**
Спенсер, Герберт (1820—1903).— **8, 10, 15—16, 41, 143, 148, 172, 177, 202, 224.**
Спиноза, Бенедикт (1633—1677).— **125, 208, 210, 213, 218, 264, 299.**
Сталь, Жермена де (1766—1817).— **177, 180, 297, 300.**
Страхов, Николай Николаевич (1828—1898).— **117, 136—137.**
Стриндберг, Август (1849—1912).—**215.**
Стэнлей, Генри (1841—1904).— **91, 101.**
Сумароков, Александр Петрович (1718—1777).— **112.**
Сюан-Цзан (ок. 605—664).— **149.**

Тан (Богораз, Владимир Германович) (1865—1936).— **317, 319.**
Тарквиний Люций Гордый (534—495 до н. э.).— **14.**
Тиле, Корнелий Петр (р. 1830).— **228, 233—234, 269.**
Тихонравов, Николай Саввич (1832—1893).— **283, 288.**
Толанд, Джон (1670—1722).— **263, 273.**
Толстой, Лев Николаевич (1828—1910).— **68—70, 87, 98, 126, 136, 138, 144, 148, 150—151, 176, 180, 200, 212, 239, 250, 253, 270—271, 293, 311.**
Тургенев, Иван Сергеевич (1818—1883).— **123, 137.**
Тургенев, Николай Иванович (1789—1871).— **293.**
Турнер, Люсьен. — **27, 142.**
Тьерри, Огюстен (1795—1856).—**229, 268.**
Тэйлор. Эдуард Бернет (1832—1917).— **24—25, 28, 31—32, 53—54, 60, 63, 72, 99, 142, 145—148, 157, 165, 179, 214, 234, 239, 249, 256, 266, 269—270, 318.**
Тэкер, Бенджамен (р. 1854).— **130, 138.**

Успенский, Глеб Иванович (1843—1902).— **44, 252.**

Фагэ, Эмиль (1847—1916).— **17.**
Фалес Милетский (ок. 624—548 до н. э.).— **260, 272.**
Фарадей, Михаил (1791—1868).— **81.**
Фейербах, Людвиг (1804—1872).— **2, 9, 13, 17, 29, 69, 72—76, 94, 124—128, 133, 135—139, 145—146, 150, 152—153, 191, 194, 213, 216, 249, 253—256, 266, 271—272, 295—299, 301—308, 317—318, 324.**

Фенелон, Франсуа де Салиньяк де ла Мот (1651—1715).— **193, 195.**
Феодосий Косой — см. Косой, Феодосий.
Ферри, Энрико (1856—1929).— **12—13.**
Философов, Дмитрий Владимирович.— **22, 132, 138, 150, 251—252, 271, 326.**
Фирмик, Матрон (Матерн) (IV в.).— **184—185, 188.**
Фирсов, Николай Николаевич (1864—1934).— **285, 289.**
Фихте, Иоганн Готлиб (1762—1814).— **236.**
Фишер, Куно (1824—1907).— **295—296, 298.**
Флобер, Густав (1821—1880).— **116, 136.**
Фольмар, Георг (1850—1922).— **12.**
Фонтенель, Бернар ле Бовье (1657—1757).— **8, 17.**
Фрезер, Джемс Джордж (р. 1854).— **33, 38—39, 42, 44, 58, 62, 142, 174, 179, 239—240, 316—317.**
Фридрих II (1712—1786).— **108, 136.**
Фробениус, Лео (р. 1873).— **31, 61, 249, 270.**
Фулье, Альфред (1838—1916).— **86.**
Фюстель-де-Куланж, Нума Дени (1830—1889).— **58, 64, 230—233.**

Харламов, Иван Николаевич (1855—1887).— **278, 286—287, 289—290.**
Хворостинин, Иван Андреевич, князь (ум. 1625).— **285, 289.**

Целлер, Эдуард. — **221, 258, 272.**
Цертелев, Дмитрий Николаевич (р. 1852).— **119, 137.**
Цицерон, Марк Туллий (106—43 до н. э.).— **10, 18.**

Чаадаев, Петр Яковлевич (1794—1856).— **249, 251, 271.**
Чернышевский, Николай Гаврилович (1828—1889).— **137—138, 143, 150, 193, 195, 317, 324.**
Чехов, Антон Павлович (1860—1904).— **78, 99.**

Шалью дю — см. Дю Шалью.
Шантепи де ла Соссэ, Р. Д. (р. 1848).— **37, 42, 44, 62, 67, 148.**
Шанфлери, Жюль (1821—1889).—**119, 137.**
Шарльвуа.— **310.**
Швейнфурт, Георг (р. 1833).— **44, 237.**
Швейцер, Иоганн Баптист (1833—1875).— **99.**
Шевырев, Степан Петрович (1806—1864).— **324.**
Шекспир, Вильям (XVI—XVII в.).— **115, 136, 182, 236.**
Шелли, Перси Биши (1792—1822).— **138.**
Шеллинг, Фридрих Вильгельм Иосиф (1775—1854).— **104—105, 135, 179, 257—258, 299.**
Шестов, Лев (Шварцман, Лев Исаакович) (р. 1866).— **181—183.**
Шмидт, Конрад (1863—1932). — **62, 241—242, 270.**
Шопенгауер, Артур (1788—1860).— **7, 9, 15, 99, 137, 259, 272.**
Штамплер, Рудольф (р. 1856).— **4, 13.**
Штейнен, Карл, фон ден (1855—1922).— **31, 39, 61, 142—143, 178, 180, 237—238.**
Штраус, Давид Фридрих (1808—1874).— **76, 99, 175, 216, 218—223, 266, 296, 299.**
Шулятиков, Владимир Михайлович (1872—1912).— **26, 54, 60—61, 142.**
Шурц, Генрих (1863—1903).— **249, 270—271.**

Щапов, Афанасий Петрович (1830—1876).— **274, 278—282, 284, 287, 289.**

Эберс, Георг (1837—1898).— **316.**
Эврипид (480—406 до н. э.).— **192, 260, 272.**
Энгельс, Фридрих (1820—1895).— **2, 7, 9, 11, 13, 15, 17—18, 29—30, 45—46, 61—64, 71—77, 86, 92, 95—96, 98—102, 106—109, 135, 139, 142—146, 149—150, 160, 162, 168, 216, 221, 223—224, 230, 252, 255—256, 258—259, 264, 272, 299, 302, 317, 322.**
Эпикур (341—270 до н. э.).— **13, 261, 301.**
Эр (из книги Платона «Республика»).— **50, 296.**
Эредиа, Жозе Мариа (1842—1905).— **136.**
Эренрайх, Пауль (XIX—XX в.).— **24, 36—37, 39, 142—143, 240.**
Эрман, Адольф (р. 1854).— **49.**
Эрнст, Пауль (1866—1933).— **169.**
Эсхил (525—456 до н. э.).— **192, 233, 268.**

Юзов, Иосиф Иванович (Каблиц) (р. 1848).— **274, 277—278, 282, 286—287, 290—291.**
Юм, Давид (1711—1776).— **215, 229—230, 268.**

Яблоновский, Александр Александрович (р. 1870).— **141, 149.**

ОГЛАВЛЕНИЕ

Ст

От Издательства I
От Дома Плеханова XI
Научный социализм и религия . . . . . .

О так называемых религиозных исканиях в России

1. Статья первая «О религии» . . . . . .
2. Статья вторая «Еще о религии» . . . . . .
3. Статья третья «Евангелие от декаданса» 1

Чтения о религии 1
Рецензии

1. О книге А. Паннекука 1
2. О книге Ф. Люттенау 1
3. О книге М. Гюйо 1
4. О книге Иванова-Разумника 1
5. О книге О. Пфлейдерера 1
6. О книге Л. Бурдо 1
7. О книге Э. Бутру 1
8. Ответ на анкету о будущности религии 2

Отрывки опубликованных статей 2
История русской общественной мысли

1. О расколе 2
2. О масонстве 2

Заметки в тетрадях и на полях книг

1. Заметки в тетрадях 2
2. Заметки на полях книг 3

Переписка

№ 1. Ленин, В. И. — Плеханову, Г. В. 7.II.1902 3
№ 2. Плеханов, Г. В. — Ленину, В. И. 6.VIII.1902 3
№ 3. Плеханов, Г. В. — Аксельрод, Л. И. 21.IV.1903 3
№ 4. Плеханов, Г. В. — Аксельроду, П. Б. 23.V.1904 3
№ 5. Плеханов, Г. В. — Аксельроду, П. Б. 2.VI.1904 3
№ 6. Плеханов, Г. В. — Аксельроду, П. Б. 2.VI.1904 3
№ 7. Иорданский, Н. И. — Плеханову, Г. В. 1.X.1908 3
№ 8. Иорданский, Н. И. — Плеханову, Г. В. 11.II.1909 3
№ 9. Аксельрод, Л. И. — Плеханову, Г. В. 15.III.1909 3

Указатели

1. Предметный 3
2. Библиографический 3
3. Именной 3

ОПЕЧАТКИ

стр.	*строка*	*напечатано*	*следует*
28	3—4 сверху	изобразить	вообразить
51	9 сверху	называются	вызываются
208	4 сверху	политический	политеистический

Цена 9р.