



## ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ Ф. НИЦШЕ И Л. ФЕЙЕРБАХА НА ФЕНОМЕН БОГОСТРОИТЕЛЬСТВА В РОССИИ

*Иван Коковин*

Статья посвящена анализу процесса формирования богостроительства и той роли, которую сыграла в нем немецкая философия, прежде всего идеи Л. Фейербаха и Ф. Ницше. Отмечается творческий характер усвоения и применения М. Горьким, А. В. Луначарским, А. А. Богдановым, В. А. Базаровым и другими интеллектуалами учений немецких мыслителей для решения задач богостроительства. Рассматриваются исторический и философско-антропологический контексты формирования богостроительства в русской философской культуре. Исследуются предпосылки идеологии богостроительства, анализируется история становления богостроительства в рамках политико-идеологического дискурса большевизма. В статье обосновывается тезис о том, что мировоззрение Горького испытало на себе прямое или косвенное влияние немецких философов, главным образом Ницше. Это могло являться как результатом прямой рецепции их идей, так и продуктом косвенного усвоения, обусловленного воздействием на писателя его окружения. Кроме того, большое влияние на формирование мировоззрения Горького и богостроительства оказали революционная риторика и масштабная трансформация социокультурного контекста. Отмечается, что истоки горьковского культурного опыта, лежащего в основании феномена богостроительства, не могут быть исчерпывающе реконструированы, так как подобная реконструкция потребовала бы обращения к источникам, которые были утрачены. Тем не менее, необходимость в философском осмыслении культурного опыта богостроительства является очевидной ввиду кризиса идеологии в современной России.

*Ключевые слова:* богостроительство, антропологический принцип, богоискательство, марксизм, М. Горький, А. В. Луначарский, А. А. Богданов, В. А. Базаров.

Новосибирский государственный университет экономики и управления

The article is aimed at reconstruction and analysis of the process of the formation of the God-building theory in Russia of the early 20th century. The significant role that German philosophy, primarily the ideas of L. Feuerbach and F. Nietzsche, played in this process is also under study. The author stresses that the Russian intellectuals who are known to have contributed to the theory of God-building, first of all Maksim Gorky, Anatoly Lunacharsky, Aleksandr Bogdanov, and Vladimir Bazarov, creatively interpreted the teachings of German philosophers to find grounds for their own position. The historical, philosophical, and anthropological contexts of the formation of the God-building theory are described and examined. The author shows why this theory appeared, what ideological niche it found to be an element of the political discourse of Bolshevism. It is proved that Gorky's worldview was directly or indirectly influenced by German philosophers, mainly Nietzsche. This could be both the result of direct reception of their ideas, and the product of indirect assimilation due to the impact on the writer of his environment. In addition, revolutionary rhetoric and a large-scale transformation of the socio-cultural context had a great influence on the formation of Gorky's worldview and the theory of God-building. It is noted that the origins of Gorky's cultural experience, which is regarded in the article as the basis of the God-building theory, cannot be comprehensively reconstructed, since such a reconstruction would require turning to the sources that have been lost. Nevertheless, it is obvious that to gain a philosophical comprehension of the cultural experience of God-building is necessary in view of the crisis of ideology in modern Russia.

*Keywords:* God-building theory, anthropological principle, God-seeking theory, Marxism, M. Gorky, A.V. Lunacharsky, A. A. Bogdanov, V. A. Bazarov.

Феномен влияния ницшевских идей на мировоззрение российских богостроителей (М. Горького, А. Луначарского) стал объектом критики и анализа еще при их жизни. Намного меньше изучено влияние концептов антропологии Л. Фейербаха на взгляды М. Горького и А. Луначарского. Представляется необходимым определить само значение термина «богостроительство». Согласно «Философскому энциклопедическому словарю», это «течение, возникшее в среде марксистских литераторов в 1-ом десятилетии 20 в. в России, трактовавшее созидательную деятельность человечества как религиозную. Своим основанием богостроительство объявляло превратно понимаемое им учение Маркса, в котором оно стремилось найти ключ для разрешения не регулируемых наукой личностных проблем (страх смерти, одиночества и т. п.) без апелляции к стоящей над человеком силе» [4, с. 64]. Далее утверждается, что «представители богостроительства – А. В. Луначарский, В. А. Базаров, отчасти М. Горький – объявляли своей задачей обоснование новой пролетарской религии без бога, которая фактически превращалась в обожествление коллектива и прогресса, призванных возбуждать в человеке “сложное творческое чувство веры в свои силы, надежды на победу любви к жизни” и связать идеал и действительность. Богостроительство исходило из того, что в основе всякой идеологии лежит мироощущение, объединяющее людей в эмоциональном отношении к “святыне”, которой не обязательно должен быть бог» [3, с. 65].

По мнению А. Полякова, теоретические основы богостроительского движения были заложены А. В. Луначарским: «Больше всех писавший о “богосочинительстве” Луначарский увидел в теории научного социализма “пятую великую религию, формулированную иудейством”. Первые четыре – иудаизм и вышедшее из него христианство, ислам и пантеизм Спинозы. В учении Маркса (“пятой религии”) уже нет и не может возникнуть никаких трансцендентных представлений. Это “религия без бога”, т.е. религиозный атеизм. Согласно концепции богостроительства, суть всякой религии заключается в ценностной ориентации, в снятии противоречия между идеалом и действительностью» [3, с. 289; 7–8]. Далее А. Поляков пишет, что, «отбросив ветхий плащ старого материализма», богостроители опирались на эмпириокритицизм, на “философию коллективизма” Богданова с ее идеей организации опыта. В качестве “организующих” они рассматривали и религиозные понятия (Бог, чудо и др.). Они полагали, что в религиозной оболочке научный социализм будет легче усваиваться массами, особенно крестьянами» [3, с. 290]. Таким образом, Луначарский и его соратники стремились к созданию коллективного бога, «тело» которого должно было состоять из индивидуальных сознаний представителей пролетариата. Процесс прогрессивного преобразования пролетариатом реальности должен был быть направлен в будущее, его цель – благо грядущих поколений. Исторический прогрессизм заменил богостроителям традиционную христианскую метафизику, по сути являясь лишь «суррогатом» метафизики.

Идеологическим катехизисом богостроительства следует считать повесть «Исповедь», написанную М. Горьким в 1907 г. Анализ философских источников указанного произведения представляет собой значи-

тельный исследовательский интерес. Следует заметить, что помимо непосредственно исторического учения К. Маркса, Луначарский и его соратники испытали влияние и других философских систем: Э. Маха, Р. Авенариуса, Ф. Ницше, Л. Фейербаха. В критической и литературоведческой литературе утвердился взгляд на М. Горького как на литератора, прямо или косвенно цитировавшего произведения Ф. Ницше. Альтернативная концепция горьковского творчества исходит из тезиса о сходстве романтического мировосприятия двух авторов, нашедшего отражение в жизни и теоретическом наследии. М. Гарин писал: «Хотя М. Горькому – уже в советские времена – приходилось неоднократно открещиваться от обвинений в ницшеанстве, ему так и не удалось освободиться от ницшевских интонаций и прямых реминисценций типа: “Задача литературы: восстающего поддержки, – чем энергичнее поддержите его, тем скорее окончательно свалится падающий”» [1, с. 822]. Автор согласен в своих оценках с М. Меньшиковым, по мнению которого «с чудесной стремительностью, совсем по-русски нижегородский беллетрист “малярного цеха” принял евангелие “базельского мудреца” и... несет его как “новое слово”» [1, с. 822].

Некоторые критики творчества М. Горького считали факт заимствования писателем ницшевских идей не столь очевидным. Так, известный публицист М. Гельрот писал: «Сознаюсь, что видеть в философии г. Горького отражение ницшеанства или индивидуализма Ибсена я не решаюсь. Если эти учения и в самом деле отразились в мирозерцании молодого беллетриста, то в весьма искаженном виде, и едва ли ктонибудь из последователей Заратустры согласится на замену сверхчеловеческой свободы русской удалью и стремления по ту сторону добра и зла бегством по ту сторону Кубани» [2, с. 314]. Как видно, здесь не говорится о заимствовании, но, скорее, о параллелизме ходов мысли, сходстве идей обоих авторов.

Сомнительным является и утверждение о влиянии идей Ф. Ницше на мировоззрение М. Горького на протяжении всей его творческой жизни. Однако если проблема рецепции ницшевских идей в ранний («романтический») период творчества писателя попадала в аналитическое поле филологии и литературной критики, то феномен ницшеанства М. Горького на более позднем (коллективистском) этапе его идейной эволюции изучен значительно слабее (если вообще изучен). Еще слабее изучен процесс влияния философии Л. Фейербаха (антропологического принципа) на творчество пролетарского писателя.

Итак, вопрос может быть сформулирован следующим образом: находился ли М. Горький в момент написания «Исповеди» под влиянием германских идей и концептов или же он мыслил независимо, но его мировоззрение имело сходные черты с философскими системами Л. Фейербаха и Ф. Ницше? Согласно рабочей гипотезе, отдельные высказывания писателя являются продуктом процесса рецепции идей германских мыслителей на русской почве. В процессе верификации рабочей гипотезы будет использован метод сопоставления фрагментов текста «Исповеди» и таких философских произведений, как «Так говорил Заратустра», «Антихрист», «Сущность религиозности». Факт рецепции идей Л. Фейер-

баха также может быть установлен в процессе сопоставления отдельных фрагментов повести с текстом лекционного курса «О сущности религии».

Согласно сюжету «Исповеди», некий подкидыш, человек без определенных социальных корней воспитывается дьяконом сельской церкви. Мировосприятие главного героя произведения формируется под влиянием религиозной среды. Справедливость и несправедливость, порок и добродетель, воздаяние и наказание – таков круг вопросов, живо интересовавших Матвея. Сам дьякон Ларион выступает как своего рода пророк, формируя у воспитанника основы взгляда на мир: божественное и человеческое. Дьякон обладал не ортодоксальными взглядами на роль божества в космосе и сводил его онтологическую функцию к минимуму.

«Помню тоже – спросил я его: почему Бог людям мало помогает? Не его это дело! – объяснил он мне. – Сам себе помогай, на то тебе разум дан! Бог – для того, чтобы умирать не страшно было, а как жить – это твое дело!» [5, с. 12]. Для Лариона не существует карающего и воздающего Бога. В начале времен он создал человека свободным и ответственным и сам не несет ответственности за творимое в мире зло. Здесь дьякон подобен деистам XVII столетия и вряд ли может быть соотнесен как с атеистом Л. Фейербахом, так и с богоборцем Ф. Ницше. «Добро и зло – в человеке суть: хочете добра – и есть добро, зла хотите – и будет зло от вас и вам! Бог не понуждает вас на добро и на зло, самовластны вы созданы волею его и свободно творите как злое, так и доброе» [5, с. 16].

Ларион признает свободу воли и не перекладывает на божество ответственность за творимое в мире зло. Аморальные поступки не являются продуктом деятельности дьявола, дьякон вообще отрицает его существование: «Дьявол есть образ злобы твоей, отражение духовной темноты» [5, с. 16]. Полемизируя с раскольниками, Ларион восклицает: «Не дьявольское, но – скотское! Дьявол же ваш – нужда и темнота! Доброе суть воистину человеческое, ибо оно – божие, злое же ваше – не дьявольское, но скотское!» [5, с. 16]. Зооморфный образ сатаны интерпретируется дьяконом так: «Оттого, – говорит, – дьявол и пишется рогат и козлоног, что он есть скотское начало в человеке» [5, с. 16].

В настоящее время остается лишь догадываться, что именно дьякон обозначает словом «зло». Очевидно, данные цитаты подтверждают гипотезу о том, что М. Горький знал о существовании антропологического принципа в философии. Фейербах характеризует физиологические проявления людей как животные: «В глазах бога еда и питье – нечто в высшей степени непристойное, не святое, животное. Законы, которые бог дает человеку, то есть законы, имеющие своим основанием и целью существо отвлеченное и именно поэтому существующее лишь в воображении, непригодны поэтому для человека, имеют своим следствием величайшее лицемерие, ибо я не могу быть человеком, не отрицая моего бога или величайшую противоестественность, как это доказала история христианства и других подобных религий» [11, с. 781]. Здесь германский философ говорит не о «зле» и «добре» в их социальном измерении, но, скорее, о биологическом аспекте человеческого существования. Фейербах писал: «Бог, религиозный идеал христианина, есть дух. Христианин отвергает свое чувственное существо; он ничего не хочет знать об обык-

новенном “животном” стремлении к еде и питью, об обыкновенном “животном” влечении к половой любви и любви к детям; он смотрит на тело как на позор, на постыдное пятно, лежащее со дня его рождения на его благородстве, на его чести, которая состоит в том, чтобы быть духовным существом, как на временно необходимое принижение и отрицание своего истинного существа, как на грязный дорожный костюм, как на вульгарное инкогнито своего небесного гражданства» [11, с. 781].

Согласно мировоззрению Лариона, человек, лишенный «духовной темноты», – добр. Дьявол олицетворяет животное начало, как независимая сущность он не существует. Бог отождествляется с лучшими чертами человеческой природы, но, по сути, он лишь символическое олицетворение положительных свойств личности (как мистическая сущность он не рассматривается). Другой персонаж «Исповеди» также отвергает существование сатаны, он заявляет: «В дьявола не верую – коли бог всемогущ...» [5, с. 60]. Насколько антропологический принцип Фейербаха применим в отношении дьявола? В произведениях Фейербаха удалось обнаружить лишь одно определение сатаны и дьявольского: «Но чтобы этого хотеть и это осуществить, мы должны на место любви к богу поставить любовь к человеку как единственную религию, на место веры в бога – веру человека в самого себя, в свою собственную силу, веру в то, что судьба человека зависит не от существа, вне его или над ним стоящего, а от него самого, что единственным дьяволом человека является человек грубый, суеверный, своекорыстный, злой, но также единственным богом человека является человек» [11, с. 810]. Следует заметить, что проблема дьявола мало интересовала М. Горького.

Более актуальной задачей пролетарский писатель считал поиск определения божественной сущности. «Вспоминая теперь Ларионова слова, кажется мне, что видел он бога великим мастером прекраснейших вещей, а человека считал неумелым существом, заплутавшимся на путях земных, и жалел его, бесталанного наследника великих богатств, богом ему отказанных на сей земле» [5, с. 16]. Бог Лариона выступает здесь как демиург – ремесленник, творец космоса, подобный божеству Платона. Он антропоморфен и является идеализацией слабого и невежественного человеческого существа, которое является божественным лишь в возможности, но не в действительности. Фейербах писал: «Моя цель была доказать, что силы, пред которыми человек склоняется в религии и которых он боится, которым он решается даже приносить кровавые человеческие жертвы, чтобы расположить их к себе, что эти силы – не что иное, как создание его собственного, несвободного, боязливого духа и невежественного, необразованного ума, доказать, что существо, которое человек противопоставляет себе в религии и теологии как совершенно другое, от него отличное есть его собственное существо, дабы человек, так как он ведь помимо своего сознания постоянно дает господствовать над собою и определять себя своему собственному существу, впредь сознательно сделал бы свое собственное, человеческое существо законом и определяющей основой, целью и масштабом своей морали и политики» [11, с. 517]. Сходные идеи содержатся в произведении Ф. Ницше «Так говорил Заратустра»: «Ах, братья мои, этот Бог, которого я создал, был

человеческим творением и человеческим безумием, подобно всем богам! Человеком был он, и притом лишь бедной частью человека и моего Я: из моего собственного праха и пламени явился он мне, этот призрак! И поистине, не из потустороннего мира явился он мне!» [10, с. 22]. Общее между взглядами М. Горького и Фейербаха заключается в том, что для них бог является всего лишь идеализированной человеческой личностью, однако если для Фейербаха человек исторически предшествует иллюзии бога, то для М. Горького люди предшествуют проекту бога, все они проецируют свои потребности на божество и наделяют его своими качествами; люди не одинаковы, они обладают разными мироощущениями и социальным статусом, часть из них властолюбивы и корыстолюбивы; соответствующими свойствами характера обладает и тот бог, которого они описывают. Божество добродетельных людей подобно им самим, но их представления – всего лишь материал для строительства живого, подлинного божества, которое еще предстоит найти.

Далее автор повествует о «чудесном обретении» односельчанами Матвея святыни. Эпизод с мнимым обнаружением чудотворной иконы в колодце трактуется дьяконом как мошенничество, подрывающее веру людей в Бога. «В тюрьму бы за это и земского и попа! – тихо-тихо говорит Ларион. – Чтобы не убивали они, корысти своей ради, бога в людях!» [5, с. 17]. Описанный эпизод мог быть использован в процессе аргументации атеистической и антиклерикальной позиции, однако М. Горький выстраивает иную идеологическую концепцию. Корыстолюбие церковников является признаком их удаленности от подлинного божества.

Согласно сюжету повести, главный герой начинает готовить себя к религиозному служению (становится служкой священника): «В ту пору и начал я трудную жизнь мою – бога полюбил» [5, с. 20]. В церкви он встречает полусумасшедшего юродивого. Здесь между Власием (юродивым) и Матвеем возникает диалог, характеризующий религиозную позицию Горького:

– Богу я помолился, – говорю.

– Которому? – спрашивает. – Их тут у нас больше ста богов-то! А вот где – живой? Где, который настоящий, а не из дерева, да! Поищи-ка его!

– Смотри, – говорю, – разразит тебя бог!

– А он шамкает:

– Я сам – бог! Да! [5, с. 21].

Автор «Исповеди» полагает, что церковь предлагает верующим своеобразный ассортимент символов веры, однако большинство из них соответствуют низменному образу мысли и действия. Лишь один из множества символов должен стать истинным и возобладать в глазах Матвея. Указанный эпизод напоминает рассуждения Фейербаха о ревности бога. «Я ревнивый бог, говорится об Иегове в Ветхом Завете. И это изречение евреи и христиане повторяли в тысячах вариаций. Но бог ревнив или представляется таковым, потому что чувства, или аффекты, и настроения преданности, любви, почитания, доверия, страха могут быть также легко перенесены и на другой предмет, на других богов, на другие существа, каковыми являются природные и человеческие существа, бог же один на них претендует» [11, с. 745]. Здесь божество предстает в виде

антропоморфного существа. Однако в сознании Матвея присутствовала и иная тенденция: «Стою, бывало, один во храме, тьма кругом, а на сердце – светло, ибо в нем – бог, и нет места ни детским печалям, ни обидам моим и ничему, что вокруг, что есть жизнь человеческая. Близость к богу отводит далеко от людей, но в то время я, конечно, не мог этого понять» [5, с. 21]. В произведении Ницше «Так говорил Заратустра» содержится сходный сюжет. Заратустра встречает отшельника, и тот говорит о своей мотивации: «Разве не потому, – сказал святой, – ушел и я в лес и пустыню? Разве не потому, что я слишком любил людей? Теперь люблю я Бога: людей не люблю я. Человек для меня слишком несовершенен. Любовь к человеку убила бы меня» [10, с. 7]. Этот абстрактный, лишенный конкретных черт бог отчужден от человеческих потребностей и не служит делу позитивного преобразования жизни.

«Те святые мученики, кои боролись за господа, жизнью и смертью знаменуя силу его, – эти были всех ближе душе моей, тоже трогали меня; те же, кто бога ради уходили от мира в пустыни и пещеры, столпники и отшельники, непонятны были мне – слишком силен был для них сатана» [5, с. 23]. Данный отрывок также свидетельствует о близости отдельных положений, содержащихся в «Исповеди», с идейным наследием Ницше.

Известный в родном селении Матвея скоморох и вор упрекает юношу в использовании религии в целях легитимизации господства богатых и сильных людей. Главный герой меняет профессию и из церковного служки становится конторским клерком, меняются его ценности и интересы. «Так и низвел я господа с высоты неизреченных красот его на должность защитника малых делишек моих, а бога унизив, и сам опустил до ничтожества» [5, с. 32]. Сходная тенденция в сознании верующего была описана у Ницше: «Будь в нас самомалейшая крупица благочестия, и бог, который вовремя излечивает нас от насморка и подает нам карету за секунду до того, как начнется страшный ливень, показался бы столь абсурдным, что, даже если бы он существовал, следовало бы сделать так, чтобы его больше не было» [9, с. 76].

Постепенно главный герой «Исповеди» претерпевает мировоззренческую трансформацию: построив карьеру клерка, он перестал быть благочестивым, но приобрел благосостояние и повысил свой социальный статус. Бог перестал быть запредельной и недостижимой сущностью и превратился в антропоморфное существо – своего рода соперника главного героя повести: «Говорю я богу дерзко, как равному: Коли ты силен, то и я силен, – так должно быть, по справедливости!» [5, с. 34].

Матвей-богоборец описывает Бога в терминах социального господства: «Ходим в церковь с женой, встанем рядом в уголок и дружно молимся. Молитвы мои благодарные обращал я к богу с похвалой ему, но и с гордостью – такое было чувство у меня, словно одолел я силу божью, против воли его заставил бога наделить меня счастьем; уступил он мне, а я его похваляю: хорошо мол, ты, господи, сделал, справедливо, как и следовало!» [5, с. 36]. Мотив борьбы человека с превосходящей его силой был характерной чертой творчества М. Горького в ранний, романтический период. В то время писатель, возможно, испытал влияние ницшевских идей.

Один из героев его прозы говорил: «То есть, если б эта, например, холера да преобразилась в человека... в богатыря... хоть в самого Илью Муромца, – сцепился бы я с ней! Иду на смертный бой! – Ты – сила, и я, Гришка Орлов, сила, – ну кто кого?» [2, с. 391]. По мнению М. Гельрота, индивид, бросивший вызов богу, наделен внутренней силой, а значит, и красотой. Но Матвей воспринимает свои отношения с богом и как часть жизненной прагматики (сделка с богом); позже он стал их порицать, подобно тому, как осуждал такие отношения Ницше. «Эх, язычество нищенское!» – восклицает главный герой «Исповеди» [5, с. 36].

Занимаясь ловлей птиц в лесу, Матвей снова размышляет об отчужденности божества от человеческой жизни, о его недосыгаемости для людей. «Светлый бог где-то далеко в силе и гордости своей, люди тоже отдельно в нудной и прискорбной жизни» [5, с. 38]. О недосыгаемости бога для людей писал и Ницше: «И тогда захотело оно пробиться головою сквозь последние стены, и не только головою, – и перейти в “другой мир”. Но “другой мир” вполне сокрыт от человека, этот обесчеловеченный, бесчеловечный мир, составляющий небесное Ничто; и чрево бытия не вещает человеку иначе, как голосом человека» [10, с. 22]. В настоящее время не представляется возможным проверить гипотезу о прямом заимствовании М. Горьким идеи Ницше о запредельном метафизическом мире, однако в высказываниях русского писателя имеется заметное сходство с афоризмами базельского мыслителя.

Желая мысленно преодолеть разрыв между божеством и человечеством, Матвей посещает протопопа и дискутирует с ним по проблеме милосердия Бога. «Сомневаюсь, – мол, – в милосердии господнем», – говорит главный герой «Исповеди», что вызывает ярость священника [5, с. 43]. «И начал он мне угрожать гневом Божиим и мезтью его, начал говорить тихим голосом; говорит и весь вздрагивает, ряса словно ручьями течет с него и дымом зеленым вьется. Встает господь предо мной грозен и суров, ликом – темен, сердцем – гневен, милосердием скуп и жестокостью подобен Иегове, богу древлему» [5, с. 44]. Сомнение главного героя в милосердии Бога привело к конфликту со священником, мотивацией которого стало стремление к социальному господству. «У них судия – бог, но судят-то за него они сами; они возвеличивают бога, а в его лице – самих себя; они требуют добродетелей, какими обладают сами же, и более того – тех, без которых не могли бы сохранить свое верховенство, – создается видимость, будто они стремятся к добродетели и борются за ее утверждение», – писал Ницше [10, с. 64].

Бог протопопа представляется Матвеем своего рода суррогатом подлинного божества: «Тогда я опомнился. Ясно, что коли человек полицию зовет бога своего поддержать, стало быть, ни сам он, ни бог его никакой силы не имеют, а тем паче красоты» [5, с. 44]. Бог протопопа является гневливым и самовлюбленным тираном, проекцией душевных качеств самого священника на потусторонний мир.

Гордый и неуживчивый по характеру Матвей начинает бунтовать против Бога священников и иерархов. «Да, – говорит, – да ведь вы с ним точно на кулачки драться собрались, разве это можно?», – говорит ему случайная спутница [5, с. 48]. Но, желая избежать прямого конфликта,



он ищет альтернативу господствующим представлениям, пытается найти носителей иного понимания божественной сущности. Это стремление приводит его в женский монастырь. Настоятельница говорит притчами, но ее речь не убедительна для Матвея. «Понимаю, что бог для нее барьером стоит – добренький да миленький, а закона у старушки нет для него» [5, с. 50]. Антропоморфный бог настоятельницы также является проекцией ее чаяний. По мнению Фейербаха, человек превращает в богов только те мысли и желания, которые имеют отношение к его личности. Однако если германский мыслитель анализирует представления о богах, свойственные различным народам и выводимые из этнопсихологии, то герой М. Горького выводит представление о монотеистическом боге конкретных персонажей исходя из психики тех, с кем он встречается. «Вот, – думаю, – разобрали люди бога по частям, каждый по нужде своей, – у одного – добренький, у другого страшный, попы его в работники наняли себе и кадильным дымом платят ему за то, что он сытно кормит их. Только Ларион необъятного бога имел» [5, с. 50]. Однако можно утверждать, что и божество дьякона было наделено человеческими чертами и было подобно демиургу-художнику. Сам дьякон представлял собой псаломпевца и свой творческий потенциал проецировал на божество.

В надежде найти истинного Бога главный герой повести поступает послушником в монастырь, где настоятель уговаривает Матвея отказаться от рациональных поисков. «Разум – от плоти, а сия – от дьявола, сила же души – частицы духа божьего; откровение даруется праведному через созерцание» [5, с. 57]. Требование отказа от мышления не находит поддержки у послушника. «Враждебного себе и непонятого в душе моей я ничего не находил, а чувствовал непонятое в боге и враждебное в мире, значит – вне себя» [5, с. 57]. Таким образом, силы природы и божественное выступают как нечто внешнее и второстепенное по отношению к человеческому существу. Вероятно, здесь человек (как цельность) противопоставляется чистому духу и душе в соответствии с антропологическим принципом.

В поисках Бога Матвей спускается в подземелье к схимнику, который излагает свой взгляд на проблему божественного. «– Ты сам споришь... Зачем же спорить... Богу надо покорно служить. Что с ним спорить, богом-то. Бога надо просто любить» [5, с. 64]. У Ницше читаем: «Любя, переносишь больше, терпишь все. Итак, надо было придумать религию, в которой можно любить: тем самым уже возвышаешься над всем скверным, что есть в жизни, – просто больше не замечаешь ничего такого...» [9, с. 38]. Являясь стихийным богоборцем, главный герой повести М. Горького не может согласиться с суждениями схимника.

В монастыре Матвей встречает монаха Антония, выходца из аристократической среды, последний является скрытым безбожником и материалистом. «Я тебе вот что скажу: существует только человек, все же прочее – есть мнение. Бог же твой – сон твоей души. Знать ты можешь только себя, да и то – не наверное» [5, с. 77]. Здесь Антоний выражает антропологический принцип прямо и в вульгарной форме. Интересно, что главный герой М. Горького сомневается в правоте монаха и не при-

нимает его тезисы на веру. Разочаровавшись в монастырском общежитии, Матвей продолжает странствовать по земле.

Один из народных пророков, встреченных им в его странствиях, говорит о народе: «Зверь он, церковь укрощать его должна – вот ее дело!» [5, с. 85]. Здесь М. Горький акцентирует внимание на тезисе, представляющемся ему ошибочным. Народ для него – носитель скрытой истины, а церковь – сборище эксплуататоров. Наблюдая странствия паломников, Матвей разочаровывается в прежнем образе мыслей и действий. «Видят злое и, словно в жаркой бане, парятся в нем; как пьяницы вино – пьют желчь и хохочут, торжествуют: “Наша правда: всюду зло, везде несчастье, нет места человеку вне его!”» [5, с. 91]. Сходные с горьковскими идеи высказывал и Ницше, критикуя «проповедников смерти».

Встреченные Матвеем паломники абсолютизируют страдание. «Возносят они горе до высоты бога своего и поклоняются ему, не желая видеть ничего, кроме язв своих, и не слышать иного, кроме стонов отчаяния» [5, с. 92]. Здесь М. Горький как бы «переворачивает» антропологический принцип. «Вижу – у каждого свой бог, и немногим выше и красивее слуги и носителя своего. Давит это меня. Не бога ищет человек, а забвения скорби своей. Вытесняет горе отовсюду человека, и уходит он от себя самого, хочет избежать деяния, боится участия своего в жизни и все ищет тихий угол, где бы скрыть себя. И уже чувствую в людях не святую тревогу богоискания, но лишь страх пред лицом жизни, не стремление к радости о господе, а заботу – как избыть печаль?» [5, с. 92]. Приведенное высказывание коррелирует с суждениями Ницше о проповедниках декаданса: «Они еще не стали людьми, эти ужасные; пусть проповедуют они отвращение к жизни и сами уходят! Вот – чахоточные душою: едва родились они, как уже начинают умирать и жаждут учений усталости и отречения» [5, с. 74]. Паломничество предстает у М. Горького в качестве суррогата индивидуального богоискательства. Матвей не обнаруживает в нем конструктивного начала.

В одном из эпизодов «Исповеди» встреченный Матвеем странник стихийно воспроизводит антропологический принцип: «Ты, мол, пойми: не то важно, как люди на тебя смотрят, а то, как ты сам видишь их. Оттого мы, друг, и кривы, и слепы, что все на людей смотрим, темного в них ищем, да в чужой тьме и гасим свой свет. А ты своим светом освети чужую тьму – и все тебе будет приятно. Не видит человек добра ни в ком, кроме себя, и потому весь мир – горестная пустыня для него» [5, с. 105].

По мнению Фейербаха, «Бог есть по существу своему идеал, прообраз человека; но прообраз человека существует не для себя, а для человека; его значение, его смысл лишь те, чтобы человек сделался тем, что представляет собой его прообраз, он есть лишь олицетворенная в виде отдельного существа будущая сущность человека. Бог есть поэтому по существу своему коммунистическое, а не аристократическое существо; всем, что он собой представляет и что он имеет, он делится с человеком; все его свойства становятся свойствами человека, и притом с полным правом: они ведь произошли от человека, они ведь взяты от человека, а потому в конце концов и возвращаются опять к человеку» [11, с. 793]. Некоторые герои повести требуют этического усовершенствования отдельной лич-

ности. Смысл существования бога для Л. Фейербаха – ориентир для усовершенствования отдельного человека. Для М. Горького совершенный человек становится элементом божественного организма.

Работая над «Исповедью», М. Горький порывает с индивидуализмом периода его романтических рассказов. Он превращается в коллективиста. Однако несходство позиций русского и германского мыслителей заключается в том, что для Фейербаха бог представляет собой индивидуальную иллюзию (которая способна перерастать в иллюзию коллективную), бог же для Горького – плод коллективного творчества, он вполне реален и является самим коллективом.

Уйдя из монастыря, Матвей встречает старика-странника, который проповедует новое учение о божестве. «Кто есть бог, творяй чудеса? Отец ли наш, или же сын духа нашего?» [5, с. 108]. На поставленный вопрос можно ответить двояко, однако представление о боге как о производной человеческой деятельности также предполагает амбивалентную интерпретацию (либо он продукт индивидуального духа, либо коллективного).

Далее М. Горький развивает своеобразную «философию истории», напоминающую учение о двух градах Аврелия Августина: «Но люди делятся на два племени: одни – вечные богостроители, другие навсегда рабы пленного стремления ко власти над первыми и надо всей землей. Захватили они эту власть и ею утверждают бытие бога вне человека, бога – врага людей, судии и господина земли. Исказили они лицо души Христа, отвергли его заповеди, ибо Христос живой, – против них, против власти человека над ближним своим!» [5, с. 108].

Этот пассаж из произведения М. Горького коррелирует с некоторыми суждениями Ницше о Христе (возможно, он является результатом их рецепции): «Обретена подлинная жизнь, жизнь вечная, – она не обещана, она здесь, она в вас – жизнь в любви, жизнь без изъятия и исключения, без дистанции. Каждый – сын божий, Иисус ни на что не претендует для себя одного; все сыновья божьи, и все равны...» [9, с. 46]. Согласно представлениям Ницше, сама жизнь Христа отторгала принципы иерархии и эксплуатации. Его жизнь имела революционный аспект.

Встреченный Матвеем странник развивал специфическую мифологию истории, согласно которой в мире борются между собой потенциальные строители бога (народные массы) и паразитирующая элита. «Но живы и бессмертны богостроители; ныне они снова тайно и усердно творят бога нового, того именно, о котором ты мыслишь – бога красоты и разума, справедливости и любви» [5, с. 108]. Странник М. Горького верит в начало новой эры богостроительства. Коллективный субъект богостроительства – народ.

«Богостроитель – это суть – народушко! Неисчислимый мировой народ! Великомученик велий, чем все церковью прославленные – сей бо еси бог, творяй чудеса! Народушко бессмертный, его же духу верую, его силу исповедую; он есть начало жизни единое и несомненное; он отец всех богов бывших и будущих!» [5, с. 109]. На вопрос Матвея о том, про какой именно народ говорит странник, тот отвечает: «Да про весь рабочий народ земли, про всю ее силу, вечный источник боготворчества! Вот просыпается воля народа, соединяется великое, насильно разобщенное,

уже многие ищут возможности, как слить силы, все силы земные в единую, из нее же образуется, светел и прекрасен, всеобъемлющий бог земли!» [5, с. 109]. М. Горький как бы перефразирует Фейербаха: не человек человеку бог (греховный индивид – идеализированному индивиду), а народ человеку бог. Ибо «народ» представляет собой квинтэссенцию лучших черт индивида. Здесь русский писатель снова расходится с германским мыслителем.

Эгалитарные воззрения М. Горького выражены в произведении представителями рабочей среды: «Понял народ, что закон жизни не в том, чтобы возвысить одного из семьи и, питая его волею своей, его разумом жить, но в том истинный закон, чтобы всем подняться к высоте, каждому своими глазами осмотреть пути жизни, – день сознания народом необходимости равенства людей и был днем рождения Христова! Многие народы разномыслием пытались воплотить свои мечты о справедливости в живое лицо, создать господа для всех равного, и не однажды отдельные люди, подчиняясь напору мысли народной, старались оковать ее крепкими словами, дабы жила она вечно. И когда эти мысли были сплочены – возник из них живой бог, любезное дитя народа – Иисус Христос!» [5, с. 114]. Христос представляет собой как бы голову коллективного тела.

«То-то! Помни: маленькое – от великого, а великое сложено из малых частей» [5, с. 114]. Кризис истории был обусловлен отрывом отдельной человеческой воли от коллективного тела (сходные идеи были высказаны М. Горьким в статье «О разложении личности»). «Началась, – говорит, – эта дрянная и недостойная разума человеческого жизнь с того дня, как первая человеческая личность оторвалась от чудотворной силы народа, от массы, матери, сжалась со страха перед одиночеством, бессилием своим в ничтожный и злой комок мелких желаний, комок, который наречен был – “я”. Вот это самое “я” и есть злейший враг человека! На дело самозащиты своей и утверждения своего среди земли оно бесполезно убило все силы духа, все великие способности к созданию духовных благ» [5, с. 119]. Подлинным субъектом истории у М. Горького является народ.

«Все новое, истинно-человеческое, создается им по необходимости, после множества толчков извне, с величайшим трудом, и не только не ценится другими “я”, но и ненавистно им и гонимо. Враждебно потому, что, памятуя свое родство с целым, отколотое от него “я” стремится объединить разбитое и разрозненное снова в целое и величественное» [5, с. 119]. Здесь русский писатель выступает как эгалитарист и расходится с Ницше-индивидуалистом. Кризис истории может быть преодолен благодаря коллективной практике богостроительства. Один из рабочих предрекает рождение нового Бога: «Бог еще не создан! – говорил он, улыбаясь» [5, с. 125].

Методы коллективного богостроительства не были описаны М. Горьким детально, он только отмечал: «Прежде всего должны мы узнать силу ближайшего врага, изучить его хитрости. Для этого необходимо нам найти друг друга, открыть в каждом единое со всеми, и это единое – наша неодолимая, скажу – чудотворная сила! У рабов никогда не было бога, они обоготворяли человеческий закон, извне внушенный им, и веками не будет бога у рабов, ибо он возникает в пламени сознания духовного род-

ства каждого со всеми!» [5, с. 126]. По мнению главного героя, новый бог должен родиться в процессе коллективного творчества. «От радости, от предчувствия великих красот, кои будут сотворены! Ибо – если даже в такой суетной и грязной жизни, ничтожными силами единиц, уже создана на земле столь велия красота, – что же будет содеяно на земле, когда весь духовно освобожденный мир начнет выражать горение своей великой души в псалмах и в музыке?» [5, с. 144].

В заключительной части произведения Матвея охватывает энтузиазм: «Рванулся я, опрокинулся навстречу народу, бросился в него с горы и пошел с ним, и запел во всю грудь: “Радуйся, благодатная сила всех сил!”» [5, с. 146]. Согласно представлениям М. Горького, фабричный пролетариат является локомотивом процесса богостроительства: «И – по сем возвращаюсь туда, где люди освобождают души ближних своих из плена тьмы и суеверий, собирают народ воедино, освещают перед ним тайное лицо его, помогают ему осознать силу воли своей, указывают людям единый и верный путь ко всеобщему слиянию ради великого дела – всемирного богостроительства ради!» [5, с. 148].

В произведении М. Горького можно обнаружить суждения, которые могут являться результатом процесса рецепции идей германских мыслителей (Ф. Ницше и Л. Фейербаха), однако доказать однозначно факт прямого заимствования русским писателем европейских концептов не представляется возможным. Вероятно, имело место косвенное влияние, оказанное А. В. Луначарским. На почве вторичного влияния возникли сходные идеи, до которых автор «Исповеди» дошел своим умом.

Подобно Фейербаху, М. Горький писал о том, что люди творят бога по своему образу и подобию, наделяя его человеческими качествами. При этом и первый и второй были атеистами. Как и Ницше, русский писатель считал, что традиционное религиозное мировоззрение изжило себя и требуется его радикальное обновление: христианский Бог за пределами человека и потому бесполезен, священники приспособили понятие божества к своим нуждам.

Однако наряду со сходными высказываниями обнаруживаются и различия. Коренное расхождение с системой Фейербаха заключается в том, что для германского философа бог остается коллективной иллюзией, притом иллюзией реакционной. Для М. Горького иллюзорен лишь бог отдельных корыстолюбивых (властолюбивых) индивидов. Масса трудящихся, осознающих свою миссию, сама способна стать божеством.

Система взглядов Ницше (о существовании которой «буревестник революции» знал) импонировала М. Горькому в период его романтических поисков, однако индивидуализм и презрение к массам, характерное для базельского философа, сделало невозможным ее полное принятие писателем, отстаивавшим эгалитарный идеал общественного устройства. «Бог умер...» – и должен родиться сверхчеловек. Для М. Горького в процессе социального созидания должен родиться (по иной версии воскреснуть) новый Бог.

*Литература*

## Исследования

1. *Гарин И.* Ницше в России. М.: Терра, 1992.
2. *Гельрот М.* Ницше и Горький // Максим Горький: Pro et contra: Личность и творчество Максима Горького в оценке русских мыслителей и исследователей: 1890–1910-е гг.: Антология / Сост. Ю. В. Зобнин. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 381–430.
3. Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000.
4. Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1989.

## Источники

5. *Горький М.* Исповедь // Горький М. Собр. соч. в 25 т. Т. 9–10. М.: Госиздат, 1929.
6. *Горький М.* Разрушение личности // Максим Горький: Pro et contra: Личность и творчество Максима Горького в оценке русских мыслителей и исследователей: 1890–1910-е гг.: Антология / Сост. Ю. В. Зобнин. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 11–148.
7. *Луначарский А.В.* Двадцать третий сборник знания // Максим Горький: Pro et contra: Личность и творчество Максима Горького в оценке русских мыслителей и исследователей: 1890–1910-е гг.: Антология / Сост. Ю. В. Зобнин. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 785–787.
8. *Луначарский А.В.* Социальный миф // Луначарский А.В. Очерки по философии марксизма. М.: ЛИБРОКОМ, 2011. С. 156–170.
9. *Ницше Ф.* Антихристианин. Опыт критики христианства // Ницше Ф. Сумерки богов. М.: Изд-во политической литературы, 1989. С. 17–94.
10. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 5–237.
11. *Фейербах Л.* Лекции о сущности религии // Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 т. Т. 2. М.: Государственное изд-во политической литературы, 1955. С. 490–894.

**Kokovin, Ivan S. *The influence of the ideas of F. Nietzsche and L. Feuerbach on the phenomenon of God-building in Russia***

*References*

1. Garin, I. (1992), *Nitsshe v Rossii* [Nietzsche in Russia], Terra, Moscow.
2. Gelrot, M. (1997), *Nitsshe i Gor'kiy* [Nietzsche and Gorky], in: Zobnin, Yu.V. (comp.), *Maksim Gor'kiy: Pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo Maksima Gor'kogo v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley: 1890–1910-ye gg.: Antologiya* [Maksim Gorky: Pro et contra: The personality and work of Maksim Gorky described by Russian thinkers and researchers: 1890–1910s: Anthology], RChNI publishing house, St. Petersburg, pp. 381–430.
3. *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New philosophical encyclopedia] (2000), Mysl', Moscow.
4. *Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Philosophical encyclopedic dictionary] (1989), Sovetskaya entsiklopediya, Moscow.