



Религія чело́вѣкобожія у Фейербаха и Конта.

Расцвѣтъ ученія о чело́вѣкобожествѣ, о чело́вѣчествѣ, какъ началъ самодовлѣющимъ, пытающемся (выражаясь словами Достоевскаго) „устроиться безъ Бога“, относится къ XIX вѣку; но корни этого направленія идутъ издалѣка. Вопросъ „въ чемъ средоточіе и смыслъ жизни: въ мірѣ-ли, въ чело́вѣкѣ-ли или въ Богѣ?“—есть вопросъ изначальный въ области философскаго мышленія, а опыты гуманистическаго его рѣшенія мы находимъ уже въ древне-греческой культурѣ. Именно натуралистически-гуманистическое жизневоззрѣніе стало въ ней преобладающимъ, и перемѣститъ въ этомъ жизневоззрѣніи центръ тяжести съ чело́вѣческаго на божеское не удалось (въ практическомъ смыслѣ, въ смыслѣ рѣшающаго вліянія на главную тенденцію всей культуры) даже религіозному генію Платона, а съ чело́вѣческаго начала на космическое даже научному генію Аристотеля. Но исходитъ изъ ограниченнаго и несовершеннаго, измѣнчиваго и преходящаго и имъ: довольствоваться,—въ мірѣ и въ чело́вѣкѣ, помимо абсолютнаго и вѣчнаго, помимо Бога личнаго, живого, видѣть смыслъ и цѣль жизни—невозможно безъ вѣроятности глубокаго паденія. И вотъ почему даже столь благонамѣренное по своему замыслу Сократово „Познай самого себя“, какъ скоро оно было истолковано въ смыслѣ гуманистическомъ, въ смыслѣ самодовлѣющаго начала чело́вѣческаго, съ одной стороны исказилось въ совсѣмъ непохвальное „Знай только себя!“, а съ другой—выродилось въ добросовѣстное, но безотрадное „Что есть истина?“, въ сомнѣніе, которымъ и закончила античная мысль свои поиски смысла жизни.

Съ рождествомъ Христовымъ возсіялъ міру новый „свѣтъ разума“. Не холодное умозрѣніе, а пламенная вѣра въ Со-

вершенное, Абсолютное и Вѣчное перемѣстила смыслъ и цѣль жизни изъ слѣдствія въ причину, изъ твари въ Творца. Но эту первопричину христіанство обрѣло не въ царствѣ рокового, безвольнаго и безсознательнаго, не въ мірѣ, а въ Богѣ личномъ, въ Богѣ любви. Людямъ, „звѣздамъ служащимъ“, то-есть роковой міровой силѣ, *тому, что есть* во всемъ его несовершенствѣ по законамъ стихійнаго естества, христіанство указало на „Солнце правды“, на то, *что должно быть*, сообразно съ требованіями существа нравственнаго. Отвѣтъ на трагическій вопль умирающаго античнаго міра „Что есть истина?“ былъ данъ Христомъ, данъ не словомъ на вопросъ римскаго игемона, а подвигомъ жизни и смерти, ставшей зарею спасенія человѣчества. Глубочайшій смыслъ жизни раскрылся съ этого мига въ единеніи Бога съ душою человѣческой и въ жизни ея во Христѣ. И на этомъ на долгіе вѣка, по слову Августина, успокоилось сердце человѣка, неуспокоенное, доколѣ не обрящетъ Бога.

И если, несмотря на огромныя, благотворныя слѣдствія этого идеала на отдѣльныя личности и на судьбы всего міра, послѣдній не преобразился въ Царство Божіе, виновтому, конечно, было не безсиліе самого идеала, а слишкомъ недостаточное проникновеніе имъ человѣчества, превратное пониманіе его или слабая любовь къ нему. Жизнь человѣчества не устроена и міръ, какъ древле, и понынѣ „во злѣ лежитъ“ не потому, чтобы (какъ недавно было высказано) „одно дитя Божіе, человѣкъ, забыло другое дитя Его, міръ, и пренебрегло имъ въ Христіанствѣ“, а потому, наоборотъ, что сыны міра возлюбили міръ больше Бога, и притомъ міръ, именно во злѣ, въ грѣхѣ лежащій, не заботясь о преображеніи его умомъ, сердцемъ и волею полными любовью къ Богу.

Неисполненіе воли Отца Небеснаго на землѣ мѣшало граду земному претвориться въ Царство Божіе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, охлаждало вѣру и въ Царство Небесное. Отсюда, къ концу средневѣковья,—кризисъ не столько христіанскаго міро- и жизневоззрѣнія, сколько міро- и жизнеустроенія. Отсюда—возрожденіе язычества, почитаемое обычно за точку отправленія новой европейской культуры. На смѣну медлившаго наступленіемъ Царства Божія на землѣ, въ противоположность терявшемуся въ заоблачныхъ даляхъ раю аскетовъ.

впервые, послѣ давно угасшихъ эллинскихъ грезъ, широко распахнулъ врата свои рай земной, чувственный, и себялюбивый, не знающій раскаянія о прошломъ, не возлагающій упованій на будущее, весь отдающійся чарамъ мига Настоящаго. Легкомысленный кличъ „Memento vivere! Carpe diem!“ никогда не звучалъ столь искренно и страстно, какъ въ эту пору культа красоты и здоровья, преклоненія передъ силою и ловкостью, обожанія счастья и славы и безграничной свободы личности. То была уже, хотя еще бессознательная для большинства, попытка „устроиться безъ Бога“, довольствуясь однимъ человѣческимъ, не стыдяся ничего человѣческаго, ни даже того, что въ немъ есть животнаго и звѣрскаго.

Однако и вакхическіе порывы не смогли заглушить неотвязнаго отъ глубины души „Memento mori!“ и неразлучныхъ съ нимъ, неискоренимыхъ запросовъ объ абсолютномъ и вѣчномъ въ противоположность условности и бренности человѣческаго.—вопросовъ о томъ что больше? что лучше? что дальше?.. Реформація и контр-реформація угару земныхъ обольщеній снова противопоставили отрезвляющій призывъ „Горѣ имѣемъ сердца!“; трагическій разладъ двухъ сторонъ человѣческаго бытія раскрылся съ новою силою, съ удвоенною болью. Натуралистическо-гуманистическое міровоззрѣніе, поставившее въ своемъ центрѣ земное, а въ земномъ—естественно-человѣческое, не въ силахъ было долѣе жить безотчетнымъ юношескимъ порывомъ пылкихъ страстей и художественныхъ грезъ; оно потребовало себѣ серьезнаго, хладнокровнаго оправданія и узаконенія.

Его-то, хотя и непредназначенно, а лишь попутно со своимъ самобытнымъ цѣлеопредѣленіемъ, дала новая философія, и первое, рѣшающее слово, открывшее исходъ западной ученой мысли въ ея землю обѣтованную.—произнесъ Декартъ. Это слово—сродни античному „Познай самого себя!“; но оно глубже и шире. Первоначальное „Познай самого себя!“ не исключало ни надобности, ни возможности иного знанія, міропознанія, богопознанія; оно лишь отклоняло отъ нихъ, сосредоточивая преимущественное вниманіе человѣка на немъ самомъ, какъ главномъ для него и доступнѣйшемъ: а этимъ,—не принципиально, конечно, а лишь практически, но зато сколь для многихъ!—открывался въ умахъ заурядныхъ, въ натурахъ „дому клонящихся“, соблазнъ духовной лѣни

съ ея оправданіемъ: „Что свѣше насъ, то не про насъ!“ Картезіанское же „Я мыслю, слѣдовательно, существую“ пошло неизмѣримо дальше. Во-первыхъ, въ предшествующемъ этому утвержденію всестороннемъ сомнѣніи отвергнуто было все независящее отъ разсуждающаго субъекта знаніе: знаніе по опыту другихъ, знаніе на слухъ, на вѣру; обособленіе и самодостаточность мыслящей личности полагаются во главу угла храма философской мудрости. А далѣе это же самое, обособившееся отъ міра внѣшняго и отъ другихъ мыслящихъ существъ, знаніе, это чисто субъективное постиженіе истины становится единственнымъ утвержденіемъ и самого бытія, начиная съ собственнаго, личнаго; сущее утверждается на мыслимомъ, реальное—на интеллектуальномъ. Освободившейся ото всего посторонняго и потусторонняго философской мысли, знающей только себя, отнынѣ открытъ прямой, побѣдный путь въ святилище высшаго, „чистаго“, ни отъ чего иного независящаго знанія. Чисто-человѣческое и только человѣческое обрѣтаетъ отнынѣ свое обоснованіе и оправданіе въ чистомъ человѣческомъ разумѣ. Вся эволюція новой философской мысли отъ Декарта до Канта разворачивается подъ сознательнымъ или незамѣчаемымъ, но непреодолимымъ влеченіемъ въ эту сторону.

Результатомъ необходимаго, предпринятаго Кантомъ разслѣдованія философской правоспособности разума оказался, въ теоретической части его системы, нигилизмъ вершинъ познанія, обнаруженіе недоступности познанія Абсолютнаго для чистаго, изъ субъективныхъ основъ рождающагося разума. Но „все-разрушающій“ Кантъ, какъ звали его нѣкоторые изъ смущенныхъ имъ современниковъ, самъ отнюдь не подходилъ подъ законченный идеаль того метафизика, для котораго высшій девизъ — „*Fiat scientia, pereat mundus!*“ Совершенно искренно, изо всѣхъ силъ, старался онъ въ области практической философіи возстановить утраченные въ теоретической положительныя начала: свободу, нравственное благо, безсмертіе и Бога. Но результаты этихъ благонамѣренныхъ усилій не въ состояніи были органически и правомѣрно объединиться и сплотиться съ научными основами его ученія; они не вытекали изъ установленныхъ имъ самимъ научныхъ законовъ мышленія; наоборотъ, они вступали въ философскую сферу вопреки послѣднимъ; они насильственно про-

тивопоставлялись отрицаніямъ или сомнѣніямъ узурпаторомъ державныхъ правъ разума, самозванцемъ, категорическимъ императивомъ. Искусственная дихотомія разума, произведенная Кантомъ, не смогла исцѣлить смертельнаго недуга философіи, стремившейся къ ничѣмъ не ограниченному самодержавію разума. Кантъ только произвольно разсѣкъ надвое и вновь лишь механически сопоставилъ то органическое единство познавательнаго и нравственнаго началъ, которое Богъ сочеталъ въ духѣ человѣческомъ таинственнымъ союзомъ, неразлучнымъ въ жизни никакою философіей. Въ искусственномъ мірѣ отвлеченнаго мышленія философія вольна игнорировать Абсолютное или подрывать его; но, разрушивши его въ предѣлахъ ей дарованнаго, она, оставаясь въ нихъ же, однѣми своими силами, уже не можетъ вдохнуть въ разрушенное вновь „душу живу“. Положительныя, нравственно-религіозныя основы бытія нашего, говоритъ Ф. Г. Якоби, остаются для чистаго разума Канта „бездоказательнымъ Ничто, а для его практическаго разума не возвышаются надъ очень сомнительнымъ Ничто, создаваемымъ какимъ-то научно непостижимымъ чудомъ, въ абсолютной пустотѣ отвлеченнаго мышленія“. Вѣдь и практическій разумъ—все таки—не вѣра; онъ все-же—разумъ, и, какъ таковой, и онъ вращается и дѣйствуетъ въ области только представленій и понятій (хотя бы и иного разряда, чѣмъ чистый разумъ), а не въ мірѣ самихъ объектовъ и сущностей. И ему, какъ его заблудшему брату, закрыть непосредственный доступъ въ этотъ міръ абсолютнаго, неопредѣлимаго ресурсами разсудочно-научными. Поскольку же разумъ разуменъ, т. е. вѣренъ самому себѣ, онъ не смѣетъ учить вѣнѣ разумному; и какова бы ни была важность нравственныхъ и религіозныхъ запросовъ человѣческаго духа, даже и она бессильна сообщить объективную реальность разсудочнымъ отвѣтамъ на нихъ, у тѣхъ, кто, съ одной стороны вѣренъ принятому рѣшенію держаться въ предѣлахъ „только разума“, а съ другой убѣдился въ невозможности *только разумнаго, чисто научнаго* обоснованія величайшихъ задачъ человѣческаго духа: нравственной, данной въ ощущеніи свободы и долга, и религіозной, переживаемой въ воспріятіи Бога. Вотъ почему, съ точки зрѣнія вѣры дѣйствительной, положительной, живой вѣры, все зданіе, возведенное Кантомъ въ области

практическаго разума, оказывается благороднымъ проектомъ, которому не достаетъ жизненной реальности. Отрекшись отъ идеализма, имъ самимъ однако укрѣпленнаго, обозвавши его даже „скандаломъ философіи“, Кантъ измѣнилъ чистому разуму, но не раскрылъ себѣ доступа въ міръ вѣры положительной.

Непоследовательность его съ научной точки зрѣнія по-нялъ герой философской мысли Фихте. Онъ созналъ, что практическія побужденія, вызвавшія отступленіе Канта отъ твердынь чистаго разума, есть грѣхъ ученаго малодушія,—и противопоставилъ послѣднему богатырскую отвагу научной мысли, воплотивъ независимой отъ какихъ бы-то ни было практическихъ запросовъ и компромиссовъ жизни. „Философія“, говоритъ онъ въ своемъ „Обращеніи къ публикѣ“ (Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Berlin, 1801, 169—170), „философія довольствуется тѣмъ, что она—наука. Она не можетъ, путемъ своихъ доказательствъ, сдѣлать человѣка ни мудрымъ, ни добрымъ. ни религіознымъ... Она и не желаетъ этого дѣлать! Отдающихся ей она хочетъ сдѣлать *только научными, только учеными*“. Философіи, такъ поставленной, уже ничто не страшно, какъ и ничто постороннее ей не пужно. „Fiat scientia, pereat vita!“ Заклавши жизнь на жертвенникъ Чистаго Разума, Фихте безстрашно рукою начерталъ на подножій его единственную искреннюю исповѣдь самодовлѣющаго, *только человеческого* разума: „Я, познающее, и есть сущее; все же прочее есть лишь познаваемое, то есть, лишь мыслимое, мною творимое, *изъ меня* исходящее, *внѣ моего* представленія для меня несуществующее!“ Это Синайское откровеніе преобразившагося разума, (выражаясь энергичною рѣчью Н. Θ. Федорова) стало, въ устахъ Моисея чистаго разума, Фихте, первою заповѣдью вѣрной себѣ, ученой, критической философіи: „Азъ, Разумъ, есмь Господь Богъ твой, и да не будутъ тебѣ иныя бози, развѣ Мене!“ Слѣдуя этой заповѣди, послѣ кратковременнаго отклоненія въ сторону пантеистическаго мистицизма у Шеллинга, критическая философская мысль въ лицѣ Гегеля завершила эволюцію обоготворенія разума: втянувши въ міръ субъективно-феноменальныхъ представленій всю нравственную реальность у Фихте и всю реальность космическую у Шеллинга, критиче-

скій идеализмъ у Гегеля поглащаетъ и всю реальность историческую. Гегелева „Феноменологія Духа“ и его „Философія Исторіи“ есть грандіозный опытъ разложенія космической и исторической реальности въ процессы эволюціи философской мысли, опытъ представить ходъ міровыхъ судебъ какъ видоизмѣненій Мірового Духа, многообразно перевоплощающагося въ тѣхъ или иныхъ историческихъ фазахъ развитія жизни человѣчества на пути къ своему завершенію въ законченномъ, всеобъемлющемъ, систематическомъ, учено-философскомъ мысленіи, синтезъ и методъ косяго и хочетъ дать Гегель въ своемъ ученіи. Философствующій разумъ такимъ образомъ отождествляется съ міровымъ разумомъ и самъ Богъ, въ итогъ, превращается въ непрерывно эволюционирующий философскій логосъ.

Въ этомъ панлогизмъ было доведено до конца обоготвореніе человѣческаго разума, а съ тѣмъ вмѣстѣ сведены и философскія обоснованія и оправданія религіи человѣкобожія съ идеалистической точки зрѣнія: все многостороннее развитіе міра и самый Творецъ его незамѣтнымъ образомъ превратились въ твореніе философской мечты одной изъ тварей; космическая и божественная реальность и ихъ абсолютная объективность атрофировались и исчезли въ „царствѣ тѣней“, каковымъ обозвалъ самъ Гегель свою „Логіку“.

II.

Идеалистическія системы нѣмецкой философіи, оказавши глубокое воздѣйствіе на развитіе научной европейской мысли въ первой половинѣ XIX вѣка, не въ состояніи были однако осязательно повліять на практическія убѣжденія и на поведеніе широкихъ слоевъ общества. Для этого онѣ были слишкомъ отвлеченны и мало доступны пониманію большинства; притомъ же онѣ черезчуръ противорѣчили обычному строю установившихся понятій и чувствъ, къ которому онѣ относились съ явнымъ предубѣжденіемъ. „Мы просимъ васъ, людей простого здраваго смысла“ (писалъ, напримѣръ, Фихте ¹⁾) и, почти въ тѣхъ же выраженіяхъ, Шеллингъ ²⁾,

¹⁾ Fichte. Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum, XII—XVI.

²⁾ Schelling's Denkmal. S. 33 и IV.

спокойно дѣлать ваше дѣло, а сужденія и споры о предметахъ философскихъ, о Богѣ, свободѣ, безсмертіи, предоставить философамъ, ученымъ, которымъ они принадлежать по праву; васъ же это не касается“. Плебен „простого здравого смысла“ однако не соглашались съ г.г. профессорами и осмѣливались думать, что такіе вопросы касаются не однихъ ученыхъ; предоставляя послѣднимъ монополію вести о нихъ хитроумные академическіе споры, они оставляли за собою право жить и вѣрить по-своему, не соблазняясь обѣщаніями Фихте, будто „новѣйшая философія прекратитъ всѣ заблужденія и создастъ идеальный государственный порядокъ и безукоризненно честныя и любвеобильныя отношенія между людьми“, или надеждами Шеллинга на то, что „однимъ прикосновеніемъ философіи все будетъ превращено въ святыню, все станетъ божественнымъ“¹⁾. Тѣмъ не менѣе, на принципиальное развитіе нравственного и религіознаго мышленія и настроенія въ ученой средѣ нѣмецкіе идеалисты оказали, несомнѣнно, глубокое и продолжительное вліяніе. Здѣсь теоретически уже было заложено обоснованіе и оправданіе философскаго человѣкобожія, а отсюда было недалеко и до открытаго богоборчества.

Стремленіе къ тому и другому порывисто сказалось въ ученіи Л. Фейербаха.²⁾ Въ лицѣ его философская мысль, утомившаяся блужданіями въ идеалистическихъ высотахъ, дѣлаетъ крутой поворотъ въ сторону матеріализма, не переставая однако быть вѣрной основному завѣту своихъ предшественниковъ: возведенію человѣческаго начала въ высшее для человѣка. Фейербахъ, какъ бы подводя въ этомъ отношеніи итоги предыдущему періоду, открыто провозглашаетъ: „Абсолютное существо для человѣка—онъ самъ“ (*Wesen des Christenthums* s. 6) „Вопросъ о бытіи или не-бытіи Бога у меня“, говоритъ онъ въ предисловіи къ собранію своихъ сочиненій, „есть именно вопросъ о бытіи или не-бытіи человѣка“. „Богъ для человѣка это—духъ человѣка, его душа“ (*Wesen*, 15). „Я не говорю: Богъ—ничто; я только указываю, что Богъ есть человѣкъ, а человѣкъ—Богъ“ (Предисловіе

¹⁾ Fichte. *Sonnen. Bericht*, 190—202 и Fichte und Schelling's *Briefwechsel* 75—76.

²⁾ Въ нижеслѣдующемъ изложеніи я многимъ обязанъ прекрасному этюду С. Н. Булгакова, *Религія человѣкобожія у Л. Фейербаха*. М. 1906.

ко 2-му изданію „Сущности Христіанства“. СПБ. 1906, XXIII, XXI). „Первичное есть чловѣкъ, а вторичное—Богъ... Чловѣкъ объективируетъ (опредмечиваетъ) въ религіи свое собственное существо“ (Сущность Хр. 113).

Теологія, такимъ образомъ, низводится до уровня антропологіи, а антропологія, наоборотъ, возвышается на степень теологіи (XXV). Религія, въ смыслѣ познанія и воспріятія Бога, какъ самостоятельнаго существа, есть для Фейербаха иллюзія или, какъ онъ выражается „сонъ чловѣческаго духа“ (XXIV), и притомъ—сонъ нездоровый. Содержаніе религіи—не реальное нѣчто и даже не философская истина, а только болѣзненная мечта, „образы психической патологіи“ (XI—XII). Реаленъ въ религіи не ея предполагаемый объектъ, Богъ, а ея реальный творецъ, чловѣкъ; онъ—ея начало, середина и конецъ. (Сущность Хр. 177).

Несмотря на такое отрицаніе внѣ-чловѣческаго Бога Фейербахомъ (XXI—XXII), ученіе его однако не есть еще безусловное отреченіе отъ всякаго религіознаго начала; послѣднее здѣсь только перемѣщено изъ Бога въ чловѣка. Это не абсолютный атеизмъ; это—антропотеизмъ, обоготвореніе чловѣка, чловѣкобожіе. Древней религіозной заповѣди „Азъ есмь Господь Богъ твой“ здѣсь противопоставлена новая, отмѣняющая прежнюю, заповѣдь: „чловѣкъ—вотъ единственный Богъ для чловѣка! Homo homini Deus est“ (Wesen d. Christ. 326). Отсюда практическій выводъ: „вѣра въ Бога не иное что, какъ вѣра въ чловѣческое достоинство, въ божественное значеніе чловѣческой личности“ (Wesen, 126), въ самодовлѣющую цѣнность ея сущности, которую Фейербахъ, въ противоположность своимъ предшественникамъ, понимаетъ матеріалистически, въ смыслѣ природы, многообразно, чувственно воспринимаемой нами.

Сообразно съ общимъ характеромъ своего міровоззрѣнія, Фейербахъ не идеализируетъ и чловѣка, видя и въ немъ лишь одно изъ безчисленныхъ проявленій вещественной природы, безъ добавленія чего-либо божественнаго. Никакой, извнѣ дарованной чловѣку, божественной сущности онъ не допускаетъ; никакого трансцендентнаго достоинства въ чловѣкѣ не имѣется. Чловѣчность—не воспріятіе и усвоеніе чего-либо божественнаго, внѣ ея сущаго; она сама—источникъ божественнаго.

Въ этомъ смѣломъ, хотя далеко не оправданномъ, выводѣ Фейербаха находить свое принципиальное завершеніе долгій культурно-историческій процессъ постепенной эволюціи гуманизма. Начавшись, въ исходѣ Среднихъ Вѣковъ, съ бурнаго протеста противъ крайностей аскетическаго жизнепониманія съ одной стороны и противъ выродившейся во вѣншній гнетъ, внутренне-деморализованной церковности, съ другой, гуманизмъ Возрожденія выразился первично въ разнузданной, всесторонней свободѣ личности; затѣмъ—въ облагороженномъ античною культурою и вдохновеніями новаго искусства воспитаніи личности въ свѣтскомъ, язычески-жизнерадостномъ духѣ на началѣ всесторонняго развитія человѣческихъ силъ и способностей. Сдержанное на время въ своихъ чувственныхъ порывахъ Реформаціей, но изъ нея же обогатившееся правомъ на субъективную независимость религіозныхъ сужденій, почерпая затѣмъ принципиальное подкрѣпленіе себѣ въ выше очерченной тенденціи философской мысли со временъ картезіанцевъ,—натуралистически-гуманистическое направление принимаетъ, въ лицѣ такъ называемаго Просвѣщенія XVIII вѣка, практическій, утилитарный отбѣнокъ: оно добивается въ области частной нравственности упроченія за личностью правъ на наибольшую сумму жизненныхъ удобствъ и наслажденій, а въ нравственности общественной—соотвѣтственнаго умноженія правъ гражданскихъ и политическихъ. Заботясь преимущественно о личности, Просвѣщеніе XVIII вѣка не забываетъ однако и начала солидарности въ человечествѣ. Но строить оно его еще изумительно поверхностно, на почвѣ грубо-утилитарнаго и вѣншняго, механическаго объединенія по расчету, уговору и соглашенію. Въ Руссо, на-половину еще раздѣлявшемъ (въ *Contrat social*) эту точку зрѣнія, пробуждается съ увлекательною энергіей потребность одухотворить солидарность, облагородить ее началомъ внутренняго, нравственнаго достоинства чловѣка. Поддержанная лучшими вождями вѣка нѣмецкой классической литературы и моралистами позднѣйшаго „Просвѣщенія“, эта новая фаза развитія гуманизма заканчивается трагическимъ, но побѣднымъ гимномъ въ первой, идеалистической порѣ Французской Революціи. Приблизительно съ того же времени, отъ Канта, сознававшагося, что „его вызвалъ къ жизни именно Руссо“, до Гегеля включительно,

западно-европейское сознание отдается сложному, вышеочерченному процессу своего философскаго обоснованія на началахъ критическаго идеализма. Въ послѣднемъ апофеоза челоѣка является принципиально законченной: но это еще не вѣнецъ гуманистическихъ стремленій. Въ идеализмъ Фихте и Гегеля дано обоготвореніе не всего челоѣка и не цѣлаго челоѣчества, а только ихъ будто бы высшей, мыслительной силы, преображенной до высоты и шири космической. То было все еще одностороннее превознесеніе челоѣчности, во вкусъ, если позволительно такъ выразиться, изысканной, ученой аристократіи духа. Но степени благородства стремленій не соотвѣтствовала степень ихъ доступности и осуществимости. Для большей примѣнимости и вліятельности во-внѣ и для вящаго внутренняго самоутвержденія гуманистическому движенію нужно было, по мѣткому выраженію С. Н. Булгакова, демократизироваться, опроститься, признать, что достоинство челоѣка и права, изъ него вытекающія, коренятся не въ одной лучшей, интеллектуальной сторонѣ челоѣческой природы, а во всей ней, взятой цѣликомъ, какова она есть, даже въ ея первоначальномъ, грубо-матеріальномъ, но способномъ къ совершенствованію видѣ. Чтобы завершить процессъ очелоѣченія всего міровоззрѣнія, надо было словно принизить его, дабы показать, что начало челоѣчности, каково бы оно по своей природѣ и происхожденію ни было,—все равно, съ гуманистической точки зрѣнія,—есть единственное правомѣрное, законодательное и регулятивное для челоѣка.

Вотъ это-то, еще недодуманное или недосказанное заключеніе и выразилъ Фейербахъ въ слишкомъ рѣшительномъ для его времени афоризмѣ: „челоѣкъ—Богъ; божественное есть челоѣческое!“

Въ этой откровенной рѣшительности—неоспоримое культурно-историческое значеніе Фейербаха. Онъ выяснилъ недовыясненное, а именно: что послѣдовательный, вѣрный себѣ натуралистическій, языческій гуманизмъ долженъ, рано или поздно, прійти къ обоготворенію челоѣка, къ челоѣкобожію; а поскольку послѣднее есть замѣщеніе Бога челоѣкомъ,—и къ смѣненію и вытѣсненію Бога, къ богоборчеству. Посмотримъ же теперь, какъ обосновываетъ Фейербахъ свое ученіе о достоинствѣ челоѣка и какъ онъ ду-

масть придать ему даже нѣкоторый религіозный характеръ.

Основу того и другого онъ усматриваетъ въ стремленіи человѣка къ общенію и единенію съ себѣ подобными. Если въ теизмѣ вообще, и въ христіанскомъ богочеловѣчествѣ въ особенности, религіозный процессъ сводится на отношенія Бога къ человѣку и человѣка къ Богу, то человѣкобожіе довольствуется отношеніями человѣка къ человѣку. Этимъ-то взаимоотношеніемъ между *равными*, столь отличнымъ по существу отъ отношенія къ *высшему и совершеннѣйшему*, Фейербахъ произвольно придаетъ *абсолютное* религіозное значеніе, вмѣсто того *относительнаго, условнаго и приближительнаго*, которое, да и то въ данномъ смыслѣ лишь до извѣстной степени и лишь съ оговорками, можно признать. Въ этомъ не только количественномъ, но и качественномъ преувеличеніи значенія гуманитарной солидарности заключается основная несостоятельность Фейербахова человѣкобожія, ведущая къ неминуемому, логическому и нравственному его крушенію.

Безусловно безбоженъ, по Фейербаху, только вполне выдержанный индивидуализмъ человѣческой личности съ ея девизомъ. „Знай только себя!“ Но это состояніе, въ законченномъ, послѣдовательномъ и устойчивомъ видѣ, невозможно для человѣка нормальнаго. Не даромъ еще Якоби сказалъ: „Kein Ich ohne Du!“ „Я“ немислимо безъ „Ты“! Влеченіе къ другому, дума о другихъ и чувство къ нимъ, начиная съ простѣйшаго союза, супружескаго, есть, по Фейербаху, уже начало религіозное. Вѣрнѣе было бы называть это чувство нравственно-благотворнымъ и переходнымъ къ религіозному. Но Фейербахъ не дѣлаетъ такого различенія: онъ готовъ даже этотъ зачатокъ человѣческой солидарности отождествлять съ Богомъ (Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Афоризмъ 60; ср. 59). Еще рѣшительнѣе распространяетъ онъ это уравненіе на взаимоотношенія цѣлаго человѣчества, на чувство солидарности людей, какъ членовъ единаго рода. Не желая еще оставаться, какъ въ послѣдствіи отважились Штирнеръ и Ницше, совсѣмъ безъ Бога, Фейербахъ отождествляетъ Его съ понятіемъ общечеловѣческой солидарности. „Богъ“, говоритъ онъ, „есть *рабочее понятіе*“ (Сущность христіанства, 147 русс. перев.); это—

объединеніе личностей въ цѣлое, въ ихъ человѣческой сущности, то есть, въ ихъ стремленіи къ симпатіи, или, какъ выражается Фейербахъ, къ „таинству любви“, понимаемой имъ опять-таки не мистически, не религіозно, а антропологически, ибо „въ любви божественной выражается опять только любовь человѣческая“ (Сущн. Хр. 57). Въ этомъ опредѣленіи, самъ того не замѣчая, Фейербахъ повторяетъ самообличеніе основного заблужденія своихъ предшественниковъ, нѣмецкихъ идеалистовъ, а именно: смѣшеніе и отождествленіе понятія, то есть, мыслимаго, съ существомъ, съ реальнымъ, дѣйствительно, фактически сущимъ. Низводитъ Бога, существо реальнѣйшее, эту „вещей истину“ до „только-понятія“ значить подмѣнять реальность мысленнымъ, либо чувственнымъ ея подобіемъ, нарушая древнюю заповѣдь („Не сотвори себѣ подобія“), данную блуждавшимъ въ пустынѣ аравійской, но сохраняющую понинѣ свой смыслъ для блуждающихъ въ пустыняхъ метафизики. Довольствоваться однимъ подобіемъ, вмѣсто дѣйствительности, утверждать, что только это родовое *понятіе* есть Богъ, значить разрушаетъ реальность *даже и понятія*, липать фактического содержанія и его, превращать и его изъ *подобія* уже въ *фигцію*, въ ложь.

И вотъ, какъ бы чувствуя несостоятельность такой постановки своего основного положенія, Фейербахъ принужденъ и самыя основанія истины поставить въ полную зависимость отъ того же родового начала. Абсолютное значеніе истины отрицается; истина не самобытна, не вѣчна и не полна: она—условный и ограниченный выводъ изъ совокупности данныхъ человѣческой природы и жизни. Нѣтъ независимой отъ человѣка истины; но (въ отличіе отъ ученія Фихте) нѣтъ и истинны только субъективной, ибо всякое индивидуальное воспріятіе и убѣжденіе не возвышается за предѣлы *вѣроятности*. Истина есть *соглашеніе* людей во-едино и если не полное единогласіе, то, по крайней мѣрѣ, соглашеніе большинства, *родовое соглашеніе* человѣчества (Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Werke. II, 304, § 41 и 58 и Сущность христіанства. 152). Иного закона для истины нѣтъ (тамъ же, 152). Итакъ: истина не есть что-либо *объективное*, абсолютное, *внѣ*—или сверхчеловѣческое; она не есть, съ

другой стороны, и что-либо индивидуальное, *субъективно*: она есть нѣчто *коллективно-человѣческое*.

То же самое мѣрило переносится Фейербахомъ и въ область нравственнаго. Вопросы моральные рѣшаются тою-же, родо-вою инстанціей. „Жить одинъ безъ другого мы не можемъ; лишь общеніемъ создается чело-вѣчество... Другой есть моя объективированная совѣсть... Сознаніе нравственнаго закона, права, приличія, самой истины обусловливается сознаніемъ другого“ (Сущность христ. 152) и, согласно съ вышесказаннымъ,—сознаніемъ рода. Добро, слѣдовательно, какъ и истина, не объективно и не субъективно: оно только *коллективно*.

Обезпечивается-ли однако этимъ абсолютная положительность и авторитетность нравственныхъ основъ? — Ничуть! Единомысліе тогда только мощно и благотворно, единомысліе тогда только благородно и свято, когда источникъ согласія и объединенія чистъ, и когда, для поддержанія его чистоты и для исправленія уклоненій отъ нея, надъ нимъ свѣтитъ Солнце правды абсолютной, истина и благо, мыслимые и пріемлемые въ смыслѣ безусловномъ, какъ высшее понятіе возможнаго совершенства. Говоримъ: „совершенства“,—слѣдовательно, чего-то сверхчеловѣческаго, ибо чело-вѣчество, каково оно есть, фактическое, реальное, историческое, бѣдное и жалкое чело-вѣчество, несовершенно. Защитникамъ упо-ваній на меньшее и ниспее ясна-ли опасность низведенія всей истины и правды къ условному и временному сочетанію взглядовъ и поступковъ большинства? ошутителенъ ли имъ ужасъ приниженія до уровня измѣнчиво утилитарныхъ потребностей и прихотей несовершеннаго большинства *всей* нравственности, *всей* правды, то есть, гибель того и другого? Не очевидна ли, даже безъ слишкомъ легкихъ и столь печальныхъ примѣровъ глубокихъ заблужденій и паденій не личностей только, а рода чело-вѣческаго, именно какъ *сест-веннаго рода*,—не очевидна-ли, повторяемъ, нравственная невозможность обоготворенія несовершеннаго чело-вѣчества въ томъ видѣ, въ каковомъ оно, къ стыду и горю общему, есть?.. А иное, лучшее, долженствующее быть,—гдѣ почерпнуть его несовершенному, безумно ограничающему себя этимъ самымъ несовершенствомъ, только собою, каково бы оно ни было?.. Ужели, упорствуя на такомъ мертвящемъ самоограниченіи, извѣрясь въ самой возможности совершен-

ства, мы малодушно смѣняемъ его на посредственность, высшее—на кое-что... и позорно успокоимся?.. Пусть такъ... для того, кто хочетъ, кто можетъ! Но и тогда—по какому праву звать нравственное „кое-что“ и „кое-какъ“ Совершенствомъ, Богомъ, и преклоняться предъ безсильнымъ и недостойнымъ?..

Чтобы сколько-нибудь скрасить это противорѣчiе, Фейербахъ вынужденъ съ одной стороны представить въ уменьшенномъ видѣ нравственную слабость человѣка, а съ другой—фальшиво преувеличить нравственное достоинство его. То и другое проводится въ ученiи о грѣхѣ; и здѣсь-то особенно ярко обнаруживается противоположность Фейербахова человѣкобожiя съ христіанскою богочеловѣчностью. Христіанство, немыслимое въ неискаженномъ видѣ безъ своего основного объединяющаго начала, даннаго въ понятiи Церкви, сохраняетъ въ то же время въ полной силѣ и другое свое начало, индивидуалистическое; ибо и сама Церковь есть единенiе во Христѣ живыхъ опредѣленныхъ индивидуальностей. Христіанство въ этомъ смыслѣ есть религія личныхъ отношенiй *такихъ, объединенныхъ въ Церкви личностей* ко Христу, этому, по выраженiю самого Фейербаха, „единственному личному Богу“ (Сущн. хр. 142). Но возвеличивая личность такъ понимаемую, христіанство, цѣняя каждую личность, и не желая, по слову Христову, гибели ни единой изъ нихъ, придаетъ однако огромное значенiе грѣху, какъ причинѣ гибели личности: придаетъ соответственное значенiе и потребности въ личномъ спасенiи совершеннѣйшему, безгрѣшному личностію же, Спасителемъ. Сопричисленiе прегрѣшающаго къ Церкви не дѣлаетъ его безгрѣшнымъ, и не только не уменьшаетъ значенiя его личного грѣха, но даже увеличиваетъ отвѣтственность и вмѣняемость такого и передъ Церковью, и передъ Богомъ. Фейербахъ же, наоборотъ, принижая значенiе личности въ пользу возвеличенiя значенiя рода, слишкомъ недооцѣниваетъ важность личного грѣха и черезчуръ переоцѣниваетъ коллективное достоинство совокупнаго человѣчества. Всѣ люди грѣшны, сознается онъ; но всѣ—разнаго рода грѣхами и слабостями. Въ этомъ разнообразiи ему грезится надежда взаимооздоровленiя частей великаго цѣлаго: какъ въ физическихъ и интеллектуальныхъ своихъ свойствахъ, такъ и въ нравственныхъ, какъ

въ своихъ достоинствахъ, такъ и въ недостаткахъ, люди взаимополняютъ, уравниваютъ и компенсируютъ другъ друга, такъ, что, взятое въ совокупности, человѣчество оказывается тѣмъ, чѣмъ единственно и естественно, согласно съ природою своею, оно можетъ быть (Сущн. хр. 149—150). Иными словами: въ своей совокупности оно настолько совершенно, насколько это вообще для людей достижимо. Безчисленные частные недостатки въ немъ не отрицаются; но имъ не придается рѣшающаго значенія: если бы личные грѣхи однихъ людей не нейтрализовались и не возмѣщались противоположными свойствами другихъ, тогда конечно, (полагаетъ Фейербахъ) личный грѣхъ являлся бы возмутительнымъ преступленіемъ, который могъ бы быть заглаженъ только чудеснымъ средствомъ. Но существуетъ болѣе простой естественный способъ примиренія: другая личность человѣческая является посредникомъ между виновнымъ индивидуумомъ и священнымъ цѣлымъ, человѣческимъ родомъ. Личные, „мои грѣхи уже потому одному ограничиваются, что они—только мои, а не грѣхи другой личности“ (153). „Въ совокупности человѣчества ступеневываются грѣхи и недостатки отдѣльнаго лица“ (151).

Трудно указать болѣе слабое разсужденіе, чѣмъ это! Разнообразіе проступковъ будто-бы не увеличиваетъ зла, а умаляетъ его; грѣховное, преступное въ отдѣльности и само по себѣ, сочетаясь съ иными, личными же проявленіями зла, въ общемъ итогѣ какимъ то чудомъ, очищается, и совокупность несовершенныхъ и порочныхъ людей непостижимымъ образомъ превращается въ совершенное человѣчество, въ такое, во всякомъ случаѣ, какимъ оно единственно можетъ быть,—недостаточное по своей природѣ, но и невмѣняемое! По-истинѣ чудесная, но совсѣмъ не убѣдительно объясненная метаморфоза!

И однако именно въ ней-то и видитъ Фейербахъ возможность обойтись „безъ особой, сверхъестественной помощи для преодоленія грѣха“ (Сущн. хр., 153). Общеніе съ людьми исправляетъ и возвышаетъ человѣка; любовь, немыслимая внѣ рода, творитъ чудеса (150). Какая же это однако любовь? Къ кому или къ чему она? Фейербахъ и это чувство понимаетъ матеріалистически: любовь, творящая чудеса, есть по нему, „преимущественно половая любовь; лю-

бовъ есть самоощущеніе рода на почвѣ полового различія“ (150). Любовь и ея варианты, дружба, обращаютъ отдѣльное несовершенно существо въ существо „хотя бы относительно совершенное“, а цѣлое человѣчество—въ существо, коллективное достоинство коего покрываетъ и примиряетъ грѣхи отдѣльныхъ личностей, его образующихъ“ (151). Стихийная, бессознательная сила чувственного влеченія, какъ первоисточникъ всеобщаго совершенствованія и спасенія,—какая шаткая, проваливающаяся основа для гордаго зданія всемірной солидарности!..

Не диво, что для регуляціи возникающаго на столь зыбкой почвѣ, осязательнаго воплощенія общечеловѣческаго объединенія Фейербаху понадобился внѣшній, чувственный же, механическій союзъ—государство. Какъ нѣкогда у Гоббса по политическимъ побужденіямъ, такъ здѣсь по нравственнымъ (но достаточно-ли нравственнымъ?), государство призывается объединить все многообразіе личностей и жизненныхъ явленій, стать полнотою силы и полнотою мудрости и благодати. Въ лицѣ государства разрозненное въ человѣчествѣ сливается будто бы въ абсолютное единство, превращается, словно, въ единого, коллективнаго, совершеннаго человѣка. Государство становится видимымъ и активномъ воплощеніемъ божества, человѣкобогомъ *Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie*. II, 219—220). Вмѣстѣ съ тѣмъ и политика возводится на мѣсто религіи (тамъ-же, 218—219),—политика... со всѣми ея практически неизбѣжными недостатками и пороками, съ необходимымъ для нея двигателемъ—принужденіемъ и насиліемъ, со всѣмъ печальнымъ аппаратомъ внѣшнихъ наградъ и наказаній, хилыхъ полумѣръ и нечестныхъ компромиссовъ, приспособленій, противорѣчій, пристрастій, безсилія, лжи и крови!.. Полицейскій режимъ на мѣсто добровольнаго осуществленія идеала Царства Божія, братства сыновъ человѣческихъ, непринужденно творящихъ волю единого Отца Небеснаго...—Какой провалъ богоборческой мысли! какое безнадежное самообличеніе!..

III.

Радикальныя по содержанію, слишкомъ смѣлыя и откровенныя по выраженіямъ, идеи Фейербаха не были оцѣнены

по достоинству и не встрѣтили сочувствія даже въ философскихъ умахъ своего времени. Еще менѣе способны были онѣ оказать вліяніе на широкіе круги общества. Антропотеизмъ брукбергскаго мечтателя не нашелъ себѣ никакого практическаго воплощенія; и, кажется, важнѣйшимъ слѣдствіемъ этого ученія осталось то впечатлѣніе, которое оно произвело на одинокаго, также своевременно непонятаго мыслителя, Макса Штирнера, да на отцовъ новѣйшаго нѣмецкаго социализма, Маркса и Энгельса. Но если Штирнеръ и глубоко проникнулся мыслями Фейербаха, онъ все же удовлетвориться ими не могъ и подвергъ ихъ суровой критикѣ. Фейербахово челоѡѡкобожіе послужило ему только для уясненія его собственнаго, выполнѣ уже атеистическаго богоборчества, развиваемаго на почвѣ неограниченнаго, ничѣмъ не умѣряемаго индивидуализма.

Что же касается Маркса и Энгельса, то они использовали матеріалистическую сторону философіи Фейербаха для продолженія въ себѣ остатковъ гегелевскаго идеализма. Воспользовались они и антихристіанскимъ арсеналомъ Фейербаха для своихъ нападеній на религію вообще, наивно считая его критику за „окончательную“ въ этомъ отношеніи. Но они отнеслись рѣшительно враждебно къ его положительнымъ усиліямъ замѣнить религію культомъ гуманистической нравственности. Они ставили ему въ вину эту, какъ выражается Энгельсъ, „отвратительную, беллетристическую“ болтовню о любви, ея обоготвореніе и умопомѣшательство на мысли о примиреніи“ (Энгельсъ. О Фейербахѣ. 1905, 35). Этой „безсильной морали“ Марксъ и Энгельсъ противопоставили свое матеріалистическое жизневоззрѣніе, въ которомъ не оказалось мѣста уже никакому религіозному началу.

Такимъ образомъ, полной практической неудачей окончилась обѣ первыя попытки философскаго обоснованія ученія о челоѡѡкобожествѣ. Первая, вытекавшая изъ нѣкоторыхъ началъ нѣмецкаго критицизма, можетъ быть названа *учено-идеалистическою*. Ея основной недостатокъ и причина невліятельности заключались въ крайней отвлеченности, въ противорѣчій съ запросами жизни и въ ея теоретическомъ нигилизмѣ. Вторую попытку, Фейербахову, можно назвать *демократически-матеріалистическою*, потому что въ основу свою она полагала не только матеріалистически-чувственную

концепцію челоѣческой природы, но и для своего культа челоѣчества опоры искала не въ высшихъ сторонахъ нашего организма, какъ и не въ избранныхъ представителяхъ нашего „рода“, а въ общемъ фізіологическомъ строѣ челоѣческой природы, изъ котораго выводилось все дальнѣйшее, духовное и нравственное. Слабою стороною ея была этическая невазыскательность. Дальнѣйшимъ шагомъ въ развитіи ученія о челоѣкобожествѣ является попытка Огюста Конта обосновать его на началѣ *духовно-аристократическомъ*, въ формѣ конкретной, детально выработанной религіи.

Но включеніе какой бы-то ни было религіи въ преднамѣренно ограниченную въ своихъ горизонтахъ систему позитивизма представляется уже само по себѣ противорѣчіемъ духу системы. Позитивизмъ, вѣрный своему первоначальному замыслу, обязанъ былъ принципиально уклоняться отъ всякихъ метафизическихъ и теологическихъ построеній, такъ какъ то и другое онъ считалъ выходящимъ за предѣлы чувственнаго опыта и того разряда доказательствъ, коими онъ думалъ замкнуть кругозоръ точнаго знанія. Въ поискахъ „только положительнаго“ эта приземистая и поделѣповатая мудрость хотѣла вѣрить лишь въ то, что можно видѣть, осязать, пересчитывать, измѣрять, да взвѣшивать, отказывая всему остальному если не въ бытіи, то въ познаваемости. Научно необъяснимое ресурсами того однобокаго метода, который казался единственнымъ положительнымъ позитивизму, было для него какъ бы несуществующимъ по своей недоступности ему и по неохотѣ останавливать на немъ вниманіе. То была естественная и, вмѣстѣ, уродливая реакція противъ крайностей предшествующаго увлеченія идеализмомъ. „Философія знать не хочетъ жизни, не имѣетъ ничего общаго съ нею!“ гордо замѣтилъ однажды Фихте. „Нѣтъ ничего презрѣннѣе факта!“ воскликнулъ позднѣе въ томъ же духѣ Ройе-Колларъ. (Brunetière. Discours de combat. I, 6). И вотъ тутъ, наоборотъ, въ позитивизмѣ, мы видимъ преклоненіе передъ фактомъ, но въ только что указанной, однобокой постановкѣ, въ искусственно суженномъ кругозорѣ, съ пренебреженіемъ къ даннымъ иного, внутренняго, духовнаго опыта съ его не менѣе, а болѣе глубокимъ міромъ фактовъ, несомнѣнныхъ для имѣющихъ духовныя очи и слухъ,

способный внимать говорузатаенныхъ струнъ духа. Позитивизмъ—предтеча агностицизма, съ тою разницею, что второй, признавши непознаваемость приемами науки основъ, составляющихъ сущность религіи, не дерзаетъ однако выдавать эти начала за вымыселъ или за ложь; онъ просто считаетъ ихъ недоступными для науки и оставляетъ вопросъ о нихъ открытымъ. Позитивизмъ же, подъ вліяніемъ своей недоразвитой теоріи познанаія, все выходящее за ограниченные предѣлы ея одностороннихъ ресурсовъ, легкомысленно и пренебрежительно относитъ къ области міѳологической фантазіи или беспочвенныхъ метафизическихъ хитросплетеній. Даже весь историческій религіозный опытъ человѣчества съ этой предвзятой точки зрѣнія представляется лишеннымъ самостоятельной, реальной цѣнности и оказывается или смѣлою однихъ заблужденій другими или же, на лучший конецъ, частичнымъ приближеніемъ къ истинѣ, въ условныхъ, временныхъ, относительныхъ, но весьма несовершенныхъ формахъ.

И однако, несмотря на такое принципиальное ограниченіе своего кругозора и системы философіи, въ немъ создаваемой, Контъ чувствуетъ потребность расширить свое ученіе включеніемъ въ него нѣкотораго подобія религіи. Отвѣтомъ на эту потребность и является его „Положительная политика“ и „Катехизисъ положительной религіи“.

Зачѣмъ однако этотъ поворотъ въ сторону абсолютнаго тамъ, гдѣ оно, а съ нимъ и религіозное, это абсолютное по преимуществу, признаны недостижимыми для точнаго знанія? Зачѣмъ, отринувши по существу самостоятельное и незамѣнимое значеніе религіи, возстановливать на новый ладъ не только ее, но даже и Церковь, даже ея іерархію? Причина этого—признаніе какъ въ прошломъ, такъ и въ настоящемъ, того неоспоримаго психологическаго факта, который превосходно названъ Контомъ „бунтомъ сердца противъ разума“, то есть, отказомъ сердца довольствоваться узкимъ кругозоромъ только условнаго, только относительнаго знанія, почерпаемаго въ такъ называемыхъ точныхъ наукахъ. Запросы души безпредѣльно шире и глубже силъ и способностей одной ея части, разсудочной; запросы чувства по существу—иные, чѣмъ вопросы мысли; а волевое начало не мирится съ тѣмъ „Veto!“, которое отвлеченный чистый разумъ, при

помощи паутины гносеологическихъ сомнѣній, налагаетъ на порывы сердца взлетѣть за предѣлы сухой логики и поверхностныхъ данныхъ только чувственного опыта. Эта неутолимая жажда Абсолютнаго, Вѣчнаго и Совершеннаго въ религіозной формѣ на-лицо передъ нами въ переживаніяхъ безчисленныхъ личностей и въ широкихъ волнахъ историческихъ судебъ человѣчества. Что изъ того, что для послѣдовательнаго позитивиста эта потребность вѣры—спутница умышленной недозрѣлости, міровоззрѣнія и жизнеопредѣленія непаучнаго! Какъ бы то ни было, вѣдь и прогрессъ, вѣдь и сама наука (это признаетъ и Контъ) направлены, въ концѣ концовъ, къ благу и довольству человѣчества. И если послѣднее отказывается жить спокойно и счастливо безъ утоленія жажды Абсолютнаго, самодержавіе научной мысли, если только оно не хочетъ вырождаться въ тиранію надъ душами и волями, должно сойти съ престола своего безстрастія, чтобы положить конецъ трагическому разладу сердца съ разумомъ. Безъ гармоніи силъ и способностей гаснетъ надежда на ихъ успѣшную дѣятельность; гармонія же неосуществима безъ всеобъединяющаго и всепримиряющаго начала.

Религія, сознается Контъ, и есть, „состояніе совершеннаго единства въ нашемъ бытіи, какъ индивидуальномъ, такъ и общественномъ. Религія состоитъ, слѣдовательно, въ нравственной дисциплинѣ личностей и въ ихъ объединеніи въ одно цѣлое“ (Comte. Catechism of Positive Religion, translated by Congreve. 3 edit. London, 1891. Introduction. Conversation I, p. 34). „Отъ наибольшаго сближенія нашего въ этомъ объединеніи зависитъ наше счастье и достоинство“ (тамъ-же). „Для установленія же полной, устойчивой гармоніи необходимо связать Внутреннее любовью, а затѣмъ соединить Внутреннее съ Внѣшнимъ вѣрою“ (37).

И вотъ здѣсь-то, переходя за предѣлы своего первоначальнаго, односторонняго раціонализма, Контъ имѣетъ добросовѣстность сознаться, что „единство требуетъ прежде всего“ не разсудочнаго убѣжденія, а „чувства, которому были-бы подчинены все наши различныя склонности... Гармонія остается недостижимой, если страсти не будутъ соподчинены единому, главному инстинкту. Но и этого окажется недостаточнымъ, если разумъ не заставитъ насъ признать вня намъ

высшую силу, которой наше бытіе должно всегда подчиняться, хотя бы иногда и видоизмѣняя ее“ (37).

Въ своихъ научныхъ, теоретическихъ построеніяхъ позитивизмъ, говоритъ Контъ, всегда объясняетъ вопросъ „Какъ?“ и никогда проблему „Почему?“ Но въ области практической, гдѣ рѣчь идетъ о направленіи не мышленія и знанія, а нашей воли и дѣятельности, позитивизмъ, наоборотъ, признаетъ необходимость постоянно ставить на первомъ планѣ *цѣль* (р. 41). И вотъ почему основнымъ догматомъ всемірной религіи должно быть доказанное существованіе неизмѣннаго порядка, которому всѣ дѣйствія должны быть подчинены, какъ субъективныя, въ лицѣ человѣка, такъ и объективныя, въ лицѣ міра. Но признаніе порядка въ человѣкѣ несогласимо съ признаніемъ безпорядка въ мірѣ. Существованіе такого порядка, такой гармоніи между субъектомъ и объектомъ можетъ быть доказано, хотя и не можетъ быть объяснено“ (42).

И вотъ изъ совокупности запросовъ человѣчества и изъ отвѣтныхъ на нихъ наведеній разума Контъ и выводитъ свою „священную формулу практическаго позитивизма: любовь, какъ принципъ, порядокъ, какъ основа, прогрессъ, какъ цѣль“ (45). Стремленіе къ воплощенію этой формулы въ жизни и самое осуществленіе ея и есть новая, *положительная религія*, отвѣтъ на потребность въ абсолютномъ и совершенномъ въ предѣлахъ научнаго міровоззрѣнія.

Это общее признаніе недостаточности ресурсовъ одной науки для осуществленія высшаго, гармоничнаго объединенія разныхъ сторонъ человѣческаго организма въ отдѣльной личности и въ совокупности человѣческаго рода, это признаніе, исходящее изъ устъ такого ревностнаго поклонника науки, какъ Контъ, является однимъ изъ убѣдительнѣйшихъ историко-философскихъ свидѣтельствъ въ пользу необходимости и незамѣнимости самобытнаго религіознаго начала.

Но въ чемъ-же объектъ „положительной религіи?“ На мѣсто устраненнаго, какъ выражается Контъ, „фиктивнаго, объективнаго Бога“, кого возводитъ на будто-бы опустѣвшій тронъ Его отецъ позитивизма? Въ поискахъ „Бога Новаго“ естественно было обратить взоры на міръ, своею видимостью, осязательностью, матеріальностью, казалось-бы, удовлетворяющій близорукимъ требованіямъ позитивистическаго реализма? Однако здравый смыслъ Конта удержалъ его отъ

обогащенія космоса. Почему, спрашивается?—Да потому, конечно, что въ космосѣ можетъ, правда, быть найденъ отвѣтъ на одну существенную сторону религіознаго процесса,—на вопросъ о *зависимости* человѣка отъ чего-то болѣе могущественнаго, чѣмъ онъ самъ; но нѣтъ отклика на другую, еще болѣе важную потребность: *примиренія* части съ цѣлымъ, *восполненія* несовершенствъ человѣка и міра съ *нравственной* точки зрѣнія высшимъ, совершеннымъ, все объединяющимъ и примиряющимъ началомъ. Контъ сознаетъ, что „естественный порядокъ природы всегда сводится къ роковой необходимости“, оставляющей для человѣка возможность частныхъ видоизмѣненій, но отнюдь не существенныхъ перемѣнъ (44). Передъ этимъ роковымъ процессомъ, говоритъ онъ, „первымъ условіемъ нашего бытія остается смиреніе и благоразумное подчиненіе“. Но ограничиться культомъ только силы, жить ощущеніемъ одной зависимости отъ начала безсознательнаго и а-моральнаго невозможно для существъ разумныхъ и нравственныхъ. Вотъ почему нашу землю и всю солнечную систему Контъ величаетъ не Высшимъ Существомъ, а только „Великимъ Фетишемъ“ и вмѣстѣ съ „Великой Средою“, то есть, съ міровымъ пространствомъ, отводитъ имъ лишь второе и третье мѣсто въ „позитивистическомъ триумvirатѣ“. Высшее же мѣсто можетъ быть занято только сознательнымъ и нравственнымъ существомъ, и таковымъ, за упраздненіемъ Бога, Контъ принужденъ признать человѣчество, „эту, ни съ чѣмъ несравнимую Богиню“ (р. 58).

Человѣчество представляется ему возможною замѣною Бога по слѣдующимъ соображеніямъ: во-1), оно, по отношенію къ отдѣльнымъ людямъ, олицетворяетъ высшую силу, отъ которой, въ ближайшихъ инстанціяхъ, зависятъ всѣ наши мысли, чувства и дѣйствія; во-2), эта принудительная сила есть, въ то же время, и благотворная: ей присуще нравственное начало альтруизма и солидарности въ стремленіи къ общему благу, составляющему ея конечную цѣль. Человѣчество вноситъ въ индивидуальную жизнь личностей общій, объединяющій элементъ: въ этой средѣ субъектъ объективируется, и, на мѣсто разрозненныхъ, себялюбивыхъ влеченій и расчетовъ, возникаютъ друголюбивыя и общелюбивыя чувства. Наконецъ, въ-3), въ понятіи человѣчества

данъ будто-бы единственный убѣдительный отвѣтъ на естественную жажду безсмертія. Не придавая душѣ самобытно-существеннаго значенія, видя въ ней только одну изъ функций тѣлеснаго организма, позитивизмъ безсиленъ ввести дѣйствительное, реальное, личное безсмертіе въ предѣлы своего ученія и принужденъ довольствоваться безсмертіемъ идеалистическимъ: въ мысляхъ живущихъ объ умершихъ, въ чувствахъ къ нимъ, въ памяти о нихъ. Угасая лично, мы продолжаемъ жить въ другихъ всѣмъ тѣмъ, что въ насъ достойно безсмертія, то есть, тѣмъ, что способно вліять на умственный и нравственный прогрессъ человѣческаго рода. Усопшіе, говоритъ Контъ, переставши чувствовать и мыслить въ самихъ себѣ, не перестаютъ любить и мыслить въ насъ и посредствомъ насъ. „Смерть превращаетъ объективную жизнь личности въ субъективную жизнь совокупнаго человѣчества (*Système de politique positive*. II, 60) и „чѣмъ дальше, тѣмъ больше, живущіе правятся умершими“ (*Catechisme*, p. 67 франц. изд., 73 англійскаго).

Какъ видимъ, основой такъ называемой „положительной религіи“ является не самобытно-религіозное начало, а только нравственное. Религія по Контѣ состоитъ въ управленіи индивидуальною природою личностей и въ объединеніи ихъ въ чувства взаимной любви (*Catechism. Introd.* I, 1, p. 34 англ. изд.). Себялюбивыя по своей природѣ влеченія, могутъ подъ вліяніемъ религіи, пріобрѣтать альтруистическій характеръ. Расположить насъ жить для другихъ (II, 1, 60)—вотъ къ чему направлены всѣ три стороны религіозной жизни: культъ, ученіе и поведеніе. Не Божественное начало нормируетъ, слѣдовательно, и формируетъ жизнь, а нравственное содержаніе самой жизни человѣческой создаетъ единственное божественное, доступное человѣчеству. Это не религія въ собственномъ смыслѣ слова, ибо въ ней, какъ и въ Фейербаховой, нѣтъ внѣчеловѣческаго Бога, независимаго отъ человѣчества. Вмѣстѣ съ тѣмъ, это—и не огульное обоготвореніе всей человѣческой природы въ ея совокупномъ воплощеніи, какъ это мы видѣли въ построенномъ на фізіологическихъ основахъ человѣкобожіи Фейербаха; здѣсь уже ясна тенденція очистить и облагородить человѣкобожіе обоготвореніемъ однѣхъ только высшихъ

сторонъ человѣчности, и притомъ въ ихъ предполагаемомъ прогрессивномъ развитіи.

Вѣря въ поступательное совершенствованіе человѣчества, вѣря въ его идеальный подъемъ въ будущемъ, Контъ не могъ скрыть отъ себя нашего глубокаго несовершенства въ настоящемъ. Признать *такое* человѣчество „Высшимъ Существомъ“, его возвести въ Бога было бы насмѣшкою надъ нравственнымъ здравымъ смысломъ. Оттого, въ отличіе отъ невзыскательнаго человѣкобожія Фейербаха, Контово носитъ характеръ *аристократическій*: это культъ только лучшихъ, заслуженнѣйшихъ, достойнѣйшихъ представителей нашего рода.

Но есть въ Контѣ еще и другая характерная черта, отличающая его схему человѣкобожія отъ предшествующихъ. Въ противоположность оправданію и поощренію язычествующимъ гуманизмомъ наибольшаго, всесторонняго развитія нашего организма и наибольшаго использованія всѣхъ благъ и наслажденій бытія, Контова „новая религія“ носитъ, до извѣстной степени, оттънокъ аскетическій, въ духѣ строго альтруистическомъ. „Цѣль религіи научить и расположить насъ жить для другихъ, служить человѣчеству, улучшая самихъ себя (Catech. III, 1, p. 60—61 англ. изд.); жизнь понимается здѣсь не какъ осуществленіе личныхъ потребностей и правъ, а какъ *повинность*, какъ служеніе благу общему. Въ противоположность идеалу полноправной гражданственности революціонной эпохи и даже въ противоположность обычной юридической формулѣ соответствія обязанностямъ правъ, Контъ имѣетъ мужество утверждать, что въ образцовомъ общежитіи *идея права должна совсѣмъ исчезнуть...* Всѣ права“, говоритъ онъ, „клонятся съ одной стороны къ анархизму, съ другой—къ ретроградству, и ведутъ только къ продолженію безпорядка, приближающаго къ революціи; а потому, съ общаго соглашенія честныхъ и чувствительныхъ людей всѣхъ партій, права слѣдуетъ совсѣмъ упразднить, какъ основанныя на началѣ индивидуализма. Позитивизмъ не допускаетъ ничего, кромѣ обязанностей всѣхъ ко всѣмъ... Вѣдь мы родимся уже обремененными всевозможными обязанностями нашихъ предшественниковъ, современниковъ и преемниковъ: обязанности эти возрастаютъ и умножаются... и самая долгая жизнь, при наилучшихъ условіяхъ, не въ силахъ вернуть даже

незамѣтной частицы нами полученнаго... На какомъ-же чело-
вѣческомъ основаніи могла-бы покониться идея права? Она
должна совсѣмъ исчезнуть, какъ бессмысленная и безнрав-
ственная“ (Catech. XI, p. 230—1 англ. изд.). Наоборотъ, созна-
ніе и усвоеніе обязанностей должно расти и укрѣпляться:
обязанности тѣмъ и цѣнны, что они рождаютъ чувство со-
лидарности, ту любовь, которая должна одушевлять всю
нашу жизнь (229).

При такомъ строгомъ взглядѣ на задачи жизни необходи-
мо становится точнѣйшая ея регламентація и регуляція;
необходимо опредѣленное, систематично разработанное и
твердо проведенное въ жизнь законодательство. Его-то, и
притомъ въ религіозномъ, на свой ладъ, духѣ, Контъ и пы-
тается создать въ своей „Положительной Политикѣ“ и въ
„Катехизисѣ положительной религіи“, ничуть не думая
скрывать искусственности и сочиненности послѣдней. „Итакъ,
въ часъ добрый“, благодушно восклицаетъ онъ, „давайте
составлять религію, наиболѣе соответствующую такому опре-
дѣленію ея, которое допустимо современной наукою,... поль-
зуясь личнымъ нашимъ опытомъ и прошлымъ челоувѣчества,
собирая во-едино остатки всего цѣннаго въ томъ и другомъ“.
Ознакомимся же въ краткихъ чертахъ и мы со столь наивно
„составляемою“ религіей и, въ ея лицѣ, съ единственнымъ
изъ варіантовъ челоувѣкобожія, облекшимся до сихъ поръ
въ осязательныя формы культа, хотя бы и эфемернаго по
продолжительности своего существованія.

Владиміръ Кожевниковъ.

(Жончаніе слѣдуетъ).
