



27

А П Р Е Л Ь

1928

С о д е р ж а н и е

- И. П. Вороницын—В. Г. Белинский и религия.
В. В. Летунов—О чувствительности материи.
В. Т. Дитякин—Основные принципы историко-материалистического анализа происхождения и развития ислама.
Л. Климович—Лица провинциального церковного журнала.

Научное Общество „Атеист“

Член Интернационала Пролетарских Свободомыслящих

Научное общество „АТЕИСТ“

П Р И Н И М А Е Т

подписку на ежемесячный журнал-сборник
научных материалов

„АТЕИСТ“

ЕГО ОТДЕЛЫ:

1) **Религиозно-исторический и культурно-исторический**—статьи по вопросам истории религии и культуры как в нашем, т.-е. **материалистическом**, освещении, так и в освещении идеологически чуждых нам, но дающих обширный **фактический** материал, исследователей, **особенно иностранных**, поскольку этот материал может быть использован в интересах воинствующего атеизма.

2) **Церковь и государство**. Отдел посвящен разоблачению контр-революционной и шантажной деятельности церковников, какого бы то ни было культа.

3) **История атеизма**.

4) **Хроника** антирелигиозного движения у нас и за рубежом.

5) **Библиографический**—сведения и отзывы о книгах и статьях в области религии и ее критики, выходящих у нас и за рубежом.

Отв. редактор—*И. Шпицберг*.

Редакционный Совет: *Н. Румянцев, В. Шишаков, Е. Федоров-Грекулов, И. Вороницын, проф. С. А. Каменев, проф. С. Г. Лозинский, проф. В. Дитякин.*

ПОДПИСКА С ПЕРЕСЫЛКОЙ ПО ПОЧТЕ:

На 1928 год на 12 месяцев	7 р. 50 к.
„ „ „ „ 6 „	4 „ — „
Отдельный номер	— 75 „
За 1925 г. №№ 1 и 2	1 „ 25 „
Комплект журнала за весь 1926 г. (№№ 3—14)	6 „ — „
Комплект журнала за 1927 г. (№№ 15—26).	5 „ — „

Москва, I. Гранатный пер., дом 1.

Издательство „АТЕИСТ“ — Телеф. 4-53-12.

И. Вороницын.

В. Г. Белинский и религия.

I.

Белинский был не что иное, как литературный бунтовщик, который, за неимением у нас места бунтовать на площади, бунтовал в журналах“. Этими словами один из видных реакционеров в последнее время определял значение Белинского в деле развития русской общественности. И надо сказать, что трудно было бы в краткой формуле дать более меткую характеристику нашего великого критика.

30-ые и 40-ые годы были, действительно, временем, когда „бунт на площади“ являлся делом совершенно немыслимым. В начале 30-х годов, когда Белинский начинал свой многотрудный путь, еще слишком памятно было 14-ое декабря, и реакция была во всем разгаре. „Нравственный уровень общества пал,—вспоминал об этом моменте Герцен,—развитие было прервано, все передовое, энергическое вычеркнуто из жизни. Остальные—испуганные, слабые, потерянные были мелки, пусты, дрянь александровского поколения заняла первое место... Под этим большим светом безучастно молчал большой мир народа; для него ничто не переменилось—ему было не лучше и не хуже прежнего, его время не пришло“.

Вторая половина 40-х годов, когда заканчивалась деятельность Белинского, протекает в той же атмосфере усиленных репрессий против всего живого и мыслящего в стране. „Тяжелые тогда стояли времена,—рассказывает И. С. Тургенев, вспоминая о Белинском.—Пусть читатель сам посудит: утром тебе, быть может, возвратили твою корректуру, всю исполосованную, обезображенную красными чернилами, словно, окровавленную; может быть, тебе даже пришлось съездить к цензору и, представив напрасные и унижительные объяснения, оправдания, выслушать его безапелляционный часто насмешливый приговор. Генерал, и даже не начальник, а так просто генерал, оборвал или, что еще хуже, поощрил тебя... Бросишь вокруг себя мысленный взор: взяточничество процветает, крепостное право стоит, как скала, казарма на первом плане, суда нет, носятся слухи

о закрытии университетов, вскоре затем сведенных на трехсотенный комплект, поездки за границу становятся невозможны, путной книги выписать нельзя, какая то темная туча постоянно висит над всем так называемым ученым, литературным ведомством, а тут еще шипят и расползаются доносы; между молодежью ни общей связи, ни общих интересов, страх и приниженность во всех, хоть рукой махни“!.

В этой обстановке приходилось „бунтовать“ Белинскому, человеку с мятежной душой и непокорной волей. Употребляя его собственные слова, природа осудила его лаять собакой и выть шакалом, а внешние обстоятельства заставляли его мурлыкать кошкою, вилять хвостом по-лисьи. В борьбе между велениями природы и обстоятельствами протекала вся его жизнь.

Современники рисуют его нам исключительно яркими, привлекательными красками. „Наивная и страстная душа, в ком помыслы прекрасные кипели“ (Некрасов). „Мощная, гладиаторская натура“, „сильный боец“: „когда касались до его дорогих убеждений, „он бросался на противника барсом, он рвал его на части, делал его смешным, делал его жалким и по дороге, с необычайной силой, с необычайной поэзией развивал свою мысль“ (Герцен *). „Глубоко-страстная искренность составляла главное основание его натуры... Он всегда искал истины, постоянно служил ей. Он искал ее со страстью, он увлекался... В нем не было ни искры мелкого самолюбия, ни предвзятых мыслей, ни упорства, никаких притязаний на доктринёрство и непогрешимость“ (Н. Н. Тютчев). „Белинский был, что у нас редко, действительно страстный и действительно искренний человек, способный к увлечению беззаветному, но исключительно преданный правде, умевший любить и ненавидеть бескорыстно“ (Тургенев). Друзья прозвали его „неистовым Виссарионом“. И он сам подписывал иногда так свои поистине „неистовые“ письма к ним—единственный источник для подлинного познания его личности **).

Одаренный этим исключительно ярким темпераментом, отличаясь в то же время острым диалектическим умом, Белинский оказывал огромное влияние на всех, непосредственно соприкасавшихся с ним. „Он имел на меня и на всех нас чарующее действие,—вспоминает К. Д. Кавелин;—это было нечто гораздо больше оценки ума, обаяния таланта,—нет, это было действие человека, который не только шел далеко впереди нас, не только освещал и указывал нам путь, но всем своим существом жил для тех мыслей и стремлений, которые жили во всех нас, отдавался им страстно, наполняя ими все свое бытие“.

И столь же огромным было его влияние на читателей „Отечественных Записок“ и „Современника“—журналов, в которых печатались его статьи. „Статьи Белинского,—рассказывает Герцен,—су-

*) Приведем еще записи из дневника Герцена, не предназначавшиеся к опубликованию: „Письмо от Белинского. Фанатик, человек экстремный, но всегда открытый, сильный, энергичный. Его можно любить или ненавидеть, середины нет. Я истинно его люблю. Тип этой породы людей—Робеспьер. Человек для них—ничего, убежденно—все“ (14 ноября 1842).— „Скоро будет Белинский... Я мало имел близких отношений по внешности с ним, но мы много понимаем друг друга. И я люблю его резкую односторонность, всегда полную энергии и бесстрашную...“ (15 мая 1843).

**) Белинский „Письма“, под ред. Е. А. Ляцкого, т. т. I—III, СПб 1914; в дальнейшем мы пользуемся преимущественно этим источником, лишь изредка обращаясь к его литературным сочинениям, сдержанным поневоле и вдобавок изуродованным цензурой.—Здесь же необходимо оговориться, что наше отношение к Белинскому определяется исключительно общественной стороной его деятельности. В своей частной жизни он не вполне соответствовал нынешним понятиям.

дорожно ожидались молодежью в Москве и Петербурге, с 25 числа каждого месяца. Пять раз хаживали студенты в кофейные спрашивать, получены ли „Отечественные Записки“; тяжелый номер рвали из рук в руки:—„Есть Белинского статья?“—„Есть“,—и она поглощалась с лихорадочным сочувствием, со смехом, со спорами... И трехчетырех верований, „уважений“ как не бывало“. Знаменитое письмо Белинского к Гоголю—произведение исключительное по силе обличения, горящее гневом, кипящее ненавистью к самодержавию, крепостному праву и православию, с энтузиазмом переписывалось молодежью и в бесчисленных списках распространялось по всей стране.

Это влияние сохраняется многие годы после смерти знаменитого критика. Оно даже усиливается, растет. Вот что рассказывает об этом влиянии один из противников Белинского, славянофил И. С. Аксаков в частном письме в 1856 году: „Много я ездил по России: имя Белинского известно каждому сколько-нибудь мыслящему юноше, всякому жаждущему свежего воздуха среди вонючего болота провинциальной жизни. Нет ни одного учителя гимназии в губернских городах, который бы не знал наизусть письма Белинского к Гоголю; в отдаленных краях России только теперь еще проникает это влияние и увеличивает число прозелитов. Тут нет ничего странного... „Мы Белинскому обязаны своим спасением,—говорят мне везде молодые честные люди в провинции“... Чернышевский, Добролюбов, Писарев и целый ряд других передовых деятелей 60—70 г.г. делили в Белинском своего учителя и следовали его лучшим заветам.

Кроме чисто индивидуальных особенностей, благодаря которым Белинский стал вождем передовой русской общественности, он обладал также всеми чертами, свойственными определенной общественной группе. Он принадлежал и по своему происхождению к той разночинной интеллигенции, на долю которой в России выпала честь стоять в первых рядах тогда только начинавшегося мелкобуржуазного революционного движения. Дед его был сельским священником, отец—сначала младшим лекарем во флоте, а потом уездным врачом. Сам же он был „недоучившимся студентом“. Следовательно, в обществе, где удельный вес человека определялся прежде всего происхождением, чином и званием, он, как человек без чина и звания, занимал самое неопределенное положение. Вдобавок, он не обладал ни наследственным, ни благоприобретенным капиталом: был гол, как сокол, следовательно, и с этой стороны не мог найти возмещение своей безродности и нечиновности. Наконец, в течение всей своей жизни, несмотря на талант и известность, он влечит необеспеченное существование, не вылезает почти из долгов, а после его смерти семья остается без гроша. Условия, как видим, самые необходимые для карьеры типичного русского интеллигента-разночинца.

Белинский,—говорит Г. В. Плеханов,—„был едва ли не первым, и без всякого сомнения самым ярким литературным выразителем прогрессивных стремлений мыслящих разночинцев. Он бился над теми самыми вопросами, над которыми впоследствии бились они; он мучился теми самыми муками, которыми суждено было мучиться им, и гениальный разночинец—он в общих чертах уже указал тот путь, который выведет способную к развитию часть наших разночинцев на путь плодотворной общественной деятельности“. Именно поэтому нам представляется особенно важным с некоторыми подробностями остановиться на отношении Белинского к религии и на тех изменениях, которые, в связи с эволюцией всего его мировоззрения, это отношение претерпело в течение его жизни.

II.

Сохранившиеся известия о детстве и первой юности Белинского указывают на то, что особенным почтением к религиозному культу он проникнуться не мог. Отец его, хотя и не отличался исключительными нравственными достоинствами, а к концу жизни страдал запоем и пал весьма низко, был все же на уездный масштаб человеком просвещенным. По словам родственника и приятеля Белинского, уездный лекарь пользовался в городе и во всем уезде репутацией безбожника. Его обвиняли в том, что во Христа он не верует и в церковь не ходит. Его любимыми писателями были Вольтер, Экартсгаузен и Юнг-Штиллинг. Правда, последние два писателя—мистики и, как будто, не подходят к Вольтеру. Но в России мистическая религиозность весьма часто сопровождалась отрицательным отношением к обрядовому христианству, и возможно, что Белинский—отец пользовался Вольтером именно для своих вылазок против религиозных суеверий. А он был человек очень острый на язык и не удерживался от насмешек и обличений, хотя такое поведение тяжело отражалось на его доходах и делало его отверженцем. Он, кроме того, и в политических своих взглядах отличался либерализмом и был чуть ли не поклонником французской революции.

Если Виссарион Белинский и не заимствовал непосредственно от отца религиозного вольнодумства и либеральных идей, то во всяком случае из родительского дома он вынес определенную склонность критически относиться к российской действительности и недоверять общепринятым авторитетам. Для того времени подобное начало иначе как блестящим назвать нельзя: немногие безбожники могли похвастаться такой подготовкой.

Мы говорим только о склонности к критике, потому что Белинский сравнительно рано утратил непосредственное соприкосновение с семьей. Вполне сознательно к окружающему тогда он относиться еще не мог. Но и при этом не вполне сознательном отношении и при полной еще несамостоятельности суждений, он с юношеским задором критикует и отрицает. Косвенно свидетельствует об этом одна современница, довольно близко знавшая домашнюю обстановку Белинского. „Идеи отца,—говорила она *)—имели большое влияние на религиозное и нравственное развитие Виссариона“. Более прямое свидетельство мы находим в одном из его писем к Бакунину: „Я страдаю, пишет он, от гнусного воспитания, от того, что резонерствовал в то время, когда только чувствуют, был безбожником и кошуном, не бывши еще религиозным, сочинял, не умея писать по линейкам, мечтал и фантазировал, когда другие учили вокабулы“. Оставляя в стороне вопрос о том, почему „страдает“ в 1840 году Белинский от бывшего резонерства, безбожия и мечтательности, мы вправе из этих слов заключить, что в возрасте переходном от детства к юности он представлял собою—пусть несознательного—отрицателя. Да и несколько позже, но все еще в возрасте, когда он способен был благоговеть перед священными стенами Кремля и исполняться священным трепетом при взгляде на памятник Минину и Пожарскому, он совершенно непочтительно толкует об обязанности посещать храм божий.

Дело в том, что мать его, женщина во всех отношениях импониравшая уездному обществу, отвергавшему его отца, увещевала его в своих письмах почаще посещать церковь. На это юный сту-

*) Приведено у А. Н. Пыпина „Белинский, его жизнь и переписка“, изд. 2-е, стр. 12

дент отвечал: „Подобные увещания для меня не всегда приятны и могут мне наскучить. Если бы вы советовали мне быть добрым человеком, не изменять правилам доброго поведения, то бы, хотя и сам все сие очень хорошо знаю, принял бы с благодарностию подобные советы... Но вы хотите сделать из меня благочестивого странствующего пилигрима и заставить меня предпринять благопохвальное путешествие по московским церквам, которым и счета нет. Шататься мне по оным некогда“...

Таким образом, можно установить, что Белинский вступил в жизнь без всякой веры; с умом не засоренным традициями. Но в то же время очевидно, что он и не задумывался серьезно ни над содержанием господствующих религиозных воззрений, ни над их происхождением и ролью в современном обществе. Он был практическим атеистом. Этим обстоятельством отчасти нужно объяснять то, что его путь к подлинному, теоретическому атеизму не представляет собой прямой восходящей линии. Придя в соприкосновение с теоретическими влияниями, исходящими из такого близкого к религии источника, как немецкая идеалистическая философия, он оказывается безоружным. Авторитет философии даже не вытесняет в его уме авторитета веры, а просто занимает свободное место.

Яркий свет на настроения юноши Белинского в этот переходный период бросает сочиненная им несколько позже, в конце 1830 г., „драматическая повесть“ в пяти действиях „Дмитрий Калинин“. Вот как в письме к отцу изображает сам он основную тенденцию драмы: „В этом сочинении, со всем жаром сердца, пламенеющего любовью к истине, со всем негодованием души, ненавидящей несправедливость, я в картине довольно живой и верной представил тиранство людей, присвоивших себе гибельное и несправедливое право мучить себе подобных“... Другими словами, Белинский выступает здесь против крепостного права. Но не только против одного крепостного права. Другие формы „тиранства“ также не оставлены им без внимания. Он, например, выражает ту мысль, что „права, происхождение, предки, суть не что иное, как предрассудки, постыдные для человечества“. В церковном браке он видит „ничтожное условие, изобретенное людьми для собственного своего мучения“. И даже, совершенно в духе французских философов, проповедует, что, „когда законы противны правам природы и человечества, правам самого рассудка, то человек может и должен нарушать их“.

Более слабо, но вполне явственно в „Дмитрии Калинине“ выражены и антирелигиозные мотивы. Так, здесь ставится вопрос—бог или люди сами причиной зла, царящего на земле? Для того ли люди терпят здесь, чтобы вечно наслаждаться там? И хотя прямого ответа не дается, но в читателе не остается сомнения в том, что существование бога весьма сомнительно, а „истинно превосходная и вместе преутешительная философия“ о загробном воздаянии—одна выдумка.

Понятно, что цензура не разрешила Белинскому напечатать его трагедию. А то обстоятельство, что цензурило ее университетское начальство, несомненно, самым неблагоприятным образом отразилось на общем отношении к нему этого начальства и было, повидному, главной причиной его исключения из университета (1832).—Студент, высказавший „безнравственные, безчестящие университет“ идеи, не мог быть терпим в стенах высшего учебного заведения. Официальным предлогом этого, по словам Белинского, „очень нередкого происшествия“ была „неуспешность“ его в науках.

По исключении из университета Белинский перебивается мелкой журнальной работой, преимущественно переводами с французского. В 1834 году в „Молве“ начали печататься его статьи о русской литературе под общим названием „Литературные мечтания“. Эти статьи произвели заметное впечатление, и с этого момента, собственно говоря, начинается деятельность Белинского, как литературного критика. Но к этому моменту Белинский уже далеко не тот наивный отрицатель без всякой веры, каким он вступал на жизненный путь. У него появилась уже—пусть философская—вера и за утверждение этой веры он ведет теоретическую борьбу.

Влияние университетской науки в развитии Белинского можно совсем не учитывать. Московский университет в то время был далеко не похож на рассадник просвещения. В нем господствовала рутинная, двери и окна его были тщательно закупорены, чтобы в умы питомцев не проникло ни малейшего духа вольномыслия. Весь режим был подчинен все той же погашательской тенденции, которая внедрилась в официальную науку еще в конце александровского царствования. Этот режим прекрасно характеризовал в одном из своих писем сам Белинский. „Чтобы жить безопасно,—писал он,—надобно даже уряднику-унтеру льстить, надеть на себя постную харю, скорчиться в три погребели, беспрестанно творить молитвы, всем и каждому кланяться и перед каждым подличать. Нет ничего грубее, подлее обхождения Голохвастова (исполнявшего должность ректора) со студентами: ругается, как извозчик, обходится с нами хуже, нежели со своими лакеями“.

Но влияние университетов обычно не исчерпывается профессорскими лекциями и внешним режимом. Студенческая среда, складывающаяся под воздействием факторов, не имеющих ничего общего с казенным просвещением, является воспитателем порою гораздо более действительным. Так было и с Белинским. Именно в первые тридцатые годы среди студенчества замечается уже некоторое, хотя и неопределенное, брожение. Как рассказывал об этом периоде в жизни Московского университета К. С. Аксаков, первым мотивом студенческой жизни было „чувство общей связи товарищества“. Молодежь инстинктивно чувствовала, что она собрана в стены учебного заведения „во имя науки, во имя высшего интереса истины“. Общественные различия в этой среде утрачивались. „Общественно-студенческая жизнь и общая беседа, возобновлявшаяся каждый день, много двигала вперед здоровую молодость“. И двигала в направлении постановки именно тех вопросов, которые объективно выдвигались всем строем общественных отношений тогдашней России. Конечно, интересы теоретические преобладали: это был как раз период теоретического выяснения и подготовки, всегда предшествующий политической практике. Но, как говорил другой бывший студент того времени, наука не отвлекала студентов от вмешательства в жизнь, страдавшую вокруг. „Это сочувствие с нею необыкновенно поднимало гражданскую нравственность студентов. Мы и наши товарищи говорили в аудитории открыто все, что приходило в голову“.

Кружок Станкевича, в который вступил Белинский, был одним из проявлений студенческого брожения. В этом кружке преобладал интерес к немецкой идеалистической философии, в отличие от кружка Герцена, который интересовался преимущественно теориями утопического социализма. Но интерес кружка Станкевича к модной идеалистической философии вовсе не знаменовал собою отхода этих молодых людей от жизни. Мы знаем, что в Германии эта философия

в период своего расцвета и известными своими сторонами играла в социальном отношении положительную роль: она отражала и отражая, организовала стремления прогрессивной части немецкой буржуазии. Ту же по существу роль играют немецкие теории в деле развития общественного сознания русской интеллигенции. „Белинский,— говорит Г. В. Плеханов*),—искал в философии пути к счастью,—и, конечно, не к личному счастью, а к счастью своих ближних, к благу родной страны... Во времена Белинского пути к счастью в философии искала почти вся мыслящая Европа. Поэтому-то философия и имела тогда такое огромное общественное значение“. То, что применимо к Белинскому, вполне применимо и к его друзьям, ибо если они, в частности сам Станкевич, были его учителями в философии, то он, со своей стороны, несомненно, заражал их своим энтузиазмом к общественному благу. Все свидетельства,—в том числе и самого Белинского в его переписке позднейшего времени,—сходятся на том, что об руку с увлечением философией шли другие интересы—литературные и политические.

Впрочем, слово „политика“ в 30-х г. г. означало совсем не то, что понималось под ним и раньше, и в последующие периоды. Это было чисто отвлеченное осуждение зол современной жизни без всяких попыток наметить конкретные методы к достижению более совершенного политического и социального устройства. И такое именно осуждение, такое отрицание современной—и не только русской—действительности в кружке Станкевича господствовало. Это был во всех смыслах кружок русских просветителей, причем просветительство его было облечено в немецкий, а не во французский костюм.

III.

Философия Шеллинга, которая на первых порах оформляет искания юных идеалистов, провозглашала тождественность природы и духа в абсолюте. Она признавала мировую душу, проявляющуюся в периоде, как жизненное начало, и организующую весь мир в единую систему. Человеческий разум есть высшее сознание природою самой себя. Бог, или нравственный миропорядок доказывается всей историей человечества, в которой, якобы, царит предустановленность. Доказательство бога от целесообразности в природе играет подчиненную роль. В христианстве открывается людям идеальный мир, в нем божественность делается достоянием человека.

Это насквозь идеалистическое мировоззрение, приводящее к мистическому пантеизму, становится религией для Белинского. Оно заполняет без всякой борьбы и без заметной душевной драмы то место в его нравственном мире, которое было в ранней юности очищено первыми отрицаниями. Но в то же время оно не уничтожает пока что самих этих отрицаний, уживается с ними, как ни противоречиво на наш взгляд такое сожительство **).

*) В статье, „Белинский и разумная действительность“. Мы цитируем по сборн. статей Плеханова „В. Г. Белинский“ под ред. В. Ваганяна, ГИЗ. 1923, стр. 115.

**) Белинский не сразу стал шеллингианцем. Со Станкевичем и его кружком он был близок уже в 1833 г., но только в 1834 г. принял новую систему. О том, что у него была какая-то „старая“ система, видно из письма Станкевича к нему. Именно то обстоятельство, что его дошеллингианские взгляды не имели никакого ясного отражения ни в его драме, ни в его переписке и заставляет нас предполагать, что это была система готовых отрицаний в духе французской философии, не выношенная и не продуманная. К этому надо еще заметить, что не имеется никаких указаний на сколько-нибудь обстоятельное знакомство его с французской философией XVIII века.

Настроения, порожденные у Белинского, как и у Станкевича и других членов кружка, шеллинговым пантеизмом, прекрасно описаны биографом Станкевича П. В. Анненковым. „Каким то торжеством,—говорит он *),—светлым, радостным чувством исполнилась жизнь, когда указана была возможность объяснить явления природы теми же самыми законами, каким подчиняется дух человеческий в своем развитии, закрыть, повидимому навсегда, пропасть, разделяющую два мира, и сделать из них единый сосуд для вмещения вечной идеи и вечного разума. С какою юношескою и благородною гордостью понималась тогда часть, предоставленная человеку в этой всемирной жизни! По свойству и праву мышления, он переносил видимую природу в самого себя, разбирал ее в недрах собственного сознания, словом, становился ее центром, судьей и объяснителем. Природа была поглощена им и в нем же воскресала для нового, разумного и одухотворенного существования. Чем светлее отражался в нем самом вечный дух, всеобщая идея, тем полнее понимал он ее присутствие во всех других сферах жизни. На последнем месте его воззрения стояли нравственные обязанности, и одна из необходимейших обязанностей—высвободить в себе самом божественную часть мировой идеи от всего случайного, нечистого и ложного для того, чтобы иметь право на блаженство действительного, разумного существования“.

Белинский, как мы сказали, был учеником Станкевича и других, потому что, вследствие незнания им немецкого языка, непосредственный доступ к немецкой философии был ему отрезан. Только в этом смысле и нужно понимать влияние на него кружка Станкевича, да еще разве в том, что здесь он находил сочувственных слушателей для своих пламенных импровизаций. Вообще же как не раз справедливо отмечалось, он обладал огромной способностью к самостоятельному отвлеченному мышлению. Плеханов, лучше, чем кто-либо, знавший и понимавший Белинского, говорит даже, что он был „одной из высших философских организаций, когда-либо выступавших у нас на литературном поприще“. Естественно, что заимствуя в кружке Станкевича идеи шеллингианства, он вполне самостоятельно перерабатывал и истолковывал их в своих статьях.

Как же вылилась „религиозность“ Белинского в самом начале его восхождения к материалистическому атеизму? Вследствие досадного пробела в его переписке именно в этот период, нам придется обратиться к Белинскому подцензурному. Следующие выдержки заимствованы из его „Литературных мечтаний“.

„Весь беспредельный прекрасный божий мир есть не что иное, как дыхание единой, вечной идеи, проявляющейся в бесчисленных формах, как великое зрелище абсолютного единства в бесконечном многообразии. Только пламенное чувство смертного может постигать в свои светлые мгновения, как велико тело этой души вселенной, сердце которого составляют громадные солнца, жилы—пути млечные, а кровь—чистый эфир. Для этой идеи нет покоя: она живет беспрестанно, т.-е. беспрестанно творит, чтобы разрушать и разрушает, чтобы творить. Она воплощается в блестящее солнце и великолепную планету, в блуждающую комету; она живет и дышит—и в бурных приливах и отливах морей, и в свирепом урагане пустынь, и в ше-

*) „Н. В. Станкевич“ в „Воспоминаниях и критических очерках“, СПб 1881, т. 3, стр. 286.

лесте листьев, и в журчании ручья, и в рыкании льва, и в слезе младенца, и в улыбке красоты, и в воле человека, и в стройных зданиях гения...

„Кружится колесо времени с быстротою непостижимой, в безбрежных равнинах неба потухают светила, как истощившиеся вулканы, и зажигаются новые; смерть проходят роды и поколения и заменяются новыми, смерть истребляет жизнь, жизнь уничтожает смерть; силы природы борются, враждуют и умиротворяются силами посредствующими, и гармония царствует в этом вечном брожении, в этой борьбе начал и вещей.

„Так—идея живет: мы ясно видим это нашими слабыми глазами. Она мудра, ибо все предвидит, все держит в равновесии: за наводнением и за лавою ниспосылает плодородие, за опустошительною грозой—чистоту и свежесть воздуха... Вот ее мудрость, вот ее жизнь физическая. Где же ее любовь? Бог создал человека и дал ему ум и чувство, да постигает сию идею своим умом и знанием, да приобщается к ее жизни в живом и горячем сочувствии, да разделяет ее жизнь в чувстве бесконечной, зиждущей любви! Итак, она не только мудра, но любяща. Гордись, гордись, человек, своим высоким назначением, но не забывай, что божественная идея, тебя родившая, справедлива и правосудна, что она дала тебе ум и волю, которые ставят тебя выше всего творения, что она в тебе живет, а жизнь есть действие, а действие есть борьба; не забывай, что твое бесконечное, высочайшее блаженство состоит в уничтожении твоего „я“ в чувстве любви... Отрекись от себя, подави твой эгоизм, попри ногами твое своекорыстное „я“, дыши для счастья других, жертвуй всем для блага ближнего, родины, для счастья человечества, люби истину и благо не для награды, но для истины и блага, и тяжким крестом выстрадай свое соединение с богом, твое бессмертие, которое должно состоять в уничтожении твоего „я“, в чувстве беспредельного блаженства!..

„Сочувствуй природе, люби и уважай ее, твори бескорыстно, трудись безвозмездно, отверзай души ближних для впечатления благого и истинного, изобличай порок и невежество, терпи гонение злых, ешь хлеб, смоченный слезами, и не своди задумчивого взора с прекрасного, родного тебе неба... Вот нравственная жизнь вечной идеи. Проявление ее—борьба между добром и злом, любовью и эгоизмом, как в жизни физической противоборство силы сжимательной и расширительной. Без борьбы нет заслуги, без заслуги нет награды, а без действия нет жизни“!

Такова „религия“ Белинского. Здесь поэзии больше, чем философии, а теологии, можно сказать, и на грош нет. Шеллингизм дал только канву, на которой живая фантазия вывела яркие узоры. Как ни чужды нам все эти вечные идеи, мировые души, бессмертие в беспредельном блаженстве и т. д., мы ясно видим, что для самого Белинского центр тяжести лежит не в отвлеченных понятиях, а в тех выводах, которые он, независимо от всякой логики, из них делает. Эти выводы—борьба за справедливость и правосудие, отречение от эгоистических побуждений, альтруизм... В более конкретном приложении шеллингизма к действительности, однако, мы встречаем у него взгляды, дисгармонирующие с этим тоном. Так, он утверждает, что преобразования Петра I были преждевременны, уклонились от предначертанного „непреложным“ законом провидения“ пути развития русского народа, посягнули на народную физиономию и в результате—разрыв между народной массой и интеллигенцией,

обществом. Народ остался при прежней грубости и дикости, а общество „забыло все русское“. Отсюда весьма убогий вывод: нам нужно просвещение, понимаемое в узком смысле ученья, а литература, т.е. просвещение в широком смысле, придет со временем и само собой. „И это просвещение“ (ученье) „не закоснит, благодаря неусыпным попечениям мудрого правительства. Русский народ смышлен и понаятлив, усерден и горяч ко всему благому и прекрасному, когда рука царя-отца указывает ему на цель, когда его державный голос призывает его к ней“. Цель, как видим, совсем мизерная, но надежда даже и этой жалкой цели совсем не соответствовала.

Маленький результат большой философии Белинского нужно объяснить не минутным увлечением и не кратковременным проявлением примирения с николаевским режимом, предвестниками грядущих его увлечений в этом направлении, а тем, что он, как и его друзья, в эту эпоху не видел **никаких** выходов из того тупика, в который завела страну реакция. За соломинку „мудрого правительства“ в таких обстоятельствах всегда хваталась рука просветителей. А кроме того, идеалистическая философия сама по себе весьма располагала к примирительным настроениям.

У Белинского в течение всего его увлечения идеалистической философией преобладает примирительное настроение. Но порой его мятежный дух берет верх над теоретическими внушениями. Такие вспышки, возможно, имели место и в шеллингианский период, только до нас не дошло известий о них.

В 1835 или 1836 г. Белинский познакомился и близко сошелся с М. А. Бакуниним, знаменитым впоследствии проповедником анархии и практическим революционером. В это время Бакунин был всего только офицером (он вышел в отставку в декабре 1835 г.), совершенно несамостоятельным в своих суждениях и далеко не революционером. Он только что был вовлечен тогда в сферу притяжения кружка Станкевича и, подобно остальным членам этого кружка, погрузился в изучение немецкой философии. В этой области он скоро опередил даже своего учителя Станкевича или, во всяком случае, стал пользоваться не меньшим авторитетом. Не отличаясь особенно сильным умом, он обладал способностью легко усваивать и блестяще популяризировать усвоенное. В этом, да еще в яркой темпераментности и заключается секрет его влияния на друзей и в частности на Белинского.

В письмах и к самому Бакунину, и к другим членам кружка — Белинский не раз вспоминает о первом периоде их дружбы. Его пленило в нем „кипение жизни, беспокойный дух, живое стремление к истине“, т.е. все те качества, которыми не менее богато был одарен он сам. Второй источник горячей симпатии к Бакунину лежал в сходстве духовных интересов. В это время Бакунин внимательно изучал философию Фихте и восторгался ею. Несколько лекций Фихте он перевел на русский язык для „Телескопа“, журнала, в котором Белинский играл руководящую роль. Перевод произвел сильное впечатление. Надо помнить, что Белинский очень плохо знал в то время немецкий язык и не мог читать немецких философов в подлинниках. Он стал смотреть на Бакунина, как на „спутника по одной дороге“. Затем, по приглашению Бакунина, Белинский приезжает в Прямухино — имение Бакуниных. Здесь начавшаяся дружба крепнет, и влияние Бакунина очень скоро принимает характер совершенно деспотический. По крайней мере, так вспоминает об этом сам Белинский,

и, зная Бакунина, легко можно себе представить, что так оно и было в действительности.

Белинский принял от Бакунина фихтеанство. Это произошло конечно, не только потому, что так потребовала дружба Бакунина. По его собственным словам, он болезненно ощущал неудовлетворенность теми основами мирозерцания, которыми наградила его шеллингова философия. „Жизнь идеальная и жизнь действительная всегда двойлась в моих понятиях“,—говорит он. В Прямухине на примере окружавших его людей он увидел, что и в действительной жизни возможна „гармония“. А знакомство с идеями Фихте привело его к убеждению, что „идеальная то жизнь есть именно жизнь действительная, конкретная, а так называемая действительная жизнь есть отрицание, придаток, ничтожество, пустота“. Затем, Бакунин доказал ему, что „мышление есть нечто целое, нечто одно, что в нем нет ничего особенного и случайного, но все выходит из одного общего тона, которое есть бог, сам себе открывающийся в творении“.

Судя по тому, что, в один из своих позднейших припадков философской религиозности, Белинский вспоминал об этом времени, как о периоде неверия, можно думать, что в фихтевского „бога“ он серьезно не поверил. Обладая, при всех своих теоретических отрицаниях действительности, потребностью приводить всякую отвлеченную мысль в связь с конкретными фактами, он не замедлил и фихтевские отвлеченные теории слить воедино с фихтевскими же радикальными взглядами на французскую революцию, на роль положительных религий и т. д. Это был,—вспоминает он,—„кровавый безумный период моей отвлеченности... я смело давал рецепты от всех душевных болезней и подорожные на все пути жизни“. „Фихтианизм,—говорит он еще,—я понял как робеспьеризм, и в новой теории чуял запах крови“. Вслед за Фихте он оправдывал революцию, террор и, вероятно, борьбу с религией. „Что было, то должно было быть, и если было необходимо, то было и хорошо и благо“,—такова та формула, которую он покрывал эту вспышку своего радикализма. С обычной неустойчивостью он вступал в споры даже с людьми малознакомыми. Он вспоминает даже случай, когда „забыл приличие, за ласку и внимание почтенного старца (отца Бакунина) начал платить дерзким и оскорбительным презрением его убеждений и верований“.

Для полноты характеристики Белинского в этот период, добавим, что наряду с Фихте он высоко ценит, хотя и очень плохо знает, французских просветителей, но особенное упоение доставляет ему Шиллер. По его позднему и, конечно, пристрастному определению, Шиллер внушил ему „страшную идею долга“, „абстрактный героизм“. „Разбойники“, „Коварство и любовь“, „Фиеско“ наложили на него „дикую вражду к общественным порядкам во имя абстрактного идеала общества“. Все это, вместе взятое, позволит нам в полной мере уяснить, какой крутой поворот предельяет он в ближайший период своего развития.

Фихтеанство, по словам самого Белинского, принесло ему великую пользу, хотя и причинило много страданий нравственного порядка. Польза, несомненно, состояла в том, что он сделал большие успехи в области отвлеченного мышления. Он „серьезно подумал и передумал обо всем, о чем прежде думал только слегка“, и научился „добиваться логической полноты и целостности“ в своих взглядах. Причиной пережитых им нравственных страданий, или, как он говорит еще, распадения, следует признать полное несоответствие между „идеальной“ точкой зрения и той действительностью, которая, во-

преки всем отрицаниям и игнорированиям ее, всеми своими отрицательными сторонами неустанно напоминала о себе. Нравственные страдания и заставили Белинского сделать крутой поворот. На этот раз он повернулся спиной к идеалу, а лицом к действительности. Но он повернулся лицом к действительности не для того, чтобы бороться с ней, а для того, чтобы принять ее во всей неприглядности. Этот новый фазис в его развитии совершается под знаком увлечения гегельянством.

IV.

Общее представление о философии Гегеля Белинский, конечно, имел раньше, и этого общего представления для него было достаточно, чтобы еще до более полного знакомства наметить ту теорию примирения с действительностью, которая нашла себе яркое выражение в его известных статьях о Бородинской годовщине и о Менцеле—критике Гете.

К переходному периоду, когда, по выражению самого Белинского, „дух утомился отвлеченностью и жаждал сближения с действительностью“, относится письмо его к Д. П. Иванову, в котором чрезвычайно ярко обозначился переворот в его мировоззрении. Наряду с поучениями чисто житейского свойства—(Д. П. Иванов—родственник и друг детства Белинского), мы находим здесь и поучения философские и целую теорию политического приспособленчества. Особенно замечательно здесь то, что реакционные политические положения непосредственно выводятся из положений идеалистической философии.

Философия есть начало и источник всякого знания; без нее всякая наука мертва, непонятна и нелепа. Философия есть наука чистой, отрешенной от частных явлений идеи. Другие науки, как история, естествознание, рассматривают идею в явлении. Отсюда следует, что идея важнее явления, душа важнее, чем тело.

Воспринять чистую идею можно лишь очистив предварительно душу от проказы земной суеты. Путь философии поэтому лежит через религию, которая есть истина в созерцании, тогда как философия, есть истина в сознании. Истину в сознании невозможно иметь, не обретя ее предварительно созерцательным путем.

Созерцательная, религиозная истина заключается, конечно, в „стремлении к богу“. „Бог есть любовь и истина,—догматизирует Белинский пока еще в духе шеллингианства.—Бог не есть нечто отдельное от мира, но бог в мире, потому что он везде... Он во всяком благородном порыве человека, во всякой светлой его мысли, во всяком святом движении его сердца. Мир или вселенная есть его храм, а душа и сердце человека, или, лучше сказать, внутреннее я человека, есть его алтарь, престол, его святая святых. Ищи бога не в храмах, созданных людьми, но ищи в сердце своем, ищи его в любви своей... Возлюби науку и искусство, возлюби их, как цель и потребность твоей жизни, а не как средство к образованию и успехам в свете,—и ты будешь блажен... Отвергнись, отрекись самого себя для истины, будь счастлив истинною, а не своими успехами... Вне мысли все призрак, мечта; одна мысль существенна и реальна; тело твое сгниет, но твое я останется; следовательно, тело твое есть призрак, мечта, но я твое существенно и вечно“.

Христианство, по Белинскому, было истинною в созерцании, т. е. верою; теперь оно должно стать истинною в сознании—философиею. Немецкая философия есть „развитие и объяснение христианского учения, как учения, основанного на идее любви и идее возвышения

человека до божества путем сознания“. Именно она дает истинное просвещение, исключаящее всякую предвзятую идею о пользе. „Не из желания распространить в своем отечестве здравые понятия должен ты учиться, а из бесцельной любви к знанию, а польза общественная будет и без твоего желания.. Человек обманывается, когда думает давать обществу направление и вмешиваться в дела миродержавного промысла“. Поэтому.. „к черту французов: их влияние, кроме вреда, никогда ничего не приносило нам“. „К черту политику, да здравствует наука!“ Во Франции и наука, и искусство, и религия сделались или, лучше сказать, всегда были орудием политики, а потому там нет ни науки, ни искусства, ни религии.. Французы все выводят из настоящего положения общества, а потому у них нет вечных истин, но.. на каждый день новые истины. Они все хотят вывести не из вечных законов человеческого разума, а из опыта, из истории, и потому не удивительно, что они в конце XVIII века хотели возобновить римскую республику, забыв, что одно и то же явление не повторяется дважды и что римляне не пример французам“.

Просвещение—путь к счастью также и для России, но так как идея пользы должна быть из просвещения исключена, то, естественно, что человек, желающий счастья России, должен бояться всякого политического влияния на свой образ мыслей. „Политика у нас в России не имеет места, и ею могут заниматься только пустые головы. Люби добро, и тогда ты будешь необходимо полезен своему отечеству, не думая и не стараясь быть ему полезным. Если бы каждый из индивидов, составляющих Россию, путем любви дошел до совершенства, тогда Россия без всякой политики сделалась бы счастливейшею странюю в мире“.

Россия еще дитя, для которого нужна нянька. Мы не имеем прав, мы рабы еще, но это оттого, что мы еще должны быть рабами. „Дать России в теперешнем ее состоянии конституцию—значит погубить Россию. В понятии нашего народа свобода есть воля, а воля—озорничество. Гражданская свобода должна быть плодом внутренней свободы каждого индивида, составляющего народ, а внутренняя свобода приобретается сознанием“, т.-е., по теории Белинского, путь к гражданской свободе ведет через философию. В крепостной, бесправной, отсталой России все, по его мнению, хорошо и все идет к лучшему. Правительство запрещает писать против крепостного права, но исподволь само освобождает крестьян. Дворянство наше „издыхает само собою без всяких революций и внутренних потрясений“, потому что у нас нет майоратства. Да и во многом происходит движение к лучшему. И что причиною этому? Распространение просвещения, но еще более того самодержавная власть, охраняющая нас от всяких враждебных влияний.

Итак, „быть апостолом просвещения—вот наше назначение.. Будем подражать апостолам Христа, которые не делали заговоров и не основывали ни тайных, ни явных политических обществ, распространяя учение своего божественного учителя“.

Таков Белинский в роли учителя мракобесия! И это еще только начало его падения. Через некоторое время перед ним снова, как „провозвестник истины“, должен был появиться Бакунин, на этот раз с Гегелем вместо Фихте в руках, и провозгласить: **все действительно—разумно**. Эту великую истину Белинский пока еще только предчувствует; она для него еще не откровение, освещающее происшедший в его мыслях переворот, не „сознание“, а только „созерцание“.

Это произошло в конце 1837 года. „Приезжаю в Москву с Кавказа,—рассказывает Белинский в письме к Станкевичу,—приезжает Бакунин,—мы живем вместе. Летом просмотрел он философию религии и права Гегеля. Новый мир нам открылся: сила есть право, и право есть сила;—нет, не могу описать тебе, с каким чувством услышал эти слова—это было освобождение. Я понял идею падения царств, законность завоевателей, я понял, что нет дикой материальной силы, нет владычества штыка и меча, нет произвола, нет случайности,—и кончилась моя тяжкая опека над родом человеческим, и значение моего отечества предстало мне в новом виде. Я раскланялся с французскими... Слово „действительность“ сделалось для меня равнозначительно слову „бог“... Я освирипел, опьянел от этих идей—и неистовые проклятия посыпались на благородного адвоката человечества у людей—Шиллера. Учитель мой возмутился духом, увидев слишком скорые и слишком обильные и сочные плоды своего учения, хотел меня остановить, но поздно, я уже сорвался с цепи“...

Такова история и внешняя сторона лучшего, или по крайней мере, примечательнейшего, по его же словам, времени его жизни. В своем же примирении с действительностью, ставшей богом, Белинский заходит так далеко, что впоследствии не мог без ужаса и отращения подумать об этом.

В статье о Менцеле, исходя из положения—„все, что есть необходимо, разумно и действительно“, Белинский строго разграничивает сферы политики и искусства. Художники не должны вмешиваться в дела правительственные, а их обязанность **быть органом** деяний государственных мужей. Мир истории есть разумно-действительное развитие божественной идеи. Все явления действительности, даже самые ужасные, преступные, должны рассматриваться как необходимые явления духа, не подлежащие, вследствие их предопределенности, мятежной критике.

В России,—говорит Белинский в другой статье,—„правительство всегда шло впереди народа, всегда было звездой путеводною к его великому назначению; царская власть всегда была живым источником, в котором не иссякли воды обновления, солнцем, лучи которого, исходя из центра, разбегались по суставам исполинской корпорации государственного тела и проникали их жизнью и светом“. Царская власть никогда не была произвольно-случайною, потому что „она всегда таинственно сливалась с волею Проведения—с разумною действительностью“.

Наконец, в обширной рецензии на книгу Глинка по поводу Бородинской годовщины он с чисто поповским усердием и совсем не философскими доводами подкрепляет формулу писания—„несть власть аще не от бога“.

„Кто внушил человеку,—пишет он, ссылаясь на эти слова писания,—чувство мстического, религиозного уважения к виновнику дней своих, освятил и сам звание отца, тот освятил сам и звание царя, превознес его главу превыше всех смертных и земную участь его поставил вне зависимости от случайной воли людской, сделав личность его священною и неприкосновенною... Царь есть наместник божий, а царская власть, замыкающая в себе все частные воли, есть преобразование единодержавия вечного и довременного разума... Из миллионов людей он один избран богом и миллионы не могут ревновать его избранию и добровольно преклоняют перед ним колени, как перед существом высшего рода, и охотно повинуются ему“. Совсем в таком духе витийствовал и распинался за царскую власть за сто

с лишним лет до Белинского Феофан Прокопович, а после него все раскофорные пастыри православной церкви. И не только в таком духе, но почти теми же словами *)

Понятно, что опустившись до такого применения своей „высшей“ истины, Белинский не может уже удержаться и в непосредственно относящихся к религии вопросах на прежних позициях.

Мы остановимся на вопросе о бессмертии души, вопросе, как известно, ни разу не затронутом Гегелем в его сочинениях и решавшемся им, конечно, отрицательно. Белинский до сих пор также вопрос о бессмертии решал в духе пантеизма, т.-е. личное бессмертие отвергал. Теперь не то: идея бессмертия манит его, волнует, он бессмертия жаждет и готов пойти против авторитета учителя.

„Глубоко уважаю Гегеля и его философию,—пишет он Бакунину в октябре 1838 года,—но это мне не мешает думать, что еще не все приговоры во имя ее неприкосновенно святы и непреложны. Гегель ни слова не сказал о личном бессмертии, а ученик его Гешель эту великую задачу, без удовлетворительного разрешения которой еще далеко не кончено дело философии, избрал предметом особого разрешения“.

Эти слова недвусмысленно говорят о том, что Белинский требовал от философии именно положительного разрешения вопроса. Гешель был правый гегельянец, выступивший с тремя доказательствами бессмертия человеческой души против Рихтера, доказывавшего, что по учению Гегеля, личное бессмертие невозможно, и утверждавшего, кроме того, что стремление к бессмертию безнравственно.

В другом письме, делясь с другом мыслями, вызванными в нем смертью Л. А. Бакуниной, Белинский восклицает: „Живет общее, гибнут индивиды. Но что же такое это общее? Сатурн, пожирающий собственных детей? Нет, без личного бессмертия духа жизнь—страшный призрак! Нет, она жива и блаженна, и мы будем некогда живы и блаженны! Нет смерти! Только мертвые хоронят мертвых. Воскресение христа не есть же символ чего-нибудь другого, а не воскресения! Наша конечность боится этих вопросов и оставляет их в стороне. Чего мы не постигаем, то для нас—темные места в Евангелии. Нет, там каждая буква есть мир мысли, и скорее прейдет земля и небо, нежели одна иота из книги жизни! Я верю и верую!—Те жестоко ошибаются, которые думают, что умереть легко, когда сильна вера в личное бессмертие: жизнь должна быть дорога каждую минуту, потому что и там и здесь—жизнь одна, и кто не любит здешней жизни, тот не найдет и будущей. Отвержение здешней жизни, есть отвержение всякого бытия. Для духа нет места, нет отечества: дух везде равен самому себе“.

Мы видим таким образом, что Белинский обеими ногами ставится на почву правого гегельянства, и в самой Германии служившего не за страх, а за совесть королевскому абсолютизму. С практической точки зрения это было падением, и как падение впоследствии расценивал он сам эту эпоху своей жизни. Падение это было обусловлено отнюдь не тем только обстоятельством, что

*) Маленький пример: Проповедник конца XVIII-го века Амвросий Подобедов говорил: „Цари не по случаю какому-либо, но по премудрому божию совету избираются и по воле его поставляются. Несть власти аще не от бога; и суть они ни что другое, как образ величия божия и изображение владычества его над человеками, провозвестники и верховные исполнители воли его... В царских деяниях не над мыслями только царей действует бог, но и волею, и советами, и намерениями их располагает...“.

Белинский, вместе с Бакуниным и еще некоторыми своими друзьями, подпал под иго теории. Конечно, теория в его отношении к действительности сыграла значительную роль. Но эту роль теория могла сыграть лишь при наличии тех предпосылок общественного и личного порядка, о которых было сказано раньше. Такие люди, как Станкевич, Белинский, Бакунин и другие, являясь идеологами передовой части русского общества, в своем индивидуальном развитии не могли не отразить с большей или меньшей точностью всех тех настроений, которые у этой части общества господствовали. **Примирение Белинского с действительностью есть индивидуальное отражение общественной реакции.** Особенности его психической организации можно объяснить лишь исключительно глубокий характер его „падения“ и отталкивающие формы, какие приняло его примирение с действительностью. Белинский 40-х г. г., с его последовательным демократизмом и революционностью, материалист и атеист, в лице Белинского 30-х годов, должен был глубоко переболеть всеми теми болезнями, без которых общественное развитие не обходится. И в Германии многие левые гегельянцы, прежде чем стать левыми и революционерами, были правыми и консерваторами. Таков диалектический путь высвобождения революционных элементов, заложенных в учении Гегеля.

Г. В. Плеханов еще в 90-х г. г. прошлого столетия в своей статье „Белинский и разумная действительность“ вполне убедительно опроверг господствовавшее в русской литературе мнение, что, будто бы, Белинский потому зашел так далеко в своем примирении с действительностью, что плохо и ошибочно истолковал Гегеля*). На самом деле Белинский ничуть не грешил против той теории, которую принял. Он вполне усвоил себе дух той стороны гегелевской философии, которая и в Германии служила реакционной политике, которая была там провозглашена государственною философией и преподавалась в университетах, как лучшее противоядие от религиозного и политического свободомыслия. Плеханов показал наглядно, что „примирительные“ взгляды Белинского почти тождественны со взглядами, выраженными Гегелем в предисловии к его „философии права“. „Разница,—говорит он,—только в том, что „неистовый Виссарийон“ горячится гораздо больше, чем спокойный немецкий мыслитель, а потому и доходит до таких крайностей, до каких не договаривался Гегель“.

Точно также неверно и утверждение, что Белинский разошелся со своими друзьями. Конечно, многие,—и очень резко иногда,—порцали его крайние взгляды. Но это происходило от того, что они не отличались тем теоретическим мужеством, какое характеризовало его. „Белинский позднее, чем кто бы то ни было из его друзей,—например М. Бакунин и Н. Станкевич,—усвоил консервативный дух той философии Гегеля, которая изъявляла претензию быть **абсолютной истиной.** Вероятно он и сам чувствовал это и потому на него плохо действовали дружеские увещания, имевшие целью ослабить его при-

*) Доказательства Плеханова отличались исключительной убедительностью; кроме того он впоследствии к ним вернулся в статье о Белинском, вошедшей в „Историю русской литературы XIX в.“, изд. Т-ва „Мир“. Тем более странным представляется поэтому, что в написанной Н. О. Лернером биографии Гегельского (Изд-во Э. И. Гребкина, 1921) эта допущенная, можно сказать, точка зрения нашла полный кредит. „В русских умах, в том числе в уме Белинского,—говорит Н. О. Лернер,—Гегель отразился неверно“. Белинский „с головой ринулся в созданную этим ложным истолкованием Гегеля нирвану“ (стр. 99—100 наз. книги).

мирительную горячность: ведь друзья стояли на точке зрения той же будто-бы абсолютной истины, которую проповедывал теперь Белинский вслед за Гегелем, а с той точки зрения всякие уступки „либеральным говорунам“ были лишь жалкой непоследовательностью“ *).

Таким образом, необходимо признать, что увлечение Белинского теоретически было оправдано тем, что он был верен занятой его кружком позиции. Но эту теоретическую позицию он занял вследствие назревшей у него значительно ранее обстоятельного знакомства с Гегелем потребности пересмотреть тот свой взгляд, что идеал—все, а действительность—ничто, потребности разделаться с „абсолютным героизмом“. „Дикая вражда с общественным порядком“, доставившая ему, именно благодаря своей неприложимости к действительной жизни, так много нравственных страданий, уступает место не менее „дикому“ примирению с этим же самым общественным порядком. Признав теперь, что действительность—все, а идеал—ничто, он на некоторое время **нравственно** успокаивается. Но под этой умиротворенностью мы без труда можем обнаружить неустанную работу теоретической мысли, прокладывающей новый путь и подготавливающей новые достижения.

Как это ни странно, но он **идеализирует** восхваляемую им действительность, и уже в одном этом факте заключается объяснение того нового скачка в его развитии, который он собирается сделать. Он пытается доказать, затем, ее разумность и логически принуждается этим придти к той мысли, что разумность российской действительности нуждается в некоторых поправках, правда, пока еще не политических, но „научных“. Он, наконец, приходит к весьма важному теоретическому выводу—вполне гегельянскому, что идея „отрицания“, которую он применил к идеалу ради утверждения существующей действительности, в свою очередь нуждается в развитии, т.-е., другими словами, русская действительность должна быть рассмотрена диалектически, как явление временное и преходящее. Конечно, справиться вполне с этой последней задачей Белинскому не было дано, он даже не в состоянии был правильно ее поставить. Но он ее почувствовал, он вплотную подошел к ней и подошел вполне самостоятельно. Этого он не смог бы сделать, не пройдя „примирительной“ стадии своего личного развития.

V.

В марте 1841 года, ознакомившись с выдержками из напечатанных в „Галльских Летописях“ статей левых гегельянцев, Белинский говорит, что он давно уже подозревал, что „философия Гегеля—только момент, хотя и великий, но что абсолютность ее результатов ни к (непечатное выражение) не годится, что лучше умереть, чем помириться с ними“. Этими словами он устанавливает тот факт, что преодоление абсолютного и консервативного гегельянства и переход на диалектическую точку зрения происходили у него постепенно, еще в то время, когда он цел дифирамбы самодержавию, православию и крепостному рабству. Этот переходный период был довольно продолжительным и весьма тягостным, так как переживал его Белинский в полном духовном одиночестве и совершенно самостоятельно. Никакой друг, хотя бы тот же Мишель Бакунин, не явился перед ним с новой книгой откровения в руках и никакая новая теория не об-

*) Г. В. Плеханов „В. Г. Белинский—сборник статей“, стр. 126.

легчила тяжелых мук рождения его нового мировоззрения. Тем более ценны для нас достижения ума Белинского и тем больше оснований имеем мы восхищаться им.

Новая позиция, которую прочно занимает Белинский с самого начала 40-х г.г., определяется отрицательным отношением к российской действительности во имя конкретного идеала. Он снова загорается героическими порывами, но этот свой героизм теперь он не назвал бы абстрактным, как не назвал бы свою новую вражду к действительности дикой.

„Действительность—это палач!“—говорит он и выражает этими словами не только свое общее и теоретическое отношение, но и свое личное ощущение. В вечных тисках материальной нужды, терзаемый без конца тем бесправным режимом, который на нем, как на литераторе, отражался особенно сильно, он революционизируется с каждым годом, с каждым месяцем все больше. Из прекраснодушной помещицей и купеческой полуазиатской Москвы он в 1839 году переселился в Петербург, бюрократический, чиновный и полувосточный. Здесь практика русской действительности резким контрастом выступила против идеалистической теории.

Хотя и в Москве сомнения в истинности его построений довольно часто закрадывались к нему в душу, но там для них было слишком мало данных. В Питере факты толпой накинудились на него. „Петербург был для меня страшною скалою о которую больно стукнулось мое прекраснодушие“,—пишет он вскоре по переезде одному из своих друзей. „Досада, злость, желчь, апатия, бешенство“—преобладают в нем. „В Питер бы вас, дураков,—там бы вы узнали, что такое российская действительность“, со злобою говорит он, обращаясь к оставшимся в Москве друзьям. И в разговоре с Герценом, возмущавшимся его статьей о Бородинской годовщине, он признает это влияние петербургских условий: „Три-четыре месяца в Петербурге меня лучше убедили, чем все доводы“.

Вполне естественно, что при подобном настроении он рвет и мечет во всех случаях, когда сталкивается с тем самым подчинением „гнусной действительности“, которое еще так недавно сам освящал. Вот сообщаемый Герценом случай из его жизни, относящийся к этому же времени.

„Раз приходит он обедать к одному литератору на Страстной неделе; подают постные блюда.—Давно ли—спрашивает он—вы сделали так богомольны?—Мы едим—отвечает литератор—постное просто-на-просто для людей.—Для людей?—спросил Белинский и побледнел:—для людей?—повторил он и бросил свое место.—Где ваши люди? Я им скажу, что они обмануты; всякий открытый порок лучше и человечественнее этого презрения к слабому и необразованному, этого лицемерия, поддерживающего невежество. И вы думаете, что вы свободные люди? На одну вас доску со всеми царями, попами и плантаторами. Прощайте я не ем постного для поучения, у меня нет людей!“

Со свойственным ему неистовством он теперь кается: „Боже мой,—пишет он,—сколько отвратительных мерзостей сказал я печатно, со всей искренностью, со всем фанатизмом дикого убеждения!“. Он перечисляет свои грехи: выходка против возвышенного патриотизма Мицкевича, осуждение „Горя от ума“ Грибоедова, восхваление допетровского китайско-византийского монархизма, проклятия французскому народу, льющему кровь за священные права человечества... „Проснулся я—и страшно вспомнить мне о моем сне...—продолжает

он. Это насильственное примирение с гнусной расейскою действительностью, этим китайским царством материальной животной жизни, чинолюбия, крестолюбия, деньголюбия, взяточничества, безрелигиозности" (в смысле безидеальности), „разврата, отсутствия всяких духовных интересов, торжества бесстыдной и наглой глупости, посредственности, бездарности,—где все человеческое, сколько-нибудь умное, благородное, талантливое, осуждено на угнетение, страдание, где цензура превратилась в военный устав о беглых рекрутах, где свобода мысли истреблена..., где Пушкин жил в нищенстве и погиб жертвою подлости, а Гречи и Булгарины заправляют всею литературою помощью доносов и живут припеваючи... Нет, да отсохнет язык, который заикнется оправдывать все это,—и если мой отсохнет—жаловаться не буду. Что есть, то разумно; да и палач ведь есть же, и существование его разумно и действительно, но он тем не менее гнусен и отвратителен. Нет, отныне—для меня либерал и человек—одно и то же; абсолютист и кнутобой—одно и то же“.

Слово „либерал“ Белинский понимает не в том ограниченном смысле, в каком оно принято теперь. Либерал для него всякий человек, восстающий против политического угнетения и социального рабства. Либералом он считает себя самого, и стоит послушать каким революционным языком говорит он. „Я весь в идее гражданской доблести, весь в пафосе правды и чести и мимо их мало замечаю какое бы то ни было величие... Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которые возможны только в обществе, основанном на правде и доблести“.

Он понял свободолобие римлян,—понял французскую революцию,—„понял кровавую любовь Марата к свободе и его кровавую ненависть ко всему, что хотело отделяться от братства с человечеством, хоть коляска с гербом“. „Я все более и более—гражданин вселенной!—восклицает он.—Я начинаю любить человечество (по) маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечем истребил бы другую“. Он теперь фанатически ненавидит. К сожалению, издатель его писем, страха ради цензурна, сильно обкарнал его энергичные тирады против царей.

Его политический идеал—республика. „Гегель мечтал о конституционной монархии, как об идеале государства,—говорит он,—какое узенькое понятие!“ Он восхищается Руссо. Путь к обновлению мира он видит только один—беспощадная революция. „Тысячелетнее царство божие утвердится на земле не сладенькими восторженными фразами идеальной и прекраснодушной Жиронды, а террористами—обоюдоострым мечем слова и дела Робеспьеров и Сен-Жюстов“.

„Царством божим на земле“ очень часто обозначали идею социализма. И действительно, идея социализма близка и дорога Белинскому. „Я теперь в новой крайности,—пишет он в сентябре 1841 года,—это идея социализма, которая стала для меня идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфою и омегою веры и знания. Все из нее, для нее и к ней. Она—вопрос и решение вопроса. Она для меня поглотила и историю, и религию, и философию“. Его сердце „обливается кровью и судорожно сжимается“, когда он видит вокруг себя острые проявления общественного неравенства. Толпа валяется в грязи, а он не может помочь этим людям—его братьям по человечеству и врагам и чужим по их нечеловечеству! Перед ним встает тот самый вопрос, который так часто встал перед русскими народолюбцами: „имеет ли право при этих усло-

виях человек забываться в искусстве, в знании?!" Правда, он еще не решает окончательно.

Белинский — социалист. Но он социалист по настроению, а не по теории. Социалистический идеал его весьма расплывчат, а путь к осуществлению этого идеала ему неясен. Он мечтает именно о „царстве божию“: „не будет бедных, не будет царей и подданных, но будут братья, будут люди, и, по глаголу апостола Павла, христос даст свою власть Отцу, а Отец — Разум снова воцарится, но уже на новом небе и над новою землей“. Это не должно быть возвратом к какой-нибудь первобытной непосредственности. Он хочет „не прежнего бессознательного животного золотого века, но приготовленного обществом, законами, браком, словом, всем, что было в свое время необходимо, но что теперь глупо и пошло“.

Социалистический идеал возник в душе Белинского, как результат отрицательной оценки им современной социальной действительности: он выстрадан им, а не получен в готовом виде извне. Оттого социальные чаяния его свободны от всякого прекраснотушения, так часто и приятно поражающего нас у русских народолюбцев. Белинский любит народ, но он его не идеализирует, и в то же время он не склонен видеть в народе чего-нибудь ствлеченного. Напротив того, он ненавидит темноту народа, его грязь физическую и нравственную, его дикость, понимая, однако, что все эти черты возникли в результате развития и исчезнут, когда изменятся поддерживающие их общественные условия.

Объективные условия русской жизни, понятно, не предрасполагали передовых русских людей к особенно глубокому проникновению социалистическими идеями. Перед ними раньше всего стояли просветительные задачи, коренное же переустройство общества рисовалось в огромном отдалении. Со своим чутьем действительности Белинский прекрасно уловил это и оттого сравнительно мало занимался вопросом о приложении своих социалистических взглядов к практической деятельности. Но когда он обращался к Западу, где, как могло тогда казаться, социализм был близок, он обнаруживал глубокое для своего времени понимание его. Он тогда даже покидает свое чисто просветительское убеждение, что „всегда и все делается через личности“ и возлагает надежду на рост самосознания трудящихся. В рецензии на русский перевод романа Сю „Парижские тайны“, указав на всю иллюзорность буржуазного равенства, он говорит: „Но искры добра еще не погасли во Франции, — они только под пеплом и ждут благоприятного ветра, который превратил бы их в яркое и чистое пламя. Народ (под этим обозначением имеется в виду пролетариат) — дитя, но это дитя растет и обещает сделаться мужем, полным силы и разума. Горе научило его уму-разуму и показало ему конституционную мишуру в ее истинном виде. В народе уже быстро развивается образование, он уже имеет своих поэтов, которые указывают ему его будущее, деля его страдания и не отрекаясь от него ни одеждою, ни образом жизни. Он еще слаб, но он один хранит в себе огонь национальной жизни и свежий энтузиазм убеждения, погасший в слоях „образованного“ общества“. Рядом с этим ростом самосознания в пролетариате Белинский отмечает с глубоким сочувствием и роль его друзей, тогдашних социалистов. Они возвышают свой голос „за бедный, обманутый народ“, но это только до той поры, пока народ не встанет на собственные ноги. Разве это не глубокое и не подлинно социалистическое понимание?

Мы не можем, конечно, останавливаться здесь более подробно на относящихся к этой области взглядах Белинского. Достаточно сказать, что, поскольку он был социалистом, его социализм носил утопический характер. Иначе и быть не могло. Но, как это прекрасно показал в своих статьях о Белинском Г. В. Плеханов, „его гениальная мысль поставила перед ним такие теоретические задачи, правильное разрешение которых прямым путем вело к научному социализму“. Особенно верно это в отношении последних лет его жизни. В 1848 г., например, он с поразительной дальновидностью связывает „внутренний процесс гражданского развития в России с возникновением и ростом класса буржуазии, т. е. он ясно видит, что „блаженная страна“ лежит за далью капитализма. Вспомним, как много трудов затратил марксизм в России, выколачивая из голов утопистов-народников веру в возможность достигнуть социализма, минуя капиталистическую ступень развития ¹⁾).

VI.

В своих философско-религиозных взглядах Белинский идет по тому же пути, какой он проделал в области вопросов общественных и политических. Его эволюция здесь находится в прямой связи с преодолением им социального и политического консерватизма.

Разделавшись с правым гегельянством, Белинский становится на точку зрения диалектики. Но пока что он порывает только с абсолютным идеализмом. Философия продолжает для него оставаться „наукою развития в мышлении довременных и бесплотных идей“, этих „таинственных и первосушщих матерей всего сущего“. Только выводы этой „науки“ перестают быть непреложными и вечными: они подчинены закону развития, закону отрицания. Другими словами, Белинский признает, что все в мире подчинено одному закону развития идеи. „Ничто не является вдруг,—формулирует он его,—ничто не рождается готовым, но все, имеющее идею своим исходным пунктом, развивается по моментам, движется диалектически, из низшей ступени переходя на высшую“. Известно, что левое крыло гегельянства, опираясь на эту же самую диалектику, пришло к отрицанию бога и религии. Так же приближается к атеизму и Белинский, только вследствие чрезвычайных внешних препятствий, не давших ему возможности философствовать открыто и с полной свободой, для нас не сохранилось всех тех вех, которыми он отметил этот путь. Впрочем, помимо исходного пункта и конечного результата, мы обладаем некоторыми частными достижениями его на этом пути.

Еще летом в 1839 г., делясь с другом своим В. П. Боткиным „истинными своими страданиями, истинными ранами своей души“, он стоит на почве христианской религии, толкуемой по старо-гегельянски, как абсолютная религия. Цель этой религии есть—„возведение личности до общего, возвышение субъекта до субстанции“. Но уже в ноябре того же года „абсолютно религиозная“ ясность души нарушена, и в бунте против „философского колпака“ Гегеля, он пытается сбросить с себя также и религиозные вериги. „Для меня нет выхода

1) Влияние идей Маркса на Белинского (если вообще такое влияние было) можно объяснить дружеской связью Белинского с Анненковым, который был знаком с Марксом и даже выдавал себя за его сторонника. См. Д. Рязанов „Карл Маркс и русские люди 40-х г.г.“ 2-е изд., 1920; ср. рассказ самого Анненкова в „Воспоминаниях и критических очерках“, г. III.—Между прочим, Иванов-Разумник, в качестве присяжного апологета народничества, находит возможным утверждать, что разрыв Белинского с утопическим социализмом, наметившийся в самом конце его жизни, знаменовал его „зарождающееся народничество“. („Книга о Белинском“, изд. „Мысль“, 1923, стр. 91).

в jenseits (в потустороннем), в мистицизме и во всем том, что составляет выход для полубогатых натур и полупавших душ,—говорит он. Утрата философски-религиозной ясности, сопровождавшей примирение Белинского с действительностью, строго соответствует тому моменту, когда в душе его преобладали „злость, желчь, бешенство“ и т. д.

Однако, начав борьбу с собственным религиозным мировоззрением, Белинский скоро спускает тон. Религия вовсе не вздор, говорит он в следующих письмах к тому же Боткину. Пиеизм, т. е. поповская вера, лучше, чем пантеистические построения о религии. „Для меня Евангелие — абсолютная истина, а бессмертие индивидуального духа есть основной его камень. **Временем** тепло верится... Да, надо чаще читать Евангелие—только от него и можно ожидать полного утешения“. Заметим здесь подчеркнутое нами слово „временем“. Теплая и утешительная вера далеко не постоянная гостя его мятущейся души. Он и верит в бессмертие, но в то же время и не верит. И порой, когда вера далеко отлетает от него, он начинает кощунственно насмехаться. Так, однажды, расфилософствовавшись на ту тему, что судьба избрала его чистильным орудием вроде поела или лопаты с тем, чтобы, не дав ему счастья, выбросить, он добавляет: „Так и я: в жизни ни (непечатное выражение), помучусь, поколочусь, как собака, а там и издохну, т. е. погружусь в мировую субстанцию, и в ней заживу на славу. Лестная перспектива впереди!“. Конечно, насмешка эта далека от бездельного озорства. Это поистине „насмешка горькая обманутого сына“: мировая субстанция ведь тот же „отец наш небесный“ евангелия.

Эти колебания от попыток верить к неверию продолжают в течение 1840 г. и небольшой части 1841 г. Порой кажется, что вот на этот раз дело кончено, и Белинский отбросит выпитую до дна чашу. Но его жаждущие уста снова и снова тянутся к ней в надежде обрести хоть каплю влаги. Он сам говорил потом: „Я давно уже отрешился от романтизма, мистицизма и всех „измов“, но это было только отрицание, и ничто новое не заменяло разрушенного старого, а я **не могу жить без верований**, жарких и фантастических, как рыба не может жить без воды, дерево расти без дождя. Вот причина, почему вы видели меня прошлого года таким неопределенным“ (К. Н. А. Бакунину, 7 ноября 1842 г.). Отрешившись от верований, он невольно, но уже без всякого убеждения, возвращается к ним всякий раз, когда жизнь каким-нибудь новым ударом возбуждает в нем потребность в религиозном утешении.

Умер Станкевич. Хотя Белинский и говорит, что принял это известие довольно равнодушно, но на самом деле оно глубоко потрясло его. „Каждому из нас казалось невозможным,—пишет он под свежим впечатлением утраты (12 авг. 1840 г.),—чтобы смерть осмелилась подойти безвременно к такой божественной личности и обратить ее в ничтожество. **В ничтожество**, Боткин! После нее ничего не осталось, кроме костей и мяса, в которых кишат черви. Он живет, скажешь ты, в памяти друзей, в сердцах, в которых он раздувал и поддерживал искры божественной любви. Так, но долго ли проживут эти друзья, долго ли пробьются эти сердца? Увы! ни вера, ни знание, ни жизнь, ни талант, ни гений не бессмертны! Бессмертна одна смерть...“ Приведем несколько строк из державинского „На смерть кн. Мещерского“, он останавливается на словах:

Где ж он?—он там!—Где там?—Не знаем!”

И продолжает: „Видишь ли, какая разница между прошлым и настоящим веком? Тогда еще употребляли слова **там** и **туда**, обозначая ими какую-то *terra incognita* (неизведанную область), которой существованию сами не верили; теперь и не верят никакому **там** и **туда**, как бессмыслице, отвергаемой разумом, и не употребляют даже в шутку этих пустых слов“. И Белинский пускается в дальнейшие рассуждения по поводу „вечного ничтожества в лоне матерн“.

Казалось бы, дальше в отрицании бессмертия идти некуда. Все сомнения разрешены, вопрос признан бессмысленным, недостойным мыслящего человека. Не тут то было, II месяца не прошло, как Белинский готов отвечать по-державински. Личное бессмертие уже— „альфа и омега истины“ и „в его решении—наше искупление“. „Я плюю на философию,—говорит он,—которая потому только с презрением прошла мимо этого вопроса, что не в силах была решить его. Гегель не благоволил ко всему фантастическому, как прямо противоположному определенно-действительному: Катков говорит, что это—ограниченность. Я с ним согласен“.

Белинский, вопреки „ограниченности“ старика Гегеля, благоволит фантастическому и уже не согласен похерить вопрос о бессмертии. Друг его Боткин верит в свое бессмертие. Белинский спрашивает своего верующего друга: что же оно такое, это бессмертие? „Если оно и то, и другое, и все, что угодно—и стакан с квасом, и яблоко, и лошадь, то я поздравляю тебя с твоею верою, но не хочу ее себе. У меня у самого есть поползновение **верить** то тому, то другому, но нет силы **верить**, а хочется знать достоверно... Нет, я так не отстану от этого Молоха, которого философия назвала Общим, и буду спрашивать у него: куда дел ты его (умершего друга) и что с ним стало?“.

Переписка между друзьями по этому вопросу продолжается, и из нее мы видим, что „ужасное противоречие“ между достоинством человеческой личности и ее горькой участью продолжает волновать Белинского. В октябре 1840 г. ему „все так же хочется верить и все так же не верить“. Подлинное неверие таких колебаний не знает.

В начале 1841 г. длительный и мучительный процесс переоценки ценностей более или менее завершен уже. Наряду с решительным отрицанием конкретной российской действительности, в Белинском растет стремление путем философской критики обосновать перемену своих убеждений. В это именно время он вполне самостоятельно занимает позицию левого гегельянства. Поэтому, когда Боткин сообщил ему вырезки, из напечатанной в „Галльских Летописях“ статьи левого гегельянца Эхтермейера, нападавшего на Гегеля за непоследовательность и измену собственным же принципам, он увидел в этом подтверждение лично добытых им результатов. Присланный отрывок не только порадовал его, но „даже как будто воскресил и укрепил“. В „энергичной стукушке по философскому колпаку Гегеля“ он увидел доказательство того, что и немцам предстает возможность сделаться людьми, т. е. начать борьбу с их собственной действительностью.

На что же в первую очередь обращается стремление Белинского в критике? На „субстанциальные элементы общества“—на освященные и скванные религией устои современной жизни. Разговор между друзьями—все в тех же письмах—заходит о браке. Нестовая натура Белинского взрывается, и неупотребительные в печати, но весьма обычные в дружеском обмене мыслями слова так и сыплются с его языка. Церковный брак—лицемерие. Им, правда,

„держится государство, но в лице толпы презренной, черни подлой“. Церковь ровно ничего не освящает. Одним словом,—к дьяволу все субстанциальные силы, все предания, все обряды, формы! Да здравствует разум и отрицание! (1 марта 1741 г.). „Брак—установление антропофагов, людоедов, патагонов и готтентотов, оправданное религией и гегелевской философией“. Белинский, который еще так недавно думал о французах „точь в точь, как думают о них наши богомольные старухи“, теперь боготворит безбожного насмешника Беранже. „Это — французский Шиллер,—говорит он—это—бич предания. Это—пророк свободы гражданской и свободы мысли. Его (непечатное выражение) стихотворения на религиозные предметы—прелест!“ В другом случае, опять возвращаясь к Беранже, он называет его „великим мировым поэтом, христианнейшим поэтом, любимейшим из учеников Христа“.

Здесь кстати заметить, что Белинский рассматривал христианство первоначально совершенно так же, как это делали многие безбожники и революционеры до него и как после него не раз будут толковать „чистое“ христианство многие революционеры и даже, с позволения сказать, социалисты. По словам Достоевского, Белинский выражал убеждение, что если бы Христос появился в их время, то он был бы социалистом, борцом за социальное преобразование общества.

Любопытно, что в одном из своих позднейших доносов на „Общественные Записки“ Булгарин извещал „Третье Отделение“ (тогдашнюю охранку), что „Белинский, у которого собиралось юношество, явно называл себя русским Иисусом Христом“, Булгарин добавлял, что свидетелей сему можно представить. Ниже, говоря о самом ярком выражении антирелигиозности Белинского, мы опять встретимся с этим его рационалистическим толкованием „учения Христа“.

В том же письме, в котором он провозглашает своим девизом „социальность или смерть“, он говорит: „Я ожесточен против всех субстанциальных начал, связывающих, в качестве верования, волю человека! Отрицание—мой бог. В истории мои герои—разрушители старого: Лютер, Вольтер, энциклопедисты, террористы, Байрон („Каин“) и т. п. Рассудок для меня теперь выше разумности (разумеется—непосредственной), и потому мне отраднее кощунства Вольтера, чем признание авторитета религии, общества, кого бы то ни было! Знаю, что средние века—великая эпоха, понимаю святость, поэзию, грандиозность религиозности средних веков, но мне приятнее XVIII век—эпоха падения религии: в средние века жгли на кострах еретиков, вольнодумцев, колдунов; в XVIII—рубил на гильотине головы аристократам, попам и другим врагам бога, разума и человечности“.

Читатель может выразить недоумение: при чем же „бог“ в этой антирелигиозной тираде? Ведь Белинский только что сказал, что он враг всех „субстанциальных начал“, следовательно, и бога в том числе. Это противоречие, надо думать, чисто словесное: под богом, вероятно, разумеется тот самый „отец-разум“—в духе разума-божества французских революционеров,—который в чаемом Белинским социалистическом строе вопарится „в новом небе и над новой землей“.

Что касается антирелигиозности Белинского, то она в этот период носит совершенно тот же характер, каким отличалась антирелигиозность Вольтера и энциклопедистов первого периода „философской битвы“. Отрицая авторитеты, он охотно прибегает к сарказму, к насмешке над простодушным верующих. Маленький пример,—

конечно, из жизни, ибо в литературе Белинский был вынужден держать на цепочке свой неистовый язык,—иллюстрирует эти слова.

Среди друзей Боткина был некто А. Я. Кульчицкий, начинающий литератор, большой поклонник таланта Белинского. Кульчицкий, живший в Харькове, сгорая желанием познакомиться с почитаемым писателем, вступил с ним в переписку и стал даже печататься в журнале Белинского. Наконец, личное знакомство состоялось. Кульчицкий пришелся по душе Белинскому: прекрасный человек, правда—недалек и неглубок, но человечен. Одна беда—он верит в бога. И при первой же встрече Белинский обрушивается на растерявшегося юношу потоки своего обличительного красноречия. „Не обошлось без грубостей,—пишет он Боткину,—но вольно же ему обретаться в ненавистной непосредственности“. Он бранит Боткина за то, что тот оставил Кульчицкого „в теплой вере в мужичка с бородкой, который, сидя на мягком облачке, б...т под себя, окруженный сонмами серафимов и херувимов, и свою силу считает правом, а свои грома и молнии—разумными доказательствами“ *). „Мне было отраднo,—прибавляет Белинский,—в глазах Кульчицкого плевать ему (христианскому богу) в его гнусную бороду“.

„Разум и сознание,—говорит Белинский,—вот в чем достоинство и блаженство человека; для меня видеть человека в позорном счастье непосредственности—все равно, что дьяволу видеть молящуюся невинность: без раскаяния разрушаю я, где и как только могу, непосредственность. И мне мало нужно, если этот человек должен погибнуть в чуждой ему сфере рефлексии, пусть погибает“... Этот антирелигиозный фанатизм, это презрение к религиозным верованиям—„плевать в гнусную бороду“—весьма характерны для неистового Виссариона.

Можно положительно утверждать, что с этого времени—с осени 1841 года—Белинский уже не отклоняется от атеизма. Правда, в его письмах слово „бог“ встречается еще частенько. Но оно употребляется обычно не в теологическом смысле. Так, узнав о том, что Бакунин, с которым он перед тем разошелся, примкнул к левым гегельянцам и близок с Арнольдом Руге (Белинский не знал в то время, что Бакунин даже сотрудничает в „Немецких Летописях“), он пишет: „мы, я и Мишель, искали бога, но разным путем—и сошлись в одном храме“. „Что человек без бога—говорит он в другом случае,—труп холодный“. В таком же нерелигиозном смысле употребляется им иногда и слово „религия“. Но в то же время нельзя обойти молчанием того, что наш атеист и богохульник готов лицемерно призвать на помощь „мужичка с бородкой“, когда доводы безбожного разума не достигают своей цели. В его переписке с М. В. Орловой—его невестой, верующей и весьма преданной освященным церковью обычаям, это житейское лицемерие встречается на каждом шагу. Мы не говорим уже о том, что он женился церковным браком: в тогдашней России гражданский брак был вещь почти неслыханной и преследовался светскими и духовными властями. Теоретически Белинский мог метать стрелы своего сарказма на немецких свободомыслящих, обвиняя их в „подлом кастратстве“ за то, что они „противоречат себе, подвергаясь крещению и браку церковному“. Практически, конечно, ему приходилось идти на сделки с совестью как в этом вопросе, так и в ряде других.

* В „Переписке“ это место было ослаблено цензурными многоочиями. Цитируем по Книге о Белинском Иванаова-Разумника.

VII.

Возвратимся к переписке Белинского с Боткиным и поставим теперь вопрос, какую роль в эволюции философски-религиозных взглядов нашего критика играл этот его друг.

В. П. Боткин (1810—1869)—человек во многих отношениях незаурядный. Он происходил из богатого купеческого семейства, получив первоначальное образование в частном пансионе, откуда вынес лишь знание иностранных языков. Одним из образованнейших русских людей он сделался—благодаря собственной энергии и вопреки самым неблагоприятным внешним обстоятельствам. Не дав ему окончить учебы, отец определил его приказчиком в чайный „амбар“ и заставил целые дни просиживать за прилавком. В свободные минуты, урывками Боткин пополняет свое образование. В кружке Станкевича он выделялся своей эрудицией и особенно глубоким пониманием эстетики. В нем преобладал интерес к искусству, но и в области философии и социальных наук он далеко не был профаном. Путешествуя за границей в 1835 году, он увлекался сен-симонизмом. Впоследствии он высказывал мнения о роли экономических интересов в общественной жизни, обнаруживающие замечательное для того времени понимание. В конце жизни, однако, он изменил радикализму своей молодости.

В описываемый нами период жизни Белинского Боткин с серьезным интересом занимается немецкой философией и особенно сочувственное внимание уделяет младо-гегельянскому движению. Хотя он свергнул с себя „татарское иго мистических и романтических убеждений“ позже Белинского, но переживавший последним кризис встречает с его стороны сочувствие и одобрение.

Почти каждая новая мысль, каждое достижение Белинского получают из сокровищницы его знаний подтверждение, иногда комментарий. Он переводит для него отрывки из сочинений левых гегельянцев, знакомит его с последними новинками „немецкого печенья“.

Еще в марте 1842 года Боткин пишет в ответ на мысли высказанные Белинским в целом ряде его писем, о происходящем в Европе сдвиге: „Во Франции совершилось отрицание средних веков в сфере общестственности; в Байроне явилось оно в поэзии, а теперь является в сфере религии в лице Штрауса, Фейербаха и Бруно Бауэра. Человечество сбрасывает с себя одежду, которую носило слишком тысячу лет, и облекается в новую... Дух нового времени вступил в решительную борьбу с догмами и организмом средних веков. И внимательное созерцание современного положения Европы, действительно, представляет гниение и распадение всего старого порядка вещей. Новые люди с новыми идеями о браке, религии, государстве—фундаментальных основах человеческого общества,—прибывают с каждым днем: новый дух, как крот, невидимо бегаёт под землей—и копает ее—чудный рудокоп“. В том же письме весьма подробно излагается взгляд на христианство, заимствованный отчасти у Фейербаха, но в значительной степени одобренный идеологической отсебятиной самого пишущего.

Через Боткина Белинский знакомится с „Немецко-французскими Летописями“ которые Руге совместно с Марксом стал издавать в Париже после запрещения в 1843 году „Немецких Летописей“. Боткин же переводит для него отрывки из „Сущности христианства“ Фейербаха.

О том, какое впечатление произвели „Немецко-французские Летописи“ на Белинского имеется его собственное свидетельство. В письме к А. И. Герцену 26 января 1845 года он пишет:

„Кетчер писал тебе о Парижском Ярбюхере, и что я от него воскрес и переродился. Вздор. Я не такой человек, которого тетрадка может удовлетворить. Два дня я от нее был бодр и весел,—и все тут. Истину я взял себе,—и в словах бог и религия вижу тьму, мрак, цепи, кнут и люблю теперь эти слова, как следующие за ними четыре. Все это так, но ведь я по-прежнему не могу печатно сказать все, что я думаю и как я думаю. А черт ли в истине, если ее нельзя популяризировать и обнародовать?—мертвый капитал!“

Конечно, Белинский не переродился: к пониманию той роли, какую бог и религия играют в поддержании тьмы и мрака и в распространении цепей и кнута он был давно подготовлен всем ходом своего развития. В лучшем случае эта истина была подчеркнута прочитанным журналом в его сознании и воплотилась в стремление „популяризировать и обнародовать“. На пути к осуществлению этого стремления стояли непреодолимые препятствия. Оттого „истина“, вызвавшая сначала радость и бодрость, утратила краски и снова нашла себе место среди других таких же бесплодных истин. Но несомненно, теоретическое достижение здесь было и послужило ступенькой к дальнейшему продвижению.

Когда познакомился Белинский с „Сущностью христианства“, прямых известий не имеется. Из рассказа П. В. Анненкова видно, что впечатление, произведенное этой книгой на наших „западников“ по силе своей равнялось приблизительно тому, какое, по словам Энгельса, она произвела на младо-гегельянцев на родине мыслителя. Она чрезвычайно быстро „упраздняла остатки всех прежних, предшествовавших ей созерцаний“. Когда Белинский, говорит Анненков, прочел переведенные для него главы и наиболее замечательные места из книги Фейербаха, он „был поражен и оглушен до того, что оставался совершенно нем перед нею и утерял способность пред'являть какие-либо вопросы от себя, чем всегда так отличался“. Критика Фейербаха, мол, „опрокидывала его старые мистические и философские идолы“ *). Это сказано, разумеется, черезчур сильно. Во-первых, мистические идолы были более или менее благополучно повергнуты им без всякой посторонней помощи. А во-вторых, к материализму Фейербаха он был вполне подготовлен предварительным знакомством с тем же Фейербахом при посредстве писем Боткина. Впрочем, еще большой вопрос, стал ли он фейербахианцем в настоящем смысле слова.

Дело в том, что к материализму Белинский пришел только в самые последние годы своей жизни. В эти годы его переписка не так богата, как в конце 30-х и начале 40-х г. г., и вопросы мировоззрения затрагиваются в ней сравнительно редко. Его журнальные статьи посвящены преимущественно вопросам литературы и в них он лишь случайно и вскользь касается философии. Поэтому, обладая достаточным материалом, чтобы установить, что в основе взглядов Белинского в конце его жизни лежала материалистическая теория, мы можем лишь более или менее гадательно говорить о том, **какая** именно материалистическая система это была, т.-е. как решались в ней проблемы, стоявшие тогда перед материалистической философией.

*) „Замечательное десятилетие“ в „Воспомин. и критич. очерках“, т. III, стр. 131 (примеч.).

Отдельные положения материализма разбросаны в нескольких местах сочинений Белинского. Приведем вслед за Г. В. Плехановым несколько кратких выдержек. В ненапечатанной статье „Общее значение слова „литература“ Белинский говорит, что мировоззрение всякого данного народа определяется его субстанцией, т.-е. его натурой, темпераментом, характером. Но почему у разных народов бывают разные субстанции, этого объяснить невозможно. И тут же он вносит поправку. „Правда,—говорит он,—на образование субстанции народа имеют большее или меньшее влияние географические, климатические и исторические обстоятельства; но тем не менее очевидно, что первая и главная причина субстанции всякого народа, как и всякого человека, есть — физиологическая, составляющая непроницаемую тайну непосредственно-творящей природы“. В идеалистический период своего развития Белинский, конечно, привлек бы для объяснения „субстанции“ народа не природу, **воздействующую** на физиологию, а абсолютную идею.

В статье „Взгляд на русскую литературу 1846 года“ он преподносит русской читающей публике чисто материалистическое определение психических явлений. „Вы, конечно, очень уважаете в человеке ум?—говорит он.—Прекрасно!—так останавливайтесь же в благоговейном изумлении перед этой массой мозга, где происходят все умственные отправления, откуда по всему организму распространяются через позвоночный хребет нити нервов, которые суть органы ощущений и чувств и которые исполнены каких то до того тонких жидкостей, что они ускользают от материального наблюдения и не даются умозрению. Иначе вы будете удивляться в человеке следствию мимо причины, или—что еще хуже—сочините свои небывалые в природе причины и удовлетворитесь ими. Психология, не опирающаяся на физиологию, так же несостоятельна, как и физиология, не знающая о существовании анатомии. Современная наука не удовольствовалась и этим: химическим анализом хочет она проникнуть в таинственную лабораторию природы, а наблюдением над эмбрионом (зародышем) проследить физический процесс нравственного развития“.

И Белинский вполне одобряет „современную науку“. Обращаясь против идеализма, он еще говорит: „Ум без плоти, без физиономии, ум, не действующий на кровь и не принимающий на себя ее действия есть логическая мечта, мертвый абстракт; ум—это человек в теле, или, лучше сказать, человек через тело, словом, **личность**“. Современный материалист, конечно, изменил бы терминологию, но самую мысль Белинского принял бы целиком.

Большой интерес для выяснения самостоятельности философского развития Белинского и в то же время для оценки его атеизма представляет письмо к Боткину, написанное 17 февраля 1847 года. В этом письме он делится с другом мыслями, вызванными в нем статьей одного французского автора о позитивной философии Ог. Конта.

Конт, говорил Белинский, замечательное явление, как реакция теологическому вмешательству в науку, и реакция энергическая, беспокойная, тревожная. Но видеть в нем творца такой философской системы, которая окончательно устранила бы из философии и науки все следы религиозной метафизики, не приходится. Несмотря на свой большой ум и богатые познания, Конт все еще обеими ногами стоит на почве метафизики.

Конт заменяет термин „идея“ термином „закон природы“. Смешная претензия думать, что старая вещь изменится, если ей дать новое название. „Абсолютная идея, абсолютный закон,—говорит

Белинский,—это одно и то же, ибо оба (термина) выражают нечто общее, универсальное, неизменное, исключяющее случайность“.

Самое поразительное доказательство тому, что философия Конта не есть новое учение, а простая реакция на богословские измышления, Белинский усматривает в утверждении, что природа несовершенна. „Пиетисты удивляются совершенству природы, для них в ней все премудро расчитано и размерено, они верят, что должна быть великая польза даже от гнусной и плодущей породы грызущих, т.-е. крыс и мышей, потому только, что природа сдуру не скупится производить их в чудовищном количестве. И вот Конт их нелепости, по чувству противоречия и необходимости реакции, противопоставляет новую нелепость, что природа-де несовершенна и могла бы быть совершеннее“. Как же сам Белинский отвечает на этот вопрос? Более или менее так, как ответил бы на него последователь диалектического материализма. Что природа несовершенна—это справедливо, но что она могла бы быть совершеннее—это чепуха. „В несовершенстве то природы и заключается ее совершенство. Совершенство есть идея абстрактного трансцендентализма, и потому оно—подлейшая вещь в мире“. Белинский хочет этим сказать, что природа не может рассматриваться как нечто застывшее, раз навсегда данное. Она—не абстракт, а живая связь явлений, при которых совершенное в один момент и с одной какой-нибудь точки зрения, представляется несовершенным в другой момент и с другой точки зрения. Свою мысль он иллюстрирует указанием на человека и апелляцией к истории человечества.

„Человек смертен,—говорит он,—подвержен болезни, голоду, должен отстаивать с бою жизнь свою. Это—его несовершенство, но им-то и велик он, им-то и мила и дорога ему жизнь его. Застрахуй его от смерти, болезни, случая, горя, и он—турецкий паша, скушающий в ленивом блаженстве; хуже—он превратится в скот. Конт не видит исторического процесса, живой связи, проходящей живым нервом по живому организму истории человечества. Из этого я вижу, что область истории закрыта для его ограниченности“.

„Конт,—говорит Белинский далее,—уничтожает метафизику не как науку трансцендентальных нелепостей, но как науку законов ума; для него последняя наука, наука наук—физиология. Это доказывает то, что область философии так же вне его природы, как и область истории, и что исключительно доступная ему сфера знания есть математические и естественные науки. Что действия, т. е. деятельность ума есть результат деятельности мозговых органов—в этом нет никакого сомнения. Но кто же подсмотрел акт этих органов при деятельности нашего ума? Подсмотрят ли ее когда-нибудь? Конт возложил свое упование на дальнейшие успехи френологии, но эти успехи подтвердят только тождество физической природы человека с его духовною природой—не больше. Духовную природу человека не должно **отделять** от его физической природы, как что-то особенное и независимое от нее, но должно **отличать** от нее, как область анатомии отличают от области физиологии. Законы ума должны наблюдаться в действиях ума. Это—дело логики, науки, непосредственно следующей за физиологией, как физиология следует за анатомией. Метафизику к черту; это слово означает сверх-натуральное, следовательно, нелепость... (Логика) должна идти своей дорогой, но только не забывать ни на одну минуту, что предмет ее исследования—цветок, корень которого в земле, т. е. духовное, которое есть не что иное, как деятельность физического“.

Говоря о **тождестве** физической и духовной природы человека, Белинский, как это совершенно ясно из контекста, имеет в виду единство между мышлением и бытием, единство субъекта и объекта. „Духовное есть деятельность физического“—положение, с которым мы встречаемся и у многих материалистов XVIII-го века, и у Фейербаха. Требование не **отделять** духовную природу человека, как нечто независимое, от его физической природы, но лишь **отличать**, в зависимости от той точки зрения, на которую исследователь становится при изучении, это—требование самой развитой формы материализма, блестяще обоснованное Энгельсом и вполне усвоенное наукой нашего времени, становящейся материалистической. И наконец, во всей постановке этой основной философской проблемы, в методе, мы видим все то, что характеризует, как диалектика.

Конечно, было бы наивностью—смешной претензией, как сказал бы сам Белинский,—утверждать, что Белинский пришел к диалектическому материализму. Но сказать, что линия его развития была направлена **в сторону** диалектического материализма, можно и должно. Как ни ограничен был размах его философских исканий,—вспомним его слабое знание немецкого языка, отсталость французской и скудность русской литературы, его загруженность литературной поденщиной и узость его литературной специальности,—но в меру данных ему возможностей он поднимался на высшую ступень. Во всяком случае, мы в праве предполагать, что, если бы он жил и развивался дальше, на Фейербахе он не остановился бы. Это предположение, кажется нам, можно подтвердить тем, что, отвергая позитивизм Конта, он не противопоставляет ему философию Фейербаха, а говорит, что умственная революция близка, но еще не свершилась. Вот его слова: „Освободить науку от призраков трансцендентализма и теологии, показать границы ума, в которых его деятельность плодотворна, оторвать его навсегда от всего фантастического и мистического—вот что сделает основатель новой философии, но чего не сделает Конт“. Мы знаем, что только диалектический материализм Маркса и Энгельса в полнейшей мере удовлетворяет этим требованиям.

Насколько последовательным для своего времени материалистом был Белинский, показывает понимание им значения экономических причин в развитии современного общества. Выше мы упомянули, что незадолго до своей смерти он считал капиталистическую стадию развития неизбежной для России. Несколько ранее в письме к Боткину (декабрь 1847 г.) он писал: „Я знаю, что промышленность—источник великих благ для общества. Собственно, она только последнее зло в владычестве капитала, в его тирании над трудом“. Правда, тут же у него имеются высказывания, обнаруживающие, что вопрос им не совсем продуман. Но все же мы можем утверждать, что в своем понимании процессов развития общества он оставил позади и Герцена, и Бакунина, и многих из тех, которые в позднейшие времена называли его в числе своих учителей.

Так же глубок и проинципален был Белинский, когда он прилагал свои материалистические взгляды к литературной критике. Часто ли, например, в русской критике встречалась оценка значения представителей нашей литературы с точки зрения классово-экономической? До появления в России марксизма, можно сказать, такой критики у нас не было. Исключая, однако, Белинского, который даже в Пушкине видел выразителя ограниченных интересов помещичьего класса. „Везде,—говорил он,—вы видите в Пушкине человека, душой и телом принадлежащего к основному принципу, составляющему сущность изобра-

жаемого им класса; короче, везде видите русского помещика... Он нападает в этом классе на все, что противоречит гуманности, но принцип класса для него вечная истина“.

Вследствие относительной ограниченности нашей темы, мы не можем сколько-нибудь подробно остановиться на вопросе о том, чем мог бы стать Белинский, если бы не умер так рано. Такого рода диагноз „последнего кризиса“ Белинского читатель найдет у Плеханова. Здесь же мы приведем несколько показаний Анненкова, о компетентности которого в данном вопросе не может быть спора. „Мысль его,—говорит Анненков о последнем полугодии жизни великого критика,—уже обращалась в кругу идей другого порядка и занята была новыми нарождающимися определениями прав и обязанностей человека, новой „правдой“, провозглашаемой экономическими учениями, которая упраздняла все представления старой, отменяемой правды, о нравственном, добром и благородном на земле, и ставила на их место формулы и тезисы рассудочного характера“. Оттенок неодобрения этим формулам и тезисам, выдвигавшимся тогда Марксом и Энгельсом,—они, именно, и имеются в виду,—объясняется тем, что сам Анненков писал свои воспоминания уже тогда, когда собственный его энтузиазм к новой правде совершенно остыл. И дальше он продолжает: „В уме Белинского созревали цели и планы для литературы, которые должны были изменить ее направление, оторвать от почвы, где она укоренилась, и вызвать врагов другой окраски и, конечно, другого, более решительного и опасного характера, чем все прежние враги, хотя и горячие, но уже обессиленные наполовину и безвредные... Теперь критик уже склонен был требовать от литературы исключительного занятия предметами социального значения и содержания и смотреть на них, как на единственную ее цель“.

Итак, в последние годы своей жизни Белинский пришел к материализму. Атенстом, как мы видели, он стал еще в тот период своих исканий, когда, разорвав ветхую оболочку правоверного гегельянства, он с помощью диалектического метода стал выпутываться из сетей „абсолютной идеи“. Но теперь его атеизм гораздо глубже и—что особенно ценно—отличается воинственностью. Ярким свидетельством этой воинственности является знаменитое письмо к Гоголю,—несомненный гражданский подвиг, „Завещание Белинского“, как назвал его Герцен.

VIII.

В начале 1847 года вышли в свет „Выбранные места из переписки с друзьями“. Ренегатство писателя, которого он любил, ценил и уважал, глубоко поразило Белинского, но еще больше в нем было возмущено чувство общественного деятеля, на глазах которого под фирмой популярного имени распространяются в публике идеи политической реакции и обскурантизма. „Надо всеми мерами спасать людей от бешеного человека, хотя бы взбесившимся был сам Гомер“,—передает слова Белинского один из его друзей. И он пишет для „Современника“ статью, хотя и отрицательную, но поневоле сдержанную. Он стремился в этой статье показать всю „гнусность подлеца“ Гоголя и показал,—так, по крайней мере, говорит он сам. Но цензора до неузнаваемости исказили ее, вычеркнув около трети ее содержания. Понятно, что загнанное внутрь чувство негодования и гнева, неудовлетворенная потребность выполнить свой общественный долг—разоблачить и заклеить политического врага, только ждали случая, чтобы вырваться с полной силой. Этот случай пред-

ставил сам Гоголь. Раздосадованный статьей Белинского, он написал ему беззубо-колкое и насквозь ханжеское письмо. И Белинский взорвался.

Он выступает не от своего только имени. Вполне сознавая себя вождем передовой части русского народа, он говорит, что выражает мнение множества лиц, безымянной массы читающей и мыслящей публики, видящей в писателях „своих единственных вождей, защитников и спасителей от русского самодержавия, православия и народности“. Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в пиетизме, как воображал Гоголь, а в успехах цивилизации, просвещения, гуманности. „Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства..., права и законы, сообразные не сучением церкви, а с здравым смыслом и справедливостью... Самые живые, современные, национальные вопросы в России теперь: уничтожение крепостного права, отменение телесного наказания, введение по возможности строгого выполнения хотя бы тех законов, которые уже есть“.

В стране белых рабов, где люди торгуют людьми, где нет не только никаких гарантий для личности, чести и собственности, но нет даже и полицейского порядка, вдруг во имя церкви и Христа раздается позорный призыв к помещикам еще больше грабить и шельмовать крестьян, восхваляется национальный русский суд и расправа и т. д. „Проповедник кнута, — бичует Белинский, — апостол невежества, поборник обскурантизма и мракобесия, панегирист татарских нравов — что вы делаете! Взгляните себе под ноги, ведь вы стоите над бездною... Что вы подобное учение опираете на православную церковь, это я еще понимаю: она всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма; но Христа то зачем вы примешали тут? Что вы нашли общего между ним и какую-нибудь, а тем более православную церковь? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения. И оно только до тех пор и было спасением людей, пока не организовалось в церковь и не приняло за основание принципа ортодоксии. Церковь же явилась иерархией, стало быть, поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми, — чем продолжает быть и до сих пор“.

Это противопоставление христианской церкви якобы Христову учению и первоначальному христианству обнаруживает в Белинском человека, мало интересовавшегося историей христианства. Отчасти, впрочем, в этом он следовал за Фейербахом. Но при всей трафаретности этого взгляда на Христа, как на первого (!) провозвестника свободы и равенства, как на первого социалиста, мы все же подчеркнем то, что здесь историческая истина принесена в жертву революционной тенденции. Так поступали революционные мыслители и практические революционеры очень часто.

Насколько далеко от всякого, даже идеализированного христианства понимание Белинским „свободы, равенства и братства“ видно из того, что, по его мнению, „смысл Христова слова открыт философским движением прошлого века“, т. е. атеистической философией французских просветителей. „Какой-нибудь Вольтер. — говорит он, — орудием насмешки погасивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, более сын Христа, плоть от плоти его и кость от костей его, нежели все ваши попы, архиереи, митрополиты, патриархи“. Вспомним, что раньше он называл любимейшим учеником

христа и христианнейшим поэтом Беранже, имея в виду, конечно, его бесспорную заслугу в популяризации вольтерьянства в период клерикальной реакции во Франции.

Весьма интересными для характеристики просветительства Белинского нам представляются его тирады против православного духовенства и убеждение, что вследствие отсутствия у русского народа настоящей религиозности, дело просвещения у нас имеет блестящие перспективы.

„Неужели вы, — обращается он к Гоголю, — искренно, от души пропели гимн гнусному русскому духовенству, поставив его неизмеримо выше духовенства католического? Положим, вы не знаете, что второе когда-то было чем-то, между тем как первое никогда ничем не было, кроме как слугою и рабом светской власти; но неужели же в самом деле вы не знаете, что наше духовенство находится во всеобщем презрении у русского общества и у русского народа? Про кого русский народ рассказывает похабную сказку? Про попа, попадью, попову дочь и попова работника. Не есть ли поп на Руси для всех русских — представитель обжорства, скупости, низкопоклонничества, бесстыдства? И будто всего этого вы не знаете? Странно!“

„По вашему, русский народ самый религиозный в мире: ложь! Основа религиозности есть пиетизм, благоговение, страх божий. А русский человек произносит имя божие, почесывая себе... Приглядитесь попристальнее, и вы увидите, что это по натуре глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности. Суеверие проходит с успехами цивилизации, но религиозность часто уживается с ними; живой пример Франция, где и теперь много искренних католиков между людьми просвещенными и образованными, и где многие, отложившись от христианства, все еще упорно стоят за какого-то бога. Русский народ не таков; мистическая экзальтация не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме, и вот в этом то, может быть, огромность исторических судеб его в будущем. Религиозность не прививалась в нем даже к духовенству, ибо несколько отдельных исключительных личностей, отличавшихся такою холодною аскетическою созерцательностью, ничего не доказывают. Большинство же нашего духовенства всегда отличалось только толстыми брюхами, схоластическим педантизмом да диким невежеством. Его грех обвинить в религиозной нетерпимости и фанатизме, его скорее можно похвалить за образцовый индифферентизм в деле веры. Религиозность проявилась у нас только в раскольничьих сектах, столь противоположных, по духу своему, массе народа и столь ничтожных перед нею числительно.“

Почти все эти и ряд других, не приведенных здесь, утверждений Белинского имеют ценность не сами по себе, а лишь для характеристики его просветительства. Как и всякий просветитель революционного типа, т. е. человек, который по обстоятельствам места и времени бывает вынужден, вопреки своему темпераменту, проталкивать революционизирующие идеи в умы, вместо того чтобы проводить их в жизнь, он весьма мало считается с подлинными причинами и действительными следствиями. А между тем, если мы поглубже заглянем в мастерскую его ума, мы найдем, что в иные минуты действительная связь идей и вещей понимается им правильно. Так, мы видели, что у него не была скрыта зависимость содержания идеологии от принадлежности данного идеолога к определенному общественному классу. Здесь же он совершенно идеалистически связывает религиозность

с цивилизацией. Он младенчески не понимает того, что просвещенные и образованные французы все еще католики и верят в „какого то бога“ не потому, что французы „по натуре“ религиозный народ, а вследствие того, что французская буржуазная интеллигенция на данной ступени развития капиталистического строя вынуждена занимать охранительные позиции. Религиозность у нее теперь — оружие защиты и нападения против мятежных стремлений вышедшего из пеленок и опеки пролетариата, тогда как в период борьбы с пережитками феодализма эта религиозная „по натуре“ интеллигенция поражала весь мир своим воинствующим неверием. Его вера в русский народ, в его особенный ум и в возможность для него каких-то необыкновенных путей развития совершенно противоречит не раз высказывавшимся им пессимистическим взглядам на тот же самый народ. Здесь он превозносит русский народ, — правда, в обратном направлении, — совсем как те славянофилы, против которых он всегда ожесточенно боролся, и в своем презрении к которым он положительно не знал меры. А между прочим, он сам говорил (письмо к П. В. Анненкову, 15 февраля 1848 г.), что „мистическое верование в народ“ помогли ему сбросить те же славянофилы, которые „высосали из социалистов (правильнее сказать — социалистов-утопистов) свои „народные“ убеждения. Но стоит ли углубляться в ошибки Белинского и объяснять их? Нашему читателю они должны так же бросаться в глаза, как бросались в глаза, по словам Белинского, гимназисту его времени нелепости гоголевской „Переписки с друзьями“.

Письмо к Гоголю является одним из самых замечательных документов в истории русской революционной мысли. По силе и яркости обличения, по своей антирелигиозности и антиклерикализму оно несравненно выше даже позднейших выступлений до марксистского периода нашей общественной мысли. Но в то же время в нем весьма выпукло отразилась слабая сторона Белинского, а именно, преобладание у него — при всем его философском материализме — идеалистического взгляда на вопросы истории и общественной жизни. Но это несколько не значит, что Белинский хоть в этом отношении был человеком отсталым. Диалектический материализм в то время еще только создавался Марксом и Энгельсом, а в российских условиях его усвоение было чрезвычайно затруднено. Просветительская же точка зрения в вопросах общественной жизни была у нас тогда вполне правомерна и имела практически положительное значение.

„Литературный бунтовщик“ Белинский умер от чахотки (26 мая 1848 года), так и не испытав ни разу в своей жизни, чем грозит российская действительность всякому бунту. Цензурные репрессии в данном случае в счет не идут. Просто ему повезло в этом отношении. Но он всегда находился „под негласным надзором“, как и все вообще передовые писатели. Впрочем, в Петербурге не раз поговаривали о возможности ареста Белинского. По рассказу Герцена, комендант Петропавловской крепости, встречая на Невском проспекте знаменитого писателя, с улыбкой кошки, подкарауливающей мышь, говаривал ему: „Когда же к нам? У меня совсем готов тепленький каземат; так для вас и берегу“. Этот тепленький каземат охотно распахнул бы свою узкую дверь, если бы до „Третьего Отделения“ своевременно дошло письмо к Гоголю. Впрочем может быть, оно и дошло до жандармов еще при жизни его автора, но не было учтено сразу, как мятежный акт. Из всех разновидностей русских людей русские жан-

дармы особенно были крепки задним умом. Только когда „открылось“, дело петрашевцев, жандармы увидели, что письмо это „полно дерзких выражений против православной церкви и верховной власти“, и управляющий III-им Отделением Дубельт „яростно сожалеет“, что Белинский не дождался этого момента. „Мы бы его сгноили в крепости“, — говорил он.

Последние дни писателя были омрачены, тем не менее, слишком пристальным вниманием к нему политической полиции. Дело в том, что шефу жандармов, А. Ф. Орлову было доставлено письмо-прокламация, подписанная „Истый русский“ и содержащая исключительные по дерзости обличения русских порядков. Подозрение жандармов обратилось на Некрасова, которого доносчик Булгарин рекомендовал III-му Отделению „самым отчаянным коммунистом“, и на Белинского, которого, несомненно, рекомендовали с этой стороны его журнальные статьи. Чтобы проверить подозрение, Белинского вызвали в III-е Отделение. Большой писатель, сославшись на болезнь, не явился. Через некоторое время последовало новое приглашение, в котором, между прочим говорилось, что Дубельт желает лично узнать Белинского, как литератора, пользующегося известностью, и как человека, о котором „часто говорят“ *). Понятно, что такая настойчивость не могла не отозваться самым печальным образом на больном.

Настоящее гонение против Белинского поднялось только после его смерти. Уже при погребении к немногим друзьям, провожавшим его гроб, присоединилось „три или четыре неизвестных, вдруг откуда-то взявшихся“. В них без труда все узнали переодетых жандармов. Когда друзья хотели разыграть в лотерею, в пользу оставшегося без средств семейства покойного, его библиотеку, это было запрещено, причем отказ „в самом раздраженном тоне“ был мотивирован тем, что имя Белинского равнозначительно имени государственного преступника“. В течение почти десяти последовавших лет к имени Белинского применялся тот режим, которому на Руси подвергались имена государственных преступников: его запрещено было называть в печати. Блюстители этой загробной ссылки — цензоры, впрочем, не догадывались, что известный „критик 40-х годов“, о котором часто горячими похвалами упоминали передовые журналы, был никто иной, как запрещенный Белинский.

* Подробно эта история рассказана в заметке (П. Щеголева) „Эпизод из жизни В. Г. Белинского“, „Былое“ 1906 г., № 10.—Эпизод появления жандарма у постели умирающего узковечеч на известной картине Наумова „Белинский перед смертью“.

О чувствительности материи.

В разрешении вопроса о чувствительности материи имеются три точки зрения, из которых к первой принадлежит та, которая полагает, что материя не чувствует и не мыслит, ко второй относится точка зрения, утверждающая, что всякая материя чувствует и мыслит, и, наконец, к третьей относится точка зрения, утверждающая, что только известным образом организованная материя чувствует и мыслит.

Обращаемся к рассмотрению позиции древних философов в вопросе о чувствительности материи. Первыми из них будут первые ионийские материалисты Фалес, Анаксимандр и Анаксимен. Фалес, Анаксимандр и Анаксимен считали, что материя оживлена и одухотворена. При этом Анаксимен первый из них ставит вопрос о признаках за материей способности чувствовать и мыслить.

Впоследствии один из величайших диалектиков древней Греции, Гераклит, идет дальше своих ионийских предшественников Фалеса и Анаксимандра, которые еще полностью стояли на гилозоистической *) точке зрения в вопросе о чувствительности материи. Признавая за начало и основу всего существующего постоянно движущийся и изменяющийся огонь, Гераклит полагал, что он двигается и изменяется не в силу его оживленности, а в силу противоречий, присущих его природе. Гераклит идет дальше и Анаксимена, который был еще в известной степени гилозоистом, признавая за огнем способность быть разумным. Разум не существует вне и независимо от материи. Он, как и противоречия, присущ природе огня. Исходя из материалистического понимания данного вопроса, Гераклит приходит к атеизму. Он считал, что „мир, который заключает в себе, т. е. наряду с которым нет ни других миров, ни творцов, не создал никто из богов, ни и людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами угасающим“ (**).

Проблема чувствительности материи получает свое завершение у древних греческих материалистов в лице Анаксагора и Эмпедокла. Они, как и Анаксимен и Гераклит, полагали, что материя обладает способностью чувствовать и мыслить. При этом, в отличие от гилозоистов, они проводят различие между одушевленными и неодушевленными телами. Анаксагор, признавая свой *Nus* или ум материальным началом полагал, что он в одушевленных телах проявляется особым способом, т. е. как действующее, чувствующее и мыслящее начало. Попутно с этим Анаксагор утверждает, что степень способности чувствовать и мыслить различна у различных живых существ. Высшие животные одарены способностью чувствовать и мыслить в большей

*) Гилозоизм — мировоззрение, признающее одушевленность природы, материи.

***) Маковельский „Досократики“, часть I, стр. 152 изд. Казань, 1914 г.

степени, чем животные низшего порядка. Точно так же, как самые большие животные ею одарены в иной степени, чем самые малые.

Эмпедокл еще в более определенной форме, чем Анаксагор, формулирует свою точку зрения о чувствительности материи, которая сводится к тому, что способность чувствовать и мыслить зависит от способа организации и соединения материальных элементов. Таким образом, мы видим, что Анаксагор и Эмпедокл пошли дальше своих предшественников именно в том отношении, что они признавали способность чувствовать и мыслить не за всякой материей, а лишь за материей, известным образом организованной.

Демокрит, Эпикур, и Лукреций в вопросе о чувствительности материи пришли к утверждению, что душа материальна. Она есть материальный процесс особым образом организованных частиц материи. Исходя из положения материальности души, они утверждали, что, находясь во всех частях нашего тела и других животных, эти тончайшие, известным образом организованные материальные частицы в тех или других органах тела, соединяются с этими органами и, в силу этого соединения, тело приобретает способность чувствовать, ощущать и мыслить. Психический процесс состоит в движении тончайших и особой формы материальных частиц, вступивших в связь с тем или другим органом нашего тела.

Уже тем самым, что Демокрит, Эпикур и Лукреций полагали, что только тончайшие, особой формы материальные частицы составляют психику, они утверждали, что не вся материя обладает способностью чувствовать и мыслить, а только лишь известным образом организованная. Лукреций особо подчеркивает, что не всякой материи присуща способность чувствовать, а лишь известным образом организованной. Во второй книге своей работы „О природе вещей“ он пишет: „Ныне скажу, что должны существа, наделенные чувством, все состоять из зачаточных тел совершенно лишенных всякого чувства“ (стр. 70) и дальше: „Видел не раз я,

как превращаются яйца пернатых в птенцов оживленных
и наблюдать приходилось, как черви кишат,
когда почва вследствие влаги обильной дождей,
загнивать начинает. Так, что из телец бесчувственных
чувства способны возникнуть“ (стр. 72).

Мысль о том, что из первичных телец, по природе своей не одаренных способностью чувствовать, возникают „живые создания“, одаренные способностью чувствовать, Лукреций высказывает в нескольких местах второй книги „О природе вещей“. Попутно с этим он приводит существующие доказательства правоты этой мысли. Таким образом мы видим, что по мнению Лукреция, материя приобретает способность чувствовать только при известной ее организации. По данному вопросу на стр. 71 мы находим следующее: „Но части тела не могут ведь чувствовать сами собою;

каждый же член отвергает чувствительность в членах всех прочих.
Так, ни рука, ни иная любая часть нашего тела,
будучи отделена, неспособна хранить в себе чувство“.

Исходя из данного положения, в 3 книге „О природе вещей“ Лукреций опровергает поповско-идеалистические бредни о бессмертии души и ее существовании вне материи.

Из сказанного о взглядах древних материалистов по вопросу о чувствительности материи мы устанавливаем, что одни из них считали, что всякая материя обладает способностью чувствовать и мыслить, а другие считали, что только известным образом организованная

материя может чувствовать и мыслить. В дальнейшем развитие взглядов материализма по вопросу о чувствительности материи идет по этим двум линиям.

Проблема чувствительности материи не перестала привлекать к себе внимание мыслителей. „Материализм — родной сын Великобритании“. Уже ее схоластик Дунс Скот задавался вопросом: „не может ли материя думать“. Чтобы сделать возможным такое чудо, он взывал к божьему всемогуществу, т. е. другими словами самое теологию заставил он проповедывать материализм“ (Маркс).

О чувствительности материи мы находим, окутанную теологической вуалью, правильную постановку вопроса у Локка. Отвергая возможность признания всеобщей чувствительности материи, Локк допускал, что бог мог одарить известным образом организованную материю способностью чувствовать и мыслить. Впоследствии эту точку зрения, освобожденную от теологического привеска, развивает и материалистически обосновывает Томас Гоббс. Томас Гоббс полагал, что чувствовать и мыслить может только материя, а не какой то дух или духовная субстанция вне и независимо от материи существующая. При этом он подчеркивает, что не всякая материя чувствует и мыслит, а только лишь известным образом организованная.

„Достоверность для меня положения: „Я существую“, зависит, несомненно, от достоверности положения „я мыслю“, как это правильно показал нам сам Декарт. Но на чем зиждется достоверность положения „я мыслю“. Конечно, ни на чем другом, как на том факте, что мы себе не можем представить какой бы то ни было деятельности без соответствующего субъекта, например, танцев без танцующего, познания без познающего, мышления без мыслящего субъекта. Отсюда, однако, как мне кажется, именно и следует, что мыслящая вещь представляет собой нечто материальное; ибо субъекта всякого рода деятельности, как мне кажется можно мыслить только как нечто телесное или материальное. Декарт сам показал это на примере воска, который при всех своих изменениях в отношении цвета, плотности и формы, т. е. несмотря на все воздействия, которым он подвергается, всегда представляется как одна и та же вещь, т. е. как одна и та же материя. Но вовсе не следует, что я только посредством особого мышления могу мыслить. Ибо если я и могу мыслить тот факт, что я мыслю (что является, однако, простым воспоминанием), то во всяком случае так же невозможно мыслить мышление, как познать познание. Это повело к бесконечному ряду вопросов: откуда ты знаешь, что знаешь. Так как достоверность положения „я существую“ зависит от достоверности другого положения: „я мыслю“, а в этом положении мы не можем отделить мышления от мыслящей материи, то предположение о материальности мыслящей субстанции кажется мне более правильным, чем другое предположение, а именно, что она нематериальна.“*

Устанавливая, что способность мыслить присуща материи, Гоббс развивает эту мысль дальше, утверждая что ощущает и мыслит не всякая материя, а лишь только известным образом организованная. „Хотя, как сказано, всякое ощущение возникает в силу противодействия, все же отсюда не вытекает, что все, что оказывает противодействие, должно также ощущать. Я знаю, что были ученые и философы, которые полагали, что все тела одарены способностью ощущать. И я не вижу, как можно было бы доказать обратное, если бы сущности

*) Фейербах, соч. том 1, стр. 157, ГИЗ 1923 г.

*) Гоббс, Избр. соч., стр. 144—145. ГИЗ 1926 г.

ощущения коренилась в одном противодействии. Но если бы даже противодействие неодушевленных тел и порождало у последних впечатление, то оно исчезало бы немедленно после удаления объекта. Ибо раз эти неодушевленные тела не обладают, подобно живым существам, органами, годными для сохранения сообщенного им движения (и по удалении объекта), то они будут только таким образом ощущать, что у них никогда не сохранится воспоминания об истинном ощущении. Но этого рода ощущение не имеет решительно ничего общего с тем ощущением, о котором я сейчас говорю^{*)}.)

„Субъектом ощущения является сам ощущающий, следовательно живое существо. Правильнее будет сказать: не глаз видит, а живое существо видит“. И здесь же Гоббс заявляет „отсюда следует, что сущность ощущений составляют изменения ощущающего тела“. Или „ощущение, таким образом, может быть лишь движением внутренних частей ощущающего тела. Эти движения происходят в органах чувств, посредством которых мы воспринимаем вещи. Субъектом ощущения является, таким образом, тот, кто обладает представлениями. Природа ощущений этим частью выяснена: она есть движение, происходящее в ощущающем теле“. (стр. 115—116). Наконец ощущение есть, таким образом, некое внутреннее движение в ощущающем субъекте, вызванное движением внутренних частей объекта и переданное через всю промежуточную среду до самых внутренних частей органа. Этими словами мы дали приблизительное определение сущности ощущений“. (Стр. 116).

Попутно с рассмотрением взглядов Гоббса о чувствительности материи, ознакомимся со взглядами Джона Толанда по данному вопросу. В пятом письме к Сирене о движении материи Толанд, доказывая несостоятельность точки зрения, отрицающей за материей способность двигаться, утверждает, что „движение является существенным свойством материи:“ Материя не мыслима без движения. Без движения материя представляла бы из себя „нечто лишнее всякого образа и цвета, не тяжелое, не шероховатое и не гладкое, не сладкое и не кислое, не горячее и не холодное, — словом, лишнее всяких чувственных качеств, лишнее частей, соразмерности и каких бы то ни было отношений; ибо все это непосредственно зависит от движения, как от него же зависят формы всех телесных существ, их рождение, развитие и гибель в результате бесчисленных сочетаний, перестановок и прочих размещений их частиц, каковые размещения все являются естественными и несомненными следствиями движения или, вернее, самим движением под различными наименованиями и определениями“^{**)}

Принимая движение за существенное свойство материи, без которого нельзя представить ее, Толанд не приходит к признанию способности материи чувствовать и мыслить также одним из существенных свойств материи. Не всякая материя обладает способностью чувствовать и мыслить, только лишь известным образом организованная материя приобретает эти способности. „Из философов, которые были наименее суеверны и наиболее пристально всматривались в природу вещей, учили, что одушевлена вся материя: каждая частица воздуха, воды, дерева, железа, камня так же, как человек или животное и как вся масса материи в целом. К этому взгляду они пришли вполне естественно, ибо переняв от других учение о существенной бездеятельности материи (от этого предрассудка они не

^{*)} Гоббс, Избр. соч., стр. 117—118. ГИЗ 1926 г.

^{**)} Джон Толанд, избр. соч., стр. 97—98. ГИЗ 1927 г.

постарались освободиться), а в то же время, зная из опыта, что все частицы материи находятся в движении, и считая жизнь чем то отличным от организованного тела, они сделали тот вывод, что причина движения этого рода есть некая сущность, внутренне связанная с любой материей и неотделимая от нее. Но эта мнимая всеобщая одушевленность совершенно ненужна, ибо материя обладает движением сама по себе, и реального покоя не существует“. *)

Приведенная что только цитата говорит нам о том, что Толанд не стоял на точке зрения всеобщей чувствительности материи. Он утверждал, что только известным образом организованная материя чувствует и мыслит. Критикуя утверждение сторонников об одушевленности всякой материи, Толанд пишет: „Они не объяснили, каким образом человек, хотя все его частицы обладают сами по себе сознанием и умом, находит в себе только одно сознание, осуществляющее свои функции только в одном месте. Не менее фантастично представление других философов о пластической жизни, которая (согласно всесторонне ученому Кудворту, выдвинувшему этот взгляд в наши дни) не материальна, а есть низшая форма духа, бессознательная и немыслящая, но одаренная жизненными процессами и энергией“. (Стр. 119).

Мышление так же, как и способность чувствовать, присуще не всякой материи, а только известным образом организованной. И этой известным образом организованной материей является мозг. „Язык, пишет Толанд, — не более орган вкуса, чем мозг — орган мышления“.

Переходим к рассмотрению взглядов французских материалистов 18-го столетия по вопросу о чувствительности материи. Одни из французских материалистов 18 столетия считали, что всякая материя одарена способностью чувствовать, а другие считали, что только известным образом организованная материя способна чувствовать. К первой группе принадлежали такие материалисты, как Гельвеций, Дидро и Ла-Метри, а ко второй такие, как Гольбах.

Гельвеций полагал, что „свойство ощущения, хотя и проявляется лишь в организованных телах животных, но может быть присуще всем индивидуумам“. **) Аналогичную точку зрения о чувствительности материи высказал Дидро в работе „Разговор Даламбера с Дидро“ (1769 г.). На вопрос Даламбера: „ведь если та чувствительность, которой вы наделяете материю, является общим и существенным свойством ее, то нужно предположить, что и камень чувствует“. — Дидро отвечает: „Почему нет“. „Доверьтесь себе и вы проникнетесь сожалением к своей особе: вы почувствуете, что для того, чтобы не допустить простого все объясняющего предположения — чувствительности, как общего свойства материи или продукта организации, вы противоречите здравому смыслу и низвергаетесь в пропасть, полную тайн, прогиворечий и абсурдных выводов“. (Стр. 148).

В более определенной форме мысль о всеобщей чувствительности материи у Дидро мы находим в его работе „Элементы физиологии“. „Уничтожьте чувствительность и у вас останется только инертная молекула. Но если вы начнете с устранения трех измерений, то исчезнет и чувствительность. Когда-нибудь удастся доказать, что чувствительность или осязание, есть чувство, свойственное всем существам: существует уже ряд явлений, говорящих в пользу

*) Джон Толанд, избр. соч. стр. 118, ГИЗ 1927 г.

**) Гельвеций — „Об уме“, стр. 22. Изд. Петроград 1917 г.

этого. В этом случае у материи, как таковой, окажется пять или шесть существенных свойств: мертвая или живая сила, длина, ширина, глубина, непроницаемость и чувствительность* (том II, стр. 225).

Обращаемся к Ла-Меттри. В „Трактате о душе“ он пишет: „Но может быть, следует предположить, как это делают некоторые, что чувство, наблюдающееся у одушевленных тел, принадлежит существу, отличному от материи этих тел, субстанции, имеющей отличную от них природу и лишь соединенной нами. Позволяют ли знания, даваемые нам разумом, добросовестно допустить подобные предположения. Мы знаем в телах только материю и наблюдаем способность чувствовать только в этих телах. На каком же фундаменте может быть построено идеальное существо, отвергаемое всеми нашими знаниями. Надо, однако, с такой же откровенностью признать, что нам не известно, обладает ли материя сама по себе непосредственной способностью чувствовать, или же только способностью приобретать ее посредством модификаций или принимаемых ею форм, ибо несомненно, что эта способность обнаруживается только в организованных телах. Итак, вот еще одна новая способность, находящаяся только в потенциальном состоянии в материи, как и все другие, о которых мы раньше упоминали“. (Стр. 55).

Ла-Меттри считает чувствительность материи на ряду с протяжением и движением одним из важнейших атрибутов материи. Признавая атрибутивный характер за чувствительностью материи, Ла-Меттри считает, что эта способность материи находится в потенциальном состоянии в материи и „обнаруживается только в организованных телах“. „В самом деле, из всех известных до сих пор существ человек в наибольшей мере обладает душой, что вполне в порядке вещей, а растение из всех существ, за исключением минералов, обладает и должно обладать ею в наименьшей мере. Короба же в самом деле душа, которая, не будучи ничем занята, не имея никаких желаний, никаких страстей, пороков, добродетелей и в особенности потребностей, не берет на себя даже заботы о доставлении пищи своему телу. После растений и минералов, существ без души, идут существа, имеющие зачатки души: это — полипы и все растения — животные, покуда еще не известны, но которых современем удастся открыть новым счастливым Трамбле“ *). Относительно способности материи мыслить Ла-Меттри высказывается в том смысле, что эта способность присуща только известным образом организованной материи. В начале своей работы „Человек-машинка“ Ла-Меттри пишет: „Метафизики, которые делали намеки на то, что материя может иметь способность мыслить, не обесславили своего ума. Почему? Потому что они имеют привиллегию плохо выражаться. Действительно, задаваться вопросом, может ли материя, взятая сама по себе, мыслить все равно, что спрашивать, может ли она показывать время“.

Дальше в этой же работе мы находим следующее: „я считаю, пишет Ла-Меттри, мысль столь мало противоречащей понятию организованной материи, что она мне представляется основным ее свойством, подобным электричеству, способности к движению непроницаемости, протяженности и т. д.“.

Итак мы устанавливаем на основании рассмотрения материалов из работ Ла-Меттри по вопросу о чувствительности материи, что он считает важнейшими атрибутами материи не только протяженность

* Ла-Меттри, избр. соч. стр. 244—245. Гиз. 1925 г.

и движение, но и способность чувствовать. Во всякой материи чувствительность находится в потенциальном состоянии. Степень же обнаружения этой способности зависит от степени организации материи: „Человек в наибольшей мере обладает душой, а растение и всех существ, за исключением минералов, обладает и должно обладать ею в наименьшей мере“. Что же касается мышления, то оно, по мнению Ла-Меттри, является основной способностью не всякой материи, как это мы видели было в отношении способности чувствовать, а только лишь материи известным образом организованной. Или если чувствительность является у Ла-Меттри одним из важнейших атрибутов всякой материи, то мышление важнейшим атрибутом только лишь известным образом организованной материи.

Гольбах являлся одним из тех французских материалистов 18 столетия, который развивает по вопросу о чувствительности материи глубоко и талантливо точку зрения Гоббса и Толанда. При этом Гольбах был более последователен и глубок, чем Ла-Меттри, в вопросе о чувствительности материи. Если Ла-Меттри полагал, что чувствует всякая материя, а мыслит только известным образом организованная материя, то Гольбах прямо и определенно разрешает данный вопрос в том смысле, что чувствует так же, как и мыслит не всякая материя, а только известным образом организованная. В „Системе природы“ на стр. 66 мы читаем: „Если нас спросят, что такое человек, мы ответим, что это — материальное существо, организованное так, чтобы чувствовать, мыслить и испытывать видоизменения, свойственные лишь ему одному, его организации, особенным сочетаниям веществ, собранных в нем“.

Еще по данному вопросу мы находим у Гольбаха в главе VIII „Системы природы“ следующее: „Первая способность, которую мы наблюдаем в живом человеке, и из которой вытекают все прочие это — способность чувствовать (Sentiment). Как бы ни казалась непонятной на первый взгляд эта способность, если присмотреться к ней ближе, мы найдем, что она вытекает из сущности и свойств организованных существ, подобно тому, как тяжесть, магнетизм, электричество и т. д. вытекают из сущности или природы некоторых других существ, а эти физические явления — как мы увидим — не менее непонятны, чем явления ощущения. Однако, если мы захотим составить себе точное представление о нем, то мы найдем, что чувственность означает собой способ испытывать воздействие свойственный некоторым органам живых тел и обнаруживающийся при наличии материального предмета, действующего на эти органы, движения или сотрясения которых передаются мозгу“ (стр. 84).

Из приведенной только что цитаты мы видим, что способности чувствовать вытекает из сущности и свойств известным образом организованных существ.

Но на ряду с утверждением, что только известным образом организованной материи присуща способность чувствовать, Гольбах как это мы увидим ниже, заявляет: „Если способность ощущать (sensibilité) есть всеобщее свойство материи: в этом случае бесполезно было бы спрашивать, откуда является у нее это свойство, которое мы знаем по его действиям“. Говоря это, Гольбах хорошо понимал, что признание всеобщей чувствительности материи, ведет логически к утверждению, что дух так же вечен и первоначален, как и материя. Вместе с этим отпадал бы вопрос о первоначальной материи „Как бы то ни было, чувствительность мозга и всех его частей является фактом. Если нас спросят, откуда взялось это свойство

мозга, то мы ответим, что оно результат специфически свойственного животному сочетания: грубая и бесчувственная материя, оживотняясь, г.-е. сочетаясь и отождествляясь с животным, становится чувствительной. Так молоко, хлеб и вино превращаются в субстанцию человека, являющегося чувствующим существом: сочетаясь с чувствующим целым, эти грубые вещества становятся чувствующими. Некоторые философы думают, что способность ощущать (*sensibiler*) есть всеобщее свойство материи: в этом случае бесполезно было бы спрашивать, откуда является у нее это свойство, которое мы знаем по его действиям. Если допустить эту гипотезу, то подобно тому, как отличают в природе два рода движения — одно, называемое живой силой, а другое — мертвой силой, — так можно будет различать двоякого рода способность чувствовать: одну — активную или живую, а другую — инертную или мертвую; в этом случае оживотнение субстанции будет означать устранение препятствий, мешающих ей быть активной и чувствующей. Одним словом, способность чувствовать есть или свойство, сообщаемое подобно движению и получающееся путем сочетания, или же свойство, присущее всякой материи: и в том, и в другом случае субъектом его не может быть непротьюженное существо, каким предполагают человеческую душу“ (стр. 85—86).

Изучая историю вопроса о чувствительности материи, начиная с древних и кончая французскими материалистами 18 столетия, мы наблюдали все время две позиции в материализме по данному вопросу. Одни из материалистов полагали, что одним из основных свойств или атрибутов материи, наряду с другими (движение, протяженность и т. д.), является ее способность чувствовать и мыслить, а другие считали, что чувствовать и мыслить может не всякая материя, а только известным образом организованная.

Прежде чем перейти к рассмотрению постановки и разрешения вопроса о чувствительности материи диалектическими материалистами, мы остановимся на рассмотрении данного вопроса у идеалистов. Идеалист Авенариус в своей работе „Человеческое понятие о мире“ пишет: „Мозг состоит из нервноузловых клеток и нервных волокон, содержит невралгию и сосуды, имеет различную окраску (окрашен так то и так то) и т. д. — но ни тончайшее анатомическое расчленение, ни какой угодно сильный микроскоп не дадут нам мыслей dna составных частей мышления, и тем более самого мышления, как части или свойства мозга“ (стр. 60).

Из данной цитаты видно, что Авенариус не считает мышление свойством мозга. Он выступает здесь против одного из основных положений материализма, что „мышление есть внутреннее состояние известным образом организованной материи“. Простой анализ того, что обозначается, как „я“, показывает, что у нас есть мозг и мысли; однако, он ни в коем случае не показывает, что мозг имеет мысли. Правда, мысль есть мысль „моего я“; однако, через то она не становится еще мыслью „моего мозга“, равно, как „мой мозг“ не есть мозг „моей мысли“. Иными словами: мозг не есть ни местопребывание, ни седалище, ни производитель, ни орудие или орган, ни носитель или субстрат и т. д. мышления. Мышление не есть обитатель, ни повелитель, ни другая половина или сторона и т. д., но равным образом и не продукт, даже физиологическая функция или хотя бы даже вообще какое либо состояние мозга (стр. 63—69).

Развиваемая Авенариусом точка зрения о том, что мышление не есть свойство мозга, ведет к идеализму и поповщине. Весь вопрос о

способности мозга мыслить Авенариус сводит к связи ощущений и представлений познающего субъекта. Мозг, по мнению Авенариуса, является составною частью опыта, познающего субъекта. „Познающий субъект „другому человеку приписывает мышление, себе же мозг“. Но что значит. мозг является составною частью опыта познающего субъекта? Это значит — мозг объективной реальности не имеет. Иначе говоря, мозг это не материя или то, что существует объективно, независимо от наших представлений и познания, а комплекс представлений. Для того, чтобы удостовериться в этом, обращаемся к работе Авенариуса „Человеческое понятие о мире“, где он пишет: „Пусть индивидуум М обозначает, как „я“ некоторую определенную совокупность „воспринимаемых вещей“ (туловище, руки и кисти, ноги и ступни, речь, движения и т. п.) и „представляемых мыслей“; в таком случае обозначаем, как „я“ индивидуума М характеризуются, как некоторая определенная совокупность „воспринимаемых вещей“ и „представляемых мыслей“. Следовательно, если М говорит: „у меня есть мозг“, это значит: к обозначаемой, как „я“, совокупности воспринимаемых вещей и представляемых мыслей принадлежит, как часть, и мозг. И если М говорит: „У меня есть мысли“, это значит: к обозначаемой, „я“ совокупности воспринимаемых вещей и представляемых мыслей принадлежит, как часть, и мысли“. (стр. 68).

Здесь словами Ленина мы можем сказать, что „софистика тут совершенно та же, которую мы наблюдали на примере пресловутой координации. Отвлекая внимание читателя выпадами против идеализма, Авенариус на деле чуточку иными словами защищает тот же идеализм: мысли не суть функции мозга, мозг не есть орган мысли, ощущения — не функция нервной системы, нет, ощущения это — „элементы“, в одной связи только психические, в другой же связи (хотя и „тождественные“ элементы) физические. Новой запутанной терминологией, новыми вычурными словечками, выражающими, якобы, новую „теорию“, Авенариус только топтался на одном месте и вернулся к основной идеалистической своей посылке.“*) Этой посылкой является отрицание материи, как объективно и независимо от наших представлений и познания существующего начала. Весь мир был превращен им в комплексы „Элементов опыта“, или иначе „в комплексы ощущений и представлений.

Дальше берем взгляды Эрнста Маха.

Мах, как и Рихард Авенариус, исходит из отрицания материи. Весь мир сводится им к комплексу ощущений. „Вещь, тело, материя — ничто помимо связи их элементов, цветов тонов и т. д., помимо так называемых признаков“. Но раз мы установили, что мнимые единицы „тело“ и „я“ есть лишь вспомогательные элементы, заявляет Мах, — необходимые для временной ориентировки и для определенных практических целей (чтобы сохранить тело, чтобы оградить себя от боли и т. д.) мы при многих дальнейших научных исследованиях должны отказаться от них, как недостаточных и несоответствующих делу. Противоположность между „я“ и „миром“, ощущением или явлением и вещью тогда исчезнет и все дело сводится лишь к связи элементов аву... АВС...КДМ и т. д.**)

Но поскольку материи, как объективной — реальности, по мнению Маха, нет „и то, что в обыденной жизни мы называем материей, есть также ни что иное, как определенного рода связь между эле-

*) Ленин, соч. X, стр. 67—68.

**) Мах, „Анализ ощущений“, стр. 32—33 изд. С. Скирмунта, 1908 г.

ментами“ (что означает связь между ощущениями и их комплексами В. Л.). Следовательно вопрос об ощущении материи гласил бы: имеются ли ощущения у определенного рода связи элементов, (которые в известном отношении суть те же ощущения)“.

Исходя, таким образом, из отрицания материи, Мах, как и Авенариус, сводит весь вопрос о чувствительности материи к связи комплексов ощущений. А это означает, что психика, ощущение, представление и мышление людей существует независимо от материи и без материи. Сама материя есть комплекс ощущений или, говоря иначе, она является продуктом психической деятельности познающего субъекта.

Ставить вопрос о чувствительности материи так, как его ставят Авенариус и Мах, значит бороться против материализма и научной постановки и разрешения данного вопроса.

Кроме только что разобранных взглядов Авенариуса и Маха, примером антинаучной и поповской критики материалистического положения о том, что сознание — есть внутреннее состояние известным образом организованной материи, могут служить нам взгляды Ремке, который в своей работе „Душа человека“ нападает на материализм в данном вопросе. Вся аргументация его в доказательстве несостоятельности материализма в признании того, что „душа есть свойство тела, в особенности мозга“ (Ремке), сводится к пошлему утверждению о том, что нетелесное „душа“ не может быть свойством человеческого тела — или телесного. А коль скоро это так, заявляет Ремке, „может существовать особенный нетелесный индивидуум, и все знакомые нам из опыта фактические свойства, которые мы обозначаем свойством „душа“, мы должны признать, как свойства этого индивидуума“. Но этого мало, Ремке в доказательство своей правоты ниже заявляет: „к тому же результату приводит нас изучение самого действительного „душа“. Воспринимание и чувствование, несомненно, принадлежат этому действительному „душа“; мы говорим о человеке, что он воспринимает и чувствует и обозначаем этим свойства, которые принадлежат человеческому индивидууму. Но, конечно, мы имеем при этом, в виду не человеческое тело, не человеческий мозг, ибо ни телу, ни мозгу эти свойства принадлежать не могут“ *).

Все рассуждения Ремке, направленные против материализма, сводятся к признанию самостоятельного и независимого от материи существования „духа“. Способность чувствовать и мыслить не присуща ни телу и ни мозгу человека. Таков вывод идеалиста Ремке, который в подтверждение своей правоты пошло, по поповски аргументирует: „человек умер, — то всякий представляет себе тело без души. Уже одно это соображение мешает нам признать, что душа есть, будто бы, свойство человеческого тела или мозга“. Этот пошляк не понимает, что не всякая материя чувствует и мыслит, а только лишь известным образом организованная. А раз это так, то с наступлением смерти происходят в организации тела и мозга человека такие изменения, которые предполагают потерю телом и мозгом способности чувствовать и мыслить. Точно также, как в процессе изменений и развития материя приобретает на известной ступени своей организации способность чувствовать, а затем наиболее высшей ступени своего развития и организации способность мыслить. Пример Ремке о смерти человека доказывает несостоятельность идеализма, а не материализма в вопросе о способности материи чувствовать и мыслить при известной ее организации.

*) Ремке „Душа человека“, стр. 24—25, изд. СПб, 1906 г.

В заключении знакомства со взглядами Авенариуса, Маха и Ремке по вопросу о способности материи чувствовать и мыслить, необходимо остановиться на взглядах по данному вопросу Анри Бергсона. Бергсон—безусловный идеалист. Он считает, что объективно существующей материи нет. Материя происходит из памяти или иначе из психики. „Память, стало быть, ни в какой мере не есть эманация материи; наоборот материя, какою мы усваиваем ее в конкретном восприятии, всегда имеющем известную длительность в большей мере происходит из памяти.“*)

А раз это так, то когда Бергсон пишет: „Я называю материей совокупность образов, а восприятием материи эти же образы, отнесенные к возможному действию одного определенного образа, моего тела“,— становится ясным, что „образы“ в совокупности которых он превращает материю есть ничто иное, как внутренние переживания познающего субъекта или ощущения и представления. Для большей убедительности наших утверждений о взглядах Бергсона на материю берем его слова, направленные против материализма: „Есть только одно средство опровергнуть материализм, а именно: установить, что материя абсолютно такова, какою она кажется“. Эти слова нам прямо говорят о том, что никакой материи, как объективной существующей реальности, Бергсон не признает. Материя,— это — представление познающего субъекта.

В своей работе „Материя и память“, посвященной разбору вопроса об отношении духа к телу, Бергсон на протяжении 268 страниц пытается доказать, что чувствование, сознание и мышление не зависят от нервов, мозга и тела человека. Они не являются свойством известным образом организованной материи. Для доказательства своей точки зрения Бергсон превращает весь мир „в совокупности образов“. Или иначе, он превращает весь мир „в совокупности представлений“. „Все происходит, как будто бы в совокупности образов, которую я называю вселенной, нечто, действительно новое не может возникнуть иначе, как при посредстве каких то особых образов, тип которых мне являет мое тело“ (стр. 2—3). Нервы, приводящие суть образа, мозг тоже образ, колебания, переданные чувствительными нервами и распространившиеся в мозгу, все это образы (стр. 3). Познающий субъект это „предмет, предназначенный для передвижения других предметов — есть следовательно только центр действия“. При этом Бергсон прибавляет, что тело познающего субъекта не обладает способностью представлять.

Коль скоро тело человека и его мозг не способны чувствовать и мыслить, то наша задача, заявляет Бергсон, сводится не к установлению связи наших восприятий с изменениями, происходящими в сером веществе, т.-е. мозге, а к установлению связи и отношений между системами образов. Здесь Анри Бергсон ставит вопрос так же, как Авенариус и Мах с той лишь разницей, что последние вместо „системы образов“ брали „комплексы элементов“. На самом же деле, как „система образов“ Анри Бергсона, так и „комплексы элементов“ Авенариуса и Маха, представляли из себя систему комплексов ощущений и представлений познающего субъекта.

Нападая на материализм в вопросе о способности материи чувствовать и мыслить в целях доказательства идеалистического положения о том, что „дух имеет независимую реальность и существование от материи“, Бергсон „ничто же сумняшеся“ заявляет: „есть

*) Анри Бергсон, „Материя и память“ стр. 193, Изд. СПб, 1911 г.

только одно средство опровергнуть материализм, а именно: — установить, что материя абсолютно такова, какою она кажется. Этим из материи исключалась бы всякая виртуальность, всякая скрытая сила, а явления духа получили бы независимую реальность“ (стр. 65).

И это поповское утверждение с безапелляционным глубокомысленным заносится в арсенал научных достижений. Короткий смысл данного утверждения Бергсона сводится к тому, что материю нужно объявить представлением познающего субъекта или иначе, продуктом его психической деятельности и тогда дух получит независимое существование. На основании этого утверждения Бергсон делает вывод, „что память (дух) есть нечто иное, чем функция мозга“. Только при наличии этого положения понятно, „почему воспоминание не могло происходить из мозгового состояния. Мозговое состояние продолжает воспоминание, оно дает ему власть над настоящим, придавая ему материальность; но чистое воспоминание есть духовное проявление. С памятью мы, действительно, вступаем в область духа“ *).

Делая попытки отделить от мозга его способность мыслить Бергсон пишет: „Мы понимаем, что физико-химические явления происходят в мозгу, что мозг находится в теле, тело в окружающем его воздухе и т. д., но прошлое, раз довершенное, если оно сохраняется, где оно. Просто и ясно, кажется, поместить его, в состоянии молекулярного изменения, в мозговое вещество, потому что мы имеем тогда актуально данный резервуар, который стоит только открыть, чтоб скрытые образы потекли в сознание. Но если мозг не может служить для такого употребления, какое хранилище населим мы накопленными образами **).

На поставленный вопрос Бергсон отвечает утверждением, что вместителем образов, т.-е. представлений и ощущений, является всемогущий дух, а не мозг. Чувствует и мыслит не человек и не его мозг, а самостоятельно существующий дух, продуктом которого является материя.

„Доктрина, делающая из памяти (духа В. П.) непосредственную функцию мозга, доктрина, поднимающая неразрешимые теоретические затруднения, доктрина, сложность коей превосходит всякое воображение, а выводы несомкстимыми с данными внутреннего наблюдения, не может, стало быть, рассчитывать и на поддержку со стороны патологии мозга. Все факты, и все аналогии говорят в пользу теории, которая смотрит на мозг только как на посредника между ощущениями и движениями, принимает совокупность ощущений и движений за крайнее острое умственной жизни, острое беспрерывнодвигающееся в ткань событий; той теории, которая, приписывая телу единственную функцию ориентировать память к реальному и соединять ее с настоящим, смотрит на самое память как на нечто абсолютно независимое от материи. В этом смысле, мозг содействует вызову полезного воспоминания, но еще гораздо больше временному отстранению всех других воспоминаний. Мы не понимаем, как память могла бы вместиться в материю, но мы хорошо понимаем — по глубокому выражению одного современного философа — что „материальность влагает в нас забвение“ ***).

Полемизуя с противниками материализма, Плеханов заявляет: „Материализм вовсе не пытается свести все психические явления

*) Анри Бергсон. „Материя и память“, стр. 259, изд. СПб, 1911 г.

***) Анри Бергсон. „Материя и память“, стр. 157, изд. СПб, 1911 г.

***) Анри Бергсон. „Материя и память“, стр. 189, изд. СПб. 1911 г.

к движению материи... Для материалиста ощущение и мысль, сознание, есть внутреннее состояние движущейся материи. Но никто из материалистов, оставивших заметный след в истории философской мысли, не „сводил“ сознания к движению и не объяснял одного другим. Если материалисты утверждали, что для объяснения психических явлений нет надобности придумывать особую субстанцию — душу: если они утверждали, что материя способна „ощущать и мыслить“, то эта способность материи им казалась таким же основным, а потому и необходимым ее свойством, как и движение“ *).

Ниже Плеханов отмечает, что „одни (из материалистов) например, Пристлей и, повидимому, Гольбах полагали, что сознание возникает в движущейся материи лишь в тех случаях, когда она организована известным образом. Другие — Спиноза, Ла-Меттри, Дидро! думали, что материя всегда обладает сознанием, хотя только при известной ее организации сознание достигает сколько-нибудь значительной степени интенсивности“.

В связи с высказыванием Плеханова о двух точках зрения в материализме о чувствительности материи, мы остановимся на выяснении точки зрения самого Плеханова в данном вопросе.

„В современном естествознании довольно быстро распространяется, преимущественно между неоламаркистами, учения о так называемой одушевленности материи, т.-е. о том, что материя вообще, а особенно всякая организованная материя, обладает известною степенью чувствительности. Это учение, рассматриваемое некоторыми, как прямая противоположность материализму (см. напр., книгу Р. Г. Франсе „Der heutige Stand der Darwin, schen Fragen“, Leipzig, 1907), на самом деле представляет собою, будучи правильно понято, лишь перевод на язык новейшего естественного знания материалистического учения Фейербаха об единстве бытия и мышления, объекта и субъекта **).

Из приведенной только что цитаты видно, что признание способности чувствовать не только известным образом организованной материи, но и всякой материи, считается Плехановым „переводом на язык новейшего естественного знания материалистического учения Фейербаха об единстве бытия и мышления, объекта и субъекта. Выражаясь иначе, Плеханов считает для себя приемлемой точку зрения всеобщей чувствительности материи. В статье „Бернштейн и материализм“ ***) находим следующее: „Г. Штерн, без сомнения, возразит на основании этого, что для Ла-Меттри мышление есть свойство лишь организованной материи и что именно в этом заключается Ахиллесова пята всякого материализма. „Совершенно необъяснимо, — говорит он в приведенной статье, — каким образом в животной клеточке ощущение (основной элемент психической жизни) является вдруг, подобно револьверному выстрелу; необходимо заключить, что и неорганическим телам свойственна, конечно, только минимальная и простая психика, которая растет и усложняется по мере того, как мы поднимаемся по лестнице живых существ“. Это так. Но Ла-Меттри и не утверждал ничего противоположного“.

Из приведенной цитаты мы видим, что Плеханов соглашается с положением, что „и неорганическим телам свойственна, конечно, только минимальная и простая психика, которая растет и услож-

*) Энгельс. „Людвиг Фейербах“. Предисловие Плеханова, стр. 11, изд. Москва. 1918 г.

**) Плеханов. „Основные вопросы марксизма“, стр. 22. Изд. 1920 г.

***) Плеханов, соч., том XI, стр. 14.

няется по мере того, как мы поднимаемся по лестнице живых существ“. „Это так“, заявляет Плеханов. Эту же точку зрения Плеханов приписывает Марксу и Энгельсу, несмотря на то, что они никогда не были ее сторонниками. Подробно об этом будет сказано ниже.

Интерпретируя взгляды Чернышевского, Плеханов пишет: „В применении к вопросу о психических явлениях это значит, что и в неорганизованном виде материя не лишена той основной способности к ощущению, которая приносит такие богатые „духовные“ плоды у высших животных. Но в неорганизованной материи эта способность существует в крайне слабой степени. Поэтому она совершенно неуловима для исследования, и мы можем, совершенно не рискуя впасть в сколько нибудь заметную ошибку, приравнять ее к нулю“ *).

В ясной форме выявилась позиция Плеханова „в чувствительности материи“, в том разговоре, который дает нам Лепешинский в своих воспоминаниях. На замечание Лепешинского, что „между той материей, из которой состоит камень, и той, модусом которой является человек, есть качественная разница... То есть, я хочу сказать, что есть материя и материя...“ — „В чем же разница“, — вскинул на меня свои умные глаза Плеханов. — „Человек мыслит“, — с ударением подчеркнул я, а камень... э...э...э... „И камень мыслит“, — спокойно сказал Плеханов **).

Итак утверждая, что ощущение, мысль и сознание есть существенное и необходимое свойство движущейся материи, Плеханов лишь повторяет точку зрения на чувствительность материи таких материалистов, например, как Ла-Меттри, который, как это мы видели выше утверждал, что способность материи чувствовать является одним из основных ее атрибутов. Данное положение еще раньше Ла-Меттри высказал Спиноза, говоря, что мышление есть один из атрибутов субстанции.

Критикуя анализ Маха в своей работе „Материализм и эмпириокритицизм“, Ленин, в ответ на рассуждения Маха о том, что „иногда задаются также вопросом, не ощущает ли и материя“ (неорганическая), ***) писал: „Значит, о том, что органическая материя ощущает, нет и вопроса? Значит, ощущение не есть нечто первичное, а есть одно из свойств материи? Мах перепрыгивает через все нелепости беркклеанства...“ Этот вопрос, — говорит он, — вполне естественен, если исходить из обычных, широко распространенных физических представлений, по которым материя представляет собою то непосредственное и несомненное данное, реальное, на котором строится все, как органическое, так и неорганическое“...

Запомним хорошенько это поистине ценное признание Маха, что обычные и широко распространенные физические представления считают материю непосредственной реальностью, при чем лишь одна разновидность этой реальности (органическая материя) обладает ясно выраженным свойством ощущать ****). Данное пояснение Ленина к высказываниям Маха прямо говорит о том, что неорганической материи, хотя и в неясно выраженной форме, присуща способность ощущать.

*) Плеханов, соч., том 15, стр. 212.

***) Лепешинский. „На повороте“, стр. 159—160. Гиз. 1922 г.

****) Мах — „Анализ ощущений“, стр. 204, С. Скримунта. 1908 г.

*****) Ленин, — соч. том X, стр. 29.

После данного только что раз'яснения, что „лишь одна разновидность этой реальности (органическая материя) обладает ясно выраженным свойством ощущать“. Ленин цитирует Маха: „Ведь в таком случае в здании, состоящем из материи, ощущение должно возникнуть как то внезапно, или оно должно существовать в самом, так сказать, фундаменте этого здания“. Цитируя данное место из работы „Анализ ощущений“ Маха, Ленин, как это мы видели выше, подчеркивает, что „лишь одна разновидность этой реальности (органическая материя), обладает ясно выраженным свойством ощущать“. Это означает, что Ленин утверждает, что ощущение, поскольку оно присуще хотя и в неясно выраженной форме и неорганической материи, не возникает из материи как то внезапно или „подобно револьверному выстрелу“ (Плеханов), а лишь растет и усложняется по мере изменения и развития материи.

Здесь Ленин повторяет точку зрения Плеханова, который полагал, что ощущение не может появиться из материи „подобно револьверному выстрелу“ или внезапно потому, что и „неорганическим телам свойственна, конечно, только минимальная и простая психика, которая растет и усложняется по мере того, как мы поднимаемся по лестнице живых существ“.

На стр. 71 (соч. Том X) мы находим в связи с утверждением Пирсона: „нелогично утверждать, что вся материя сознательна“ заявление Ленина о том, что „логично предположить, что вся материя обладает свойством, по существу родственным с ощущением, свойством отражения“.

После критических замечаний по вопросу об идеалистическом разрешении вопроса о материи Махом и его постановки вопроса о способности материи ощущать, Ленин пишет: „материализм, в полном согласии с естествознанием, берет за первичное данное материю, считая вторичным сознание, мышление, ощущение, ибо в ясно выраженной форме ощущение связано только с высшими формами материи (органическая материя), и „в фундаменте самого здания материи“ можно лишь предполагать существование способности, сходной с ощущением. Таково предположение, например, известного немецкого естествоиспытателя Эрнеста Геккеля, английского биолога Ллойда Моргана и др., не говоря о догадке Дидро, приведенной нами выше“ (соч. том X, стр. 30).

Дальше полемизируя, Ленин пишет: „что же касается материализма, которому и здесь противопоставляет свои взгляды Мах, не называя „врага“ прямо и ясно, то мы уже на примере Дидро видели настоящие взгляды материалистов. Не в том состоят эти взгляды, чтобы выводить ощущения из движения материи или сводить к движению материи, а в том, что ощущение „признается одним из свойств движущейся материи“. (Там же, стр. 31—32).

Утверждение Ленина о том, „что ощущение признается одним из свойств движущейся материи“, является логическим развитием его положения о том, что „в фундаменте самого здания материи можно лишь предполагать существование способности, сходной с ощущением“.

Принимая положение о том, что „в ясно выраженной форме ощущение связано только с высшими формами материи“ и что „в фундаменте самого здания материи можно лишь предполагать существование способности сходной с ощущением“, Ленин заявляет: „На деле остается еще исследовать и исследовать, каким образом связывается материя,

якобы, не ощущающая вовсе, с материей, из тех же атомов (или электронов) составленной и в то же время обладающей ясно выраженной способностью ощущения“.

Из всех приведенных рассуждений Ленина, по вопросу чувствительности материи видно, что он в данном вопросе стоял на той же точке зрения, что и Плеханов. А Плеханов, как нам известно, стоял на точке зрения Спинозы, Дидро и Ла-Меттри. Таким образом, когда Ленин говорит: „ощущение, мысль, сознание есть высший продукт особым образом организованной материи“ (стр. 39); „дух есть лишь высший продукт материи“ (стр. 66) или же мысль есть функция мозга (стр. 69) это есть ни что иное, как выражение той мысли, которую несколько выше Ленин формулировал так: „Ибо в ясно выраженной форме ощущение связано только с высшими формами материи (органическая материя). Или иначе, когда Ленин говорит, „что ощущение, мысль и сознание есть продукт особым образом организованной материи“, то этим он говорит, что различным ступеням органической материи и соответствуют сравнительно высшие формы „одушевленности“.

Прежде чем перейти к рассмотрению взглядов Маркса и Энгельса на чувствительность материи, познакомимся сначала со взглядами Фейербаха по данному вопросу.

„Конечно, я отделяю, по крайней мере, теоретически, свое тело, как предмет своих внешних чувств не только от других тел, но и от меня самого; но от своего внутреннего организма, особенно от внутреннего органа мысли мозга, я не могу себя отделить. Я могу, конечно, в воображении представить себе свой мозг, как объект, и таким образом, отделить себя от него, но это будет только мысленное или скорее воображаемое, а не реальное отделение; ведь я не могу думать, не могу различать без мозговой деятельности; мозг, от которого я себя отделяю,—только мысленный, представляемый, а не действительный мозг. я уничтожаю только свою представляемую, сознаваемую, а не свою бессознательную связь с мозгом. Психологически, т. е. для меня, как представляющего, мыслящего представление. Мышление само по себе вовсе не мозговой акт: я могу думать, не зная, что у меня есть мозг; в психологии нам влетают в рот жареные голуби; в наше сознание и чувство попадают только заключения, а не послышки, только результаты, а не процессы организма; поэтому совершенно естественно, что я отделяю мышление от мозгового акта и мыслю его самостоятельным. Но из того, что мышление для меня не мозговой акт, а акт отличный и независимый от мозга, не следует, что и само по себе оно не мозговой акт. Нет, напротив: что для меня или субъективно есть чисто духовный, нематериальный, нечувствительный акт, то само по себе или объективно есть материальный, чувствительный акт“.

Установив связь мышления с мозгом, Фейербах дальше развивает материалистическую точку зрения на чувствительность материи. „Самочувствие есть всегда чувство определенного я, определенного содействия моего бытия и существа; никогда нет у меня обособленного, отвлеченного самочувствия, никогда нет чувства меня самого, как нематериального, отдельного от тела, простого существа или я, никогда я не думал без головы, не чувствовал без сердца; только при размышлении о себе я отделяю мысли от слова, ощущения от сердца, даю им самостоятельное существование в отдельном от тела, мысля-

*) Фейербах, соч., том I, стр. 148.

щем, ощущающем, желающем субъекте или существе; я, на котором психолог основывает существование нематериальной души, поэтому есть всего меньше наше истинное, объективное существо; оно — только мысленное существо, только копия, которую психолог, однако, принимает за оригинал, только толкование нашего существа, которое он, однако, вставляет в самый текст.

Уже Тетенс, правда, еще скованный абстракциями психологии и метафизики своего времени, но весьма заслуживающий внимания основательный мыслитель и наблюдатель, верно замечает: „что такое я, которое ощущает, думает, желает? Это — человек, чувствующее, мыслящее и хотящее целое, одушевленный мозг... воплощенная душа... Большому наблюдение непосредственно не учит. „Целый действительный объект, который ощущается, есть, следовательно, качество души и качество мозга одновременно, или это человек, ощущаемый человеком“. *)

В только что приведенной цитате мы видим, что Фейербах наряду с утверждением того положения, что мыслит мозг, а чувствует сердце, — проводит мысль о том, что только известным образом организованная материя может чувствовать и мыслить. Эту же самую мысль Фейербах формулировал в следующих словах: „думает и ощущает не душа, — потому что душа есть только олицетворенная и гипостазированная, превращенная в особое существо, функция или явление мышления, ощущения и хотения, — и не мозг, потому что мозг есть физиологическая абстракция, орган, вырванный из целостности, из черепа, из головы, из тела, вообще фиксированный как нечто самостоятельное. Но органом мысли мозг служит лишь в связи с человеческой головой и телом“ (стр. 157).

Таким образом мы видим, что Фейербах придерживается той точки зрения на чувствительность материи, которая считает, что не всякая материя чувствует и мыслит, а только лишь известным образом организованная. Мозг, взятый вне связи с головой и телом человека, не мыслит. Ибо взятый вне этой связи, он есть ничто иное, как „физиологическая абстракция“. Но органом мысли мозг служит лишь в связи с человеческой головой и телом. „В то время, как все материальное обязательно мыслится сложным, душа представляется простою; она только одна вещь, singularis, а тело — соединение множества вещей, частей, которые действительно отделены и не входят одна в другую, хотя часто вплотную прилегают друг к другу. Поэтому действительно можно расчленить тело на части, и они в продолжении известного времени сохраняют признак жизни — возбудимость, а душу никак нельзя. Поэтому можно видеть и наблюдать, как тело вследствие такого расчленения действительно погибает, пропадает, но чтобы нечто духовное, мысль, идея могла быть разрушена, умерщвлена посредством умерщвления — этого и думать нельзя“.

Критикуя данное положение о взаимоотношении души и тела, Фейербах пишет: „Если сводить органическое тело к абстрактным материалистическим определениям, как здесь оно сведено к определению сложной, делимой вещи, то для объяснения противоречащих такому определению и представлению явлений органического тела, конечно, понадобится придумать особую сущность с противоположными свойствами. Но свойства эти органическое тело уже имеет в себе, как тело. Хотя и из многих частей, оно — „единая вещь“, индивидуальная, органическая единица. Это органическое единство

*) Фейербах, соч., том I, стр. 152—153.

есть основа представления, ощущения. Конечно, можно разложить тело, но тогда оно перестанет быть органическим, живым телом, перестанет быть тем, чем было. Лишь после смерти оно попадает в категорию составной, делимой вещи. Поэтому, если сделать труп оригиналом органического тела, то, само собою разумеется, жизнь должна будет иметь свою основу не в трупе, но в отличной от него сущности". (Стр. 154).

Только, как „органическая единица“, тело человека способно ощущать и чувствовать. Достаточно разложить его на составные части, как оно перестанет быть органическим и живым телом, а вместе с тем оно потеряет способность ощущать и чувствовать. Следовательно, с изменением структуры тела меняются и его свойства, и кто не понимает этого, прибегает или к предположению особой духовной сущности с присущими ей только свойствами или к допущению одушевленности всякой материи. Тогда как в действительности не всякая материя ощущает, чувствует и одарена сознанием, а только лишь известным образом организованная.

Из всего изложенного о взглядах Фейербаха по вопросу о чувствительности материи становится ясной несостоятельность утверждения Плеханова о том, что Фейербах признавал всеобщую чувствительность материи. Фейербах первый из материалистов 19 столетия, в противовес своим предшественникам французским материалистам 18 столетия о чувствительности материи, утверждал, что не всякая материя, а только лишь известным образом организованная может чувствовать и мыслить. В этом вопросе Фейербах не только возвращается к точке зрения предшественников французского материализма 18 столетия Гоббсу и Толанду, но также непосредственно развивает на более широком научном основании позицию Гольбаха. Впоследствии точку зрения Фейербаха по вопросу о чувствительности материи развивают Энгельс и Маркс.

Критикуя взгляды Дюринга на способность чувствительности материи, Энгельс пишет: „Опять-таки продуктом свободного творчества и воображения Дюринга является его утверждение, будто „ощущение физиологически связано с существованием какого-либо, хотя бы и очень простого, нервного аппарата“. Не только все простейшие животные, но также и животно-растения, по крайней мере большинство их, не обнаруживают никаких следов нервного аппарата“. Последний встречается по общему правилу, начиная только с червей, и Дюринг первый провозгласил, что эти животные лишены ощущений, потому что не имеют нервов. Ощущение не связано necessarily с нервами, но только с известными доселе не установленными более точно белковыми телами“ *).

В данной цитате мы видим, что Энгельс, в противовес Дюрингу, считавшему, что ощущение связано „с существованием какого-либо, хотя бы и очень простого нервного аппарата“, — полагал, что ощущение связано „с известными, доселе не установленными более точно белковыми телами“. Иначе говоря Энгельс полагал, что только известным образом организованная материя может ощущать.

„Если же спросят, что такое мышление и сознание и каково их происхождение, то мы найдем, что они являются продуктами человеческого мозга и что сам человек есть продукт природы, который развивается в определенной среде и вместе с ней, из чего уже само собой явствует, что продукты человеческого мозга, которые

* Энгельс, „Анти-Дюринг“, стр. 95, СПб. 1905 г.

ведь в последней инстанции являются продуктами природы, не противоречат всему остальному в природе, но соответствуют ему“.)

Подтверждающим фактом взгляда Энгельса о том, что не всякая материя обладает способностью чувствовать и мыслить, являются следующие его слова: „Материя в своем вечном круговороте движения согласно законам, которые на известной ступени должны — те в одном месте, то в другом — производить с необходимостью в органическом мире мыслящий дух“ **). Или „вещественный, доступный нашим внешним чувствам, мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственный действительный мир, и что наше сознание и мышление порождаются вещественным органом, частью нашего тела — мозгом, — хотя и принадлежат, повидимому, к невещественному миру. Не материя порождается духом, а дух представляет собою самое высочайшее порождение материи“ (стр. 42). Поскольку мыслящий дух является „высшим цветом органической материи“, всякие идеалистические утверждения о том, что „абсолютная идея“, или дух существовали до материи и что она была их продуктом, теряют под собою всякую почву. Они по существу своему являются „фантастическим остатком веры в творца“.

В свете материалистического и диалектического понимания вещей все эти поповские, идеалистические бредни становятся несостоятельными.

Ознакомление со взглядами Энгельса и Маркса по поводу о чувствительности материи приводит нас опять таки к опровержению утверждения Плеханова о том, что Энгельс и Маркс стояли на точке зрения всеобщей чувствительности материи является модернизированной точкой зрения гилозоизма. В своем логическом развитии она должна вести к признанию вечности не только материи, но и психики. Утверждая, таким образом, что способность чувствовать является всеобщим свойством материи, мы должны были бы отказаться от вопроса, откуда является у нее это свойство. В противовес данной точке зрения, в полном согласии с Фейербахом, Энгельсом и Марксом, я полагаю, что движение является одной из основных форм бытия всякой материи. Материи без движения нельзя представить так же, как и движения без материи. Но движущуюся материю, как действительно первичное, не только можно, но и должно представить как начало, не обладающее способностью чувствовать. Эта способность не присуща материи вообще ни в какой форме и степени только в процессе развития материи на известной ступени из материи не ощущающей, не чувствующей и, наконец, не мыслящей, возникает материя ощущающая, чувствующая, а на более высокой ступени развития и организации материя мыслящая. Такова единственно диалектическая точка зрения, которую так талантливо и глубоко развили и обосновали Фейербах, Энгельс и Маркс.

Итак в вопросе о чувствительности материи имеется три точки зрения, первая считает, что материя не может чувствовать и мыслить. Эта точка зрения явно идеалистическая: она исходит из признания самостоятельного и независимого от материи существования психического и из отрицания материи, как объективной реальности. Вторая — состоит в признании, что всякая материя чувствует и одарена сознанием. Эта точка зрения материалистическая, но не совсем верна. Сторонники всеобщей чувствительности материи правы, когда гово-

*) Энгельс, „Анти-Дюринг“, стр. 28. СПб. 1905 г.

***) Архив Маркса и Энгельса, выпуск 2, стр. 41.

рят, в противовес идеалистам, что ощущение, сознание и мышление не существуют самостоятельно и независимо от материи, а присущи ей. Но они правы только в пределах постановки вопроса о зависимости психики от материи. Ясно, что всякий материалист говорит: ощущение, сознание и мышление зависят от материи и являются ее внутренним состоянием. Это верно, как мы только что сказали, в пределах установления связи психики с материей. Третья точка зрения по вопросу о чувствительности материи состоит не только в том, что психика зависит от материи и что она является ее внутренним состоянием, но и в том, что **способность ощущать, сознавать и мыслить присуща не всякой материи, а лишь известным образом организованной.** Или, иначе, ощущение, сознание и мышление являются внутренним состоянием не всякой материи, а лишь известным образом организованной. В процессе своего движения, изменения и развития материя приобретает на известной ступени своей организации способность ощущения и затем только в дальнейшем процессе своей эволюции она приобретает способность сознавать и мыслить. Итак не всякая материя ощущает, сознает и мыслит, а лишь известным образом организованная.

Основные принципы историко-материалистического анализа происхождения и развития ислама.

Посвящаю II-му Тюркологическому Съезду.

Статья I-я*).

I.

Сначала несколько слов относительно происхождения этой работы. В условиях моей Вузовской работы в провинции—в Татарии, мне неоднократно приходилось иметь дело, особенно со студентами Коммунистического Университета по вопросу об исламе и, в частности, по вопросу историко-материалистического анализа ислама. Как раз последние два или три года этот вопрос у нас стоял в Татарии острее чем раньше, ибо в связи с некоторыми изменениями хозяйственной жизни, течения религиозного порядка в татарской деревне начали крепнуть, как политически, так и экономически. Начинают создаваться большие объединения представителей ислама—мулл, которые шире развертывают свою агитацию. Поэтому, в практических целях, мне и приходилось не раз останавливаться на этом вопросе в работе со студентами.

Когда же я вынужден был начать рекомендовать им литературу и материалы по проработке ислама, то я убедился в том, что во-первых, мы не имеем на русском языке ни одной книги, которая представляла бы собой более или менее солидный итог уже почти к минимуму векового изучения истории ислама. Во-вторых, итог такого порядка, который не только давал бы материал, нужный для марксиста, но даже для простого широкого социологического обзора. То, что было на русском языке представляет собой, конечно, известную ценность, об этом я буду говорить дальше, но что самое важное, и что особенно бросается в глаза, это очень резкий разрыв между западно-европейской наукой и восточной наукой в анализе происхождения и развития ислама.

Трагедия восточных научных работников в значительной степени заключается в том, что они работают в очень узком кругу своей литературы, своих идей, своих традиций, и в очень редких случаях

* Работа произведена в Кабинете по изучению марксизма при Восточном Педагогическом Институте (в г. Казани) при участии научной сотрудн. Кабинета Л. Яновлевоу. Эта часть работы доложена на заседании Историко-Этнологического Отдела Всесоюзной Научной Ассоц. Востоковедения 26-го марта 1928 г. выступавшим по докладу. Проф. Налимову, Ляхову, т. т. Н. А. Смирнову, Герду и проф. И. Н. Бороздину приношу благодарность за ряд интересных и ценных замечаний.

ывають в курсе достижений западной науки, особенно когда результаты их изложены на мало распространенном (как например, итальянский) языке.

Таким образом выростала задача сомкнуть фронт западно-европейской науки с фронтом восточной науки. На Востоке сделано чрезвычайно много,—это известно всякому, кто хоть немножко работает по истории мусульманства, но на Западе, особенно в работах последних двух десятилетий, также сделано чрезвычайно не мало. Но смычки между ними, взаимного освещения Востока и Запада в их научных работах почти не приходится видеть. Это первое, на чем мне пришлось остановить свое внимание, давать студентам коммюнистам или студентам государственных ВУЗ'ов—марксистам для изучения ислама книгу Мюллера, разумеется, конечно, было совершенно недопустимо, так как его изложение отбрасывает их на добрые полвека назад. Второе соображение, еще более важное, заключается в том, что мы должны поставить в достаточной степени сознательно обоснование даже попытки материалистического анализа, я не говорю уже об углубленном марксистском анализе истории ислама (и это несколько различаю).

Как будет указано дальше, некоторые опыты, некоторые пробы материалистического анализа были и раньше—это то, что я называю верх-материализмом с легкой руки Энгельса. Это такого рода „материализм“, который опаснее, чем хороший совершенно неприкрытый идеализм. Вот в такого рода условиях мне пришлось присутствовать к изучению вопроса. Первое, с чего я начал, опять таки, как представитель определенной системы мировоззрения, это с анализа того, что было сказано Марксом и Энгельсом по вопросу о происхождении и сущности ислама. Внешним поводом к моей работе явился выход книги проф. Рейснера, вероятно, всем известной, под очень громким названием: „Идеологии Востока“ с необычайно широким содержанием и с большой претензией на марксистскую выдержанность изложения. Во всяком случае то, что пишет он об исламе (это было сначала им помещено в журнала „Красная Новь“, журнале рассчитанном на широкую читающую публику), показывает убедительно, что проф. Рейснер, при всем моем большом уважении к нему, имеет в своем представлении, во-первых, об исламе, как таковом, и о материалистических методах анализа идеологии, во-вторых. Затем с легкой руки наших антирелигиозных обществ появился целый ряд работ и статей по вопросу об исламе, авторы которых в лучшем случае читали Коран, а в большинстве ограничивались переписыванием Мюллеровской книжки. И, наконец, была выпущена маленькая брошюрка, рассчитывающая определенно на материалистическое понимание ислама некоего Мочанова*), о грамотности которого вы можете судить по некоторым истолкованиям слов известным, в конце концов, каждому начинающему студенту. Так „анимизм“ он объясняет так „одухотворение, награждение какого-нибудь камня душой“—самый первобытный вид религии“(?!).

Итак, повторяю, первое с чего я начал, было изучение взглядов Маркса и Энгельса по этому вопросу. Этому была посвящена моя статья в журнале „Атеист“, 1927 г., кн. 22—23, в которой я систематически в меру, конечно, возможности работы над литературным наследством Маркса и Энгельса, подобрал и попытался дать анализ их высказываний по этому вопросу. Некоторые из исламоведов, с кото-

*) А. Е. Мочанов. Ислам. Симферополь. Крымгосиздат. 1927 г. 33 стр.

рыми мне приходилось иметь дело (вследствие того, что мы в Казани поставили вопрос об изучении ислама на более твердую почву и связали ее непосредственно с некоторыми представителями восточной науки), говорят, что едва-ли замечания Маркса и Энгельса, тем более, написанные 75 лет тому назад, могут ныне представлять собой какую-нибудь ценность. Отчасти эти замечания, конечно, правильны. При всей своей гениальности, ни Маркс, ни Энгельс в 1853 г., впервые, когда мы имеем их высказанья об исламе, не могли учесть всего развития исламоведения за целый ряд десятков лет до настоящего времени. Но мы достаточно выросли из этой стадии изучения марксизма, когда каждая занятая у Маркса должна оставаться правильной на 70—80 лет вперед.

Мы имеем **основные положения, основную постановку вопроса, основную линию анализа** и можно только поставить вопрос: правилен он или нет. В той же статье я попытался показать, что основная линия, которую они установили, остается **безусловно правильной и в свете современной науки, новейшей науки.** Новое исламоведение в качестве представителей которого я беру известного всем Каэтани, работа которого представляет собой громадную ценность, ибо эта работа—итоги западно-европейского исламоведения за много десятков лет, другого крупного или одного из крупнейших исламистов Запада Ламменса, имеющего свою школу, автора почти двух десятков работ по истории раннего халифата, матерьялы, изданные им, и целый ряд отдельных мест его работы, блестяще **подтверждают основную линию Маркса и Энгельса.** Настоящий мой доклад представляет собой отчасти продолжение развития этой работы.

Я отметил, что исламоведы, как западные, так и восточные, в наилучших своих представителях в настоящее время, стоят на том, примерно, уровне, на котором стоял анализ христианства в эпоху Бруно Бауэра. Каждому хорошо известно, что от Бауэра до наших дней протекло достаточно времени. Ясно, я не мог взять на себя смелость дать работу, представляющую собой положительную историю ислама, я называю ее значительно скромнее: **„Основные принципы историко-материалистического анализа происхождения ислама“**, то есть изложение **принципов критики ненужных, враждебных и, напротив, утверждения тех положений,** которые достаточно мотивированы, и попытка сформировать **основные принципы** дальнейшего исследования ислама с точки зрения исторического материализма, как они представляются мне на основе—пока еще, разумеется, недостаточно полного изучения основных источников и исторической литературы.

II.

Первым основным моментом методологического характера, кажется нам, должно явиться **резкое разграничение двух сторон вопроса — генезиса ислама и доктрины** его в том виде, как она сложилась в течение ряда столетий. Важной в этом отношении методологической ошибкой страдает ряд таких капитальных работ, как широко известные книги Гольдциэра, Ламменса, Хургронье и др. Правда, если исследователь ставит своею целью изложение доктрины, то казалось бы, он вправе брать весь материал этой доктрины в его развернутом виде, игнорируя моменты складывания и развития ее, но в действительности это не так. Возьмем классические лекции Гольдциэра: оговорившись в предисловии, что он намерен дать именно систему ислама, он фактически отводит большую часть книги вопросам генезиса, щедро рас-

сылая справки исторического характера, но не проводит и этого достаточно последовательно, когда в главе II-ой и III-ей, хотя и озаглавленных „развитие (закона и „догматов“), опять-таки фактически берет исходным пунктом уже сложившийся, эпохи омайядов, ислам. Последовательнее в этом отношении Ламменс, он ограничивается только одной главой исторического характера, поэтому в его книге названный методологический недостаток выражен яснее. В чем же дело? — в том, что **смешение** исторического и догматического (статического) моментов может дать в лучшем случае исследование только тех моментов доктрины, которые оставались неизменными на протяжении столетий; но здесь же уместно поставить вопрос — насколько результаты такого исследования ценны именно для **материалистического анализа** данной системы, анализа, категорически требующего брать „явление в его движении, в его саморазвитии“. Ведь ясно, что задача материалистического анализа не может быть достигнута при анализе явления в его статике, хотя казалось бы, что и статический момент, вообще говоря, может служить объектом объективного анализа. Но что мы будем иметь в таком случае — **идеальную, сверх-социологизированную форму анализа**, богатую широкими обобщениями, но тем более богатую и возможными затвердевающими ошибками.

Далее, необходимость углубленного анализа, в достаточной степени **активного** — а этой активности требует самый вопрос, который должен быть низведен с высоты теоретико-абстрактного (это в лучшем случае, фактически же, как известно исследование ислама чуть ли не в $\frac{3}{4}$ случаях носило характер опровержения („изобличения“ на языке православных духовных академий) его во имя той или иной системы христианского вероучения (резко, по существу субъективного) изучения в гущу **практических вопросов и методов борьбы** за материалистическое мировоззрение. Вспомним, как ставили вопрос об исследовании христианства или иудаизма Маркс и Энгельс. Чтобы не отвлекаться, достаточно указать на знаменитые основополагающие статьи Маркса „К критике гегелевской философии права“, „К еврейскому вопросу“ или Энгельсов некролог Бр. Бауэра или его же указания в „Антидюринге“. Так и здесь, правильно ли давать — и возможно ли его дать — **детальный анализ системы**, складывавшейся столетиями в самых различных общественно-экономических укладах. Вот еще один пример — выводы проф. М. А. Рейснера о социальной сущности ислама, построенные лишь на анализе Корана без достаточного учета факта развития этого основного догматического памятника ислама, определение социальной сущности мировоззрения с игнорированием эволюции этого мировоззрения; такие выводы, имеют, конечно, свою ценность, но лишь очень относительную, во-первых, и, во-вторых, они ограничены, так, например, вопрос: почему же религия торгового капитализма — как определяет ислам Рейснер — могла стать религией скотовода-кочевника, общества совершенно иной экономической формации и стала его не только силою меча, остается при этой схеме совершенно неразрешимым.

Итак, первым пунктом материалистического анализа ислама должно быть изучение его **в его генезисе и его развитии**.

Каковы же основные вехи, основные пути и опорные пункты этого генетического исследования? Многие из них уже давно известны, и широко применяются историками заведомо не-материалистами, больше того, богословами. Это: вопросы происхождения Мухаммеда, развития доктрины, истории халифата и т. под., что же здесь нужно внести, как новое — историко материалистическое. Нужно: а) уточнить и методо-

логически правильно в определенной системе установить **органическое единство** этих отдельных моментов исследования, вскрыв их **внутреннюю** связь, а не связь „удобства“ исследования или связь, подчиненную какому-либо заранее установленному положению предвзятой точки зрения. Раскрытие этой внутренней связи отдельных элементов исследования—как уже логизированного анализирующим моментом явления является первым по трудности методологическим вопросом. Так, разве можно считать правильным такое „раскрытие“ „сущности“ ислама, которое проводит в своих работах Казтани, когда он ставит в основе всех своих построений соображения этническо-психологического порядка, заставляя нас возвращаться к философии истории Бюкля и даже французских философов 18-го века. В этом раскрытии внутренних связей на первом месте нужно поставить выяснение социально-экономической обстановки, в которой возник ислам, и идеологического состояния арабских племен, перед возникновением этого учения. Уже поставив только эти вопросы, мы должны так или иначе разрешить вопрос об **источниках** истории ислама первых лет его существования—истории Мухаммеда, как это обычно практикуется в старой литературе.

III.

Начало систематическому изучению источников истории Мухаммеда было положено, как известно, А. Шпренгером, в течение 20 лет собиравшим и тщательно разрабатывавшим материал историков 1-го века Гиджры. Мьюир первый дал сводку шпренгеровских исследований, а затем и сам Шпренгер в предисловии к 3-му тому его капитального исследования „Жизнь и учение Магомета“ дал систематический обзор биографического материала. От этой работы Шпренгера (1869 г.) до 1900 г., до появления работ Казтани мы не имеем ни одного систематического обзора, если не считать таковыми работ Ф. Вюрстенфельда (1882 г.) и А. Крымского (1902 г.)

Сообщения **историков-биографов** являются только частью обширного исторического материала, требующего еще углубленного анализа и более полной обработки, хотя бы потому, что все же только 4—5 виднейших историков этой эпохи можно считать тщательно изученными. Акад. А. Крымский в своем очерке совершенно правильно отмечает необходимость резкого отмежевания в научном исследовании от ходячих мусульманских преданий о Мухаммеде в фольклоре, мавлидах, мираджах, житиях 15—17 веков. Критическая обработка последних, легшая в основу работы Вейля (1843 г.), явилась первым шагом, попыткой создания настоящей научной биографии Мухаммеда.*)

Примечание. Но почему эта книга Вейля 1843 г. встречается еще в нашей литературе. Совсем недавно в статье одного, молодого исламоведа—я встретил указания на эту книгу Вейля, как на новейшее открытие в области исламоведения. Книга Вейля была переиздана в 1870-х годах в России и для людей, которые, кроме русского, не знают другого языка, эта книга могла считаться новейшим открытием, тем более, что она позднее книги Мюллера. В своей статье о Марксе я ставлю вопрос, знали ли Маркс и Энгельс эту работу Вейля 1843 г. Они писали свои заметки об исламе в 1853 году, следовательно, они могли бы знать эту работу. Я не могу сказать, что эта книга им не была известна, но эта книгане остановила на себе внимание ни Энгельса, ни

*) Мы не согласны с оценкой работы Вейля, данной А. Крымским — „его до сих пор еще ценный труд“, написано в 1901 г.

Маркса. Главным источником их сведений об исламе была работа Форстера „Историческая география Аравии“, ибо Форстер, как остроумно характеризует его Маркс, хотя и отброшен проклятием попа в защиту Библии, но вместе с тем собрал очень ценный географический материал.

Переходим к **Корану**—этому важнейшему памятнику ранней истории ислама. Литература о нем без преувеличения может быть названа колоссальной, начиная от первых арабских комментаторов до погромных богословских „диссертаций“, от солидных глубоко-интересных исследователей до дешевых обличительных листков; ясно, что в этом литературном море нам нужно в первую очередь выделить наиболее значительное.

Выдвигается важнейший вопрос—представляет ли Коран что-либо целое, есть-ли он единое по времени составления произведение. Вопрос этот впервые научно поставил и разрешил Г. Вейль более 80 лет тому назад, за ним последовал длинный ряд исследователей—Нельдеке, Селль, Гримм, Гиршфельд, Мьюир, Дозн, Каэтани, Гольдциэр (1920 г.), список этот должен быть значительно удлинен включением крупнейших исследователей Корана—богословов и историков Востока (Сьюти и др.) **Нельдеке и Швалли** принадлежит заслуга объединить работу коранистов Запада и Востока, уничтожить нелепую лежавшую между ними пропасть, когда громадные усилия и труды ряда крупнейших исследовательских умов нередко шли на разработку вопросов, уже исследованных другими.

Какая же из попыток реконструкций Корана заслуживает наибольшего внимания, какая из них может быть признана наиболее аргументированной,—ведь вопрос истории Корана, а тем самым и часть генезиса Ислама, сводится к этому, к той или иной системе хронологического распорядка сур. Мы **пока склоняемся** к построению Нельдеке-Швалли, как наиболее аргументированному, хотя тут же уместно будет дать несколько замечаний. „Первым источником для нас (в работе по установлению истинного порядка сур) является историческое экзегетическое предание (традиция)“ (1,58), то-есть по существу два источника различного характера: исторические данные, конечно, основательнее, но их, во-первых немного, а во-вторых, все они относятся к мединскому периоду деятельности Мухаммеда; богословская же традиция по существу своему уже требует тщательной ее проверки, ясно—почему Нельдеке нужно было сделать также построение—в общем, правда, согласованное с известным ему материалом: в деятельности Мухаммеда резко различаются два периода—мекканский и мединский. „проповедь“ его и в каждом имела особый специфический характер по своему содержанию и, тем самым (и это особенно подчеркивается), по стилю; возьмите, например, яркое описание характера проповеди мекканского периода—речь величественна, возвышенна и полна смелых картин, риторически окрашена в поэтические формы, короткие, полные выразительности изречения, многокрасочные описания, короткие стихи плавно (ритмично) развивающейся речи, полной чувства (I, 74), или стиль сур мединского периода, в которых стремление к строгой формулировке уничтожает риторику (I, 171—172). Разумеется, если бы Нельдеке основывался только на стилистических моментах, то вся его работа имела бы ценность лишь интересного филологического этюда, но дело в том, что он многие свои построения подкрепляет глубоким **перекрестным анализом** традиции, а в исследовании мединских сур и, как уже было

выше сказано, историческими фактами. Богато рассеянные критические замечания по поводу других реконструкций (принадлежащие по большей части перу Швалли) часто достаточно убедительны: это нужно особенно отметить по отношению к построениям Казтани, которого многие считают непогрешимым.

И, все же, в построениях Нельдеке много **суб'ентивного**: это, во-первых, уже отмеченное увлечение чисто-филологическим анализом, оперирование с своеобразием стиля различных периодов, как например, периода Мекки, стилистическая характеристика сур второго мекканского периода (I, 118—119), сводящаяся в основном к тому, что „в них мы видим переход от величественного энтузиазма к величавому спокойствию позднейших более прозаических сур“ или „растянутая, усталая и прозаическая речь“ мекканских сур третьего периода (I, 143),—это увлечение стилем подрывает реконструкцию отдельных периодов мекканской эпохи, делает почти излишним разделение ее на отдельные периоды. Далее, Нельдеке, много более критичный своих предшественников, все же относится к тексту Корана, мы бы сказали, слишком благоговейно, но робок в отмечении интерпелляций, искажений, хотя и признает возможность их существования (I, 99), и, наконец, в его реконструкции филологический подход не дал ему возможности подойти к тексту более широко, соединяя ряд сур в одну группу по признакам стиля и утверждению традиции, он не замечает, что такого рода объединение нередко **противоречит** духу единства мысли, которого, разумеется отрицать нельзя. Так, ряд сур, трактующих об одном и том же вопросе и в одной той же концепции и, тем самым, составляющих одно целое—конечно, некоторое, условное, им разорваны, им раз'единены.

Реконструкция Нельдеке-Швалли, повторяем, нуждается еще в пересмотре ее с точки зрения **внутреннего** логического развития догмы ислама. Но и в таком виде она представляет собою значительный интерес, методологически мы сравнили бы ее с работами евангельской критики времен Бр. Бауэра, хотя **точнее** все работы коранической критики до настоящего времени следует считать на уровне работ **Вилье**, к работе типа Бауэра, который „установленный Вилье хронологический порядок и взаимную зависимость евангелий друг от друга доказал неопровержимо, исходя из их содержания“ (Энгельс. „Некролог Бруно Бауэра“, стр. 310)—мы еще только должны подойти. „Исходя из содержания“ отдельных частей Корана (сур), доказать неопровержимо их хронологический порядок—вот, повторяем мы, **очередная** задача коранической критики.

Очень интересной попыткой, разумеется, не претендующей на окончательное разрешение вопроса о первоначальном **ядре** Ислама, должна быть попытка характеристики этого ядра по сурам, древность которых может считаться более или менее доказанной—так, по схеме Нельдеке-Швали по сурам первого мекканского периода: 96, 74, 111, 106, 108, 104, 107, 102, 105, 92, 90, 94, 93, 97, 86, 91, 80, 68, 87, 95, 103, 85, 73, 101, 99, 82, 81, 53, 84, 100, 79, 77, 78, 88, 89, 75, 83, 69, 51, 52, 56, 70, 55, 112, 109, 113, 114 и 1; здесь я не могу останавливаться на этом подробно, это дело специального этюда, но уже при первом ознакомлении с материалом видно, что это „ядро“ **резко** отличается от традиционного освещения, от которого несвободны и марксистские (напр., Рейснер, Климович) характеристики раннего ислама.

Мекканский и мекканский период—два первых значительнейших этапа развития раннего ислама, но недостаточно останавливаться на

этом, нужно—как это уже и сделано коранической критикой—и в каждом из них различать отдельные периоды, более аргументированно, более четко, чем делает это хотя бы Нельдеке, но делать это нужно.

Еще несколько замечаний о коране, сводящихся к тому, что вообще говоря, нам кажется **сомнительной** правильность характеристик сущности раннего ислама только по материалам корана*), игнорируя **хадисы**. Традиция утверждает, что хадисы есть достояние позднейшего времени, эту традицию повторяют и аргументируют и исследователи, включительно до лучшего из них на Западе знатока—Гольдциэра, отчасти это так и есть—подавляющее большинство хадисов создано в I—II вв. Г., но должно допустить, как это и делает А. Крымский (стр. 108), что есть хадисы, восходящие к первым десятилетиям Гиджры, и не только по данным своего содержания, но и по характеру их. Гольдциэр, больше всех стоящий на точке зрения традиции, забывает, что: 1) в самом коране есть недвусмысленные указания на сунну (17, 79; 33, 62; 33, 21), 2) им же самим хорошо аргументированную характеристику сущности хадисов и их значения—„хадис интересен для нас не в столько своей литературно-законченной форме, сколько в процессе своего создания“ (Лекции, 41). Рейснер забывает так категорично высказанное еще Гольдциэром положение: при обстоятельной характеристике ислама было бы большой ошибкой придавать наибольшее значение корану... Он охватывает и отражает не более, как два первых десятилетия развития ислама („Лекции“ 27-28). Крупнейший недостаток работ Гольдциэра, как и многих других, стоящих на идеалистической точке зрения, заключается в том, что он не рассматривает хадисы недостаточно исторически, слишком часто отодвигая момент исторической критики далеко назад—„даже вопросы о степени древности и достоверности отступают на задний план перед признанием того факта, что в хадисе отражаются стремления общины ислама (там же, подч. мною), отодвигает назад, более интересуясь **гармоническим** развитием догмы ислама, чем внутренними противоречиями, двигавшими это развитие. В этом отношении ближе к действительности понимает сущность хадисов Ламменс, говоря, что все партии обращавшиеся к раннему исламу, стремились использовать мехадисов в их политических интересах, каждая из них хотела свою собственную сунну (р. 80). Раз это так, то, несомненно, что в хадисах мы должны иметь данные о раннем исламе, так как реакционные течения, мечтавшие во второй половине I-го века и во II-ом веке Г. возвратить прошлое, должны были внести свое и в создание хадисов.

Итак, из корана и некоторых хадисов можно почерпнуть материал для характеристики первичного „ядра“ ислама.

Обратимся теперь к еще одной группе источников о жизни Мухаммеда. Свод **Орвы-ибн-Зобейра**, не дошедший до нас и известный только по выпискам из него историков II—III в. в. Г., **Зохрия-ибн-Шихаба**, А.—А.—А.—ибн Шарахийя аш Хабийя являются, как известно, первыми попытками создания биографии пророка, к которой было приступлено ок. середины I-го века Г. (А. Крымский, ук. соч. стр. 125—126).

*) Особым недостатком и работы Каэтани и работы Рейснера является то, что они берут Коран, как нечто целое. Кто читал статью Рейснера, тот заметил, что он очень охотно лигирует отдельные суры, отдельные места, из отдельных различных частей корана, оперирует ими и складывает их между собой и получает те выводы, которые ему нужны. Ясно, что такое исследование отстаёт даже от исследования Штрауса и Бауэра, ведь уже и им не приходилось для анализа раннего христианства комбинировать и брать в одинаковой степени от евангелия, либо от других источников и все это сваливать в одну кучу.

Капитальный труд Каэтани, богатый своими экскурсами, громадным привлечением материалом, для нашего времени вполне удовлетворительно разрешает задачу собрания и систематизации источников истории раннего ислама.

Признавая это, мы все же совсем не обязаны принимать его источников так некритично, как это делают некоторые (напр., проф. Добролюбский), ряд очень ценных поправок в работу Каэтани внесены Швалли, Ламменсом в его монографических работах о первых веках ислама.

Главный недостаток работы Каэтани, как может быть известно, заключается в том, что он пытается весь колоссальный подбор источников, собранных им, увязать с эмиграционной теорией, теорией очень не новой. Вот почему несмотря на большую объективность, на глубочайшие возможности в этом отношении, (известно, что сам Каэтани в своей работе писал только небольшие замечания, которые составили его „Студии“). Все же документы у него подобраны в таком порядке и в такой концепции, что они должны дать подтверждение этой эмиграционной теории. Работа Каэтани „Аннали“—это особо ценное издание, потому что, если кто-либо работал с ним, знает, что восточные документации подвергаются параллельному пересмотру их с западно-европейскими источниками, какие в этом отношении могут быть, этого не нужно забывать, но Каэтани здесь сходит с позиции объективного исследования. Вот почему и надо подвергнуть эту работу тщательному перекрестному допросу.

IV.

Первым пунктом материалистического анализа должно быть точное выяснение социально-экономической обстановки, в которой появляется и вырастает ислам. Предшествующий обзор источников показывает, что их вполне достаточно, что **очередной задачей** марксистского исламоведения сейчас является не столько разискание новых, сколько **критический пересмотр собранного материала источников** и старых построений.

1) Этнографический материал, выросший со времен Форстера, которым в 1853 г. пользовался Маркс, во много раз; 2) тщательное, гораздо более реальное этнографическое исследование населения Аравии позднейшего времени и отсюда методом реконструкции и эпохи Мухаммеда, исследование особенно обогащенное работами Снук-Хургронье; 3) громадный материал хроник и документов, собранный Каэтани, критически пересмотренный, подвергнутый тщательному, перекрестному допросу; 4) пока достаточно удовлетворительные результаты коранической критики и 5) наконец, обширнейший материал по истории арабов первых веков Гиджры и развития догмы ислама—все это колоссально выросшее за последние 70 лет, ставит перед нами вопрос дальнейшей аргументации или критического пересмотра основных руководящих положений о происхождении и сущности ислама, и установленных Марксом и Энгельсом почти $\frac{3}{4}$ века тому назад.

В названной нашей статье мы сформулировали эти положения с достаточной ясностью и полнотой, но все же мало осветив их в свете современного исследования, — эту работу мы и попытаемся сейчас проделать, хотя бы в ее основных линиях.

Крупнейший наш ориенталист академик Бартольд в своем кратком очерке истории ислама, подводящем суммарный итог развития исламоведения вплоть до 1920-ых годов, определенно утверждает

наличие в жизни арабов VII-го века и в отражении ее в Коране, что „даже в городах Аравии господствовал родовой строй и личность вне рода и племени не имела никакого значения“ („Мус. мир“, стр. 15), отразившийся в том, что „коран вообще **больше** заботится **об улучшении условий общественной жизни**, чем о повышении уровня личной нравственности“ (там же, подч. мною) — ср. заботу 8 бедных и сирот; уголовное законодательство, оставляющее защиту личной неприкосновенности роду и „обеспечивающее родственникам убитого осуществление права кровоотмщения“. Далее, самая проблема исламизации не арабского населения решалась — как показывает акад. Бартольд (ук. соч., 30) — в ее принятом виде так именно потому, что — „ислам сохранил арабский племенной и родовой строй, господствовавший в то время (повторяет акад. Бартольд) как пережиток кочевого быта даже в городах“, принимающий ислам не араб не мог войти в род и принимался только „в качестве клиента (мауля)“. Это подчеркивание акад. Бартольдом громадных пережитков родового строя, даже более чем пережитков — **господства** его, в Аравии VII-го века имеет для нас большое значение, как блестящее подтверждение 70-летним развитием исламоведения установленного Марксом бедуинского характера ислама. Родовая организация, еще очень крепкая и жизненная и не только у кочевников, но и у городских жителей, объясняет специфические особенности ислама, возможность для него — как мы говорили — стать религией и кочевников и торгово-капиталистического общества.

Остановимся несколько подробнее на этом моменте социально-экономической обстановки рождения ислама. **Каэтани**, подводя в первом томе своих „Studi“ итоги изучению до исламской Аравии, констатирует, как вполне доказанное, наличие в Аравии **ряда различных общественно-экономических формаций** от высоко развитого в хозяйственном и культурном отношении южного Йемена, жители которого не только вели обширные торговые операции, но и создали ряд больших гидротехнических сооружений, имели не только свою духовную незаурядную культуру, но и усвоили многое из культуры такого славного прошлого, как эллинизм, богатую культуру Индии и т. п., существуя бок о бок и имея на своей территории многочисленные христианские колонии (Награн), еврейские, персидские (Сан), — до пустынных областей, населенных кочующими племенами центральной и северной Аравии. Характеристика, которую Каэтани дает кочевникам (номадам), конечно, не может быть принята нами **полностью** из-за ее сугубо психологического характера, но в ней есть все же немало ценного, особенно важно доказательство им уже отмеченной выше близости номадов и оседлых (I, 309—310) „во времена Мухаммеда...“, пишет он, арабы земледельцы по языку, обычаям, характеру и верованиям очень мало отличались от номадов“, но все же различие было и оно сыграло свою роль. Население Геджаса, в массе своей оседлое, в процессе развития коммерческих операций все более и более углубляло это различие, которое и создало характерную черту в генезисе ислама (I, 314).

Признавая это, мы все же не можем согласиться с Каэтани, что творцами новой религии были именно оседлые жители, а кочевники лишь приняли ее. Дело в том, что ведь и оседлые арабы еще далеко не изжили родово-племенного строя, более этого, история арабских родов этого времени есть, слишком часто есть, история арабских родов. Разве мекканские корейшиты не есть своеобразная родовая организация, а другие роды, фигурирующие в ранней истории ислама?

Своеобразие общественной обстановки Мухаммедовой Аравии в том и заключается, что существовавший и развивавшийся здесь торговый капитализм **существовал в форме еще крепкой родовой организации**. Ясно, что именно поэтому нельзя, методологически недопустимо, представлять ислам, как религию торгового капитализма **того же** типа, что лежит в основании христианства. Именно поэтому ислам и не смог стать такой типичной религией этой общественной формы, как стало ею христианство. Это своеобразие не подмечено М. Рейснером, слишком поспешно сближающим социально экономическую основу ислама с таковой же христианства.

Тут то и поднимается любопытная дискуссия. Эта дискуссия пойдет по линии Рейснера, Климовича и других, которые в этом отношении стоят еще правее Рейснера*). Весь вопрос в выяснении **насыщенности товарным хозяйством** некоторых областей Аравии, особенно той части, которая явилась очагом ислама. Тут, я думаю, для нас пока вполне достаточно воспользоваться работой, к сожалению, чрезвычайно мало известного исследователя ислама, **Гартмана**, изданной задолго до того, как Рейснер попытался начертить торговые пути Аравии. Гартман дал блестящий анализ торговых путей, проходивших через Аравию, объем и размеры аравийской торговли, но, конечно, с построениями Гартмана можно спорить, за эти 20 лет со времени появления его работы можно было пересмотреть кое-что. Этот пересмотр, вероятно, изменил бы только детали его построения.

Здесь важен вопрос о тех своеобразиях торгово-капиталистического развития, которое мы находим в истории человеческого общества. Я выдвигаю положение о том, что мы можем находить эту клеточку буржуазного общества в **своеобразной форме** родовой организации, но это **не будет** родовой организацией, типа чистой родовой организации, и не будет еще торгово-капиталистическим обществом в его развитом виде. Вот это то своеобразие и не подмечено Рейснером. Он пишет о крупных и мелких купцах и совершенно забывает, то что в Хиджасе, где были и крупные и мелкие купцы, резкое расчленение на крупную и мелкую буржуазию не было еще оформлено.

Здесь же критика должна быть направлена и против той точки зрения некоторых исследователей раннего ислама, что ислам представляет собою **чисто бедуинскую** религию, которая очень несложна, очень проста, как мы имеем ее у кочевников и некоторых народов Союза Республик. Здесь опять таки имеется некоторая **упрощенность** методов. Здесь совершенно не учитывается своеобразия, которые имеют место в развитии некоторых кочевых племен. Семитические кочевые племена, как прекрасно показано это Нильсеном и Гоммелем, имели некоторое своеобразие идеологического порядка. Своеобразие это заключалось в том, что в их верованиях была большая тенденция к абстракции.

Общественные отношения, в которых вырос ислам, гораздо **более сложны**. „Бедуинское“ начало в нем объясняет многие моменты, которые или как-будто противоречат или как-будто не укладываются в схему. **Нильсен** в своей очень интересной работе о „религии ме-

*) Так в сборнике „В помощь активисту-безбожнику“ (М. 1928), в тезисах о мусульманстве читаем: „Магомет был... идеологом торгового капитализма... По своей идеологии мусульманство **весьма сходно** с христианством, что объясняется тем, что обе эти религии возникли из **аналогичных** потребностей торгового капитала...“ (стр. 70, подчеркнуто мною), здесь, во-первых, нельзя доказать первое положение без десятков натяжек, и во-вторых, смазывается глубокое различие между христианством и исламом, что несомненно, не обогащая, читателя теоретически, значительно затрудняет практическую антирелигиозную работу.

яца“ древних арабов (вернее, всей семитской группы) показал, каким образом в культе месяца, понимаемое как высшее божество мужского рода (qamar), уже имеется зародыш монотеизма (монотеистическая тенденция“, как говорит Каэтани), этот культ путем дальнейшей трансформации его создает еврейского Ягве и мусульманского Аллаха. Тот же Нильсен и Гоммель вскрыли еще и другую важную тенденцию в развитии ранне-семитических религиозных верований, а именно тенденцию к абстракции, к „обозначению божества в терминах общих, абстрактных“ (как „ilu“) с наделением его всеми атрибутами совершенства и неограниченности. Обозначения этого божества через описание его свойств — всемогущий, всеведущий, всезнающий и т. д. — уже налицо в южно-арабских надписях (Caetani, St., I, 226).

Эта тенденция к монотеизму в трансформации культа месяца прекрасно уживалась с противоположным ей политеизмом, являвшимся религией массе, эта последняя форма религиозного сознания все же была доминирующей.

Далее мы должны проследить состояние Аравии до Мухаммеда в ее экономическом развитии. Основные факты общеизвестны: с первых столетий нашей эры начинается постепенное, на первых порах еще очень медленное, снижение экономического уровня, „политический и торговый декаданс западной Аравии“. Правление гиммаритов в Йемене (115 до 300 по Р. X.) заканчивается установлением в этой области господства абиссинцев, ознаменовавшееся в 525 г. новым налетом их, новыми смутами, пока 575 г. сассаниды не утвердили своей власти в Йемене. Как известно, именно к этому времени Каэтани, в общем согласии со своей теорией миграций, приурочивает развитие новой волны семитической эмиграции, организационной и идеологической выразителем которой, по его мнению, явился Ислам. Великое гидравлическое сооружение в Махгрибе было разрушено, некогда густо населенная богатая область разоряется и одно племя за другим устремляются, одни на север — Авсы и Хозраджи, другие в Неджд, третьи к границам Сирии, образуя государство гассанидов, и, наконец, к границам Ирана — Хирах.

Известно, что ряд ориенталистов во главе с Галеви считает все рассказы об этом событии легендарными, отрицая тем самым и самый факт и его последствия, но все же надо будет, в данном случае признать решающим аргументом археологические изыскания, неопровержимо устанавливающие факт наличия этих гигантских сооружений (работы Глазера, Ротштейна), в таком случае, разумеется, факт переселения на север ряда йеменских родов и племен должен быть признан значительным, так как они несли с собой в среду земледельцев, кочевников и примитивных торговцев высокую культуру.

Итак, нашествие абиссинцев и персов натолкнулось на несомненно достаточно развитое в экономическом и культурном отношении общество, обладавшее своей своеобразной синкретической культурой. Очень разнообразное, многочисленное *) население области, распадаясь на отдельные племена, являлось носителем, как мы уже говорили, различных типов культуры, но все эти различия

*) Я не привожу здесь известных подсчетов Пальгрэва и, основанных на них, Каэтани, количества населения тогдашней Аравии, их еще можно оспаривать; выведенная Каэтани цифра населения Гиджаса — „превосходила на много, может быть, вдвое 1½ миллиона человек населения нашего времени“ (st. I, 317) все же, даже при уменьшении ее, значительна при прилб. 1.000 кв. килом. лoверхности).

постепенно — или внезапно — **должны были сгладиться** — временно или надолго — перед грозящей всем племенным группам опасностью совершенной потери их полу-независимого положения.

Идея национального освобождения — вот что должно было явиться главным содержанием идеологии арабского общества этого времени. Высказанное Марксом это положение еще и доныне почти не фигурирует в исламоведческой литературе — факт знаменательный и легко объяснимый. Традиционная в течение многих десятилетий точка зрения на ислам, как религиозное движение, естественно не допускала возможности видеть в нем что-либо другое. Даже наиболее яркий из старых исследователей Кремер, написавший, „классический труд по истории мусульманской культуры“ (акад. В. Бартольд), тщательно анализирующий основные идеи ислама — идея бога, идея пророка и идея государства — несмотря на широко примененный им метод параллелей и аналогий идей ислама с идеями западной культуры, не смог нащупать в исламе этого его политико-социального стержня. Гольдциэровская школа, по удачному выражению В. Бартольда, просто оставляла не выясненным „вопрос о зависимости процесса воплощения идей в жизнь не столько от эволюции самих идей, сколько от фактов жизни народных масс“ („Мус. мир“, 78—79). Странно то обстоятельство, что почти каждый из серьезных исследователей ислама констатировал нарастание в нем политического момента, изменение характера проповеди Мухаммеда в мединский период и т. д., но не делал отсюда почти никаких выводов, больше того почти никто не задавался вопросом, почему же это, каким образом в течении какого-нибудь года-двух так значительно, резко изменилось существо проповеди пророка, „когда по выражению Гольдциэра („Лекции“, 22) — совершилось превращение Мухаммеда из кроткого аскета в главу государства и война“. Действительно, в таком молниеносном превращении нетрудно видеть чудо.

Заслуга Каэтани — „обмирщить“ древнейшую историю ислама, несомненно; никто до него так резко не подчеркивает этого глубокого „мирского“, светского духа ислама, именно у него (St. I, 303) мы находим мысль — но совершенно не аргументированную, не развитую — о том, что сильная национальная реакция против владычества чужеземцев входит в состав „великой мусульманской революции“.

Но идея национального освобождения в эту эпоху могла вылиться, чтобы стать **массовой** только в форме религиозной системы, используя религиозную эмоцию, как наиболее значительную в психологии массы.

Тут можно было бы сделать несколько возражений в подтверждение кажущегося психологизма в нашем построении, но это возражение будет несостоятельным, так как нельзя изучить идеологию, идеологию религиозную, тем более идеологию восточного типа, не коснувшись немного сущности эмоций. Об этом очень хорошо говорит Каэтани, когда он излагает на нескольких десятках страниц ту межплеменную и межродовую борьбу, которая происходила в Аравии. Каждому известно, что первые годы работы Мухаммеда относятся к этой стадии межродовой распри. Тот самый, почти легендарный, факт участия Мухаммеда в примирении между двумя группами враждующих в достаточной степени это показывает.

В этом же пункте можно будет проследить, каким образом эта бедуйская система начинает постепенно становиться приемлемой

для торгово-капиталистических групп, в том своеобразном отношении, о котором я говорил.

Итак, национальная идея, для того чтобы стать идеей масс, должна была быть облечена или, вернее, она **естественно облекалась** в это время в форму религиозной эмоции, ибо религиозная эмоция могла двигать массы. Но религиозная эмоция могла быть **только** психологической основой этого движения. Для ислама же характерно, то, что, выростая как религиозная система, он выростал и как крупнейшая **общественно-политическая** система.

Могут возразить, что оформление общественно-политической стороны ислама можно будет отнести ко времени Халифата. Это неправильно, потому что, как я раньше показал, кораническая критика дает для нашего положения достаточно полный материал. Если же игнорировать кораническую критику и сказать, что коран представляет собой произведение позднейшего времени, тогда можно будет сделать какие-либо выводы иного порядка, но ведь тогда нужно будет сделать и такой вывод, все, что сделано на Западе за последние десятилетия, ничего не стоит и не нужно.

Теперь можно поставить вопрос, **почему** эта идеология арабского „ренессанса“ — именно его, так как, ведь задачей момента являлось восстановление всего комплекса национальной культуры когда-то славного арабского прошлого, **восстановление**, мы-бы сказали, оперируя старым термином, „национального духа“ и **развития** его, складывание во имя новых целей и задач и складывание именно в такой форме, которая **обеспечивала** бы, лучше всего захватывая самые значительные эмоции и переводя их в активные действия, и **созданию социально-политической формы** соответствующей этому процессу вылилась в форме ислама.

Естественно, что ответа на этот вопрос трудно ожидать от богословов-исламоведов, религиозно-догматическая ограниченность которых просто не допускала возможности постановки этого вопроса, поскольку ислам несомненно ниже христианства, и поскольку исследование мухаммеданства слишком часто превращалось в „обличение мухаммеданства“ (характерный пример — такой большой ученый, как Ламменс, оставляет историческую критику, когда нужно подчеркнуть темные стороны ислама, тому далеко не чужд и Гольдциэр).

Само по себе пробуждение национального чувства — есть революция сознания, есть революция общественного сознания. В эпоху **перехода** к торгово-капиталистическому обществу, в эпоху феодальную, общественное сознание есть во многом сознание религиозное. В эту эпоху национальное чувство, его пробуждение создавало революцию традиций, религиозного сознания, но эта революция в Аравии проходит в форме бедуинской. Это соображение недостаточно подчеркнуто, повторяю, в некоторых работах по исламу, даже материалистических. Я не говорю, конечно, о работах не-материалистических, о них не приходится много говорить, ибо хотя бы тот же Гольдциэр или тот же Каэтани, посвящает не мало страниц описанию торговых отношений в Аравии, но они не могут увязать этого положения. Что же такое, в конце концов, представляет собой это движение. Любопытная внутренняя „дисгармония“ его выражается в том, что в этой системе (мы берем даже так, как это изложено в коране, даже в созданной на ошибочной точке зрения системе Рейснера) **отражается** дух торгового капитализма. Эта система и эта революция происходит в **форме** бедуинской и как революция общественного сознания она именно и должна была протекать в **форме** бедуинской, а

бедуинская культура была реакционной. По отношению к чему? — К другим типам культуры, которые в то время складывались. Один из исламоведов наших дней, тот же Климович, в замечании на мою статью прямо поставил мне вопрос: как это может быть революция, то есть переворот общественного сознания в форме реакционной. На такое замечание я его отослал к заметкам Маркса о „Великой французской Революции, которые изданы недавно тов. Рязановым. Достаточно взять любую историческую работу Маркса, и особенно его работу по истории Пруссии, где Маркс дает блестящий анализ такого рода переворота в общественном сознании, который может нередко вылиться в форме реакционной. Реакционный характер по отношению к чему? По отношению к тем типам культуры, которые в это время складывались.

Далее мы выдвигаем положение о необходимости анализа, этого своеобразия, когда „это бедуинское“ оформление новых религиозных (общественно-политических) чаяний... наложило на новое громадный отпечаток наследия прошлого“ (моя указ. статья, стр. 85, п. „д“). Фразу Энгельса, приведенную нами, слишком часто забывают, особенно в анализе идеологии.

Здесь я говорю только об исламоведении, но можно найти сколько угодно примеров в другом отношении. Возьмем целый ряд работ по Великой Французской Революции, особенно широко распространенных сейчас у нас и то вы сплошь и рядом увидите отсутствие этого элементарного требования. Энгельс подчеркнул, как раз в связи с критическими замечаниями по книге Меринга, что философия каждой эпохи в качестве предпосылки имеет определенный мыслительный материал, переданный ей раньше. Это азбучная истина, но эту азбучную истину у нас нередко не помнят. Когда Рейснер излагает ислам, как религию торгового капитала, он забывает об этих предпосылках, но и когда представитель другого течения в марксистском исламоведении говорит, что ислам—это религия, созданная только кочевниками, он тоже совершает ошибку.

Далее мы ставим вопрос (6-е заключение нашей статьи, стр. 85) об анализе необходимости для этой формы идеологии—„бедуинского ислама“ приспособиться.

Это приспособление выразилось в **усилии монотеистической** тенденции, в отеснении ряда пережитков. Вопрос ставится так: должна ли оставаться идеология бедуинская, т. е. умирающая формация, или она должна была приспособиться. Вот тут и намечается крупнейшая работа для материалиста-исламоведа. Почему именно материалиста. Потому, что идеалисты—эти сверх объективисты, какими являются Каэтани и Гольдциэр, не способны дать ничего. Здесь перед материалистом стоит большая работа понять, **каким образом** происходило это **замещение** бедуинской формы первоначального ислама такой формой, которая является результатом приспособленчества этой идеологии кочевников, к условиям уже новой, к этому времени, общественно-экономической обстановки. Он должен был приспособиться.

В чем же, повторяем, выражалось это приспособление. Укрепление монотеистической тенденции, — как доказано известным Нильсоном и целым рядом других исследователей, — в сознании семитических народов произошло еще до эпохи торгового капитализма. Тут как раз, в этом, лежит и еще одна очень большая ошибка работы проф. Рейснера. Он находит в какой-либо идеологии элементы монотеизма и памятуя слова Маркса о том, что монотеизм имеет своим

базисом общество товаропроизводителей, поступает с различными идеологиями, как парикмахер с вихрами школьника, он их все подстригает, подрезает под одну определенную систему (торгово-капиталистическую). А затем каждая из этих идеологических систем также начинает им подстраиваться на эту общественно-экономическую формацию. Рейснер не хочет считаться с самыми элементарными вещами, которые должен знать каждый читающий Маркса и Энгельса, что торговый капитализм **не** представляет **единой** общественно-экономической формации, что это есть **формация развивающаяся, имеющая целый ряд своеобразий**. Эти своеобразия у него не отмечены, так что по Рейснеру выходит, **раз** он нашел в этой идеологической системе монотеистическую тенденцию, значит это торговый капитализм. Так ему приходится доказывать то, что было давно доказано, что Палестина в последние десятилетия перед началом нашей эры была страной, лежащей на великом торговом пути, знала широкое развитие торговых отношений, — но развитие торговых отношений **не есть еще развитие торгового капитализма**. Здесь надо вопрос поставить таким образом. Была ли монотеистическая тенденция у народов, населявших Аравию до Магомета — была.

Далее, мы ставим вопрос, были ли данные для ее развития, то-есть вопрос о **культурном состоянии** „магометовой“ Аравии. Не так, конечно, как это сделано в черносотенной брошюре, которую выпустил „наш“ — русский исламовед, Жузе, во время пребывания его в Духовной Академии (брошюра под названием „Коран“. Казань 1914 г.). Он начинает с того, что Мухаммед был неграмотен, некультурен и не знал никакой грамоты. Он пишет об этом три страницы и в конце концов приходит к выводу, что интеллигентного человека ислам недостоеен, что его могут исповедывать только неграмотные люди, низшей культуры. В достаточной степени убедительно Гольдциэр показывает, что в Мекке и Медине были люди, которые являлись большими знатоками тогдашней культуры, но стояли за „откровение“ Мохаммеда.

Почему этот вопрос в данном случае является для нас важным? Потому что, как ни как, проповедь Мохаммеда развивалась в конце концов в **определенной культурной, потенциально-культурной, и способной, и идущей вперед, среде**.

Так что когда я ставлю вопрос о дальнейшем развитии ислама на более прогрессивной почве, то это положение необходимо будет учесть. Это же самое будет ответом и на вопрос, почему ислам мог стать и становился идеологией торгового капиталистического государства. В то же время, даже и в годы великих халифов, он мог быть и идеологией кочевников-скотоводов. К исламу была тяга, если его проповедь попадала на соответствующую почву, кочевников-скотоводов „бедуинов“, как называет их Энгельс, пользуясь старой терминологией. Здесь ислам пышно развивал **одну** свою формацию. Когда ислам попадал на другую почву, тогда он становился официальной религией, государственной религией. Так, **приспосаблиясь и изменяясь**, он мог стать и религией общества товарных производителей, таковой он и **стал**.

Здесь задача материалистического анализа заключается в раскрытии **всех этих бесчисленных форм приспособления ислама к различным общественно-экономическим формациям**. Мы, исламоведы, должны знать анализ развития христианства Маркса и Энгельса, ибо, как я уже сказал, мы и в истории христианства не сделали ни одного шага вперед от Маркса. В этой статье еще не место развернуть в длинную

цепь методологических звеньев показа, как Маркс и Энгельс анализировали историю развития христианства в условиях приспособления его не только к отдельным изменениям общественно-экономических формаций, но и в отношении к особенностям развития отдельных стран. Эта работа сейчас доступна каждому в издании научного общества „Атеист“. См. „Мысли К. Маркса и Ф. Энгельса о религии“.

Далее очень интересен вопрос, почему третья мировая религия—ислам—не могла иметь широкого распространения?

По схеме Рейснера и его единомышленников получается, будто ислам не мог стать широко распространенной религией на Западе потому, что ему был положен известный географический предел.

Как на этот вопрос можно было бы ответить по существу материалистически правильно. Здесь можно привести много соображений, но все эти соображения сводятся к одному пункту истории христианства; здесь без того, что пишет Маркс и Энгельс, обойтись нельзя. Христианство распространялось также, как и ислам, где силой убеждения, где силой меча. Как и ислам, христианство на своем пути встречало общество другого комплекса идеологии, так или иначе изменяясь само или изменяя его, христианство утвердилось и укрепилось. Так почему же ислам имеет определенные географические границы своего распространения. Дело в том, что распространение ислама как-то удивительно очерчено какими то определенными границами, **общественно-экономического порядка**. Каэтани в своем объяснении этого интересного и значительного явления перегнул палку в другую сторону, протаскивая в своей теории нечто нам совершенно ненужное, вредное, потому что одними **этнографическими** причинами нельзя определить, нельзя объяснить распространенность или нераспространенность идеологии *). **Ведь каждый великолепно знает, что марксизм и ленинизм переходят сейчас всякие национальные и этнические границы.** У Энгельса в его некрологе Бруно Бауэра имеется на это блестящий ответ. И следует хорошо продумать эти слова Энгельса: „ислам, благодаря тому, что он удержал свою специфически-восточную обрядность, ограничил область своего распространения востоком и северной Африкой, завоеванной арабскими бедуинами и вновь заселенной. Здесь он мог стать господствующей религией, на Западе не смог“.

Вот 4 строки Энгельса, которые отвечают полностью на этот вопрос. Полностью—в каком смысле? В том смысле, что он дает то самое **резюме**, которое должно быть завершением хорошей материалистической работы. Почему? Потому что в этих строках сказано очень много. Надо показать в чем заключается, на чем основывается эта „специфически восточная обрядность ислама“. Вот **попыткой** ответить на этот вопрос и является выдвинутое мною положение о **синкретическом** характере сущности ислама, с этой точки зрения эта специфическая обрядность есть **наследие его бедуинской культуры**. Поэтому ясно, что для западно-европейских обществ, которые изжили свой **номадный период** сравнительно рано, (что можно видеть по новейшим исследованиям, германцы уже сидели на своих местах и уже прошло несколько столетий прежде чем ислам мог их достичь), это наследие было моментом, препятствующим принятию ими ислама.

И в силу этого-то обстоятельства ислам и не смог стать господствующей религией на Западе.

*) Ту же ошибку делает и В. Тан в своей книге о распространении христианства, ценной лишь подбором фактов.

Таков может быть дан материалистический ответ.

Что же дает еще тот же Каэтани. Он в I-ой главе своих „Studi“ объясняет распространение христианства, большее, чем распространение ислама, глубиной содержания христианства, чем что христианство давало ответы на все (?) вопросы. Будто ислам их не дает! Это, ведь, объяснение типично богословское, мы видим на нем, как такие хвалены об'ективисты рондятся с „обличителями“.

Вот основные положения—8 или 9, которые можно будет выдвигать в качестве руководящих материалистических положений в анализе происхождения и первого периода развития ислама.

Список сокращенно названных в этой статье работ.

1. Бартольд В. В. акад. Мусульманский мир. II. 1922.
2. Weil G. Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre. 1843. Stuttgart.
- 2a. Weil G. Historisch-kritische Einleitung in den Koran. 1844. 2-e Aufl. 1878.
3. Hartmann Mart. Der Islam. Leipzig. 1909.
4. Goldziher Ign. Muhammedanische Studien. 2 Bde. Halle. 1889.
5. Goldziher Ign. Vorlesungen über den Islam. Heidelberg. 1910 (неполный русский перевод: „Лекции об Исламе“. Сиб. 1912), 2-e Aufl. 1925.
6. Goldziher Ign. Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden 1920.
7. Дитякин В. Маркс и Энгельс о происхождении и сущности ислама. „Атенет“. 1927 г. № 22—23.
8. Caetani L. Annali dell' Islam. Milano 1905 sg. 8 vol.
9. Caetani L. Studi di storia orientale. Milano 1911, 1914. I, III vol.
10. Крымский А. История мусульманства, Ч. 1, II. 2-e изд. М. 1904.
11. Lammens H. Le berceau de l'islam. Rome. 1914.
12. Lammens H. La Mecque à la veille de l'hégire. Beyrouth. 1924.
13. Lammens H. L'islam Croyances et institutions. Beyrouth. 1926.
14. Muir W. The life of Mahamet. Londres 1858 sv. 4 vol.
15. Мюллер А. История ислама. Р. пер. Спб. 1895. (нем. изд. 1885 г.).
16. Nöldecke Th Geschichte des Qorans. 2-e Aufl. bearbeitet von Fr. Schwally. Leipzig Th. I. 1909. Th. II. 1919.
17. Nielsen. Die altarabische Mondreligion.
18. Рейснер М. Идеология Востока. М. 1927.
19. Snouck Hurgronje C. Mekka. 1888 sv. 2 f.
20. Sprenger A. Das Leben und die Lehre des Mohammad. 2-e Aufl. Berlin. 1869. 3 Bde.

Лицо провинциального церковного журнала.

„Посмотреть да посравнить
век нынешний и век минувший“.

В настоящем обзоре мы коснемся издающегося в г. Казани журнала „Православный Церковный Вестник“. Казань, в былые времена крупный религиозный центр, духовная академия, семинария и др. церковные учреждения которой имели ареной своей деятельности большую разноплеменную территорию, издавала не один церковный журнал. Эта широкая издательская деятельность, естественно, прекратилась с первых дней Октября 1917 г. Правда, мечты о ее возобновлении церковниками не оставлялись и при каждом удобном случае в той или иной мере осуществлялись. Так, в 1922—1923 году группой церковников „живяков“ издавался журнал „Жизнь и религия“, но ему не суждено было долголетствовать: он прекратил свое существование в апреле 23 года, на номере 8-м, и лишь с середины 1925 года (№ 1 вышел 1-го июня), при „обновленческом“ Казанском епархиальном управлении более-менее регулярно „издается с благословения священного синода Российской Православной Церкви“ вышеназванный журнал.*)

Из начертанной в № 1 „программы“ этого журнала мы узнаем, что он ставит себе задачей, во-первых, освещение „событий текущей церковной жизни“ и, во-вторых, ведение борьбы с так называемой тихоновщиной. Для проведения этих целей в жизнь в журнале было установлено шесть основных отделов, которые в дальнейшем не только не выполнялись, но наоборот, порой превышались.

Но если эта сторона редакционного заявления выполнялась, то про остальные пожелания и надежды его, при всех „способностях“ и неутомимости редакции возглавляемой (ответ. редактор) известными своими „законоучительными“ трудами священником Е. Ф. Сосунцовым, этого сказать нельзя. То, что „редакция желала-бы выпускать ежемесячно два печатных листа“, осталось лишь на бумаге. Сам объявлявший это „желание“ 1 № насчитывал всего — навсего 24 страницы (1½ печ. листа). 1926 год журнал начал с размером лишь в 16 стр., кончил тоже 16 стр., но уже не ординарного, а двойного №, — за 2 м-ца. Это заболевание оказалось хроническим... 1927 год журнал начал и кончил тем же. Текущий, 1928 год, „открылся“ выпуском столь же тощего двойного №, лишь с 15 стр. текста. Пожелание журнала быть

*) На ряду с ним каз. епар. упр. и кантонными окружными упр. издавались и др. издания. Напр., в двух изд. была выпущена брошюра „Священный Синод и бывший патриарх Тихон“; брош. прот. С. Матвеева „Правда о церковном обновлении“, тираж 1000 экз. 1925; и др.

ежемесячником (на титульной странице — „Выходит один раз в месяц“, печатается и по ныне) постигла не лучшая участь. Первое полугодие его ознаменовалось, уже! отсутствием сентябрьского № (1925 г.). Новый, 1926 год был еще печальнее: вышло всего 10 №№, из которых три двойные. 1927 год состоялся лишь из четырех двойных экземпляров. Всего, почти за три года, вышло 18 экз. или 26 №№.

Тираж, не отставал от размера и регулярности выхода, он дал солидную течь: с 600 экз. в 1925 году и первой половины 26 года, он спал ко второй половине 26 г. до 500, продержавшись на этом уровне и в двух первых экз. 27 г., начиная с 5—6 № коего снизился до 400 экз. Все снижается, только цена журнала бодро поднимается: с 4 руб. в год в 25 г., она повысилась до 5 руб. в 26, 27, и 28 г.г. Цены отдельных №№ не знали твердости: они обычные 35 или 40, двойные 40 или 60 коп. за экз. Подобное наклонное положение в издании журнала остается и по сей день, несмотря на неоднократные напоминания „от редакции“ к благочестивым читателям, что де „предлагается ради блага церкви представить взносы всем, радеющим о свете“ (№ 7—8, 27 г.). Не нужно быть пророком, дабы определенно сказать о скорой окончательной „кончине“ журнала.

После изложенной картины внешнего „успеха“ журнала, небезинтересно будет ознакомиться и с процессом его составления. Об этом говорит помещенная на стр. 10, № 4 за 26 г., заметка: „Как составляется очередной № „Правосл. церк. вест.“ В каждой редакции— читаем в ней— есть штат сотрудников, из которых каждый занят своей работой... В... Вестнике... редактор заменяет все: „он писатель, он и корректор и издатель“... Картина по истине умирительна! Бедный редактор, ведь он „все“: „И швец и жнец и в дуду игрец“, как говорят украинцы! Но послушаем дальше... „Главным пунктом всего издания, — продолжает, судя по вышесказанному, „сам“ редактор — является отдел сведений по всей православной церкви, по СССР, по Казани и по кантонам. Все эти рубрики наполняются такими сведениями, которые бросают луч света на жизнь всей православной церкви... Все разрозненные сведения подводятся под общую точку зрения обновленческого течения“...

Итак мы ознакомились с доподлинным процессом „создания“ епархиального журнала. В дальнейшем, ставя себе целью показ провинциального церковного журнала, мы не будем подробно касаться материалов в нем содержащихся, поскольку они относятся или к фактам кои освещались в центральной церковной прессе, или тех или иных распоряжений и разъяснений Соввласти, имеющих официальный характер. Отметим, однако, что в журнале перечисленным моментам отводится порядочное место. Нам же будет особенно интересны местные „епархиальные“, сведения, как материалы, характеризующие деятельность духовенства „на местах“, освещающие с той или иной полнотой борьбу современных церковных группировок, ее методы, отображающие настроения и чаяния провинциального „христового воинства“.

Тут особенно характерно отношение церковников к атеизму. Рост последнего они не решаются отрицать. Из протоколов „казанских епархиальных съездов духовенства и мирян“ мы видим, что вопрос о противодействии росту безбожия, о борьбе с ним занимал солидное место. На „съезде“ 25 года доклад „Об антирелигиозной пропаганде“, занял два заседания. Причем этому предшествовал специальный „доклад предсъедовской комиссии по ведению диспутов с антирелигиозниками“. Вот основные моменты последнего:

„1. При епарх. упр. образовать должность „благовестника“ веры, на обязанности которого будет лежать: выступление на диспутах...

„2. В помощь ему иметь в каждом кантоне одно лицо с теми же обязанностями...

„3. Как в епар. так и в кантон. упр. иметь библиотеки с богословско-философской и антерелигиозной литературой.

„4. ...В самом срочном порядке устроить повторительные курсы для подготовки „благовестников веры“.

„5. ..Ассигновать на расходы по содержанию епарх. „благовестника веры“ 25 руб. в месяц, если он — из числа штатных священнослужителей и — 50 руб., если на эту должность будет приглашен не состоящий на службе специалист-богослов.

Кант. и окруж. „благовестники веры“ содержатся на местные средства“. (№ 2, стр. 11).

Эти предложения предсездовской комиссии с небольшими дополнениями были приняты сездом. При этом было подчеркнуто, что „указанные меры провести в жизнь... без промедления. На расходы, связанные с организацией курсов, отпустить 500 р. (пятьсот) из средств Епархии“...

Сезд 1926 года, также заслушавший доклад „О борьбе с антирелигиозниками“, подведя итоги годовой борьбы, тоже высказался в этом направлении.

Кантонные сезды этот вопрос также не оставили. Так в г. Чистополе на кант. сезде 26 г. стоял доклад о постановке апологетических бесед и диспутов, основные положения которого аналогичны вышеприведенным.

Часть „благовестнической“ работы выполнялась журналом. Им печатались обзоры антирелигиозной литературы, рецензии, помещались отзывы о диспутах с антирелигиозниками. Особенно характерны специальные апологетические статьи. Из них укажем на ст. ст. прот. М. Колокольникова — „Сущность обновления (психологические его основы)“ (№№ 2 и 3, 25 г.) и „Каноны или жизнь“ (№ 5, 25 г.), безимянную неоконченную статью „Устав или молитва“ (№№ 3 и 4, 26 г.) и др.

Эти ст. ст. представляют большой интерес для нашего времени: в них мы ясно слышим жалобу духовенства на растущее безбожие и безразличие к вопросам религии. Прот. М. Колокольников на основании рассмотрения практической и теоретической части христианского богослужения приходит к выводу, что „наше русское православие идет в массе по пути замены веры и внутреннего чувства одним внешним обрядом“ (№ 3, 25 г., стр. 20). Выход из создавшегося положения авторы видят в „обновлении церковного строя, требовании церковных реформ“ (№ 2, 25 г. стр. 24)... „В попытке возможного (?) сближения религии с наукой в виде стремления провести в церковную жизнь так наз. новый стиль“... в том, чтобы считать меньшим грехом попустить пока (!) не каноническое второбрачие духовенства, чем оправдывать „вельми зорную“ жизнь многих молодых священников“ (№ 5, 25 г., стр. 14). Но основная надежда в „усилении горения духа“ ставится на „большую разумность“ богослужений. Захватить в пленение разум, „ум“ освобождающегося от религиозных пут человека — вот их основная цель. „Ум — говорит прот. Колокольников — есть такая же часть человеческого существа, как и чувство, и религия, охватывающая все стороны человеческого существа, должна „захватить и ум“ (№ 2, 25 г., стр. 24). Чтобы не „один только

„священник“ молился... „нужно — говорит указанный автор — в богослужении на первом плане поставить мысль и чувство“... Ради этого „церковь... может видоизменять свои внешние отдельные формы, обряды“ (№ 3, 25 г., стр. 21). При этом постоянно напоминает, что: „потребность осмыслить религию“ („показать разумность христианства“) должна нами чувствоваться, особенно, в настоящее время, когда некоторыми людьми отрицается весь смысл религии, когда последнюю называют дурманом народа, продуктом невежества (только ли?) (№ 2, 25 г., стр. 24).

Эти выводы—слова самоубаюживания, а не действие. Деятельность самого же журнала их разрушает. Журнал „обновленческий“, а потому странно если бы он не вел борьбы с своим врагом—тихоновщиной. Евангельские заповеди о любви к врагам и непротивлении злу, как хорошо известно из истории христианской церкви, церковь лишь заставляла соблюдать других, сама же следовать им не любила. Это остается верным и по отношению к рассматриваемому нами журналу. Им эта борьба ведется по двум направлениям: с одной стороны, по, так сказать, „семейной“ части, с другой же, несмотря на заявление об аполитичности, по политической. Применяясь к времени журнал выкидывает „краткие определения:

„Тихоновщина—вера врагов народа, богачей и монархистов“.

„Обновленчество—вера лояльных граждан и бедняков“ (№ 5—6, 26).

Накинув, таким образом, маску „лояльности“, обновленцы переходят в наступление. Однако наступление это—скорей отступление. И это по обоим указанным флангам. Один из них представлен в виде ряда статей, одни заголовки которых скажут нам многое. Вот некоторые из них: „Наемники“ (№ 4, 25 г.), „Письмо в Америку*“ (№ 1, 26 г.), „Официальное подтверждение контр-революционности тихоновщины“ № 7—8 26 г.), „Английские иждивенцы“ (там же). „С поличным“ (№ 9—10, 26 г.), „Суд вселенской церкви“ (№ 1—2, 27 г.), „Когда же конец“ (№ 7—8, 27 г.) и т. д. Основная их цель ясна, оправдание приведенного лозунга о тихоновщине и „доказательство“ правдивости второго.

Теперь обратимся к „семейным темам“, имеющим, правда, ту же установку. Этими темами обильно снабжены и приведенные нами статьи, но особенно специальные отделы журнала, посвященные церковной жизни. Здесь перед нами встает церковь, как определенная исторически-сложившаяся организация. Сквозь чащу многочисленных заметок ясно проглядывает звериное, инквизиторское лицо „стыдливой блудницы“—церкви. Поистине тут мы вправе, вслед за К. Марксом, повторить слова Мазарини, что—„Споры между папами—всегда самые ядовитые споры“. Особенно, если они, как сейчас, „не только все живут этими святынями, но при том вынуждены жить в них совместно“ (соч., т. X, Гиз, 26).

В этой „ядовитой“ борьбе все выволакивается наружу, целях опорочения противника. Страсти разгораются, не раз открывая лицо нападающего. „Вещи называются своими именами“. Главный „центр тихоновщины для Казани... Ивановский монастырь“ прямо именуется—„притонем ненависти и фанатизма“ (№ 4 25 г.) Богослужения — „Комедии в тихоновских церквях“ (№ 5, 25 г.), „Фарс в церкви“ (№ 2, 26 г.) „Балаганщина в храме“ (№ 7—8, 26 г.), „Шаманит преосвященный еп.“ (№ 5—6, 26 г.) и т. п. При этом весьма откровенно открывается „ларчик“ порой наблюдающейся многолюдности в храмах. Так читаем о наиболее „популярной“ из церквей Казани:

„Хор И. С. Морева прекратил свое бытие. Воскресенская церковь, несмотря на свою ультра благодатность, на рассказывание снов (браво!) во время проповедей, на связь с пресловутым прозорливым иноком одного из монастырей, и на другие затхлые свойства, не могла выплачивать хору нужную сумму. Публики в Воскресенском храме против прежнего нет и четвертой части. Ясно, что все многолюдство вызывалось отнюдь не религиозными побуждениями (бис!), а даровыми концертами стройного хора... Теперь вся толпа устремилась в Богоявленский храм, где хором исполняются такие мотивы, которые уместны были бы только в пивных залах“... (№ 2, 26 г.)

Должная дань отдается и „золотому тельцу“, доля которого „на кропителя“, по данным журнала, достигает 4.000 р. в год. Забывая, повидимому, что „неча на зеркало пенять, коли рожа крива“, журнал объявляет, что „все благочестие тихоновщины можно охарактеризовать одним словом — тарелочна“ (№ 4, 26 г.) „Каждый владелец лишнего пятака — продолжает журнал — манит вас за собой, как собаку манят куском хлеба. Ваш бог не христос, а тарелочка, которую вы ставите, при всех на молитвах и священнодействиях. Отныне не называйтесь вы христианами, и сектой тарелочников тихоновской марки, надиного согласия“ (стр. 12).

Указанное „надино согласие“ составляет новую, обширно и с „глубоким“ знанием вопроса излагающуюся проблему: духовенство, женщина и половой вопрос. По этому вопросу мы узнаем, что „второбрачие тихоновцы не признают, а второблудие и даже многораспутство лобызают, не взирая на состояние своих подруг — в мирском звании и в иночестве“ (№ 5, 25 г.). „Лобызание“ повидимому действительно активно. Например сообщается, что в Арском кантоне Тр „в 1915 году, между прочим (!), святейшие иноки передрались с крестьянами из-за женщин, напившись до зела“ (№ 2 26 г.). Наименование — „надино согласие“ — происходит, как оказывается, от некой „келейницы епископа Афанасия Нади“ (№ 4, 26 г.), которая пользуется неограниченной духовно-половой властью: если кто либо „простерся пред молодой келейницей епископа“, то дело его будет удовлетворено. Кроме „Нади“ есть и „шубница“ и др., которые одерживают победу, судя по журналу, не только над епископами, и молодыми священниками, но и над обновленчеством, правда, победа здесь не носит столь интимного характера. Обновленцы признаются, что им трудно бороться, что им трудно бороться с течением „эпидемии Надинского поветрия и Марусиной нечистоты“ (№ 9—10, 26 г.). „Трудно очищать разлагающийся навоз, оттого тихоновщина и одерживают верх“ (там же). Берет силу новая вера: дунина вера, (там же) Это — в гор. Спасске.

На всех этих дуниных и марусиных, обновленческих и тихоновских верах лежит печать разложения. „Безработица“ среди духовенства растет. Так, напр., читаем, что на Чистопольский „кантон открылось нашествие безработных священников“ (№ 3, 25 г.), в Спасске „язву кантона составляют пляшущиеся дьякона и священники из Самарской епархии, которые предлагают свои услуги мирянам“ (там же). О гулянии „бесстыжих“ по чужим епархиям и приходам говорится почти в каждом № журнала. Повидимому это то же эпидемия! „Это не поны, а шпана“, повторяет журнал чьи-то слова (№ 7—8, 26 г.).

* * *

Мы привели эту вонь, тлен разложения, дабы дать наглядное представление о лице современного церковного журнала.

Если здесь мы видели во всей красе так называемую тихоновщину, то нам, хорошо знающим, что религиозные группировки в том числе и обновленчество, отличаются друг от друга, „ни чуть ни больше, чем желтый черт отличался от черта синего“ (Ленин, письма к А. М. Горькому) не трудно узнать и действительное лицо нападающего противника-обновленца.

Издатель:
Общество „Атеист“

Отв. Ред.: **И. А. Шпицберг.**

Ред. Совет: *Н. Румянцев, В. Шишаков, Е. Федоров-
Грекулов, И. Воронцын, проф. С. А. Каменев,
проф. С. Г. Лозинский, проф. В. Дитякин.*

Главлит № № А. 15.911.

Тираж 4.000 экз.

17-я тип. „Мосполиграф“, Садовая-Сухаревская, д. 9.

В издании „АТЕИСТА“

вышел из печати
капитальный труд

по истории и сущности первобытной ре-
лигии и ее пережитков в современности

ЧЛЕНА БРИТАНСКОЙ АКАДЕМИИ

ДЖЕМСА ФРЭЗЕРА

ЗОЛОТАЯ ВЕТВЬ

с предисловием проф. 1 МГУ—П. Ф.
Преображенского, с примечаниями
и иллюстрациями, в 4 выпусках:

Вып. I. Магия и религия

Вып. II. Табу—запреты

Вып. III. Культ растительности

Вып. IV. Богоедство и жертво-
приношения

У С Л О В И Я П О Д П И С К И:

Цена за все 4 выпуска—8 р. 75 к. с пересылкой. При под-
писке уплачивается—4 р. Остальные 4 р. 75 к. уплачиваются
путем наложенного платежа при получении первого и вто-
рого выпуска. Подписка на отдельные выпуски этого
труда—не принимается. Последний, четвертый, выпуск труда
„Золотая Ветвь“ будет разослан подписчикам не позд-
нее сентября 1928 г.

В издании „АТЕИСТА“

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

- „Миф о христе“—т. I и II, А. Дрекса, пер. с нем. под редакцией П. Красикова. (Распр.).
- „Миф о христе“—А. Дрекса, пер. Н. Румянцева. Однотомное переработанное автором в 1924 г., последнее издание. 1 р.
- „О боге и о чорте“—памфлет Э. Даэнсона, пер. с франц. и примечания И. Шпицберга. (Распр.).
- „Святой отрок Гавриил“—бейлисиада. 10 к. (Распр.).
- „Рождество христово“—Н. Румянцева. 15 к. (Распр.).
- „Страшный суд, как картина звездного неба“—Д. Святского (Распр.).
- „Философия жизни Иисуса“—А. Немоевского, пер. с польского языка и предисловие Н. Румянцева. 35 к. (Распр.).
- „Евангельские мифы“—Джона Робертсона, пер. с нем., под редакцией и с предисловием И. Шпицберга. 50 к. (Распр.).
- „Первобытный коммунизм и первобытная религия в историко-материалистическом освещении“ Г. Эйльдермана, пер. с нем., с предисловием автора и проф. В. К. Никольского. 1 р. 50 к. (Распр.).
- „Зеркало папизма“—Отто Корвина, с предисл. И. Шпицберга. (Распр.).
- „Миф об Иоанне крестителе“—Н. Румянцева. 20 к. (Распр.).
- „Жил ли христос“?—А. Дрекса, пер. с нем. Н. Румянцева. 40 к. Изд. 2-е (Распр.).
- „Рождественская мифология“—Н. Румянцева. 25 к. (Распр.).
- „Религия и здравый смысл“—П. Гольбаха, пер. с франц., под редакцией В. Шишакова. 75 к. (Распр.).
- „Завещание священника Иоанна Мелье“—Перев. с франц. под редакцией В. Шишакова. 30 к. (Распр.).
- „Пасхальная мифология“—Н. Румянцева. 1 р. 25 к. (Распр.).
- „Жил ли апостол Петр“?—В. Дрекса, пер. и примечания Н. Румянцева с предисловием И. Шпицберга. 75 к.
- „Что мы знаем об Иисусе“?—Э. Гертлейна, с нем. 40 к.
- „Христианство и франц. революция“—А. Олара, пер. с франц. 75 к.
- „Святой Тихон амафунтский“—Н. Румянцева. 40 к.
- „Святой Василий Грязнов—защита подмосковных акул текстильной промышленности“—И. Шпицберга. 30 к.
- „От религии к атеизму“—библиографический сборник. (Сведения о литературе, вышедшей в области религии и ее критики, начиная с февральской революции до 1 I—1926 г., с отзывами). 1 р.
- „Смерть и воскресение спасителя“ (исследование в области сравнительной мифологии)—Н. Румянцева. 2 р. 50 к.
- „Дохристианский христос“—Румянцева. 1 р.
- „Миф о деве Марии“—А. Дрекса, пер. с нем. Н. Румянцева. 1 р.
- „Мысли В. И. Ленина о религии“. 1 р. 50 к.
- „Занимательная библия“—Лео Таксиля, т. I. Пятикнижие; с 39 сатир. рисунками. Пер. с франц., под ред. В. Шишакова. 1 р. 25 к. (Распр.).

„Занимательная библия“ — Лео Таксиля, т. II. Иисус Навин—Соломон; с 23 сатир. рис. В. Триваса. Пер. с франц., под ред. В. Шишакова. 1 р. 25 к.

„Занимательная библия“ — Лео Таксиля, т. III. После Соломона, с 10 сатир. рис. В. Триваса. Пер. с франц., под ред. В. Шишакова. 1 р.

„Миф и религия“ (Первобытная мифология—в материалистическом освещении)—Г. Эйльдермана. Пер. с нем. 70 к.

„Светский календарь Великой Французской Революции“—И. Вороницына. 30 к.

„Иисус или Карл Маркс“—Т. Гартвига, с нем. 30 к.

„Бог и страшный суд“—Т. Гартвига, с нем. 30 к.

„История атеизма“—И. Вороницына. Вып. I—Атеизм в древности.—Свободомыслие в Германии XVII и первой половины XVIII столетия. 1 р. 25 к.

„История атеизма“—И. Вороницына. Вып. II—Борьба с религией во Франции в первую половину XVIII столетия. Философская битва. 1 р. 25 к.

„История атеизма“—И. Вороницына. Вып. III—Борьба с религией и атеизм в эпоху Французской революции—Лаланд, Марешаль. 1 р.

„История атеизма“—И. Вороницына. Вып. IV—Немецкое просвещение в его зависимости от французского просвещения и революции. Религиозное свободомыслие в России в XVIII веке. 2 р. 50 к.

„Святая инквизиция“—Проф. С. Г. Лозинского. 3 р.

„Христианство и рабство“—А. Катца. 40 к.

„Тайны древнего христианства“—Г. Даумера, пер. с нем. 1 р. 50 к.

„Великий шантаж“—Н. Румянцева. 75 к.

„Происхождение креста“—Статьи.—От редакции; Маурент-Брока; П. Ошара; П. Сэнтива; А. Немоевского. 75 к.

„Происходит ли человек от обезьяны“—Г. Графа. 30 к.

„Мощи новозаветных героев“—Н. Румянцева. 30 к.

„История развития земли“—Г. Графа. 50 к.

„Церковь и империалистическая война“—Б. Кандидова. 1 р. 25 к.

„Загробные ужасы—как черный террор“—А. Струве. 50 к.

„Мысли К. Маркса и Ф. Энгельса о религии“. 3 р. 75 к.

„Секуляризация церковных имуществ в России“—Е. Грекулова. 60 к.

„Атеизм А. С. Пушкина“—В. Рожицына. 1 р.

„Церковь и просвещение в России“—С. А. Каменева. 1 р. 50 к.

„Из истории христианского культа“—(Статьи А. Древса, Г. Лешке, Н. Румянцева). 60 к.

„Из практики рясликов“—П. Сэнтива и Ф. Мели. 50 к.

„Руины“—атеистический памфлет XVIII ст. Вольнея. С рис. 1 р. 50 к.

„Золотая ветвь“—Д. Фрэзера. Вып. I. Магия и религия. С пред. проф. П. Ф. Преображенского. 2 р.

„Золотая ветвь“—Д. Фрэзера. Вып. II. Табу—запреты. 1 р. 50 к.

„Золотая ветвь“—Д. Фрэзера. Вып. III. Умирающие боги растительности. 2 р. 25 к.

„В. Белинский и религия“—И. Вороницына. 40 к.

СДАНЫ В ПЕЧАТЬ:

„История атеизма“ (5-ый выпуск).—И. Вороницына.

„Золотая ветвь“—Джемса Фрэзера. Вып. IV.

„Мысли Г. В. Плеханова о религии“.

„Илья пророк“—Н. Румянцева.

„Бытовые основы религиозных верований“—А. Струве.