

Богостроительство в контексте истории русской мысли

А. А. Ермичёв

Русская христианская гуманитарная академия,
Российская федерация, 191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15

Для цитирования: Ермичёв А. А. Богостроительство в контексте истории русской мысли // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 2. С. 250–263. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.202>

Статья посвящена идейному течению богостроительства в России начала XX в. Рассматривается его возможный контекст в истории русской мысли. Основные принципы богостроительства характеризуются как атеистические, гуманистические и рационалистические. Впервые богостроительство рассмотрено не в качестве эпизода внутрипартийной борьбы у большевиков, а как один из вариантов решения традиционного для русской мысли вопроса об отношении Бога и мира, трансцендентного и имманентного, религиозного и социального. Контекст его возникновения был образован, с одной стороны, социальным христианством как компромиссным решением проблемы Бога и мира, а с другой — попытками некоторых народников воспользоваться религиозной формой сознания в целях освободительного движения. Утверждается, что возникновение богостроительских и близких им идей связано с чрезвычайными социальными обстоятельствами в русской истории (десятилетие революционного народничества, революционная ситуация первых лет XX в. и революция 1905–1907 гг.), когда идеи светского гуманизма становятся особенно востребованы общественным сознанием. В статье анализируются философские основания и ведущие принципы (атеизм, гуманизм, сциентизм и эгалитаризм) «новой религии» видного деятеля народничества В. В. Берви-Флеровского, предложенной им в качестве мировоззрения сторонников прогрессивного развития России. В статье она названа непосредственной предшественницей богостроительских идей. Вместе с тем подчеркнута отличие «философии коммунизма» идеолога народничества от богостроительства Горького и Луначарского. Утверждается, что богостроительство Горького — Луначарского обнаружило псевдорелигиозное содержание марксизма.

Ключевые слова: религия, социальное христианство, богостроительство, богоискательство, революционное народничество, «новая религия», марксизм как псевдорелигия, А. М. Горький, А. В. Луначарский, В. В. Берви-Флеровский.

1

Уже в 30–40-е годы XIX в. русская общественность вполне отделяется от государства, становится к нему в положение оппозиции и претендует на роль выразителя истинных интересов отечественной истории. Естественно, она должна была определить свое отношение к православию — государственной религии и религии русского народа. Заключительными эпизодами отношений общественности и хри-

стианства, как они складывались в XIX в., уже в начале XX в. стали богоискательство так называемого русского духовного ренессанса и богостроительство в среде Российской социал-демократической партии, известное по именам А. М. Горького и А. В. Луначарского.

В советское время богостроительство рассматривалось как раз в таком качестве — как факт политической истории. Однако оно не только может, но и должно быть рассмотрено в более широком историко-культурном контексте. При первом же приближении к нему становится понятно, что богостроительство — это один из вариантов решения старого русского вопроса об отношении Бога и мира, трансцендентного и имманентного.

Что касается казуса богостроительства как формы ответа на вышеназванные метафизические вопросы, то такие ответы даны тем поколениям русской интеллигенции, которые вдохновились марксизмом как научным учением о пролетарской революции. Теперь субъективное ощущение водительского назначения получало поддержку со стороны объективной социальной науки, свое полновесное научное объяснение и оправдание. Идеальные образы русской литературы или Евангелия, вдохновлявшие революционное народничество на подвиги героизма и подвижничества, уступают место вере в диалектику производительных сил и производственных отношений. Согласно марксизму, ее последней целью является переход из царства необходимости в царство свободы, к свободному существованию каждого человека, когда этот последний целиком и полностью будет жить общественной жизнью, не испытывая при этом никакого дискомфорта. Так марксизм увенчивал европейский гуманизм, который после социалистической революции оставляет в прошлом все беды и несчастья, вызываемые ненаучной организацией человеческой жизни, и завершает свою историю.

Чтобы ускорить победу гуманизма, марксисты-ленинцы создают большевистскую партию. Признавая только себя носителями пролетарского, т. е. истинного, сознания, они считали иные сознания в любой форме — искусства, морали, права, религии — не соответствующими исторической истине и потому обреченными на политическое и затем культурное небытие.

В большевистской среде родилось богостроительство. Признавая естественный характер религиозного сознания, богостроительство захотело очистить его от патины классовости, наросшей на нем в истории. Абсолютным творцом бытия в псевдорелигиозных построениях богостроителей выступает не трансцендентное начало, а иное, имманентное, т. е. само человечество, бытие которого, так же как и бытие трансцендентного Бога, есть сознательное бытие, или бытие в сознании. Понимание сущности исторического процесса и, соответственно, сущности религии приходит постепенно и завершается соединением социологического учения К. Маркса и научной философии эмпириокритицизма, осуществленным А. А. Богдановым. Оба богостроителя чрезвычайно высоко оценивали эмпириомонизм А. А. Богданова как творческое философское преодоление марксизма. Но «головное» (это выражение А. В. Луначарского) обоснование прекрасного будущего, даваемое К. Марксом и А. А. Богдановым, инициаторам богостроительства кажется недостаточным. Возможно, как раз потому, что А. В. Луначарский и А. М. Горький были художниками, они хорошо понимали значимость эмоционального восприятия действительности. Жизненную значимость научных аргументов основопо-

ложников они хотели поддержать указанием на позитивные эмоции, возникающие у людей при совместной творческой деятельности. При этом и А. В. Луначарский, и А. М. Горький непомерно расширяют понятие религии, эксплуатируя ее эмоционально-чувственное выражение.

А. В. Луначарский говорит о естественной природе религиозного чувства. Начало религии — в чувстве связи с другим, тем другим, который мог бы помочь в трудной для человека ситуации. Это чувство окрашено эмоциями: «...центр тяжести лежит в чувственной связи человека с тем или другим объектом» и где имеется такая живая связь, «там есть и религия, хотя бы не чувствовалось и запаха спиритуализма» [1, с. 51]. Желание избавиться от неприятностей человеческого бытия и стремление к счастью, справедливости, мощи и совершенству — таким видится содержание религиозного чувства А. В. Луначарского.

С таким пониманием согласен А. М. Горький: религиозное настроение — это «творческое и сложное чувство веры и силы, надежды на победу, любви к жизни, изумления перед мудрой гармонией, существующей между его разумом и всей вселенной» [2, с. 6].

Религия жива и будет жить, пока живет человек и разрешает конфликты внутри общества и противоречия с природой. Религия — это и чувство связи с другим и другими, это и мечта о будущем и даже идеал его, это ощущение связи идеала и действительности, это план ее пересоздания и поиск путей такого пересоздания. Истинная религия «охватывает и науку, удовлетворяя ум, и эстетику вместе с этикой, удовлетворяя чувство, и страхи и упования в их влиянии на деятельность человека. Это не мировоззрение только, это не система знаний — это огромное настроение, бесконечно сложное по своим элементам, обнимающее собою почти все отношения индивида к среде» [1, с. 37]. Таким образом, религия в понимании богостроителей — это образ жизни, главной ценностью которого выступает чувство связи с другим, целым. Такая связь выступает залогом и настоящего и будущего совершенства жизни.

Иное дело, что в силу действия множества различных причин — психологических, гносеологических, социальных — «другой», тот, на которого надеялся человек, оказался за пределами земного бытия. Рождение трансцендентных богов было первым решением религиозной проблемы.

Со временем, «когда условия труда и практической жизни представят человеку ясные и разумные отношения», — цитирует А. В. Луначарский Маркса, — исчезнет «отражение действительного мира в верованиях». Приходит понимание, что трансцендентный бог верований — это продукт плохой организации общественной жизни. «Выросший труд — вот богоубийца», — заявляет А. В. Луначарский [1, с. 94]. Взамен плохой организации приходит хорошая — в виде социализма, как его представляли себе К. Маркс и А. Богданов. Приходит «второе решение религиозной проблемы». Теперь религиозное утешение дается не старыми богами, а «трудом, широкой общественностью, развитым чувством вида, надеждой на непрерывный прогресс» [1, с. 95].

У богостроителей религиозна уже сама творческая жизнь человечества, «освобожденная от мистических покровов», в какие одевала ее «неразвитость ума и чувства отцов». Творчество неуклонно прорастает в истории, чтобы теперь, с появлением пролетариата и с его ближайшей победой в революции, стать полной реаль-

ностью в облике социалистического общества. История наконец-то обнаружила настоящего Бога — это человек, это народ, который в себе самом и вокруг себя пробуждает способность «творить чудеса справедливости, красоты и все прочие чудеса», и не только пробуждает, но еще и воплощает их, осуществляет в реальности» [3, с. 292]. Как партийный идеолог-марксист А. В. Луначарский уточнял представление о «народушке» — Боге. Им является «человечество, цельное социалистическое человечество... Этот “Бог” не родился еще — строится только. А кто строит его? Конечно, пролетариат и в первую голову в тот исторический момент, который мы переживаем. Но вообще, во всем ходе истории — опять-таки, человечество, но разрозненное, еще темное. И надо вычесть из него группы, препятствовавшие росту сил и сознания этого человечества, превращению человечества бессознательного в сознательное, его светлomu преобразению» [4, с. 114–115]. «Бог есть человечество грядущего, — обращается публицист к читателю, — строй его вместе с человечеством настоящего, примыкая к передовым ее элементам» [4, с. 115]. Не определение, а настоящая большевистская политическая программа!

И Луначарский, и Горький были уверены, что социализм, наступающий благодаря усилиям революционного пролетариата, гарантирует всестороннее и гармоничное развитие каждого человека, каждого индивидуума. Ведь при «широком и свободном единении между людьми, равными по своему положению» — а это и есть социализм [2, с. 7], — каждый из них сможет воспользоваться всем человеческим опытом истории и культуры. Возникнет «новый психологический тип» — совершенного человека «в силу гармонического развития всех его способностей» [2, с. 7]. И вот когда «избыток опыта жизненного, излишек доказательств в пользу исторической, логической необходимости осуществления социализма» «образует жизнерадостное, активное чувство родства всех и каждого со всеми», тогда «социализм должен переродиться в культ» [5, с. 241]. Ту же цель, т.е. освоение всего общечеловеческого опыта культуры, ставит перед социализмом А. В. Луначарский, а образ Фауста грезится ему «прекрасной формой самоуверенной человечности».

Социализм создает подходящие условия для того, чтобы «сделать каждого человека таким Фаустом во всем богатстве его душевного строя» [1, с. 227]. Только при социализме «личность дорога именно своими особенностями, ради общего хора, — все вечно движется: совершенство обеспечено коллективным подбором, а широта и разнообразие — индивидуальной изменчивостью. Нет разделения на гражданина и личность, есть только творящий, до глубины души коллективно чувствующий человек» [4, с. 118].

Закрепившись на таких позициях, А. В. Луначарский в одной из своих послеоктябрьских книжек следующим образом оценил Октябрьскую революцию: «...она была необходимым в своем трагизме моментом в мировом ходе развития человеческого духа к “Вседуше”, самым великим и решительным актом в процессе “богостроительства”, самым ярким и решающим подвигом в направлении программы, удачно намеченной Ницше — “В мире нет смысла, но мы должны дать ему смысл”» [6, с. 30–31]. У богостроителей социальная революция концентрирует в себе эффективность человеческого творчества, и было бы точнее говорить о сакрализации ими революции как таковой.

Если припомнить, что русский духовный ренессанс так же настойчиво сакрализировал человеческое творчество, то легко согласиться, что богостроительство

потому и стало фактом партийной истории, что тогда же было фактом культуры России начала XX века. Богостроители искали ответы на те же вечные вопросы, которые всегда занимали русскую мысль: о смысле бытия, об истине и справедливости, вообще о жизни.

Консерватизм самодержавия и синодальной церкви немало способствовали тому, чтобы в сознание русского человека первой половины XIX в. широкой волной пришли гуманистические идеи — в либеральном или радикальном оформлении. Они в своей неопределенной совокупности образовывали идейный контекст будущего богостроительства. За него была ответственна вся русская философская и общественная мысль — и религиозная не в меньшей степени, как и секулярная. В религиозной мысли сформировались идеи социального христианства, позволявшие человеку улучшать созданный Творцом мир. Секулярная мысль освободительного движения отождествляет аффективное восприятие борьбы революционера во имя свободы и прогресса с религиозным чувством и широко использует мифологию, этику и семантику христианства для достижения собственных целей. Она ставит на место Творца идола-человека, а на место христианских святых — героев революции.

2

Поскольку православие было самой мощной духовной и идеологической силой нашей истории, вопрос об отношении христианства и социальности стал злободневен для всех в русском обществе — от либералов и революционеров до консерваторов и реакционеров.

В статье 1906 г. «Чехов и Горький» Д. С. Мережковский указывал на очень важное: «...вопрос о бытии Бога и об отношении человека к Богу есть главная тема русской литературы, поскольку отразилась в ней глубина русской народной стихии и высота русского культурного сознания. Но вечная середина — русская интеллигенция — отвергла тему о Боге и рядом с великою литературою, всенародною и всемирною (Гоголь, Л. Толстой, Достоевский) создала собственную литературу, сословно-интеллигентскую (Добролюбов, Чернышевский, Писарев и др.). Не вопрос о Боге и об отношении человека к Богу, а вопрос о человеке, только человеке, об отношении человека к человеку, помимо Бога, без Бога и, наконец, против Бога — вот главная тема этой литературы» [7, с. 335]. Последнее сказано им о богостроителях, которые наследовали «сословно-интеллигентскую» гуманистическую и позитивистскую традиции.

Но нельзя не видеть и другого. Почва для произрастания богостроительских идей подготавливалась не только этой традицией, но и другой — традицией «все-народной и всемирной» литературы. Русская религиозная мысль, пытаясь примирить антитезы «трансцендентного — имманентного» или «небесного — земного», вышла на компромиссное «социальное христианство». Главные его очертания были предложены П. Я. Чаадаевым и славянофилами, а совершенную философскую форму они приобрели у В. С. Соловьева. На начало XX в., как раз на те годы, когда о себе заявило богостроительство, пришлось буйное цветение социального христианства, получившего тогда популярное прозвище «богоискательство».

В отличие от церковной традиции социальное христианство смелее впускало человека в сферу Божественного всемогущества и разрешало Богу обращаться

к человеку как к соравной силе. Совсем не разделяя ценностей безрелигиозного гуманизма, Чаадаев и славянофилы все же способствовали проникновению таких мотивов в религиозное сознание, а Соловьев, так сказать, теоретически закрепил допуск человеческого в область Божественного всемогущества в своей теомифологии Богочеловечества.

В разных вариантах социального христианства соотношение долей «социального» и «христианского» было очень различным. Граница между долями была крайне подвижной. Даже православный Ф. М. Достоевский в «Сне смешного человека» и в мечтах одного из героев «Подростка» рискнул предположить счастливое будущее у людей, оставшихся без Бога. Называя социальный прогресс по существу христианским, приближался к богостроительству Соловьев, а известное его выступление о «кризисе средневекового мирозерцания» 1891 г. было воспринято как апология безбожников и либералов. В 1898 г. он одобрительно отзывается о «религии человечества» О. Конта, но в «Повести об антихристе» предлагает мрачный прогноз о воцарении в мире «человекабога». Совсем близка богостроительству «философия общего дела» Н. Ф. Федорова, в которой, по оценке Г. Флоровского, «божественному действию он противопоставляет человеческое. Он благодати противопоставляет труд» [8, с. 326–327]. Что же говорить о богоискательстве начала XX в., которое искало Бога здесь, на земле, и нашло его в богоподобном творчестве человека, осуществляемом и лично и общественно и даже соборно (Н. А. Бердяев, Д. С. Мережковский, В. И. Иванов)? Что же говорить о «Христианском братстве борьбы» В. Ф. Эрна и В. П. Свенцицкого, о «Союзе христианской политики» С. Н. Булгакова?

Хотя в социальном христианстве разного рода секулярно-гуманистические уклоны нередки, между ним и богостроительством всегда существовала непреходимая граница. Она обнаружилась сразу, когда богостроительство из тенденции в начале XX в. превратилось в событие общественной и культурной жизни и вступило в полемику с социально-христианским богоискательством.

В своей полемике богоискатели большее внимание уделяли не А. В. Луначарскому, а М. Горькому, уже снискавшему славу классика русской литературы. Они не всегда высоко ценили талант писателя, но не могли не чувствовать, что в нем имеется «то, что едва ли не менее ценно, чем самое высокое искусство — жизнь, правдивейший подлинник жизни, кусок, вырванный из жизни с телом и кровью» [7, с. 329]. Это не мешало им указывать на неприемлемое у Горького — и как писателя, и, еще более, как богостроителя.

Главное, чего ему не прощали, — произошедшей в богостроительстве подмены Абсолютного, Бога, относительным — социализмом и социалистическим человечеством. «Откровенное идолопоклонство встало на месте исканий истинного Бога» [9, с. 4], — так одна из петербургских газет отреагировала на обсуждение «народобожия» М. Горького в Религиозно-философском обществе. Если атеизм, безбожие богостроителей было первым, с чем не могли примириться богоискатели, то другое, тоже коренное расхождение с атеистами заключалось в ином понимании природы человека, природы индивидуальности. В полном согласии с русской религиозной мыслью богоискатели не могли и не хотели видеть человека по Марксу, Горькому или Луначарскому — в качестве продукта природной или социальной детерминации. Если существует только такой мир, мир, исключаящий

внемировое творческое начало, Творца, то и сам человек неизбежно превращается в звено всеобщей детерминации, а значит — в средство, в подручный материал для строительства чего-то, что станет для него чуждым и враждебным — даже если это назовут социализмом. Помимо того, обнаружилось, что при детерминистском подходе к человеку на первое место в шкале ценностей претендовало нечто целое, общее — общество или даже биологический вид, а личность тушевалась и, наконец, исчезала. Нужно — возражал Н. А. Бердяев — признать абсолютной ценностью не человека вообще, не человечество как целое, а конкретного человека, отдельную индивидуальность. И возможно это сделать, только признавая, что каждая личность несет в себе Абсолют, что она есть образ и подобие Божие. Богостроительское изображение социализма как торжества коллективизма, при котором «человек всего скорее придет к наиболее полному и глубокому сознанию своего личного человеческого достоинства» [5, с. 241], Бердяев назвал «марксистской лжесоборностью».

Точно так, как богоискатели не приняли богостроительского понимания человека, они не приняли богостроительского восторга перед социализмом. Они видели в нем просто одну из форм «разумного внешнего устройства общества», а совсем не эсхатологический «прыжок из царства необходимости в царство свободы».

В наиболее афористической форме неприятие богостроительского подхода к человеку выразил Д. С. Мережковский: «...существует только человек, нет Бога, Бог — ничто; а, следовательно, «человек — Бог» значит: человек — ничто. Мнимое обожествление приводит к действительному уничтожению человека» [7, с. 346], к «пафосу безличности» который составляет «религиозный восторг социал-демократии».

Так под пером религиозных критиков богостроительство предстало формой атеистического гуманизма. Это определило последующие характеристики богостроительства — позитивизм и рационализм. Не случайно же А. В. Луначарский, сочувственно излагая идеи Л. Фейербаха, обронил: «...само слово религия — тут уж неважно» [1, с. 21].

3

В сословно-интеллигентской литературе — воспользуемся определением Мережковского — возникают концепции, содержание которых оказывается очень близким к богостроительству. Свойственное русскому образованному обществу 30–40-х годов почтительное и снисходительное отношение к народу с приходом разночинной интеллигенции становится на практическую почву. Н. А. Добролюбов говорит о шестидесятниках как о людях дела, а не только слова. Дело, правда, началось несколько позже. Подобно тому, как богостроительство возникло на почве революционного движения в 1905–1907 гг., так и его предшественников мы находим в 70-е годы XIX в., во времени революционного народничества.

Новое поколение освободительного движения ищет свои идейные ориентиры. Морок материализма и разумного эгоизма постепенно развеивается. Все увлекаются позитивизмом с его уважением к науке, свободной от каких-либо метафизических заключений. Изучаются европейские концепции социализма (Сен-Симон, Ламенне, Оуэн, Леру, Кабе), но позиции «русского социализма» А. И. Герцена становятся все прочнее.

У интеллигенции возникает идея «критически мыслящей личности», которая считает себя обязанной возвратить «долг народу». «Исторические письма» П. Л. Лаврова читаются как наставление к действию.

Городская молодежь пошла в народ. Теперь не книжное, а настоящее знание русской деревни вынуждает «критически мыслящую личность» определять свое отношение к религии. Помимо того, жизнь революционера-пропагандиста, полная опасностей, формирует психологию «героизма и подвижничества», в которой проступали характеристики, сближавшие революционера с христианским сознанием: «...известная неотмирность, эсхатологическая мечта о граде Божьем, о грядущем царстве правды (под разными социалистическими псевдонимами) и затем стремление к спасению человечества — если не от греха, то от страданий» [10, с. 67].

Народники должны были определиться в своем отношении к христианству. Одни из них продолжали традиции атеизма или скептицизма в отношении религии; другие (А. К. Маликов, Н. В. Чайковский) уходили в богоискательство и покидали революцию, третьи пытались освятить освободительное движение, представив его формой религиозной жизни.

Наиболее развернуто этот замысел был реализован у социолога и публициста Василия Васильевича Берви-Флеровского (1829–1918), который дружескими и деловыми узами был связан с организациями революционного народничества, а свое учение называл «философией коммунизма». Его имя прочно вошло в историю освободительного движения. Многие исследователи числят его наряду с другими выдающимися представителями народнической идеологии и философии, а современники свидетельствуют об огромном успехе его книг у революционеров.

Но Берви было мало этого. Наблюдая за молодежью из кружков чайковцев и долгушинцев, переживая нечаевщину и думая о революционерах «на беспредельном поле действия среди непочатого русского народа», Берви «пришел к убеждению, что успех можно будет обеспечить только одним путем — созданием новой религии» [11, с. 297].

Сначала она была представлена в романе «На жизнь и на смерть. Изображение идеалистов» (вышел в Женеве в 1877 г.), затем в форме «строго научного, серьезного изложения» в работе «Философия бессознательного, дарвинизм и реальная истина» (1878 г.; издана при содействии К. Д. Кавелина) и, наконец, натурфилософском трактате «Критика основных идей естествознания» (1904 г.; издана на деньги А. М. Горького).

Поиск В. В. Берви новой религии определен его социальными симпатиями. Он верит в прогресс, видит его неуклонное наступление. Он считает прогресс идеалом каждого русского сознательного человека. К такому человеку он требователен. Идеал, предупреждает публицист, «это не мечта и не забава, это самое великое и святое, что в них (т. е. в людях. — А. Е.) есть», что определяет жизнь, направляет помыслы человека, регулирует его поступки, что «должно окутывать и насквозь проникать» все его существо. Наконец, Берви говорит о самом главном: «Не мечтою это (великое и святое в сознании и душе человека. — А. Е.) должно быть для людей, а религией... Тогда, только тогда дело будет поставлено на настоящую точку» [12, ч. III, с. 8].

Берви уверен, что найти такую «настоящую почву» нужно у природы, постигая ее смысл, т. е. ее законы. Он учит: «...то, что должно быть для сердца твоего средоточием всего святого, возьми это из природы, создавая твой идеал, не иди далее

фактов, но сумей только постигнуть их смысл. Если ты раз построишь свою религию на этом основании, то ты будешь радоваться всякой новой истине и развитию науки, а не гнать их» [12, ч. III, с. 11]. Идеал — это то, что не может противоречить законам — смыслам природы, что не противоречит ее научному пониманию.

Из пояснений Берви следует, что «средоточием святого» для каждого человека выступает «глубокое чутье своего назначения». А мир, куда человек назначен, повинуюсь главному своему закону, переходит «от разрозненности и борьбы» к «солидарному организму» [12, ч. III, с. 9, 23].

Философия Берви выступает обоснованием этого закона. Согласно представлению писателя, материя и мышление неразделимы. Мир есть воплощение идеи, осуществление мысли; он живет и движим не механической, а мыслительной силой. «Механической силы нет в природе, есть только силы, которые действуют по собственной мысли и достигают собственной цели и которыми человек стремится воспользоваться для себя» [12, ч. III, с. 36]. Например, только по собственной своей мысли железо твердо, когда это надо, и, когда надо — ковко. Соединяются природные элементы из чувства симпатии друг к другу. Кислород и железо не по желанию взаимной эксплуатации соединяются, а по взаимной симпатии: «всякая перемена в природе есть результат мышления единиц материи» [11, с. 330]. Более того, любой существующий в природе организм — это «только взаимность и симпатия» клеток, «общительная деликатность». Если бы элементы удалялись друг от друга «сухими эгоистами» или стремились к эксплуатации, то не было бы ни коры земной, ни почвы, ни растений, ни животных, ни, наконец, человека. Вот глобальные, мировые последствия этого. При этом «привет и ответ в природе всегда уравнивались и создавали равенство сил единиц материи рядом с их разнообразием. Равенство сделалось источником вечной стройности и гармонии, и разрушить эти два условия перемен в природе стало невозможно; они снова вечно воссоздаются путем равенства действия и равносильного ответа, созданного мыслью с безупречной точностью измеряющею действие и создающею равное противодействие» [11, с. 503–504].

Таким образом, фундаментальным принципом природного бытия является равенство действия и противодействия, что и дает определенную его организацию. Берви еще учит, что помимо мысли, осуществленной в организации, имеется мысль — предчувствие или мысль будущего. Она — проект прогресса, более совершенной организации более совершенного и более полного равенства уже во всем человечестве, ставшем единым организмом: «Организм — вот что стремится человеческая природа сделать из человечества» [12, ч. I, с. 197–198].

Размышляя об истории в рамках антропологизма, Берви утверждает, что «идея соединения по симпатиям и сродству это суть всякого прогресса в природе», а потом распространяет действие этого природного закона на человечество; «идею прогресса в человечестве истребить нельзя — нужно истребить для этого все человечество» [12, ч. III, с. 6]. Это значит, что наступление социалистического равенства согласно с законами природы и потому неизбежно и желательно: «Только до тех пор прогресс в государстве нормален, пока он ведет людей к уравнению и по имуществу и по развитию и по взаимному друг к другу уважению» [12, ч. I, с. 203].

Унаследованная от природы «взаимная деликатность» сторицей возвращает-ся к ней через человеческий труд — основное средство людей для «увеличения их

счастья». «Один труд заботливой рукою растит и кормит то, что нужно человеку, один человек своим трудом увеличивает существовавшие до него размеры органической жизни, правильно распределяя влагу и удобрение... Своим умом и своим трудом он помогает организмам достигать тех благоприятных для их жизни условий, к которым они стремятся...» [13, с. 98]. Так значения «солидарности», «деликатности», «взаимной общительности» приобретают планетарный характер.

Знание человеком такого своего истинного назначения, полное его свободное приятие «создают в нем энтузиазм, несравненно более овладевающий всем его существом, чем всякие другие ощущения и страсти» [13, с. 96–97], порождает «восторг как чувство необыкновенного благосостояния». Если идеи и стремления такого рода «сделаются самым глубоким убеждением, то они приобретут в душе человека «ореол великого и святого, сделаются их религией» [12, ч. III, с. 46].

Берви называет действие таких чувств «религиозным инстинктом», будучи при этом жестким врагом старых религий: «Всякая религия, без всякого исключения именно потому и безнравственна, что в основании у ней лежит ложь, и она стремится навязывать нравственность путем авторитета» [14, с. 219].

Возникновение религии Берви поясняет с просветительских позиций: обман сильными и невежество слабых — вот причина ее появления. Природа с ее вечным законом симпатии когда-то в незапамятные времена пробилась чувством милосердия в существо, становящемся человеком. Сильные не замедлили навязать другим представление, что такое чувство есть «непогрешимое, безапелляционное изречение лживо измышленного бога или богов» [15, с. 27]. При этом старый идеал силы «переносится с живых людей на воображаемые существа — на богов» [15, с. 8].

Но проходят века. Развивается наука. Развивается мышление людей. При помощи «рационального идеализма» (таково самоназвание философии Берви) становится возможным понять природу «религиозного инстинкта» и направить новое знание на укрепление достоинства человека, т. е. против прежних религий. Так, подобно будущим богостроителям, Берви на место трансцендентного Бога поставил человека [13, с. 99]. Берви не знал сигнатуры марксизма — «возведения классового начала и классовой борьбы в абсолют» [16, с. 322]. Он не марксист и потому не богостроитель.

Остается немногое: «Надо научить народ посвящать все свои силы самому себе, сделать его способным жить и переносить все на свете ради своих братьев; они и они должны быть предметом его любви и его горячих пожеланий; к ним одним должны быть обращены его горячие чувства; они одни должны стать в его глазах выше всего и составлять всю цель его жизни, они должны составлять его религию» [11, с. 298].

Павел Скрипицын, главный герой романа «На жизнь и на смерть», создатель «религии равенства» и патриот России, полагает, что сейчас возвышение страны за счет социально-политических преобразований или на пути прогресса в науке и искусстве невозможно. В этих областях другие народы уже достигли совершенных ступеней. Но если Россия вступит на путь религиозного преобразования, если она «заменит христианскую религию такую, которая из врага науки делается живейшим источником ее развития», тогда цивилизованный мир получит «краеугольный камень своей будущей жизни и своего будущего развития» [12, ч. III, с. 44].

Некоторые исследователи называют В. В. Берви-Флеровского первым проповедником богостроительства. Зная, что А. М. Горький был не только дружен с Берви, но и признавал его влияние на становление некоторых своих позиций, будто бы легко согласиться с таким утверждением.

Но Берви богостроителем не был и потому не мог быть первым его проповедником. Разумеется, он готовил почву для богостроительства — впрочем, так же как ее готовила вся сословно-интеллигентская литература. Она отстаивала светский гуманизм, и если отдельные ее представители обращались к религии, то интерпретировали ее не религиозно и только потому, что знали о ее действительном значении в русской жизни и хотели воспользоваться им для своих целей. О том, что Берви, Горький и Луначарский атеисты и что это составляет первое и главное в богостроительстве — иного мнения не может быть. Их современник П. Б. Струве во время одного из обсуждений этой темы в Петербургском религиозно-философском обществе хорошо говорил, что религия «начинается там, где человек улавливает трансцендентное и не способен смешивать его с имманентным или эмпирическим» [17, с. 325]. Напротив, Берви, Горький и Луначарский уверяют, что здешний мир, эмпирическое можно переживать так же, как верующий переживает трансцендентное. Это является другим главным в богостроительстве — подменой трансцендентного имманентным, Бога — человеком или человечеством. Это делает богостроительство выражением наступательного, воинствующего гуманизма. В этом Берви тоже вместе с богостроителями. Но здесь же замечается отличие его от Горького и Луначарского. Оно выводит мыслителя за пределы богостроительства. Горький и Луначарский надеются создать светлое царство социализма только через войну классов. Марксист Луначарский напишет, что на классовую борьбу его ведут не нравственность, не «виды самоотвержения и альтруизма» и что девизом Маркса могло бы стать «*Fiat progressus — pereat justitia*». Один из критиков смело назвал гуманизм Горького сомнительным из-за того, что писатель признавал классовую оценку поведения личности. Позиция Берви иная: «Раз человек будет употреблять власть, чтобы заставлять людей действовать и думать так или иначе, он вступает на самый опасный путь; он может направить их ко злу, воображая, что он содействует их благу — в его руках один правильный способ действия — убеждение» [14, с. 99].

Богостроительство начала XX в. было продуктом специфического использования марксизма в русских условиях (и неважно, было ли оно удачным теоретически и каким было его воплощение в социально-культурной практике). В таком использовании наиболее наглядно выразилась псевдорелигиозная природа марксизма. Примечателен в этом отношении язык книги Луначарского «Религия и социализм». Он смело именуется Парижскую коммуны Фавором пролетариата, а пролетарский труд — Христом из Назарета: «Мудрецы из мудрецов должны будут признать в еще младенческом труде — Мессию. Благородный Оуэн, пламенный Бакунин, глубокий Маркс — склонились перед яслями рождавшегося пролетариата» [1, с. 101]. Он же, пролетариат, был возведен капитализмом на Голгофу страданий; вот кто настоящий спаситель всего человечества. Повесть Горького «Мать» переполнена евангельскими аллюзиями и реминисценциями. Известно, что В. И. Ленин был суров в отношении к богоискателю А. В. Луначарскому; возможно, потому, что смутно

чувствовал псевдорелигиозную природу марксизма, но неясно, почему он не заметил богостроительства в высоко ценимой им «Матери».

Историко-философский контекст богостроительских идей особенно очевидно обнаруживает себя в параллелизме интенций русской религиозной и «сословно-интеллигентской» мысли. На это не однажды указывали внимательные исследователи русской мысли. Богостроительство состоялось, когда с 60–70 годов XIX в. отечественная философия стала рассматривать мир как творчество, т. е. не как объект, данный извне, а как среду существования субъекта, изменяемую одним его творческим присутствием (В. С. Соловьев, П. Л. Лавров, Л. М. Лопатин). В эту доминанту в 80-е годы великолепно вписался марксизм, расценивший познание, а затем и само человеческое бытие как продукт общественно-исторической практики.

Теперь в русских учениях последней трети XIX — начала XX вв. обнаруживается первоисток творчества (грехопадение в христианской философии и рождение идеи трансцендентного бога в богостроительстве), его кульминационная точка (жизнь Христа у религиозно мыслящих и пролетарская революция у богостроителей) и — при нескором воцерковлении общества или его превращении в социалистический организм — завершение истории (эсхатологический исход у христиан и коммунизм у марксистов-богостроителей). Но субъект творчества в религиозном направлении русской мысли совсем другой, нежели в направлении мысли светской.

Литература

1. Луначарский А. В. Религия и социализм. Ч. 1. СПб.: Шиповник, 1908. 230 с.
2. Луначарский А. В. Будущее религии // Образование. 1907. № 10. Вторая паг. С. 1–25.
3. Горький А. М. Десять лет // Горький А. М. Собр. соч.: в 30 т. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1953. Т. 24. С. 285–293.
4. Луначарский А. В. Свет во тьме. Литературный распад и концентрация интеллигенции // Луначарский А. В. Критические этюды. Русская литература. Л.: Изд-во Книжного сектора Ленгубоно, 1925. С. 102–121.
5. Горький М. [Письмо] Г. А. Алексинскому 16 (29) мая 1908. Капри // Горький М. Полн. собр. соч. Письма: в 24 т. М.: Наука, 2000. Т. 6: Письма 1917 — август 1908. С. 240–242.
6. Луначарский А. В. Великий переворот. Пг.: Изд-во З. И. Гржебина, 1919. 100 с.
7. Мережковский Д. С. Чехов и Горький // Мережковский Д. С. Не мир, но меч. Харьков; М.: АСТ; Фолио, 2000. С. 327–375.
8. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж: YMCA Press, 1988. 600 с.
9. Жилкин И. В. Странички жизни // Слово. 1908. № 622, 16 (29) ноября. С. 4.
10. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Свердловск: Изд-во УрГУ, 1991. С. 26–68.
11. Берви-Флеровский В. В. Три политические системы. Николай I-ый, Александр II-ой, Александр III-ий. Воспоминания Н. Флеровского. [Лондон: Б. и.], 1897. 543 с.
12. [Берви-Флеровский В. В.] На жизнь и на смерть. Изображение идеалистов. Роман в трех частях. Geneve; Vale; Lyon, 1877. Ч. I — 209 с.; ч. II — 235 с.; ч. III — 190 с.
13. Берви-Флеровский В. В. Азбука социальных наук. XVII и XVIII века современной западно-европейской цивилизации. Лондон: Фонд вольной русской прессы, 1894. 130 с.
14. Берви-Флеровский В. В. Азбука социальных наук. XIX век современной западноевропейской цивилизации. Лондон: Фонд вольной русской прессы, 1894. III + 235 с.
15. Берви-Флеровский В. В. Азбука социальных наук. Современная западноевропейская цивилизация. Греко-римская цивилизация, средние века. Возрождение наук. Лондон: Фонд вольной русской прессы, 1894. 147 + 19 с.
16. Струве П. Б. *Facies Hippocratica*. К характеристике кризиса в современном социализме // Струве П. Б. *Patriotica*: политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997. С. 314–324.

Контактная информация:

Ермичёв Александр Александрович — д-р филос. наук, проф.; 7723516@gmail.com

The idea of god-building in the history of Russian thought

A. A. Ermichyov

The Russian Christian Academy for Humanities,
15, Fontanka nab., St. Petersburg, 191023, Russian Federation

For citation: Ermichyov A. A. The idea of god-building in the history of Russian thought. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2019, vol. 35, issue 2, pp. 250–263. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.202> (In Russian)

The article reviews the idea of God-building in the ranks of the Bolshevik party in the early twentieth century, as well as in Russian thought. The main principles of this idea are atheism, humanism, and rationalism. For the first time God-building is analyzed not only as inner-party strife, but as a possible way to solve the traditional puzzles of God-world, transcendent-immanent, and religious-social relationships. On the one hand, the context for its emergence was social Christianity (as a compromise of the God-world problem), and on the other, the number of attempts by certain Narodniks to employ the religious form of cognition for the liberation movement. The rise of God-building and related ideas is directly connected with the extraordinary social circumstances of the early twentieth century in Russia (a decade of Narodniks, the revolutionary situation of the beginning of the century, and the 1905 revolution), when secular humanism was especially popular. The article analyses the philosophical foundations and main principles (atheism, scientism, and egalitarianism) of the “New Religion” of the prominent Narodnik Bervi-Flerovskii, who is considered the direct ancestor of God-building ideas that he proposed as a mindset for those who support progressive development in Russia. Further, a distinction between Bervi-Flerovskii’s “philosophy of communism” and God-building of Gorkii and Lunacharskii is emphasised. The assertion is that the God-building ideas of Gorkii and Lunacharskii revealed the pseudo-religious content of Marxism.

Keywords: religion, social Christianity, God-building, God-seeking, the revolutionary Narodniks, «The New Religion», Marxism as pseudo-religion, A. M. Gorky, A. V. Lunacharsky, V. V. Bervi-Flerovsky.

References

1. Lunacharskiy, A. V. (1908), *Religiya i sotsializm* [Religion and socialism], vol. 1, Shipovnik Publ., St. Petersburg, Russia. (In Russian)
2. Lunacharskiy, A. V. (1907), Budustchee religii [The future of Religion], in *Obrazovanie*, no. 10, pp. 1–25. (In Russian)
3. Gorkiy, M. (1953), “Desiat’ let” [Ten years], in Gorkiy, M. *Sobranie sochineniy* [Collected works], in 30 vols., vol. 24, Gosudarstvennoe izdatel’stvo khudozhestvennoi literatury Publ., Moscow, Russia, pp. 285–293. (In Russian)
4. Lunacharskiy, A. V. (1925), “Svet vo t’mе. Literaturnyi raspad i kontsentratsiia intelligentsii” [Light in the darkness. Literary decay], in Lunacharskiy, A. V. *Kriticheskie etudy. Russkaia literatura* [Critical es-

says. Russian literature], Izdatel'stvo Knizhnogo sektora Lengubono Publ., Moscow, Russia, pp. 102–121. (In Russian)

5. Gorkiy, M. (2000), "Pis'mo G. A. Aleksinskomu 16 (29) maia 1908. Kapri" [Letter to G. A. Aleksinskiy, May, 16 (29) 1908], in Gorkiy, M. *Polnoje sobranie sochineniy. Pisma v 24 tomakh* [Complete works. Letters in 24 vols.], vol. 6, Nauka Publ., Moscow, Russia, pp. 240–242. (In Russian)

6. Lunacharskiy, A. V. (1919), *Velikii perevorot* [The great upheaval], Izdatel'stvo Z. I. Grzhebina Publ., Petrograd, Russia. (In Russian)

7. Merezhkovskiy, D. S. (2000), "Chekhov i Gor'kii" [Chekhov and Gorkiy], in Merezhkovskiy, D. S. *Ne mir, no mech* [Not peace, but sword], AST Publ., Folio Publ., Kharkiv, Ukraine, Moscow, Russia, pp. 327–375. (In Russian)

8. Florovskiy, G. (1988), *Puti russkogo bogosloviia* [The paths of a Russian theology], YMCA Press, Paris, France. (In Russian)

9. Zhilkin, I. (1908), "Stranichki zhizni" [Pages of life], *Slovo*, no. 622, 16 (29) November, p. 4. (In Russian)

10. Bulgakov, S. (1991), "Geroizm i podvizhnichestvo" [Heroism and asceticism], in *Vekhi. Sbornik statei o russkoi intelligentsii* [Landmarks. A collection of essays on the Russian Intelligentsia], Izdatel'stvo UrGU Publ., Sverdlovsk, Russia, pp. 26–68. (In Russian)

11. Bervi-Flerovskiy, V. V. (1897), *Tri politicheskie sistemy. Nikolai I-yi, Aleksandr II-oi, Aleksandr III-ii. Vospominaniia N. Flerovskogo* [Three political systems. Nicholas I, Alexander II, Alexander III. Flerovskiy's recollections], s. l., London, UK. (In Russian)

12. Bervi-Flerovskiy, V. V. (1877), *Na zhizn' i na smert'* [For the life and for the death], 3 pts., Geneve, Bale, Lyon. (In Russian)

13. Bervi-Flerovskiy, V. V. (1894), *Azbuka sotsial'nykh nauk. XVII i XVIII veka sovremennoi zapadno-evropeiskoi tsivilizatsii* [The hornbook of social sciences. 17th and 18th centuries of the modern western European civilization], Fond vol'noi russkoi pressy Publ., London, UK. (In Russian)

14. Bervi-Flerovskiy, V. V. (1894), *Azbuka sotsial'nykh nauk. XIX vek sovremennoi zapadno-evropeiskoi tsivilizatsii* [The hornbook of social sciences. 19th century of the modern western European civilization], Fond vol'noi russkoi pressy Publ., London, UK. (In Russian)

15. Bervi-Flerovskiy, V. V. (1894), *Azbuka sotsial'nykh nauk. Sovremennaiia zapadnoevropeiskaia tsivilizatsiia. Greko-rimskaia tsivilizatsiia, srednie veka. Vozrozhdenie nauk* [The hornbook of social sciences. The modern western European civilization. Greco-Roman civilization, Middle Ages. Renaissance of science], Fond vol'noi russkoi pressy Publ., London, UK. (In Russian)

16. Struve, P. (1997), "Facies Hippocratica. K kharakteristike krizisa v sovremennom sotsializme" [Facies Hippocratica. On the characteristics of the crisis in the contemporary socialism], in Struve, P. *Patriotica: politika, kul'tura, religiia, sotsializm* [Patriotica: politics, culture, religion, socialism], Respublika Publ., Moscow, Russia, p. 314–324. (In Russian)

17. Struve, P. (1997), "Religiia i sotsializm" [Religion and socialism], in Struve, P. *Patriotica: politika, kul'tura, religiia, sotsializm* [Patriotica: politics, culture, religion, socialism], Respublika Publ., Moscow, Russia, p. 325–333. (In Russian)

Received: September 12, 2018

Accepted: February 7, 2019

Author's information:

Aleksander A. Ermichyov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; 7723516@gmail.com