

2
У-27

ОБ

Д. М. Уринович

**О СПЕЦИФИКЕ
РЕЛИГИИ**

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА

Кафедра диалектического и исторического
материализма гуманитарных факультетов

Д. М. УГРИНОВИЧ

О СПЕЦИФИКЕ РЕЛИГИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

1 9 6 1

**Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета**

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателя работа посвящена теоретическим вопросам, связанным со спецификой религии, ее местом и ролью в обществе. С этими вопросами так или иначе приходится сталкиваться не только ученым, работающим в данной области, но и широкой армии пропагандистов-антирелигиозников.

Данная работа не претендует на всестороннее и полное исследование проблемы специфических особенностей религии. В ходе изложения автор попытался остановиться лишь на некоторых узловых сторонах указанной проблемы. Так, например, в работе не анализируется специально роль религиозных (церковных) организаций и их место в религиозном комплексе.

Более подробное освещение в работе получили сравнительно мало разработанные в нашей марксистской атеистической литературе вопросы (например, вопрос о религиозной психологии и религиозных чувствах). Автор в ряде случаев высказывает свое мнение и по некоторым спорным вопросам теории научного атеизма. Позитивное решение проблем автор стремился сочетать с критическим анализом современной теологической и философско-идеалистической литературы.

Работа рассчитана на читателя, обладающего некоторой философской подготовкой и знакомого с минимумом научно-атеистической литературы.

Автор выражает благодарность коллективу кафедры диалектического и исторического материализма гуманитарных факультетов МГУ, а также профессору С. А. Токареву и доценту С. Ф. Анисимову, участвовавшим в обсуждении его работы и сделавшим ряд важных замечаний и указаний.

Февраль 1961 г.

1. СОЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ РЕЛИГИИ

Вопрос о том, что представляет собой религия, с очень давних времен возник перед людьми и волновал пытливый человеческий ум. Прогрессивные мыслители прошлого многое сделали для того, чтобы сорвать с религии покров «святости», «таинственности» и «потусторонности». Они стремились спустить ее с неба на землю, дать естественное объяснение возникновению и развитию религиозных верований и обрядов.

Атеисты и материалисты задолго до возникновения марксизма рассматривали богов в качестве продуктов человеческой фантазии. Мысль о том, что не бог создал людей, но, напротив, человек создал бога «по своему образу и подобию», высказывалась еще античными материалистами. К этой мысли неоднократно возвращались атеисты нового времени, в особенности французские материалисты XVIII века, ее развивал и обосновывал выдающийся борец против религиозного мракобесия в Германии Людвиг Фейербах.

Считая, что люди сами создают своих богов, передовые мыслители прошлого стремились ответить и на вопрос о том, почему они это делают. В процессе постановки и исследования этого вопроса домарксовские атеисты сделали ряд интересных наблюдений, высказали немало правильных мыслей, но глубокого научного ответа на него дать не смогли. И это вполне естественно, ибо дать научный ответ на вопрос о причинах существования религии можно лишь с позиций материалистического понимания истории.

Только рассматривая религию как специфическое отражение существующих экономических отношений,

как «превратное мировоззрение превратного мира» (Маркс), как «негодный продукт негодного общественного строя» (Ленин), можно раскрыть подлинную тайну «религиозной конструкции». Не в индивидуальном бытии человека, а в системе общественных отношений таятся коренные причины, порождающие религиозное «удвоение» мира.

Именно в этом состоит основной исходный пункт научного анализа религии, выявления ее специфики, ее места и роли в обществе. С марксистской точки зрения, следовательно, само определение религии должно прежде всего характеризовать ее как отражение определенных сторон общественного бытия.

В нашей философской литературе встречаются высказывания, согласно которым различие между формами общественного сознания сводится лишь к форме или способу отражения действительности. Различие между формами общественного сознания, связанное с объектом отражения, с тем, что отражает данная форма сознания в общественном бытии, игнорируется¹. Такой взгляд, конечно, нельзя признать правильным. Каждая форма общественного сознания специфична не только по форме отражения, но и по объекту отражения, по тому, какие стороны общественного бытия она отражает².

С этих позиций следует подходить и к выявлению специфики религии. Марксистское определение религии нужно рассматривать поэтому не только как характеризующее особенности религиозного сознания, но и как выявляющее социальную основу религии, показывающее, какую сторону общественного бытия она отражает.

Возьмем, к примеру, широко известное развернутое определение религии, данное Ф. Энгельсом в Анти-Дюринге:

«...Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной

¹ См., например кн.: Г. Кубланов. Гносеологическая природа литературы и искусства. Львов, 1958.

² См. об этом подробнее в кн.: «Формы общественного сознания» под ред. проф. Г. М. Гака. Изд-во МГУ, 1960, стр. 19—23.

жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»³.

Данное определение не только отмечает специфическую форму религиозного отражения (фантастическое, превратное, искаженное), но и указывает на тот особый объект, который отражает религиозное сознание. Религия отражает господство над людьми внешних сил, природных и общественных, иными словами, господство над людьми условий их жизни.

Сведение специфики религии только к фантастической форме отражения действительности методологически, принципиально неправильно, оно обедняет и искажает марксистское понимание религии, так как игнорирует коренные социальные причины, ее породившие.

К сожалению, в популярной научно-атеистической литературе с подобным однобоким подходом к религии еще приходится встречаться. Получается, что специфика религиозных представлений существует сама по себе, а социальные корни религии — сами по себе.

Так, например, в интересной в целом книге П. А. Павелкина «Что такое религия»⁴ в первом, вступительном разделе, носящем то же название, религия характеризуется в полном отвлечении от ее социальной основы. Автор книги правильно указывает на специфический признак всяких религиозных представлений — веру в сверхъестественное, — но совершенно не раскрывает того, какие стороны общественного бытия вызывают к жизни сами религиозные представления. И лишь в конце раздела П. А. Павелкин рассматривает вопрос о социальных корнях религии, причем рассматривает его как нечто самостоятельное, не связанное со специфическими особенностями религиозного сознания.

Даже в проекте программы курса «Основы научного атеизма» для высших учебных заведений СССР, изданной Министерством высшего и среднего специального образования СССР в 1959 г., религия определялась просто как «извращенное, фантастическое отражение

³ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Госполитиздат, 1957, стр. 299.

⁴ П. А. Павелкин. Что такое религия. Госполитиздат, 1960.

реальной действительности»⁵, и лишь впоследствии упоминалось о социальных корнях религии.

Между тем сама фантастическая, извращенная форма отражения действительности, свойственная религии, вытекает из того, какую сторону общественного бытия последняя отражает. Превратные, фантастические представления о мире возникают в сознании людей именно потому, что над ними господствуют внешние силы, подлинной природы которых люди не понимают. Эти силы — природные и общественные, противостоят людям как нечто чуждое и враждебное, нечто, управляющее их судьбами, обрекающее их на лишения и страдания, освободиться от которых они бессильны. Не будучи в состоянии понять подлинную природу господствующих над ними сил, люди обожествляют их, наделяют сверхъестественными свойствами и способностями, поклоняются им, прося о милости и заступничестве. Таким образом, специфические особенности религиозного сознания объясняются наличием в человеческом обществе особых отношений господства и подчинения — отношений, при которых условия жизни людей выступают не как результат их сознательных действий, а как принудительно, насильственно навязанные им.

Правильное понимание социальных корней религии имеет решающее значение для марксистской теории научного атеизма. Что же собой представляют те внешние силы, которые господствуют над людьми и рождают у них религиозные представления? Остановимся на этом вопросе несколько более подробно.

Следует прежде всего отметить, что проблема социальных корней религии, затрагивая все досоциалистические формации, в то же время решается неодинаково в условиях первобытнообщинного строя и в условиях классовых формаций.

В первобытном обществе религия рождается прежде всего как результат беспомощности человека в борьбе с природой, результат господства над ним природных сил и явлений. Низкий уровень развития материального производства не дает возможности людям практически овладеть силами природы. Окружающий первобытного чело-

⁵ Программа курса «Основы научного атеизма» для высших учебных заведений СССР. Госполитиздат, 1959, стр. 4. В новом издании (1960 г.) эта ошибка исправлена.

века мир природных явлений выступает по отношению к нему как нечто враждебное, таинственное и могущественное. Засухи, наводнения, исчезновение дичи в лесах лишают первобытных людей средств к существованию, грозят им голодной смертью; болезни, с которыми бороться они не умеют, обрекают целые племена на вымирание; хищные звери, подстерегая их на каждом шагу, угрожают им гибелью и т. п. и т. д. Человек в условиях первобытного общества еще не стал господином природы, он едва научился активно воздействовать на нее, едва сам с помощью труда выбился из животного состояния.

Конечно, господство природы над человеком не было в первобытном обществе полным, абсолютным. Люди уже в тех условиях активно боролись за свое существование, они делали первые шаги на пути подчинения себе природных явлений. Но практическое бессилие людей оказывало в ту эпоху весьма важное воздействие на жизнь человека и рождало в нем превратное, религиозное сознание. В тоже время следует учитывать, что религия могла возникнуть только при наличии известных гносеологических предпосылок.

Для того чтобы бессилие людей перед лицом природы породило религию, оно должно было пройти через их сознание. А это возможно лишь на определенном этапе развития первобытного общества, когда человек впервые пытается осмыслить свое отношение к природе и другим людям. Именно тогда и появляется религия, появляется «способность ошибаться», как метко заметил по этому поводу Г. В. Плеханов. Пока отсутствует какое-либо осознанное отношение человека к окружающему миру, до тех пор нет и религии, хотя практическое бессилие людей существует. В связи с этим мы и говорим о первоначальном, безрелигиозном периоде развития человечества.

Можно ли считать бессилие человека перед лицом природы социальным фактором? Да, бесспорно. Ведь это бессилие есть неизбежное следствие низкого уровня развития материального производства, узости и ограниченности человеческой практики. Энгельс в известном письме К. Шмидту говорил об «отрицательно-экономической основе» религиозных представлений⁶. Он тем

⁶ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. письма, 1947, стр. 429.

самым подчеркивал, что религия в первобытном обществе рождается в силу низкого уровня развития производительных сил.

Силы природы господствуют над людьми не потому, что это определяется их естественными свойствами и закономерностями. Основные свойства и закономерности природных явлений остаются неизменными в ходе развития человечества, но практическое и (как следствие из него) теоретическое отношение людей к природе коренным образом меняется в процессе исторического развития. Значит, не сама по себе природа и ее естественные закономерности рождают у людей превратное религиозное сознание, а специфическое отношение людей к природе, при котором природа господствует над ними, а не они над природой. Коренной причиной существования такого отношения является низкий уровень развития материального производства, т. е. фактор не естественный, а социальный, связанный с определенным конкретным этапом развития общества.

Следует также отметить, что неправильно считать главной причиной возникновения религии только незнание первобытным человеком подлинных причин тех или иных явлений, незнание им основных закономерностей развития природы. Нельзя, конечно, игнорировать этот фактор, но нужно идти дальше. Не само по себе незнание как таковое порождает религию. Незнание, невежество, свойственное первобытным людям, естественно, играли при этом немаловажную роль. Но, во-первых, незнание человеком той эпохи законов природы в общем и целом определялось его практической беспомощностью. В сложном диалектическом взаимоотношении теории и практики в конечном счете определяющей стороной выступала и выступает практика. Следовательно, сам низкий уровень знаний людей первобытного общества есть следствие низкого уровня развития производства.

Во-вторых, далеко не всякое незнание способствует возникновению религиозных представлений. Если человек не знает причин явлений, которые не оказывают существенного (и притом разрушительного) воздействия на его жизнь, то подобное незнание не ведет к религии. К примеру, люди сотни и тысячи лет не знали подлинной природы силы тяжести. Значит ли это, что подоб-

ное незнание постоянно побуждало их к созданию фантастических религиозных представлений о мире? Нет, конечно.

Религию рождает не просто незнание. Религию рождает страх перед разрушительным действием объективных внешних сил, религию рождает бессилие человека противостоять этому разрушительному действию. Незнание подлинной природы подобных сил также играет при этом свою роль, усиливая страх, но оно здесь выступает лишь как момент, причем момент не главный.

Точка зрения, согласно которой главной причиной возникновения религии является стремление человека понять причины явлений природы и его собственной жизни была в свое время выдвинута буржуазными этнографами и религиоведами так называемой «эволюционистской» школы (Э. Тэйлор, Г. Спенсер и др.). В свое время эта школа сыграла известную положительную роль в борьбе против прямой поповщины. Ею был накоплен интересный фактический материал, а также выяснены некоторые частные вопросы, связанные с проблемой развития религиозных представлений. Однако теоретики указанной школы абсолютизировали индивидуальное человеческое сознание, они оторвали его от общественных отношений, от человеческой практики, пытаясь вывести возникновение религиозных представлений из общих свойств человеческого разума.

К сожалению, иногда и в марксистских атеистических работах встречается такое изложение вопроса о происхождении религии, которое сводит всю проблему только к незнанию первобытным человеком причин тех или иных явлений и тем самым оставляет в тени главное — социальные корни первобытной религии⁷.

Когда говорится о религии в первобытном обществе как результате низкого уровня развития производительных сил, то это не значит, что религию той эпохи можно вывести из сферы материального производства, минуя экономические и социальные отношения. Напротив, общая основа первобытных религиозных верова-

⁷ Очень неудачно, к примеру, изложены причины возникновения анимистических представлений у первобытного человека в содержательной в целом книге: О. Клар. Естествознание, религия и церковь. Госполитиздат, 1960, стр. 80.

ний — господство над людьми сил природы — всегда преломляется через призму экономических отношений первобытного общества, через призму его общественной организации. Только учитывая роль экономических отношений в первобытном обществе и его общественной организации в целом, можно понять реальную, земную основу ряда специфических форм первобытной религии. Так, например, разгадка тотемизма как древнейшей религиозной системы⁸, по мнению большинства советских исследователей, возможна только на базе изучения кровно-родственных отношений, свойственных раннему родовому строю. «Вредоносная магия» возникла также как искаженное отражение в сознании первобытного человека явлений межплеменной и межродовой розни и вражды.

Научное изучение первобытной религии предполагает наряду с исследованием материального производства, различных видов производственной деятельности, обязательный анализ условий экономической жизни людей, их общественных связей и отношений.

Нельзя забывать о том, что в первобытном обществе люди не были сознательными творцами своих общественных отношений. В этом смысле над ними господствовали не только силы природы, но и их собственные общественные связи. Маркс указывал, что хотя экономические отношения в первобытной общине были несравненно более просты и ясны, чем экономические отношения в буржуазном обществе, но они покоились «...на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественно-родовых связей с другими людьми»⁹. Эти естественно-родовые связи не были результатом сознательных действий индивидов, а формировались и развивались стихийно, выступая по отношению к каждому члену первобытной общины как нечто внешнее, принудительно навязываемое.

Говоря о социальной основе существования религии в докапиталистических формациях, К. Маркс подчерки-

⁸ Тотемизм — система религиозных верований и обрядов, основой которых является вера в сверхъестественное родство, якобы существующее между определенным родом или племенем и определенным животным, растением или предметом внешнего мира (тотемом).

⁹ К. Маркс Капитал, т. I. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 89.

вал, что в древних религиях отражается идеально не только ограниченность отношений людей к природе, но и «ограниченность всех их отношений друг к другу»¹⁰. Как явствует из контекста, это высказывание целиком относится и к первобытному обществу.

Таким образом, социальные корни религии в первобытном обществе неправильно сводить целиком к низкому уровню развития материального производства (хотя указанный фактор играл несомненно, решающую роль). Важно учитывать также и воздействие экономических, общественных отношений той эпохи.

В классовом обществе человек постепенно все больше освобождается от господства над ним сил природы. Совершенствуя средства труда, развивая производительные силы, он все больше использует законы природы, ставя их себе на службу. Природа из враждебной и чуждой человеку силы превращается в источник его жизни и благосостояния.

Но вместе с тем в антагонистическом обществе господство над людьми их общественных отношений не только не исчезает, но, напротив, усиливается, принимает наиболее уродливые формы. Это связано с расколом общества на классы и появлением эксплуатации человека человеком.

Громадное большинство людей в классовом обществе задавлено гнетом эксплуатации.

Социальное рабство в его различных формах ведет не только к недоеданию, нищете, политическому бесправию и т. п., ему всегда сопутствует и духовное порабощение человека. Во всех антагонистических формациях подавляющая масса людей стремится изменить существующие условия жизни, уничтожить эксплуатацию и социальное порабощение, но объективные условия не позволяют угнетенным классам осуществить это стремление. Бессилие угнетенных вырваться из тисков эксплуатации, отчаяние, вызванное невозможностью отыскать реальные средства изменения существующего строя, направляют взоры угнетенных и эксплуатируемых на небеса, рождают в них стремление найти сверхъестественные средства для избавления от земных страданий.

¹⁰ К. Маркс. Капитал, т. I. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 89.

«Религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством, — указывал В. И. Ленин. — Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.»¹¹.

Следовательно, классовый гнет, гнет эксплуатации — это один из основных социальных источников религиозных верований. Важнейшей причиной, рождающей религию, в досоциалистических формациях является также стихийность общественного развития. Условия жизни людей в антагонистических формациях, так же как и в первобытном обществе, не были результатом их сознательных и планомерных действий. Напротив, объективный результат их действий, как правило, не соответствовал тем целям, которые они заранее ставили перед собой. Таким образом, собственные условия их жизни не были продуктом их сознательного исторического творчества, а выступали в качестве чего-то внешнего, стихийного, навязываемого людям. Это создавало постоянную почву для религиозных верований.

Стихийность общественного развития в жизни каждой формации и каждого общественного класса проявлялась по-своему. В рабовладельческом обществе подавляющую часть населения составляли рабы. Большинство их было насильственным путем лишено родины, семьи, задавлено изнурительной, тяжелой работой. Рабы рассматривали условия своей жизни, как ненавистные оковы, навязанные им врагами, за которыми, в их представлениях, часто стояли «судьба», «воля богов» и т. п. Естественно, что это постоянно питало религиозные настроения и чаяния в их среде. Но не только в среде рабов была питательная почва для религиозных верований. Свободные также в значительной своей части состояли из бедняков, разорившихся мелких земледельцев и ремесленников, часто пополнявших ряды так называемых «пролетариев» — этого паразитического нароста на теле античного общества. Судьба подобных

¹¹ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 65.

людей в их сознании также представлялась как результат воздействия божественной воли, «фатума». Фаталистические настроения, настроения покорности судьбе, идея о неизбежности злоключений и страданий в жизни человека были широко распространены в античном обществе¹², и, несомненно, в их основе лежали отмеченные выше социальные причины. Подобные настроения теснейшим образом связаны с религией, они, как правило, и выступают в качестве важнейшей составной части религиозных верований.

Даже верхушка рабовладельцев, утопавшая в роскоши и предававшаяся чувственным наслаждениям, отнюдь не была уверена в своем будущем. Постоянные войны с чужеземцами, восстания рабов и покоренных народов, борьба партий и лиц в среде самой правящей группы рабовладельцев — все это создавало экономическую и политическую неустойчивость, грозило любому патрицию, военачальнику или владельцу латифундий внезапным изменением его личной судьбы, смертью, лишением имущества и т. п. Рабовладельческая верхушка хотя и господствовала экономически и политически, но в то же время она не управляла ходом исторических событий, напротив, развитие событий складывалось стихийно, и очень часто вопреки ее желанию.

В феодальном обществе человеческий индивид мог существовать только как член определенного сословия. Его место в обществе, его род занятий, деятельность, принципы его поведения и т. п. с самого начала появления на свет были предопределены и твердо установлены в соответствии с тем местом, которое он занимал в иерархии сословных групп. По отношению к отдельным членам сословие нередко выступало как принудительная, навязываемая людям общность, которая диктует им их поведение, управляет их судьбой.

Условия жизни, характер и направление деятельности индивида не были для него результатом сознательного выбора, а предопределялись случайностью его рождения. С другой стороны, общий ход исторического процесса в условиях феодализма определялся сложным взаимодействием и борьбой многочисленных социаль-

¹² Вспомним хотя бы трагедии Софокла, в особенности его «Эдип».

ных групп. Эта борьба велась в основном стихийно, без ясно осознанных целей и программ; стихийно складывался и ее результат.

Таким образом, и в условиях феодального строя общественное развитие носило стихийный характер, что постоянно питало религиозные чувства, настроения и верования.

Господство над людьми общественных отношений выступает в особой форме в условиях товарно-капиталистического производства.

Уже простое товарное хозяйство создает такие объективные условия экономической жизни, при которых отдельные производители теряют контроль над конечными результатами своей деятельности, над производимыми ими продуктами. Как только они начинают производить продукты, предназначенные для продажи, для рынка, так их личная судьба, их разорение и обогащение зависят не столько от них самих, сколько от тех экономических условий, которые складываются на рынке за спиной отдельных производителей. Получается, что не производитель господствует над произведенным им продуктом, а продукт — в форме товара — господствует над производителем. Следовательно, уже простое товарное хозяйство рождает могучую стихийную силу — рынок, силу, которая господствует над людьми, определяя их судьбу, условия их жизни.

Эта сила приобретает особое значение в условиях капиталистического производства. Законы капитализма обрекают рабочего, крестьянина, мелкого хозяйчика на нищету, безработицу, голодную смерть; эти законы навязываются людям как враждебные им, но могущественные силы. И это является важнейшей причиной существования религии в капиталистическом обществе.

«Социальная придавленность трудящихся масс, — говорит В. И. Ленин, — кажущаяся полная беспомощность их перед слепыми силами капитализма, который причиняет ежедневно и ежечасно в тысячу раз больше самых ужасных страданий, самых диких мучений рядовым рабочим людям, чем всякие из ряда вон выходящие события вроде войн, землетрясений и т. д., — вот в чем самый глубокий современный корень религий»¹³.

¹³ В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 374—375.

Следует отметить, что стихийные силы капиталистического производства господствуют не только над трудящимися и эксплуатируемыми. Они в известном смысле господствуют и над буржуазией, так как она не может сознательно и планомерно регулировать общественное производство. Поэтому значительная часть буржуазии религиозна не на словах, а на деле. Другая же часть верхушки капиталистического общества хотя и не отличается особой религиозностью, но считает необходимым всячески поддерживать и укреплять религию, исходя из своих классовых интересов.

В заключение главы следует кратко остановиться на критике одного из направлений современной буржуазной социологии — социологии религии. Социология религии как особая дисциплина получила права гражданства в буржуазной науке в конце XIX и начале XX века. Правда, попытки рассматривать религию в связи с состоянием общества делались некоторыми буржуазными исследователями и раньше. Но именно к этому времени относится резкое возрастание интереса к проблемам взаимодействия религии и общества, общественной роли и назначения религии. Рост интереса к этим проблемам не был случайным. Здесь сказалось, с одной стороны, стремление господствующих классов в эпоху империализма максимально использовать религию как свое идеологическое оружие, с другой стороны, после возникновения марксизма буржуазные теоретики были весьма озабочены тем, как организовать противодействие марксистскому учению в целом и научному атеизму в частности. С целью такого противодействия и «опровержения» марксистского понимания религии и были предприняты многочисленные «научные» исследования буржуазных социологов.

Мы остановимся на одной из школ буржуазной «социологии религии». Эта школа всячески афиширует свое внимание к социальным, экономическим условиям существования и развития религии и в то же время ведет по этому вопросу активную борьбу с историческим материализмом. Речь идет о немецкой школе «социологии религии», родоначальниками которой были историк и социолог Макс Вебер (1864—1920) и протестантский теолог Эрнст Трёльч (E. Troeltsch) (1865—1923).

Методология указанной школы характеризуется

крайним эклектизмом. Претендуя на «всесторонний» анализ взаимоотношений религии и общества, М. Вебер, Э. Трёльч и их последователи основные свои критические стрелы направляют против учения исторического материализма об экономических отношениях как основе, определяющей изменения идеологической надстройки.

При этом критика исторического материализма у Вебера и Трёльча имеет свои особенности. Они не отрицают влияния общественных отношений, экономики на религию, более того, в ряде случаев они подчеркивают это влияние.

Так, например, Э. Трёльч в своей объемистой работе «Социальные учения христинских церквей и групп» говорит о том, что в христинских кругах растет взгляд, учитывающий значение «экономического фундамента для всей высшей духовной культуры»¹⁴.

В указанной работе Трёльч, в частности, отмечает, что «весь великий религиозный поворот древности является результатом социальных битв»¹⁵. Подобные же заявления мы находим и у М. Вебера.

Он очень часто употребляет такие выражения, как «культура, покоящаяся на базисе капитализма», «промышленное среднее сословие как носитель духа капитализма» и т. п.¹⁶.

Но было бы глубокой ошибкой на этом основании делать вывод о том, что указанные социологи стоят на позициях исторического материализма или «приближаются» к ним. Их псевдонаучная фразеология призвана завуалировать общую идеалистическую направленность этой концепции. И Вебер, и Трёльч, и их последователи хотя и признают влияние экономики (хозяйства) на религию, но категорически отрицают, что определяющей стороной во взаимодействии религии и экономических отношений являются последние. В духе известной теории факторов они критикуют материализм за его «односторонность» и противопоставляют ему эклекти-

¹⁴ E. Troeltsch. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften, Bd. I. Tübingen, 1912, S. 1.

¹⁵ Ibid., S. 29.

¹⁶ См. M. Weber. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. «Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie», 2-te Aufl., Bd. 1. Tübingen, 1922.

ческую похлебку из откровенного идеализма, позитивизма, неокантианства и т. п.

М. Вебер неоднократно подчеркивает, что во взаимодействии религии и общества наиболее важной проблемой является воздействие религии на общество, что влияние религии на общественный строй и общественные институты неизмеримо больше, чем влияние общества на религию. Исследуя историю становления капитализма, Вебер стремится доказать, что «вопрос о движущих силах развития современного капитализма... не есть прежде всего вопрос о появлении денежных накоплений, которые могут быть использованы как капитал, а есть в первую очередь вопрос о развитии духа капитализма»¹⁷. Что же касается этого «духа», то, по мнению Вебера, главную роль в его возникновении сыграла христианская этика. «Один из органических составных элементов современного капиталистического духа, и не только его, но и современной культуры: разумный образ жизни, основанный на идее профессионального долга (Berufsidee) .., вырос из духа христианского аскетизма»¹⁸, — заявляет он. Таким образом, у М. Вебера «дух протестантизма», идеи христианской этики выступают в качестве причины, обусловившей развитие капитализма в Западной Европе¹⁹.

Аналогично высказывается и Э. Трёльч. Он утверждает, что «всё специфически религиозное и прежде всего великие узловые пункты религиозного развития представляют собой самостоятельное выражение религиозной жизни. Иисус, Павел, Ориген, Августин, св. Фома, св. Франц, св. Бонавентура, Лютер, Кальвин, — все они с их чувствами и мыслями не могут быть выведены из классовых битв и экономических интересов»²⁰. Вопреки своим собственным высказываниям о социальной обусловленности христианства Трёльч заявляет: «Все попытки сделать христианство изменяющимся отражением экономической и социальной истории представ-

¹⁷ M. Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1, S. 53.

¹⁸ *Ibid.*, S. 202.

¹⁹ См. об этом подробнее в работе философа-марксиста из ГДР: I. H. Horn. *Religion und Gesellschaft*. «Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Geschichtsphilosophie». Berlin, 1958. SS. 101—165.

²⁰ E. Troeltsch. *Gesammelte Schriften*, Bd. I, S. 975.

ляют собой модную глупость или же скрытое под маркой новейшей научности нападение на его (христианства) религиозную значимость»²¹.

Таким образом, с точки зрения Вебера и Трёльча, религия выступает в общем и целом как нечто первичное по отношению к обществу. Она *определяет* (по крайней мере в ряде случаев) ход общественного развития, хотя и испытывает известное воздействие общественных отношений. Религия, по мнению указанных социологов, обладает таким содержанием, которое *невыводимо* из социальных условий ее существования, не зависит от места и времени. Иначе говоря, они приходят к прямой апологетике религии, к откровенному (Трёльч) или несколько прикрытому (Вебер) фидеизму.

Эти стороны немецкой школы «социологии религии» особенно ясно выступают наружу у позднейших ее представителей — И. Ваха и Г. Меншинга.

Так, И. Вах (I. Wach) в своей работе «Социология религии»²² откровенно заявляет: «Наши исследования призваны доказать... постоянно игнорируемое и отрицаемое материалистами обратное воздействие идеологии на общественную реальность»²³. Нет нужды доказывать, что смысл приведенного высказывания состоит отнюдь не в утверждении обратного воздействия идеологии на общественное бытие (которого, кстати, научный, т. е. марксистский, материализм совсем не отрицает, и это полагалось бы знать профессору И. Ваху!), — а в рассмотрении идеологии, и религии в частности, как *определяющего* фактора общественного развития. Это вполне доказывается всем содержанием его работы.

Полемизируя с историческим материализмом, он пишет: «...мы должны помнить о том, что религия не должна рассматриваться просто как функция общества хотя бы потому, что она ...не есть явление исторически переходящее (*zeitlich verbundene Erscheinung*), а соответствует «вечной» потребности человека»²⁴. Правда, так

²¹ Troeltsch. Gesammelte Schriften, Bd. I, S. 977.

²² Работа помещена в «Социологическом словаре», изданном А. Фиркандтом в 1931 г. В 1959 г. «Словарь» переиздан без изменений в ФРГ. (*Hand-Wörterbuch der Soziologie*. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1959). Все цитаты даются по последнему изданию.

²³ *Hand-Wörterbuch der Soziologie*, S. 488.

²⁴ *Ibid.*

же как и Вебер, Вах свою основную идеалистическую позицию стремится завуалировать с помощью эклектических попыток «всестороннего» рассмотрения взаимодействия религии и общества. Но он подчеркивает, что главная задача «социологии религии» состоит в выяснении того, как религия воздействует на общество; что же касается вопроса о воздействии общества на религию, то он в работе Ваха почти не анализируется.

В Западной Германии вскоре после второй мировой войны вышла книга Густава Меншинга «Социология религии»²⁵, которая в своей основе продолжает линию Вебера, Трёльча и Ваха.

Уже в начале книги Меншинг резко выступает против «выведения религии из социальных отношений». Такая точка зрения, по его мнению, «односторонне раздувает» воздействие на религию социальных отношений, превращая это воздействие в «источник, определяющий содержание религии»²⁶. Что же противопоставляет Меншинг научному, материалистическому подходу к религии?

Меншинг не отрицает, что в религиозных верованиях и представлениях людей находят своеобразное отражение условия их жизни. (Отрицать это мудро, если хоть сколько-нибудь считаться с фактами из истории религии!) Но он заявляет, что отражение общественных отношений в религиозных представлениях отнюдь не означает, что все содержание религии может быть выведено из общественных отношений.

Стремясь соединить воедино претендующее на объективность и научность историческое исследование взаимоотношения религии и общества с откровенной поповщиной, Меншинг подчеркивает, что подлинная реальность объектов религиозной веры якобы не колеблется признанием того, что содержание религиозных представлений людей в значительной мере отражает их социальные отношения. Сущность объектов религиозной веры — это одно, говорит он, а то, в какой форме их воспринимают люди — это другое²⁷.

Таким образом, Меншинг в основу своей теоретиче-

²⁵ G. Mensching. . Soziologie der Religion. L. Röhrscheid Verlag, Bonn, 1947.

²⁶ Ibid., S. 16.

²⁷ Ibid., S. 69.

ской концепции кладет откровенно поповское утверждение об объективном существовании «высшей религиозной реальности». Доказать это утверждение он, естественно, не может. Поэтому, как правоверный христианин, он может лишь призвать к слепой вере в него.

Книга Меншинга содержит в себе большое количество фактов из истории развития различных религий. Однако систематизация этих фактов в книге произведена по чисто формальной схеме, полностью игнорирующей реальные общественные связи и зависимости. Религиозные явления самых различных исторических эпох рассматриваются вне анализа исторической обстановки, их породившей, они сближаются между собой по чисто внешним, формальным признакам. Вследствие этого научная ценность книги очень невелика.

В книге явственно проступает и социально-политическая тенденция автора. Он сокрушается, что в настоящее время наблюдается «распад всех общностей», некогда объединявших человечество. Он считает, что необходимо создать «новую, подлинную общность» и основой такой общности может стать только религия, точнее — христианство²⁸.

Таким образом, в христианстве Меншинг ищет убежища от социальных и классовых битв современности. Христианство, по его мнению, должно явиться духовной опорой разваливающегося буржуазного мира.

На примере указанной немецкой школы «социологии религии» ясно видно, какие социальные цели преследует и какую роль в современном капиталистическом обществе играет буржуазное религиоведение.

В то же время неправильно было бы игнорировать тот факт, что отдельные буржуазные исследования по социологии и истории религии, несомненно, содержат интересный фактический материал, который может и должен быть использован марксистской наукой.

²⁸ G. Mensching. *Soziologie der Religion*, SS. 276—277.

II. О СПЕЦИФИКЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Выше отмечалось, что специфика религии может быть правильно понята, если мы выявим, во-первых, *какие стороны* общественного бытия отражает религия и, во-вторых, в *какой форме* происходит это отражение. Следовательно, наряду с выяснением социальной основы религии необходимо остановиться и на вопросе о специфических особенностях, характеризующих религиозное *отражение мира*.

Проблема специфики религиозных представлений привлекала внимание многих ученых и философов прошлого. В буржуазном религиоведении особенно оживленно начал обсуждаться этот вопрос начиная со второй половины XIX века, когда благодаря этнографическим, историческим и лингвистическим исследованиям был накоплен значительный фактический материал, существенно расширивший знания относительно религиозных верований разных народов и различных эпох.

Особенно большое влияние на буржуазное религиоведение оказала так называемая «анимистическая» концепция Э. Тэйлора (1832—1917). Суть ее состояла в том, что Тэйлор на основе изучения и обобщения большого этнографического материала, касающегося первобытных религиозных верований, пришел в своей известной работе «Первобытная культура»¹ к выводу, что характерной особенностью всяких религиозных представлений является анимизм, т. е. вера в души, духов, в особые духовные начала.

Сам Тэйлор следующим образом излагал свои взгляды:

¹ Э. Тэйлор. Первобытная культура. Соцэкгиз, М., 1939.

«Я намерен проследить здесь под именем анимизма глубоко присущее человеку учение о духовных существах, которое служит воплощением сущности спиритуалистической философии в противоположность материалистической... Анимизм в его полном развитии обнимает собой верования в управляющие божества и подчиненных им духов, в душу и в будущую жизнь — верования, которые переходят на практике в действительное поклонение»².

Тэйлор определял анимизм как «минимум религии»³, т. е. считал, что все религиозные верования содержат в себе анимистические представления — представления об особых, сверхъестественных духовных началах, противопоставляемых религиозным человеком миру чувственно-воспринимаемых, реальных вещей и явлений.

Во взглядах Тэйлора было немало правильного, поскольку анимистические представления, действительно чрезвычайно широко распространены уже в первобытной религии. В то же время, как мы увидим далее, формула Тэйлора «анимизм есть минимум религии» оказалась слишком узкой, неспособной вместить в себя многие религиозные явления.

Значительное влияние на буржуазное религиоведение начала XX века оказал также английский этнограф Джемс Фрэзер (J. Fraser, 1854—1936).

В своей многотомной книге «Золотая ветвь, исследование о магии и религии»⁴ (1907—1915) Фрэзер собрал огромный материал по первобытной магии⁵.

Его общие выводы состояли в том, что он исключил магию из сферы религиозных явлений. Руководствуясь чисто формальными признаками, Фрэзер заявил, что магия ближе к науке, чем к религии.

Его аргументация кратко сводилась к следующему. Когда человек предпринимает магические действия, то он уверен, что они необходимо должны повлечь за собой определенные последствия. Здесь, по мнению Фрэ-

² Э. Тэйлор. Первобытная культура, стр. 264—265.

³ Там же, стр. 263, 264 и др.

⁴ В русском переводе см. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. 1—4. Изд-во «Атеист», М., 1928.

⁵ Магия (колдовство) — система религиозных обрядов, предполагающих сверхъестественное воздействие человека на окружающих его людей, предметы и явления.

зера, присутствует тот же принцип необходимой связи между причиной и следствием, что и в науке. Когда же человек обращается с мольбой к высшему существу о помощи, защите, даровании тех или иных благ и т. п., — то он не уверен в результате своих действий. ибо этот результат, по мнению верующего человека, зависит от воли и сознания бога (или другого духовно-го начала).

Таким образом, Фрэзер полагал, что в магических действиях применим принцип детерминизма, а в религии нет. Но, рассуждает Фрэзер, принцип детерминизма и является, как известно, характерной особенностью, отличающей науку от религии.

Нетрудно заметить, что эти положения Фрэйзера не выдерживают сколько-нибудь серьезной научной критики. Анализируя магию, Фрэзер совершенно игнорирует главное, основное, что делает магию неразрывной составной частью религии. Он игнорирует то, что магические действия основаны на вере в возможность сверхъестественным образом воздействовать на окружающий мир, что основой магии, таким образом, являются извращенные, искаженные, превратные представления о мире, что «необходимая связь» между тем или иным магическим действием первобытного человека и ожидаемым им результатом существует лишь в воображении людей той эпохи. Так, первобытный колдун верит, что если он в засуху совершит особый магический обряд — выльет воду на землю, сопровождая это соответствующими телодвижениями и словесными заклинаниями, — то это вызовет дождь. Но значит ли это, что связь между действиями колдуна и наступлением дождя существует объективно?

Конечно, нет. Наука основана на установлении объективно существующих причинных связей, причем существование подобных связей доказывается всей человеческой практикой. Магия базируется на слепой вере в сверхъестественную колдовскую силу человеческих действий, и эта вера противоречит данным человеческой практики. Основа магии — узость, ограниченность материально-производственной практики. Люди еще не смогли овладеть теми или иными силами природы, поставить их себе на службу и поэтому прибегают к ложному, иллюзорному способу воздействия на них.

Таким образом, Фрэзер положил в основу своей оценки соотношения религии и магии чисто внешние, формальные, десятистепенные признаки, совершенно игнорируя главное, что характеризует и магию, и религиозные явления в целом.

К сожалению, взгляды Фрэзера оказали известное влияние не только на буржуазных религиоведов и этнографов, но и на некоторых марксистских исследователей, в том числе и на Г. В. Плеханова.

Марксистское понимание специфики религиозных представлений, естественно, исходит из общих методологических установок, принципиально отличных от взглядов буржуазных исследователей религии.

Оно рассматривает специфические особенности религиозного сознания как нечто производное от объекта, который отражает религия, — от социальных ее основ. Извращение действительности, фантастические, сверхъестественные представления и образы, свойственные людям, выступают, согласно марксистскому пониманию, как неизбежный и закономерный результат господства над ними внешних сил, природных и общественных. Истоки религиозного удвоения мира лежат в сфере общественных отношений, в сфере практического отношения людей к природе и друг к другу. Такая постановка вопроса была, естественно, совершенно чужда и Тэйлору, и Фрэзеру, и всем остальным буржуазным религиоведам, в том числе и наиболее прогрессивным из них.

Что же касается выделения специфических особенностей, характеризующих религиозные представления людей, то научный подход к этой проблеме должен избежать двух возможных ошибок, которые свойственны многим буржуазным религиоведам. Во-первых, откровенные защитники религии в современном буржуазном обществе стремятся всячески отграничить, отделить современные развитые монотеистические религии от зачаточных форм религиозных верований в первобытном обществе, которые они презрительно именуют «суевериями» и «колдовством». Они пытаются также доказать, что подлинная религия не имеет ничего общего с так называемыми бытовыми суевериями: верой в приметы, гаданием, знахарством и т. п. Но, как правильно заметил один английский автор, «религия есть не что иное, как модное суеверие, а суеверие — это религия, вышед-

шая из моды». Как бы ни старались церковники подчистить религию, придать ей вполне «современный» и благопристойный вид, все же из-под рясы попа явственно выглядывает облик первобытного шамана.

Во-вторых, некоторые буржуазные авторы идут по линии неправомерного расширения понятия религии, когда грань между религиозными и нерелигиозными явлениями становится весьма зыбкой и расплывчатой. Так, еще в XIX веке немецкий теолог Шлейермахер (1768—1834) определял религию как «чувство и вкус к бесконечному». Француз Гюйо выдвинул теорию особого «религиозного инстинкта», свойственного, по его мнению, даже животным.

Подобные расширительные и вместе с тем весьма расплывчатые трактовки религии свойственны и многим современным зарубежным авторам. Так, современный английский теолог Гренстед сочувственно цитирует следующее определение религии:

«Религия представляет собой существенное социальное отношение индивидов или социальных общностей к силе или силам, которых они рассматривают как обладающих конечным (ultimate) контролем над их интересами и судьбами»⁶.

Подобное определение затушевывает важнейший отличительный признак религии — искаженное, превратное отражение мира.

В марксистской атеистической литературе в течение нескольких десятилетий преобладала в основном анимистическая концепция, которая главным признаком религии считала наличие анимистических представлений. Однако анимистические представления мы находим не во всех формах и видах первобытной религии.

Как отмечают некоторые советские исследователи⁷, многие явления первобытной религии не содержат (или содержат лишь в зародыше, в потенции) противопоставления духовного начала материальному, что

⁶ L. W. Grensted. The Psychology of Religion. Oxford University Press, London, 1952, p. 14.

⁷ См., напр., Ю. П. Францев. У истоков религии и свободы мысли. Изд-во АН СССР, М.—Л., 1959, стр. 214—232; И. А. Кривелев. К критике анимистической теории. «Вопросы философии», 1956, № 2; И. А. Кривелев. Об основном, определяющем признаке понятия религии. «Вопросы истории религии и атеизма», вып. IV, 1956.

составляет специфическую особенность анимизма. Так, например, многие представления, связанные с магией, полностью лишены анимистических элементов. В известной степени это относится и к так называемому «фетишизму»⁸.

Таким образом, формула «анимизм — минимум религии» должна быть заменена другой, более широкой.

Что же является характерной особенностью всех без исключения религиозных представлений?

Каков тот признак, который позволяет отличить религиозные представления от нерелигиозных?

По мнению многих советских авторов (разделяемому также и нами), таким общим признаком, свойственным всем без исключения религиозным представлениям, является *вера в сверхъестественное*.

Вера в сверхъестественное предполагает превратные, искаженные представления человека об окружающей действительности, представления, которые населяют мир сверхъестественными, реально не существующими сущностями или же наделяют реальные предметы вымышленными, сверхъестественными свойствами, или же, наконец, предполагают наличие фантастических, иллюзорных, т. е. сверхъестественных, связей между реальными предметами.

Речь, следовательно, идет не только об особых, сверхъестественных существах (духи, боги и т. п.), но и о сверхъестественных *свойствах*, сверхъестественных *связях и отношениях* между реальными, объективно существующими предметами. Такое понимание сверхъестественного достаточно широко, чтобы вместить в себя и магию, и фетишизм, и другие религиозные явления.

В то же время оно отделяет извращающие действительность религиозные представления от всех других представлений, свойственных людям.

При этом речь идет не просто о фантастических представлениях и сверхъестественных образах. Вообще говоря, фантастические представления и образы свойственны не только религии. Они, например, широко распространены в искусстве.

Специфической особенностью религии являются не

⁸ Фетишизм — поклонение неодушевленному предмету, которому верующие приписывают сверхъестественные свойства.

просто представления о сверхъестественном, но вера в реальное существование сверхъестественных существ, свойств или отношений. Здесь и проходит водораздел между сказочной, художественной и религиозной мифологией. Еще Фейербах в «Лекциях о сущности религии» писал (и это было отмечено В. И. Лениным при конспектировании данной работы), что «искусство не требует признания его произведений за действительность»⁹.

Религия же, напротив, всегда требует признания за действительность продуктов извращенной, большой фантазии людей, т. е. сверхъестественных существ, свойств и отношений. Вот почему мы считаем общим признаком, свойственным религиозному сознанию, не просто представления о сверхъестественном, но именно веру в реальное существование сверхъестественного (существ, свойств, связей и отношений).

* *
*

Религиозные представления охватывают как сферу идеологии, так и сферу общественной психологии. В этой связи необходимо сделать несколько общих замечаний относительно марксистского понимания общественной идеологии и общественной психологии.

Классики марксизма неоднократно указывали на тот простой факт, что условия жизни людей отражаются в их голове как в форме так называемого «обыденного» сознания (общественная психология), так и в форме «теоретического» сознания (общественная идеология). Идеология создается «мыслящими представителями класса», которые наиболее полно выражают его интересы, представляя их в обобщенном, систематизированном, т. е. «теоретическом», виде. Обыденное же сознание присуще всей массе данного класса, и оно рождается стихийно, как непосредственное отражение условий жизни людей, их экономических отношений. «Обыденное» сознание — это вся совокупность мыслей, иллюзий, представлений, чувств и настроений, которые присущи представителям данного класса (или иной социальной общности). В отличие от идеологии «обыденное» сознание не выступает как нечто цельное, система-

⁹ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 62.

тизированное, претендующее на стройность, согласованность и доказательность. В области общественной психологии большую роль играют эмоциональные процессы — чувства, настроения.

Общественная психология и общественная идеология находятся в тесной связи и взаимодействии. Психология данного класса создает благоприятную почву для восприятия им определенных идей, формулируемых его идеологами. Она в то же время служит своего рода питательной почвой для идеологии. Отталкиваясь от смутных и неформленных настроений и представлений данного класса, идеолог выражает его стремления и интересы в более полной, ясной, теоретически обобщенной и систематизированной форме. Общественная идеология не есть просто «сгусток психологии», она имеет свою специфику, свое качественное отличие от психологии, связанное и с условиями формирования и с особыми закономерностями развития. С другой стороны, идеология выступает в качестве важнейшей формирующей силы. Она оказывает существенное, а часто и решающее, влияние на сознание представителей данного класса, прививая им то или иное мировоззрение, те или иные политические, нравственные взгляды, формируя более ясно и четко интересы, задачи и цели класса.

Как известно, вопрос о соотношении общественной психологии и идеологии тесно связан с вопросом о соотношении стихийности и сознательности в рабочем движении. Г. В. Плеханов, высказывая ряд правильных суждений по поводу специфики общественной психологии, ее роли в обществе, в то же время допускал и некоторые ошибки в вопросе о соотношении общественной идеологии и общественной психологии. Он недооценивал специфику идеологии, рассматривая ее иногда как непосредственное порождение психологии данного класса, как отражение свойств «психики общественного человека»¹⁰. Это явилось одним из теоретических источников его меньшевистских политических ошибок. В. И. Ленин в своей знаменитой работе «Что делать?» подробно обо-

¹⁰ См. Г. В. Плеханов. Избр. философ. произв. т. III. М., 1957, стр. 179—180.

снова величайшую роль социалистической идеологии в развитии рабочего движения. Его анализ соотношения стихийности и сознательности в рабочем движении является основополагающим и для научного, марксистского понимания проблемы соотношения общественной идеологии и общественной психологии в целом.

До сих пор речь шла об общественной психологии и идеологии как о составных частях общественного сознания в целом. Но общественное сознание не существует вне его конкретных форм, и каждая из форм общественного сознания охватывает не только сферу идеологии, но и сферу общественной психологии. Это целиком относится и к религии.

Очевидно, религиозное сознание (религиозные взгляды, религиозные представления) существует в обществе отнюдь не только в форме религиозной идеологии. Религиозная идеология—это система религиозных догматов и утверждений, претендующая на стройность, последовательность и доказательность, система, развиваемая и обосновываемая профессиональными служителями церкви или богословами. Религиозная идеология—это прежде всего богословие (теология), т. е. религиозная теория, теория ложная, извращенная, но в то же время претендующая на целостность, систематизированность, логическую последовательность. К религиозной идеологии в известной мере можно отнести и так называемые «священные книги» (библия, коран и т. п.), содержащие религиозные догматы и моральные наставления в систематизированной форме.

Однако только ли в форме религиозной идеологии существует религиозное сознание? Конечно, нет. Религиозные представления рядовых верующих, как правило, выступают не в виде целостной системы догматов и утверждений, а в виде разрозненных, неоформленных, более или менее хаотичных идей, представлений, мифических картин, чувств и настроений. Вот это «обыденное» сознание всей массы верующих мы и называем религиозной психологией.

Значительный интерес представляет вопрос о формировании религиозной психологии и ее взаимодействии с религиозной идеологией в ходе общественного развития.

На заре развития человечества, в первобытном об-

ществе, общественное сознание носило слитный, «диффузный» характер: идеологии как «теоретического» сознания не существовало. В сознании первобытных людей были переплетены в своеобразном взаимодействии элементы морали, религии, науки, искусства и т. п.

По-иному обстоит дело в классовом обществе. Одним из проявлений классового антагонизма является отделение умственного труда от физического. В среде эксплуататоров выделяются люди, которые специально занимаются наукой, искусством, политикой, религией, философией и т. п. Иначе говоря, появляются идеологи, и вместе с ними появляется идеология как нечто отличное от «обыденного» сознания.

С этого момента и религиозное сознание также усложняется и дифференцируется. Наряду с религиозным сознанием всей массы верующих (религиозная психология) возникает и религиозная идеология, развиваемая главным образом профессиональными служителями культа и теологами.

«Обыденное» религиозное сознание (религиозная психология) рождается стихийно как непосредственное отражение бессилия людей перед лицом социальных условий их жизни, перед лицом общественных отношений.

Это непосредственное отражение условий жизни людей в форме религиозных верований и мифов составляет основу всякой религии, ее почву и питательную среду. При этом следует учитывать, что «обыденное» религиозное сознание хотя и порождается экономическими отношениями (точнее — определенными сторонами экономических отношений) в среде различных классов антагонистического общества, в том числе и в среде эксплуатируемых классов, но по своему объективному значению и общественной роли укрепляет позиции эксплуататоров, выступает в качестве «духовной сивухи», отвлекающей угнетенных от борьбы за социальное переустройство. Религиозные настроения и устремления неизбежны в антагонистическом обществе для значительных масс эксплуатируемых, но они отнюдь не выражают их коренных классовых интересов. Это кажется противоречивым, и здесь, действительно, налицо противоречие, но противоречие, свойственное самой жизни, объективной действительности, общественному бытию.

Религиозное сознание отражает *бессилие* людей в борьбе с господствующими над ними силами, природными и общественными. Но это бессилие не абсолютное, а относительное, оно выступает как *тенденция*, как сторона общественной жизни. Указанной тенденции противостоит другая — тенденция к активному преобразованию условий жизни людей. Основой второй тенденции является человеческая практика. В рабовладельческой и феодальной формациях в жизни эксплуатируемых классов в силу ряда объективных причин преобладает первая тенденция, первая сторона. Поэтому и религиозное сознание как отражение этой стороны общественного бытия присуще подавляющей массе трудящихся и эксплуатируемых. В капиталистическом обществе положение существенно меняется. На арену истории выступает эксплуатируемый класс, субъективные цели и стремления которого целиком совпадают с ходом исторического развития, — класс, который является не только могильщиком старого общества, но и носителем новых общественных отношений.

Рабочий класс в целом не нуждается в религиозных иллюзиях, ему необходим трезвый научный анализ реальной действительности. И сама практика революционной борьбы рабочего класса освобождает передовых его представителей от религиозного тумана, укрепляет в них атеистические, научные убеждения. Этому же содействует и распространение научной социалистической идеологии. Таким образом, уже в условиях капитализма религиозные настроения и представления свойственны далеко не всем рабочим. И в то же время, пока остается капитализм, до тех пор они еще неизбежно возникают у значительной части рабочего класса. Религиозная психология постоянно воспроизводится самими условиями жизни трудящихся во всех антагонистических формациях, включая и капитализм.

В то же время в существовании и распространении религиозной психологии, в передаче ее новым поколениям громадную роль играют традиции и привычки. Преемственность существует не только в сфере идеологии, но и в сфере общественной психологии. В сфере общественной психологии эта преемственность выражается в непосредственном идейном воздействии всей массы людей предшествующих поколений на последую-

щие. Указанное воздействие происходит и в семье, и в рамках более широких социальных общностей (сословие, класс и т. п.). В формировании религиозного сознания вступающего в жизнь человека участвуют и семейные обычаи и традиции, и непосредственное влияние родителей, и общая бытовая и социальная обстановка, которая нередко вся как бы «пропитана» религиозными настроениями.

Сказанное выше не означает, что религиозная идеология играет в общественной жизни маловажную роль. Напротив, она оказывает чрезвычайно большое, иногда и решающее влияние на формирование сознания людей, прививая им религиозные убеждения. Но воздействие религиозной идеологии на массы может быть успешным лишь тогда, когда религиозные идеи и догматы, развиваемые церковниками и богословами в систематизированной и последовательной форме, соответствуют в какой-то мере внутренним стремлениям этих масс, их общим, смутным и часто не вполне осознанным представлениям и настроениям — тому, что мы часто называем мироощущением. В то же время сама догматическая и отчасти культовая часть любой развитой религии формируется под непосредственным воздействием религиозной психологии массы верующих.

Для историка религии (да и не только для него) представляет значительный интерес конкретный анализ соотношения религиозной психологии и идеологии в определенную историческую эпоху.

Возьмем, к примеру, историю возникновения христианства. Разве не ясно, что миф о Христе и связанная с ним основная догматика христианского учения могли получить столь широкое и быстрое распространение и оказать такое глубокое воздействие на сознание многих сотен тысяч людей только благодаря тому, что они отвечали господствовавшим среди рабов и бедноты той эпохи общественным настроениям? Именно из этих общих «мессианистических» настроений и стремлений, вызванных бессилием изменить существующее общество, и родилось христианство, именно поэтому оно и получило столь быстрое и широкое признание в среде угнетенных и эксплуатируемых.

«Мессианистические» ожидания. настроения обще-

ственной пассивности, ухода в себя, широкое распространение суеверий — таков был тот духовный «фон», вне которого нельзя правильно понять происхождение христианства. С другой стороны, история раннего христианства примечательна и в том отношении, что она ясно показывает роль религиозной идеологии как выразителя интересов и стремлений господствующего класса. Христианская идеология, став идеологией рабовладельцев, оказала существенное влияние на содержание христианских представлений всей массы верующих. Если первоначальное христианство, судя по «Апокалипсису», проникнуто духом ненависти против богачей, против Рима как воплощения насилия, жестокости, тунеядства, разврата и всех других пороков, то в позднейших христианских текстах преобладает проповедь покорности, пассивности, кротости и терпения, проповедь морали, которая возводит повинование раба своему господину в ранг высших христианских добродетелей. И это идеологическое влияние на сознание эксплуатируемых нельзя недооценивать. Оно оказало большое воздействие на «обыденное» сознание рядовых верующих — христиан из среды угнетенных классов, прививая им чувства, настроения и моральные заповеди, выгодные классу рабовладельцев.

Таким образом, на примере истории формирования христианской религии можно ясно проследить сложное взаимодействие религиозной психологии и религиозной идеологии в рамках их общей зависимости от социально-экономических отношений.

Отсюда ясно, что коренное изменение социальных отношений, происходящее в результате социалистической революции, по-новому ставит и проблему религиозной психологии.

Общественные и экономические преобразования, осуществляемые в ходе социалистического строительства, подрывают социальные корни религии. В условиях социализма отсутствуют гнет, эксплуатация и насилие, стихийность и самотек в общественном развитии уступают место сознательному историческому творчеству людей, вооруженных знанием объективных законов общественного развития. Следовательно, в социалистическом обществе объективные общественные отношения не рождают в сознании трудящихся религиозных пред-

ставлений и настроений. Значит ли это, что в нашем обществе религиозная психология отсутствует? Нет, конечно. Она существует и играет немаловажную роль в религиозном комплексе, однако ее место в обществе и соотношение с экономическим базисом существенно меняются. В антагонистических формациях религиозная психология, как и религиозная идеология, рождается, постоянно воспроизводится самими экономическими отношениями. Поэтому-то марксизм и считает утопическими всякие попытки покончить с религией в рамках существующих антагонистических общественных отношений, в рамках капитализма. В социалистическом обществе религия в целом (и религиозная психология и религиозная идеология) теряет свою социальную, классовую основу. Объективные условия жизни людей не рожают в них религиозного сознания. И тем не менее религия еще не исчезает, не исчезает и религиозная психология, т. е. «обыденное» сознание верующих людей. В условиях социализма религия выступает в основном как пережиток прошлых исторических эпох, как проявление относительного консерватизма общественного сознания. Следует отметить, что сфера общественной психологии в целом обладает большим консерватизмом, чем сфера идеологии. В общественной идеологии быстрее происходят изменения, новые теории и взгляды в области идеологии быстрее вытесняют старые, отжившие, чем это происходит в «обыденном» сознании миллионов людей. Религиозные представления, настроения, иллюзии и привычки, внедрявшиеся в сознание верующих в течение многих поколений, обладают громадной цепкостью, живучестью, устойчивостью; они упорно сопротивляются натиску новых идей, новой жизни.

Однако, несмотря на всю живучесть религиозных представлений и привычек, они обречены на постепенное отмирание. Это отмирание не будет проходить стихийно, самотеком. Не следует забывать, что хотя у нас нет социальной базы религии, но в нашем обществе еще имеются носители религиозной идеологии, профессиональные служители культа, которые всеми средствами и методами стремятся воздействовать на сознание советских людей в религиозном духе. В этой связи интересно отметить, что религиозная психоло-

гия за последние 50—60 лет явилась объектом внимательного и настойчивого изучения со стороны буржуазных теологов, философов и психологов.

В нашу задачу не входит подробный критический анализ различных теорий, школ и направлений современной буржуазной «психологии религии» (так обычно именуется особая наука, занимающаяся изучением проблем религиозной психологии); однако некоторые замечания по этому вопросу необходимо сделать.

В современной буржуазной «психологии религии» можно выделить два основных направления.

Первое направление — преимущественно *эмпирическое*, в большинстве случаев выступающее под флагом позитивизма, «нейтрального», «объективного» изучения религии. Представители этого направления продолжают линию таких психологов, как Старбэк (Starbuck)¹¹, Флурнуа, Рибо и др.

Французский психолог Флурнуа еще в начале XX в. сформулировал философское кредо всей позитивистской «психологии религии», заявив: «Религиозная психология воздерживается от всякого приговора относительно объективной ценности этих (т. е. религиозных. — Д. У.) явлений и устраняется от всякого спора о возможности существования невидимого мира и о его природе»¹². Эту же мысль не устают повторять и многие современные психологи. Так, на XV международном психологическом конгрессе в Брюсселе в 1957 г. бельгийский психолог Годен (Godin) подчеркнул, что одним из основных принципов «научной психологии религии» является «необходимость полного отказа от вопроса о Трансцендентном»¹³. На деле такая позитивистская постановка вопроса выгодна и удобна как раз теологам, ибо она дает простор любой поповщине, любому фидеизму в трактовке сущности религии, ее происхождения и общественной роли. Не случайно многие церковники и богословы активно защищают разграничение задач теологии и «психологии религии»,

¹¹ Американский психолог конца XIX — начала XX в. Основная работа — «Психология религии» — вышла в 1899 г.

¹² Флурнуа. Принципы религиозной психологии. Киев, 1913, стр. 34.

¹³ «Proceedings of the fifteenth international congress of psychology». Amsterdam, 1959, p. 504.

обеспечивающее, по их мнению, «должные границы научного исследования», переходить которые науке возбраняется¹⁴.

Позитивистско-эмпирическая школа изучает религиозные представления и чувства отдельных индивидов, полностью игнорируя общественные причины, их породившие. Религия по существу сводится к субъективным состояниям сознания отдельных людей. Недаром излюбленным термином этих психологов является термин «религиозный опыт»¹⁵, который, по их мнению, в принципе ничем не отличается от всякого другого «опыта», понимаемого в субъективно-идеалистическом духе. В ходе изучения религиозной психологии сторонники данного направления широко используют различные эмпирические приемы и методы, придающие их исследованиям видимость «научности». Особенно широко применяется метод анкет, содержащих вопросы о религиозных взглядах и убеждениях человека. Данные заполненных анкет обрабатываются и обобщаются, на их основании делаются те или иные выводы. Конечно, при правильном подходе этот метод может представлять известный научный интерес. К сожалению, лишь немногим из буржуазных психологов удается организовать исследования так, чтобы прийти к каким-либо действительно важным и принципиальным научным выводам¹⁶. В большинстве случаев эти «эмпирические» исследования посвящены мелким, незначительным, случайным вопросам, их выводы методологически строятся так, чтобы читатель за деревьями не сумел разглядеть леса.

Указанное направление частично связано с фрейдизмом и бихевиоризмом.

Второе направление можно назвать теологическим, поскольку авторы этого направления вполне откровенно ставят свои «исследования» в сфере религиозной

¹⁴ См., напр., кн. английского теолога: L. W. Grensted. *The Psychology of Religion*, pp. 2—5.

¹⁵ Одним из первых его ввел прагматист У. Джемс. См. У. Джемс. *Многообразие религиозного опыта*. М., 1910.

¹⁶ К числу таких буржуазных ученых без кавычек необходимо в первую очередь отнести американского психолога Дж. Леуба (J. H. Leuba), книги которого (*A psychological Study of Religion*, 1912; *The Psychology of Religions Mysticism*, 1925 и др.) содержат очень много интересных фактов, наблюдений и выводов, хотя автор в целом и не выходит за рамки позитивистской методологии.

психологии на службу религии. Это проявляется не только в том, что теоретические выводы подобных книг и статей носят ортодоксально-теологический характер, но и в том, что ряд психологических «изысканий» ведется церковниками и богословами с чисто практической целью — отыскать наилучшие средства и методы воздействия на сознание людей. Например, в одной из книг, не так давно вышедших в Англии¹⁷, делается попытка на основании психологического исследования «духовных автобиографий» нескольких десятков (около 50) представителей различных религий сделать некоторые выводы относительно наиболее успешных путей и способов религиозного воспитания. Большое место у авторов данного направления занимает также «теоретическое» обоснование вечности и неистребимости психологических истоков религии в сознании каждого человека.

Надо иметь в виду, что между указанными направлениями современной буржуазной «психологии религии» трудно провести какую-либо четкую границу. В ряде случаев эти два направления сливаются и переплетаются. Некоторые позитивисты приходят к прямой апологетике религии, в то же время многие теологи активно используют все последние «достижения» эмпирической психологии: метод анкет, тестов, анализа высказываний верующих и т. п. — для того, чтобы, соблюдая «научную» респектабельность, в то же время вести активную пропаганду откровенной поповщины.

Общим для всей буржуазной «психологии религии» коренным методологическим пороком является рассмотрение психологического состояния верующих людей в отрыве от общественных условий, порождающих религиозное сознание. Исходным пунктом для анализа религиозной психологии здесь выступает индивид, его сознание, а не общество, не экономические отношения. Это полностью закрывает дорогу для научного понимания сущности религиозной психологии и нередко приводит к реакционному выводу о вечности религии, о неизбежности ее существования в любом обществе.

Один из интересных, сложных и малоразработанных

¹⁷ The Religious Quest, by Joyce Kenwrick. National Society London, 1955.

вопросов религиозной психологии — этот вопрос о месте и роли эмоций в религиозном комплексе. Сфера общественной психологии, как известно, отличается от идеологии, в частности, тем, что она включает в себя не только мысли людей, но и их чувства. Если с этой точки зрения проанализировать психологию верующих, то мы обнаружим постоянные, хотя и не всегда одинаковые по интенсивности и по содержанию эмоциональные процессы. Констатация этого факта, однако, еще не означает научного понимания места и роли эмоций в религиозном сознании.

На роль эмоционального элемента в религии указывали и материалисты, и идеалисты, и марксисты, и прямые фидеисты. Однако понимание происхождения и роли так называемого «религиозного чувства» у представителей двух противоположных философских направлений было совсем различным.

Церковники и сектанты пытались и пытаются доказать, что существует особое врожденное «религиозное чувство», которое свойственно всем людям. Они уверяют, что сознание каждого человека постоянно тяготеет к религии, «к богу», причем такое стремление часто носит неосознанный эмоциональный характер. Это внутреннее стремление «души» к богу, утверждают церковники, может затемниться, может не выявиться и не влиять на поведение, может, наконец, быть извращено различными обстоятельствами. Но оно тем не менее существует в каждом человеке, и задача церкви состоит в том, чтобы помочь всем людям «приобщиться к богу».

Многие философы-идеалисты, а также буржуазные ученые, занимавшиеся проблемой происхождения религии, стремились дать «философское» обоснование идее врожденного «религиозного чувства». Так, немецкий теолог Шлейермахер определял «религиозное чувство» как чувство «абсолютной зависимости» и считал, что это чувство, свойственное всем людям, и является основой религии. Филолог и исследователь происхождения религии Макс Мюллер (1823—1900) писал о «чувстве бесконечного» как подлинном источнике религии. Американский прагматист У. Джемс (1842—1910) доказывал, что истоки религии находятся в сфере индивидуального сознания, и прежде всего в сфере эмоций отдельной личности.

Многие современные буржуазные философы, психологи и социологи также пытаются отстоять мысль о вечности и неизбежности «религиозного чувства» у людей.

В книжке известного американского психолога Олпорта «Индивид и его религия» доказывается, что религиозные чувства, присущие людям, «весьма живучи и, вероятно, всегда будут жить, ибо их корни многочисленны и глубоки»¹⁸.

На самом деле, конечно, никакого врожденного «религиозного чувства» у людей нет и не может быть. Эмоции приобретают религиозную окраску только в процессе развития индивида в обществе, только благодаря тому, что определенные условия жизни человека ведут к возникновению в его сознании религиозных представлений. Практика жизни советского общества за последние четыре с лишним десятилетия убедительно показала, что при определенных общественных условиях рождаются, растут и развиваются миллионы людей, не имея никакого «религиозного чувства» и не испытывая ни малейшей потребности «эмоционально приобщиться к богу».

Но если нет врожденного «религиозного чувства», то это не значит, что эмоциональные переживания верующих в бога людей лишены какой бы то ни было специфики.

В этой связи никак нельзя согласиться с трактовкой данного вопроса в упоминавшейся выше книге П. А. Павелкина «Что такое религия» (стр. 8—12). П. А. Павелкин критикует Плеханова за его известное высказывание о религии как единстве трех элементов: представлений, чувств и действий (культы)¹⁹. Критические замечания в адрес этой формулы Плеханова делались некоторыми марксистскими теоретиками и ранее²⁰. Характеристике Плеханова приписывалось значение основного определения религии с точки зрения ее содержания. После такого истолкования, естествен-

¹⁸ G. W. Allport. The Individual and his Religion. N. Y., 1950, p. 3.

¹⁹ См. Г. В. Плеханов. Избр. философ. произв., т. III, стр. 330.

²⁰ См. напр., Ш. Эншлен. Происхождение религии. ИЛ., 1954, стр. 9.

но, плехановская характеристика отвергалась, как чисто формальная, не вскрывающая специфики религии как формы общественного сознания. Однако нетрудно заметить, что данное высказывание отнюдь не рассматривалось Плехановым как определение религии с точки зрения ее содержания и сущности; речь шла только о выявлении тех составных элементов, которые действительно присутствуют во всякой религии.

Столь же неосновательна и критика Плеханова за якобы признание им специфического «религиозного чувства» в том смысле, как его понимают церковники и идеалисты. Сам П. А. Павелкин признает, что Плеханов имел в виду не особое врожденное «религиозное чувство», а те естественные человеческие чувства, которые сами по себе существуют независимо от религии, но приобретают особую направленность, особую окраску в связи с религиозными представлениями людей. Конечно, можно спорить о точности той или иной формулировки у Г. В. Плеханова, но нельзя трактовать его высказывание о религии так, что он по существу ставится на одну доску с идеалистами и фидеистами.

Но дело не просто в толковании известных высказываний Плеханова. Главное состоит в том, что П. А. Павелкин, правильно критикуя точку зрения церковников и идеалистов, согласно которой существует особое врожденное «религиозное чувство», в то же время вообще не ставит вопроса о том, что естественные и обычные человеческие чувства, включенные в религиозный комплекс, связанные с религиозными представлениями, приобретают известную специфику.

На наш взгляд, подобный отказ от анализа чувств и настроений верующих людей отнюдь не усиливает позиций атеизма в его борьбе с религией. Ведь для того чтобы успешно противостоять воздействию религии на советских людей, надо ясно представлять себе пути, способы и каналы этого воздействия. И изучение эмоционального элемента в сфере религии чрезвычайно важно в данном отношении.

Если мы считаем, что нет врожденного «религиозного чувства», то значит ли это, что эмоциональные переживания верующих людей (непосредственно связанные с их верованиями) ничем не отличаются от других человеческих чувств и переживаний? На наш взгляд,

эмоциональные переживания верующих обладают известной спецификой, и в связи с этим можно говорить в определенном условном смысле и о «религиозных чувствах».

Эта специфика состоит главным образом не в содержании чувств религиозного человека, а в их *направленности*, в их объекте. Под содержанием чувства психология подразумевает характер эмоционального отношения к объекту. В этом смысле все эмоции, связанные с религиозными верованиями человека, выступают как проявления обычных человеческих чувств, положительных или отрицательных, стенических или астенических. Так, «религиозный страх» есть лишь разновидность страха вообще. «Религиозная любовь» есть извращенное, искаженное обычное человеческое чувство любви. То же самое можно сказать и о других чувствах, испытываемых верующим человеком.

Основной объект эмоционального переживания религиознонастроенного человека — это объект *вымышленный, фантастический, сверхъестественный*, т. е. не существующий реально. Это — дух, бог, дьявол, черт и т. п.

Тот факт, что «религиозные чувства» направлены на иллюзорный, фантастический, реально не существующий объект, существенно влияет на их роль в жизни человека, в жизни человеческого общества. Это можно проследить на примере таких чувств, как религиозный страх и религиозная любовь.

О связи между чувством страха и религией писали еще античные атеисты. Домарковский атеизм в общем правильно констатировал эту связь, однако он не мог раскрыть социальных истоков и причин того страха, который, по выражению древнего поэта, «создал богов». Социальные факторы, вызывающие в антагонистическом обществе страх человека за свою судьбу, за судьбу своих близких, страх перед тем, что сулит ему будущее и т. п., оставались для домарковских атеистов в тени. Только марксизм сумел выявить социальные корни того страха, который рождает религиозные представления.

Надо иметь в виду, что не всякий страх необходимо ведет к религии. Религию рождает страх перед *неведомыми* человеку внешними силами, господствующи-

ми над ним. Именно страх перед этими силами, природа которых непонятна человеку и от которых вместе с тем зависит его судьба, условия его жизни, ведет к тому, что в сознании человека они выступают как силы сверхъестественные, неземные, фантастические. Вообще же в жизни людей многие причины вызывают (и будут вызывать) страх, но это не значит, что всякий страх неизбежно создает религиозные представления.

Возьмем, к примеру, страх перед смертью. Церковники и сектанты настойчиво стараются внушить мысль о том, что только вера в бога, в Иисуса Христа, в загробную жизнь может преодолеть страх смерти, который, как они уверяют, постоянно тяготит сознание человека.

«Человек стоит перед жгучей тайной смерти, — пишет один из православных богословов. — Жажда жизни, неистребимая и жгучая, охватывает человека при виде надвигающейся смерти, и невольно вырывается из груди умирающего мольба к богу о жизни... И этот скорбный плач переходит в надежду с истинно религиозным представлением, что бог дарует жизнь человеку, ибо человек жизнью своей прославляет бога...» («Журнал Московской патриархии», 1958, № 4, стр. 33, 34).

Конечно, заявление церковников, что страх смерти может преодолеть только вера в бога и в бессмертие души совершенно неверны и бездоказательны. Страх смерти нельзя трактовать просто как биологический, природный инстинкт самосохранения. У человека все естественные, биологические инстинкты претерпели качественное изменение, оказались подчинены социальным по своему содержанию чувствам. Чувство страха смерти у людей также имеет социальную основу. Человек больше всего боится смерти тогда, когда его собственное «я» для него является центром Вселенной, когда в основе его поведения лежит эгоизм, когда другие индивиды для него выступают как средство для утверждения собственного бытия. Социальные условия, разъединяющие людей, противопоставляющие их друг другу, культивирующие индивидуализм и эгоцентризм, могут необычайно усиливать это чувство. И не случайно, например, в современном экзистенциализме страх смерти выступает как один из главных лейтмотивов всего философствования. Поэтому в антагонистических

формациях и держится прочно религиозная сказка о личном бессмертии, это средство массового утешения. Страх смерти успешнее всего преодолевают люди, объединенные общностью цели, рассматривающие свою жизнь как частицу общих усилий, общей деятельности. Только подлинный коллективизм и реальный гуманизм, возникающие и развивающиеся на базе общественной собственности, могут создать условия для успешного преодоления страха смерти многими людьми.

В то же время следует учитывать, что церковники и сектанты чувство страха, в частности страха смерти, нередко используют для вовлечения людей в русло религии. И в ряде случаев чувство страха, испытываемое людьми, создает благоприятную почву для воздействия на них церковников и сектантов. Страх — это неотъемлемая составная часть эмоций религиозного человека во все времена и у всех народов.

Известный путешественник Расмуссен в одной из своих книг приводит характерное свидетельство одного из эскимосов. «Мы боимся! Мы боимся непогоды, с которой должны бороться, вырывая пищу от земли и от моря. Мы боимся нужды и голода в холодных снежных хижинах. Мы боимся болезни, которую ежедневно видим около себя. Не смерти боимся, но страданий. Мы боимся мертвых людей и душ зверей, убитых на лове. Мы боимся духов земли и воздуха»²¹.

Страх занимает одно из первых мест и в ряду эмоций, возбуждаемых в верующих современными религиями, в частности христианством. «Бога бойтесь, царя чтите», — поучали церковники многие сотни лет. «Со страхом и трепетом надо стоять перед богом, весь ум устремляя к нему единому», — пишут православные богословы²². Правда, некоторые апологеты религии пытаются доказать, что страх играл значительную роль лишь в первобытной религии, что в современных религиях страх отошел на задний план, ибо его сменили якобы положительные эмоции. Один из них пишет: «Вера, надежда и любовь более характерны для великих религий, нежели страх, отчаяние и гнев»²³. Здесь явно

²¹ К. Расмуссен. Санний путь. Географгиз, М., 1958, стр. 82.

²² «Журнал Московской патриархии», 1958, № 11, стр. 45.

²³ P. Johnson. Psychology of Religion. N. Y., 1945, p. 56.

сказывается желание подкрасить, улучшить религию. вызвать к ней сочувствие. Но по существу данное утверждение расходится с фактами. Как показывают многочисленные свидетельства людей, порвавших с религией²⁴, в их приобщении к религии и в их переживаниях, когда они были верующими, одно из центральных мест занимал страх.

Выше указывалось, что религиозный страх является разновидностью обычного человеческого чувства страха со всеми признаками и особенностями, его характеризующими. Но страх перед богом, боязнь «страшного суда» и «божественного воздаяния» за гробом имеет и свою специфику. Религиозный страх всегда вызывается несуществующим реально объектом. Человек испытывает страх, душевные терзания в связи с тем, чего на самом деле не существует и не может существовать. В этом смысле можно сказать, что такой страх не нужен для человека, более того — вреден для него. Когда человек пугается реальной опасности или чего-то необычного, неизведанного, то страх, возникающий при этом, хотя и является отрицательным чувством, но в известном смысле неизбежен и естествен. Он представляет собой своеобразный ответный рефлекс, ответную реакцию организма на реальную опасность, ему угрожающую.

Религиозный страх — это страх, обращенный по существу в пустоту. Поэтому он представляет собой не только ненужную, но и вредную для человека растрату физических и духовных сил. Религиозный страх принижает человека, парализует его активность или же направляет ее в ложное русло.

Небезынтересные признания по этому поводу мы находим у защитников религии. Так, мистик Рудольф Отто в своей на шумевшей одно время книге «Святое» подчеркивает, что неотъемлемым составным элементом религиозных чувств, свойственных всякому «подлинному христианину», является «чувство твари (Kreaturgefühl), которая погружается в свое ничтожество...»²⁵. Это высказывание Отто неплохо характеризует чув-

²⁴ См., напр., сб. «Почему мы порвали с религией». Госполитиздат, 1958; «Мы были баптистами». Госполитиздат, 1960, и др.

²⁵ R. Otto. Das Heilige. Gotha, 1926, S. 10.

ства рабской приниженности и страха, неотъемлемо присущие религиозно настроенным людям.

Христианские богословы и церковники стремятся всячески возвеличить то чувство, которое они именуют «христианской любовью». Они уверяют, что христианство — это «самое гуманистическое в мире учение», так как оно кладет любовь в основу жизни. «Бог есть любовь», — написано на стенах молельных домов баптистов. «Без любви нельзя приблизиться к богу, который весь есть любовь», — говорят православные богословы²⁶.

Что же за любовь проповедуют церковники? На примере чувства любви хорошо видно, как сверхъестественный объект религиозной веры деформирует и уродует естественные человеческие чувства. Ведь христианская религия требует прежде всего любви к богу. «Возлюби господа бога твоего всем сердцем твоим и всей душой твоей и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь», — говорится в евангелии от Матфея (22, 37—38). Но объект, на который обращена эта любовь, фактически не существует. Значит, помыслы и чувства религиозных людей обращены по существу в пустоту, они превращаются в иллюзию, в фикцию.

Религиозный человек действительно испытывает чувства радости, успокоения, любви и т. п., но эти чувства обращены к несуществующему объекту, и поэтому их вернее назвать *иллюзиями* радости, успокоения, любви. Религия может давать известное «утешение», известную эмоциональную разрядку. Но это «утешение» выпадает, по выражению В. И. Ленина, в качестве «духовной сивухи», которая уводит от действительности в иллюзорный мир религиозных образов и настроений.

Правда, христианство говорит не только о любви к богу, но и о любви к людям. Оно требует всепрощения, кротости и снисходительности, любви ко всем людям, независимо от их поведения. Такая проповедь всеобщей любви лицемерна и лжива по своему существу, ибо она игнорирует действительные, реальные отношения между людьми, пытается скрыть классовые проти-

²⁶ «Журнал Московской патриархии», 1958, № 11, стр. 46.

воречия и взаимно антагонистические интересы эксплуататоров и эксплуатируемых.

Набрасывая розовое покрывало на действительные отношения между людьми, христианская проповедь всеобщей любви и всепрощения предназначена в классовом обществе как раз для угнетенных и эксплуатируемых; она прививает им идеи и настроения кротости, покорности и терпения, препятствует их активной борьбе за переустройство общества.

В социалистическом обществе, где нет антагонистических классов, проповедь христианской любви также наносит вред советским людям. Она идейно разоружает их перед лицом зарубежных сил реакции, мешает активной борьбе с антиобщественными явлениями внутри нашего общества. Не меняют ничего существенного и некоторые попытки современных церковников и сектантов в СССР модернизировать христианское учение о «любви к ближнему». И православные, и сектантские богословы в нашей стране заявляют ныне, что христианство учит прощать и любить только личных врагов, что же касается врагов общественных, то с ними следует бороться²⁷. Следует заметить, что такое «истолкование» является совершенно произвольным, оно прямо противоречит основным евангельским текстам и всему содержанию традиционного христианского богословия. Но дело не только в этом. Оно несостоятельно и по существу.

Разве можно у советского человека противопоставить личное общественному? У громадного большинства советских граждан личными врагами являются именно враги нашего общества, враги нашего народа. Эта попытка «подчистить» и «улучшить» христианское вероучение не может ничего изменить в его основе, не может она изменить и характер «христианской любви». Ее «гуманизм» — это гуманизм мнимый, лицемерный, не имеющий ничего общего с подлинно гуманистическим отношением к людям.

²⁷ «Братский вестник», 1945, № 3, стр. 52; «Журнал Московской патриархии», 1959, № 11, стр. 60.

III. РЕЛИГИОЗНЫЙ КУЛЬТ

Неотъемлемой составной частью всякой религии, начиная с ее самых ранних, примитивных форм и кончая современными монотеистическими религиями, является *культ*.

Культ — это система особых действий, с помощью которых люди пытаются влиять на сверхъестественные существа, свойства или отношения, в существование которых они верят. *Вера* в сверхъестественное неотделима от *поклонения* ему. Поскольку в сознании людей реальные земные силы, господствующие над ними, принимают форму сил неземных, сверхъестественных, поскольку от этих сил, по мнению верующих, зависит их судьба, их будущее, — постольку, естественно, люди обращаются к подобным силам за поддержкой, помощью, заступничеством. Поклонение сверхъестественным силам происходит посредством целой системы особых религиозных действий. Подобные действия обычно называются обрядами.

Каково же место культа (обрядов) в религиозном комплексе? Как соотносится культ с религиозными представлениями? Ответ на эти вопросы имеет немаловажное значение для понимания религии в целом.

На основании известных нам этнографических и иных данных есть все основания предполагать, что религия с самого начала своего возникновения была системой не только представлений, но и культовых действий.

Исторически, следовательно, неправильно ставить вопрос о том, какой элемент религии возник ранее: представления или обряды.

Но это не значит, что тем самым снимается и вопрос, какой из этих элементов является определяю-

щим, а какой вторичным, производным. Ведь и базис никогда не существовал без надстройки, а общественное бытие — без общественного сознания.

Если мы говорим, что культ является таким же необходимым элементом всякой религии, как и религиозные представления, то это не значит, что культ в религии занимает такое же место и играет такую же роль, как и религиозные представления.

С нашей точки зрения, определяющим элементом всякой религии являются религиозные представления. Они играют определяющую роль в религиозном комплексе, так как именно они образуют специфический стержень религии, ее основное ядро. Ведь и чувства, и действия людей становятся религиозными, приобретают специфическую направленность и содержание только в связи с религиозными представлениями, на основе их. Как уже говорилось выше, «религиозными» чувства становятся лишь постольку, поскольку они приобретают особую направленность, которую им придает объект религиозной веры, объект, созданный религиозными представлениями. То же самое в известном смысле можно сказать и о религиозных действиях (обрядях). Сами эти действия с точки зрения их «естественного» содержания, с точки зрения их объективной значимости не содержат в себе ничего специфически религиозного.

Можно погружаться в воду в целях совершения так называемого «таинства» крещения, но на этом основании никому в голову не придет считать всякое погружение человека в воду особым религиозным актом. Можно рассматривать употребление хлеба и вина как «таинство» причастия, в ходе которого человек якобы вкушает тело и кровь бога, но в связи с этим никто не считает всякое насыщение человека с помощью хлеба и вина религиозным действием. Можно, наконец, часами стоять в церкви на коленях и кланяться, но никто не скажет, что всякое коленопреклонение и поклоны — специфически религиозные действия.

Специфически религиозными явлениями эти действия становятся только благодаря тому, что они приобретают особый смысл в сознании исполняющих их верующих. Только на основе религиозных представлений действия людей приобретают специфически религиозное значение, религиозный смысл.

Таким образом, с нашей точки зрения, определяющим элементом религии следует считать религиозные представления, культ же выступает как элемент вторичный, производный.

В ходе культовых действий помимо мнимых, иллюзорных отношений верующих людей к сверхъестественному началу (богу, духу и т. п.) возникают вполне реальные отношения людей между собой (отношения первобытного колдуна или шамана и рядовых членов общины, отношения духовенства и «мирян», отношения рядовых верующих внутри какой-либо религиозной группы и т. п.). Религия — явление общественное, и в процессе культовых действий люди неизбежно вступают в определенные взаимоотношения между собой. Эти отношения относятся к области *идеологических* отношений, ибо они формируются, проходя через сознание людей. Эти отношения можно было бы назвать «религиозными отношениями», хотя данная формулировка и грешит известной двусмысленностью.

Некоторые буржуазные религиоведы считали культ главным, определяющим элементом религии. Так, французский социолог и исследователь первобытной религии Э. Дюркгейм (1858—1917) доказывал, что содержание религиозных представлений не играет сколько-нибудь существенной роли в религиозном комплексе. По его мнению, религия есть средство осознания человеком его социальной общности. Религия помогает человеку почувствовать, осознать свою связь с другими людьми. И решающую роль в этом играет религиозный культ, постоянно «возбуждая, поддерживая и подкрепляя коллективные идеи и чувства».

С точки зрения Дюркгейма, именно культ представляет собой главный элемент всякой религии, главное средство осознания человеком своих социальных связей. Поэтому, как доказывал Дюркгейм, религия необходима и полезна в любом обществе, она будет существовать всегда, несмотря на все изменения ее догматов и обрядов¹.

¹ См. на русском языке статью ученика Дюркгейма: М. Гальб-вакс. Происхождение религиозного чувства по Дюркгейму. Сб. «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых». Изд-во «Московский рабочий», 1932.

Не вдаваясь в подробный критический анализ концепции Дюркгейма, следует отметить, что его реакционный вывод о вечности религии не был случайным, он вытекал из общего понимания им религии. Так как Э. Дюркгейм считал, что для выявления сущности религии содержание религиозных представлений не имеет особого значения, он не смог правильно понять и роль культовых действий. Подлинные причины, породившие религию, а также ее подлинную социальную роль, можно выявить, лишь рассматривая культовые действия в единстве с религиозными представлениями, лишь учитывая специфическое содержание последних. Дюркгейм же, игнорируя действительную связь между культом и религиозными представлениями, выдавая явления за сущность, совершенно неправильно трактовал смысл и общественную значимость религиозного культа, скатываясь в конечном счете к откровенной аологетике религии, к идее о ее неизбежном существовании в любом обществе.

Признание того факта, что религиозный культ в общем и целом является элементом вторичным, производным, а не определяющим, не означает умаления или недооценки его роли в религиозном комплексе.

Его роль чрезвычайно велика. Она заключается прежде всего в том, что религиозный культ призван постоянно возобновлять, усиливать и подкреплять религиозные представления, настроения и чувства верующих.

Решающую роль в религиозном культе играли и играют публичные, массовые культовые действия (например, богослужение). В ходе подобных культовых действий сознание, ум и чувства человека подвергаются весьма сильному, многостороннему, целенаправленному воздействию. За многие века своего существования церковные организации выработали целую систему приемов, средств и методов воздействия на сознание человека в процессе религиозного культа.

Церковники подчеркивают, что задача обрядов состоит в возбуждении и усилении религиозных представлений и образов, чувств и настроений. Один из видных иерархов православной церкви резко осуждает тех посетителей церкви, которые «телом присутствуют за литургией», а мыслью «отстоят далеко от нее».

Он требует от всех присутствующих на богослужении, чтобы они следили за ходом и словами богослужения, за его внутренним смыслом, чтобы они «молились одним словом, одним духом». «Эта молитва, — заявляет он, — связывает всех молящихся, тянет вперед отстающих духом, заставляет мысль работать в одном определенном направлении, указуемом словами и духом совершающегося богослужения, не дает отставать от его внутреннего содержания, она действеннее молитвы частной, одиночной»².

Другой автор в этом же журнале сокрушается, что многие советские граждане, посещающие церкви, не знакомы с религиозным смыслом церковных обрядов, и считает важнейшей задачей церковнослужителей разъяснение в проповедях смысла и значения обрядов православной церкви³.

Как видно из этих примеров, сами церковники очень хорошо понимают назначение и смысл религиозных обрядов, их теснейшую связь с религиозными представлениями и чувствами.

В системе религиозного культа церковниками широко используются средства эстетического воздействия на верующих.

Церковь умело поставила себе на службу искусство, превратив богослужение в своего рода театрализованное представление особого типа. Связь религиозного культа с искусством отмечают почти все буржуазные религиоведы и теологи.

Так, один из современных американских авторов пишет: «Религиозный культ представляет собой искусство. По своей цели — это самое высокое из всех искусств, ибо оно стремится достичь божественного совершенства. Это — самое широкое из искусств, использующее архитектуру, живопись, скульптуру, цветное стекло, ритм, музыку, литературу, драму, проповедь и творчески синтезирующее их в ходе богослужения»⁴.

В то же время многие буржуазные идеологи стремятся доказать, что само искусство носит по отношению к религиозному культу вторичный, производный

² «Журнал Московской патриархии», 1959, № 10, стр. 64.

³ «Журнал Московской патриархии», 1957, № 2, стр. 60—62.

⁴ P. Johnson. Psychology of Religion, p. 157.

характер, что оно якобы возникло из культа. Так, автор «Психологии религий» де ла Грассери пишет в указанной книге, что «в культе ...коренились все искусства», что «все искусства родились в храме и под его покровительством»⁵.

Это, конечно, неверно, ибо зачатки искусства в первобытном обществе, по мнению большинства современных марксистских исследователей, далеко не всегда были связаны с религией. По всей вероятности, они возникли у людей раньше, чем появились религиозные верования и обряды, даже самые примитивные. Искусство не может быть выведено из религии, оно имеет свое специфическое происхождение.

В то же время нельзя отрицать, что религиозные обряды связаны с возбуждением определенных эстетических чувств у верующих. Однако в системе религиозных обрядов эстетические чувства, эстетические восприятия поддерживают и укрепляют религиозную веру, вовлекают людей в сферу идейного воздействия церковников, т. е. служат делу распространения религиозного дурмана. Эстетическое здесь приобретает особую направленность, оно выступает как один из путей, с помощью которых человек приобщается к религиозным представлениям и образам. На это обстоятельство указывал А. М. Горький в речи на открытии II Всесоюзного съезда Союза воинствующих безбожников 10 июня 1930 г.

«Несомненно, — говорил он, — что многие возвращаются к религии по мотивам эстетическим, потому что в церкви поют хорошо»⁶.

Это прекрасно понимают сами церковники. В частности, православные церковники отмечают, что в церкви молящийся «питает и укрепляет свое религиозное настроение... и удовлетворяет в благолепии храма и красоте богослужения свое эстетическое чувство»⁷.

Многие «ревнители православия» особо озабочены тем, чтобы средства эстетического воздействия в церк-

⁵ Э. де ла Грассери. Психология религий. СПб., 1901, стр. 194, 195.

⁶ М. Горький. О религии. Сборник. М., 1941, стр. 186.

⁷ Русская православная церковь. Устройство, положение, деятельность. Изд. Московской патриархии, 1958, стр. 55—56.

ви действовали в нужном направлении, не отклонялись в сторону от своей задачи.

«В храме божием, этом доме молитвы, — все: и иконография, и чтение, и пение, и самое внешнее и внутреннее устройство храма, — все должно служить одной цели: возбуждению и поддержанию молитвенного духа, назиданию и укреплению в вере», — подчеркивает один из руководителей русской православной церкви. Он же дает ряд практических советов настоятелям храмов, как это осуществить. Он советует не злоупотреблять в церквях электрическим освещением, ибо, по его мнению, «яркий и искусственный свет электричества не только не создает, но рассеивает молитвенное настроение», он резко выступает против «мирского духа» в церковном пении, требует прекращения исполнения в стиле «романсов или страстных оперных арий».

В одной из статей «Журнала Московской патриархии» подчеркивается, что церковное искусство носит особый характер и преследует особые цели. «Если оно смешивается с мирским искусством, — пишет автор статьи, — оно перестает соответствовать той цели, которой оно служит, т. е. не выполняет своего назначения, подрывает действие и спасительную миссию церкви в мире. Поэтому так важно всегда и во всех областях церковного делания помнить об особом характере церкви, в частности, в области искусства, которое непосредственно и сильно воздействует на человеческую душу»⁸.

Приведенные выше примеры показывают, какое значение придают церковники использованию средств эстетического воздействия.

Роль культа неодинакова в различных религиях, неодинаковы и конкретные формы, в которых он выступает. Если мы сравним, к примеру, основные разновидности современного христианства — католицизм, православие и протестантизм, — то увидим, что в католицизме и православии обряды играют гораздо большую роль, чем у протестантов. Многие разновидности современного протестантизма (в частности, имеющая значительное распространение в СССР протестантская по своему происхождению и особенностям вероучения секта евангельских христиан — баптистов) критикует ка-

⁸ «Журнал Московской патриархии», 1958, № 1, стр. 49.

толицизм и православие за их приверженность к пышным обрядам, за поклонение иконам, мощам святых, за соблюдение постов и т. п. Они доказывают, что это остатки «языческого идолопоклонства», отказ от подлинно христианского духа, хранителями которого они якобы являются.

Однако никакая религия, в том числе и наиболее утонченная, не может отказаться от культа, от обрядов. Те же баптисты, мечущие громы и молнии против «православного идолопоклонства», имеют свои обряды, свой культ. У них в молитвенных домах происходят своеобразные совместные богослужения (пение духовных песен, проповедь), имеются обряды крещения, преломления хлеба, отмечается особый «праздник урожая» и т. п. Они широко используют средства искусства, в том числе нередко приспособляют к своим целям и некоторые произведения светского искусства. Так, автору настоящих строк приходилось в Ставропольском крае встречаться с фактами, когда в сектантском сборнике «духовных песен» фигурировало стихотворение Лермонтова «Выхожу один я на дорогу», соответственно переделанное в религиозном духе⁹.

Баптистские хоры нередко исполняют русские народные песни (причем после исполнения часто выступает пресвитер, который дает им особое, «духовное» истолкование), организуются и оркестры русских народных инструментов.

Таким образом, никакая религия не может обойтись без системы особых обрядов, призванных укреплять и насаждать в людях религиозные верования и чувства.

Религиозный культ отличается особым консерватизмом, особой устойчивостью.

История религий красноречиво свидетельствует о том, что религиозный культ менялся, как правило, очень медленно. В сфере обрядов мы находим больше

⁹ Начало этой «творческой переработки» Лермонтова таково:

Вышел я на новую дорогу
Преодо мной тернистый путь лежит
А вдали, к небесному чертогу
Огонек живительный горит.
А вдали, как волны у прибоя,
Что-то стонет страшно и ревет,
Это он, не знающий покоя,
Грешный мир назад меня влечет...

Всего таких явлений, которые представляют остатки давно исчезнувших исторических эпох, хотя в изменившихся условиях они получили новое религиозное истолкование.

К примеру, корни многих христианских обрядов восходят еще к ранним формам религии эпохи первобытного общества.

Так, в «таинстве» причастия мы можем обнаружить следы тотемизма (древний обряд поедания мяса тотемного животного). В крещении, соборовании, молебнах о дожде и тому подобных обрядах и «таинствах» христианской религии ясно выступают черты первобытной магии. Запрещение женщинам входить в алтарь церкви есть одна из разновидностей тех запретов (табу), которые широко распространены в первобытной религии. Наконец, в христианстве нетрудно выявить и элементы фетишизма (поклонение иконам, мощам святых, святые источники и т. п.).

Эти обряды, естественно, получили в христианстве свое особое истолкование, однако это не делает их менее нелепыми, менее бессмысленными. Христианство, победив другие религии, в то же время «ассимилировало» очень многие из их догматов и обрядов, приспособив их к своим целям.

Блестящую, остроумную критику христианских обрядов, вскрывающую их нелепость с точки зрения здравого человеческого смысла, мы находим у французских просветителей XVIII века. Поль Гольбах в «Галерее святых» писал:

«Для набожного католика благочестие состоит в том, чтобы посещать церковь и там почаще воздавать поклонение своим духовным вождям, слушать обедни, петь на незнакомом языке литургические песнопения, в которых весь народ ничего не понимает, благоговейно взирать на таинственные церемонии, внимательно слушать проповеди о догмах, ему непонятных, воздерживаться от мяса в определенные дни, периодически падать на колени у ног попа, имеющего право рыться в его самых сокровенных мыслях, с глубоким благоговением исповедываться и причащаться в надежде, что действие таинства сделает его угодным богу, крепко верить, что он питается этим богом, которого чары попов сумели неизреченным образом заставить войти в хлеб.

Высшее совершенство состоит в частом повторении этих самых церемоний... Несмотря на явную бесполезность этих детских маскарадов, наши духовные шарлатаны беспрестанно выхваляют нам их применение»¹⁰.

Острой критике подверг православную обрядность великий русский писатель Л. Н. Толстой.

В романе «Воскресение» мы находим следующее описание «таинства» причастия в православной церкви:

«Сущность богослужения состояла в том, что предполагалось, что вырезанные священником кусочки и положенные в вино, при известных манипуляциях и молитвах, превращаются в тело и кровь бога. Манипуляции эти состояли в том, что священник равномерно, несмотря на то, что этому мешал надетый на него парчовый мешок, поднимал обе руки кверху и держал их так, потом опускался на колени и целовал стол и то, что было на нем. Самое же главное действие было то, когда священник, взяв обеими руками салфетку, равномерно и плавно махал ею над блюдцем и золотой чашей. Предполагалось, что в это самое время из хлеба и вина делается тело и кровь, и потому это место богослужения было обставлено особенно торжественностью»¹¹.

Церковники стремятся всячески замаскировать, затемнить истоки многих христианских обрядов, отвлечь внимание верующих от подлинного смысла (или, вернее, бессмыслицы) ритуальных, культовых действий в христианском богослужении. Делается это чаще всего с помощью так называемого «символического» истолкования обрядов. В христианском богословии существует особая «наука», называемая литургией, призванная объяснять и истолковывать христианскую литургию, т. е. богослужение. В православии большинство современных богословов, занимающихся вопросами литургики, придерживаются так называемого «символического» направления и резко критикуют так называемое «историческое» направление.

Последнее, хотя и робко, непоследовательно, с оглядкой на церковную традицию и догматику, но все же

¹⁰ П. Гольбах. Избр. антирелигиозн. произв., т. I. ГАИЗ, М., 1934, стр. 504.

¹¹ Л. Н. Толстой. Собр. соч., в 12-ти томах, т. 11. Гослитиздат, М., 1959, стр. 146.

пытается объяснить некоторые особенности православного богослужения с помощью исторического анализа, исторических фактов. Однако православные церковники понимают, что даже робкие попытки объяснить христианский культ «естественными причинами» срывают ореол святости со всех этих шаманско-магических заклинаний и действий, показывают их нелепый с точки зрения здравого человеческого рассудка характер. И поэтому они делают упор на «символическом» истолковании всех особенностей православных обрядов, богослужебных зданий, предметов и т. п.

Так, например, форма купола русских православных церквей — так называемая «луковица» — с их точки зрения «воплощает в себе идею глубокого молитвенного горения к небесам»¹², крест символизирует страдания, которые якобы претерпел за людей Иисус Христос, и т. д.

На самом деле большинство обрядов сформировалось и приобрело ныне существующие формы постепенно, в процессе сложной исторической эволюции. Обряды видоизменялись и наслаивались вместе с изменениями, которые претерпевала религия, а последняя эволюционировала на основе изменения общественных — в последнем счете экономических — отношений.

Обряды являются чудовищной консервативной силой, они формируют привычки и навыки, преодолеть которые бывает чрезвычайно трудно.

В нашем советском обществе, к примеру, встречаются люди, у которых почти полностью отсутствуют осознанные и твердые религиозные убеждения и верования, и в то же время они более или менее регулярно посещают церковь, соблюдают важнейшие религиозные праздники и т. п. Это свидетельствует о том, что религиозные представления выветриваются быстрее, чем исчезает привычка к соблюдению религиозных обрядов. А благодаря религиозным обрядам при определенных условиях могут оживиться и религиозные верования.

Таким образом, религиозный культ играет весьма важную роль в религиозном комплексе, он является одним из существенных каналов воздействия религии на людей.

¹² «Журнал Московской патриархии», 1957, № 1, стр. 51.

IV. РЕЛИГИЯ И ДРУГИЕ ФОРМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

1. Религия и наука

Религия и наука — это формы общественного сознания, находящиеся в извечном антагонизме. Одна отрицает другую, одна противоположна другой. Противоположность религии и науки проявляется в нескольких аспектах, причем следует заметить, что научное понимание соотношения религии и науки требует учета всех сторон, всех граней этой противоположности.

Наука противоположна религии по своему происхождению. Зачаточные научные знания, знания о некоторых причинных связях, зависимостях, отношениях, свойственных окружающему человека миру, зародились у людей еще в условиях первобытного общества. Эти элементарные знания о мире возникали у первобытных людей в ходе их производственной деятельности, на основе их практического опыта. Они необходимы были людям для того, чтобы существовать, успешно противостоять разрушительному воздействию природы, уметь приспособлять вещества и силы природы для своих нужд и потребностей. Сложившись как форма общественного сознания, наука и в дальнейшем остается тесно связанной с практикой, с производством, с непосредственным удовлетворением человеческих потребностей. Ее уровень в общем и целом всегда определяется достигнутым уровнем развития материального производства. Наука, следовательно, есть теоретическое выражение и отражение практического господства людей над силами природы.

Если наука отражает господство людей над объективным миром, то религия есть порождение бессилия людей перед окружающим миром, порождение господства над людьми внешних сил. Религия отражает неразвитость человеческой практики, неумение людей овладеть стихийными природными и общественными силами. Развитие науки определяется ростом и развитием материального производства. Возникновение и развитие религии обусловлено практической беспомощностью людей, их неумением противостоять разрушительному воздействию сил природы.

Может возникнуть вопрос: ведь и религия, и наука возникали и развивались более или менее одновременно. Как же в таком случае охарактеризовать достигнутый человечеством в первобытную эпоху уровень материальной практики, производственной деятельности? Кто же над кем в действительности господствовал: человек над природой или природа над человеком?

Правильно ответить на данный вопрос можно лишь на основе признания диалектически противоречивого взаимоотношения людей к природе на заре развития человечества¹. Люди той эпохи не только существовали и удовлетворяли свои элементарные потребности, но в развитии их материального производства происходил прогресс, хотя и чрезвычайно медленный, мучительный и трудный. Такова была объективная сторона их общественного бытия. Эта объективная сторона рождала элементы научного знания, впоследствии усилившиеся и превратившиеся в науку.

Но общественное бытие людей той эпохи имело и другую сторону. Люди были практически почти беспомощны, они делали лишь первые шаги на пути подчинения себе природы, и последняя в целом господствовала над ними, подавляла их, рождала страх. Эта сторона общественного бытия и отражалась в религии.

Наука и религия противоположны и по своему содержанию. Наука — это совокупность объективных истин, проверенных практикой.

Наука постольку имеет практическую ценность, по-

¹ Отношение людей к природе в известном смысле противоречиво всегда, на всех ступенях развития человечества. Однако последующий прогресс материального производства делает человека все в большей степени властелином природы.

сколько она дает правильное отображение действительности, ее свойств, связей и закономерностей. Процесс развития науки есть процесс все более полного и глубокого познания объективного мира.

Религия же в противоположность науке всегда искажает действительность. Религиозные представления, как отмечалось выше, — это превратные, иллюзорные, искаженные представления о мире. Религиозная фантазия удваивает мир, населяя его вымышленными, сверхъестественными существами. В сознании религиозных людей эти сверхъестественные, вымышленные существа связываются с реальными, действительными объектами. Воздействуют на них. Таким образом, картина мира необычайно искажается, запутывается, и это мешает людям познавать подлинные закономерности природы и общества.

Следует подчеркнуть, что научное понимание соотношения религии и науки требует обязательного анализа их содержания. Игнорирование этой проблемы ведет к тому, что противоположность науки и религии трактуется односторонне, однобоко и потому неверно.

Известно, например, что некоторые позитивисты довольно резко критикуют религию, противопоставляя ей науку. Однако позитивистская трактовка соотношения религии и науки страдает коренными, принципиальными пороками. Религия для позитивистов — это разновидность «метафизики», т. е. всяких философских выводов и обобщений, выходящих за рамки непосредственного «опыта», не сводимых к чувственным данным, к ощущениям. С их точки зрения, «религиозная метафизика» ничем по сути не отличается от «метафизики материализма и атеизма». Позитивисты уверяют, что и в том, и в другом случае люди пытаются решить такие проблемы, которые с точки зрения современной науки полностью лишены смысла. Характерным примером позитивистского подхода к соотношению науки и религии является книга Бертрانا Рассела «Религия и наука»². В этой книге Рассел произносит немало осуждающих слов по адресу религии, но в то же время изображает соотношение науки и религии весьма односторонне и потому не-

² B. Russel. Religion and Science. Oxford University Press, 1956.

верно. Он полностью игнорирует противоположность религии и науки по их содержанию. С его точки зрения, наука не имеет никакого объективного содержания, ибо она не является «мысленным отображением универсума». Она имеет значение лишь «практического инструмента для манипуляции с фактами»³. Отрицая объективную ценность науки, Рассел заявляет, что характерной особенностью науки, отличающей ее от религии, является главным образом ее «гипотетический», условный характер. Научное мышление, с точки зрения Рассела, никогда не претендует на абсолютную истину, оно отличается «терпимостью», «осторожностью», «уважением к инакомыслящим». Понятие же религии в трактовке Рассела теряет свое обычное, общепризнанное содержание. Так, Рассел заявляет, что под религией следует понимать всякий «догматический» подход к тем или иным взглядам, теориям и положениям, всякую «нетерпимость к инакомыслящим», в какой бы форме она ни проявлялась. Таким образом, любая теория, претендующая на объективное содержание, объективную истину, зачисляется Расселом в разряд догмы и, следовательно, попадает в число религиозных явлений. Рассел не останавливается даже перед тем, чтобы причислить к религии и теорию научного коммунизма.

К каким выводам приводит позитивистов их взгляд на науку, показывает содержание лекции Р. Брейна (Brain), прочитанной в Кембридже в 1959 г. на ежегодных чтениях, посвященных памяти А. Эддингтона. В лекции, которая называется «Наука, философия и религия», отмечаются огромные достижения современной науки, но вслед за этим говорится: «Однако когда мы, при всем расширении знаний о структуре Вселенной, подходим к коренным вопросам относительно природы вещей, то нам представляется, что наука пока больше ставит вопросы, чем отвечает на них, и поскольку многие из них носят метафизический характер, то ответы на них находятся за пределами возможностей и претензий науки»⁴. Несколькими строчками ниже Брэйн ставит окончательно все точки над «и», заявляя:

³ B. Russel. Religion and Science, pp. 14—15.

⁴ R. Brain. Science, Philosophy and Religion. Cambridge University Press, 1959, p. 28.

«...представляется очевидным, что наука в конечном счете не в состоянии исключить возможность иных (т. е. внепространственных и вневременных.— Д. У.) видов существования»⁵.

Что позитивистская трактовка науки по существу льет воду на мельницу теологов, доказывает хотя бы тот факт, что богословы нередко используют позитивистскую концепцию в целях дискредитации науки и укрепления позиции религии и церкви.

В американском католическом журнале «The New Scholasticism» в одной из статей⁶ проводилась мысль, что геоцентрическая точка зрения Птолемея в свое время была вполне научной, представляла собой «истину» для той эпохи. При этом под «истиной» автор статьи подразумевал, как пояснил он сам, не соответствие объективной реальности, а лишь «внутренне согласованную интерпретацию фактов», т. е. чувственных данных. И автор статьи далее заявлял, что и сейчас, хотя это будет гораздо сложнее, на «геоцентрической основе» можно построить согласованную «интерпретацию явлений». Иначе говоря, католическая церковь и не совершала особой ошибки, защищая геоцентрическую концепцию от взглядов Коперника: по существу-де это равноправные возможные способы «согласованной интерпретации явлений».

Так неотомисты используют позитивизм в своих целях. Другие защитники религии пытаются свести проблему противоположности науки и религии к противоположности веры и неверия. Противоположность указанных общественных явлений сводится к субъективно-психологической проблеме борьбы противоположных начал в индивидуальном человеческом сознании. Например, современный американский психолог Оллпорт в одной из своих книг весьма пространно рассуждает на тему о «вере» и «неверии». «Установленным психологией фактом, — пишет он, — является то, что вера и неверие представляют собой состояния человеческого ума, свойственные ему в любую эпоху. Острота конфликта может быть большей в одно время и мень-

⁵ R. Braйн. Science, Philosophy and Religion, p. 29.

⁶ Geocentricism in the Syntaxis Mathematica, by Joseph Sikora. «The New Scholasticism», 1958, No. 1.

шей в другое, но в основе его находится действующий индивид во всем его своеобразии...»⁷.

Далее. Религия и наука противоположны не только по их содержанию, но и по их методу подхода к действительности, методу объяснения ее.

Наука требует доказательств для любого своего положения, вывода, закона. Ни одно научное положение не может быть принято на веру, оно должно быть доказано, обосновано — таков один из важнейших принципов всякой подлинной науки. Речь идет, во-первых, о практических доказательствах, доказательствах на основе эксперимента, индустрии, производственной деятельности людей. Конечным критерием истинности тех или иных научных положений всегда является практика. В ходе своей повседневной трудовой и общественной деятельности люди постоянно проверяют свои взгляды, теории, представления, доказывают их соответствие объективной действительности.

Следует также учитывать, что наука представляет собой не хаотическое нагромождение отдельных выводов, законов, фактов и т. п., а стройную и согласованную систему знаний. Поэтому любое научное положение есть часть подобной системы, ее элемент, тесно связанный с другими ее положениями и выводами. В связи с этим почти всякое подлинно научное положение может быть теоретически, рационально доказано⁸, т. е. выведено из других научных положений с помощью человеческого рассудка.

Религия в противоположность науке основана не на доказательстве своих догматов, а на слепой вере в них. Догматы религии, будучи извращением действительности, не могут быть доказаны ни практически, ни рационально. Главным отличительным признаком всяких религиозных представлений является, как указывалось выше, вера в сверхъестественное. Само понятие сверхъестественного показывает, что речь идет о чем-то, что не может быть выведено из известных людям объективных закономерностей природы и общества, не может

⁷ G. W. Allport. The Individual and his Religion, p. 99.

⁸ Исключение здесь составляют некоторые исходные аксиоматические научные положения, в основе которых, по выражению В. И. Ленина, лежит миллиарды раз повторяющаяся человеческая практика.

быть доказано в ходе человеческой практики. «Верю, потому что абсурдно», — этот тезис Тертуллиана очень ярко отражает сущность всякой религии. Сами церковники откровенно признают, что слепая, нерассуждающая вера в истинность религиозных догматов является одним из основных качеств, которые требуются от «подлинного христианина».

Православные церковники, например, очень любят цитировать слова одного из руководителей русской православной церкви, который заявил: «...всякий догмат потому и составляет догмат веры, а не знания, что не все в догмате доступно нашему человеческому пониманию. Когда же догмат становится слишком понятным, то имсются все основания подозревать, что содержание догмата чем-то подменено, что догмат берется не во всей его божественной глубине»⁹. Не отстают от православных и западные богословы. В Цюрихе в 1956 г. вышла книга под любопытным названием «Христианский дурак» (*Der christliche Narr*). Автор этой книги дал ей такое название отнюдь не в целях дискредитации христианства. Напротив, он всерьез полагает, что настоящий христианин не должен отличаться особыми умственными способностями, не должен соблазняться мирской мудростью, ибо «блаженны нищие духом». Автор торжественно провозглашает, что в период, когда «руководимый разумом мудрец находился на вершине славы и блеска, вступило в мир христианство и совершило один из величайших переворотов в мировой истории: ниспровержение мудрости!»¹⁰.

Итак, важной особенностью любой религии является бездоказательная, слепая вера в истинность религиозных догматов. Среди теологов и идеалистов нашел в последнее время широкое распространение прием, когда с помощью тех или иных софистических аргументов религиозная вера, вера в сверхъестественное сближается или даже отождествляется с понятием «вера», употребляемым нами в повседневной жизни в ином, нерелигиозном смысле. Проводятся целые «исследования», чтобы доказать, что якобы термин «вера» употребляется и в сфере религии, и в сфере науки, что наука немисли-

⁹ «Журнал Московской патриархии», 1956, № 6, стр. 46.

¹⁰ Цит. по кн.: И. А. Крывелев. Современное богословие и наука. Госполитиздат, 1959, стр. 146—147.

ма без определенных убеждений, т. е. веры в истинность определенных принципов и т. п. и т. д. Уже упоминавшийся американский защитник религии П. Джонсон прямо говорит, что вера — это всеобщее качество всех людей, как теистов, так и атеистов. «По-видимому, имеется естественная тенденция к вере, — уверяет он. — Каждый человек — верующий. Не все люди всрят в одно и то же, но каждый верит во что-то»¹¹. Современный американский психолог Оллпорт также производит «лингвистический анализ» слова «вера» («belief»). Религиозную веру он ставит на одну доску с верой «в образование, в гражданские права, в Организацию Объединенных Наций»¹². Не отстают от своих западных коллег и русские православные богословы. В одной из рукописей православного богослова, распространявшейся среди верующих в Советском Союзе, по этому поводу говорится: «В свою очередь научные теории никогда не могут вполне быть свободными от положений, принимаемых на веру...».

Что можно сказать об этой плоской софистике? Ее даже как-то неловко опровергать всерьез.

Нарушение элементарного логического закона — закона тождества — отнюдь не делает чести ученым профессорам и богословам. Ведь даже не искушенному в науках человеку ясно, что когда мы говорим о вере ученого в ту или иную теорию, о вере советских людей в построение коммунистического общества и т. п., то речь идет не о слепой вере, а о научной уверенности, основанной на данных науки и практики, на всей совокупности человеческих знаний. Эта уверенность человека ничего общего не имеет со слепой религиозной верой, она может всегда быть научно обоснована и практически доказана. Смехотворны и попытки представить марксистское учение как «разновидность религиозной веры». Между тем подобные взгляды широко пропагандируются различными буржуазными «критиками» марксизма, и среди них видное место занимают защитники религии, представители различных церквей, теологи и богословы. В этой связи можно, к примеру, упомянуть ка-

¹¹ P. Johnson. Psychology of Religion, p. 167.

¹² G. W. Allport. The Individual and his Religion, pp. 122—124.

толических «знатоков» диалектического материализма — Бохенского и Веттера, книги которых¹³ стали в Западной Европе своего рода настольным пособием всех «опровергателей» теории научного коммунизма. И Бохенский, и Веттер стараются в своих книгах убедить читателя, что диалектический и исторический материализм ни в коей мере нельзя рассматривать как науку, что их основные исходные посылки и выводы должны быть взяты «на веру». Они с серьезным видом уверяют, что марксизм во многом сходен с христианской религией, что марксистский вывод о бесклассовом обществе, как будущем человечества, есть якобы лишь измененное христианское учение о «царстве божьем на земле» и т. п. Им вторит западногерманский профессор Г. Д. Вендланд, заявивший, что марксизм представляет собой «светскую религию надежды». Сей автор ищет истоки марксизма в «Апокалипсисе» и иудейско-христианском мессианизме. По его мнению, в основе марксизма лежит «хилиастическое» ожидание царства божьего на земле, которое, однако, облечено в форму «объективно-го языка науки»¹⁴.

Подобные рассуждения, очевидно, рассчитаны на людей, совершенно не знакомых с марксистским учением. Каждый человек, изучавший марксизм, знает, что любые выводы относительно тенденций и законов общественного развития делались основоположниками марксизма на основе глубочайшего изучения и обобщения фактов, на основе строжайшей проверки теоретических положений с помощью всех данных практики и науки. Особенно смешными выглядят обвинения марксистов в «утопизме», «мессианизме», «слепой вере в бесклассовое общество» и т. п. в настоящее время, когда истинность марксистской теории доказана практически, доказана всем ходом современных исторических событий. Более трети населения земного шара уже порвало с капитализмом и успешно осуществляет строительство социализма; советский народ, построив социализм, вступил в период

¹³ J. M. Bochenski. Der sowjet-russische dialektische Materialismus (Diamat). Bern, 1950; G. Wetter. Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion, 4-te Aufl. Wien, 1958.

¹⁴ «Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Geschichtsphilosophie». Berlin, 1958, S. 156.

развернутого коммунистического строительства, а «теоретики» из лагеря фидеистов и теологов уныло твердят о «слепой вере» в коммунизм. Поистине незавидная позиция!

Но вернемся к непосредственной теме данного раздела. Противоположность науки и религии имеет еще один аспект. Указанные формы общественного сознания противоположны не только по происхождению, содержанию и методу, но и по их общественной роли.

Роль науки и религии в обществе вытекает из их особенностей, которые уже были отмечены выше. Наука, будучи совокупностью объективных знаний о мире, выступает как могущественное средство практического воздействия на него. Наука помогает людям поставить себе на службу силы природы, помогает им сознательно реализовать закономерности общественной жизни. По мере общественного прогресса роль науки в развитии общества постоянно увеличивается, и ныне человечество подошло к такому этапу, когда наука приобретает все более важное значение в жизни, быту и деятельности каждого индивида, чем бы он ни занимался и где бы он ни находился. Достижения науки, если они используются прогрессивными общественными силами и направлены на благо человечества, становятся важнейшим фактором исторического прогресса.

Религия же в противоположность науке затемняет сознание людей, мешает им познать объективные закономерности природы и общества, уводит их в сторону от реальной действительности. Религия направляет сознание и волю людей в сторону несуществующего, иллюзий, фикций и таким образом бесплодно растрчивает их физическую и духовную энергию.

«Религия — опиум народа» — это классическое определение Маркса блестяще раскрывает ее специфическую роль в обществе. Религия в общем всегда играла в обществе реакционную роль, она всегда была средством духовного порабощения трудящихся, «*всегда связывала угнетенные классы верой в божественность угнетателей*»¹⁵.

Тот факт, что нередко в прошлом борьба прогрессивных сил против реакционных протекала под знаме-

¹⁵ В. И. Ленин. Соч., т. 35, стр. 93.

нем одних религиозных идей, которые противопоставлялись другим, совсем не означает, что какая-либо форма религии играла в обществе прогрессивную роль. Любая форма религии, в том числе и используемая прогрессивными классами, развращала и порабощала сознание людей, препятствовала трезвому познанию законов объективного мира, т. е. выступала в качестве той «духовной сивухи», о которой так метко говорил В. И. Ленин. В этом смысле протестантизм, будучи некогда идеологическим знаменем буржуазии, борющейся против феодализма, оказывал такое же реакционное воздействие на умы и сердца людей, как и католицизм. Все дело состояло лишь в том, что определенная форма религии использовалась прогрессивными классами в прошлом как идейный противовес форме религии, освящавшей и укреплявшей тот строй, против которого эти классы боролись. Борьба шла за земные цели и исходила из земных интересов, религиозные же идеи были лишь призваны прикрывать и возвышать эти земные цели борьбы. Религиозная форма, в которой выступала борьба, была неизбежна в известную историческую эпоху, когда, по выражению Энгельса, чувства масс были вскормлены исключительно религиозной пищей и поэтому для того, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представить им в религиозной одежде¹⁶.

Однако то время, когда религия еще была способна поставлять идеологическую одежду для стремлений какого-либо прогрессивного класса, давно прошло. Еще французская буржуазия XVIII века открыто порвала с религией, придав своей революции нерелигиозную, исключительно политическую форму. Для рабочего же класса в силу особенностей его положения и задач религия была с самого начала неприемлема, она чужда и враждебна пролетарской идеологии.



Говоря о противоположности религии и науки, нельзя не остановиться на современных попытках церков-

¹⁶ См. Ф. Энгельс. Людви́г Фейербах и конец немецкой классической философии. К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, 1955, стр. 379.

ников и фидеистов замазать, затушевать эту противоположность, «примирить» современную науку с религиозными сказками и мифами.

Позиция церковников в этом вопросе существенно изменилась даже по сравнению с XIX веком. Грандиозные успехи науки, ставшие основой невиданного технического прогресса, сделали открытую борьбу с наукой делом весьма невыгодным, по существу безнадежным. Поэтому от лобовой атаки на научные достижения церковники и богословы перешли к новой тактике — тактике приспособления религиозных догматов к научным данным, «примирения» тех и других.

Ныне защитники религии любят рядиться в тогу сторонников научного прогресса, они горячо «приветствуют» великие научные и технические достижения современности.

Римский папа Пий XII (умер в 1958 г.) неоднократно выступал на всякого рода научных конгрессах и собраниях с речами, где «испрашивал» для ученых «помощь и милость господ бога» и давал им свое «апостольское благословение». Даже такое событие, как запуск первого искусственного спутника земли, церковники попытались изобразить как доказательство «всемогущества господ бога». В западногерманской евангелической (лютеранской) газете «Die Kirche» по поводу запуска первого советского искусственного спутника земли говорилось:

«Я (т. е. спутник. — Д. У.) принадлежу к чудесным творениям (Wunderwerke). Но я вращаюсь вокруг Земли не благодаря своей собственной силе, но благодаря тем силам, которыми творец наделил созданный им мир и которые человек только применяет с помощью рассудка, вложенного в него господом...»¹⁷.

Одним словом, если послушать этих церковных деятелей, то получается, что главную роль в успехах современной астронавтики, в выходе человечества в космическое пространство неизменно играл и играет сам господь бог, который совмещает в себе и математика, и астронома, и физика и еще бесчисленное количество специальностей!

Научные и технические завоевания, которые в дей-

¹⁷ Цит. по брошюре: R. Rochhausen. Der Sputnik und der liebe Gott. Dietz Verlag, Berlin, 1958. S. 3.

ствительности подрывают религиозное учение о противоположности земного и неземного, потустороннего мира, современные защитники религии стремятся изобразить как доказательства «божьей силы и могущества». Надо иметь в виду, что в попытках доказать тезис об отсутствии противоречий между религией и наукой у представителей различных христианских церквей наряду с общими моментами имеются и некоторые отличия. Отличия не носят принципиального характера, речь идет скорее о тактических расхождениях, однако их важно знать пропагандисту атеизма, ибо в противном случае он не сможет правильно и успешно разъяснять верующим вред религии как непримиримого врага науки. В частности, аргументация и тактические приемы католицизма имеют свои особенности, отличающие его от протестантизма и православия. Теоретической основой взглядов католических богословов является, как известно, «неотомизм», т. е. воскрешенная, модернизированная и приспособленная к настоящему времени философия средневекового схоласта XIII века Фомы Аквинского. Фома Аквинский считал, что наряду с «истинами откровения», непосредственно сообщаемыми богом людям, существуют и истины, которые могут быть постигнуты человеческим разумом в ходе изучения действительности и размышления над ней. Тезис о существовании бога Фома Аквинский относил к истинам второго рода. По его мнению, существование бога может быть рационально доказано, т. е. выведено с помощью разума из изучения явлений окружающего нас мира. Это путь «опосредствованного» познания бога, познания его через изучение его творений. Фома Аквинский в свое время попытался сформулировать основные виды доказательств существования бога (от всеобщего движения в материальном мире — к перводвигателю; от всеобщей причинной обусловленности вещей и явлений — к первопричине; от всеобщей целесообразности — к высшему целеполагающему началу и т. п.). И современные католические теологи в области существа теоретических, философских аргументов не прибавили ничего нового. Новое состоит в том, что современные защитники католицизма пытаются этим старым обветшавшим схоластическим догмам дать новое фактическое, научное

подкрепление, «обновить» и модернизировать их, придав им современный вид. Тон здесь задал Пий XII. В своей нашумевшей речи «Доказательства существования бога в свете данных современной науки», произнесенной 21 ноября 1951 г. на заседании Ватиканской академии наук, Пий XII заявил, что данные современной науки якобы с необходимостью приводят нас к выводу о существовании бога как творца мира. Каким же образом доказывает это глава католической церкви?

Теоретическая, философская сторона его рассуждений не отличается новизной. В его речи фигурируют все те же традиционные доказательства бытия божия: от движения — к перводвигателю, от целесообразности — к целепологающему началу. В то же время Пий XII пытается архаическую философскую аргументацию оживить с помощью данных современной науки. Так, например, он подробно останавливается на новейших открытиях естествознания, которые доказывают, что весь окружающий нас мир находится в процессе непрерывного движения, изменения, развития. По его мнению, современная наука подтвердила истинность древнего гераклитовского тезиса: «Все течет, все меняется». Читая эти страницы его речи, можно подумать что папа стал диалектиком. Но не следует спешить с выводами. После прочтения следующих страниц становится ясным, для чего Пию XII понадобились такие рассуждения. Приходя в противоречие с подлинным смыслом тех научных фактов, которые он приводит, папа заявляет, что раз в материальном мире все изменчиво и преходяще, все движется и развивается, то значит... необходимо должна существовать вечная, неподвижная, неизменная, абсолютная причина этого движения — перводвигатель, т. е. бог. На примере этих высказываний Пия XII ясно видно, как фактический научный материал, который он пытается использовать, приходит в резкое противоречие со сделанными им теоретическими выводами. В самом деле, апелляция к перводвигателю могла еще иметь какое-то оправдание во времена Аристотеля или Ньютона, когда науки не давали материала, позволявшего опровергнуть механистическую концепцию движения, но в настоящее время воскрешение этого аргумента кажется нелепым анахронизмом. Единственно логичный вывод, вытекающий из тех

фактов, которые сообщает Пий XII, состоит как раз в том, что причину бесконечного движения и изменения материального мира нужно искать в нем самом, во внутренних противоречиях его развития.

Пий XII широко использует для своих целей и некоторые идеалистические теории, имеющие хождение среди буржуазных естествоиспытателей, — теории «тепловой смерти Вселенной» и «расширяющейся Вселенной». Указанные теории представляют собой попытки перенесения некоторых закономерностей и связей, характеризующих конечные объекты, на всю бесконечную Вселенную. Подобная антинаучная экстраполяция второго закона термодинамики была в свое время раскритикована еще Энгельсом¹⁸. Общим в этих двух теориях является то, что вся Вселенная рассматривается как целостная материальная система, эволюционирующая в одном направлении. Вселенная, следовательно, рано или поздно, придет к своему концу (согласно теории «тепловой смерти Вселенной» этот конец будет означать прекращение всякого движения, всяких изменений). Но раз будет конец Вселенной, значит было и ее начало! За это — утверждение и ухватился Пий XII, заявив в конце своей речи, что вывод о существовании бога как творца мира есть тот ответ, которого настоящее поколение ожидает от науки¹⁹. Таким образом, отличительной чертой католицизма в вопросе о соотношении науки и религии является попытка из данных современной науки непосредственно вывести теологические, поповские заключения.

Протестантизм и православие пользуются, как правило, другим приемом. Православные и протестантские богословы усиленно воскрешают в наши дни теорию «двойственности истины». Некогда теория «двойственной истины» имела в общем прогрессивное значение. Она представляла собой одну из первых попыток освободить науку от духовного гнета религии, завоевать ей известную самостоятельность. Ныне ее социальный смысл и социальная роль изменились коренным образом. Не случайно теперь ее пропагандируют церковни-

¹⁸ См. Ф. Энгельс. Диалектика природы. Госполитиздат, 1956, стр. 229.

¹⁹ Текст речи Пия XII см. в кн.: *Modern Science and God*, by P. Y. Mc. Laughlin. N. Y., 1954.

ки и фидеисты. В настоящее время теория «двойственной истины» есть один из приемов отстоять позиции религии в ее борьбе с наукой. Смысл указанной теории неплохо выразил один из православных богословов, выступая на обсуждении темы «Христианская вера и современная наука» во время пребывания в СССР делегации Национального совета христианских церквей США в марте 1956 г. Он сказал:

«Христианская вера и наука имеют каждая свою особую область, особые цели и относятся к особым сторонам человеческой духовной деятельности. Поэтому сопоставлять их в том смысле — насколько они противоречат друг другу или исключают друг друга — нельзя. Они существовали, существуют и будут существовать совместно. Если иногда находят противоречия между ними, то это объясняется тем, что не все истины веры доступны для научного понимания и объяснения, поскольку относятся к области сверхъестественного»²⁰. Иначе говоря, верить в сверхъестественное надо именно потому, что нельзя научно доказать его существование. Неплохая аргументация, совсем в духе Тертуллиана!

Точка зрения православных богословов была на обсуждении поддержана председателем Национального совета христианских церквей в США доктором Блейком, который следующим образом охарактеризовал взаимоотношение науки и религии:

«Наука говорит нам о том, как происходят дела божьи, но она не дает ответа, существует ли бог, что он сделал и что сделает. Поэтому мы не должны бояться современных научных открытий. Религия и наука не должны вступать в спор друг с другом. Человеку нужно и то, и другое»²¹.

Эти же мысли широко пропагандируются немецкими лютеранскими богословами. Последние доказывают, что науки не могут ни подтвердить, ни опровергнуть догматы христианской религии, ибо, по их мнению, христианская вера и научное знание принадлежат к двум совершенно различным сферам, они действительны лишь в границах их существования. Проте-

²⁰ «Журнал Московской патриархии», 1956, № 5, стр. 66.

²¹ Там же, № 5, стр. 67.

стантская теология пытается вывести религию из-под ударов научного знания, доказывая, что религия и наука способны мирно «сосуществовать», не сталкиваясь одна с другой. Так, например, один из лютеранских теологов Гюнтер Якоб пишет: «Вера, которая созерцает вечные божественные истины и не цепляется за обусловленную временем библейскую картину мира, не может прийти по собственному почину к конфликту с наукой».

Ему вторит Г. Г. Шёпф, который замечает: «Наука и вера могут и должны сосуществовать... В интеллектуальной плоскости они находятся рядом без отношения друг к другу».

Наконец, К. Гункель выражает эту мысль наиболее четко:

«Исходя из естественнонаучных достижений, нельзя устанавливать или исправлять положения веры, но, с другой стороны, нельзя, исходя из христианской веры, раскрывать или оценивать определенные естественнонаучные достижения»²².

В связи с такой постановкой вопроса многие лютеранские теологи заявляют, что религиозные догматы о сотворении богом жизни и человека якобы ни в коей мере не ограничивают научного исследования данных проблем — исследования, основанного на установлении причинных связей и зависимостей. По их мнению, эти догматы христианского вероучения являются предпосылкой всякого научного исследования. Наука не может доказывать их истинность или ложность, она лишь способна показать, каким образом протекал акт божественного творения.

Нетрудно заметить, что подобные рассуждения протестантских богословов свидетельствуют о том, что многие из них вынуждены отказаться от защиты буквальной истинности библейского текста²³. Они стремятся

²² Цитаты даны по кн.: О. Клар. Естествознание, религия и церковь, стр. 41.

²³ При этом надо иметь в виду, что в последние десятилетия довольно сильные позиции в протестантской религии завоевало течение так называемого «фундаментализма», настаивающее на буквальном толковании библии. Особенно значительное влияние оказывает «фундаментализм» в США, где это течение и зародилось в начале XX в.

спасти из религиозных догматов «все, что еще можно спасти», и прежде всего основной догмат о сотворении мира богом. Учитывая современную обстановку, подобного рода авторы предпринимают попытку «подчи- стить», «улучшить» религиозное вероучение, освободив его от наиболее вопиющих нелепостей.

Однако, несмотря на все ухищрения богословов, логика их рассуждений не выдерживает сколько-нибудь серьезной критики. Если освободить их мысли от словесной шелухи, то суть их сводится к обоснованию следующего тезиса: поскольку истины религии и истины науки лежат в различных плоскостях и не соприкасаются друг с другом, то, хотя ученые в ходе своих исследований и не обнаруживают бога, они обязаны слепо верить теологам, провозглашающим догмат божественного сотворения мира. Но наука не может считаться всерьез с положениями, которые принципиально недоказуемы и прямо противоречат ее фактам и законам.

Приведенные выше факты свидетельствуют о том, что в отличие от католиков многие защитники православия, и в особенности протестантизма, не стремятся с помощью данных науки непосредственно доказать истинность христианского вероучения. Они ограничиваются тем, что пытаются отделить, отмежевать науку от религии, смазать теоретическое, мировоззренческое значение научных выводов и положений.

Не следует недооценивать возможного воздействия всех этих хитроумных тактических приемов на умы людей, особенно в условиях капиталистического общества. Для того чтобы успешно бороться с религией идейным оружием, необходимо знать эти тактические приемы церковников и умело разоблачать их несостоятельность, показывая непримиримую противоположность религиозной веры и научного знания.

Есть еще один аргумент, который очень часто выдвигается защитниками религии для доказательства возможности «мирного сосуществования» религии и науки. Речь идет о том, что некоторые ученые как в прошлом, так и в настоящем не свободны от религиозных верований. Надо заметить, что число ученых-верующих неимоверно раздувается церковниками и фидеистами. Если их послушать, то вообще все ученые

(или почти все) были и являются активными сторонниками религии. Так, один из защитников современного православия в рукописи, распространявшейся среди верующих в Советском Союзе, писал:

«Как известно, одним из самых неприятных фактов для «воинствующих» атеистов является то печальное для них обстоятельство, что подавляющее большинство ученых как в прошлом, так и в настоящее время принадлежит к верующим людям или во всяком случае не разделяет взглядов материалистической философии». Если что действительно и «подавляет» в его рукописи, то это удивительно бесцеремонное обращение с фактами. Наш «ревнитель православия» «скачет и играет» по поводу того, что многие великие ученые прошлого верили в бога. В этой связи им приводятся высказывания Кеплера, Ньютона, Бойля и т. п. Но автор указанной рукописи забывает добавить, что эти ученые жили в такое время, когда религия почти целиком господствовала над умами людей и только немногие выдающиеся люди решались полностью порвать с ней.

Чувствуя шаткость своих позиций при исследовании взглядов современных ученых, православный богослов прибегает к прямой подтасовке фактов. Так, например, с целью изобразить И. П. Павлова верующим человеком он извращает смысл одного цитируемого им отрывка из произведений И. П. Павлова и в то же время совершенно игнорирует многочисленные вполне определенные высказывания последнего, характеризующие его отрицательное отношение к религии и идеализму. Православный теолог приводит много цитат из работ Эйнштейна, в которых содержится слово «бог». Этого для него оказывается достаточным, чтобы безоговорочно отнести Эйнштейна к «глубоко религиозным» людям. Он «забывает» лишь то, что Эйнштейн никогда не был христианином, что он понимал бога отнюдь не по-христиански. Бог в представлении Эйнштейна — это внутренняя закономерность, свойственная миру. Его «бог» имманентен самой материи, а не находится вне ее²⁴. Эйнштейна можно упрекнуть в непоследовательности его мировоззренческих позиций, можно говорить о том,

²⁴ См. об этом подробнее в статье: В. Львов. Эйнштейн и мы «Наука и религия», 1960, № 2.

что он нередко делал уступки идеализму, прибегал к ненаучной терминологии, но изображать его правоверным христианином — это значит полностью игнорировать его собственные высказывания.

Известно, что на вопрос нью-йоркского развина, верит ли он в бога, Эйнштейн ответил: «Я верю в бога Спинозы, проявляющего себя в упорядоченности мира, но не в бога, занимающегося судьбами и делами людей»²⁵.

Конечно, и сейчас еще в буржуазном обществе встречаются ученые, пытающиеся примирить свои научные взгляды с религиозной верой. Среди них есть, несомненно, и крупные ученые, вполне искренне заявляющие о своих религиозных убеждениях. Однако следует подчеркнуть, что их религиозность совсем не вытекает из их научных взглядов, а обусловлена причинами иного порядка. Нельзя не согласиться с немецким марксистом Олофом Клором, который пишет:

«У всех религиозных естествоиспытателей никогда нет действительной внутренней связи между их естественнонаучной деятельностью и религиозными взглядами. Об этом свидетельствует также и то, что в научных трудах этих ученых никогда нет и речи о боге, церкви и религии. В них приводятся факты и доказательства. Только лишь в предисловиях, послесловиях, популярных сочинениях, юбилейных докладах и торжественных речах христианских ученых обнаруживаются их религиозные взгляды»²⁶.

Верующим естествоиспытателям и еще в большей мере верующим ученым в сфере гуманитарных наук не удастся преодолеть разрыва между наукой и религией, их непримиримой противоположности. Как ни стремятся они заполнить этот разрыв в своем сознании, он дает себя знать все более ощутимо. Не случайно поэтому все большее число ученых в капиталистическом мире освобождается от религиозных верований, порывает с религией в прямой или скрытой форме. Интересны в этой связи данные, приводимые упоминавшимся ранее американским исследователем религии Джемсом Леуба (J. Leuba). Леуба дважды (в 1914 г. и в 1933 г.)

²⁵ Цит. по журн. «Наука и религия», 1960, № 2, стр. 21.

²⁶ О. Клор. Естествознание, религия и церковь, стр. 124.

проводил анкетный опрос американских ученых, касающийся их религиозных убеждений. Анкета содержала 3 пункта, один из которых (соответствовавший убеждениям данного лица) требовалось подчеркнуть:

«1. Я верю в бога, которому можно молиться в надежде получения ответа. Под «ответом» я подразумеваю нечто большее, нежели естественный психологический субъективный эффект молитвы.

2. Я не верю в бога, который был охарактеризован выше.

3. Я не имею определенных убеждений по данному вопросу»²⁷. Результаты обоих опросов были сведены воедино, и итогом их явилась следующая таблица (ученые сгруппированы по специальностям, а также в отдельную графу выделены наиболее выдающиеся деятели науки)²⁸.

Ученые, верующие в бога

	Все опрошенные		Наиболее выдающиеся	
	1914	1933	1914	1933
Физики	50%	43%	34%	17%
Биологи	39%	31%	17%	12%
Социологи	29%	30%	19%	13%
Психологи	32%	13%	13%	12%

Эти цифры столь красноречивы, что не нуждаются в подробных комментариях. Леуба на основе указанной таблицы делает следующие выводы: 1) у современных ученых преобладает тенденция к неверию; 2) крупные ученые верят в бога в меньшей степени, чем остальные; 3) за 19 лет (с 1914 по 1933) число верующих ученых значительно уменьшилось. Подобные выводы наносят убийственный удар всем аргументам церковников относительно якобы повсеместной религиозности деятелей науки. Есть все основания считать, что тенденции, отмеченные в свое время Леуба, сохраняют свое значение и для настоящего времени. Следует также иметь в виду, что буржуазные ученые испытывают сильней-

²⁷ Цит. по кн.: P. Johnson. Psychology of Religion, p. 181.

²⁸ Ibid.

шее идеологическое и нравственное (нередко и административное) давление со стороны реакционных правящих кругов, церковников и иных мракобесов. Ввиду этого далеко не все из ученых способны открыто заявить о своих атеистических убеждениях. Леуба по этому поводу замечает следующее: «Допустить неверие в божественное провидение — это значит в Соединенных Штатах выставить себя в очень невыгодном свете в глазах большинства из тех, кто контролирует финансы наших колледжей и университетов, а также обычно направляет их политику в области образования»²⁹. Автору приведенных выше строк, очевидно, хорошо известно об этом из его собственного опыта, ибо он почти всю свою жизнь проработал в американских высших учебных заведениях.

2. Религия и мораль

Проблема соотношения религии и морали — один из наиболее острых вопросов не только теории атеизма, но и его практики. Следует учитывать, что практическое воздействие на жизнь людей религия оказывает прежде всего через мораль, через систему нравственных заповедей и наставлений. Не случайно в настоящее время церковники и богословы (как зарубежные, так и в нашей стране) особое, можно сказать, исключительное внимание уделяют морально-этическим вопросам.

В современных условиях им трудно отстаивать религиозные догматы о сотворении мира и человека. Как указывалось выше, в сфере общетеологических догм церковники под натиском великих научно-технических достижений вынуждены вести «оборонительные бои», стараясь спасти из религиозного вероучения все, что еще «можно спасти». Сфера нравственности до сих пор представляется церковникам их цитаделью. Они полагают, что выдвижение на первый план морально-этических проблем в церковных проповедях, литературе и т. п. позволит им наиболее успешно воздействовать на сердца и умы людей.

²⁹ J. H. Leuba. The Psychology of Religious Mysticism. London, 1925, p. 326.

Центральная мысль, которая настойчиво внедряется в сознание людей церковниками, состоит в том, что основой и источником подлинной морали является религия, что нельзя быть нравственным человеком, не будучи человеком верующим.

Эту идею проповедают и православные церковники, и баптисты, и католики, и представители других церквей и направлений.

В одной из проповедей, напечатанных в «Журнале Московской патриархии», говорилось:

«Вера наша наставляет нас, как надо жить достойно и человеческого звания, и звания христианина. Вера учит всему возвышенному, благородному, чистому, светлomu и только ему одному. Она завещает хранить чистоту семейной жизни, чистоту телесную и душевную каждому из нас, быть усердным в труде, делать людям добро. Она требует от нас кротости, безгневия, неосуждения, доброжелательности, уступчивости, снисходительности в отношении друг друга. Вера осуждает зависть, гордость, распутство, пьянство — все пороки, под влияние которых попадает немощный человек. И только вера может нам дать и дает такие уроки в жизни, выполняя которые человек достигает высот духовного совершенства»³⁰.

Церковники и богословы изображают нравственные нормы как сферу «монопольного владения» религии, как область, которой якобы не могут заниматься светские науки.

Уже упоминавшийся православный автор рукописи о соотношении религии и науки одно из различий между религией и наукой видит в том, что последняя есть «учение о сущем», а первая — «о должном». Такие же идеи пропагандируются и протестантскими теологами. Один из них, например, заявляет: «Сущность науки состоит в объяснении мира, сущность религии, в установлении норм (Normgebung) поведения человека в мире»³¹.

Особый характер носит позитивистская точка зрения на соотношение религии и морали. Позитивисты заяв-

³⁰ «Журнал Московской патриархии», 1956, № 10, стр. 28.

³¹ Цит. по кн.: R. Kirchhoff. *Wissenschaftliche Weltanschauung und religiöser Glaube*. Deutsche Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1959, S. 21.

ляют, что этические суждения лежат вне сферы познания вообще и научного познания в частности.

Один из виднейших представителей современного позитивизма — Бертран Рассел в упоминавшейся книге «Религия и наука» посвящает целую главу вопросу о соотношении этики и науки. Он доказывает, что положения этики якобы вообще не могут быть подвергнуты оценке с точки зрения их «истинности» или «ложности». По его мнению, к этическим суждениям неприменим критерий «истинности», поскольку они не могут быть «верифицированы», т. е. проверены с помощью чувственных данных, ощущений. «Этические ценности», утверждает Рассел, носят субъективный характер, они порождены желаниями людей, поэтому нет и не может быть какой-либо объективной оценки их. Рассел критикует религиозную мораль и защищается от обвинений в «аморализме» со стороны церковников. Но поскольку он исключает нравственность из сферы познания и отрицает возможность объективной оценки ее норм и принципов, то тем самым косвенно он открывает в этой области простор для любых антинаучных, идеалистических и фидеистических спекуляций.

Можно сказать, что в области нравственности Рассел, подобно Канту, ограничивает знание, чтобы дать место вере. Что это именно так, доказывают следующие его высказывания: «Однако имеется один аспект религиозной жизни — и, по-видимому наиболее желательный, — который не зависит от открытий науки... Человек, который глубоко чувствует проблемы судеб человеческих, которому свойственно желание уменьшить человеческие страдания и надежда, что в будущем осуществляются наилучшие возможности человеческого рода, — часто рассматривается в наши дни как имеющий религиозный взгляд, сколь бы мало он ни одобрял традиционное христианство»³².

Эти слова Рассела нельзя иначе оценить, как полуоправдание религии, как предоставление ей свободы деятельности в сфере морали.

Каково же научное, марксистское решение вопроса о соотношении религии и морали?

³² B. Russell. Religion and Science, p. 17.

С марксистской точки зрения мораль имеет самостоятельное, не связанное с религией происхождение. обладает своими специфическими общественными функциями и задачами, имеет свою историю развития, которая не закончится и после окончательного исчезновения религии из жизни общества. Остановимся на этих вопросах.

Мораль или нравственность представляет собой совокупность определенных норм поведения, регулирующих отношения человека к обществу или же отдельных людей между собой, а также совокупность взглядов людей на указанные нормы.

Она в зачаточном виде существовала с тех пор, как возникли люди, возникла их первичная форма общественной организации. Производство материальных благ и их распределение не были делом изолированного индивида, они были возможны с самого начала лишь как общественные явления. Следовательно, процесс материального производства не существовал вне определенной системы объективных отношений людей между собой, их экономических отношений. Эти объективные экономические отношения находили свое отражение в сознании первобытных людей в многообразных формах и, в частности, в виде тех или иных понятий и представлений о нормах поведения людей: о желательном и нежелательном, допустимом и недопустимом, добре и зле и т. п. Осознание этих норм закреплялось привычками и традициями. Мораль была по существу единственным регулятором общественных отношений первобытного коллектива.

Таким образом, истоки морали иные, чем истоки религии. Есть основания полагать (и этой точки зрения придерживаются многие советские исследователи)³³, что нравственность возникла до возникновения религии в ее первоначальных формах.

Многие факты говорят за то, что зачатки нравственности и зачатки религиозных верований первоначально не были связаны друг с другом. Тэйлор, например, склонялся к мысли, что связь нравственных воззрений первобытного человека с его религиозными взглядами почти

³³ См., напр., кн.: В. Ф. Зыбковец. Дорелигиозная эпоха. Изд-во АН СССР, М., 1959.

отсутствует. Он писал: «Весьма важный элемент религии, именно тот нравственный элемент, который ныне составляет самую жизненную часть ее, встречается весьма слабо выраженным в религии примитивных племен... соединение нравственной и анимистической философии, столь тесное и могущественное в высшей культуре, по видимому, едва начинается в низшей»³⁴.

Еще более категорически высказывался по этому поводу Г. В. Плеханов. «*На первых ступенях общественного развития, — писал он, — нравственность существует совершенно независимо от веры в сверхъестественные существа*»³⁵.

Нравственность возникла как осознание первобытным человеком своих отношений к другим людям, к первобытной общине. Она формировалась на основе потребности людей регулировать свои общественные отношения, влиять на поведение каждого индивида в нужном для коллектива направлении.

Таким образом, нравственность с самого начала выполняла необходимую в обществе функцию, без нравственности никакое общество не могло и не может существовать. О происхождении и сущности религии уже было сказано выше. Причины возникновения религии иные, чем у нравственности. По-видимому, в первоначальный период существования данных форм общественного сознания они не были связаны между собой, а в дальнейшем эта связь долгое время оставалась весьма слабой.

Она особенно усиливается в эпоху возникновения классового общества, когда господствующий класс стремится придать нравственным нормам, выражающим его интересы и требования, религиозный, «божественный» характер и тем самым возвеличить их, представить, как нечто вечное и абсолютное. Именно в это время, когда древние первобытные формы религии постепенно сменяются политеизмом и монотеизмом, и происходит почти полное подчинение нравственности религии.

Современные защитники христианства особенно часто указывают на то обстоятельство, что якобы все ос-

³⁴ Э. Тэйлор. Первобытная культура, стр. 265.

³⁵ Г. В. Плеханов. Избр. философ. произв., т. III, стр. 102

новые моральные заповеди, необходимые для людей любой исторической эпохи, даны человечеству религией, в частности иудаизмом и христианством.

Как можно, говорят они, жить в обществе, не соблюдая таких заповедей, как «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй», «чти отца и мать своих» и т. п.? А ведь все эти заповеди, согласно заявлениям церковников, имеют божественное происхождение, впервые их бог начертал Моисею на горе Синай на каменных скрижалях.

На самом деле в указанных моральных нормах нет ничего специфически религиозного.

Эти нормы не вечны. Они сформировались в условиях, когда появилась частная собственность, когда общество раскололось на антагонистические классы. В первобытной общине не было частной собственности, следовательно, нечего было и красть, а значит, не существовала и пресловутая заповедь «не укради». В условиях межродовой и межплеменной розни не имела никакого смысла и другая «вечная» заповедь — «не убий», ибо убийство иноплеменника считалось в ту эпоху не только необходимым, но и вполне нравственным, заслуживающим всяческого одобрения и поощрения делом. О «прелюбодеянии» также не могла идти речь, пока не было моногамной семьи, а существовал групповой или парный брак. Что же касается заповеди «чти отца твоего и мать твою», то характерно, что в заповеди говорится только об обязанностях детей по отношению к родителям, но ничего не говорится об обязанностях родителей по отношению к детям. И это не случайно. Заповедь возникла тогда, когда семья стала экономической ячейкой, а глава семьи — мужчина — безраздельно распоряжался не только имуществом, рабами, женами и наложницами, но и детьми.

Таким образом, оказывается, что пресловутые «вечные» и «божественные» заповеди, во-первых, отнюдь не вечны, а возникли в определенную историческую эпоху и, во-вторых, совсем не «божественны», а представляют собой отражение социальных условий данной эпохи.

На этом примере ясно видно, что религия «узурпировала», подчинила себе нравственные принципы и нормы, давая им религиозное истолкование. Поскольку в любом классовом обществе, основанном на частной собственности,

сти, имеются общие стороны, которые находят свое отражение в указанных «заповедях», то у многих людей создается впечатление, что эти «заповеди» носят вечный, абсолютный характер, а следовательно, не зависят от времени и места, имеют своим источником божественную волю.

Марксизм, вскрыв экономическую основу морали, научно доказал и ее исторический характер, отсутствие каких-либо вечных, абсолютных, не зависящих от условий места и времени принципов, заповедей и норм поведения людей.

В настоящее время не только научно-теоретически, но и практически доказано, что религия и мораль совсем не составляют того неразрывного единства, о котором твердят церковники. В самом деле. За последние десятилетия накоплен достаточный исторический опыт развития нашей страны и других социалистических стран, который неоспоримо доказывает, с одной стороны, историческую обреченность религии и, с другой — дальнейшее развитие и совершенствование морали в ее высшей форме — в форме коммунистической нравственности. Вопреки воплям разного рода религиозных мракобесов отказ от религии совсем не ведет к «нравственному одиночанию», «озверению человека» и т. п. Напротив, именно в условиях социализма к людям предъявляются наиболее высокие, наиболее человеческие нравственные требования, именно в условиях социализма нравственное воспитание людей в духе коммунистических принципов становится важнейшей общегосударственной, общенародной задачей. Этого обстоятельства не могут не видеть наиболее честные люди из среды церковников.

Так, например, Хьюлетт Джонсон в книге «Христиане и коммунизм» пишет: «Россия всегда верила в моральные принципы. Нравственный рост России никогда не отставал от ее научного и материального роста. Плановая производственная жизнь России опиралась всегда не только на научную, но и на моральную основу»³⁶. И далее: «...должен сказать, что ничто не произвело на меня такого сильного впечатления, как моральная чистота коммунистических стран»³⁷.

³⁶ Х. Джонсон. Христиане и коммунизм. ИЛ, 1957, стр. 58.

³⁷ Там же, стр. 67.

Так сама жизнь ответила на тот вопрос, который некогда мучил многих честных мыслителей, писателей и общественных деятелей прошлого. «Если бога нет, то все позволено?» — мучительно вопрошал Достоевский. «Для чего жить, если не веришь в бога?» — задавал вопрос Л. Н. Толстой. Не их вина, а скорее их беда, что они не смогли правильно решить этой проблемы, проблемы соотношения нравственности и религии. Жизнь доказала полную правоту марксизма и в этом вопросе.

Представители современных христианских церквей особые старания прилагают к тому, чтобы представить христианскую мораль как единственную панацею от всех человеческих бедствий, страданий и заблуждений.

Христианская мораль, уверяют они, учит любить своих ближних, осуждает погоню за земными наслаждениями, требует скромности, честности, правдивости. Церковники заявляют, что подлинного решения всех социальных проблем человечество может достичь лишь путем внутреннего морального совершенствования каждой личности, путем усвоения ею христианских истин.

Католический теолог Ч. Бойер пишет:

«Не марксистскими методами создадим мы нового человека, ибо одними материальными средствами нельзя добиться такого великого результата. Только милосердие божие может создать нового человека, то милосердие, которое проникает в разум человека, просвещает его и направляет его волю к добру»³⁸.

Любопытно, что подмена церковниками социальных проблем проблемами внутреннего «самоусовершенствования личности» пришлась по душе и некоторым правым социал-демократам. Они теперь стремятся обосновать «духовное родство» христианской религии и так называемого «демократического социализма». Один из лидеров западно-германской социал-демократической партии Генрих Дайст заявил в июне 1956 г.: «Разумеется, социал-демократическая партия признает христианство. Она целиком стоит на почве последнего...»³⁹.

Однако не все защитники христианства идут по этому пути. Многие из них, в особенности в Советском Союзе, стремятся, напротив, подчеркнуть общественную

³⁸ «The Philosophy of Communism», N. Y., 1952.

³⁹ «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1959, N 3, S. 417.

значимость христианской морали. Они доказывают, что якобы христианская мораль осуждает богатство, эксплуатацию человека человеком, утверждает «подлинно нравственные принципы социального устройства».

Пытаясь приспособиться к советской действительности, церковники и сектанты в СССР заявляют, что основные социалистические и коммунистические идеи имеют своим источником мораль евангелий и посланий апостола Павла.

«Лозунг социализма «кто не трудится, тот и не ешь»,—пишут евангельские христиане-баптисты в своем журнале, — как все мы знаем, является одновременно и учением Евангелия (2 Фес, 3, 10...)»⁴⁰.

Носители религиозной идеологии в нашей стране пытаются по возможности «модернизировать» христианскую мораль.

В целях подобной «модернизации» ими используются главным образом два приема: во-первых, замалчивание многих библейских текстов, которые явно противоречат условиям жизни и моральным требованиям советского общества, и, во-вторых, особое истолкование тех из них, о которых молчать не представляется возможным. Эти истолкования библейских текстов представляют собой небезынтересный образчик богословской казуистики.

В статье «О браке», опубликованной в журнале евангельских христиан — баптистов, мы находим, например, следующие высказывания:

«Первый брак на земле Адама и Евы был брак равных. Это видно из самого процесса творчества. Бог ничего не дает без разумной и благой цели для человека. Он не создал Еву из головы Адама, чтобы она властвовала над ним. Он не взял ее из ног Адама, чтобы он не смотрел на нее, как на низшее существо. Но он сотворил ее из ребра, чтобы дать понять Адаму, что она равна ему»⁴¹.

Вот, оказывается, какими «демократическими» намерениями руководствовался бог, когда он из ребра Адама создал Еву!

⁴⁰ «Братский вестник», 1947, № 6, стр. 5.

⁴¹ «Братский вестник», 1947, № 1, стр. 65.

Не менее любопытно «истолковывается» известное место из библии: «Жены, повинуйтесь своим мужьям».

«Из этого не вытекает идея рабства жены к мужу, как это не может вытекать и из того положения, что верующие должны повиноваться друг другу. Здесь говорится о повиновении любви, которая не спрашивает, кто первый и кто последний, а которая радостно и охотно делает для любимого человека все, что в ее силах»⁴².

Конечно, неверно думать, будто вся аргументация строится христианскими теологами на таком уровне. Среди них есть и умные, образованные, честные люди, которые искренне пытаются соединить воедино христианскую и марксистскую этику. К числу их принадлежит, например, лейпцигский теолог Эмиль Фукс. В своей книге «Христианская и марксистская этика»⁴³ Э. Фукс попытался доказать совместимость христианской морали с идеями научного коммунизма. В книге высказано немало интересных мыслей, особенно в связи с критикой автором официальных христианских церквей, их социальной и политической позиции. Автор книги резко выступает против общепринятой христианской этики. Он заявляет:

«Христианство, которое не борется за общественное обновление, утрачивает живую действительность своей надежды. Тем самым христианская надежда на будущее становится грезой о небесном мире, дешевым средством утешения, лишенным силы и уверенности»⁴⁴.

Ратуя за «обновленное», «истинное» христианство, Фукс стремится от этого реформированного христианства перебросить мостик к марксизму. Но это очень шаткий, ненадежный мостик, он не может устранить пропасти, которая отделяет марксизм от любых форм религии и идеализма.

В области понимания сущности и происхождения нравственности Э. Фукс исходит из религиозно-идеалистических, абстрактных, внеисторических представлений. К проблемам поведения человека в современном мире автор «Христианской и марксистской этики» подходит

⁴² «Братский вестник», 1947, № 1, стр. 65.

⁴³ E. Fuchs. Christliche und marxistische Ethik. Erster Teil. Leipzig, 1956; Zweiter Teil. Leipzig, 1959.

⁴⁴ E. Fuchs. Christliche und marxistische Ethik. Erster Teil. S. 101.

с точки зрения некоего абстрактного «этоса», т. е. внутреннего нравственного убеждения человека — убеждения, источником которого, по мнению Фукса, является бог. Не случайно поэтому критика капитализма ведется Фуксом не с марксистских конкретно-исторических позиций, а с абстрактных позиций «истинной морали» и «подлинной человечности».

Взгляды Э. Фукса являются показателем глубоких противоречий в мировоззрении части старой интеллигенции, которая не в силах освободиться от груза идеалистических и религиозных идей и в то же время не может не признавать силы и жизненности социализма.

Все попытки примирить христианскую и коммунистическую нравственность оканчивались и будут оканчиваться провалом. Это закономерно и неизбежно, поскольку основные принципы христианской морали органически неприемлемы для людей, активно участвующих в преобразовании общественных отношений, создающих новый социальный строй, где нет места эксплуатации и угнетению.

Христианство одним из первых в истории религии возвело рабскую кротость, покорность, смирение и долготерпение в ранг основных нравственных достоинств человека. Христианская мораль — это мораль раба, который свою тупую придавленность, покорность и послушание изображает как величайшие добродетели. Христианская мораль издавна воспекает и прославляет страдания и унижения человека, как гарантии его «блаженства на том свете». «Претерпевший до конца — спасется», — учит христианство. «Блаженны нищие духом, ибо их есть царствие небесное». «Блаженны плачущие, ибо они утешатся». Христианство требует, чтобы человек, «оставив свою гордыню», «смирненно покался» в своих грехах, признал свое ничтожество. Нигде, пожалуй, ни в одной религии культ человеческого самоуничижения не достигал таких размеров, как в христианстве.

В «Братском вестнике» была опубликована статья с характерным названием: «В немощи — сила божия». В статье говорилось:

«Когда человек в гордыне своей считает себя сильным, тогда бог оставляет его. Для бога как бы не остается места в сердце человеческом. И апостол Павел с

полным основанием говорит, что, лишь сознавая свое ничтожество, свою немощность, он (Павел) становился сильным духом»⁴⁵.

Пассивность, отказ от борьбы с угнетением, с социальным злом, упование на «волю божью» — вот те нравственные качества, которые превозносятся христианством.

Выше уже говорилось о социальном смысле и общественной роли христианской проповеди «всеобщей любви и всепрощения». Это же можно сказать и о всей христианской морали в целом.

Она враждебна всякой революционной активности трудящихся, всякой попытке людей изменить условия своей жизни. Поэтому христианская мораль вопреки многочисленным заявлениям церковников и сектантов не только не служит делу общественного прогресса, но представляет собой важнейшую духовную силу, используемую эксплуататорами для того, чтобы держать народные массы в темноте, отупении и покорности.

К тому же следует учитывать что заповеди христианской морали всегда носили и носят лицемерный характер. Они обращены к угнетенным и эксплуатируемым, предназначены в основном для них. Что же касается эксплуататоров, господствующих классов, то они никогда не соблюдали заповедей христианской морали, в частности христианских заповедей «смирения», «кротости», «любви к ближнему». Вся история христианства насквозь пропитана лицемерием и двоедушием. Католическая «святейшая» инквизиция довела это лицемерие до предела. На гербе инквизиции был начертан девиз — «милосердие и справедливость» и под этим девизом людей пытали, сотнями, тысячами сжигали на кострах, убивали женщин и детей, сжигали села и города так называемых «еретиков» и т. п. Даже обрекая людей на мучительную смерть на костре, инквизиторы не могли удержаться от гнуснейшего лицемерия, заявляя, что они предают людей сожжению из «гуманных» соображений, чтобы не проливать их крови.

Лицемерие ревностных защитников христианской морали проявляется на каждом шагу и в настоящее время. Слово «бог» не сходит с уст самых прожженных бур-

⁴⁵ «Братский вестник», 1956, № 1, стр. 32.

жуазных политиканов, самых воинствующих реваншистов и милитаристов. Не случайно Н. С. Хрущев в докладе на XXI съезде КПСС сказал об Аденауэре, что этот «христианин» в одной руке держит крест, а в другую хочет взять атомную бомбу⁴⁶.

Никита Сергеевич Хрущев в ряде своих выступлений метко разоблачил лицемерие и фальшь тех буржуазных государственных деятелей, которые болтают о вере в бога, «высоких принципах морали», а на деле предпринимают вероломные и агрессивные акты, разжигают военный психоз и препятствуют мирному урегулированию нерешенных международных вопросов.

Дело дошло до того, что некоторые иерархи католической церкви и богословы выступили с заявлениями, в которых исходя из «христианских» побуждений оправдывали применение атомной бомбы.

Так, в 1958 г. семь ведущих католических богословов Западной Германии опубликовали декларацию, в которой осуждали движение против атомного вооружения бундесвера и заявляли: «Его (т. е. атомного оружия. — Д. У.) применение не противоречит необходимо нравственному порядку и не обязательно является греховным. Изображать каждую подобную меру борьбы (Kampfmaßnahme) в настоящее время как самоубийство целых народов или даже всего человечества — это значит выражаться слишком обще и некритически»⁴⁷.

Не отстают от католиков в ФРГ и протестанты. Лютеранский теолог Пюннет (Pünnett) из Эрлангена на заседании одного из церковных учреждений сказал: «...могут возникнуть случаи, когда требуется применение атомного оружия, чтобы избежать массового умерщвления человеческих душ. Даже это ужасное оружие может послужить делу любви к ближнему...»⁴⁸. Комментарии, как говорится, излишни! По части лицемерия и цинизма Пюннет может прочно претендовать на одно из первых мест среди церковников.

⁴⁶ См. Н. С. Хрущев. О контрольных цифрах развития народного хозяйства СССР на 1959—1965 гг. Госполитиздат, 1959, стр. 87.

⁴⁷ Цит. по кн.: R. Kirchhoff. Wissenschaftliche Weltanschauung und religiöser Glaube. S. 84.

⁴⁸ Ibid.

Лицемерие и двоедушие, господствующие в стане поборников христианства, отнюдь не укрепляют их позиции. Это понимают многие из буржуазных деятелей. Понимают они и то, что могучая притягательная сила сторонников коммунизма состоит в органическом единстве их слова и дела, их теории и практики. Одна из западногерманских газет вынуждена была признать:

«Идентичность учения и жизни представляет собой силу большевизма, силу, которая почти не встречается в христианстве. Проблемы и вопросы, решение которых бог поручил своей общине, присвоены иной силой, решающей их по-своему»⁴⁹.

Да, защитникам религии есть о чем сокрушаться. История все больше выбивает почву из под их ног, показывая народным массам подлинный, а не иллюзорный путь избавления от нищеты, порабощения, войн, кризисов, безработицы и прочих прелестей «капиталистического рая».

3. Религия и искусство

Взаимоотношение религии и искусства сложно и во многом противоречиво. Идеалисты и фидеисты стремятся односторонне раздуть и абсолютизировать общие стороны, общие моменты, свойственные этим формам общественного сознания. При этом искусство нередко изображается как вид духовной деятельности, подчиненный религии, как низшая, несовершенная форма постижения божества, идеи, мирового разума. Некоторые авторы (например, упоминавшийся выше Э. де ла Грасери) прямо выводят искусство из религиозного культа.

Не подлежит сомнению, что у искусства есть некоторые стороны, сходные с религией. Так, например, искусство предполагает активную деятельность человеческой фантазии. Нередко художественные образы в искусстве представляют собой вымысел, созданный человеческим воображением. Под вымыслом здесь имеется в виду не просто «лепка» художником образа на основе использования им множества отдельных фактов, наблюдений, черт характера, которые «переплавляются» в горниле творческого воображения и в результате дают

⁴⁹ R. Kirchhoff. Wissenschaftliche Weltanschauung und religiöser Glaube, S. 20.

«тип», обобщенный образ, сохраняющий в то же время свое индивидуальное своеобразие. Без такой деятельности воображения, мысли, чувства, фантазии, без умения по-своему «видеть» мир и воплощать это «видение» в художественных образах немисливо вообще никакое искусство. Но во многих случаях результатом творческой переработки явлений жизни выступает образ, имеющий своих реальных прототипов, образ, который может быть сравним непосредственно с самими явлениями жизни, с характерами живых людей, их судьбами, взглядами, поведением, особенностями.

В то же время в искусстве встречается вымысел и иного порядка. Речь идет о подлинно фантастических, сказочных, мифических образах. И в народном эпосе, и в сказке, и в профессиональном искусстве мы часто имеем дело с образами таких существ, с описаниями таких событий, которых не было, нет и которые вообще не могут объективно существовать. Особенно много таких легендарных мифических образов и сказаний мы находим в искусстве древности. Вспомним, к примеру, мифы древней Греции, повествующие о богах и героях, или же «Илиаду» и «Одиссею» Гомера, где фантазия и сказка так тесно переплетены с реальностью, что отделить одно от другого, не разрушая художественной ткани этих эпических поэм, попросту невозможно. То же самое можно сказать и о русских былинах и сказках. Фантастический элемент не только присутствует в них, он придает им особый колорит, неповторимую художественную прелесть. Не свидетельствует ли все это о том, что религия и искусство имеют общие истоки, общие корни, что с самого начала своего существования они неотделимы друг от друга?

Нет, подобный вывод был бы неправильным.

Некоторые общие моменты свойственные искусству и религии, не должны заслонять от нас существенных, коренных отличий, существующих между ними. Следует отметить прежде всего, что искусство отличается от религии *генетически*, по условиям и причинам своего возникновения. Можно в известном смысле даже сказать, что истоки искусства и истоки религии *противоположны*.

Искусство представляет собой высшую форму эстетического освоения мира. Нельзя понять сущность и природу искусства, не поняв сущности и природы эсте-

тического освоения мира вообще. Эстетическое же освоение мира, эстетическое отношение к действительности возникает на основе и в процессе трудовой, производственной деятельности людей.

Процесс труда есть не только процесс присвоения человеком продуктов природы. Он есть вместе с тем процесс «очеловечивания» природы (Маркс) — процесс, в ходе которого человек запечатлевает в предметах труда свои цели, способности, опыт и умение. Используя собственные свойства, собственные закономерности природных вещей, он формирует их согласно своему замыслу, своей цели. Он выявляет их внутренние возможности, реализует эти возможности в нужном для него направлении и одновременно воплощает в предметах свои человеческие способности, силы и умение. Это и значит, что человек «формирует материю также и по законам красоты»⁵⁰.

В результате трудовой деятельности рождается, первоначально как ее момент, ее сторона, эстетическое отношение человека к миру. В дальнейшем это эстетическое отношение получает свое развитие, оно усложняется, охватывает все больший круг объектов, наконец, оно отделяется от непосредственно утилитарного трудового процесса и выступает как специфическая самостоятельная форма освоения мира.

Тогда и рождается искусство. Следовательно, эстетическое освоение мира вообще и искусство как высшая форма такого освоения в частности рождаются в процессе творческого свободного труда человека, в процессе господства человека над окружающим его миром, в процессе выявления его способностей, знаний, умений, талантов.

Значит, искусство в этом смысле прямо противостоит религии, которая порождена бессилием людей перед окружающим миром. Искусство рождается на основе господства человека над объективным миром, религия есть порождение и специфическое отражение господства внешнего мира над человеком. Искусство немислимо без свободного творчества, без свободного выявления спо-

⁵⁰ К. Маркс Экономическо-философские рукописи 1844 г. К. Маркс. и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. Госполитиздат, 1956, стр. 566.

способностей и возможностей человека. Религия возникает там, где существует подавленность человека, его страх перед окружающим миром, его бессилие изменить условия жизни.

Эти общие теоретические положения доказываются конкретными фактами из истории зарождения и возникновения искусства. Многочисленными исследованиями как советских, так и зарубежных ученых установлено, что искусство в первобытную эпоху зародилось очень рано, еще в верхнем палеолите. Интересно отметить, что зачаткам палеолитического искусства был свойствен наивный реализм. Особенно яркими, полными динамики, силы и точности рисунка предстают перед нами древние наскальные изображения животных, которые вообще преобладают среди палеолитических изображений. Содержание палеолитического искусства служит еще одним доказательством возникновения искусства из труда, его органической связи с трудовой деятельностью первобытного человека. В то же время в наиболее раннем палеолитическом искусстве связь с религиозно-магическими действиями и представлениями обнаруживается сравнительно редко. Есть основания полагать, что вначале первобытное искусство не было связано с религией и лишь впоследствии эта связь становится постепенно все более тесной и все больше влияет на содержание искусства.

Именно влияние религии, как полагают многие исследователи первобытного искусства, вызвало во многих случаях отход от раннего первобытного реализма. Многие мезолитические и неолитические изображения теряют свою яркость, живость, приобретают застывшие, окостеневшие формы, усиливаются религиозно-символические элементы в живописи и скульптуре и т. п.

Искусство коренным образом отличается от религии и по своему *содержанию*. Между религиозной и художественной фантазией, как уже говорилось, есть некоторое сходство. Сходство это, однако, больше внешнее. По существу же художественная фантазия и фантазия религиозная отличаются друг от друга коренным образом. Не нужно забывать, что фантазия может быть двоякого рода. Одна фантазия ведет человека вперед, к достижению реальных целей, будит его энергию, направляет волю, организует и мобилизует знания и чувства. Дру-

гая фантазия уводит человека в сторону от действительности, расслабляет его, отвлекает от решения реальных задач практической жизни. Известно, что В. И. Ленин отмечал правильность высказываний Д. И. Писарева, в которых замечательный русский критик проводил различие между мечтой, поддерживающей и усиливающей энергию трудящегося человека, и мечтой, расслабляющей человека, рождающейся во время праздности и бессилия и поддерживающей эту праздность и бессилие⁵¹.

В книге «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин говорил о религиозных и идеалистических представлениях как о «больной фантазии»⁵².

Именно такой «больной», извращенной фантазией — фантазией, расслабляющей человека и мешающей ему видеть мир таким, каким он есть на самом деле, и является религия. Отличие религиозной фантазии от фантазии художественной очень метко вскрыл Л. Фейербах.

Указывая на то, что в религии, как и в искусстве, большую роль играет фантазия, Фейербах далее писал: «Я не только не упраздняю искусства, поэзии, фантазии, наоборот, я уничтожаю (*aufhebe*) религию лишь *постольку*, поскольку она является простой прозой, а не поэзией. Мы приходим, таким образом, к существенному ограничению положения: религия есть поэзия. Да, она — поэзия, но с тем отличием от нее, от искусства вообще, что искусство не выдает свои создания за нечто другое, чем они есть на самом деле, то есть другое, чем создания искусства; религия же выдает свои вымышленные существа за существа *действительные*. Искусство не заставляет меня считать данный пейзаж за действительную местность, данное изображение человека за действительного человека, религия же хочет, чтобы я данную картину принимал за действительное существо»⁵³.

Как уже выше упоминалось. Фейербаху удалось в данном случае нащупать действительно принципиальное отличие, отделяющее художественную фантазию от религиозной.

⁵¹ См. Д. И. Писарев. Соч., в 4-х томах, т. 3. Гослитиздат, М., 1956, стр. 147—149.

⁵² В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 173.

⁵³ Л. Фейербах. Избр. философ. произв., т. II. Госполитиздат, 1955, стр. 693—694.

Всякая религиозная фантазия отличается тем, что она стремится выдать свои продукты за реальность. Защитниками религиозной веры всячески затемняется, искажается и маскируется роль фантазии и воображения в религии. Продукты фантазии, результаты деятельности сознания человека гипостазируются, превращаются в самостоятельные сущности, в особые объекты. Искусство коренным образом отличается от религии в этом отношении. При всем разнообразии и богатстве художественной фантазии она никогда не претендует на подмену действительности своими произведениями. Искусство отражает действительность, произносит приговор ей, но оно не рассматривается и не может рассматриваться как сама действительность. Фантазия в искусстве помогает понять действительность, выражает в специфической форме то или иное к ней отношение. Иначе говоря, фантазия в искусстве есть способ освоения действительности, фантазия в религии есть способ ухода от действительности, есть способ замены подлинного, реального мира миром иллюзорным, мнимым, призрачным. Но в том-то и состоит вред религии, что она пытается заметить реальный мир нереальным, призрачным и при этом выдает призраки и иллюзии за «высшую реальность».

С этим отличием связано и из него вытекает и другое. Поскольку продукты религиозной фантазии выдаются за действительность, постольку требуется не только вера в их существование, но и система действий с целью поклонения им. Вера в существование сверхъестественных сил побуждает человека обращаться к этим силам с просьбой о заступничестве и помощи.

Как уже отмечалось, неотъемлемым элементом всякой религии является культ. Это обстоятельство также помогает отличить религиозные фантастические представления от нерелигиозных.

В содержании самих этих представлений очень трудно найти критерий, позволяющий одни мифы и сказки считать религиозными явлениями, а другие — нет. Зато таким четким критерием является отсутствие или наличие элементов культа обрядов.

Нельзя не согласиться с советским исследователем происхождения религии Ю. П. Францевым, когда он, касаясь соотношения обряда и мифа, пишет:

«Религиозное содержание мифа в том и проявляется»

ся, что всякий, кто верит в этот миф, должен обязательно совершать определенные обряды. Если миф ни к чему человека не обязывает, то это уже не миф, а сказка, художественная фантазия или наивная догадка о жизни природы, но не религиозное представление. Когда миф обязывает людей совершать обряды, тогда он является важной составной частью религии»⁵⁴.

Таким образом, главными отличиями религиозных представлений от представлений фантастических, но нерелигиозных являются указанные два признака: во-первых, религиозные представления требуют признания их образов за действительность; во-вторых, всякие религиозные представления связаны с поклонением, культом.

В главе о религиозном культе говорилось о том, что религия издавна стремилась подчинить себе искусство, поставить эстетическое чувство на службу религиозной вере. В некоторые исторические эпохи ей это удавалось почти полностью. Так, в эпоху средневековья христианская религия целиком господствовала в сфере общественного сознания. Все другие формы сознания, в том числе и искусство, могли существовать лишь под покровительством и духовным надзором церкви. Искусство обязано было черпать свои сюжеты, свои образы из библейских мифов, обслуживать практические потребности церкви, служить делу возвеличения и прославления «господа бога». Духовный гнет религии, тяготевший над искусством, не мог не приводить его к эстетической деградации.

Мертвящая догматика христианства, его презрение к «земному», чувственно воспринимаемому миру, как к «миру греха», приводили к тому, что искусство блекло, теряло свои жизненные краски, превращалось в набор застывших штампов и форм. Задачей религиозного искусства было не отражение действительности, а возбуждение соответствующих религиозных представлений и настроений у людей. Приемы художественного мастерства сковывались церковной традицией, ограничивались копированием тех образцов, которые получили одобрение церкви. История дает огромный материал, иллюстрирующий эти общие положения.

⁵⁴ Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия, стр. 304.

Так, например, вместо полнокровного, яркого изображения человека, свойственного античному искусству в пору его расцвета, в христианском искусстве средневековья преобладают анемичные аскетически-уродливые, условные изображения человеческого тела. Богатство и многообразие художественных приемов уступают место трафарету, застывшим, мертвым схемам, соблюдению церковных канонов, сложившихся в соответствии с религиозной догматикой.

Все богатство человеческих чувств, способностей, характеров, все многообразие человеческих отношений изгонялись церковью из сферы искусства, поскольку оно не укладывалось в рамки религиозного аскетизма. Искусство приобретало узкий, исключительно церковный характер, оно задышалось под гнетом религиозного мракобесия.

Глубоко прав А. В. Луначарский, когда он в одном из своих выступлений говорил:

«Если церковь пользовалась широко искусством, то она и боялась искусства. Она боялась, что искусство, ставши светским, вырвавшись из-под влияния церкви, но сохраняя все свое обаяние, может оказаться антирелигиозной силой»⁵⁵.

Защитники религии, естественно, не согласятся с этими утверждениями. Они скажут, что религия содействовала развитию искусств, делала их более возвышенными и более благородными. Они сошлются при этом на замечательные готические соборы, на иконы Андрея Рублева, на собор Василия Блаженного в Москве и на многие другие действительно прекрасные произведения искусства, которые так или иначе связаны с религией, с церковью.

Да, действительно, художественное развитие человечества не останавливалось даже в самые мрачные периоды средневековья. Среди произведений религиозного искусства есть немало ценного художественного, талантливого. Но все дело в том, что лучшие произведения искусства создавались не благодаря религии, а *вопреки ей*.

⁵⁵ А. В. Луначарский. Искусство и религия. «Неделя» (воскресное приложение к газете «Известия») 27 марта — 2 апреля 1960 г.

Подлинно великие художники умели в религиозной форме выразить глубоко человеческое, чуждое религии содержание. Это человеческое содержание пробивается через традиционные сюжеты, через церковные каноны и установления. Когда мы видим «Сикстинскую мадонну» Рафаэля, то мы меньше всего думаем о религиозных проблемах. Эта картина глубоко потрясала и потрясает людей своим земным, человеческим содержанием. Образ прекрасной молодой женщины-матери, образ материнства — вот что видят люди в этой картине, вот что волнует их. То же можно сказать и о многих образцах церковного зодчества. Нередко религиозное назначение сооружения приобретает второстепенное значение по сравнению с чисто художественной, эстетической его стороной.

Многие историки архитектуры отмечают, например, художественное своеобразие Покровского собора на Красной площади в Москве (храм Василия Блаженного). Это здание воспринимается скорее как утверждение земной радости, чем как «храм божий». Замечательные русские архитекторы Барма и Посник стремились в этом сооружении передать потомству радость народа по случаю победы русского войска над Казанью; поэтому здание поражает своим праздничным, нарядным внешним видом, причем архитектура его отличается глубоко национальными, русскими чертами. Эти примеры можно продолжить.

Итак, искусство развивалось не благодаря своей насильственной связи с религией, а вопреки этой связи. Достоинство замечательных произведений религиозного и церковного искусства состоит не в их религиозной форме, сюжете, содержании, не в том, что они предназначены для религиозных целей, а в том, что несмотря на связь с религией, они сумели воплотить в себе нечто человеческое, земное, отразить какие-то существенные стороны или черты человеческой жизни.

Искусство коренным образом отличается от религии и по его *общественной роли*.

Почва и питательная среда искусства — это свободное, гармоническое развитие человеческой личности, ее способностей и дарований. Наивысшее развитие искусство получало в те эпохи, когда общественные условия содействовали пробуждению общественной активности

человека, всестороннему проявлению его способностей, возможностей и талантов. Такова была эпоха расцвета искусства в классической Греции — «золотой век Перикла». Такова была эпоха Возрождения, которая по выражению Энгельса, «нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености»⁵⁶. Такова и эпоха социализма и коммунизма. Условия жизни людей в коммунистическом обществе вызовут такой расцвет искусств, о котором ранее люди не могли и мечтать. Но искусство не только рождается обществом, но и влияет на общество в определенном направлении. Искусство есть одна из необходимых форм развития и совершенствования способностей человека, и в то же время важнейшее средство его политического, нравственного и эстетического воспитания. Подлинное, передовое искусство способствует полному выявлению и раскрытию человеческих потенций, оно укрепляет в человеке уверенность в своих силах, учит его правильному поведению в обществе, прививает ему высокие идеи и чувства⁵⁷.

Таким образом, искусство было и остается одним из важнейших факторов общественного прогресса.

Религия же есть тормоз общественного прогресса, она препятствует свободному развитию личности, глушит ее активность, направляет ее волю и сознание в сторону иллюзий.

Однако религия всегда паразитировала на эстетических потребностях человека, она стремилась поставить их себе на службу, подчинить своим целям и задачам. На наш взгляд, прав Л. Н. Столович, когда он говорит, что «в известном смысле религия есть извращение эстетического отношения к действительности»⁵⁸. О том, в каких формах и какими способами осуществляется это извращение эстетического отношения человека к действительности религией, уже говорилось выше (см. главу

⁵⁶ Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 4.

⁵⁷ Антиреалистическое искусство (например, различные виды современного упадочного буржуазного искусства) в известном смысле представляет собой распад и деградацию подлинного художественного творчества. Эстетическое начало здесь извращается в угоду реакционным классам.

⁵⁸ Л. Н. Столович. Эстетическое в действительности и в искусстве. Госполитиздат, 1959, стр. 198.

о религиозном культе). Из этого вытекают важные выводы, касающиеся способов и путей преодоления религии. Очевидно, успешная борьба с религией не должна ограничиваться теоретической критикой ее догматов и обрядов. Религиозному культу необходимо противопоставить нечто реальное, нечто заменяющее его. И здесь важнейшая роль должна принадлежать искусству.

М. И. Калинин в своей речи на 5-ом Всесоюзном съезде работников искусств 25 мая 1925 г. привел одно из высказываний В. И. Ленина по данному вопросу, представляющее большой интерес.

«Помнится, — говорил М. И. Калинин, — было это лет пять назад. Я был на квартире у Владимира Ильича, и там мы разговорились о том, чем заменить религию. Владимир Ильич мыслил так, что, пожалуй, кроме театра нет ни одного института, ни одного органа, которым мы могли бы заменить религию. Ведь мало религию уничтожить и тем освободить человечество совершенно от страшнейших пут религиозности, надо религию эту чем-нибудь заменить и тов. Ленин говорит, что место религии заступит театр. Отсюда видно, какое огромное значение придавал Владимир Ильич театру»⁵⁹.

Эта мысль Владимира Ильича имеет принципиальное значение.

Для того чтобы успешно бороться с религией, нужно уметь *удовлетворять эстетические потребности людей*. Церковной эстетике следует противопоставить новую, социалистическую эстетику, церковным обрядам и празднествам — новые по смыслу и содержанию массовые праздники, торжественные церемонии («обряды»), посвященные наиболее важным в жизни людей событиям (брак, рождение ребенка, совершеннолетие и т. п.). Наконец, искусство призвано быть одним из важнейших средств научно-атеистической пропаганды и агитации. Его возможности в этом отношении велики, его сила воздействия на людей, доходчивость — огромны. Умная и высокохудожественная антирелигиозная книга, кинокартина или пьеса могут оказать на сознание людей огромное влияние,

⁵⁹ М. И. Калинин. Воспоминания о Владимире Ильиче Ленине. Партиздат, М., 1934, стр. 49.

Об этой задаче искусства хорошо сказал А. В. Луначарский.

«Искусство — величайшее орудие агитации, и оно нам нужно в борьбе против религии... При помощи искусства мы можем вызвать негодование против ее черных сторон, ее преступлений в прошлом и в настоящее время, развертывать ее внутреннюю нелогичность, тупые противоречия, которыми она полна, изображать то, что принято называть святым, в неприкрашенном виде и тут же противопоставлять наши светлые идеалы, нашу солидарность, наши взгляды на правильную жизнь на земле...»⁶⁰.

4. Религия и философия

Изучение специфических особенностей религии было бы неполным, если бы мы не остановились на взаимоотношении религии и философии.

Исторически эти две формы общественного сознания развивались в постоянной связи, в постоянном взаимодействии. Однако охарактеризовать это взаимодействие в целом представляется довольно сложной задачей.

Своеобразие взаимодействия философии и религии состоит в том, что оно может быть правильно понято лишь с учетом *противоположности содержания и социальной роли двух основных философских направлений — материализма и идеализма.*

Конечно, философия как форма общественного сознания имеет некоторые общие черты. Каковы бы ни были по своему содержанию и социальной направленности философские идеи, в них всегда присутствует нечто общее, что их, собственно, и делает идеями философскими, а не политическими, моральными и т. п.

При всем многообразии точек зрения и концепций мы можем заметить, что философские идеи стремятся ответить на одни и те же узловые вопросы, и прежде всего на основной вопрос всякой философии — об отношении бытия и мышления, материи и сознания.

Борьба в идеологии противоположных концепций, будучи порождением и отражением социальных антаго-

⁶⁰ А. В. Луначарский. Искусство и религия. «Неделя», 27 марта — 2 апреля 1960 г.

низмов, не устраняет того факта, что общественное сознание любой формации движется и развивается в общих формах. Философия и выступает как одна из таких форм. Однако при анализе взаимоотношения философии и религии принципиально, методологически неправильно было бы ограничиться констатацией указанных общих черт, свойственных всякому философскому сознанию. Дело в том, что взаимоотношение религии и философии в своей основе определяется тем, как та или иная философская теория, система или школа решает основной философский вопрос, к какому из двух философских направлений — идеалистическому или материалистическому — она примыкает.

В книгах современных буржуазных философов, посвященных проблеме соотношения религии и философии, наличие двух основных направлений в философии — материалистического и идеалистического — полностью игнорируется, что не позволяет буржуазным идеологам даже приблизиться к правильному пониманию указанной проблемы. И это относится не только к прямым фидеистам, но и к позитивистам, которые нередко выступают с критикой религии. Обратимся, например, к вышедшей в 1957 г. в США книге позитивиста Бэкуита «Религия, философия и наука»⁶¹. Весь пафос книги Бэкуита состоит в обосновании той мысли, что всякая философия так же не нужна, вредна и бессмысленна, как и религия. Это утверждение может показаться читателю, не искушенному в позитивистской литературе, нелепым парадоксом. Но это не есть случайный парадокс данного автора. Это — последовательное проведение позитивистского тезиса, согласно которому человек не может выйти за рамки своих ощущений и поэтому любые высказывания об объективном мире являются «бессмысленными».

Бэкуит полагает, что философия ничего общего с наукой не имеет, он заявляет даже, что мысль о научной философии так же нелепа, как мысль о квадратном круге (стр. 85)⁶². В его книге имеется специальный

⁶¹ Religion, Philosophy and Science, by B. P. Beckwith. N. Y., 1957.

⁶² Смысл этого противопоставления науки и философии особенно ясно выразил один из австрийских позитивистов — бывший участник «Венского кружка» Виктор Крафт. В своем докладе в Австрийской Академии наук 12 октября 1956 г. на тему «Наука

раздел «Вредные результаты философии», где он утверждает, что философия всегда приносит вред человечеству, ибо она якобы делает человека догматичным, нетерпимым, препятствует ему свободно, без предубеждений исследовать факты и т. п. Смысл всей позитивистской мудрости автора выражен в следующем тезисе: «В настоящее время ученые, быть может, более всего нуждаются в том, чтобы освободиться от философских идей...» (стр. 122). Не удивительно поэтому, что для Бэкуита диалектический материализм представляет собой не более как разновидность «философской метафизики», которая, по его мнению, мало чем отличается от «метафизики религиозной». Как при этом не вспомнить слов Энгельса о людях, которые игнорируя и браня философию, оказываются рабами «как раз наихудших вульгаризованных остатков наихудших философских учений»⁶³.

В нашу задачу не входят подобный анализ и опровержение позитивистской концепции Бэкуита. Заметим только, что одной из теоретических предпосылок его абсурдного вывода о ненужности всякой философии, о близости всякой философии к религии является игнорирование им противоположности двух основных философских направлений — материализма и идеализма.

Научный марксистский анализ соотношения религии и философии исходит из того, что взаимоотношения религии с материалистической философией принципиально иные, чем с идеалистической.

Материалистическая философия, как известно, родилась тогда, когда люди впервые попытались освободиться от религиозных мифов и догм. Основой возникновения первых форм материализма было развитие производства и общественных отношений в эпоху разложения родового строя и становления классового общества.

В формирующемся рабовладельческом обществе воз-

и мировоззрение» Крафт сказал: «Наука не дает мировоззрения, и мировоззрение не есть результат познания, а результат личного убеждения». (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Anzeiger, 93. Jahrgang, 1956, Wien, 1957, S. 249.) Иначе говоря, если личные убеждения таковы, что человек верит в бога, то это несколько не противоречит науке.

⁶³ Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 165.

никали социальные группы, связанные с ремеслом, торговлей, мореплаванием, заинтересованные в расширении научных знаний о мире, в трезвом, свободном от предрассудков и мифологических нелепостей миропонимании. Древней религиозной мифологии, поддерживаемой и насаждаемой верхушкой старой родовой знати, они противопоставили первые, зачаточные, во многом наивные формы материалистического объяснения мира.

Таким образом, уже само рождение материализма происходило в острой борьбе с религией.

Вся последующая история материализма наполнена ожесточенными идейными сражениями с религиозной догматикой, с теологией, с церковью. Было время, когда эти сражения не ограничивались сферой идей. Церковь на протяжении многих веков ожесточенно отстаивала свое право на идеологическую монополию, на запрет всех идей и теорий, расходившихся с религиозной догматикой. В этой борьбе церковники применяли все средства и методы, вплоть до физического уничтожения негодных им людей. Исторические факты, иллюстрирующие это, общеизвестны, и вряд ли есть необходимость подробно на этом останавливаться.

Борьба материализма против религии не случайна. Коренная противоположность материалистического и религиозного мировоззрения вытекает из их принципиально различного подхода к объяснению действительности.

«Материалистическое мировоззрение, — писал Ф. Энгельс, — означает просто понимание природы такой, какова она есть, без всяких посторонних прибавлений, — и поэтому-то это материалистическое мировоззрение было первоначально у греческих философов чем-то само собой разумеющимся»⁶⁴.

Материализм в любой форме, даже самой наивной, всегда пытался и пытается объяснить природу, ее процессы и явления из нее самой, исследуя причинные связи и закономерности, присущие материальному миру. Религия, напротив, всегда удваивает мир, помимо естественных, природных, чувственно воспринимаемых вещей, она признает особый мир — мир сверхъестественный, сверхчувственный, недоступный человеческому восприятию.

⁶⁴ К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 651 - 652

Материализм всегда стремится в той или иной степени опереться на науку, на объективные знания о природе и общественной жизни; религия, как уже говорилось, противоположна и враждебна науке, ибо она всегда искажает действительность, извращает подлинную картину мира.

Противоположность религии и материализма проявляется также в их социальной роли, в их классовой направленности. Материализм, как правило, выступал как мировоззрение передовых классов, заинтересованных в той или иной степени в объективном познании мира и его преобразовании. Он направлял внимание и усилия людей в сторону познания и использования объективных закономерностей природы и общественной жизни. Поэтому материалистическая философия содействовала решению назревших задач общественного развития, выступала как один из факторов, способствовавших общественному прогрессу.

Вспомним хотя бы те общественно-политические выводы, которые, как указывал Маркс в «Святом семействе», непосредственно вытекали из идей французского материализма XVIII века: «Если человек черпает все свои знания, ощущения и пр. из чувственного мира и опыта, получаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий мир, чтобы человек в нем познавал и усваивал истинно человеческое, чтобы он познавал себя как человека. Если правильно понятый интерес составляет принцип всей морали, то надо, стало быть, стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общечеловеческими интересами. Если человек не свободен в материалистическом смысле, т. е. если он свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность, то должно не наказывать преступления отдельных лиц, а уничтожить антисоциальные источники преступления и предоставить каждому необходимый общественный простор для его насущных жизненных проявлений. Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человеческими»⁶⁵.

Социальная направленность материалистической фи-

⁶⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 145—146.

лософии делала и делает ее совершенно неприемлемой для реакционных общественных классов. Стремясь скрыть, затемнить подлинную картину объективной действительности, стремясь направить внимание и активность человека в сторону от общественно-политических проблем, реакционные силы яростно боролись против материализма и широко использовали и используют в этой борьбе религию и идеалистическую философию. О том, почему религия используется реакционными классами, почему она всегда выступает как тормоз общественного развития, уже говорилось выше, и повторять сказанное нет необходимости.

Хочется лишь отметить, что атеистическая, антирелигиозная направленность материалистической философии, а также те социальные выводы, которые вытекали из нее, всегда были очевидны для открытых идейных противников материализма.

Известны высказывания по этому поводу епископа Беркли, который признавал, что «на основе учения о материи или о телесной субстанции воздвигнуты были все безбожные построения атеизма и отрицания религии...»⁶⁶.

В современной буржуазной философии наиболее последовательные и откровенные идеалисты также прямо говорят об этом. Так, один из современных беркклеанцев — профессор Дублинского колледжа А. Льюс пишет в своей книге: «Материализм имеет политический аспект и значение, но в конечном счете он представляет собой философию и должен быть преодолен в сфере разума... Если Беркли прав (а я верю в это), то существует бог, существует божий мир, но не существует материи. Если Беркли прав, рухнет материалистический образ мышления, а с ним, раньше или позже, и материалистический образ жизни»⁶⁷.

Сказано довольно четко и откровенно, совсем в стиле Беркли. Общественное развитие однако совершается не в том направлении, в каком бы желали Льюс и ему подобные буржуазные философы.

⁶⁶ Цит. по кн.: В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. Соч., т. 14, стр. 16.

⁶⁷ A. A. Luce. Sense without matter or direct perception. Nelson, 1954. pp. VII, VIII.

Материализм за последнее столетие не только не был опровергнут и уничтожен, но в лице философии марксизма впервые приобрел вполне научный вид, освободился от непоследовательности и ограниченности, свойственных домарксовскому материализму, обогатился диалектикой, был «достроен доверху», т. е. включил в себя материалистическое понимание истории.

В настоящее время материализм существует в последовательно научной форме — в форме диалектического материализма. При этом диалектический материализм представляет собой не просто одну из философских концепций. Это неотъемлемая составная часть марксистской идеологии, мировоззрение, которым руководствуются сотни миллионов людей, разбивших оковы империализма и строящих новое, социалистическое общество. Марксизм-ленинизм и его составная часть — диалектический и исторический материализм — выступают ныне как решающая идеологическая сила современности, как могучий фактор общественного прогресса. И чем большее влияние оказывает марксистская философия на развитие современного общества, тем более острую борьбу приходится ей вести против религиозного, антинаучного мировоззрения, которое всячески насаждается современной империалистической буржуазией.

* *
*

Взаимоотношения религии и идеализма носят принципиально иной характер, чем отношения религии и материалистической философии. Надо заметить, что проблема соотношения религии и идеализма представляет значительный теоретический интерес и в то же время сравнительно мало разработана в нашей философской и атеистической литературе.

Решающее значение для понимания указанной проблемы имеют работы В. И. Ленина, в особенности «Материализм и эмпириокритицизм» и «Философские тетради».

Анализируя высказывания В. И. Ленина по вопросу о соотношении философского идеализма и религии, нетрудно заметить, что основная мысль Владимира Ильича, к которой он неоднократно возвращается и которую

не устает подчеркивать, состоит в том, что религия и идеализм неразрывно связаны между собой, что идеализм есть союзник и соратник религии. В работе «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин характеризует идеализм как ослабленный, утонченный фидеизм⁶⁸. В другом месте Ленин говорит о том, что идеализм «есть только утонченная, рафинированная форма фидеизма, который стоит во всеоружии, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать на массы, обращая на пользу себе малейшее шатание философской мысли»⁶⁹. Эта же мысль ярко выражена и в «Философских тетрадах», где Ленин указывает, что «идеализм философский есть... *дорога к поповщине...*»⁷⁰. Подчеркивание В. И. Лениным этой мысли вызвано не только конкретными задачами той идейной борьбы, которую он вел с философским ревизионизмом, оно имеет и более общее принципиальное значение.

Марксизм всегда рассматривал философский идеализм как помощника и союзника религии, как «теоретическое» обоснование фидеизма. Следует подчеркнуть, что это относится как к объективному, так и субъективному идеализму. Что касается объективного идеализма, то еще Фейербах ярко и убедительно показал, что гегелевский объективный идеализм (как и всякий иной) есть лишь спекулятивное, философское обоснование религии. «Логика Гегеля,— указывал Фейербах,— это *теология*, превращенная в *логику*, в приемлемом для *ума* и *современности* виде»⁷¹. «Если вы отрицаете идеализм,— писал Фейербах,— то отрицайте также и бога! Только бог есть родоначальник идеализма. Если вы не

⁶⁸ См. В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 331. В. И. Ленин использовал в указанной книге термин «фидеизм» из цензурных соображений, заменив им повсюду понятие «поповщина». (См. об этом письмо А. И. Елизаровой от 8/XI—1908 г. Соч., т. 37, стр. 316.) Как указывает сам Ленин, в примечании к книге «Материализм и эмпириокритицизм» (Соч., т. 14, стр. 8), фидеизмом он называет учение, «ставящее веру на место знания или вообще отводящее известное значение вере». Таким образом, термин «фидеизм» у Ленина означает религию вообще и теологию, как ее составной элемент в особенности.

⁶⁹ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 343.

⁷⁰ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 361.

⁷¹ Л. Фейербах. Избр. философ. произв., т. 1, стр. 116

признаете выводов, то не принимайте и принципа. Идеализм есть просто *рациональный* или рационализированный теизм»⁷². Назовем ли мы некое духовное начало, якобы существующее вне человека и творящее весь действительный, реальный мир, «мировым духом», «абсолютом» или «богом»,—от этого существо мировоззрения не меняется или меняется очень мало. Этого, кстати, не отрицали и сами объективные идеалисты, во всяком случае наиболее последовательные из них. Например, Гегель писал: «Содержание философии (Гегель подразумевает свою, т. е. «истинную», с его точки зрения, философию.—Д. У.), ее потребности и интересы всецело общи с религией... религия и философия совпадают в едином целом. Философия в действительности сама есть служение богу»⁷³.

Сложнее дело обстоит с субъективным идеализмом. Многие субъективные идеалисты и агностики как в прошлом, так и в настоящее время не только отрицали свою связь с религией, но и называли себя «атеистами», выступали с критикой религии. В прошлом можно в этой связи указать на Юма, некоторых младогегельянцев, Ницше и т. п. В настоящее время с критикой религии и претензией на атеизм выступают многие позитивисты. Среди экзистенциалистов на Западе принято выделять так называемый «атеистический экзистенциализм» (Хайдеггер, Сартр и др.) и «религиозный экзистенциализм» (Ясперс, Г. Марсель и др). Встает вопрос — может ли субъективный идеалист или агностик быть сколько-нибудь последовательным атеистом? С марксистских позиций ответить на этот вопрос можно только отрицательно. Здесь, как и всюду в идеологии, надо различать то, что сам философ думает о себе, о своей философии и то, каковы ее объективные содержание и общественная роль.

Субъективно многие агностики и идеалисты могут отрицательно относиться к религии, высмеивать нелепость религиозных догматов, открыто заявлять о своем «атеизме» и т. п. Такую критику религии, даже если она ведется с позиций агностицизма или утонченного субъек-

⁷² Л. Фейербах. Избр. философ. произв., т. I, стр. 159—160

⁷³ Hegel. *Sämtliche Werke*, Bd. XII, S. 29 (цит. по кн.: М. Ф. Овсянников. Философия Гегеля. Соцэкгиз, М., 1959, стр. 257).

тивного идеализма, было бы неправильно игнорировать, не замечать, не использовать в борьбе против религиозного мракобесия. Надо помнить слова Ленина о том, что в случае, если идеалист критикует идеалиста, выигрывает материализм. Но в то же время (и это — основное) важно всегда помнить, что независимо от субъективных намерений того или иного агностика или субъективного идеалиста объективно их теории в основном укрепляют позиции религии, расчищают почву для фидеизма.

Принципиальное значение в этой связи имеют высказывания В. И. Ленина в книге «Материализм и эмпириокритицизм».

«Раз вы отрицаете объективную реальность, данную нам в ощущении,— говорит В. И. Ленин,— вы уже потеряли всякое оружие против фидеизма, ибо вы уже скатились к агностицизму или субъективизму, а это для него только и нужно»⁷⁴.

Агностицизм и субъективизм всегда обесценивают человеческие знания, лишают науку всякого объективного содержания, т. е., по классическому выражению Канта, «ограничивают знание, чтобы дать место вере». «Если естествознание, — пишет В. И. Ленин, — не рисует нам в своих теориях объективной реальности, а только метафоры, символы, формы человеческого опыта и т. д., то совершенно неоспоримо, что человечество вправе для другой области создать себе не менее «реальные понятия» вроде бога и т. п.»⁷⁵. Что это именно так, что фидеисты используют философский субъективизм в своих целях, Ленин показывает на примере реакционного французского философа Ле Руа, который, ухватившись за субъективно-идеалистические шатания известного физика Пуанкаре, довел его взгляды «до логического конца».

Владимир Ильич Ленин так излагает суждения Ле Руа: «...истины науки суть условные знаки, символы; вы бросили нелепые, «метафизические» претензии на познание объективной реальности; будьте же логичны и согласитесь с нами, что наука имеет только практическое значение для одной области человеческих действий, а

⁷⁴ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 329.

⁷⁵ Там же, стр. 333.

религия, имеет не менее действительное значение, чем наука, для другой области действий; отрицать теологию «символическая», махистская наука не имеет права»⁷⁶.

Чего стоит так называемый «атеизм» современных позитивистов, показывает уже упоминавшаяся книга американского позитивиста Бэкуита «Религия, философия и наука». Бэкуит в духе традиционного позитивизма подвергает критике религиозные догматы, однако не за то, что они ложны, а за то, что они, по его мнению, «бессмысленны», причем столь же «бессмысленны», как и положения материализма о существовании материи вне нашего сознания. Он даже дает особое толкование понятию «атеист». Отмежевываясь от материализма, Бэкуит заявляет, что не все атеисты отрицают существование бога. Оказывается, имеются и такие «атеисты» (к ним автор причисляет и себя), которые не отрицают существование бога, а просто «считают высказывания о его существовании бессмысленными» (см. стр. 45—46 указанной книги). Иначе говоря, мы не знаем, существует ли бог, но мы не можем и опровергнуть его существование — таков смысл этих позитивистских мудрствований.

Ясно, что такое отношение к религии есть в сущности признание возможности и необходимости ее существования.

Если в рационально теоретическом плане религиозные догматы объявляются бессмысленными, то в морально-практическом религия считается приемлемой, во всяком случае — терпимой.

Еще ближе к прямому фидеизму стоит так называемый «атеистический экзистенциализм». «Атеист» Хайдеггер отнюдь не отрицает существования трансцендентного, сверхприродного. Место христианского бога у него занимает время, как особая, таинственная, сверхматериальная сила. Таким образом, для него, как и для всякого фидеиста, характерно религиозно-идеалистическое удвоение мира, противопоставление реальному, материальному миру чего-то сверхъестественного, надматериального. Его философский коллега Ясперс ставит

⁷⁶ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 278.

все точки над «и», прямо признавая бога «абсолютной», высшей реальностью⁷⁷.

От субъективизма и агностицизма до религии всего лишь один шаг — этот вывод неизбежно вытекает из всех приведенных выше фактов. Некоторые субъективные идеалисты прямо делают этот шаг — как, например, Ясперс или известный прагматист У. Джемс, — другие воздерживаются от него, иначе говоря, не делают прямых фидеистических выводов, но от этого объективное содержание и социальная роль их теорий, их место в идейной борьбе современности в основном, в главном не меняются.

В этой связи следует заметить, что всякая переоценка «атеистических» тенденций в идеалистической философии ведет к искажению подлинной картины идеологической борьбы в буржуазном обществе, смазывает коренную противоположность между *всяким* идеализмом и научным, материалистическим мировоззрением, и, напротив, раздувает, преувеличивает различия между разными школами и течениями в пределах единого основного направления — философского идеализма, неразрывно связанного с религией, оправдывающего и обосновывающего ее.

Книга венгерского ревизиониста Г. Лукача «Разрушение разума»⁷⁸ является наглядным примером такого рода ошибок и извращений. Лукач необычайно преувеличивает и раздувает различия между откровенно фидеистическим иррационализмом и иррационализмом, непосредственно не связанным с существующими религиями, а иногда и выступающим с их критикой. Лукач связывает идеалистическую подготовку германского фашизма только с «атеистической» тенденцией в иррационализме, противопоставляя философскую традицию, идущую от Шопенгауэра и Ницше, официальной религии и откровенно религиозной философии. Между тем известно, что «вражда» с религией немецких фашистов и их идеологических вдохновителей была лишь внешней, в значительной мере мнимой, она не затрагивала ни в малейшей степени основ взаимоотношений фашистского

⁷⁷ См. об этом сб. «Современный субъективный идеализм» Критические очерки. Госполитиздат, 1957, стр. 424—474.

⁷⁸ G. Lukács. Die Zerstörung der Vernunft. Aufbau — Verlag. Berlin, 1955.

государства с церковью. Фашизм как социальное и идеологическое явление питался и питается не только иррационализмом, непосредственно не связанным с религией⁷⁹, но и откровенно религиозной идеологией. Вспомним хотя бы «католическую» разновидность фашизма в Испании или же роль религиозной идеологии и религиозных организаций в современном, все более фашизирующемся боннском государстве. Таким образом, взаимоотношения идеалистической философии и религии в книге Лукача представлены в искаженном, ложном свете. Это, конечно, не случайность, а одно из проявлений отхода Лукача от принципа марксистской партийности в оценке явлений идеологической жизни⁸⁰.

Все сказанное выше не означает, что между идеализмом и религией нет никаких различий.

Различия, конечно, есть. Будучи тесно связаны между собой и по содержанию, и по той роли, которую они играют в обществе, религия и идеализм воздействуют на людей различными методами и средствами в разных сферах общественной жизни. Можно сказать, что между религией и философским идеализмом существует определенное *разделение труда*, на основе которого они взаимно подкрепляют и дополняют друг друга.

В чем состоят основные отличия религии от философского идеализма? Одно из отличий состоит в том, что идеализм представляет собой систему взаимосвязанных абстрактных логических категорий, формул и выводов, религиозные же представления всегда наглядны, включают в себя яркие, доступные любому необразованному человеку образы, картины, рассказы (мифы).

Эту особенность религии, отличающую ее от идеалистической философии, правильно подметил Гегель, хотя у него, естественно, данное различие выражено в своеобразной мистифицированной форме, вытекавшей из его общей философской концепции.

По Гегелю, отличительной особенностью религии является то, что в ней абсолютный дух раскрывается в

⁷⁹ Лукач его называет «религиозным атеизмом», употребляя этот термин часто без всяких кавычек («Die Zerstörung der Vernunft», SS. 174, 175 и др.).

⁸⁰ См. об этом подробнее в статье Э. Балоба «К критике иррационализма» («Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1958, Nr. 1, 2, 4).

форме *представления*, а не в форме *понятия*, как в философии.

«Религия,—писал Гегель,—существует для всех людей; она не философия, которая существует не для всех людей. Религия есть способ, каким истина осознается всеми людьми, а эти способы суть прежде всего чувство, представление, а затем также рассудочное мышление»⁸¹.

Интересные замечания по этому вопросу мы находим, и у Л. Фейербаха. «Мы можем... различие между философией и религией,— пишет Фейербах,— свести... к тому, что религия чувственна, эстетична, тогда как философия есть нечто нечувственное, абстрактное»⁸². Здесь схвачено, несомненно, одно из важных отличий религии от идеализма. Последний оперирует абстракциями, выступает в форме сложных логических «наукообразных» построений, рассчитанных на узкий круг достаточно подготовленных читателей.

Религиозные представления, особенно в той форме, в какой они существуют в массах, а не в умах теологов и церковников,— это не столько абстрактные догматы, сколько яркие, наглядные, доступные для любого человека рассказы (мифы), повествующие о вымышленных событиях, якобы имевших место. Вспомним, к примеру, содержание библии или корана. Эти «священные» для христиан и мусульман книги совсем не похожи на какой-либо философский трактат. Они скорее напоминают художественное произведение, ибо все их основное содержание составляют красочные описания тех или иных фантастических событий, «чудес», действий «пророков» или «богочеловека» Иисуса Христа и т. п. Да и сам бог в христианской, иудейской или мусульманской религии предстает перед нами в облике сугубо «земном», наглядном, человеческом. Это не абстрактный «Разум», «Воля» или «Идея», а существо, наделенное всеми человеческими качествами, способностями и атрибутами.

Наглядный, образный, конкретный характер религиозных представлений составляет важную особенность, отличающую их от философского идеализма.

⁸¹ Hegel. *Sämtliche Werke*, Bd. XII, S. 69 (цит. по кн.: М. Ф. Овсянников. *Философия Гегеля*, стр. 258).

⁸² Л. Фейербах. *Избр. философ. произв.*, т. II, стр. 506.

В этой связи, однако, может возникнуть вопрос относительно богословия (теологии). Ведь богословие есть часть религии, важнейший элемент религиозной идеологии. В то же время богословие обычно выступает в виде системы догматов и рассуждений, выраженных в абстрактно-теоретической форме.

Действительно, богословие представляет собой тот элемент религиозного сознания, который наиболее близок идеалистической философии, в известном смысле даже сливается с ней. Наиболее ярко это можно проследить на примере философских течений, открыто связанных с религией. Неотомисты, например, все различие между «богословской мудростью» и «философской мудростью» сводят к тому, что первая «начинает с рассмотрения бога и от этого отправляется к изучению творений», тогда как философия вначале занимается «изучением самих чувственных сотворенных вещей... и только в конце достигается постижение бога»⁸³.

Если иметь в виду не философию вообще, а философию неотомизма или же иную разновидность философского фидеизма, то это высказывание имеет определенный смысл. Различие между богословием и философией, обосновывающей необходимость и истинность религиозной веры,—чисто внешнее, формальное. Оно заключается в том, что богословие пытается комментировать, «истолковывать», систематизировать и т. п. так называемые «истины откровения», т. е. те или иные религиозные догматы, источником которых согласно религиозному вероучению, является бог и которые содержатся в так называемых «священных» книгах. Идеалистическая же философия стремится дать свое, идеалистическое истолкование тем реальным объектам, которые действительно окружают человека, явлениям природы и общественной жизни. Теология, таким образом, *отправляется* от тезиса об истинности религиозных догматов и стремится показать все их значение для жизни человека; идеалистическая же философия *подводит* человека к выводу об истинности религиозных догматов, отправляясь от его знаний об окружающем мире. Теология апеллирует главным образом к вере, идеалистическая философия—преимущественно к разуму. Как видно, здесь су-

⁸³ «American Philosophers at Work». N. Y., 1956. p. 197.

ществует своеобразное разделение труда, в результате которого философский идеализм выступает в настоящее время почти в той же роли, что и в середине века, — в роли «служанки теологии». Но богословие (теология) — это лишь элемент религиозного сознания. Как уже говорилось, религия выходит за рамки богословия, она включает в себя и «обыденное» сознание верующих людей, т. е. так называемую религиозную психологию. В этой связи мы можем выделить еще одну особенность религии, которая отличает ее от идеалистической философии.

Религия (об этом также говорилось выше) предполагает не только наличие религиозных представлений у верующих; она всегда связана с чувствами, настроениями, эмоциональными процессами. Конечно, неверно сводить все различия между религией и идеализмом к тому, что религия апеллирует к чувствам человека, в то время как идеалистическая философия — к разуму⁸⁴, но отрицать это различие было бы также неправильно.

Религия отличается от философского идеализма и в том отношении, что ее неразрывной составной частью является система религиозных обрядов, религиозный культ. Религия не ограничивается сферой общественного и индивидуального сознания. В отличие от философии она вторгается в жизнь людей и в их практическое повседневное поведение, опутывает их быт сетью установлений церковью обрядов, «таинств», запретов, ограничений. Религиозный культ (о нем уже говорилось выше), выступает как важное средство воздействия на массы людей, средство их приобщения к религии, возбуждения и усиления религиозных представлений, чувств и настроений.

Таким образом, различия между религией и идеализмом не затрагивают их основного содержания и со-

⁸⁴ Многочисленные «эмоционалистские» трактовки религии пытаются свести всю ее специфику лишь к тому, что она якобы черпает все свое содержание в сфере чувств отдельной личности. Например, современный западногерманский философ-неокантианец Рудольф Цохер считает, что в религии «человек постигает смысл и основу мира с помощью чувства». В этом он видит глубочайшую основу и сущность всякой религии. (R. Zocher. Philosophie in Begegnung mit Religion und Wissenschaft. München — Basel, 1955, SS. 15—16). Понятно, что такое понимание религии ведет его к выводу, согласно которому религия будет существовать постоянно, пока человек будет испытывать эмоции.

циальной роли. Эти различия связаны главным образом с методами, путями и средствами воздействия на людей. В этом смысле религию можно назвать «грубым», «примитивным», «наивным» идеализмом, преподносимым в конкретно-чувственной форме и рассчитанным на широкие массы населения, а идеализм — утонченной, подчищенной «абстрактно-теоретической» формой религиозного мировоззрения, предназначенного для сравнительно немногих образованных представителей господствующих классов.

* *

*

В заключение коснемся еще одного вопроса, тесно связанного с проблемой взаимоотношения идеализма и религии. Речь идет о *гносеологических корнях* религии и идеалистической философии. Для того чтобы господство над людьми внешних сил, природных или общественных, породило в сознании людей религиозные представления, люди должны попытаться осознать и осмыслить это господство. Животные не имеют религии, хотя они еще более беспомощны перед лицом природы, чем люди, ибо у них нет сознательного отношения к окружающему миру. Они не могут иметь превратного, иллюзорного сознания, так как у них нет сознания вообще. Отрыв сознания от действительности, характерный для религии и идеализма, возможен лишь на определенной степени развития самого сознания.

В этом смысле мы и говорим о гносеологических корнях (или предпосылках) религии и идеализма. Под гносеологическими корнями религии и идеализма следует понимать те особенности человеческого сознания, которые делают возможным возникновение религиозных и идеалистических представлений, извращающих действительность.

Естественно, что эта возможность реализуется лишь при наличии определенных социальных условий, которые играют решающую роль в существовании религии и идеализма.

Гносеологические корни религии и идеалистической философии имеют в себе немало общего. Не случайно В. И. Ленин в «Философских тетрадах», анализируя

проблему гносеологических корней идеализма, упоминает одновременно и религию.

«Раздвоение познания человека,—пишет Владимир Ильич,— и возможность идеализма (=религии) даны уже в первой, элементарной абстракции»⁸⁵.

Что же общего в гносеологических корнях идеализма и религии? Отражение человеком окружающего мира не есть простой, «зеркально-мертвый» акт, а представляет собой сложный зигзагообразный и противоречивый процесс. Он включает в себя всегда две взаимосвязанные, единые и в то же время противоречивые стороны: *объективное содержание* познания человеком действительности и *субъективную форму* этого познания. Так, например, уже на ступени чувственного познания человек отражает мир в специфической субъективной форме ощущений, восприятий, представлений. Ощущение, как указывал В. И. Ленин, есть «субъективный образ объективного мира», в нем всегда присутствует как объективное содержание, которое не зависит от человека и от человечества, так и субъективная форма, определяемая особенностями человеческих органов чувств и нервной системы вообще и специфическими особенностями анализаторов данного индивида в особенности. В жизни и деятельности любого человека существует реальное диалектическое единство указанных двух сторон, причем это единство выступает как необходимое условие успешной практической деятельности людей. Но в ходе изучения ощущений человеческий ум может и огрублять, омертвлять это живое диалектическое единство, может односторонне раздувать одну из сторон процесса чувственного познания — его субъективную форму, игнорируя другую его сторону — объективное содержание. В этом и состоят гносеологические корни субъективного идеализма и агностицизма сенсуалистического типа (Беркли, Юм, махисты и т. п.).

Еще более сложное и противоречивое единство объективного содержания и субъективной формы характеризует вторую ступень познания — абстрактное мышление.

Любое понятие, даже самое элементарное («стол» «дом» и т. п.), есть результат сложной абстрагирующей

⁸⁵ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 370.

и обобщающей работы нашего мышления. Непосредственно оно не совпадает с реальными предметами, представляя собой как бы отход от них, отвлечение от непосредственного богатства и многообразия единичных вещей. Иначе говоря, «в самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее («стол» вообще) *есть* известный кусочек фантазии»⁸⁶.

Если игнорировать объективную основу человеческих понятий, раздувать и преувеличивать «кусочек фантазии», присутствующий в них, то можно в конечном счете прийти к выводу о том, что понятие, идея, мысль есть «отдельное существо», что понятия, мысли существуют независимо от природы и независимо от ума человека (объективный идеализм) или что они существуют независимо от природы в уме человека (субъективный идеализм рационалистического типа).

Таким образом, всякое одностороннее метафизическое рассмотрение сложного и диалектически противоречивого процесса познания, всякое раздувание и преувеличение одной из сторон, граней или черточек познания в ущерб другим ведут к неправильному, искаженному, идеалистическому пониманию процесса познания, т. е. содержат *возможность* философского идеализма. А философский идеализм, по классическому выражению В. И. Ленина, «есть... *дорога к поповщине через один из оттенков* бесконечно сложного познания (диалектического) человека»⁸⁷.

На первый взгляд может показаться, что все сказанное выше к религии непосредственного отношения не имеет. Но это не так. Одна из существенных гносеологических предпосылок возникновения и существования религии связана со способностью человеческого мышления к абстрагирующей деятельности.

Уже в зачаточных формах религиозных верований, где отсутствовало сколько-нибудь осознанное противопоставление духовного начала материальному, всегда участвовала абстрагирующая деятельность человеческого сознания. Ведь для того, чтобы наделить какой-либо реальный предмет сверхъестественными свойствами, которые не постигаются и не могут по-

⁸⁶ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 370.

⁸⁷ Там же, стр. 361.

стигаться непосредственным чувственным восприятием подобного предмета, необходимо было выделить в сознании определенное свойство, способность, отношение и т. п. и перенести его на данный предмет, связать с ним: Религиозная фантазия опирается обычно на те реальные жизненные наблюдения и впечатления, которыми обладает первобытный человек в его повседневной жизни. Сверхъестественными, фантастическими становятся свойства предметов или отношения между ними, поскольку они рассматриваются в несуществующей, нереальной связи. Так, к примеру, тотемистические религиозные верования исходят из признания сверхъестественного, фантастического родства между каким-либо животным или растением и определенным родом или племенем. Сами отношения кровного родства реально существуют в первобытном обществе, но они в данном случае выступают в особой, вымышленной связи, переносятся на животных, что и придает им сверхъестественный характер. Подобно этому, первобытный фетишист наделяет какой-либо природный предмет сверхъестественными свойствами, например свойством предохранения от болезней и т. п.

Таким образом, даже в наиболее ранних формах религии существенную роль играет способность к абстрагированию, к выделению отдельных свойств, качеств и отношений.

Еще большее значение приобретает эта способность в анимистических представлениях. Первоначально мышление первобытного человека носило конкретный характер, было максимально приближено к непосредственным, чувственным данным, характеризующим единичные предметы, явления и события. Однако потребности развития производства, практики постепенно содействовали развитию отвлеченного мышления, выработке все более общих, абстрактных понятий. В целом этот процесс означает дальнейший шаг на пути все более глубокого познания мира и практического воздействия на него; абстракции, как указывал Ленин, отражают действительность глубже, вернее, полнее, чем непосредственное, чувственное созерцание; они представляют собой могучее средство проникновения в сущность объективных явлений и процессов.

Но развитие абстрактного мышления создает и новые опасности на пути человеческого познания. Становится

возможным отрыв общего понятия от конкретных предметов, отражением которых оно является. Идея, общее понятие может рассматриваться человеком как отдельное существо, как особый «дух», «душа», «бог».

Л. Я. Штернберг приводит интересный пример такого отрыва общего от единичного, наделения общего свойствами самостоятельного существа. Рассказывая о религиозных верованиях гиляков, он пишет: «Словом «паль» он обозначает гору и бога — «хозяина» горы, словом «толь» — море и бога моря. Вселенная — только форма, которую принял величавый образ личного бога «курн»⁸⁸.

Здесь общее понятие превращается в особое сверхъестественное существо, бога или духа.

Абстрагирующая деятельность человеческого сознания играет существенную роль и в современных монотеистических религиях. В этой связи особый интерес представляют некоторые высказывания Фейербаха о сущности религии. Фейербах показывает, что «тайна религии есть в конце концов лишь тайна сочетания сознания с бессознательным, воли с произвольным в одном и том же существе»⁸⁹. Бог, утверждает Фейербах, есть не более чем совокупность свойств, качеств и способностей, отделенных, с одной стороны, от природы и, с другой стороны, от человека и перенесенных на особое, вымышленное существо. «Человек отделяет в мышлении прилагательное от существительного, свойство от существа...

И метафизический бог есть не что иное, как краткий перечень или совокупность наиболее общих свойств, извлеченных из природы, — совокупность, которую, однако, человек, отделенную к тому же от чувственного существа, от материи природы, превращает при помощи силы воображения опять в самостоятельного субъекта или существо»⁹⁰.

Эти мысли Фейербаха В. И. Ленин специально выписал при конспектировании его «Лекций о сущности религии», охарактеризовав их как «превосходное фи-

⁸⁸ Л. Я. Штернберг. Гиляки. М., 1905, стр. 42 (цит. по кн. Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия, стр. 97)

⁸⁹ Л. Фейербах. Избр. философск. произв. т. II, стр. 839.

⁹⁰ Там же, стр. 852

лософское (и в то же время простое и ясное) объяснение сути религии»⁹¹.

Нас они интересуют в данном случае в особом плане: из этих высказываний Фейербаха особенно ясно, какую роль играет абстрагирующая деятельность человеческого сознания в возникновении центральной идеи всякой монотеистической религии — идеи бога.

Не менее важной гносеологической предпосылкой возникновения религии является и *способность человеческого мышления к обобщениям*.

Само возникновение таких понятий, как «душа» или «дух», есть результат довольно сложного обобщения многих явлений. Противопоставление духовного начала материальному предполагает обобщение целого ряда явлений психической жизни, выделение в этих явлениях некоторых общих и существенных черт.

Ю. П. Францев правильно указывает, что для возникновения у первобытного человека самого понятия «душа» «нужна уже значительно развившаяся способность обобщать. Ведь самое представление о «душе» предполагает обобщающую работу ума, должно сложиться некоторое обобщенное представление о психической деятельности»⁹².

Конечно, сами обобщения, лежащие в основе религиозных понятий и представлений, носят ненаучный характер, это ошибочные обобщения, но без наличия способности обобщать они не могли бы возникнуть.

Итак, обобщающую и абстрагирующую деятельность человеческого сознания следует рассматривать как одну из существенных гносеологических предпосылок возникновения не только идеализма, но и религии. Однако религия имеет и свои, специфические гносеологические корни, и полное отождествление гносеологических корней религии и идеализма было бы неправильным.

Так, например, в возникновении и развитии религии важную роль играет *стремление к олицетворению* окружающего мира, присущее человеческому сознанию на ранних этапах его развития.

⁹¹ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 67.

⁹² Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия, стр. 101.

В книге «Анти-Дюринг» Энгельс подчеркивает значение способности к олицетворению природы для возникновения ранних форм религиозных представлений.

«Силы природы,— писал он,— представляются первобытному человеку чем-то чуждым, таинственным, подавляющим. На известной ступени, через которую проходят все культурные народы, он осваивается с ними путем олицетворения. Именно это стремление к олицетворению создало повсюду богов, и *consensus gentium*, на которое ссылается доказательство бытия божия, доказывает именно лишь всеобщность этого стремления к олицетворению, как необходимой переходной ступени,— а следовательно, и религии»⁹³.

Ограниченность и узость человеческой практики, невозможность практического овладения силами природы лежат в основе этого стремления к олицетворению. Не будучи в состоянии освоить природу практически, человек пытается ее освоить в воображении, в сознании, наделив ее человеческими чертами и свойствами.

Известный знаток греческой мифологии и философии Теодор Гомперц писал, что у древних греков «процесс олицетворения не знает себе границ, распространяясь как на силы, так и на свойства и состояния вещей. Ночь, мрак, смерть, сон, любовь, вожделение, ослепление — в глазах греков все это были индивидуальные существа... Отношения, существующие между этими силами или состояниями, также истолковываются по примеру прообразов, встречаемых в мире человеческом и животном; сходство является родственной связью: так сон и смерть — братья-близнецы; смена во времени объясняется как смена поколений: так день — чадо ночи или же наоборот»⁹⁴.

В нашей атеистической литературе природе и сущности этого стремления к олицетворению дается различное объяснение. Так, И. А. Кривелев полагает, что «стремление к олицетворению присуще человеческому сознанию в той или иной мере на всех ступенях развития»⁹⁵. С этим мнением, на наш взгляд, вряд ли можно

⁹³ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 326—327.

⁹⁴ Т. Гомперц. Греческие мыслители, т. I. СПб., 1911, стр. 33.

⁹⁵ «Вопросы истории религии и атеизма», вып. VI, 1958, стр. 45.

согласиться. Современному человеку, познавшему подлинные законы объективного мира и практически овладевшему значительной частью природных сил и явлений, чуждо стремление к очеловечиванию, олицетворению природы. Очевидно, это стремление к олицетворению природы присуще не всякому человеческому сознанию, а лишь сознанию людей на определенной ступени их развития. На наш взгляд, гораздо более прав Ю. А. Левада, который считает, что «в стремлении к олицетворению мира проявляется историческая, социально обусловленная ограниченность общественного сознания на определенной ступени его развития, но не его вечное свойство»⁹⁶.

Здесь мы сталкиваемся с новым интересным вопросом. Как показывает анализ нашей способности к олицетворению, не все свойства и особенности человеческого сознания, рассматриваемые как гносеологические корни религии, существовали на всех ступенях развития человека. Имелись и такие гносеологические корни, которые ныне исчезли или исчезают. Однако это не умаляет их роли в возникновении и развитии религии в прошлом, в определенную историческую эпоху.

Особые гносеологические корни религии связаны и с человеческими *чувствами*. Главную роль среди эмоциональных процессов, способствующих возникновению религии, играет, как уже говорилось выше, страх. Это обстоятельство правильно констатируют советские авторы, специально занимающиеся характеристикой гносеологических корней религии⁹⁷. В то же время в указанных работах не отмечено, что не всякий страх необходимо вызывает религию, а лишь страх перед господствующими над людьми и непонятными для них силами. Страх перед реальной опасностью или даже страх смерти (как уже говорилось выше, в разделе о религиозных чувствах) не рождает неизбежно религиозного сознания, хотя в некоторых случаях и создают благоприятные условия для восприятия человеком религиозного верования. Подрыв социальных корней религии, уничтожая

⁹⁶ «Вопросы философии», 1959, № 4, стр. 73.

⁹⁷ См., напр., работы: И. А. Крывелев. Гносеологические корни религии. «Вопросы истории религии и атеизма», вып. VI, 1958 и И. Д. Сухов. Гносеологические корни религии. «Философские науки», 1958. № 4.

главные, коренные причины, вызывающие в людях постоянный страх за свою судьбу, за свое будущее, существенно ограничивает сферу тех эмоций, которые способствуют возникновению религии.

Из изложенного ясно, что гносеологические корни религии неверно трактовать как нечто целиком самостоятельное, не связанное с ее социальными корнями. Ведь человеческое сознание не остается неизменным в ходе общественного развития. Оно претерпевает определенные изменения, и эти изменения должны учитываться при характеристике гносеологических корней религии.

5. Религия и политика

С тех пор как общество разделилось на классы, духовную жизнь любой эпохи нельзя правильно понять, не учитывая роли и влияния политики.

Политика, будучи существенным элементом надстройки всякого антагонистического общества, оказывает активное воздействие на все формы общественного сознания, в том числе и на религию. Поэтому изучение места религии в обществе и ее специфических путей воздействия на общественную жизнь делает необходимым анализ взаимоотношения религии и политики.

Что же собой представляет политика, каково ее марксистское понимание? Вместе с возникновением классов и государства появляется особая сфера общественных отношений, которую мы называем сферой политических отношений или политикой. Политические отношения включают в себя отношения между классами, отношения классов к государству, а также отношения между государствами (внешняя политика) и между нациями.

Политическая часть надстройки (или политика в широком смысле слова) обнимает собой не только политические отношения. Ее неразрывными составными частями являются также политические взгляды (политическая идеология) и политические учреждения (государство).

Политика всегда носит ярко выраженный классовый характер. Каждый класс проводит свою политику, т. е. осуществляет свою линию поведения по отношению к другим классам и к государству. Политика любого класса определяется в своей основе его экономическим

положением, местом, которое он занимает в определенной системе общественного производства. В. И. Ленин определял политику как «самое концентрированное выражение экономики»⁹⁸. Это значит, что в политике класса в концентрированной форме выражаются его коренные экономические интересы. В то же время политика класса есть его *сознательная* линия поведения, его сознательные действия. Иначе говоря, политические отношения между классами формируются, проходя через сознание людей. Люди вступают в политические отношения, создают политические учреждения в соответствии со своими политическими взглядами, непосредственно руководствуясь последними. Однако сами политические взгляды не случайны, не произвольны, а в общем и целом определяются условиями жизни данного класса, его экономическим положением и коренными экономическими интересами.

Как видно из изложенного, политика занимает особое место в системе надстройки. Она в известном смысле ближе всего стоит к экономическому базису, выражая в обобщенной и концентрированной форме экономические интересы и устремления классов. Этим и определяется специфическое место политики среди других форм общественного сознания.

Политика выступает в качестве особого посредствующего звена между экономикой и другими идеологическими формами. Экономические отношения оказывают определяющее воздействие на религию, искусство, философию, мораль не непосредственно, а через политику. В сфере политики экономические интересы классов получают свое наиболее яркое и непосредственное выражение. А так как основное содержание идеологии в классовом обществе так или иначе отражает интересы классов, то, естественно, что политические взгляды и политические отношения оказывают существенное воздействие на каждую из форм общественного сознания. Взаимодействие политики и других форм общественного сознания не может быть сведено лишь к активному влиянию политики на них. Следует учитывать и обратное воздействие философии, морали, искусства и религии на политику. Это обратное воздействие в каждом кон-

⁹⁸ В. И. Ленин. Соч., т. 32, стр. 13.

кретном случае носит специфический характер и определяется особенностями той или иной формы общественного сознания.

Перейдем теперь к более конкретному рассмотрению вопроса о соотношении религии и политики. Для наших целей нет необходимости проследивать взаимодействие политики и религии на протяжении всей истории классового общества. Постараемся лишь выделить основные направления этого взаимодействия. Прежде всего следует подчеркнуть, что в классовом обществе политическая идеология и политическая деятельность различных классов (прежде всего эксплуататорских) оказывали постоянно существенное воздействие на развитие религиозных представлений и религиозного культа, а также на деятельность церковных организаций.

Вспомним, к примеру, связь религиозных культов древности с политическими формами ранних рабовладельческих государств. Сам переход от политеизма к монотеизму был непосредственно связан с утверждением централизованных рабовладельческих государств, во главе которых стоял единый властитель. Энгельс по этому поводу замечает, что понятие о «едином боге», контролирующем и подчиняющем себе многочисленные явления природы «есть только копия единого восточного деспота, который видимо или действительно объединяет сталкивающихся в своих интересах людей»⁹⁹

Любопытно также, что обычно в ту эпоху изменения в сфере политических отношений (усиление одних государств и ослабление или порабощение других, возвышение одних политических центров и падение других) находили своеобразное преломление в сфере религии. Так, например, борьба египетского фараона Аменхотепа IV (XIV век до н. э.) против экономического и политического могущества жрецов в Фивах приняла форму борьбы против культа старого бога Амона, за введение культа нового, «солнечного» божества Атона.

Превращение Рима в мировую державу, объединявшую огромное число поработанных народностей и племен, потребовало и соответствующих изменений в области религии. Старая узкоплеменная религия латинян не могла быть воспринята остальными народностями, вхо-

⁹⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXI, стр. 45.

дившими в состав Римской империи. Между тем правящая верхушка Рима нуждалась в «идейной палке», в религии, которая бы могла оказывать соответствующее воздействие на покоренные народы, держа их в узде. Поэтому в течение долгого периода делаются попытки внедрить на всей территории Римского государства культ императора, которому должны были поклоняться и приносить жертвы, как богу. Правда, эти попытки не привели к желаемому результату. Новой общегосударственной религией, освящавшей императорскую власть, стало в конце концов христианство.

История христианства в свою очередь обнаруживает, что подлинной основой разделения христианской церкви на Восточную (греко-православную) и Западную (римско-католическую) были не догматические и не богослужебные вопросы, а вопросы политические. Борьба между Византией и Римом за вполне земные цели в то же время представлялась духовенством обеих сторон как борьба против «еретиков», искаживших христианские догматы, борьба за «чистоту христианского вероучения». Последующая история православия и католицизма опять-таки может быть правильно понята лишь на основе изучения социальной и политической истории средневековья. Вспомним хотя бы знаменитые «крестовые походы», в ходе которых «христоролюбивое воинство» часто целиком забывало о «гробе господнем» и все свои помыслы обращало на достижение более выгодных экономически и важных политически целей. Чего стоит хотя бы история взятия и чудовищного разрушения и разграбления крестоносцами Константинополя!

Столь же земной характер носило протестантское движение. Энгельс заметил в свое время, что «неистребимость протестантской ереси соответствовала непобедимости усиливавшегося бюргерства»¹⁰⁰.

Политические убеждения усиливавшейся буржуазии, убеждения, отражавшие ее экономическое положение и вытекавшие из этого положения интересы, оказывали существенное влияние на содержание тех требований «обновления» религии и церкви, под знаменем которых выступали протестанты. Говоря о Кальвине, Энгельс

¹⁰⁰ К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 379.

указывал, что тот «выдвинул... на первый план буржуазный характер реформации, придав церкви республиканский, демократический вид»¹⁰¹.

Многочисленные примеры воздействия политических событий на религию и церковь можно привести и в последующую эпоху. Достаточно сослаться на борьбу против католической церкви, которую вела во время французской революции XVIII века радикальная часть французской буржуазии, на роль католицизма как вдохновителя «священного союза» в годы реставрации, на принятие Ватиканским собором догмата о непогрешимости папы (1870) как раз в эпоху крушения светской власти папства, разгрома империи Наполеона III и возникновения на ее развалинах Парижской коммуны и т. д. и т. п.

Не менее очевидна связь между политикой господствующих классов и деятельностью церкви и в царской, дореволюционной России.

Православная церковь еще с византийских времен находилась в сильнейшей зависимости от государства. Петр I, уничтожив патриаршество и поставив во главе Синода гражданского чиновника (обер-прокурора), целиком превратил русскую православную церковь в один из департаментов, подчиненных царскому правительству. И русская церковь в течение нескольких веков верой и правдой служила самодержавию, освящая все действия «помазанника божия», включая повешения, расстрелы, ссылки, подавление всякого проблеска свободной мысли. В начале текущего века русская православная церковь была основным оплотом черносотенных организаций, она всеми средствами яростно боролась против «революционной крамолы», за сохранение реакционнейшего самодержавного режима во всей его неприкосновенности¹⁰².

Все факты, перечисленные выше, подводят нас к выводу о том, что в любом антагонистическом обществе политика (и прежде всего политика господствующих

¹⁰¹ К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 379—380.

¹⁰² См. об этом в работе: Н. Ф. Платонов. Православная церковь в борьбе с революционным движением в России (1900—1917 гг.). «Ежегодник музея истории религии и атеизма», т. IV, 1960, стр. 103—209.

классов) оказывала сильнейшее, нередко решающее, воздействие как на развитие и изменение религиозных верований и культа, так и в особенности на структуру, организацию и деятельность церковных объединений.

Взаимодействие политики и религии носит двусторонний характер: не только политические взгляды и политическая деятельность тех или иных классов воздействуют на религию и церковь, но и религия, и церковные организации в свою очередь также постоянно играют определенную политическую роль, оказывают влияние на политическую жизнь общества.

По каким основным направлениям проходит воздействие религии на политику?

Во-первых, следует учитывать, что всякая религия затемняет сознание человека, воспитывает в нем пассивность, покорность, страх перед богом и «загробным миром», т. е. мешает людям активно преобразовывать общественную жизнь. Тем самым религия во многом определяет и *политическое поведение* верующего человека. Независимо от того, какую политическую позицию занимают служители церкви, затрагивают они или не затрагивают политические и социальные вопросы в своих проповедях, всякая пропаганда религии в известной мере усыпляет политическую активность трудящихся, препятствует их активному участию в политической борьбе, в борьбе за общественное переустройство.

Посмотрим с этой точки зрения на христианство. Главная задача верующего, согласно христианскому вероучению, — это «спасение» его души, которое может быть якобы обеспечено прежде всего верой в бога, постоянным поклонением ему. Христианство, правда, дает целый кодекс нравственных предписаний и норм поведения, соответствующих «христовым заповедям». Но эти предписания касаются почти исключительно так называемой «частной» жизни человека, т. е. его поведения в христианской общине, в семье и т. п. Общественная активность верующего христианина, предписываемая церковью, ограничивается главным образом благотворительностью, помощью бедным, пожертвованиями в пользу церкви и т. п.

Что же касается участия в политической жизни и позиции в решении политических вопросов, то основные принципы христианского вероучения прежде всего тре-

буют от верующего пассивности и покорности. «Нет власти еще не от бога»; «Отдайте кесарево кесарю, а богово — богу» — таковы основные установки христианства в политической области. Таким образом, даже в тех случаях, когда христианская религия не используется прямо для освящения реакционной политики, она тем не менее наносит вред политике революционных классов, поскольку она проповедует политический индифферентизм, оправдывает любые формы политического гнета и насилия, требует невмешательства верующих в политическую жизнь страны.

Эти положения необходимо особо подчеркнуть в связи с тем, что в настоящее время в Советском Союзе церковники заявляют, что якобы христианское учение не только вполне примиримо с научным социализмом, но и содействует строительству коммунистического общества.

Еще в 20-е годы известный деятель «обновленческой» церкви в СССР митрополит А. Введенский утверждал, что христианство якобы воспитывает человека в духе общественной и политической активности¹⁰³.

В действительности всякая религия, независимо от конкретной социальной доктрины, проповедуемой ее сторонниками, независимо от политических позиций ее защитников и проповедников, всегда мешает пробуждению социальной и политической активности трудящихся масс и тем самым в условиях эксплуататорского общества помогает господствующим классам держать эти массы в политическом рабстве. В социалистическом обществе религия препятствует вовлечению трудящихся в активную общественно-политическую жизнь, повышению их идейно-политического и культурного уровня.

Второе направление воздействия религии на политику связано с *социальными учениями*, проповедуемыми церковными и религиозными организациями. Религиозная идеология обычно включает в себя и определенную социальную доктрину, т. е. совокупность неких общих догматов и принципов, касающихся предписываемого данной религией поведения человека в обществе, форм социального устройства и т. п. Всесторонне развитым со-

¹⁰³ См. А. В. Луначарский. Христианство или коммунизм? (Диспут с митрополитом А. Введенским). ГИЗ, Л., 1926, стр. 26—27.

циальным учением обладает, к примеру, современный католицизм. Социальные теории, широко пропагандируемые в настоящее время католицизмом, играют значительную роль в идейной и политической жизни многих современных капиталистических стран. В некоторых из них (Испания, Западная Германия, Италия) католическая социальная доктрина стала главным теоретическим оружием в борьбе против идей научного социализма, официально признанным теоретическим обоснованием социальной политики монополистической буржуазии этих стран. На этом мы подробнее остановимся ниже.

Наконец, третье направление воздействия религии на политику заключается в *повседневной политической деятельности церковных организаций*. Церковные организации с самого начала их существования в классовом обществе занимались не только деятельностью, связанной с пропагандой религии, отправлением религиозных культов, толкованием религиозного вероучения и т. п. Будучи экономически и политически тесно связаны с господствующими классами, церковные организации играли чрезвычайно важную (а иногда и решающую) роль в политической жизни различных государств. Главным направлением политической деятельности церковников была их борьба за сохранение и упрочение того или иного эксплуататорского общественного строя, борьба против любых попыток поколебать или подорвать существующий общественный порядок. Так, католическая церковь долгое время была одним из основных оплотов феодализма. Вся огромная армия католических епископов, священников и монахов вела в различных странах активную идеологическую и политическую борьбу против всех тех социальных сил, которые угрожали феодальным порядкам.

Впоследствии, в конце XIX века, началось постепенное сближение Ватикана с буржуазией, ставшей к тому времени реакционным классом, растерявшим последние остатки былого либерализма и демократизма. Политическая деятельность Ватикана и всего аппарата католической церкви была целиком поставлена на службу монополистической буржуазии, которая использовала и использует католицизм для борьбы против рабочего класса, против социализма.

Православная церковь в России также активно участвовала в политической жизни страны. В отдельных случаях ее политическая деятельность играла известную прогрессивную роль. Так, например, в эпоху Киевской Руси православная церковь содействовала распространению грамотности и культуры, способствовала упрочению Киевского государства, формированию и развитию феодальных отношений, которые в те времена означали шаг вперед в развитии производства. Известную прогрессивную роль сыграли многие представители русского православного духовенства и во время борьбы русского народа против польско-шведской интервенции в начале XVII века. Можно привести и другие аналогичные примеры. В то же время следует подчеркнуть, что подлинная историческая роль русской православной церкви совсем не такова, как это пытались и пытаются представить дворянско-буржуазные и церковные круги.

Историки русской церкви из среды православного духовенства обычно восхищаются и умиляются особо выдающейся ролью церкви в борьбе русского народа против татаро-монгольского ига. Однако исторические факты свидетельствуют о другом. Большинство руководящих иерархов русской православной церкви не только не воодушевляло народ на борьбу с захватчиками, но, напротив, призывало его к покорности, смирению и безоговорочному повиновению. Специально исследовавший этот вопрос советский историк И. У. Будовниц пришел к выводу о том, что «в годы страшного татаро-монгольского ига большую идеологическую помощь его носителям оказало русское духовенство»¹⁰⁴.

Русское духовенство политически сотрудничало с Золотой Ордой. Многие епископы находились в тесных сношениях с ханским двором, а иногда, преследуя свои корыстные интересы, даже вызывали на Русь татарские карательные экспедиции¹⁰⁵.

Искажение истории русской православной церкви активно проводится и современными православными историками и богословами на страницах «Журнала Московской патриархии». В статьях, помещаемых в указанном

¹⁰⁴ И. У. Будовниц. Русское духовенство в первое столетие татаро-монгольского ига. «Вопросы истории, религии и атеизма», вып. VII, 1959, стр. 302.

¹⁰⁵ См. там же, стр. 295.

журнале, замалчивается теснейшая связь русской православной церкви с царским самодержавием и его реакционной политикой, многие реакционные церковные деятели прошлого изображаются как «либералы» и «прогрессивно мыслящие» деятели ¹⁰⁶.

Так, например, нынешняя русская православная церковь изображает известного реакционера митрополита Филарета, выдающимся «деятелем», якобы сочувствовавшим декабристам. Между тем «сочувствие» Филарета декабристам заклеил в свое время еще А. И. Герцен, когда он писал: «Победу Николая над пятью торжествовали в Москве молебствием. Среди Кремля митрополит Филарет благодарил бога за убийства» ¹⁰⁷.

До сих пор русская православная церковь превозносит патриарха Тихона, «скромно» умалчивая об его контрреволюционной антисоветской деятельности.

Так, в «Журнале Московской патриархии» читаем: «Патриарх Тихон твердо стоял на своем высоком посту, защищая интересы и единство Церкви от внутренних и внешних раскольников... Его деятельность по сохранению церковного единства требовала и мудрости, и твердости» ¹⁰⁸.

Все это делает актуальной задачу марксистского научного изучения истории русского православия, изучения, которое призвано раскрыть реакционную роль русской православной церкви, показать ее тесные экономические и политические связи с господствовавшими классами.



Особо следует остановиться на политической роли церковных и религиозных организаций в современных капиталистических странах.

¹⁰⁶ См. об этом в статье: А. А. Вершинина, Б. Я. Рамм и Л. А. Сердобольская. Некоторые вопросы истории СССР в освещении церковной печати. «Ежегодник музея истории религии и атеизма», т. IV, 1960, стр. 10—29.

¹⁰⁷ А. И. Герцен: Соч., т. VII. М., 1958, стр. 52.

¹⁰⁸ «Журнал Московской патриархии», 1958, № 1, стр. 42.

Как отмечается в Программе КПСС, *клерикализм* ныне приобретает все возрастающее значение в политическом и идеологическом арсенале империализма. Представители высших, привилегированных слоев духовенства и экономически, и политически связаны с современной монополистической буржуазией. Руководящие деятели церковных и религиозных организаций, как правило, стремятся активно воздействовать на политическую позицию и политические взгляды верующих. Они пытаются по-своему ответить на важнейшие вопросы социальной жизни, поставленные развитием капитализма, пытаются использовать авторитет церкви для пропаганды определенных социальных и политических взглядов, выгодных господствующему классу.

Особенно показательна в этом отношении позиция наиболее организованной и наиболее влиятельной из христианских церквей — католической церкви.

Вплоть до конца XIX века католицизм не мог примириться с утратой папством светской власти и выступал в качестве «феодальной оппозиции» капитализму. Однако уже в последние десятилетия прошлого века начался процесс сближения католической церкви с руководящими кругами буржуазии. Этот процесс ускорился и усилился в текущем веке. В эпоху общего кризиса капитализма империалистическая буржуазия нуждалась в таком многочисленном, организованном и разветвленном аппарате идеологического и политического воздействия, какой представляла собой католическая церковь. С другой стороны, католицизм связал свою судьбу с наиболее реакционными слоями империалистической буржуазии, видя в ней главного защитника устоев старого порядка, которому угрожала опасность со стороны рабочего класса.

Ватикан, который любит проповедовать трудящимся пользу бедности, умеренности и воздержания, является в настоящее время одним из самых крупных капиталистов и землевладельцев.

Достаточно сказать, что в настоящее время золотой запас Ватикана превосходит золотые запасы крупнейших европейских капиталистических государств. В 1952 г., например, по сообщению буржуазной прессы, валютный и золотой запас Ватикана составлял 11 млрд. долларов, в то время как золотой запас Италии равнял-

ся в то время 700 млн. долларов, Франции — 1400 млн. долларов и Англии — 5 млрд. долларов¹⁰⁹. Ватикан экономически связан с крупнейшими монополистическими и финансовыми группами Италии, Франции, Западной Германии, США. Инвестиции Ватикана в США достигли в 1958 году 35 млрд. долларов¹¹⁰. Земельные владения католической церкви составляют, по неполным данным, более 10 млн. гектаров, из них в Западной Германии — 350 тыс. гектаров¹¹¹.

Уже эти цифры показывают, сколь смехотворны попытки защитников католицизма представить Ватикан в роли некоего беспристрастного социального арбитра, осуждающего «крайности» капиталистической эксплуатации и «злоупотребления» частной собственностью.

Католицизм оказывает политическое воздействие на жизнь современного общества по многим каналам.

Так, социальная теория современного католицизма играет в жизни многих европейских буржуазных стран роль главного идейного оружия в борьбе против научного социализма и рабочего движения. Социальное учение современного католицизма представляет собой приспособленную к новейшим условиям и модернизированную теорию Фомы Аквинского — теорию так называемого «католического естественного права».

Учение о «естественном праве» у Фомы Аквинского служило теоретическим обоснованием незыблемости феодального общественного порядка, построенного на социальном неравенстве и иерархии сословных групп. Основные идеи томизма в несколько ином облачении пытаются развивать и современные католические богословы, занимающиеся социальными проблемами.

Исходным пунктом католического учения об обществе является учение о сущности отдельного человека. Согласно взглядам католических богословов, сущность каждого человека определяется наличием в нем бессмертной и нематериальной души, которая представляет собой высшее творение бога. Главная цель каждого человека, исходя из этого, — стать подобием бога, возвысив для этой цели свою душу и «очистив ее от греха».

¹⁰⁹ См. И. Лаврецкий. Ватикан. Госполитиздат, 1957, стр. 173.

¹¹⁰ «Einheit», 1958, Nr. 6, S. 857.

¹¹¹ «Philosophie des Verbrechens». Berlin, 1959, S. 156.

Таким образом, исходный пункт и основа всего католического социального учения — это отдельный индивид и его «душа». Общество, социальные отношения выступают как средства для достижения высшей цели каждой отдельной личности. Отсюда примат личности перед обществом, проповедуемый католической социальной доктриной. Один из католических западногерманских идеологов — Адольф Зюстерхайм говорит об этом следующее: «Из того факта, что лишь отдельная личность обладает бессмертной душой и тем самым трансцендентным определением, в то время как человеческим общностям как таковым не свойственна бессмертная душа и они призваны выполнять лишь посясторонние, земные задачи, — вытекает... первенство (*der Vorrang*) отдельной личности перед социальными образованиями»¹¹².

Понятно, что с этих позиций главной социальной проблемой является не изменение социальных отношений, а «спасение души» каждого отдельного человека, «очищение» ее от греха. Католические богословы настойчиво твердят, что коренной причиной всех бедствий и несчастий, испытываемых человечеством, следует считать не социальные условия жизни людей, а «первородный грех», в который некогда впали люди. В «Лексиконе католической жизни», вышедшем во Фрейбурге в 1952 г., сказано совершенно недвусмысленно: «Социальные неурядица (*Mißstände*) существовали во все времена и будут всегда существовать, — они представляют собой неизбежное следствие первородного греха...»¹¹³.

С меньшей ясностью была высказана эта мысль и на 78-ом немецком католическом конгрессе, где утверждалось, что последняя причина всех человеческих заблуждений коренится не в социальном устройстве, а в греховной природе человека. Поэтому-де «исцеление может исходить только от врача, который способен освободить людей от бремени их грехов»¹¹⁴. Французский прелат Бруно де Солаж также подчеркивает, что «христианское избавление заключается не в ликвидации нищеты, а в ликвидации греха»¹¹⁵.

¹¹² «*Philosophie des Verbrechens*», S. 165.

¹¹³ *Ibid.*, S. 157.

¹¹⁴ *Ibid.*, S. 158.

¹¹⁵ Цит. по кн.: И. Лаврецкий. Ватикан, стр. 285.

Политический смысл такого рода утверждений вполне очевиден.

Важное место в католической социальной доктрине занимает учение о частной собственности как «естественном праве» человека.

Так, например, папа Пий XII в одном из своих выступлений сказал: «Христианское сознание не может считать справедливым социальный строй, который либо отрицает в принципе.., либо уничтожает на практике естественное право частной собственности...»¹¹⁶.

В связи с этим защитники католицизма выставляют лозунг «расширения частной собственности вместо ее уничтожения», заявляя о необходимости «депролетаризации» рабочего класса посредством его приобщения к частной собственности. Согласно социальному учению католицизма зло не в частной собственности, а лишь в «злоупотреблении частной собственностью». Необходимо, чтобы капиталисты «умерили» свою жажду прибыли, а рабочие отказались от «анархических стремлений». Папа Лев XIII утверждал, что коренная ошибка в понимании социального вопроса состоит в том, что «отношения между работодателями и рабочими изображаются так, как будто бы между ними существует непримиримое по своей природе противоречие, которое побуждает их к классовой борьбе».

Таким образом, последнее слово социального учения католицизма сводится к давно известным плоским рассуждениям на тему о примирении классов, а также о том, как сделать, чтобы капитализм, оставаясь самим собой, в то же время утратил свои «дурные» стороны. Политическая направленность этих рассуждений ясна: они призваны противостоять марксистскому учению о классовой борьбе, идеям научного социализма.

Католицизм оказывает политическое воздействие не только с помощью своей социальной теории.

Католическая церковь связана с целой системой политических организаций во всех основных капиталистических странах. К числу этих политических организаций относятся прежде всего клерикальные политические партии, причем многие из них участвуют в правительст-

¹¹⁶ The mind of Pius XII, edited by R. C. Pollock. N. Y., 1955, p. 39.

ве (Италия, Бельгия, Австрия, Западная Германия). Кроме того, во многих европейских странах существуют особые массовые организации так называемого «католического действия», целиком подчиненные Ватикану. В Италии, например, в состав «Католического действия» входят семь массовых организаций с общим числом членов, по данным 1956 г., в 3 млн. человек («Союз мужчин», «Союз молодежи», «Женская молодежь», «Итальянская католическая университетская федерация» и т. д.)¹¹⁷.

Существует разветвленная система католических профессиональных, спортивных, культурных и иных организаций, католических университетов, школ, лицеев, издательств, газет и журналов. Вся эта огромная, дифференцированная и широко разветвленная система ведет активную идеологическую и политическую деятельность, оказывая воздействие на самые широкие массы населения.

Активную борьбу против марксизма католическая церковь ведет в течение многих десятков лет. Еще в энциклике от 9 ноября 1946 г. Пий IX обрушился с проклятиями на «учение так называемого коммунизма, которое в высшей степени противоречит естественному праву»¹¹⁸. Эту линию борьбы против научного социализма проводили и последующие папы, в особенности Пий XI и Пий XII. Последний в одном из своих выступлений заявил, что осуждение католической церковью марксистского социализма вытекает из ее «права и обязанности охранять людей от таких течений мысли ..., которые угрожают их вечному спасению»¹¹⁹.

Подлинная цена католической фразеологии относительно «высших духовных ценностей» и «очищения человеческих душ от греха» становится очевидной, если мы обратимся к позиции католицизма в вопросе о мирном сосуществовании двух общественных систем и о предотвращении войны. В современной обстановке Ватикан, конечно, не может игнорировать стремления народов к миру. Поэтому в выступлениях папы (как умершего в 1958 г. Пия XII, так и нынешнего,

¹¹⁷ См. И. Лаврецкий. Ватикан, стр. 211—212.

¹¹⁸ «Philosophie des Verbrechens», S. 154.

¹¹⁹ The mind of Pius XII, edited by R. C. Pollock, p. 38.

Иоанна XXIII) обычно говорится о сохранении мира как о «важнейшей миссии церкви», произносится немало слов, осуждающих «современный материалистический век», создавший невиданные доселе средства массового уничтожения. В свое время папа Пий XII даже заявил о необходимости запрещения атомного и водородного оружия. Однако эти заявления сочетаются у руководства католической церкви с разнузданной антикоммунистической пропагандой, активной поддержкой милитаризма и западногерманского реваншизма.

37-й Всемирный евхаристический конгресс католической церкви, состоявшийся в августе 1960 г., был превращен его организаторами в международную манифестацию антикоммунистических и милитаристских сил. Западногерманский кардинал Вендель, возглавляющий «пастырскую службу» в бундесвере, говорил на конгрессе о «притязаниях международного коммунизма и атеизма на всемирное господство», восхвалял атомную и водородную бомбы, назвав их бичом господним против нечестивых. Глава католической церкви в США кардинал Спеллман, сообщив о своем инспекционном облете американских частей в Западной Германии, заявил: «Я счастлив быть снова среди своих солдат в Германии, которые защищают дело свободы и религии». Военственную антикоммунистическую речь произнес на конгрессе военный министр ФРГ, известный реваншист Штраус¹²⁰. Ватикан благосклонно взирает на активную реваншистскую деятельность немецких клерикалов из партии ХДС—ХСС. На приеме у папы Иоанна XXIII Аденауэр открыто высказал гитлеровскую идею относительно особой миссии немецкого народа, предназначенного богом в «защитники Запада от могущественных сил с Востока»¹²¹. Такое откровенное заявление смутило даже руководящих деятелей Ватикана, которые вынуждены были от него отмежеваться.

Католицизм был издавна связан теснейшими узами с колониализмом. Миссионерами в колониальных и зависимых странах руководит начиная с XVII в. особая организация — «Святая конгрегация пропаганды веры», которая ныне имеет в своем распоряжении 27 тыс. свя-

¹²⁰ См. об этом подробнее в статье: И. Давыдов. Церковные мюнхенцы. «Наука и религия», 1960, № 12.

¹²¹ «Einheit», 1960, Nr. 2, S. 297.

щеников, 9 тыс. наставников, 61 тыс. монахинь, 92 тыс. учителей церковных школ ¹²². «Христианизация» народов Азии и Африки столь тесно была связана с их колонизацией, что в сознании большинства местных жителей эти два понятия неотделимы. Африканцы по этому поводу говорят: «Когда к нам пришли белые, то в их руках была библия, а в наших — земля. Теперь земля находится у них, зато в наших руках оказалась библия». Что и говорить, обмен явно неэквивалентный! В настоящее время, когда колониальная система неудержимо рушится, Ватикан изыскивает всяческие пути и способы, чтобы, отмежевавшись официально от колониализма, закрепиться в освобождающихся странах и вести в них в дальнейшем активную деятельность. С этой целью особое внимание в последние годы обращается на создание местного, «национального» духовенства. В Черной Африке, например, в духовных католических семинариях обучается 1800 туземцев, число священников-африканцев также существенно возросло (в 1939 г. — 388, в 1957 г. — около 2 тыс. человек). В 1957 г. в Африке было уже около 50 негритянских епископов ¹²³. Наконец (впервые в истории Ватикана!), недавно негр получил и кардинальское звание. Католическая церковь рассчитывает, что местное духовенство будет пользоваться большим доверием населения, нежели пришельцы из Европы.

Реакционная политическая роль католического духовенства особенно ясно проявилась в ходе недавних событий в Конго и на Кубе. Католическая церковь в этих странах выступила в качестве открытого пособника колонизаторов. В католических миссиях в Конго летом 1960 г. скрывались бельгийские военные, миссионеры перебрасывали оружие и шпионов из одной части страны в другую, участвуя в подготовке выступлений марионеток Чомбе и Мобуту. Католический конгресс в Гаване (ноябрь 1959 г.) выступил против революционных преобразований на Кубе, в защиту частной собственности помещиков и иностранных монополий. 7 августа 1960 г. кубинский епископат опубликовал послание верующим, в котором ни слова не говорилось об агрессивных дей-

¹²² «Наука и религия», 1960, № 8, стр. 43.

¹²³ Там же, стр. 44.

ствиях американского империализма против Кубы, но зато повторялась клевета о «проникновении на Кубу международного коммунизма». Все эти факты разоблачают подлинную политическую роль католической церкви как активного пособника империалистов и колониялистов.

Католицизм отличается особой гибкостью, способностью к политическому приспособленчеству и социальной демагогии.

Защитники католицизма утверждают, что католическая церковь никогда не была союзником богатых, защитником их выгод, интересов и привилегий. Они всеми средствами стремятся изобразить католицизм как силу, стоящую над классами и заботящуюся о благе всех людей.

С этой целью католическая церковь пытается проникнуть в среду трудящихся, создать себе массовую опору среди рабочего класса. Большую роль в этом играют так называемые «христианские профсоюзы», используемые (как это было недавно во время всеобщей забастовки в Бельгии) в раскольнических и штрейкбрехерских целях. Католическая церковь даже революционные праздники трудящихся пытается превратить в религиозные праздники. Так, в 1956 г. по инициативе Ватикана впервые в некоторых странах праздник 1 Мая среди рабочих-католиков проводился как «праздник святого Иосифа-рабочего». «Нужно сделать все возможное,— откровенно заявил французский каноник Дермин,— чтобы вбить клин между коммунизмом и рабочим движением»¹²⁴. Для того чтобы добиться этой цели, католическая церковь стремится использовать самые многообразные пути, методы и средства.

В 40-х годах во Франции по инициативе французского епископата и при активной поддержке Ватикана было организовано так называемое «движение священников-рабочих». Для того чтобы найти новый путь к рабочим, завоевать их доверие и воспрепятствовать распространению в их среде атеизма,— было решено посылать священников-миссионеров на французские предприятия.

«Священники-рабочие» (которых готовили специальные семинарии) селились вместе с рабочими, выполняли

¹²⁴ Цит. по кн.: И. Лаврецкий. Ватикан, стр. 287—288.

такую же работу, как и они, их материальное положение и бытовые условия были такими же, как и у остальных рабочих. Эта затея, вначале широко рекламировавшаяся Ватиканом, закончилась неожиданно конфузом для ее организаторов. Многие из «священников-рабочих», испытав на своем собственном опыте «прелести» капиталистической эксплуатации, активно включились в профсоюзное движение, в классовую борьбу рабочих, стали сотрудничать со всеми прогрессивными силами (в том числе и с коммунистами) в их борьбе за улучшение положения трудящихся, в движении против войны и т. п. Это привело к тому, что Ватикан вынужден был в начале 1954 г. официально осудить подобное поведение «священников-рабочих» и по существу запретить их дальнейшую деятельность. Ватиканская газета «Оссерваторе Романо» писала по этому поводу, что «священники-рабочие» заразились марксизмом и говорили языком классовой борьбы»¹²⁵.

Можно привести и другие примеры того, как несмотря на все хитроумные тактические приемы верхушки католической церкви, в низах духовенства, среди рядовых католиков-трудящихся ширится политическая оппозиция Ватикану, множатся ряды тех католиков, которые, оставаясь верующими, в то же время ищут контактов и связей с прогрессивными силами для совместной борьбы за мир и социальные преобразования.

Коммунистические партии в капиталистических странах подчеркивают в связи с этим, что борьбу против политического клерикализма не следует отождествлять с идеологической борьбой против религиозного мировоззрения вообще. Борьба против политического клерикализма — это борьба против реакционной политики, проводимой руководящими кругами церковных организаций и прежде всего руководством католической церкви. Непосредственная задача этой борьбы — разоблачение политической роли церковных организаций в капиталистических странах. В ходе такой борьбы возможен широкий союз всех прогрессивных сил, борющихся за сохранение мира, против милитаризма и военного психоза, против

¹²⁵ О движении «священников-рабочих» см. подробнее в статье: М. М. Шейнман. Социальная демагогия Ватикана («Вопросы истории религии и атеизма», вып. III, 1955, стр. 135—142), и в кн.: И. Лаврецкий. Ватикан, стр. 288—302.

наступления реакции, в защиту демократических свобод и социальных преобразований. В этой борьбе могут и должны принять участие и верующие. Идеологические различия между атеистами и верующими трудящимися не должны помешать их совместной активной борьбе против реакционной политики современной монополистической буржуазии вообще и против политического клерикализма, как ее важного политического инструмента, в особенности.

* *
*

В заключение следует остановиться на вопросе о роли религии и церковных организаций в социалистическом обществе. Как известно, в первые годы после Великой Октябрьской социалистической революции церковные и сектантские организации в большинстве своем занимали антисоветские, контрреволюционные политические позиции, активно участвовали в борьбе против Советской власти. Разгром интервентов и белогвардейцев в ходе гражданской войны, успехи социалистического строительства в мирное время показали бесперспективность борьбы против Советского государства, беспочвенность надежд на возвращение к старому помещичье-буржуазному режиму. Это не могло не повлиять на политические позиции громадного большинства духовенства, включая и многих в прошлом активных контрреволюционеров. Известную переоценку политических ценностей был вынужден в последние годы своей жизни произвести и патриарх Тихон, а также группировавшееся вокруг него высшее духовенство. Руководители православной церкви в СССР, а также и основных сектантских организаций объявили о своей полной политической лояльности по отношению к Советской власти.

В настоящее время громадное большинство церковников и сектантских руководителей в СССР соблюдает политическую лояльность в отношении социалистического государства¹²⁶. Многие из них не прочь нажать на

¹²⁶ Среди религиозных организаций в СССР есть и такие, которые до сих пор пытаются подпольно заниматься антисоветской

этом известный капитал, завоевать популярность среди верующих. Как в устных проповедях, так и в издаваемых православной церковью и сектантами-баптистами журналах ¹²⁷ подчеркивается, что деятельность религиозных организаций в СССР имеет «патриотическую направленность», что она не только не препятствует, но способствует построению коммунистического общества, которое, как доказывают христианские проповедники в нашей стране, якобы «целиком соответствует христианским идеалам».

Вот что, например, говорилось в одной из статей в журнале «Братский вестник»:

«Многие ясные выражения самого Христа и его апостолов говорят о том, что принципы, положенные в основу Октябрьской социалистической революции, близки словом к учению Христа и его апостолов, а значит, и дороги всем нам, верующим во Христа, спасителя нашего... Мы, верующие во Христа Иисуса, должны хорошо знать, что господь наш, управляющий народами и царствами, на место тюрьмы народов — царской России — воздвигнул славный советский строй. Это случилось на основе слов Писания: «Он изменяет времена и лета, низлагает царей и поставляет... дает мудрость мудрым и разумение разумным» ¹²⁸.

Даже старая легенда о Христе приобрела у современных проповедников в СССР особый смысл: «Это не случайность. Это — великий промысел божий. Христос родился не во дворце, где рождаются дети царских фамилий и куда закрыт доступ для простого народа, но в пещере, в которую вход свободен для поклонения всем: богатым и бедным, знатным и простым, мудрецам и не-

деятельностью. Так, некоторые сектантские организации (напр., «свидетели Иеговы»), такие группы, как «истинно православные христиане» и др. ведут агитацию среди наиболее отсталых слоев населения за неподчинение советским законам, неучастие в выборах, отказ от военной службы и т. д. Не следует забывать и о том, что среди служителей культа, официально зарегистрированных церковных и сектантских организаций нередки случаи нарушения советского законодательства. Против таких явлений необходимо вести активную борьбу, постоянно контролируя соблюдение духовенством советских законов.

¹²⁷ Организация «евангельских христиан — баптистов» издает в СССР журнал «Братский вестник».

¹²⁸ «Братский вестник», 1947, № 6, стр. 5, 6.

веждам»¹²⁹. Не следует недооценивать роли и значения подобных проповедей. У некоторой части населения, наименее политически развитой, такие идеи, безусловно, находили известный отзвук, способствовали укреплению авторитета и влияния духовенства. В этой связи следует подчеркнуть, что наши атеисты не должны уходить от ответов на такие вопросы, должны уметь аргументированно доказать несостоятельность подобных проповедей. Естественно, что для социалистического государства и всего советского народа не может быть безразличной политическая позиция церковных и религиозных организаций.

В постановлении ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» подчеркивается, что «нельзя отождествлять положение церкви в стране социализма с положением церкви в эксплуататорском обществе»¹³⁰.

В нашем обществе «подорваны социальные корни религии, уничтожена база, на которую опиралась церковь»¹³¹. Церковные организации в СССР отделены от государства, они превратились в частные организации, обслуживающие верующих и, в соответствии с советским законодательством, не вмешивающиеся в политическую жизнь страны. Неправильно было бы ставить под политическое сомнение тех или иных священнослужителей только за то, что они отправляют религиозные обряды и проповедуют религиозное вероучение.

Но из этого не следует, что наша научно-атеистическая пропаганда не должна *идейно* бороться против неправильных, извращающих действительность взглядов на социальную и политическую роль религии и церкви в советском обществе.

Выше уже указывалось, что независимо от политических взглядов и политической позиции тех или иных проповедников религии она играет отрицательную роль в социальном и политическом развитии общества. Приведенные из «Братского вестника» высказывания свидетельствуют о том, что религия и в нашем обществе

¹²⁹ «Братский вестник», 1946, № 1, стр. 13.

¹³⁰ «Коммунистическая партия и Советское правительство о религии и церкви». Госполитиздат, 1959, стр. 108.

¹³¹ Там же, стр. 108—109.

сковывает общественную и политическую активность трудящихся, воспитывает их в духе покорности и пассивности. Ведь если следовать логике рассуждений автора статьи в баптистском журнале, то получается, что и Октябрьская революция, и все социальные преобразования, происшедшие в нашей стране,— это дело рук бога, а не людей. Выходит, что не трудящиеся нашей страны, а бог воздвигнул славный советский строй. Руководящие деятели русской православной церкви не раз высказывались в том духе, что победа советского народа в Великой Отечественной войне достигнута была только благодаря «божьей помощи».

Так, например, в послании Патриарха Алексия по случаю празднования 250-летия Ленинграда говорилось:

«И только всемогущая помощь божия самоотверженным защитникам нашего города и всей страны нашей положила предел нападению врага...»¹³². С этих позиций вполне естественно следует вывод, согласно которому и построение коммунизма зависит не столько от людей, сколько от бога. Такой взгляд не только нелеп и абсурден теоретически, он вреден, так как прививает людям пассивность, неверие в свои силы, «упование на волю божью».

Далее. Церковники и сектанты утверждают, что основные принципы социализма и коммунизма почерпнуты из христианского учения. В доказательство приводятся отдельные цитаты из евангелий или посланий апостола Павла. Еще А. В. Луначарский в дискуссии с митрополитом Введенским в свое время правильно замечал, что христианское учение настолько многолико, многогранно, расплывчато и неопределенно, что в библии всегда можно найти отдельные высказывания, на первый взгляд подтверждающие данную мысль. Это вполне естественно, ибо христианство возникало как религия угнетенных, ненавидевших и проклинавших своих угнетателей, и следы этих настроений мы до сих пор можем найти в тексте библейского Нового завета (особенно ярко проступают они в Апокалипсисе, самом раннем из дошедших до нас христианских произведений).

¹³² «Журнал Московской патриархии», 1957, № 7, стр. 3.

В то же время представляется совершенно очевидным, что в своем основном содержании христианское учение не только не имеет ничего общего с теорией научного социализма, но и представляет собой в известном смысле его противоположность. Август Бебель метко заметил в свое время, что христианство и социализм противостоят друг другу, как огонь и вода.

Основой христианства является антинаучное представление о боге как творце мира и его «вседержителе». Теоретическую основу научного социализма составляет учение о существовании материального мира и его закономерностей, о возможности познания и использования этих объективных законов в практической деятельности людей.

С точки зрения христианства главная цель, «божественное предназначение» человека состоит в «спасении его души», которое может быть достигнуто только верой в бога и соблюдением предписаний церкви.

С точки зрения научного социализма человек живет в обществе, его характер, взгляды, поведение определяются социальными условиями его жизни. Следовательно, для того чтобы изменить человека, дать возможность развиваться в нем его способностям и дарованиям, надо «сделать обстоятельства человеческими» (Маркс), изменить общественные отношения.

Христианство учит, что любые изменения в жизни человека и обществе совершаются по «воле божьей» и что человек не должен активно вмешиваться в общественную жизнь и бороться за изменение существующего общественного порядка, который всегда определен и освящен богом. Христианская мораль превозносит кротость, покорность, терпение, «непротивление злу насилием», т. е. оправдывает и возвеличивает социальное рабство.

Научный социализм считает, что классовая борьба представляет собой неизбежный и закономерный результат общественного развития, а активное участие в борьбе за общественное переустройство, за уничтожение капитализма и создание социалистического строя есть важнейшая задача всех трудящихся. Один из писателей-атеистов заметил: «Религиозный человек молится, обладающий классовым сознанием пролетарий — действует».

Таким образом, христианство, как и любая другая

религия, не помогает, а мешает строить коммунистическое общество. Наше продвижение к коммунизму будет тем успешнее, чем быстрее будет происходить процесс полного освобождения советских людей от этого наследия эксплуататорского общества.

«Упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья»¹³³. За это действительное счастье и борются трудящиеся нашей страны, воздвигая светлое здание коммунистического общества.

¹³³ К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии. Госполитиздат, 1955, стр. 30.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы остановились на ряде характерных специфических черт и особенностей религии. Следует подчеркнуть, в заключение, что все эти черты и особенности можно правильно понять лишь при условии научного, марксистского анализа главной, основной проблемы — проблемы социальных корней религии. Эта проблема является как бы фокусом, узловой точкой, стержнем всех других вопросов, касающихся понимания религии.

Только последовательное проведение материалистической точки зрения на причины возникновения и основы существования религии может позволить правильно оценить ее составные элементы и выявить ее место среди других форм общественного сознания. Это, однако, не значит, что марксистская наука о религии не должна заниматься изучением таких вопросов, как специфика религиозных представлений и религиозных чувств, соотношение религиозной идеологии и религиозной психологии, место культа в религиозном комплексе и т. п.

Проблема специфических особенностей религии не есть проблема только теоретическая. Она имеет огромное значение и для практики атеистической работы.

Как подчеркивается в Программе КПСС, в условиях социализма и строительства коммунистического общества, когда стихийное экономическое развитие уступило место сознательной организации производства и всей общественной жизни, когда теория повседневно претворяется в практику, первостепенное значение приобретает формирование научного мировоззрения у всех тружеников общества. Воспитание научного мировоззрения у всех

трудящихся предполагает полное преодоление религиозных предрассудков и суеверий.

Таким образом, в наши дни, когда страна вступила в период развернутого коммунистического строительства, задача научно-атеистического воспитания трудящихся становится важнейшей задачей партии и всего советского народа.

Но успешно заниматься научно-атеистическим воспитанием можно лишь на основе глубокого и тщательного изучения специфических особенностей религии, основных путей и направлений ее воздействия на сознание и поведение людей. В современных условиях практической задачей на местах является повсеместная организация продуманной системы мероприятий по научно-атеистическому воспитанию. Эта система мероприятий достигает наибольших успехов там, где она носит всесторонний, комплексный характер, учитывает самые различные пути воздействия религии на людей, самые разнообразные методы и приемы деятельности церковников и сектантов.

В этой связи теоретическая разработка ряда вопросов, касающихся специфики религии, приобретает немаловажное значение.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
I. Социальные основы существования религии	5
II. О специфике религиозных представлений. Религиозная идеология и религиозная психология	23
III. Религиозный культ	49
IV. Религия и другие формы общественного сознания	60
1. Религия и наука	60
2. Религия и мораль	81
3. Религия и искусство	94
4. Религия и философия	105
5. Религия и политика	129
Заключение	154

Д. М. Угринович

О СПЕЦИФИКЕ РЕЛИГИИ

Редактор *Л. А. Филиппов* Технич. редактор *Л. В. Лазарева*

Сдано в набор 11/IV 1961 г. Подписано к печати 18/IX 1961 г.
Л 22346. Формат 84×108/32. Печ. л. 4,875. Привед. печ. л. 8,19.
Уч.-изд. л. 8,42. Изд. № 1546. Зак. 81. Тираж 8000 экз. Цена 35 коп.

Издательство Московского университета
Москва, Ленинские горы, Административный корпус
Типография Изд-ва МГУ. Москва, Ленинские горы

Отпечатано в типографии Изд-ва МГУ (ф.). Москва, Моховая, 9.
Зак. 1176

Замеченные опечатки

Стр.	Строка	Напечатано	Должно быть
102	21 снизу	над Казанью	под Казанью
116	13 снизу	идеалистическую	идеологическую
120	3 сверху	в середине века	в средние века

к заказу 1176