Ч-27

Философские проблемы критики религии

Д. М. Угринович

Д. М. УГРИНОВИЧ

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КРИТИКИ РЕЛИГИИ

(О специфике религии и ее месте в общественном сознании)

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1965

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета

ОТ АВТОРА

Предлагаемая вниманию читателя книга представляет собой второе, значительно дополненное и во многом переработанное заново издание книги «О специфике религии», вышедшей в Издательстве МГУ в 1961 г. Отличия данного издания от предыдущего столь велики, что его следует рассматривать по существу как совершенно новую работу. Три первые главы книги, а также введение и заключение написаны заново. В четвертой главе сделан ряд изменений и дополнений.

Отдельные разделы настоящей книги публиковались в виде статей в журналах «Коммунист», «Вопросы философии» и «Философские науки».

Автор выражает благодарность коллективам кафедр марксистско-ленинской философии гуманитарных факультетов и истории и теории научного атеизма философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, обсудившим рукопись настоящей книги и сделавшим ряд полезных советов и указаний.

Критические замечания в адрес книги будут приняты с благодарностью.

ВВЕДЕНИЕ

Религия может исследоваться в различных аспектах. Важной задачей является, например, научная критика содержания религиозного вероучения, религиозной догматики. Для правильного понимания сущности религии необходимо изучение ее происхождения, ее ранних форм, истории ее развития. Особую и весьма существенную проблему составляет научная критика так называемых «священных книг»: Библии, Корана и т. п.

В настоящей работе делается попытка общего философско-социологического анализа религии как особой формы общественного сознания, как специфической части надстройки. В задачу автора не входил критический разбор содержания какого-либо религиозного вероучения, опровержение конкретных религиозных мифов и догм.

Критика религии не может быть сведена лишь к противопоставлению ложному сознанию правильных взглядов на мир. Существенным компонентом марксистской критики религии является также научное объяснение самой религии, причин ее возникновения и длительного исторического существования, выявление ее специфики, ее места в общественной жизни.

В ходе философско-социологического исследования религии не может не возникнуть вопрос о методологии подобного исследования.

Исходной методологической посылкой научного исследования религии является марксистское положение о том, что религия представляет собой целиком социальное явление. Религия необходимо рождается на определен-

ном этапе развития общества и закономерно существует во всех досоциалистических общественных формациях. Она рождается и существует как специфическое отражение господства над людьми условий их жизни, как результат их несвободы, их зависимости от природных и социальных сил. Религия не есть нечто «взаимодействующее с обществом», в ней нельзя выделить особую «социальную сторону» — она по своей природе, по своей сущности целиком социальна и представляет собой существенный, хотя и специфический, элемент общественной структуры определенных формаций, элемент, который может быть правильно понят лишь в связи с другими элементами общественной структуры и прежде всего в связи с определяющей стороной жизни общества — способом производства материальных благ.

Эти общеизвестные марксистские положения приходится подчеркивать потому, что все современное буржуазное религиоведение, за редким исключением, либо игнорирует, либо прямо отрицает социальную природу религии.

Не говоря уже о богословах и ученых, стоящих на ортодоксально-церковных позициях, даже представители внеконфессионального, «светского» религиоведения исходят, как правило, в своих исследованиях из посылки об асоциальной сущности религии. В качестве примера приведем ту отрасль буржуазного религиоведения, которая непосредственно занимается социальной проблематикой: так называемую «социологию религии».

Родоначальником современной буржуазной социологии религии считается немецкий социолог Макс Вебер (1864—1920). Уже у М. Вебера мы видим постановку вопроса, чрезвычайно характерную для всей позднейшей буржуазной социологии религии. Он исследует вопрос о взаимодействии между обществом и религией исходя из предпосылки, что религия представляет собой нечто внешнее по отношению к обществу, или, выражаясь терминами буржуазных социологов, «метасоциальный феномен». Правда, сам М. Вебер как агностик и позитивист избегает каких-либо прямых высказываний о «трансцендентной» сущности религии. В своих историко-социологических исследованиях он рассматривает религию лишь в рамках ее непосредственного воздействия на социальное поведение людей, т. е. как реальный фактор

общественной жизни. Такой подход отнюдь не означает того, что М. Вебер считает религию целиком социальным явлением. Он лишь полагает, что нецелесообразно в рамках его исследований выходить за пределы социального анализа религии, и предоставляет это богословам.

Современные продолжатели М. Вебера давно отказались от фигового листка агностицизма и не стесняются публично демонстрировать свой фидеизм. И. Вах, Г. Меншинг и другие буржуазные социологи прямо подчеркивают, что социология изучает религию лишь в той мере, в какой последняя выступает в общественной жизни, подвергается социальному воздействию. Сущность религии трансцендентна, асоциальна, недоступна социологическому анализу, уверяют подобные авторы.

Так, например, И. Вах полагает, что религия коренится в «потребности человека в связи с бесконечным» и поэтому ее «нельзя идентифицировать с определенными представлениями, ритуалами и институциями» [1]. Г. Меншинг, Ван дер Лееув и другие социологи определяют сущность религии как «встречу человека со святым», причем последнее понятие («святое») характеризуется ими как нечто таинственное, что не может быть постигнуто разумом [2].

Социология, по мнению этих авторов, должна изучать не сущность религии, а лишь ее внешние социальные формы. Социология призвана исследовать воздействие, которое общество оказывает на религию, изучать изменения в религиозных проявлениях, которые происходят под этим воздействием. По мнению, например, американского социолога Ингера, «социология религии в широком смысле представляет собой научное изучение путей, посредством которых общество, культура и личность влияют на религию» [3].

Можно поэтому согласиться с голландским социологом Врихофом, который, оценивая современную буржуазную социологию религии, вынужден констатировать,

---

[1] I. Wach. Sociology of Religion. Chicago, 1944, p. 385.

[2] См. G. Mensching. Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart, 1959; G. Van der Leeuw. Einführung in die Phänomenologie der Religion. Darmstadt, 1961.

[3] См. «Probleme der Religionssoziologie. Herausgeg. von D. Goldschmidt und Y. Mattes». «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 1962, Sonderheft 6, Köln, S. 14.

что для нее «остаются недоступными существенные аспекты религии» [4].

Вынесение сущности религии за рамки общества, признание «трансцендентного» источника религии означают неизбежно отказ от научного ее объяснения, полную капитуляцию перед религиозной ортодоксией.

Признание социальной природы религии, будучи важной методологической предпосылкой научного анализа, само по себе, естественно, еще не означает правильного ее понимания. Суть проблемы состоит в том, как понимается само общество и место религии в нем, ее соотношение с другими сторонами общественной жизни.

Марксизм исходит из того, что религия есть порождение и отражение экономических условий жизни людей, их общественного бытия. «Всякая религия, — писал Ф. Энгельс, — является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» [5].

Как и любая другая форма общественного сознания, религия отражает объективные условия жизни, их общественное бытие. Но каждая форма общественного сознания отражает общественное бытие по-своему. Специфика форм сознания проявляется не только в том, *как*, в *каких* формах каждая из них отражает общественное бытие, но и в том, *что́* отражает данная форма сознания, *какую* сторону общественного бытия она отражает [6].

Религия как специфическая форма общественного сознания обладает *особым предметом отражения*. Она отражает ту сторону общественного бытия, которая может быть названа отношениями господства, несвободы, зависимости людей от условий их жизни. Религия возникает и воспроизводится необходимо в тех общественных формациях, где существуют особые отношения, при которых условия жизни людей выступают не как результат их свободных, сознательных действий, а как принудительно, насильственно навязанные им.

---

[4] «Probleme der Religionssoziologie», S. 24.

[5] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 328.

[6] См. Г. М. Гак. Учение об общественном сознании в свете теории познания. М., Изд-во ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1960; «Формы общественного сознания». Изд-во МГУ, 1960.

Поскольку религия есть прежде всего форма общественного сознания, мы говорим о том, что она *отражает* указанную сторону общественного бытия. Но она не только отражает общественное бытие, но и *порождается* общественным бытием. Отношение религии к экономическим условиям жизни есть не только отношение отражения к объекту отражения, но и отношение следствия к причине, определяемого фактора к определяющему. Таким образом, изучая место религии в обществе и ее зависимость от общественного бытия, мы должны вести анализ в двух аспектах: *гносеологическом* (сопоставляя содержание религиозных представлений с теми реальными силами, которые отражаются в религиозном сознании) и *социологическом* (выявляя, какие именно социальные факторы вызывают к жизни религию).

Следует подчеркнуть, что научное понимание религии требует *единства ее гносеологического и социального анализа*[7].

Для правильного понимания религии важно не только знать предмет ее отражения, т. е. социальные причины, вызвавшие ее к жизни. Не менее важно ясно представлять себе и то, *как* отражаются в религиозном сознании людей господствующие над ними силы. В упомянутом выше определении Энгельса отмечается, что в религиозном сознании «земные силы принимают форму неземных», т. е. религия всегда искаженно, превратно отражает социальные условия человеческого бытия, дает ложную, иллюзорную картину мира.

Иллюзорную, фантастическую форму отражения действительности в религии неправильно отрывать от ее предмета отражения, т. е. от природы тех отношений людей к объективному миру, которые рождают религию. Искаженные представления о мире, характерной чертой которых является вера в сверхъестественное, возникают в сознании людей именно потому, что над ними господствуют внешние силы, подлинной природы которых они не понимают. Превратное отражение этих сил в религиозном сознании есть результат практического бессилия человека, его придавленности, его неспособности подчи-

---

[7] В нашей философской литературе последних лет проблеме единства гносеологического и социального анализа общественного сознания особое внимание уделил Г. М. Гак в работе «Учение об общественном сознании в свете теории познания».

нить себе окружающую природу и свои собственные общественные отношения. Таким образом, подлинные источники ложного, извращенного сознания, характерного для религии, лежат в сфере общественного бытия. Только рассматривая религию как специфическое порождение и отражение экономических условий жизни людей, как «превратное мировоззрение превратного мира» (Маркс), как «негодный продукт негодного общественного строя» (Ленин), можно раскрыть подлинную тайну религиозной веры в сверхъестественное, причину религиозного искажения и удвоения мира.

Из изложенного ясно, что гносеологический анализ религии не только не исключает анализа социального, но и требует его в качестве весьма важной предпосылки. С другой стороны, социальный анализ представляет собой дальнейшее развитие, углубление и обогащение новым содержанием анализа общефилософского, гносеологического. Поэтому было бы принципиальной ошибкой отрывать гносеологическое рассмотрение религии от социального ее анализа или же противопоставлять одно другому.

В домарксистском атеизме преобладал гносеологический аспект рассмотрения религии. Правильно подчеркивая иллюзорный, ложный характер религиозного сознания, атеисты до Маркса не могли вскрыть подлинных соцальных причин возникновения и существования религии, а вследствие этого не могли правильно оценить ее социальной роли и наметить реальные пути ее преодоления.

В современном буржуазном религиоведении, напротив, весьма влиятельным стало направление, которое полностью игнорирует гносеологический анализ религии, игнорирует проблему соотношения религиозных представлений с объективным миром.

В качестве примера можно привести работы представителей так называемой «функциональной школы» в этнографии и, в частности, ее признанного главы, английского этнографа (польского происхождения) Бронислава Малиновского (1884—1942). Исследования первобытной религии, предпринятые Малиновским на основе изучения жизни и быта обитателей Тробриандовых островов (Меланезия), представляют собой незаурядное явление в буржуазной этнографической литературе. Любопытно,

что, когда Малиновский строго придерживается фактов, он в ряде случаев очень близко подходит к правильному пониманию социальных истоков первобытной религии. На этом мы остановимся ниже. Однако ложная общая методология мешает Малиновскому подняться до научных обобщений. Малиновский пытается выявить социальную функцию первобытной магии, полностью игнорируя гносеологическую оценку магических представлений о сверхъестественном. Отвлекаясь от того решающего факта, что магические представления всегда искажали реальные связи и отношения, с которыми первобытный человек имел дело, Малиновский приходит к выводу, что магия была полезна первобытным людям.

Магия, пишет Малиновский, «дает человеку возможность уверенно сохранять свою устойчивость и целостность психической жизни при порывах гнева, взрывах ненависти, неразделенной любви, отчаяния и страха. Функция магии состоит в том, чтобы ритуализировать человеческий оптимизм, повышать его веру в победу надежды над страхом... Без ее (магии. — *Д. У.*) силы и руководства первобытный человек не смог бы справиться с практическими трудностями так, как это ему удалось, он не смог бы подняться до более высоких ступеней культуры» [8].

Нетрудно заметить, что Малиновский оценивает здесь роль магии чисто субъективистски; его подход весьма напоминает подход к религии прагматистов, например У. Джемса. У Малиновского получается, что магия играет в развитии общества прогрессивную роль потому, что она в ряде случаев создавала известную психологическую «устойчивость» первобытного человека, возбуждала в нем уверенность в успехе тех или иных практических действий. Что это было так, спорить не приходится. Но все дело в том, что оценка социальной роли магии не должна основываться лишь на субъективно-психологическом анализе сознания религиозного человека. Эта оценка должна покоиться прежде всего на учете того, какую объективную роль играла магия в поведении, в действиях первобытных людей. А стоит нам выйти за субъективные рамки сознания первобытного человека, как станет

---

[8] Bronislaw Malinowski. Magic, Science and Religion and other Essays. U. S. A., 1948, p. 70.

ясно, что пресловутая психологическая «устойчивость», создаваемая магией, была ложной, иллюзорной устойчивостью. Искажая реальную картину мира, отвлекая внимание и силы первобытных людей на ненужные и бессмысленные ритуалы и колдовские акты, магия объективно не помогала, а мешала первобытным людям в их практической деятельности, она тормозила прогресс человечества.

На этом примере ясно видно, что функциональный анализ явлений духовной жизни общества не может быть научным, если игнорируется гносеологическая оценка этих явлений, игнорируется вопрос о том, насколько правильно то или иное явление общественного сознания отражает действительность. Это вполне естественно, ибо главная общественная функция сознания людей и состоит в правильном отражении мира. Если правильное, адекватное отражение является необходимым условием и важнейшим средством практического овладения людьми природными и общественными силами, то искаженное, превратное отражение мешает преобразованию действительности, тормозит развитие человеческих способностей.

В марксистских работах, посвященных теоретическим проблемам понимания религии, ей дается, как правило, четкая гносеологическая оценка. Религия определяется как ложное, превратное, фантастическое отражение мира. Значительное место обычно уделяется также рассмотрению социальных корней религии и ее общественной роли. Однако не всегда в ходе анализа религии показывается единство указанных двух аспектов, не всегда выявляется связь между ними. В некоторых научно-популярных работах[9] особенности религиозного сознания (превратное отражение мира, вера в сверхъестественное) характеризуются в отрыве от проблемы социальных корней религии. Но, как уже говорилось, нельзя понять, как отражает действительность религия, не уяснив себе, *что́* она отражает, какие реальные общественные отношения рождают необходимо это превратное отражение.

Указанные выше методологические соображения автор пытался реализовать в настоящей работе.

Выявление специфики религии начинается в ней с анализа социальных корней религии, т. е. социальных

[9] См., например, П. А. Павелкин. Что такое религия. Изд. 2. М., Госполитиздат, 1960.

факторов, ее рождающих. Но, как указывалось выше, проблема социальной детерминированности религии имеет и гносеологический аспект: она предстает перед нами и как проблема специфически религиозного (превратного) отражения определенной сферы общественного бытия. Поэтому выявление социальных корней религии есть одновременно и выявление *специфического предмета отражения* религии. В первой главе работы предпринята попытка показать на основе конкретного этнографического и исторического материала связь между экономическими и социальными условиями жизни людей в досоциалистических формациях и их религиозными верованиями. Автор пытается показать, каким образом условия общественного бытия людей *рождали* религию и как эти условия *отражались* в религиях соответствующей эпохи.

Вторая глава книги выявляет специфику религиозного сознания, т. е. религиозной *формы отражения* мира. Здесь предпринята попытка исследовать структуру религиозного сознания, выясняется различие между двумя уровнями религиозного сознания: обыденным (массовым) религиозным сознанием верующих и религиозной идеологией в лице церковной доктрины.

Религия есть прежде всего специфическая форма общественного сознания. Но комплекс общественных явлений, обозначаемый понятием «религия», далеко выходит за рамки общественного сознания в собственном смысле этого слова. В религию входят и определенные *действия людей* (религиозный культ), и определенные *организации и учреждения*. Все эти элементы в их совокупности составляют религиозный комплекс, или религиозную надстройку.

Принципиально важным для понимания религии вопросом является вопрос о соотношении указанных элементов в религиозном комплексе. В этой связи представляется уместным сделать несколько предварительных теоретических замечаний.

Несмотря на всю пестроту и многообразие религиозных верований и обрядов, мы можем выделить нечто общее в них, что собственно и позволяет отнести их к сфере религии. Это общее состоит не только в особенностях религиозного сознания, но и в специфических отношениях (связях) между религиозным сознанием и религиозными

действиями, а также (в классовом обществе) между указанными элементами и религиозными организациями. Таким образом, в известном смысле религию можно рассматривать как определенную *структуру,* специфическую *систему связей.* Чрезвычайно важная особенность религиозной структуры состоит в том, что это *надстроечная структура.* Ее историческое движение определяется в конечном счете движением и изменением общественного бытия людей, объективных условий их жизни. Поэтому внутренние связи и соотношения в рамках религиозного комплекса могут быть правильно поняты лишь на основе анализа воздействия детерминирующего фактора, т. е. общественного бытия.

В частности, только с учетом «механизма» воздействия экономического базиса на надстройку можно правильно понять соотношение религиозного сознания и религиозного культа. Одно из решающих отличий надстройки от базиса состоит в том, что надстроечные отношения и учреждения формируются проходя через сознание людей, в соответствии с их взглядами, идеями и представлениями. Последние же детерминируются объективными социально-экономическими условиями, от сознания не зависящими. В. И. Ленин различал отношения *материальные* (экономические), которые складываются не проходя через сознание людей, и отношения *идеологические,* формирующиеся в соответствии с человеческими взглядами и убеждениями [10].

Общественное сознание людей определяется в конечном счете условиями их материально-производственной деятельности, т. е. способом производства необходимых для жизни средств существования. Но было бы серьезной ошибкой считать, что в рамках надстройки тот или иной специфический вид деятельности (практики) людей — политической, правовой, нравственной, религиозной — определяет их сознание. Дело обстоит совсем не так. Не нравственное поведение и поступки людей определяют их нравственные убеждения, а, напротив, эти убеждения реализуются в их нравственном поведении, т. е. их нравственное поведение основывается на соответствующих взглядах и убеждениях. Таким образом, сознание людей всегда опосредует их деятельность и их организации в

---

[10] См. В. И. Ленин. Соч., т. 1, стр. 122—123.

сфере надстройки. Объективные (экономические) условия жизни людей играют определяющую роль по отношению к надстроечным отношениям, учреждениям и деятельности через посредство сознания.

Таково же соотношение указанных элементов и в религиозной надстройке. Религиозное сознание никогда в истории человечества не существовало без особого рода практических действий, которые именуются культовыми действиями. Следовательно, религиозная «теория» всегда находилась в единстве с религиозной «практикой». Но религиозная «практика» — это действия особого рода. Их специфику можно понять лишь связывая их с религиозным сознанием.

Культовые действия, как и любые иные, совершаются человеком целенаправленно. Кардинальное их отличие от прочих действий состоит в том, что их цель вымышленная, сверхъестественная, созданная «больной фантазией» религиозного человека. Поэтому без религиозного сознания, вне религиозного сознания религиозный культ невозможен. Вне связи с религиозными верованиями те же самые культовые действия перестают быть религиозными, меняют свою общественную роль и направленность.

Эти общие положения автор пытается подробно развить и обосновать на базе конкретного материала в третьей главе, посвященной анализу специфики религиозного культа и религиозных организаций.

Для выявления специфики религии необходим не только анализ ее внутренней структуры. Полная и всесторонняя характеристика особенностей религии требует сопоставления ее с другими формами общественного сознания. Ведь в реальном и целостном общественном организме религия не существует обособленно. Мы вычленяем отдельные формы общественного сознания в ходе их теоретического анализа, но это не значит, что они существуют в обществе как резко отделенные друг от друга образования. Напротив, в реальном историческом развитии эти формы тесно взаимодействуют между собой, подчас причудливо переплетаясь друг с другом [11].

Анализ соотношения между формами общественного сознания позволяет глубже понять как их общее взаимо-

---

[11] «Взаимодействие форм общественного сознания». Изд-во МГУ, 1964.

действие, так и специфику каждой из них. Поэтому исследование специфических особенностей религии требует анализа ее соотношения и взаимодействия с другими формами общественного сознания: наукой, моралью, искусством, философией, политическими взглядами. Только в сопоставлении и в реальном взаимодействии с другими формами общественного сознания обнаруживает религия все ее многообразные особенности и характерные черты. Этой проблеме и посвящена четвертая, заключительная, глава книги.

Несколько слов о литературе предмета.

В основу своей работы автор, естественно, стремился положить труды классиков марксизма, которые содержат неоценимое богатство идей, затрагивающих не только принципиальные, философские проблемы понимания религии, но и ряд более узких специальных вопросов. В качестве примера можно привести статьи Ф. Энгельса, посвященные происхождению христианства, или же его исторические работы, чрезвычайно ценные для выяснения социальной природы средневековых ересей и протестантизма.

Весьма важные для марксистского понимания религии положения имеются также в трудах Г. В. Плеханова.

Автор стремился использовать все ценное, содержащееся в работах советских ученых и публицистов, выступавших с критикой религии: Ем. Ярославского, А. В. Луначарского, И. И. Скворцова-Степанова и др.

В современной марксистской атеистической литературе научные исследования, посвященные специально философско-социологическому анализу религии, весьма немногочисленны. Если не считать популярных брошюр, то можно назвать лишь несколько работ И. А. Крывелева, специально посвященных данной проблеме[12]. Но это не значит, что указанная проблема не подвергалась и не подвергается обсуждению в советской литературе. Чрезвычайно важные ее аспекты неоднократно затрагивались в научных трудах советских ученых различных специальностей: философов (Л. Ф. Ильичева, П. Н. Федосеева,

---

[12] См. И. А. Крывелев. Об основном определяющем признаке понятия религии. «Вопросы истории религии и атеизма», вып. 4. М., Изд-во АН СССР, 1956; И. А. Крывелев. О содержании понятия религии. Доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., «Наука», 1964.

Ф. В. Константинова, Ю. П. Францева, Г. М. Гака, А. Г. Спиркина, И. Д. Панцхавы, И. П. Цамеряна, П. Ф. Колоницкого, Ю. А. Левады, М. И. Шахновича, А. Д. Сухова и др.), историков (Н. Н. Розенталя, С. И. Ковалева, Н. М. Никольского, А. Б. Рановича, А. П. Каждана, Е. М. Штаерман и др.), этнографов (С. А. Токарева, Б. А. Шаревской, Д. Е. Хайтуна, Ю. И. Семенова, А. Ф. Анисимова и др.). Важные теоретические вопросы марксистского понимания религии рассматривались также в книгах зарубежных марксистов Ш. Эншлена, А. Робертсона, А. Донини, О. Клора и др.

Более подробная оценка упомянутых трудов советских и зарубежных авторов дается в самом тексте книги. Поэтому во введении ограничимся лишь немногими замечаниями.

Тема настоящей книги требовала обобщения и осмысления большого фактического материала, касающегося истории религии. Автор почерпнул его главным образом в трудах советских историков и этнографов, что и оговорено путем соответствующих ссылок в тексте. Ссылки на источник даются и в том случае, когда автор опирается на сделанные до него научные выводы и обобщения или, напротив, полемизирует с ними.

Предпринятая работа потребовала критического анализа современной буржуазной литературы, занимающейся проблемами религии. Особое внимание уделено критике буржуазной «социологии религии» и «психологии религии».

Критическое исследование современных монотеистических «мировых» религий дается в книге исключительно на материале христианства. Не будучи специалистом в области изучения ислама и буддизма, автор не счел возможным использовать материал, относящийся к этим религиям.

Глава первая

СОЦИАЛЬНЫЕ КОРНИ РЕЛИГИИ

§ 1. Общая постановка вопроса

Вопрос о том, что́ представляет собой религия, с давних времен возник перед людьми. Прогрессивные мыслители прошлого понимали, что религия превратно, искаженно отражает мир, что религиозные представления создают вымышленную, иллюзорную картину действительности, мешают, а не помогают познавать ее подлинные свойства и закономерности. Начиная с античных материалистов и атеистов и кончая французскими материалистами XVIII в., Л. Фейербахом и русскими революционными демократами — все передовые умы прошлых времен ясно понимали, что религия есть *заблуждение*. Но перед каждым вдумчивым мыслителем неизбежно в связи с этим вставал вопрос: *почему* возникло это массовое заблуждение? Почему оно упорно сохраняется у людей на протяжении многих тысяч лет? Иначе говоря, вставал вопрос о *корнях* религии, о причинах, ее породивших и порождающих.

Домарксистский атеизм сделал немало для выяснения этой проблемы. Его представители стремились сорвать с религии покров «святости», «таинственности» и «потусторонности», спустить ее с «неба» на землю, дать естественное объяснение возникновению и развитию религиозных верований и обрядов.

Еще древнегреческий философ Ксенофан рассматривал богов как творение человеческой фантазии. Мысль о том, что не бог создал людей, но, напротив, человек создал бога «по своему образу и подобию», неоднократно высказывалась и атеистами нового времени. В особен-

ности подробно ее развивал и обосновывал выдающийся борец против религиозного мракобесия немецкий философ Людвиг Фейербах. К. Маркс и В. И. Ленин высоко ценили атеистические труды Фейербаха. Они указывали, что анализ Фейербахом психологических и гносеологических корней религии представляет собой значительное достижение атеистической мысли. Фейербах и другие мыслители во многом правильно показали, *как* создает человек религиозные представления, из какого реального материала строит он фантастические образы, какие эмоции участвуют в этом процессе и благоприятствуют ему.

Атеисты до Маркса не ограничивались, естественно, лишь гносеологическим и психологическим аспектом рассмотрения религии; они пытались выявить и общественные причины ее существования. При этом ими был сделан ряд интересных наблюдений, было высказано немало правильных мыслей. Некоторые мыслители древности и нового времени полагали, что религию рождает страх перед могущественными и непонятными силами природы. Другие подчеркивали, что в существовании религии заинтересованы «власть имущие» и церковники, которые сознательно насаждают религиозный обман в своих корыстных целях. Интересные мысли относительно условий, рождающих религию, высказывал Л. Фейербах. Он писал, что люди «религиозны лишь в нужде, недостатке, несчастии» [1]. Подобные суждения можно считать подходом к вопросу о социальных корнях религии. Но лишь подходом, не больше.

Домарксистский атеизм не мог дать глубокого научного ответа на вопрос о социальных причинах существования религии. И это вполне естественно, ибо дать научный ответ на этот вопрос можно лишь с позиций материалистического понимания истории.

Только выявив основу исторического процесса, которую составляет производство материальных благ, можно было научно объяснить социальные причины существования превратного, религиозного сознания. Если атеисты до Маркса стремились главным образом доказать, что религия есть заблуждение, иллюзия, обман и

---

[1] Людвиг Фейербах. Избр. филос. произв., т. II. М., Госполитиздат, 1955, стр. 580.

самообман, то марксизм впервые научно раскрыл социальные истоки этого самообмана, показал, каковы те социальные условия, которые делают не только возможным, но и необходимым возникновение религиозных заблуждений.

Социальные условия, рождающие религию, наряду со специфическими особенностями, которые отличают их в каждой общественной формации, имеют и некоторые общие черты. В этом смысле правомерна попытка дать общую характеристику социальных корней религии. Под социальными корнями религии следует понимать такие объективные условия общественной жизни, которые необходимо рождают и воспроизводят религиозные верования.

Религия, как и всякое заблуждение, всякое ложное, превратное отражение мира, имеет свои предпосылки в сознании отдельного индивида. Прогресс знаний, развитие науки не уничтожают возможности заблуждений и ошибок. Общая *гносеологическая* и *психологическая* возможность заблуждений в том или ином виде остается в любом обществе. (Это не значит, что гносеологические корни религии и идеализма не претерпевают изменений на протяжении исторического развития.)

Но не всякое заблуждение есть религия. Религия — это более или менее устойчивая совокупность превратных представлений (верований) и обрядов, которая порождена в досоциалистических формациях определенными условиями жизни людей.

Какие же условия общественной жизни рождают и воспроизводят религию?

Маркс указывал, что истоки и объяснение всех мистерий общественной жизни нужно искать в сфере практики[2]. Для выяснения причин, рождающих религиозную мистификацию, следует обратиться к практической жизни людей.

Человеческая практика имеет много сторон, граней, связей и опосредствований. В каждом конкретном случае научный анализ вычленяет те ее стороны, которые необходимы для выяснения определенного вопроса, решения определенной задачи, которую ставит перед

---

[2] См. К. Маркс. Тезисы о Фейербахе. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 3.

собой исследователь. Для наших целей важно рассмотреть общественную практику под особым углом зрения.

Общественная практика при всех условиях включает в себя объективные отношения людей к окружающему миру, точнее — к природе и к другим людям. Эти практические отношения людей к объективному миру имеют *две стороны*: одна сторона выражает *господство объективных условий жизни над человеком,* другая — *господство человека над объективным миром.* Легче всего эти две стороны практики рассмотреть на примере трудовой деятельности людей. В ходе труда человек преобразовывает природу, ставя ее себе на службу, удовлетворяя с помощью веществ и сил природы свои потребности. Характер и глубина воздействия людей на природу определяются уровнем их производительных сил, прежде всего состоянием их средств труда. Чем более развиты у людей их средства труда, тем в большей степени человек становится господином природы, тем полнее и всестороннее он использует силы природы в своих целях. Таким образом, в отношениях людей к природе имеется две стороны: одна фиксирует и выражает уровень господства людей над природой, степень овладения ею. Другая сторона характеризует господство природы над человеком, выражает бессилие его перед лицом природных сил, которыми человек еще не в состоянии овладеть. Соотношение этих сторон исторически меняется по мере развития производительных сил, по мере исторического прогресса общества. В ходе исторического развития человек все глубже и полнее познает законы природы и практически овладевает ими. Человек все меньше находится во власти чуждых и непонятных для него сил природы и все более сознательно использует эти силы для своих нужд. В этом смысле он становится все свободнее в своих действиях. Происходит движение от *несвободы* и *зависимости* ко все большей *свободе.*

В известной степени аналогичный диалектический процесс, хотя и в совершенно иных исторических рамках, имеет место и в развитии общественных отношений людей. В течение весьма продолжительной исторической эпохи, включающей в себя все досоциалистические формации, человек в общем и целом оставался во власти стихийных общественных сил, сущности которых он не

понимал и действие которых был не в состоянии контролировать. Условия общественной жизни не были результатом его сознательных действий, а стихийно навязывались ему. Таким образом, в сфере отношений с другими людьми человек в досоциалистических формациях был несвободен. Правда, и в этих формациях имели место такие общественные действия, которые были основаны на осознании передовыми классами некоторых общественных потребностей (революционные движения передовых классов). Но понимание реальных общественных потребностей в те эпохи было весьма смутным, нечетким, расплывчатым, а сфера сознательных, свободных действий— весьма узкой и ограниченной. В целом не люди господствовали над своими общественными отношениями, а, напротив, общественные отношения властвовали над людьми. Лишь с переходом к социализму здесь происходит качественный скачок, скачок, который Ф. Энгельс назвал переходом из царства необходимости в царство свободы.

В условиях социализма и коммунизма общественная необходимость реализуется лишь через сознательную деятельность людей, познавших эту необходимость. Люди впервые становятся господами не только природы, но и своих общественных отношений. Таким образом, несвобода и зависимость сменяются свободой и в этой области общественной практики[3].

Все сказанное выше позволяет понять, каковы социальные истоки религии, какую сторону общественного бытия она отражает.

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. Религия коренится в *узости, неразвитости* практики, в ее ограниченности. Преодоление религии, следовательно, в последнем счете есть проблема практическая, проблема дальнейшего всестороннего развития и совершенствования человеческой практи-

---

[3] Конечно, и при социализме, и при коммунизме свобода в сфере отношений людей к природе и друг другу не является абсолютной, так как остаются неконтролируемые или же не вполне контролируемые людьми факторы.

ки, проблема достижения все большей свободы человеческой деятельности[4].

Попытаемся теперь конкретизировать эти общие положения. Как уже говорилось, религия рождается там, где присутствуют отношения зависимости человека от чуждых ему сил, где над человеком господствуют условия его жизни. На самых ранних этапах развития человеческого общества человек в силу неразвитости своих производительных сил находится в почти полной зависимости от природы. В эту эпоху социальная основа религии обнимает собой прежде всего *сферу практических отношений человека к природе.* Низкий уровень развития производства, ограниченность средств воздействия на

[4] Весьма интересная и в целом плодотворная попытка анализа соотношения человеческой практики и религии предпринята Ю. И. Семеновым в его книге «Возникновение человеческого общества». (Красноярск, 1962). Ю. И. Семенов правильно подчеркивает, что самые глубокие корни религии нужно искать в сфере практической жизни людей, что они состоят в *несвободе* человеческой деятельности, в неспособности людей добиться реализации намеченных целей. Однако некоторые положения автора указанной книги требуют уточнения. Так, например, на стр. 383 книги читаем: «Всю практическую деятельность человека можно было бы грубо подразделить на два вида: 1) деятельность, результаты которой зависят прежде всего от самого человека, — *свободную практическую деятельность,* и 2) деятельность, результаты которой опосредствованы не поддающейся контролю человека игрой случайностей, — *несвободную практическую деятельность*». В этих высказываниях безусловно содержится рациональная мысль, но выражена она неудачно. Вряд ли правильно говорить о двух *видах* деятельности — свободной и несвободной. Это создает впечатление, что может быть целиком свободная и целиком несвободная деятельность. Между тем всякая практическая деятельность в известном смысле и свободна и несвободна. Свободна, поскольку она есть познание необходимости и воздействие на объект в соответствии с этим знанием; несвободна, поскольку это знание неполно, приблизительно, поскольку, как следствие этого, практическая деятельность бывает иногда безуспешной, не приносит желаемого результата. Точнее, следовательно, говорить не о двух видах практической деятельности, а о двух *сторонах* всякой практической деятельности. Одна сторона выражает господство человека над природой, следовательно его свободу, другая — господство природы над человеком, следовательно его несвободу. Все дело в том, что в разных сферах человеческой деятельности и в особенности на разных исторических этапах развития общества соотношение этих двух сторон неодинаково и может коренным образом меняться. Когда мы говорим о скачке из царства необходимости в царство свободы, то речь идет о коренном изменении в соотношении этих двух сторон, но никак не о достижении абсолютной свободы человеческой деятельности, которая, как писал Энгельс, может быть достигнута лишь в «бесконечном ряду поколений».

природу — таковы главные причины, рождавшие религию в первобытном обществе. В дальнейшем, однако, по мере развития производства этот фактор играет все меньшую роль в системе условий, рождающих религию.

Социальные корни религии охватывают и *область общественных отношений*. В этой сфере следует выделить два основных фактора, оказывающих решающее воздействие на производство религиозных иллюзий.

Во-первых, это *стихийность* общественного процесса, зависимость людей от общественных сил, которые выступают как нечто для них чуждое и непонятное, нечто принудительное, навязываемое людям. Законы общественного развития в досоциалистических формациях остаются недоступны людям как со стороны теоретической (люди не в состоянии их познать), так и со стороны практической (люди не в состоянии их использовать, их контролировать). Стихийные общественные силы, разрушительное воздействие которых человек испытывает на каждом шагу (результаты его деятельности не соответствуют заранее поставленным целям и определяются факторами, ему не подвластными), рождают в сознании человека превратные религиозные представления, в которых реальные общественные силы превращаются в нечто неземное, сверхъестественное.

Второй фактор играет весьма важную роль в системе условий, рождающих религию в *классовом* обществе. Стихийные законы общественного развития властвуют над всеми людьми независимо от их классовой принадлежности. Но в эксплуататорском обществе на трудящиеся классы обрушивается, помимо того, еще и гнет классового господства, гнет эксплуатации. Представитель угнетенного класса — раб, крепостной, пролетарий — несвободен не только в общем философском смысле этого слова, поскольку условия его жизни навязаны ему действием слепых общественных сил, им не контролируемых, он несвободен в самом прямом и непосредственном смысле, поскольку он порабощен экономически, придавлен политически, лишен средств и возможностей духовного роста. Классовый гнет в сфере экономической и политической имеет в качестве своего дополнения — а отчасти в качестве предпосылки — гнет духовный. Трудящиеся классы, задавленные подневольной работой на других, нуждою и одиночеством, не находя реального выхода из тис-

ков эксплуатации на земле, ищут его на небе. «Религия, — говорил В. И. Ленин, — есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством. 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.»[5]. Если классовый гнет поддерживает и укрепляет религию, то классовая борьба в определенных условиях и прежде всего в капиталистическом обществе уводит массы из-под влияния религии, переключает их энергию на достижение реальных земных целей[6].

Иногда в популярной атеистической литературе употребляют термин «классовые корни религии» как синоним понятия «социальные корни религии». Между тем эти понятия далеко не тождественны. Во-первых, понятие «социальные корни религии» применимо и к первобытному обществу, где нет классов. Во-вторых, в классовом обществе это понятие включает в себя те факторы, которые непосредственно связаны с существованием антагонистических классов, но не исчерпывается ими. Так, например, к социальным корням религии следует отнести уже упомянутую стихийность общественного развития, которая свойственна также и доклассовому обществу. Следовательно, социальные корни религии — более широкое понятие, чем ее классовые корни[7].

---

[5] В. И. Ленин. Соч., изд. 4, т. 10, стр. 65.

[6] В этой связи следует отметить неточность, допущенную А. Д. Суховым в книге «Социальные и гносеологические корни религии» (М., Изд-во АН СССР, 1961). На стр. 13 указанной книги читаем: «Классовая борьба в определенных условиях является социальным источником религиозной идеологии». Эта фраза явно неудачна. Как явствует из дальнейшего изложения, речь идет не о классовой борьбе, а о *поражениях* в классовой борьбе, которые создали почву для религиозных настроений. Это далеко не одно и то же.

[7] Это разграничение правильно указано А. Д. Суховым в его упомянутой книге (стр. 8). С другой стороны, вызывает возражения попытка А. Д. Сухова рассматривать *экономические корни* религии как одно, а *классовые* ее корни как нечто другое. Такое противопоставление вряд ли правомерно: классовые отношения есть прежде всего отношения экономические. Поэтому общая схема анализа А. Д. Суховым социальных корней религии (по его мнению, социальные корни религии включают в себя: 1) экономические корни, 2) классовые корни и 3) идеологические корни) нуждается в уточнениях.

Мы попытались дать общую характеристику социальных корней религии, имея в виду те общие моменты, которые присутствуют во всех досоциалистических формациях. Подобное изложение вопроса, естественно, недостаточно. Для более глубокого исследования социальных корней религии необходимо выяснить специфические общественные условия, рождающие религию в каждой из досоциалистических общественных формаций.

§ 2. Социальные корни религии в первобытном обществе

Первобытная религия уже давно привлекает пристальное внимание самых различных исследователей. И это вполне понятно. Интерес к первобытной религии объясняется не только стремлением изучить религию самой ранней эпохи истории человечества. От правильного понимания истоков первобытных религиозных верований зависит во многом решение ряда общих, принципиальных, методологических вопросов, касающихся сущности религии и ее общественной роли.

Изучение социальных корней религии в первобытном обществе приобретает особое значение, ибо речь идет об эпохе *зарождения* религии. Важным методологическим требованием в ходе научного исследования любого явления общественной жизни является генетический анализ этого явления, изучение его истоков. Такой анализ совершенно необходим и для выяснения подлинной социальной природы религии.

Уже мыслители древности высказывали суждения о причинах возникновения религии, об ее первоначальных формах. Немало интересных мыслей по этому поводу мы находим также у атеистов и прогрессивных мыслителей последующих веков. Надо сказать, однако, что вплоть до середины XIX в. в области изучения первобытной религии даже у прогрессивных мыслителей преобладали умозрительные построения, вытекавшие из общих философских концепций их авторов, но почти не опиравшиеся на факты. Философские же взгляды домарксистских атеистов не были, как известно, последовательно научными. Их материализм был ограниченным, он не был оплодотворен диалектикой, не распространялся на анализ общественных явлений.

Лишь марксизм, возникнувший в середине прошлого

века, создал методологические, философские предпосылки научного исследования первобытной религии. Вместе с тем во второй половине XIX в. благодаря успехам археологии и этнографии впервые был накоплен значительный фактический материал, характеризовавший первобытные религиозные верования. Фундаментальные этнографические исследования Эд. Тэйлора, Дж. Фрэзера и др., археологические находки Г. де Мортилье и др. заставили по-новому взглянуть на религию первобытной эпохи. Но проводились эти исследования буржуазными учеными, которые были весьма далеки от научной марксистской методологии, хотя и выступали нередко с критикой официальной церковной доктрины.

Так, например, эволюционистская школа в этнографии, признанным лидером которой был Эдуард Тэйлор (1832 — 1917), накопила огромное количество фактов, проливавших свет на формы первобытных религиозных верований. Было установлено, что монотеистической религии предшествовал анимизм — вера в существование сверхъестественных духов, «души» и т. д. Но представители этой школы оказались не в состоянии объяснить подлинные истоки первобытных верований. Они ограничивались анализом индивидуального человеческого сознания, сводя все причины возникновения религии только к ошибкам в мышлении, к заблуждениям ума первобытного человека, обусловленным низким уровнем его знаний. Социальные истоки первобытных религиозных верований эволюционисты по существу игнорировали.

В начале XX в. в буржуазной науке учащаются попытки «социологического» объяснения первобытной религии (Р. Смит, Дюркгейм и его последователи, представители англо-американской «функциональной» школы). Однако идеалистическое понимание общества вело указанных исследователей к ложной трактовке религии. У некоторых из них (Дюркгейм) религия выводилась из «коллективных представлений», подлинная же экономическая основа этих представлений не вскрывалась.

В социологической и этнографической литературе капиталистических стран и сейчас преобладает точка зрения, по существу игнорирующая социальную природу первобытной религии. Правда, во многих случаях необходимость «социального анализа» первобытной религии не только не отрицается, но, напротив, подчеркивается,

однако сама методология подобного анализа такова, что она исключает подлинно научное объяснение социальных истоков первобытной религии.

Примером такого рода концепций могут служить взгляды современных продолжателей двух весьма близких по своей методологии направлений в европейской буржуазной этнографии: так называемых «культурно-морфологической» и «культурно-исторической» школ.

В этой связи представляет интерес вышедшая недавно вторым изданием книга известного западногерманского этнографа, главы «культурно-морфологической школы» А. Иенсена «Миф и культ у первобытных народов» [8].

На первый взгляд, Иенсен весьма озабочен выяснением исторической обусловленности первобытной религии. Он пытается понять различия в мифах и культах первобытных народов исходя из пресловутой теории «культурных кругов» («культурных комплексов»). Но «культурный комплекс» понимается Иенсеном, как и его идейными предшественниками (Ф. Гребнером и др.), внеисторически и метафизически. Это проявляется не только в том, что «культурный комплекс» в целом рассматривается как некое застывшее образование, которое лишь «мигрирует» пространственно, но не эволюционирует во времени, но и в том, что каждый подобный комплекс понимается как конгломерат различных общественных явлений, находящихся между собой во взаимодействии, но имеющих совершенно различное происхождение, различную природу. Генезис общественного явления метафизически противопоставляется Иенсеном его общественной функции.

Сущность религии, по Иенсену, можно понять, изучая не функции ее в той или иной «культурной общности», а лишь ее происхождение. В вопросе же о происхождении религии Иенсен стоит на позициях откровенного иррационализма. Он считает, что решающую роль в возникновении религии играли и играют некие «творческие акты», связанные с «проблемами существования» индивида. Эти акты не могут быть постигнуты человеческим разумом и подвергнуты каузальному научному анализу. Таким образом, Иенсен видит самые глубокие корни религии в

---

[8] См. Ad. E. Yensen. Mythos und Kult bei Naturvölkern. Zw. Auflage. Wiesbaden, 1960.

иррациональных психических актах отдельных индивидов.

Если Иенсен ищет истоки первобытной религии в психике отдельного человека, то современные продолжатели «Венской школы» в этнографии по-прежнему подчеркивают «трансцендентную» природу религии, апеллируя к божественному откровению. Их взгляды на происхождение религии неплохо отражены в изданной в Западном Берлине в 1961 г. под редакцией патера Пауля Шебесты книге «Происхождение религии. Результаты доисторических и этнографических исследований» [9]. На первых же страницах упомянутой книги говорится, что вопрос о сущности и об истинности религии «не может быть решен на пути исследования ее истории. На этот вопрос мы можем дать ответ, даже если бы мы никогда не смогли выяснить исторического происхождения религии» [10]. Таким образом, сразу провозглашается тезис, согласно которому сущность религии не обусловлена исторически, социально. «Совершенство (die Höhe) религии какого-либо народа, — читаем мы далее, — нельзя поставить ни в прямую, ни в косвенную зависимость от его хозяйства или же развития его материальной культуры» [11]. Авторы книги, будучи ортодоксальными католиками, больше всего озабочены тем, чтобы «научные изыскания» находились в полном соответствии с официальной церковной доктриной, согласно которой религия имеет внеземное, божественное происхождение.

Авторы книги пытаются противопоставить марксизму «свой» историко-социальный анализ первобытных религиозных верований. «Мы ни в коем случае не должны упускать из виду, — говорится в цитируемой книге, — что религия и общество, религия и хозяйство, религия и искусство и наука взаимно влияют друг на друга» [12].

Как же понимают современные последователи «культурно-исторической» школы подобное взаимодействие? Они вынуждены признать, что «у народов с одинаковой экономической структурой мы находим далеко идущие

---

[9] «Ursprung der Religion. Ergebnisse der vorgeschichtlichen und völkerkundlichen Forschungen». Herausgeg. von P. Schebesta. Berlin, Morus — Verlag, 1961.

[10] Ibid., S. 15.

[11] Ibid., S. 34.

[12] Ibid., S. 26.

совпадения в типах религии»[13]. Но с точки зрения авторов книги, «от хозяйства и остальной культуры зависит не религия как таковая, а лишь форма религии. Божественное как таковое, священное представляет собой в любой религии и в любой культуре действительность, не нуждающуюся в предпосылках. Формы религии, обряды меняются вместе с изменяющимися культурами, поскольку меняется выражение чувств и внутренних переживаний, поскольку меняются также интересы и нужды (людей), но основная структура того, что мы называем религией, остается: отдача себя в руки божества»[14].

Итак, последнее слово «социального анализа» религии сводится лишь к констатации влияния общественной жизни на формы выражения религии. Что же касается существа религии, ее основного содержания, то оно, как утверждают авторы книги, якобы невыводимо из социальной структуры и носит вневременнóй, абсолютный характер, имея своим источником само «божественное начало». Очевидно, что такой подход к религии не имеет ничего общего с ее научным социальным анализом.

Эти примеры показывают, что в современной буржуазной литературе, посвященной проблемам первобытной религии, усилились откровенно реакционные, фидеистические тенденции.

Каково же марксистское решение проблемы социальных корней первобытной религии?

Классики марксизма-ленинизма дали общее принципиальное решение этой проблемы, указали те коренные общие причины, которые рождают в первобытном обществе извращенное, религиозное сознание. Ф. Энгельс в известном письме К. Шмидту говорил об «отрицательно-экономической основе» первобытной религии[15]. Тем самым он подчеркивал, что религия в первобытном обществе рождается прежде всего из-за низкого уровня развития производительных сил. Низкий уровень развития производства не дает людям возможности практически овладеть силами природы. Окружающий первобытного человека мир природных явлений выступает по отноше-

---

[13] «Ursprung der Religion. Ergebnisse der vorgeschichtlichen und völkerkundlichen Forschungen». Herausgeg. von P. Schebesta, S. 34.

[14] Ibid.

[15] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. письма. М., Госполитиздат, 1948, стр. 429.

нию 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 они не умеют бороться, 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.

«...Бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, в чертей, в чудеса и т. п.», — указывал В. И. Ленин [16].

Конечно, господство природы над человеком не было в первобытном обществе полным, абсолютным. Люди уже в ту эпоху активно боролись за свое существование, они делали первые шаги на пути подчинения себе природных явлений. Но практическое бессилие людей заметно сказывалось в ту эпоху на жизни человека и рождало в нем превратное, религиозное сознание.

У читателя может возникнуть принципиальный вопрос: можно ли бессилие человека перед лицом природы считать социальным фактором? Ведь речь идет о господстве над человеком природных, а не общественных сил. Для правильного понимания данной проблемы следует иметь в виду, что бессилие первобытного человека перед лицом природы есть неизбежное следствие низкого уровня развития его материального производства, узости и ограниченности человеческой практики.

Силы природы господствуют над людьми не потому, что это определяется естественными свойствами и закономерностями мира. 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, не ее естественные закономерности рождают у людей превратное, религиозное сознание, а специфическое отношение людей к природе, при котором природа господствует над ними, а

---

[16] В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 65.

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.

Благодаря работам классиков марксизма, в особенности В. И. Ленина, была заложена основа и для понимания *гносеологических предпосылок* возникновения религии.

Для того чтобы бессилие людей перед лицом природы породило религию, человек должен был осознать это бессилие. А это стало возможным лишь на определенном этапе развития первобытного общества, когда человек попытался осмыслить свое отношение к природе и к 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 в марксистской атеистической литературе обычно говорится о первоначальном периоде формирования человеческого общества как о дорелигиозном периоде [17].

Как показали классики марксизма, первобытная религия отражает не только господство над людьми сил природы, но и господство над ними их собственных общественных отношений. К. 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 естественнородовых связей с другими людьми...» [18]. Естественнородовые 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 подчеркивал, что в древних религиях идеально отражается не

---

[17] Проблема гносеологических корней религии будет подробнее рассматриваться в следующей главе.

[18] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 89.

только ограниченность отношений людей к природе, но и «ограниченность всех их отношений друг к другу» [19]. 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 [20].

Классики марксизма-ленинизма дали общее, принципиальное решение проблемы первобытной религии. Но они не занимались специально исследованием первобытных религиозных верований. Поэтому перед современной марксистской наукой стоит весьма важная и актуальная задача: с помощью научной материалистической методологии изучить происхождение тех или иных форм первобытных религиозных верований, показать их социальную основу, проследить их истоки.

Советские ученые, работающие в области изучения первобытной религии, сделали немало для решения указанной задачи. Этнографы (С. А. Токарев, Д. Е. Хайтун, А. Ф. Анисимов, М. О. Косвен и др.), археологи (А. П. Окладников, П. П. Ефименко и др.), философы (Ю. П. Францев, А. Г. Спиркин, И. А. Крывелев, А. Д. Сухов и др.) провели серьезную исследовательскую работу, которая в настоящее время позволяет подвергнуть проблему социальных корней первобытной религии гораздо более глубокому и обстоятельному анализу.

Мы видим свою задачу в том, чтобы попытаться осмыслить и обобщить конкретные исследования ряда советских авторов, уделив особое внимание вытекающим из этих исследований общим философским и социологическим выводам.

Как уже говорилось выше, тайну всех религиозных мистерий следует искать в сфере человеческой практики. Это целиком относится и к религиозным мистериям са-

---

[19] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 89.

[20] В этой связи следует отметить неправильность утверждения А. Д. Сухова, который пишет, что «производственные отношения первобытнообщинного строя... не были социальным источником религии» (А. Д. Сухов. Социальные и гносеологические корни религии, стр. 28).

мой ранней эпохи развития человечества. Именно в сфере практической жизни первобытных людей мы обнаруживаем главные истоки тех или иных религиозных верований.

Основой всякой практической жизни является трудовая, производственная деятельность людей, деятельность по добыванию средств существования. Если мы хотим понять истоки первобытной религии, то для нас необходимо прежде всего понять, как последняя соотносится с трудовой деятельностью первобытных людей.

Первобытную религию рождает не сама трудовая деятельность, а ее ограниченность, слабость, узость сферы ее воздействия. Будучи не в состоянии реальными практическими средствами обеспечить желательный для него результат, первобытный человек прибегает к мнимым, иллюзорным средствам воздействия на природу. Легче всего проследить это на примере *первобытной магии* [21].

Магия в этом плане представляет наибольший интерес, поскольку она лежит ближе к сфере человеческой практики, чем другие ранние формы религии. На примере магии особенно ясно видно, что религию рождало не просто незнание подлинных причин тех или иных явлений и стремление познать их, как это утверждали Тэйлор, Спенсер и др., — религию рождала *неудовлетворенная практическая потребность воздействия на силы природы* с целью подчинения их человеку [22].

Связь между трудовой деятельностью первобытного человека и его магическими действиями особенно ясно обнаруживается в ходе анализа *промысловой* магии.

Как показывает само название, данный вид магии призван путем сверхъестественного, т. е. по существу мнимого, иллюзорного, воздействия обеспечить успех предпринимаемых первобытным человеком трудовых усилий. Первобытные люди во многих случаях были не в состоянии реальными практическими средствами обеспечить постоянный успех своих действий. Так, первобытный охотник, несмотря на всю его ловкость, все искусство, часто оставался без добычи. Звери обходили его ловуш-

---

[21] Магия (колдовство) — система верований и обрядов, в основе которых лежит вера в возможность сверхъестественного воздействия на окружающие человека материальные предметы.

[22] На эту сторону правильно обратил внимание А. Г. Спиркин в книге «Происхождение сознания» (М., Госполитиздат, 1960, стр. 267).

ки, а подчас и вовсе исчезали из того района, где он охотился. Известный русский этнограф Л. Я. Штернберг, долгие годы посвятивший изучению жизни и быта народов Сибири и Дальнего Востока, писал: «С одинаковой заботливостью первобытный охотник изо дня в день ставит свой гениальный самострел на зверя. И вот сегодня один за другим хитрые звери приходят на его стрелу и становятся его верной добычей, но могут проходить дни и недели, когда не только ни один зверь не приблизится к его ловушке, но когда он, даже многократно пробегая мимо самого его орудия, как бы смеясь, уходит неуловимый и невидимый» [23].

«Но вот оказывается, — читаем мы в другом месте той же книги, — что все его (первобытного человека. — *Д. У.*) гениальные изобретения недостаточны для борьбы с природой. При всем своем искусстве в одном случае он направляет стрелу в животное даже в самую плохую погоду и убивает его, а в другом случае при самых благоприятных условиях делает промах, стреляет и не попадает. В одном случае он может наловить рыбы в один день столько, что ее хватит надолго, а в другом случае могут пройти целые месяцы и он не поймает ни одной рыбы. Одним словом, перед ним в борьбе за существование встает «его величество случай», то, что мы называем удачей, счастьем и т. д., явление для него совершенно непонятное, таинственное.... Вот тут-то и начинается область религии» [24].

Не будучи марксистом, Л. Я. Штернберг очень близко в данном случае подошел к правильному пониманию истоков первобытной религии и, в частности, первобытной промысловой магии.

Трудовая деятельность первобытных людей, как правило, была еще настолько примитивной, средства воздействия на природу столь скудны, что они не могли в большинстве случаев уверенно контролировать результаты своих действий. Результат зачастую не соответствовал поставленной ими цели. Вступал в силу, по меткому выражению Л. Я. Штернберга, «его величество случай», т. е. природа *навязывала* людям то, чего они не хотели.

---

[23] Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., Изд-во Ин-та народов Севера, 1936, стр. 3—4.

[24] Там же, стр. 247.

И вот эта *неуверенность* первобытных людей в результатах их производственной деятельности, отсутствие реальных средств, обеспечивавших успех охоты, рыбной ловли или иных трудовых действий, и были главной, основной причиной, побуждавшей людей той эпохи использовать мнимые, иллюзорные средства воздействия, заниматься первобытной магией.

Такое понимание причин, рождавших промысловую магию, подтверждается огромным количеством фактов. Логика исследуемых фактов подводит к подобным выводам даже некоторых буржуазных этнографов, далеких от марксизма. Очень интересные данные (отмечавшиеся уже в нашей атеистической литературе) находим мы у Б. Малиновского. Изучая быт жителей Тробриандовых островов (Меланезия), Малиновский попытался проанализировать, какие именно виды трудовой деятельности у них обязательно сопровождаются магией. Выяснилась чрезвычайно любопытная картина: оказалось, что магия необходимо предваряет и сопровождает те виды трудовой деятельности обитателей этих островов, где присутствует неуверенность в результатах человеческих действий, где большую роль играет случай, где охотника или рыболова подстерегает опасность.

Так, например, рыбная ловля в защищенной от ветров лагуне не сопровождается магическим ритуалом. И, напротив, рыбная ловля в открытом море, в особенности полная опасностей охота на акул, обязательно требует предварительно сложных магических церемоний[25]. В сфере земледелия — подобное же разделение. Выращивание культур, требующее больших усилий и не всегда дающее должный эффект, сопровождается магией. Некоторые другие типы земледелия, более простые и более доступные, избавлены от магических актов. Весьма сложное и жизненно важное для судьбы рыболовов искусство постройки их лодок (каноэ) вызвало к жизни сложный магический ритуал. Постройка же домов, которая является делом вполне безопасным, хотя и достаточно сложным, лишена магического сопровождения[26]. На основании этих фактов Малиновский приходит к правильному в общем выводу, что «мы находим магию там,

[25] См. Bronislaw Malinowski. Magic, Science and Religion and other Essays. U. S. A., 1948, p. 14.

[26] Ibid., pp. 115—116.

где присутствуют элементы случая, а также весьма широко распространены эмоциональные колебания между надеждой и страхом»[27]. К сожалению, Малиновский не пошел дальше этого частного вывода. Общая идеалистическая методология, как мы уже говорили выше, не дала ему возможности правильно оценить социальные истоки и социальную роль первобытной религии.

Итак, мы можем констатировать, что между трудовой, производственной деятельностью первобытных людей и их магическими актами существует тесная связь. Но это связь специфическая. Промысловая магия как бы *дополняет* трудовую деятельность первобытного человека там, где последняя *слаба, ограничена в средствах, не может постоянно обеспечивать требуемый результат*. Следовательно, промысловая магия *паразитирует* на трудностях человеческой борьбы за существование, выступает как своеобразный мнимый «эрзац», псевдозаменитель реальных средств воздействия людей на природу.

С этих позиций становятся понятными также социальные истоки таких видов первобытной магии, как *лечебная, метеорологическая* и некоторые другие. Лечебная магия (знахарство) порождена бессилием первобытного человека в борьбе с болезнями, его неспособностью найти реальные действенные средства борьбы с ними. Что касается *метеорологической магии* (магии погоды), то она по своим целям и своему происхождению весьма близка к промысловой магии. Человек стремится путем сверхъестественного воздействия на погоду добиться благоприятных условий для своей производственной деятельности. При этом магия погоды может иметь место и у охотников, и у скотоводов, но наибольшее распространение она имеет, естественно, у земледельческих племен[28]. Метеорологическая магия, как известно, сущест-

---

[27] См. Bronislaw Malinowski. Magic, Science and Religion and other Essays. U.S.A., 1948, p. 116.

[28] С. А. Токарев допускает, на наш взгляд, явную неточность, когда он пишет, что метеорологическая магия «не имеет под собой никаких объективных оснований» и не связана «непосредственно ни с каким видом человеческой деятельности» (С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». М., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 65). Здесь спутаны разные вопросы. Погода действительно является таким объективным фактором, который пока что почти не контролируется человеком, на который человек не может (или почти не может) воздействовать реальными практическими средствами. Но

вовала и существует не только у первобытных племен. Ее проявления весьма часто обнаруживаются и в последующие исторические эпохи. Элементы метеорологической магии мы встречаем и в настоящее время в культе так называемых «высших» монотеистических религий, в том числе и христианства («молебны о дожде» и т. п.).

И это не случайно. Это лишний раз доказывает, что истоки магии лежат в неразвитости человеческой практики, в отсутствии реальных средств практического овладения той или иной силой природы. Живучесть метеорологической магии объясняется как раз тем, что люди долгое время не могли найти действенных практических средств для управления погодой или по крайней мере для предохранения своей жизни от ее разрушительного воздействия.

Итак, на примере некоторых видов магии мы попытались показать, каково соотношение между трудовой деятельностью первобытного человека и его религиозными верованиями.

Это соотношение, хотя и усложнившееся, прослеживается и в других формах первобытной религии. Условия трудовой деятельности первобытного земледельца, например, получали свое специфическое отражение в так называемых *земледельческих,* или аграрных, культах. У разных народов подобные культы, естественно, весьма отличались один от другого. Они включали в себя самые разнообразные верования и ритуалы, начиная с магических действий, весьма сходных с промысловой и метеорологической магией, и кончая поклонением персонифицированным «богам», олицетворявшим природные стихии (многочисленные боги солнца, растительности и т. п.). Однако при всем многообразии подобных культов в них нетрудно заметить и важные общие черты: все они призваны были сверхъестественными, иллюзорными средствами обеспечить древнему земледельцу урожай. Здесь совершенно очевидна связь религиозных иллюзий с условиями трудовой деятельности людей, делавших лишь

на этом основании неправильно считать, что магия погоды не связана ни с каким видом производственной деятельности. Именно потому, что погода часто оказывает решающее влияние на результаты труда человека, а реальных действенных средств воздействия на погоду у него нет,— он стремится добиться результата с помощью иллюзорного, сверхъестественного воздействия, с помощью магии.

первые шаги на пути подчинения себе сил природы и находившихся почти в полной зависимости от нее [29].

Чрезвычайно важные для понимания социальных истоков первобытной религии положения содержат труды Ю. П. Францева, в особенности его книга «У истоков религии и свободомыслия» [30]. В указанной книге автор уделяет большое внимание анализу происхождения и сущности *фетишизма,* т. е. веры первобытного человека в сверхъестественные свойства материальных предметов. Выявляя социальные истоки первобытного фетишизма, Ю. П. Францев опирается на высказывание Маркса, который писал, что «распаленная вожделением фантазия создает у фетишиста иллюзию, будто «бесчувственная вещь» может изменить свои естественные свойства для того только, чтобы удовлетворить его прихоть» [31]. Ю. П. Францев совершенно правильно указывает, что «фетишизация предполагает сочетание аффектов, чувств, ложных представлений и действий, связанных с попытками под влиянием бессилия в борьбе с природой наделить сверхъестественными свойствами предметы и явления природы, заставить их помогать людям» [32]. Будучи бессилен практически овладеть природой, фетишист пытается «овладеть» ею иллюзорным, фантастическим способом.

На первый взгляд может показаться, что некоторые виды первобытной религии рождаются только в сфере отношений человека к природе и не отражают общественных отношений той эпохи. Однако такое заключение было бы неверным. Конечно, общественные силы в условиях первобытного общества не играют той роли в возникновении религии, какую они играют позднее, в классовых формациях. Кроме того, в разных видах и формах первобытной религии общественные отношения отражаются в различной степени и с разных сторон. Но следует иметь в виду, что даже многие явления промысловой магии нельзя понять игнорируя отношения сотрудничества и взаимопомощи, свойственные первобытной общине. Сам

---

[29] См. С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., «Наука», 1964, стр. 378—392.

[30] См. Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1959.

[31] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 98.

[32] Ю. П. Францев. Ук. соч., стр. 215.

коллективный характер подобных магических актов есть слепок с коллективных действий во время охоты, рыбной ловли и т. п.

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 верований — господство над людьми сил природы — всегда преломляется через призму экономических отношений первобытного общества, через призму его общественной организации.

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

Исследования некоторых форм первобытной религии, проведенные советскими учеными, показывают, что научное объяснение первобытных религиозных верований немыслимо без соотнесения их с общественными отношениями той эпохи.

Возьмем, например, некоторые виды первобытной магии. С. А. Токарев убедительно показал [33], что подлинные истоки так называемой *вредоносной* («черной») магии нельзя понять отвлекаясь от общественных отношений первобытной эпохи. Коллективизм первобытных людей был весьма узким, ограниченным, он замыкался рамками данной общины, данного племени. Иноплеменник рассматривался первобытным человеком как потенциальный враг, который может незаметно подкрасться из засады и убить, причинить вред и т. п. Именно в сфере межплеменных отношений нужно искать причины возникновения вредоносной магии. Боязнь перед врагом — иноплеменником — рождала в сознании дикаря веру в способность врага наносить ему вред особым, сверхъестественным образом. Действиям врагов, в свою очередь, призваны были противостоять особые колдовские приемы. Как не-

[33] См. С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований», стр. 29—40; С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие, стр. 80—101.

однократно отмечали исследователи, вера в действенность «черной» магии у многих народностей столь велика, что, например, у австралийцев наблюдались случаи немедленной смерти человека, который узнавал о том, что его «околдовал» враг.

В сфере общественных отношений первобытной общины следует искать разгадку происхождения и сущности такой формы первобытной религии, как *тотемизм*. О тотемизме за последние 70—80 лет написаны горы книг. Ученые накопили огромный фактический материал, характеризующий тотемистический комплекс у самых различных народностей земного шара. За рубежом было выдвинуто немало гипотез о происхождении тотемизма. Некоторые из них содержали в себе рациональные моменты, приближавшие науку к правильному решению проблемы. Но изучение тотемизма смогло обрести прочную научную основу лишь на почве марксистской методологии. Советские ученые уделяли проблеме тотемизма большое внимание [34]. Нельзя сказать, что указанная проблема получила уже сейчас исчерпывающее и бесспорное решение. Немало еще осталось неясного, спорного. Но нам кажется, что в настоящее время уже заложена прочная основа дальнейших исследований, достигнуты результаты принципиальной важности.

Что же такое тотемизм, каковы его социальные истоки?

Тотемизмом называется система верований и обрядов, основой которой является вера в сверхъестественное родство между данным родом или племенем и определенным животным, растением или же неодушевленным предметом («тотемом») [35]. Верования и обряды, связан-

---

[34] Назовем лишь работы последних лет: Д. Е. Хайтун. Тотемизм, его сущность и происхождение. Душанбе, 1958; А. Ф. Анисимов. Об исторических истоках и социальной основе тотемических верований. «Вопросы истории религии и атеизма», 1960, вып. VIII; Ю. И. Семенов. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962, стр. 348—377; С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие, стр. 45—79.

[35] Различные авторы выдвигают на первый план разные стороны тотемизма. Так, Д. Е. Хайтун считает, что главным в тотемизме является не вера в сверхъестественное родство с животными — тотемами, а вера «в происхождение рода от предков, представляемых в виде фантастических существ.., обладающих способностью реинкарнации» (Д. Е. Хайтун. Ук. соч., стр. 51).

ные с тотемистическим комплексом, достаточно изучены на самом широком этнографическом и археологическом материале. Особую ценность в этом смысле представляют исследования тотемизма австралийских племен, предпринятые в конце XIX — начале XX в. Спенсером и Гилленом. Указанные авторы сумели подробно описать тотемистические мифы и обряды австралийцев, которые тщательно скрывали их от посторонних.

Тотемистический комплекс включает в себя несколько основных элементов, которые присутствуют у самых различных племен и народностей, удаленных друг от друга территориально и заведомо не испытавших взаимного влияния. Такие общие элементы мы находим в тотемистических верованиях и обрядах австралийцев и североамериканских индейцев, народностей северо-востока Сибири и обитателей Южной Америки. Так, например, почти повсюду мы находим тотемистические мифы, повествующие о жизни и сверхъестественных превращениях тотемистических предков (полулюдей-полузверей); обязательным элементом тотемистической обрядности является интичиума (особый магический обряд, цель которого состоит в умножении тотемного вида животных или растений), почти везде с тотемизмом связаны особые обряды *инициаций* (посвящения юношей в число взрослых членов племени). Это является решающим доказательством того, что тотемизм возник не случайно, а представляет собой неизбежное и закономерное отражение определенной социальной структуры, определенной общественной организации. По мнению большинства советских исследователей, разделяемому также и нами, тотемизм следует рассматривать как *религию, отражающую социальные отношения раннего родового общества*[36].

Д. Е. Хайтун, посвятивший всестороннему рассмотрению проблемы тотемизма специальную монографию, пишет: «Исследование сущности тотемизма у наиболее примитивных племен мира — австралийцев — привело нас к заключению, что наиболее архаичная социальная груп-

---

[36] См., например, Д. Е. Хайтун. Ук. соч., стр. 51, 142, 149; А. Ф. Анисимов. Об исторических истоках и социальной основе тотемистических верований. «Вопросы истории религии и атеизма», 1960, вып. VIII, стр. 287—320; С. А. Токарев. Проблема происхождения и ранних форм религии. «Вопросы философии», 1956, № 6, стр. 130—132.

пировка, у которой наиболее полно сохранился тотемистический комплекс, являлась не чем иным, как возникающим родом. Это подтвердило положение, выдвинутое некоторыми советскими учеными, что *«тотемизм — религия возникающего рода»* [37].

Отношения кровного родства, составлявшие основу первобытной общественной организации, получали свое превратное отражение в тотемистических верованиях, переносились на предметы живой или неживой природы. Именно в перенесении реальных кровнородственных связей и отношений между людьми на животных и другие объекты природы нужно искать, по-видимому, коренные социальные причины, вызвавшие к жизни такую специфическую форму первобытной религии, как тотемизм.

Весьма интересные и плодотворные попытки объяснить те или иные элементы тотемистического комплекса социальными условиями жизни первобытной общины мы находим в работе А. Ф. Анисимова «Об исторических истоках и социальной основе тотемистических верований» [38].

Так, например, А. Ф. Анисимов высказал, на наш взгляд, весьма обоснованное предположение, что центральный тотемический обряд *интичиумы* ведет свое происхождение от магического обряда умножения пищи, который впоследствии был переосмыслен с позиций родового мышления.

По мнению А. Ф. Анисимова, «экономическая основа рода — общинная собственность на территорию, игравшую роль основного условия производства, — отражается и закрепляется в тотемических верованиях сложным комплексом представлений о тотемическом центре» [39].

---

[37] Д. Е. Хайтун. Ук. соч., стр. 149. В советской этнографической литературе указанное положение впервые выдвинули в довоенные годы А. М. Золотарев и Д. К. Зеленин (А. М. Золотарев. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934; Д. К. Зеленин. Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей. «Изв. АН СССР», отдел общественных наук, 1935, № 4).

[38] «Вопросы истории религии и атеизма», 1960, вып. VIII, стр. 287—320.

[39] Там же, стр. 320. Эта же мысль ранее высказывалась С. П. Толстовым в «Проблемах дородового общества» («Советская этнография», 1931, № 3—4, стр. 91).

Представляют также интерес мысли А. Ф. Анисимова, касающиеся истоков так называемых «инициаций» (особых религиозных обрядов, связанных с посвящением мужчины или женщины в полноправные члены племени). А. Ф. Анисимов полагает, что инициации «закрепляют идеологически сложившийся характер отношений половозрастных групп. Общественная необходимость упорядочить и подчинить определенным правилам эти отношения порождает определенную социальную регламентацию, которая в форме многочисленных табу (запретов) закрепляется тотемическими верованиями» [40].

В самое последнее время особую трактовку сущности и происхождения тотемизма дал Ю. И. Семенов в книге «Возникновение человеческого общества». Его точку зрения на происхождение и социальную сущность тотемизма можно свести к следующим основным положениям.

1. Тотемизм в своей первоначальной форме возникает еще в первобытном стаде неандертальцев.

2. Тотемизм в это время не есть религия, а есть иллюзорная форма осознания единства первобытного человеческого стада.

3. Тотемизм в тех условиях играл положительную роль в развитии общества, сплачивая его членов и обуздывая их «зоологический индивидуализм» [41].

Мы не собираемся подробно анализировать концепцию Ю. И. Семенова. Однако некоторые замечания хотелось бы сделать. Взгляды Ю. И. Семенова на тотемизм вызывают ряд возражений как методологического, так и фактического порядка.

Начнем с вопросов методологии. Тотемизм, как уже говорилось, есть вера в сверхъестественное *родство* с животными (или растениями, или иными предметами), вера в *общее происхождение* как людей, так и животных определенного вида от тотемистических предков. Если стать на точку зрения Ю. И. Семенова, то получается, что представления о сверхъестественном родстве с животными и иными тотемами возникли в эпоху, когда реальные родственные связи и отношения в рамках первобытного стада не только не осознавались, но и не существо-

---

[40] «Вопросы истории религии и атеизма», 1960, вып. VIII, стр. 320.

[41] Ю. И. Семенов. Возникновение человеческого общества, стр. 348—377.

вали. (Ю. И. Семенов признает, что у неандертальцев царит промискуитет.) Значит, выходит, что представления о родстве возникли *до* того, как возникли сами кровнородственные связи и отношения. Логично ли это предположение? Нам кажется, что нет.

Далее. Совершенно неубедительно звучит утверждение Ю. И. Семенова, что тотемизм первоначально не был религией. Он считает, что религией мы должны называть не всякое иллюзорное отражение действительности, а лишь такое, где присутствует «вера в сверхъестественную силу, оказывающую влияние на исход практической деятельности человека» [42]. Но разве в тотемизме отсутствует эта вера в сверхъестественное, разве она не оказывает влияния на практическую жизнь первобытных людей? Тотемизм есть не только система верований, но и система культовых действий, обнимающих весьма широкую сферу общественной жизни.

Наконец, с точки зрения Ю. И. Семенова получается, что иллюзорное, превратное отражение мира, свойственное тотемистическим представлениям, способствовало развитию общества, обуздывало «зоологический индивидуализм» и т. п. С этим также нельзя согласиться.

Если даже единство неандертальского первобытного стада и могло быть осознано (что весьма сомнительно), то неясно, почему осознание этого единства могло выступать, как это утверждает Ю. И. Семенов, *только в иллюзорной,* превратной форме. Ведь если мы обратимся к общественному сознанию людей последующей эпохи, то увидим, что единство человеческого первобытного коллектива осознавалось ими не только в превратной, но и в *адекватной* форме. Помимо религиозных верований в родовом обществе существовали представления о родстве всех членов данного племени и рода, о необходимости помогать друг другу, а в необходимых случаях жертвовать собой в интересах рода и т. д. и т. п. Иначе говоря, существовали первоначальные нравственные представления и нормы, которые действительно цементировали первобытную общину, содействовали ее дальнейшему развитию. Мы принципиально не можем согласиться с мнением Ю. И. Семенова, будто ложное, превратное сознание со-

---

[42] Ю. И. Семенов. Возникновение человеческого общества, стр. 366.

действовало развитию первобытного общества. Здесь Ю. И. Семенов явно нарушает требование единства гносеологического и социального анализа, о котором шла речь выше.

Наконец, понимание Ю. И. Семеновым социальной сущности тотемизма лишено сколько-нибудь серьезного фактического обоснования. Вся концепция построена на проецировании позднейших фактов в глубь истории. Никаких прямых и бесспорных свидетельств о тотемизме у неандертальцев нет. Поэтому все построения автора книги «Возникновение человеческого общества», касающиеся происхождения и сущности тотемизма, представляются нам смелой, в известной мере даже остроумной, но весьма мало обоснованной гипотезой.

Связь между общественной структурой первобытного общества и религией той эпохи отчетливо прослеживается также в многочисленных *родовых и семейных культах.*

Например, исследование так называемых «духов-хранителей» рода и семьи у эвенков позволило А. Ф. Анисимову сделать ряд интересных выводов, характеризующих древнейшие общественные отношения эвенков и выявляющих социальную основу и генезис многих верований и обрядов [43]. Им было, в частности, установлено, что в комплексе представлений о духах-хранителях у эвенков, отражающих в основном черты патриархального родового строя, можно обнаружить более древние «слои», восходящие к матриархату. Таковы представления о «духе огня», который у эвенков выступал в образе женщины как дух — покровитель всего рода, а не отдельной семьи [44].

Многочисленный фактический материал, характеризующий социальную основу родовых и семейных культов, приводится также в книге С. А. Токарева «Ранние формы религии и их развитие» [45].

Используя исследования советских ученых, мы попытались показать, что́ представляют собой социальные корни первобытной религии, если их рассматривать более

---

[43] См. А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М. — Л., Изд-во АН СССР, 1958, стр. 89—105.

[44] См. там же, стр. 94—97.

[45] См. С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие, стр. 252—277.

конкретно, если стремиться в каждом случае найти специфическую социальную основу той или иной формы, того или иного вида первобытных религиозных верований.

В заключение необходимо остановиться еще на одном общем, методологическом вопросе. Изложенные факты показывают, что неправильно считать главной причиной возникновения религии только незнание первобытным человеком подлинных причин тех или иных явлений, незнание им основных закономерностей развития природы и общества. Нельзя, конечно, игнорировать этот фактор, но нужно идти дальше. Не само по себе незнание как таковое порождает религию. Незнание, невежество, свойственные первобытным людям, играли при этом немаловажную роль.

Но, во-первых, незнание человеком той эпохи законов природы и общества 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 связано с возникновением 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 сил тяготения (да и сейчас эти силы еще во многом не разгаданы), не знали строения Солнца, планет и т. п. и т. д. Значит ли это, что *подобное* незнание постоянно побуждало их к созданию иллюзорных 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 этот страх, но оно здесь выступает лишь как момент, причем момент не главный.

Подведем кратко общий итог. Первобытная религия представляет собой закономерный продукт развития общества самой ранней, «доисторической» эпохи. Ее сущ-

ность, ее виды и формы можно понять лишь изучив ее социальные корни, т. е. выяснив, какие именно условия жизни первобытных людей рождали их религиозные верования и как эти условия отражались в религиозном сознании.

§ 3. Социальные корни религии в рабовладельческой формации

Рождение классового общества представляет собой длительный, сложный и многосторонний процесс, охватывающий все сферы социальной жизни. Возникновение рабовладельческой формации, основанной на антагонизме классов, означало изменение не только экономических условий жизни людей, но и их сознания, их взглядов, идей и представлений. Существенные изменения произошли и в сфере религии. В рабовладельческой формации в отношениях людей к природе произошли важные изменения. Благодаря росту производительных сил, качественному изменению средств труда, связанному с овладением металлами, человек в значительной мере освободился от своей прежней беспомощности и беззащитности и сделал важные шаги на пути подчинения себе природных сил и явлений. В связи с этим зависимость человека от природы хотя и остается одним из источников религии в классовом обществе, но она перестает быть главной, основной причиной, рождающей религиозные заблуждения.

Главные силы, господствовавшие над людьми в рабовладельческом обществе, были порождены их собственными общественными отношениями.

Громадное большинство людей, населявших рабовладельческие государства, было задавлено гнетом эксплуатации. Классовый гнет в его наиболее грубой, жестокой и неприкрытой форме испытывали прежде всего рабы — основной угнетенный класс древнего общества. Рабы были насильственным путем лишены родины, семьи, задавлены изнурительной тяжелой работой. Классовый антагонизм, выступавший в форме отношений прямого господства и подчинения, рождал у рабов ненависть к рабовладельцам, их обществу и государству. Рабы рассматривали условия своей жизни как ненавистные оковы, навязанные им врагами. Ненависть рождала протест, желание разбить оковы, обрести свободу. Но многочисленные

восстания рабов жестоко подавлялись. Реальная борьба за изменение условий жизни оканчивалась неудачей. И чем более безотрадной и жестокой была реальная, действительная жизнь, тем больше помыслы и устремления рабов переключались в иллюзорное, религиозное русло. Естественно поэтому, что условия жизни постоянно питали религиозные настроения в массах рабов. Правда, до нас дошло очень мало сведений, характеризующих религиозные верования рабов, как и вообще их сознание. Это вполне понятно, ибо рабы находились за гранью официальной рабовладельческой культуры. Они высокомерно третировались рабовладельцами как «говорящие орудия», не способные к образованию, «мудрости» и «истинной морали». Но отсутствие достаточного количества источников, проливающих свет на религию рабов, отнюдь не является доказательством того, что рабы не имели своих религиозных верований.

Представляется необходимым остановиться на этом вопросе несколько подробнее. А. Д. Сухов в своей книге «Социальные и гносеологические корни религии» высказал мнение, что рабы «не имели своей классовой религии и не выражали свой протест в религиозной форме» [46]. Он мотивирует это тем, что рабы принадлежали к различным народностям, говорили на разных языках и унаследовали от свободного состояния различные религиозные верования. Кроме того, А. Д. Сухов считает, что рабовладельцы «не использовали против массы рабов религии как средства обработки их сознания в духе покорности своим господам» [47].

С последним утверждением можно в известной степени согласиться. Хотя использование религии как идейной узды для рабов не исключалось [48], но, как правило, рабовладельцы предпочитали для укрощения рабов «духовной палке» палку реальную.

Но религию нельзя рассматривать как нечто целиком навязанное обществу господствующим классом. Главным источником религиозных верований в среде того или

---

[46] А. Д. Сухов. Социальные и гносеологические корни религии, стр. 32.

[47] Там же, стр. 31.

[48] Отдельные попытки такого рода отмечены в кн.: Е. М. Штаерман. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., Изд-во АН СССР, 1961, стр. 70—71.

иного класса всегда являются условия жизни этого класса. Это целиком относится и к классу рабов.

В настоящее время появились исследования как советских [49], так и зарубежных [50] авторов, позволяющие во многом по-новому взглянуть на проблему религиозных верований рабов античного мира.

Западногерманский историк Ф. Бёмер, например, уверенно заявляет, что «раб не только *тоже* имел религию, но он имел *свою* религию» [51]. И факты, приведенные в указанных выше работах, свидетельствуют в пользу такого вывода. Конечно, специфические условия жизни рабов, отмеченные А. Д. Суховым (этническая разнородность и т. п.), играли свою роль и препятствовали возникновению *единой* оформленной религии рабов на территории Римской империи [52]. Но тем не менее многочисленные факты доказывают, что рабы не были целиком исключены из религиозной жизни античного общества и что религиозные культы, отправляемые рабами и неимущими свободными, обладали специфическими особенностями, существенно отличавшими их от «официальной религии».

«Рабы, — пишет Е. М. Штаерман, — были в тесном и постоянном общении с плебеями. И хотя рабы, возможно, были исключены из участия в некоторых культах, они отнюдь не считались стоящими вне религии...» [53]. Этот вывод основан на тщательном изучении источников и прежде всего различных надписей той эпохи. Анализируя надписи, сделанные рабами и вольноотпущенниками Рима и Италии в эпоху империи, Е. М. Штаерман отмечает, что наиболее почитаемым официальным богам Римского пантеона (Юпитер, Юнона, Диана, Минерва и др.) посвящено очень мало надписей рабов и отпущенников. Зато значительное число надписей посвящено богам, не игравшим какой-либо заметной роли в официальном культе. Например, излюбленным богом рабов, отпущенников и

---

[49] См. Е. М. Штаерман. Ук. соч.

[50] См. Franz Bömer. Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Erster Teil, Wiesbaden, 1958.

[51] Ibid., S. 6.

[52] Такой единой религией стало впоследствии христианство, но оформление единой христианской догматики и церковной организации произошло в период, когда христианство перестало быть религией рабов и угнетенных и все больше становилось религией имущих классов.

[53] Е. М. Штаерман. Ук. соч., стр. 70.

свободной бедноты был бог Сильван, которому в официальном пантеоне богов отводилась десятистепенная роль. Между тем, судя по посвященным Сильвану надписям рабов и отпущенников, образ этого бога претерпел в сознании данных социальных слоев существенные изменения. «Это сложная и внушительная фигура, вполне способная конкурировать с богами официального пантеона. Это бог земли и всего, связанного с землей, плодородия, культуры земледелия, нерушимой межи и прав земледельца на мирный труд на своем участке... Он не делает разницы между людьми, не требует от них тайных знаний и сложных посвящений, он сам избирает достойного, независимо от его положения в обществе» [54]. Ф. Бёмер также подчеркивает в своей книге, что между рабами и свободной беднотой в Риме не существовало какой-либо резкой границы, что в области культа у этих социальных слоев было много общего. По его мнению, культ Сильвана был свойствен в равной степени как рабам, так и свободной бедноте [55]. Бёмер признает, что официальная государственная религия в Риме была рабам, как правило, недоступна; но это не исключало их участия в различных «семейных», «домашних» культах (например, культах «ларов»), где они зачастую играли весьма важную роль [56]. В эпоху республики и в первые годы империи существовали также довольно многочисленные религиозные объединения («коллегии»), участниками которых наряду со свободной беднотой были рабы и отпущенники [57]. Известный французский историк А. Валлон, описывая положение рабов в Греции, указывал, что, как правило, «рабы были лишены права участия в религиозных церемониях и общественных жертвоприношениях» [58]. Однако далее Валлон отмечает, что в греческих полисах существовал ряд религиозных празднеств, в которых могли принимать участие и рабы. Более того, рабы имели свои специальные празднества и даже, в отдельных случаях, своих жрецов (например, в Эпидавре, в Храме Афины) [59].

---

[54] Е. М. Штаерман. Ук. соч., стр. 132.

[55] См. Franz Bömer. Op. cit., S. 191.

[56] Ibid., S. 181.

[57] См. Е. М. Штаерман. Ук. соч., стр. 70—71.

[58] А. Валлон. История рабства в античном мире. М., Госполитиздат, 1941, стр. 127.

[59] См. там же, стр. 128.

Итальянский ученый-марксист А. Донини прямо говорит о наличии в древней Греции двух религий: религии рабовладельцев и религии рабов. По его мнению, наряду с официальным пантеоном олимпийских богов, которым поклонялись рабовладельцы, существовали полузапрещенные культы рабов и свободной бедноты, к числу которых Донини относит культы Деметры и Диониса. Религиозный дуализм той эпохи, указывает Донини, был отражением дуализма социального [60].

Все эти факты говорят о том, что целиком исключать рабов из сферы религиозной жизни древнего мира нет никаких оснований.

Рабам, несомненно, были свойственны религиозные верования, причем они существенно отличались от официальной религии рабовладельческих государств. Вместе с тем, как показывают приведенные выше факты, взгляды, представления и верования рабов не были отделены резкой границей от взглядов и верований свободной бедноты, неимущих, «маленьких людей». И это вполне понятно. В условиях развитого рабовладельческого общества, когда рабский труд повсеместно вытеснил и разорил свободных мелких земледельцев и ремесленников, положение свободной бедноты во многих отношениях мало отличалось от положения рабов. Неуверенность в завтрашнем дне, политическое бесправие, нищета, отсутствие каких-либо реальных путей изменения существующего строя — все это питало в среде свободной бедноты фаталистические настроения, идеи о неизбежности злоключений и страданий в жизни человека. А подобные представления и настроения создавали постоянную почву для религии.

В этой связи следует вспомнить, что христианство, по словам Энгельса, первоначально выступало «как религия рабов и вольноотпущенников, бедняков и бесправных, покоренных или рассеянных Римом народов» [61]. Христианство, следовательно, рождалось в довольно разнородной в социальном отношении среде. Но членов первоначальных христианских общин объединяли существенные общие черты: они относились к числу угнетенных и эксплуатируемых, все они ненавидели существовав-

---

[60] См. А. Донини. Люди, идолы и боги. М., ИЛ, 1962, стр. 122—142.

[61] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 467.

ший общественный строй и страстно мечтали об избавлении от него. Этот факт также подтверждает идеологическую близость рабов и свободной бедноты в Риме.

Но не только в среде эксплуатируемых существовала социальная почва для религии. Религиозность правящей верхушки рабовладельцев, насаждавшей официальные культы, нельзя правильно понять, если игнорировать тот факт, что условия жизни господствующего слоя рабовладельцев также рождали в их сознании религиозные настроения и представления.

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. А это рождало страх, тревогу, настроения пессимизма и индивидуализма, т. е. те настроения, которые тесно связаны с религией, поддерживают и питают ее. Вот что пишет об этом в упомянутой работе Е. М. Штаерман: «Всякий намек на возможность движения рабов, всякое известие о мятеже плебса, обычно вызванном задержкой хлеба, порождало тревогу, часто далеко не соответствовавшую незначительным размерам события. Рабовладельцы постоянно боялись, что рабы могут убить их или, что было даже хуже, донести на них. Постоянные интриги, царившие не только при императорском дворе, но и в маленьких городах в связи с борьбой за влияние и богатство... селили недоверие и между равными» [62].

Рабовладельческая верхушка, господствовавшая экономически и политически, испытывала тем не менее постоянный страх перед будущим. События складывались стихийно и очень часто вопреки ее желаниям и интересам. «Fata volentem ducunt, nolentem trahant» (Судьбы ведут того, кто хочет, и тащат того, кто не хочет), — писал Сенека, и это его изречение неплохо характеризует умонастроения правящего слоя рабовладельцев Римской импе-

---

[62] Е. М. Штаерман. Ук. соч., стр. 84—85.

рии. Таким образом, сами условия жизни рабовладельческой верхушки постоянно питали и подкрепляли ее религиозность.

До сих пор речь шла о социальных истоках религии в рабовладельческом обществе в целом. Но известно, что социально-экономические условия в различных рабовладельческих государствах во многом существенно отличались. Эти отличия находили своеобразное отражение и преломление в религии. Интересно, в частности, под этим углом зрения сравнить религии древнего Востока (Египет, Вавилония и др.) и религию древнегреческих полисов эпохи их расцвета (V—VI вв. до н. э.).

Об особенностях древневосточных религий писалось очень много. Однако идеалистическая методология закрывала и закрывает буржуазным историкам путь к подлинно научному объяснению этих особенностей. Лишь историкам-марксистам удалось выявить наиболее глубокие социальные причины, обусловившие специфику религий древнего Востока, их особое место в жизни древних рабовладельческих деспотий.

Всякому исследователю религий древнего Востока бросаются в глаза многочисленные *архаические элементы,* присутствующие в них. Так, например, и в древнеегипетской и в древневавилонской религиях чрезвычайно ясно ощутимы остатки *тотемизма*: многие боги выступают в зооморфной форме, весьма развит культ священных животных. Многих богов египтяне изображали людьми с головой зверя, птицы или змеи: бог Гор изображался с головой сокола, Анубис — с головой шакала и т. п.[63]. Те же черты зооморфизма свойственны религиям древнего Вавилона, древней Индии и т. п.

Другой архаической чертой религий древнего Востока были представления о матриархальных, женских божествах, весьма распространенные, например, в древнеарабской и шумеро-вавилонской религиях. Так, в древнеарабской религии мы находим культ трех богинь: Аль-Лат, Манат и Аль-Уззы[64]; древние шумеры чтили богиню Амаушумгальанна — мать — змею неба[65] и т. п.

---

[63] См. А. П. Каждан. Религия и атеизм в древнем мире. М., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 39—40.

[64] См. Н. М. Никольский. Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов. Минск, 1948, стр. 170—171.

[65] См. А. П. Каждан. Ук. соч., стр. 63.

Наконец, сам облик древневосточных богов во многом нес в себе *черты анимистических представлений* первобытной эпохи. Известный советский исследователь древнего Востока Н. М. Никольский в этой связи выделяет особую группу *земледельческих общинных богов*[66]. Эти боги еще не индивидуализированы строго по своим функциям, не вполне дифференцированы друг от друга, не всегда имеют собственные имена. Очень часто эти боги в представлениях верующих живут и действуют коллективом, «артелью», внутри которой нет строгой иерархии[67].

Чем объясняются все эти архаические элементы древневосточных религий? Несомненно, особенностями социально-экономического строя древних рабовладельческих государств Востока. В них рабовладельческие отношения развивались весьма своеобразно. Основную эксплуатируемую массу населения составляли не рабы-иноземцы, захваченные в плен, а земледельцы-общинники, низведенные во многом до рабского или полурабского состояния, задавленные бесчисленными повинностями и поборами, но тем не менее сохранившие еще некоторые формы общинных связей. Эти древние земледельческие общины, сохранявшиеся в существенно измененном и преобразованном виде на протяжении тысячелетий, и были главным источником архаических явлений в древневосточной культуре и, в частности, религии. Застойность в сфере общественных отношений рождала застойность религиозной жизни.

Однако эту застойность нельзя абсолютировать, она весьма относительна. Несмотря на черты застойности, в социальных отношениях рабовладельческих государств древнего Востока происходили весьма важные изменения, специфически отражавшиеся в сфере религии.

В любой из древневосточных религий можно, например, обнаружить, как те или иные божества, олицетворявшие силы природы, становились постепенно олицетворением *общественных* сил, приобретая, таким образом, *новые социальные функции*. Так, древне-шумерский бог воды Эа постепенно у вавилонян стал «богом мудрости», бог воздуха Энлиль сделался богом — «владыкой

---

[66] См. Н. М. Никольский. Ук. соч., стр. 177—242.
[67] См. там же, стр. 231—232 и др.

судьбы», призванным следить за соблюдением законов и карать виноватых[68].

Развитие классовых отношений, усиление классового гнета и эксплуатации в рабовладельческих деспотиях древнего Востока вызвали к жизни в сфере религии новые явления.

Можно явственно проследить, как формирование земной иерархии, увенчанной неограниченным деспотом—царем, сопровождалось формированием небесного пантеона богов, во главе которых становится один из них, наиболее могущественный. Вавилонская религиозная мифология является ярким примером этого процесса. До эпохи древневавилонского царства мифология не знает единого царя над богами. В то время «великими богами» считалась троица — Ану, Энлиль и Эа. «Эпоха первой вавилонской династии, — пишет Н. М. Никольский, — когда завершилось объединение Южного Двуречья с центром в Вавилоне, принесла с собой также и создание мифа о сверхъестественном близнеце земного царя в лице Мардука, царя богов в вавилонском пантеоне»[69]. Воцарение Мардука на «небесном престоле» изображалось в мифе как своеобразный переворот в царстве богов. Старые боги оказались бессильны в борьбе с богиней водяной бездны Тиамат. Тогда они провозглашают Мардука своим царем и поручают ему биться с Тиамат. Борьба, естественно, заканчивается полной победой Мардука.

Буржуазные историки древних религий, не говоря уже о богословах, обычно изображали иудейский монотеизм как нечто не имеющее никаких параллелей в древнем мире. Таким образом обосновывалась идея исключительности иудаизма, его особой миссии. Однако при трезвом научном анализе древневосточных религий становится ясно, что всем им в той или иной степени свойственна *тенденция к монотеизму*. Эта тенденция прослеживается и в древнем Египте (возвышение бога Амона), и в Вавилонии, и во многих других древних религиях. Социальной основой этой тенденции было, как указывал Ф. Энгельс, усиление единого централизованного рабовладельческого государства во главе с царем[70].

---

[68] См. А. П. Каждан. Ук. соч., стр. 64—65.

[69] Н. М. Никольский. Культура древней Вавилонии. Минск, 1959, стр. 23.

[70] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXI, стр. 45.

В иудейской религии тенденция к монотеизму зашла дальше, чем в других религиях древнего Востока. И это имеет свои социальные причины. Думается, что прав А. П. Каждан, который считает, что «во времена диаспоры евреи видели в монотеизме средство для своего идейного сплочения, для укрепления чувства расшатанной народной общности... В чуждой и нередко враждебной среде они мечтали о восстановлении своего государства, и их мечты о единстве народа своеобразно выражались в образе единственного бога...» [71].

На древнем Востоке можно также проследить социальные корни религиозной идеи *о загробном воздаянии,* составляющей один из важнейших элементов религии классовых формаций.

В первобытной религии идея загробного воздаяния полностью отсутствовала. Мы не обнаруживаем ее также во многих религиях раннеклассового общества, например в египетской религии эпохи Древнего царства. Лишь в эпохи Среднего и Нового царства, для которых характерно крайнее обострение социальных антагонизмов, появляются религиозные представления, согласно которым существование человека «за гробом» зависит от его поведения на земле, от соблюдения им нравственных правил, якобы установленных богами. С этим связано было в Египте и изменение мифа об Озирисе, который из бога умирающего и воскрешающего зерна превратился в бога — судью загробного царства и изображался теперь с весами, на которых, согласно мифу, взвешивалось сердце человека.

Идея «загробного воздаяния» отражала рост классового гнета, обострение противоречий между антагонистическими классами рабовладельческого общества. Официальная религия, распространявшаяся жречеством и освящавшая существующий социальный порядок, пыталась с помощью учения о «загробном воздаянии» внушить эксплуатируемым покорность, переводя их протест в иллюзорное русло и подменяя активную борьбу на земле пассивным ожиданием божественного возмездия в загробном мире. Но эта идея потому легко укоренялась в массах эксплуатируемых, что условия их жизни создавали благоприятную почву для подобных верований.

---

[71] А. П. Каждан. Ук. соч., стр. 100.

Историки неоднократно указывали на то, что на древнем Востоке религии и религиозные организации играли гораздо более важную роль, чем, например, в древней Греции. Идеалисты пытались объяснить это особенностями «народного духа» в этих странах, специфической «психологией древневосточного человека» и т. п. Таким образом, одно явление сознания объяснялось другим. На самом же деле для научного объяснения особой роли религии и жречества на древнем Востоке следует опять-таки обратиться к социально-экономической основе этих государств. Мы уже указывали выше, что главную массу населения древневосточных государств составляли эксплуатируемые земледельцы-общинники, имевшие то же этническое происхождение, что и рабовладельческая верхушка этих государств. Общность языка эксплуататоров и основной массы эксплуатируемых, наличие общих религиозных традиций создавали на древнем Востоке гораздо бо́льшие возможности для духовного воздействия правящего класса на угнетенных, чем в «классических» античных государствах. Возможность такого воздействия дополнялась его необходимостью с точки зрения коренных интересов рабовладельцев. В силу ряда условий (к числу которых относились и некоторые особенности местного земледелия — необходимость единой централизованной ирригационной системы) политический строй древневосточных государств, как правило, принимал форму рабовладельческой монархии с неограниченной властью царя. Древневосточный деспотизм нуждался в дополнении прямого насилия верой угнетаемых в «божественность» царя. Подданные должны были проникаться «священным трепетом» перед его особой. Эту новую социальную функцию возвеличения царя и выполняла древневосточная религия. Как в Египте, так и в древнем Вавилоне религиозное освящение царской власти доходило до прямого обожествления царей, поклонение которым как при жизни, так и в особенности после смерти составляло один из важных элементов официального культа. Усиление царской власти на древнем Востоке сопровождалось укреплением жречества, которое приобретало все большее могущество не только в сфере религии, но и в общественной и политической жизни. Экономической же основой могущества жрецов были огромные богатства, накопленные ими. В руках

египетских жрецов, например, находилось от $^1/_5$ до $^1/_3$ всей земельной площади страны. Таким образом, древневосточные рабовладельческие монархии нередко приобретали теократическую окраску.

Иными были условия развития религии в древнегреческих полисах. Здесь старая родоплеменная религия встретила серьезную оппозицию в среде самих рабовладельцев. Своеобразие социально-экономического развития древнегреческих полисов состояло в том, что в большинстве их бурно развивались ремесла, торговля, усиливались группы рабовладельцев, связанные с этими отраслями экономики. Эта часть рабовладельцев противостояла старой землевладельческой знати. И если последняя делала своим главным идеологическим знаменем древнюю религию и мифологию, то «рабовладельческая демократия» выступала под флагом религиозного свободомыслия, стимулировала развитие наук, способствовала распространению материалистических и атеистических идей. Общая социальная обстановка в полисах, где наиболее полно развились демократические институты (в Афинах прежде всего), в известной степени благоприятствовала тому, что религия в общественной жизни этих государств занимала относительно скромное место. Бурное кипение политической жизни, в которой участвовали в той или иной мере все свободные граждане, расцвет наук, ремесел, искусств содействовали развитию способностей и талантов древних эллинов, переключали их энергию в реальное, земное русло, развивали их уверенность в себе, их оптимизм и жизнерадостное свободомыслие. Сама древнегреческая религия с ее поэтической мифологией, где боги выступали в антропоморфной форме, не подавляла и не принижала людей в такой степени, как это имело место в древневосточных религиях с их жестокими, вызывающими ужас богами.

Сравнительно скромная роль религии в жизни древнегреческого общества проявилась также и в том, что в древней Элладе не было особого сословия жрецов, которое бы монополизировало культ. Большинство культов носило общественный характер, в них принимали участие все свободные граждане государства. Хотя при отдельных храмах и существовали жрецы и жрицы (некоторые из них избирались, в других случаях жреческие должнос-

ти были наследственными), но они не играли сколько-нибудь значительной роли в государственных делах[72].

Как уже говорилось, рабское население древней Греции не было, как правило, допущено к отправлению официальных религиозных культов. Это не значит, повторяем, что рабы вообще не имели религиозных верований. Но это означало, что, в отличие от древнего Востока, официальная древнегреческая религия оказывала идейное воздействие главным образом на класс рабовладельцев. Это также, очевидно, влияло на место религии в общественной жизни древней Эллады.

Все сказанное не означает, будто религия в древней Греции не была важной идейной силой. В ряде случаев она сплачивала рабовладельцев, освящала их борьбу против внешнего врага. Речь идет лишь о ее сравнении с религиями древнего Востока.

В заключение остановимся кратко на вопросе *о социальных истоках первоначального христианства.*

Социальные условия формирования христианства достаточно полно освещены в ряде капитальных работ советских ученых[73]. Мы не ставим своей целью всесторонне рассматривать эту сложную и до сих пор во многом дискуссионную проблему. Затронем лишь некоторые, на наш взгляд, весьма существенные ее аспекты.

Среди большинства марксистских исследователей нет особых разногласий относительно социальной среды, в которой зародилось христианство. Обильный фактический материал, которым ныне располагает наука, полностью подтверждает тезис Ф. Энгельса о том, что христианство возникло в среде угнетенных и эксплуатируемых масс Римской империи: рабов, отпущенников, свободной бедноты. Правда, Р. Ю. Виппер в работе «Рим и раннее христианство» попытался развить оригинальную концепцию, согласно которой возникновение христианства датируется не I, а II в. н. э. Р. Ю. Виппер зая-

---

[72] См. А. П. Каждан. Ук. соч., стр. 179—181.

[73] Назовем, в частности, книгу А. Б. Рановича «О раннем христианстве» (М., Изд-во АН СССР, 1959), где собраны его важнейшие исследования разных лет; работы: Р. Ю. Виппер. Рим и раннее христианство. М., Изд-во АН СССР, 1954; А. Я. Ленцман. Происхождение христианства. М., Изд-во АН СССР, 1959; И. Д. Амусин. Рукописи Мертвого моря. М., Изд-во АН СССР, 1960; С. И. Ковалев. Основные вопросы происхождения христианства. М. — Л., «Наука», 1964.

вил, что «Апокалипсис», «Дидахе» и «Пастырь Гермы» — это произведения, созданные «предшествовавшими христианству» сектами. Поэтому, по его мнению, собственно христианство с самого начала было религией имущих классов. Таким образом, Р. Ю. Виппер не отрицал, что общины, в которых создавался «Апокалипсис», состояли из социальных низов, искавших выхода своему бурному протесту против существующих порядков. Но он называет эти общины дохристианскими. Точка зрения Р. Ю. Виппера не нашла своих сторонников и, по-видимому, не подтверждается фактами.

Одна из главных проблем, возникающих перед исследователем христианства, состоит в том, чтобы объяснить, какие социальные причины вызвали к жизни христианскую религию, почему она первоначально формировалась в «низах» общества, в среде угнетенных, что содействовало ее столь быстрому распространению в этих слоях. Это одна группа вопросов, касающаяся социальных истоков так называемого «первоначального» христианства, т. е. христианства I в. н. э.

Другая группа вопросов касается последующей эволюции христианства. Требуется объяснить, почему христианство перестало быть религией «страждущих и обремененных» и стало религией господствующего класса, каковы социальные причины, обусловившие эти изменения.

Наиболее глубокий ответ на поставленные вопросы возможен лишь в результате изучения социальных условий жизни различных классов той эпохи. С другой стороны, нельзя понять социальную эволюцию христианства, абстрагируясь от идейного содержания самого христианского учения.

Ко времени возникновения христианства Римское рабовладельческое государство достигло апогея своего могущества. Весь бассейн Средиземного моря, значительная часть Европы и Азии находились под властью римлян. Изменив политическую форму своего господства, создав империю с ее мощной военно-бюрократической машиной, правящему классу Рима удалось преодолеть внутренний политический кризис I в. до н. э. Восстания рабов были безжалостно подавлены, освободительные войны угнетенных народов закончились победой Рима и усилением его гнета. Внутренняя политическая оппози-

ция существующему режиму со стороны отдельных групп рабовладельцев носила пассивный характер и все больше сменялась приспособленчеством и угодничеством. Однако социальная и политическая стабилизация Римского государства была непрочной. В ее недрах зарождались, усиливались и развивались те противоречия, которые впоследствии привели империю к гибели.

Социальный и национальный гнет в эту эпоху достиг крайних пределов. Из рабов выжимали последние соки. Провинции стонали под прессом бесконечных налогов, конфискаций и поборов. Римская военно-бюрократическая машина действовала как величайшая нивелирующая сила, разрушавшая старые этнические и религиозные различия, традиции и привилегии. В народных массах Римской империи зрела острая ненависть к существующему режиму, гнев против него, росло страстное желание разрушить Римское государство, выступавшее в глазах угнетенных как средоточие пороков и беззаконий. Но этот гнев, эта ненависть зрели подспудно. Они не могли найти своего реального выхода в активных действиях, бесперспективность которых была доказана массам всеми предшествующими событиями. Таким образом, с одной стороны — страстное желание социальных перемен, с другой — неверие в способность совершить эти перемены собственными силами. Это и было социальной почвой, породившей христианство и обусловившей его быстрое распространение в среде угнетенных.

Каковы были основные идеи христианства, получавшие наибольший отклик в эпоху его формирования? Выражаясь весьма кратко и схематично, их можно свести к трем главным идеям:

1) «эсхатология», т. е. учение о грядущем конце мира, о невиданной катастрофе, которая целиком изменит все существующее;

2) «мессианизм», т. е. упование на сверхъестественного спасителя, призванного богом обновить мир;

3) «миллеранизм» (или «хилиазм»), т. е. учение о тысячелетнем царстве божием на земле, которое обретут все праведники, уверовавшие в небесного спасителя.

В данном случае мы отвлекаемся от *специфически христианской* формы, которую приняли эти идеи. Для нас важнее выявить их социальный смысл и направленность.

Очевидно, что именно эти идеи отвечали глубоким потребностям задавленных социальным гнетом и отчаявшихся масс. Именно они будили отклик в их душе, создавая видимость надежды на избавление от лишений и страданий. Социальной почвой, питавшей веру в сверхъестественного спасителя, было отсутствие веры в себя, в свои собственные силы и способности.

Но, несмотря на «мессианизм» и веру в божественное вмешательство, первоначальное христианство, как это доказывает «Апокалипсис», во многом носило земной, посюсторонний характер. «Царство божье» мыслилось как царство реальное, земное, а приход «мессии» и социальный переворот — как дело недалекого будущего. Отсюда тот «демократически-революционный дух» первоначального христианства, о котором говорил В. И. Ленин[74], отсюда ненависть к угнетателям, стремление к мести и уверенность в близком торжестве, пронизывающие «Апокалипсис».

Отметим попутно, что некоторые явления религиозной жизни ряда отсталых колониальных народов XX в. по-своему перекликаются с христианством и в этом плане представляют значительный научный интерес. Недавно в русском переводе вышла книга английского этнографа-марксиста Питера Уорсли «Когда вострубит труба»[75], посвященная исследованию особых мессианистических и «миллеранистских» культов в Меланезии. Примечательно, что, как показывают факты, приведенные в книге, в социальных условиях, породивших подобные культы, имеются элементы, близкие или сходные с условиями формирования христианства. Эти культы появились у народностей, которые жестоко страдали от колониальной эксплуатации и в то же время не находили реальных средств борьбы с ней. Низкий уровень культуры, значительные религиозные традиции также играли свою роль в том, что социальный протест в этих условиях принимал религиозную форму и выражался в вере в сверхъестественного избавителя. Нельзя не согласиться с мнением С. А. Токарева, который в предисловии к указанной книге пишет: «...страстное ожидание мессии, который чудесным путем избавит народ от гнета и поведет

---

[74] См. В. И. Ленин. Соч., т. 25, стр. 392.
[75] См. Питер Уорсли. Когда вострубит труба. М., ИЛ, 1963.

его к счастью, и было той социально-психологической почвой, на которой при всех их различиях возникали миллеранистские движения — от апокалиптического христианства I в. до антиколонизаторских движений XIX — XX вв. в Америке, Африке и Океании»[76]. Приведенные факты еще раз разоблачают миф о христианстве как «единственной в своем роде» религии и показывают, что оно явилось необходимым и закономерным продуктом определенных социальных отношений эпохи. Конечно, приведенная выше аналогия весьма относительна, она ни в коей мере не должна заслонить специфической социальной обстановки формирования христианства. Но думается, что в известных пределах она вполне правомерна.

Следует подчеркнуть, что в первоначальном христианстве наряду с «революционно-демократической» тенденцией существовала другая тенденция — реакционная. Не надо забывать, что спасение ожидалось от сверхъестественных, божественных сил. Поэтому с самого начала социальный протест в первоначальном христианстве носил пассивный характер и вырождался в ожидание «второго пришествия» Христа. Ожидание спасения от бога парализовало социальную активность членов христианских общин и переводило их протест в иллюзорное русло.

Именно эти реакционные стороны первоначального христианства в последующем были выдвинуты на первый план представителями господствующего класса, постепенно проникшими в состав христианских общин и существенно изменившими их социальный состав. Идеи «земного царства божьего» все больше отходили на задний план, а затем и прямо осуждались церковью как ересь. Зато главное место в христианской идеологии заняли идеи загробного воздаяния, смирения, кротости, любви ко всем людям, включая и своих угнетателей. Христианство, таким образом, окончательно становилось религией, освящавшей и благословлявшей существующий эксплуататорский строй.

В заключение коснемся еще одного вопроса. А. Д. Сухов считает, что возникновение христианства «явилось не результатом отмиравших рабовладельческих производ-

---

[76] Питер Уорсли. Ук. соч., стр. 8.

ственных отношений, а результатом зародившихся в недрах рабовладельческого строя элементов новых, феодальных производственных отношений»[77].

Это утверждение представляется нам весьма сомнительным. Можно согласиться с тем, что христианство явилось продуктом разложения рабовладельческого строя. Именно об этом, кстати, говорится в той цитате из Маркса и Энгельса, которую далее приводит А. Д. Сухов[78]. Рассматривать первоначальное христианство как порождение феодальных отношений нет достаточных оснований. Во-первых, не следует переоценивать удельный вес колоната в экономических отношениях Римской империи I в. н. э. Все историки согласны, что в ту эпоху безраздельно господствовали рабовладельческие отношения и колонат составлял в общем один из элементов рабовладельческой экономической системы.

Во-вторых (и это самое важное), общеизвестно, что христианство рождалось прежде всего в городах, среди рабов, отпущенников и городского плебса. Христианство медленнее всего распространялось в сельских районах империи. Недаром слово «pagani» (буквально «поселяне») стало впоследствии обозначением язычников. Это полностью противоречит указанной концепции А. Д. Сухова, исходя из которой единственно логичным было бы предположить, что христианство сильнее всего там, где наиболее распространены элементы феодальных отношений.

Характеристика социальной природы первоначального христианства как «феодальной религии» слишком одностороння и схематична. Христианство пережило сложную социальную эволюцию. Оно возникло как религия угнетенных и эксплуатируемых масс рабовладельческого общества. Оно превратилось в III — IV вв. н. э. в религию класса рабовладельцев. Воспринятое верхушкой племен, завоевавших территорию Римской империи, оно постепенно трансформировалось в специфическую религию феодального общества.

---

[77] А. Д. Сухов. Социальные и гносеологические корни религии, стр. 49—50.

[78] «Когда древний мир клонился к гибели, древние религии были побеждены христианской религией». (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 445).

§ 4. Социальные корни религии в феодальном обществе

Изучение социальных истоков религии в феодальном обществе ставит перед исследователем некоторые принципиальные вопросы методологии.

Не может, например, не обратить на себя внимание тот факт, что, несмотря на смену на протяжении 2 тыс. лет европейской истории трех различных общественных формаций — рабовладельческой, феодальной и капиталистической, в Европе сохранялась одна религия — христианская. Естественно, что христианство рабовладельческой эпохи отличалось от христианства феодального общества, так же как последнее в свою очередь отличается от «буржуазного» христианства. Но тем не менее факт остается фактом: изменения в религиозной надстройке у европейских народов состояли не в смене одной религии другой, а совершались в рамках одной и той же христианской религии.

При объяснении этого факта, нам кажется, следует учитывать прежде всего особенности отражения социальных условий и потребностей в сфере религии. Необходимо, в частности, вспомнить замечание Ф. Энгельса о том, что экономика в сфере идеологии «ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала...»[79].

Возникновение и развитие новых общественных отношений обязательно влекут за собой весьма существенные изменения в сфере религиозной надстройки. Именно так дело обстоит, например, с христианством при переходе от одного общественного строя к другому.

Но было бы ошибкой игнорировать особый тип, особый характер изменений в области религии. Даже при возникновении новой религии она заимствует очень многое у старых культов, против которых она борется. Тем более это относится к изменениям, совершающимся в рамках одной религии.

Например, при переходе от рабовладельческого строя к феодальному в Европе не было ломки старой религии, а происходила ее своеобразная трансформация. Христианская религия постепенно видоизменялась, преобразовывалась, приобретала новый облик. И это происходи-

[79] К Маркс и Ф. Энгельс. Избр. письма, стр. 430.

ло исподволь, незаметно, так что поколения верующих и служителей церкви были убеждены в том, что они имеют дело с прежней, «единой и единственной» богооткровенной религией.

Для правильного понимания этого своеобразного процесса трансформации религиозной надстройки в Европе следует учитывать, что раннее христианство (так же как и другие формирующиеся религии) представляло собой весьма пестрый и противоречивый конгломерат различных идей, представлений, стремлений и мифов. Так называемая «Священная книга» христиан, Библия, в том виде, как она была канонизирована церковью, соединила в себе весьма противоречивые тенденции и элементы. В последующем социальные условия и социальные потребности эпохи определяли, какие именно религиозные и культовые тенденции в христианстве отбрасывались, предавались забвению и какие выпячивались, ставились в центр религиозной жизни, активно брались на вооружение. Таким образом, как раз пестрый и противоречивый облик раннего христианства, нашедший свое отражение и закрепление в Библии, помогает понять тот факт, что в рамках единого (в основных своих догматических и культовых элементах) христианства мы находим его исторические формы, совершенно различные по своей социальной и классовой природе.

По этому поводу имеются весьма интересные замечания в «Капитале» Маркса.

«Для общества товаропроизводителей, — пишет Маркс, — ... наиболее подходящей формой религии является христианство с его культом абстрактного человека, в особенности в своих буржуазных разновидностях, каковы протестантизм, деизм и т. д.» [80].

В этом отрывке чрезвычайно интересна мысль Маркса о «культе абстрактного человека» в христианстве и его социальных истоках.

Христианство победило другие религии и завоевало большинство народов, населявших Римскую империю, в частности, потому, что оно преодолело узкие этнические границы всех прежних религий и противопоставило их прежней национально-религиозной исключительности этнический и социальный универсализм. Христианство создавало иллюзию национального и социального равен-

[80] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 89.

ства людей, провозглашая, что «нет ни эллина, ни иудея», ни свободного, ни раба, ибо все люди «одно во Христе Иисусе»[81]. Это было иллюзорное, мнимое равенство: равенство перед богом. Но в религиозных рамках христианство отвлекалось от этнической или социальной принадлежности человека. В христианском вероучении человек выступал как таковой, как «абстрактный человек». Мифический образ Христа представлял собой, по существу, религиозное возвеличение и отчуждение этого абстрактного человека. Подобная религия могла возникнуть лишь в условиях значительного развития товарного хозяйства, стирания племенных и этнических различий, установления единых правовых норм и законов. Эти условия, возникшие в Римской империи на рубеже нашей эры, и нашли свое превратное отражение в христианском «культе абстрактного человека»[82].

Но диалектика дальнейшего исторического развития состояла в том, что переход к феодализму уничтожил многие из этих условий. Соответственно этому и «культ абстрактного человека» в христианской религии средних веков отошел на задний план. В ней усиливаются авторитарные, корпоративистские черты, отражающие особенности феодального строя. И лишь в условиях буржуазного общества «культ абстрактного человека» не только возродился вновь, но и стал одним из главных элементов протестантской разновидности христианства.

В настоящем параграфе мы попытаемся проследить, как своеобразные социальные отношения эпохи феодализма отражались и преломлялись в извращенном, мистифицированном виде в догматике, культе и церковной структуре средневекового католицизма[83].

---

[81] Послание к галатам, 3, 28.

[82] Эта особенность христианства весьма удачно объяснена в кн.: Ю. А. Левада. Христианство и социальный прогресс. М., Соцэкгиз, 1962, стр. 28—29.

[83] Мы сознательно ограничиваемся рассмотрением особенностей средневекового католицизма, не затрагивая восточных (православных) церквей. Это ограничение диктуется в основном двумя причинами: во-первых, большей (относительно) изученностью средневекового католицизма, большим количеством источников и т. п.; во-вторых, необходимостью в последующем изложении постоянно сопоставлять протестантизм со средневековой церковью Запада, т. е. с католицизмом. Думается, однако, что это ограничение не имеет принципиального значения, поскольку при всей специфике православия в нем имеется много общего со средневековым католицизмом.

Отношения между классами в эпоху феодализма, как известно, включали в себя обязательно внеэкономическое принуждение. Зависимость крепостных крестьян от феодалов выступала в форме их личной зависимости. Отношения между различными социальными прослойками внутри класса феодалов также строились на личной зависимости одного феодала (более мелкого) от другого (более крупного). В городах, так же как и в деревне, любой житель занимал строго определенное положение в системе личных связей и сословной иерархии: будучи цеховым мастером, он был связан системой цеховой регламентации и был, как член цеха, зависим от городского сеньера; будучи подмастерьем, он находился в постоянной зависимости от мастера и т. п.

Таким образом, отношения личной зависимости пронизывали всю общественную структуру средневековья, образуя сложную систему иерархического соподчинения.

Место каждого человека на социальной лестнице зависело не от его личных качеств, а от принадлежности к определенному сословию, т. е. было предопределено случайностью его рождения.

Эти особенности феодальных общественных отношений находили своеобразное отражение в сфере религии.

Средневековый католицизм, как он сформировался к X — XI вв., был плотью от плоти феодального общества. Изучение его догматики, вероучения, культа, церковной организации ясно показывает, что в религиозной надстройке средневековья своеобразно отражались и преломлялись типичные социальные потребности и особенности феодальной эпохи.

При сравнении католицизма с другими формами христианства бросается в глаза прежде всего одна его особенность. Все католическое вероучение, а также культ и церковная организация пронизаны идеей, согласно которой церковь является *обязательным посредником* между богом и верующими. В первоначальном виде эту идею мы находим еще у известного «отца церкви» Августина (354 — 430). Августин исходил из того, что в силу своей греховности человек может приобщиться к божественной благодати только через церковь, которая представляет собой божественное учреждение на земле, средство и путь к искуплению, «сосуд благодати». «Nulla salus extra ecclesiam» (Нет спасения вне церк-

ви),—провозгласил Августин. Эти идеи Августина получили дальнейшее развитие в католическом вероучении и культе последующих веков. Папа Григорий VII (Гильдебранд) поставил учение о благодати на службу папской теократии. Он подчеркивал, что папа как наместник Св. Петра является полновластным верховным распорядителем «божьей благодати». В 1080 г. Григорий VII объясняет герцогу богемскому Братиславу, что род человеческий разделяется на немногих, облеченных божьей благодатью и призванных к властвованию и руководительству, и многих незрелых, пасомых, обязанных повиноваться своим пастырям[84]. Для средневекового католицизма благодать — это собственность церкви. Отсюда учение о «таинствах» как о единственном средстве приобщения к благодати. Согласно католическому вероучению, семь таинств (крещение, миропомазание, евхаристия, брак, исповедь, священство, елеоосвящение) представляют собой «каналы божьей благодати», вне которых не возможно спасение верующего. При этом «таинства» представляют, по учению католицизма, канал и проводник благодати, действие которого совершается помимо всякого содействия со стороны верующего, независимо от его субъективного состояния (доктрина «opus operatum» — «произведенное дело»)[85]. Иначе говоря, католицизм утверждал, что отношения человека к богу зависят не от внутренних качеств этого человека, а от его отношения к церкви, от соблюдения им церковных таинств и обрядов.

Нетрудно понять, что католическое учение о роли церкви как посредника между богом и людьми есть своеобразное отражение социальных отношений феодального общества. Религиозная зависимость человека, будучи превратным отражением его социальной зависимости, представляется ему по аналогии с последней. Отношение к богу в сознании правоверного католика выступало в средние века как отражение и повторение его отношений и зависимостей в системе феодальной иерархии[86].

---

[84] См. Ф. Капелюш. Религия раннего капитализма. М., «Безбожник», 1931, стр. 131—132.

[85] См. Иоанн Арсеньев. От Карла Великого до реформации. М., 1913, стр. 5—6.

[86] «На протяжении всего периода средневековья, — пишет известный французский философ-марксист Р. Гароди, — христианство

Учение о церкви как единственном источнике благодати имело и иную сторону. Оно утверждало, что спасение зависит не от внутренней веры и моральных качеств индивида, а от его приобщения к церкви через «таинства». Главное качество христианина, которое требовалось, — это покорность церкви, подчинение ее авторитету. *Авторитаризм,* таким образом, являлся характернейшей чертой средневекового католицизма. «Приобщение к благодати» происходило в большинстве случаев с помощью огня и меча: так крестили «язычников», так «наставляли на путь истинный» еретиков. И такое понимание церковного авторитета казалось в средние века вполне оправданным, ибо оно отражало реальное положение церкви в средневековом мире.

Как указывал Энгельс, католическая церковь в средние века выступала «в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя» [87]. Ее могущество было обусловлено не только огромной ролью религии в ту эпоху, оно зиждилось на реальном экономическом и политическом базисе. Высшие слои церковной иерархии составляли неотъемлемую часть феодального класса. Они грабили и эксплуатировали крестьянство, а отчасти и ремесленников, горожан ничуть не меньше, чем светские феодалы. Централизованная иерархия католицизма, подчиненная единому центру, являлась на общем фоне феодальной раздробленности Европы могучей силой. И не случайны поэтому притязания пап не только на духовное, но и на светское господство в мире. Таким образом, авторитаризм католической церкви обосновывался не только идейно, теологически, он имел определенную экономическую и политическую основу.

Достоевский в своей «Легенде о Великом Инквизиторе» («Братья Карамазовы»), на наш взгляд, довольно метко охарактеризовал сущность средневекового католицизма, выразив ее в трех словах: «тайна, чудо,

---

стремится приспособить церковную иерархию к иерархии феодальной и придать чувству зависимости по отношению к богу содержание, соответствующее новым классовым отношениям» (см. предисловие к кн.: Жильбер Мюрн. Подъем или упадок французского католицизма? М., ИЛ, 1963, стр. 8).

[87] Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 361.

авторитет». Из этих «трех китов» средневекового католицизма на первое место несомненно должен быть поставлен авторитет. «Тайна» и «чудо» в католицизме подчинены церковному авторитету, призваны служить ему.

Другой характерной особенностью религиозной жизни средневековья является ее *корпоративный* характер. Средневековый католицизм мыслил религиозного индивида только как члена религиозного целого, церковной корпорации. Верующий, согласно представлениям той эпохи, мог спастись только в рамках и под руководством церкви. При этом его религиозные обязанности определялись его местом в социальной иерархии, его сословной принадлежностью. Земная социальная иерархия находила свое религиозное отражение в «иерархии совершенства», т. е. в различных ступенях религиозного совершенства, которые предназначались для разных слоев верующих. «Церковная теория спасения, — пишет один из русских историков, — с ее иерархией блаженств и соответствующей ей иерархией ступеней и путей к совершенству, в распорядке культурной жизни как нельзя лучше соответствовала иерархическому строению феодального мира. Корпоративный дух средневековой общественности, в котором вес и значение человека обусловливались всегда принадлежностью к той или иной корпорации, — церковной, рыцарской, городской, университетской, — находил свою аналогию в положении верующего в общине как члена единого тела» [88].

Как уже говорилось, принадлежность к католической религии, так же как и сословная принадлежность, передавалась в средневековом обществе по наследству. Вероисповедание у средневекового человека входило одним из важнейших элементов в характеристику его социального статуса, определяло его социальное лицо. И поскольку социальные отношения в эпоху феодализма менялись весьма медленно, отличались большим консерватизмом, то и в сфере религиозной жизни господствовал традиционализм. Средневековый прихожанин не слишком задумывался над тем, во что он верит; он верил в то, во что верили его отцы и деды, во что призывала верить «святая католическая церковь». Поэтому главную роль

[88] А. Г. Вульфиус. Проблемы духовного развития. Гуманизм, реформация, католическая реформа. Пг., «Наука и школа», 1922, стр. 70.

в религиозной жизни той эпохи играла внешняя, обрядовая сторона. Привычная рутина традиционных обрядов опутывала средневекового человека тысячами предписаний и запретов. Традиционализм в сфере религии, отражавший традиционализм в сфере социальных отношений, был также одной из существенных особенностей средневекового католицизма.

В литературе о католицизме нередко указывается на наличие в нем ряда политеистических элементов, в особенности заметных при сравнении его с протестантизмом. Речь идет, например, о культе многочисленных святых, о поклонении «святым мощам», «священным источникам» и т. п. и т. д. Что все это является явным воскрешением элементов политеистических дохристианских религий — в этом нет сомнений. Гораздо сложнее иной вопрос: каковы социальные истоки этих политеистических элементов, что вызвало их к жизни?

Анализ фактов приводит к выводу, что социальной основой, возродившей многочисленные элементы политеизма в средневековом католичестве, была феодальная раздробленность.

Каждый крупный храм, каждый монастырь имел «своего» святого покровителя. Это отвечало условиям жизни того времени, когда эти религиозные центры были одновременно центрами феодального владения: графства, епископства и т. п. Каждый феодал, светский или духовный, хотел упрочить и закрепить свою реальную земную власть наличием особого «покровителя» в сонме католических «святых», «праведников» и т. п.[89]. В то же время культ местных святых, носивший почти исключительно внешний, магический характер (считалось, что прикосновение к мощам исцеляет, дает счастье, удовлетворяет желания и т. п.), соответствовал условиям жизни средневекового крестьянства. Крестьяне в то время не только страдали от все усиливавшейся эксплуатации и бесконечных феодальных войн и столкновений, они постоянно чувствовали свою зависимость от сил природы. Хроники эпохи средневековья переполнены описаниями стихийных бедствий, неурожаев и голодовок, от которых страдали в первую очередь народные массы.

---

[89] См. об этом в кн.: Жильбер Мюрн. Подъем или упадок французского католицизма? стр. 56.

Так, например, Рауль Глабер, рассказывая о событиях 1032 г., рисует картины страшного голода, поразившего в то время Бургундию. Гибель, рассказывает Рауль, угрожала почти всему человеческому роду, ибо казалось, что все стихии вступили в ожесточенную борьбу между собой. «Непрерывными дождями вся земля была залита до того, что в течение трех лет нельзя было найти борозды, годной для посева. А ко времени жатвы сорные травы и проклятый куколь покрыли поверхность всех полей... Весь род человеческий изнывал от отсутствия пищи» [90].

Зависимость от сил природы, как правило, находит свое религиозное отражение в *магии*. Человек стремится магическими средствами обеспечить себе успех тех или иных трудовых, производственных актов. Думается, что значительное место, занимаемое магией в средневековом католицизме (что отмечается многими исследователями), объясняется в значительной мере условиями хозяйствования средневекового крестьянина, его зависимостью от разрушительного воздействия природных сил и явлений.

Магический характер католических обрядов соответствовал уже упомянутому учению о «таинствах» как о «каналах благодати», к которым человек приобщается чисто внешним путем, независимо от своего внутреннего состояния.

Католицизм вообще очень многое заимствовал из прежних языческих религий. В свое время пуритане резко выступили против «элементов язычества» в католицизме, усматривая их и в культе святых, и в обилии праздников, сопровождающихся народными зрелищами и гуляньями.

Действительно, в католическом культе немало таких элементов, которые по сути своей восходят к дохристианским народным религиям, хотя им католическая церковь и старалась придать ортодоксально-христианский вид. Очевидца, присутствующего впервые на крупном католическом празднике в Испании, Италии или во Франции, всегда поражает зрелищная, эстетическая сторона этих торжеств. Во многих случаях здесь чувствуется подлинное народное веселье, используются все сред-

---

[90] Н. А. Сидорова. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. М., Изд-во АН СССР, 1953, стр. 21.

ства искусства. Эти «языческие» элементы в средневековом католицизме на первый взгляд как будто контрастируют с аскетизмом, проповедовавшимся средневековой церковью. Что здесь есть противоречие, отрицать не приходится. Но эти противоречивые тенденции соседствовали и переплетались в реально существовавшем средневековом католицизме. «Жизнерадостные» «языческие» элементы в католицизме были, как нам кажется, с одной стороны, уступкой народным массам, попыткой подчинить все народные праздники и традиции церкви, а с другой — они носили на себе печать *патриархальных* отношений той эпохи, когда эксплуатация маскировалась разного рода идеологическими наслоениями, а также ограничивалась узкими размерами рынка, слабым развитием товарно-денежных отношений. Видимо, этим объясняется обилие в средние века церковных праздников, в дни которых церковь освобождала всех прихожан от работы.

В условиях, когда католическая церковь выступала как наивысшее освящение и санкция феодального строя, а церковная догма — как исходный пункт и основа всякого мышления [91], социальный протест против существующих общественных отношений проявлялся также в религиозной форме, в форме разного рода *ересей*. «Для того, чтобы возможно было нападать на существующие общественные отношения, — писал Энгельс, — нужно было сорвать с них ореол святости» [92].

Ереси возникали главным образом в среде угнетенных и эксплуатируемых масс средневековья. В деревне это было крепостное крестьянство, в городах — ремесленники и те разнородные по своему социальному происхождению слои городской бедноты, которые известны в средние века под названием «городского плебса». Именно эти социальные группы рождали ереси, требовавшие наряду с изменением и «обновлением» католического вероучения и церковной организации также коренных преобразований всего общественного строя.

Интересный материал, характеризующий социальный состав и социальную направленность так называемых «ранних» городских ересей во Франции, содержит моно-

---

[91] См. Ф. Энгельс. Юридический социализм. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 495.

[92] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 361.

графия Н. А. Сидоровой [93]. Автор указанной книги считает, что ранние городские ереси (XI и XII вв.) в Западной Европе были в основном народными ересями и опирались главным образом на городскую бедноту, в частности на ремесленников-ткачей. Это сказывалось на их программе, которая во многих случаях носила весьма радикальный характер и содержала в себе наряду с религиозными и утопическими элементами требования революционного преобразования феодальных отношений. Например, так называемые «кельнские еретики» (XII в.) доказывали, что только они «следуют по стопам Христа и остаются истинными последователями апостолической жизни, так как не ищут мирского и не имеют в собственности ни дома, ни полей, ни имущества, подобно тому, как не имел собственности Христос и не допускал, чтобы имели ее его ученики» [94].

На этом основании они требовали полного отказа от частной собственности, от «мирских благ и соблазнов», от семьи, проповедовали бродяжничество, аскетизм и т. п.

В этом и подобных ему движениях отчетливо выявлялись те аскетические и уравнительные черты, которые впоследствии ярко выступили в движениях таборитов, Джона Болла, Томаса Мюнцера и некоторых других.

В ранних ересях (XI—XII вв.) еще только намечаются различия между «умеренной» бюргерской ересью и «революционной» крестьянско-плебейской — различия, которые со всей остротой выявились в период кризиса феодального общества. Если «бюргерская», т. е. буржуазная, ересь находит свое религиозное выражение в реформационном, антикатолическом движении, то крестьянско-плебейская ересь не ограничивается борьбой против «папизма», а направляет свое острие против основных устоев феодального общества и даже против частной собственности вообще. Отрицание устоев эксплуататорского общества носило у представителей этой ереси (например, у Т. Мюнцера) характер хилиастических мечтаний об установлении «тысячелетнего царства божия на земле». Эта фантастическая религиозная форма, в которую облекались революционный протест и социальные иска-

[93] См. Н. А. Сидорова. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции.

[94] Там же, стр. 90.

ния народных масс, вполне объяснима. Не имея сколько-нибудь ясного представления о своих целях, не будучи в состоянии трезво оценить смысл своих собственных действий, революционеры типа Т. Мюнцера могли апеллировать для возбуждения необходимого энтузиазма масс лишь к идеям и представлениям, заимствованным из Библии. Но Библию использовали в качестве своего знамени также и Лютер, и Кальвин. Католицизм тоже претендовал на роль единственного истинного толкователя Библии и христианского вероучения. Таким образом, каждый класс той эпохи пытался по-своему использовать христианство, наполнив его тем социальным содержанием, которое диктовали ему его коренные интересы.

На этом примере мы еще раз обнаруживаем, что христианство в том виде, как оно зафиксировано в Библии, весьма многолико и противоречиво, и это позволяет ему принимать самые разнообразные исторические формы, обслуживать самые различные классы.

Подводя итог, можно сказать, что в условиях феодализма, как и в любой иной формации, религия представляет собой порождение и отражение социальных условий жизни людей. Правильно понять сущность религии феодальной эпохи можно лишь на основе изучения ее социальных истоков.

§ 5. Социальные корни религии в капиталистическом обществе

К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин заложили основы научного исследования социальных корней религии в капиталистическом обществе. С позиций материалистического понимания общественной жизни им удалось впервые в истории научно объяснить причины существования религии в системе буржуазных общественных отношений, выявить главные социальные факторы, рождающие религиозность масс в эту эпоху. Были сформулированы основные методологические принципы и установки, необходимые для конкретного исследования указанной проблемы. Это означало, что проблема социальных корней религии при капитализме получила свое принципиальное теоретическое решение.

Было бы, однако, глубоким заблуждением считать, что задача атеистической науки ныне сводится лишь к изложению и комментированию этих общих марксист-

ских положений. Как потребности развития теории, так— и в еще большей мере — практические потребности настоятельно требуют применения указанных методологических установок для глубокого анализа, обобщения и осмысления современного фактического материала, характеризующего религиозность населения в капиталистических странах.

За последние годы попытки такого конкретного анализа все чаще предпринимаются учеными-марксистами [95].

Нельзя, конечно, считать, что проблема социальных корней религии в капиталистическом обществе полностью выяснена также в историческом и теоретическом ее аспектах. В начале XX в. в области социологии религии появились работы буржуазного философа и социолога Макса Вебера и его последователей. Написанные с идеалистических позиций, эти работы в то же время ввели в оборот значительный новый материал, поставили ряд важных вопросов, касающихся оценки социальной природы и общественной роли «раннего» протестантизма (XVI—XVII вв.). Марксистский же анализ религии эпохи становления капитализма, к сожалению, содержится пока в очень немногих работах [96].

Можно назвать и другие аспекты проблемы социальных корней религии в капиталистической формации, которые требуют дальнейших исследований, анализа фактического материала, обсуждения теоретических вопросов.

Настоящий раздел не претендует, естественно, на полное и исчерпывающее изложение всей проблемы. В нем сделана попытка выделить два вопроса, которые, на наш взгляд, принадлежат к числу узловых.

Во-первых, выделяется вопрос о кальвинизме как специфически буржуазной разновидности христианской религии. Если в предыдущем параграфе делалась попытка показать социальные истоки средневекового католициз-

---

[95] См., например, книгу французского социолога-марксиста Жильбера Мюри «Подъем или упадок французского католицизма?», а также некоторые работы советских авторов: Ю. А. Левада. К вопросу о социальных корнях религиозности в современном буржуазном обществе. «Вопросы философии», 1959, № 4; Н. С. Юлина. Кризис идеалов современной буржуазии и обращение ее к религии. «Новейшие приемы защиты старого мира». М., Соцэкгиз, 1962.

[96] В их числе следует назвать содержательное исследование Ф. Капелюша «Религия раннего капитализма». (М., 1931).

ма, то здесь речь идет о тех социальных факторах, которые обусловили изменения в сфере религиозной надстройки в эпоху становления капитализма. Позитивному марксистскому изложению проблемы предпосылается критический анализ работ М. Вебера и его школы.

Второй вопрос касается социальных корней религиозности в современных капиталистических странах. Делается попытка обобщить и осмыслить тот фактический материал, который имеется в публикациях как марксистских, так и буржуазных авторов.

1. Кальвинизм как буржуазная разновидность христианства

Выше уже говорилось о том, что христианство, сохраняя свою основную догматику, Библию, как источник вероучения, некоторые элементы культа и т. п., в то же время претерпевало существенные изменения при переходе от одной формации к другой. Новый тип экономических отношений, новые классы, порожденные этими отношениями, требовали и новой религиозной надстройки. Развитие капитализма в Западной Европе обусловило те преобразования в сфере христианской религии, которые известны под названием «реформации».

Реформация означала по существу коренное изменение классового характера и социальной направленности христианства. Основной удар ее проводники наносили по католицизму, выступавшему в роли высшей санкции и освящения феодального строя. Реформация преобразовала христианство, приспособив его к капиталистической экономике и поставив на службу буржуазии. Именно в этом смысле К. Маркс говорил о протестантизме как о «буржуазной разновидности» христианства [97].

Связь между протестантской религией и развитием капитализма настолько бросается в глаза любому сколько-нибудь беспристрастному исследователю, что буржуазные историки и социологи, как правило, не отрицали ее. «Социологическое» изучение протестантизма стало особенно модным в связи с работами известного немецкого историка и социолога Макса Вебера. Его работы, посвященные изучению «хозяйственной этики» мировых

---

[97] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 89

религий и в особенности «хозяйственной этики» кальвинизма, вышли в начале XX в. и были посмертно собраны в трехтомнике «Труды по социологии религии», изданном в начале 20-х годов в Германии[98]. Работы М. Вебера вызвали большое число последователей и подражателей. До сих пор значительная часть буржуазных авторов, пишущих по вопросам социологии религии, так или иначе отталкивается от веберовской концепции или перекликается с ней. Поэтому целесообразно рассмотреть взгляды М. Вебера несколько более подробно.

Методология М. Вебера характеризуется крайним эклектизмом. Претендуя на «всесторонний» анализ религии, М. Вебер пытается доказать, что как «выведение» религии из социальных отношений, так и отрицание влияния социальных условий на религию представляют собой одинаково односторонние и поэтому ложные концепции. Однако претензии на преодоление «односторонности» откровенного идеализма не могут в конечном счете скрыть того, что сам М. Вебер стоит на идеалистических позициях, хотя его идеализм более скрытый, замаскированный, не всегда последовательный.

Вебер не отрицает влияния общественных отношений и в особенности экономики на религию; более того, в ряде случаев он подчеркивает это влияние. В его работах мы очень часто можем найти высказывания относительно первостепенной роли материальных интересов в поведении и действиях человека, в его миросозерцании. Во введении к большой работе «Хозяйственная этика мировых религий» М. Вебер пытается даже связать каждую из мировых религий с положением и интересами того или иного класса, той или иной социальной группы. Правда, в большинстве случаев эти характеристики весьма поверхностны и часто вовсе неудачны[99]. В исследованиях,

[98] См. Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bände I—III. Tübingen, 1922. В журнале «Атеист» за 1928 г. (№ 25, 26, 30) публиковались некоторые из работ Вебера по социологии религии в русском переводе. Однако, к сожалению, перевод нельзя признать удовлетворительным: в нем много неточностей, а иногда встречаются и прямые искажения. Кроме того, переводчик произвольно выпустил ряд мест.

[99] Так, например, он заявляет, что буддизм проповедовался «странствующими, строгосозерцающими и отвергающими мир нищенствующими монахами», ислам был «религией завоевывающих мир воинов», христианство начало свое развитие в качестве учения «странствующих ремесленников»

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

Но было бы глубокой ошибкой на этом основании делать вывод о том, что Вебер стоит на позициях исторического материализма или даже «приближается» к ним [100]. «Всесторонний анализ» не может скрыть общей идеалистической направленности концепции Вебера. Дело в том, что Вебер, признавая влияние экономики (хозяйства) на религию, вместе с тем категорически отрицает, что экономические отношения являются определяющей стороной во взаимодействии с религией. Главное содержание религии, по Веберу, не может рассматриваться только лишь как отражение социальных отношений, оно имеет свои чисто религиозные источники. «Как бы далеко не заходили социальные влияния... на религиозную этику в каждом отдельном случае, — пишет М. Вебер, — последняя формируется в первую очередь из религиозных источников» [101].

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» [102]. 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 (Berufsi-

---

[100] Подобный ошибочный вывод сделала, к сожалению, редакция журнала «Атеист» в предисловиях к переводу статей М. Вебера («Атеист», 1928, № 25, 30).

[101] Max Weber. Op. cit., Bd. I, S. 240.

[102] Ibid., S. 53.

dee)... вырос из духа христианского аскетизма»[103], — заявляет он. Таким образом, у М. Вебера «дух протестантизма», идеи христианской этики выступают в качестве главной причины, обусловившей развитие капитализма в Западной Европе.

Понятно, что методология Вебера требует серьезного марксистского критического анализа.

Но не следует забывать, что Вебер занимался не только методологическими проблемами социологии религии. Как уже говорилось, многие из его работ посвящены изучению конкретных этапов истории религии. Наибольшую известность он приобрел своими исследованиями протестантизма. Эти работы, несмотря на ложность общей методологии и главных выводов, до сих пор представляют научный интерес. Во-первых, Вебер собрал в них большой материал той эпохи, привлек ряд важных источников. Работы Вебера поэтому и сейчас имеют значение как сводка значительного фактического материала, характеризующего социальные истоки и общественную роль протестантизма.

Во-вторых, Вебер стремится доказать решающее влияние протестантской этики на формирование капитализма. И хотя в целом он исследует взаимодействие буржуазных социальных отношений и протестантской религии с ложных идеалистических позиций, он настолько убедительно и аргументированно показывает связь между капитализмом и протестантской религией, что против желания автора приводимый им материал неизбежно подводит к выводу о социальной природе протестантизма. Некоторые частные выводы и обобщения Вебера, истолкованные с материалистических позиций, до сих пор представляются весьма важными и интересными в научном отношении[104].

Следует согласиться с советским ученым Ф. Капелюшем, который в своей книге писал, что теорию М. Вебера можно «перевернуть наизнанку» и тогда она оказывается чрезвычайно ценной для марксистского подхода»[105].

---

[103] Max Weber. Op. cit., Bd. 1, S. 202.

[104] Например, весьма важной для понимания социальной природы кальвинизма является характеристика Вебером так называемого «мирского аскетизма», свойственного пуританскому движению.

[105] Ф. Капелюш. Религия раннего капитализма, стр. 238.

Если работы Вебера до сих пор не утеряли известного научного значения, то этого нельзя сказать о продукции его учеников и последователей. Современная буржуазная социология религии повернула от Вебера резко вправо к откровенному идеализму и прямому фидеизму. В отличие от Вебера, избегавшего прямых поповских высказываний, его современные продолжатели строят свои социологические концепции исходя из откровенно теологических предпосылок о существовании «трансцендентного», «потустороннего», «святого» как основного источника религии.

Так, например, известный немецкий социолог Иоахим Вах, с конца 30-х годов до смерти (умер в 1955 г.) живший и работавший в США, писал полемизируя с историческим материализмом: «...мы должны помнить о том, что религия не должна рассматриваться просто как функция общества хотя бы потому, что она... не есть явление исторически преходящее (zeitlich verbundene Erscheinung), а соответствует вечной потребности человека» [106]. «Углубляя» и развивая эти идеи Ваха, его ученики Мирча Элиадэ и Джозеф Китагава в сборнике, посвященном анализу методологических проблем истории религии, утверждают, что проблема происхождения религии — не научная, а «метафизическая» (читай — теологическая), что одним из важнейших методологических принципов сравнительного анализа истории религии является признание «высшего бытия» и т. п. и т. д. [107].

В Западной Германии в послевоенное время появилось несколько работ по философии и социологии религии профессора кафедры сравнительного религиоведения Боннского университета Меншинга. В одной из них Меншинг особенно четко и откровенно формулирует свое понимание сущности религии. В его понимании, любая религия есть встреча человека с неким «святым», выступающим в различных обликах. Под «святым» Меншинг понимает (целиком следуя здесь за иррационалистом и мистиком Рудольфом Отто) нечто мистическое, иррациональное, недоступное понятийному анализу и характе-

---

[106] «Hand—Wörterbuch der Soziologie». Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1959, S. 488 (словарь издан А. Фиркандтом в 1931 г.; он переиздан без изменений).

[107] «The History of Religions. Essays in Methodology». Chicago, Ed. by Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, 1959.

ристике. Проблема реальности «святого», доказывает Меншинг, не может быть подвергнута научному изучению и обсуждению, ибо оно не постигается человеческим разумом [108].

С позиций воинствующего фидеизма критикует М. Вебера современный западногерманский религиовед и экономист Мюллер-Армак. В книге «Религия и хозяйство» [109] Мюллер-Армак пытается создать объективно-идеалистическую схему исторического развития, выводя из типов религии те или иные формы хозяйства. Задача социологии религии, по мнению Мюллера-Армака, состоит в том, чтобы признать роль «трансцендентного» как решающего фактора истории [110]. Вебер критикуется им за эмпиризм, отказ от выявления «внутренних причин» исторического процесса.

Из сказанного ясно, что в области социологии религии, как и в других областях современной буржуазной идеологии, мы видим явное усиление откровенно реакционных, теологических и фидеистских тенденций. Современным буржуазным социологам и религиоведам даже М. Вебер кажется либералом и вольнодумцем.

* *
*

Каковы же социальные истоки протестантизма? Какие изменения в социальных отношениях породили протестантскую религию и как в ней отразились эти изменения? Попытаемся ответить на эти вопросы.

Совершенствование ремесла, развитие товарно-денежных связей, расширение рынков, увеличение торговли — все эти экономические процессы медленно, но верно подтачивали устои старого, феодального общества и создавали условия для возникновения капиталистических отношений. Уже в XIV—XV вв. в отдельных итальянских городах, а в XVI — в главных странах Западной Европы начинает возникать и развиваться капиталистическое

---

[108] См. Gustav Mensching. Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart, 1959, SS. 137—138, 169 und ff.

[109] См. Alfred Müller-Armack. Religion und Wirtschaft. Stuttgart, 1961.

[110] Ibid., SS. 8—9.

хозяйство. Формируется новый класс — городская буржуазия, и этот класс все чаще проявляет себя не только в экономической, но и в политической и идеологической сферах. В конце XVI в. в Нидерландах происходит первая буржуазная революция, явившаяся прологом к ожесточенным классовым битвам английской революции XVII в.

Буржуазные отношения, утверждавшиеся в ту эпоху, во многом существенно отличались от общественных отношений в предшествующих формациях — рабовладельческой и феодальной.

Докапиталистические антагонистические формации включали в себя как важный элемент *внеэкономическое принуждение*. Экономическая основа эксплуатации закреплялась и в то же время затемнялась *личной* зависимостью эксплуатируемых от эксплуататоров. Классы выступали в сословной форме. В средневековом обществе существовала сложная иерархическая лестница сословных групп, каждая из которых находилась в определенных политических и правовых отношениях к другим группам.

Таким образом, в докапиталистических классовых формациях социальная зависимость людей выступала в *личной* форме, т. е. проявлялась в прямой политической и правовой зависимости одних людей (социальных групп) от других.

Развитию капитализма мешали сословно-корпоративные рамки средневековья. Капиталистическая эксплуатация протекала на чисто экономической основе. Правовое и политическое неравенство, сословные зависимости и привилегии — все это мешало свободному росту буржуазного предпринимательства. Личные связи и зависимости, тяготевшие над людьми в течение веков и казавшиеся некогда естественными и вечными, стали восприниматься как путы, от которых следует избавиться как можно скорее.

Эти экономические потребности выражались на политическом языке в требованиях политической свободы, равенства, в идеях неотъемлемых «естественных» прав человека.

И хотя ломка старых феодальных связей, зависимостей и привилегий происходила под иллюзорными лозунгами, обещавшими всеобщее благоденствие человечества,

на самом деле она не устраняла социальных зависимостей и антагонизмов. Социальные зависимости и антагонизмы приняли лишь иную форму.

В буржуазном обществе человек, освобождаясь от непосредственной личной зависимости, в то же время попадал в глубокую социальную зависимость от экономической стихии, от колебаний рынка, т. е. от экономики капитализма в целом. Стихийные законы товарно-капиталистического производства господствовали над ним как слепые и могущественные силы. Зависимость от экономической стихии постоянно ощущается при капитализме любым товаропроизводителем, хотя эти силы, как правило, не могут быть рационально поняты им и их гнет отражается в сознании в превратной, иррациональной форме.

Социальный гнет слепых и стихийных экономических сил дополняется и усиливается в капиталистическом обществе гнетом эксплуатации, гнетом классового господства. Хотя основой эксплуатации при капитализме является экономическое принуждение, оно не перестает быть от этого принуждением. Отсутствие непосредственной личной правовой и политической зависимости рабочего от капиталиста не делает эту зависимость менее тягостной и менее ощутимой. Кроме того, после прихода буржуазии к власти она все больше дополняет и усиливает экономическое принуждение прямым политическим насилием в самых грубых формах.

Итак, социальная зависимость человека при капитализме не исчезает, но углубляется, усложняется, меняет свою форму.

Именно эти изменения в социальных отношениях могут, на наш взгляд, объяснить как потребности в преобразовании старой религии, средневекового католицизма, так и некоторые существенные стороны новой протестантской религии, в особенности в ее наиболее радикальной кальвинистской форме.

Характерной особенностью средневекового католицизма, как уже говорилось выше, была роль церкви как обязательного посредника между богом и верующими. Этот принцип реализовался и в католическом вероучении, и в культе, и в церковной организации. Он отражал в иллюзорной форме отношения личной зависимости, пронизывавшие феодальное общество.

Протестантизм при своем возникновении не случайно обратил главное острие своей критики именно против этой идеи, против этого принципа. Хотя внешне речь здесь шла о сугубо религиозных проблемах, по существу же борьба была направлена против одного из устоев феодализма, получившего в католицизме свое религиозное выражение и закрепление.

В кальвинизме[111] в превратной религиозной форме отразились некоторые существенные особенности капиталистической социальной системы. Церковь устранялась от роли обязательного посредника между богом и человеком. Верующий христианин для своего спасения отныне не нуждался в посредничестве церкви. По мнению протестантов, он сам способен читать и толковать Библию. Он может быть спасен не добрыми делами (т. е. заслугами перед церковью), а верой в Христа. Верующий как бы освобождается от опеки церкви и становится в непосредственные отношения (иллюзорные) с богом.

Но тем самым зависимость человека от бога, согласно учению кальвинистов, не только не уменьшается, но и неизмеримо увеличивается. Эта зависимость перестает быть внешней (соблюдение таинств, обрядов и т. п.), она становится внутренней глубокой верой, определяющей все поведение человека.

Думается, что эти особенности протестантизма в общем и целом отражают (хотя и в превратном виде) положение человека в системе буржуазных отношений и характер его зависимости от социальных условий бытия. Учение кальвинизма о непосредственной зависимости человека от бога является религиозным (т. е. извращенным и мистифицированным) отражением той общей зависимости человека от экономических сил, которая свойственна буржуазному обществу. Устранение церкви как посредника соответствует исчезновению системы сословной иерархии и личной зависимости.

Особенно интересно проследить отражение социальной действительности в догме кальвинизма о *божественном предопределении.*

---

[111] Особенности протестантизма как «буржуазной» разновидности христианства мы рассматриваем на примере кальвинизма, который, по выражению Ф. Энгельса, «явился подлинной религиозной маскировкой интересов тогдашней буржуазии» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 315).

Теологическая проблема соотношения свободы воли человека и божественного предопределения издавна являлась в христианстве ареной ожесточенных споров. Католицизм в этом вопросе занял двойственную позицию: с одной стороны, признавалась свобода воли человека, причем этим обосновывалась нравственная ответственность человека за его поступки, с другой стороны, не отрицался и тезис Августина о конечном божественном предопределении. Отрицание свободы воли означало бы в католицизме отрицание «заслуг праведников» и «грехов грешников», т. е. подрыв учения о церкви как о посреднице, наделяющей людей «божьей благодатью» в соответствии с их заслугами («добрыми делами»). Отрицание же божественного источника «благодати» означало бы подрыв самих основ христианства [112].

Центр тяжести в католическом учении о «благодати» был перенесен на *таинства* как единственный путь спасения. Церковь при этом выступала в роли обязательного земного распорядителя этими таинствами, т. е. распорядителя «божьей благодатью».

Кальвинистский догмат о божественном предопределении был направлен против этих сторон католицизма.

Кальвинистское учение о божественном предопределении исходило из того, что в силу первородного греха человек полностью потерял способность спастись с помощью своих собственных сил и собственной воли. Бог своим решением приговорил одних людей к вечной жизни, а других к вечной смерти, т. е. к вечным мукам в аду. При этом бог приговорил к спасению людей не в силу их заслуг или «добрых дел», а исключительно «благодаря своей милости и любви» [113].

Никто не может знать, кто именно предопределен богом к спасению, учили кальвинисты. Но каждый истинно верующий христианин должен считать себя «избранником божьим» и действовать в соответствии с этим. Он должен обладать твердой внутренней верой в божествен-

---

[112] Эту дилемму средневековый богослов Бернард Клервосский выразил следующим образом: «Отними свободу воли, и не будет *чему* спасаться; отними благодать, и не будет *откуда* спастись...». (см. Ф. Капелюш. Религия раннего капитализма, стр. 122).

[113] Таково почти дословное изложение некоторых разделов английского кальвинистского документа, известного под названием «Вестминстерского исповедания веры» (1647). См Max Weber. Op. cit., Bd. I, S. 90.

ное откровение, должен «внутренне приобщиться к богу». Божественная благодать способна посетить любого истинно верующего и превратить его в орудие бога, в «метлу божью», как говорил о себе Кромвель.

Как видим, это учение представляет собой фатализм, но фатализм особого рода. Это, если можно так выразиться, социально-активный фатализм.

Последнее обстоятельство давно заметили многие исследователи. В частности, Г. В. Плеханов отмечал, что «фатализм не только не всегда мешает энергическому действию на практике, но, напротив, в известные эпохи был *психологически необходимой основой такого действия*» [114]. Как один из наиболее характерных примеров такого фатализма Плеханов приводил движение пуритан (кальвинистов) в Англии XVII в.

Какова социальная почва кальвинистского учения о предопределении? Какие стороны буржуазных общественных отношений оно отражает?

На эти вопросы в общем виде ответил еще Ф. Энгельс. Учение Кальвина о предопределении, писал Энгельс, «было религиозным выражением того факта, что в мире торговли и конкуренции удача или банкротство зависят не от деятельности или искусства отдельных лиц, а от обстоятельств, от них не зависящих» [115].

Следовательно, догмат о божественном предопределении в мистифицированной форме отражал зависимость индивида в буржуазном обществе от экономического целого, от его стихийных сил. Разрушение старой системы феодальных внеэкономических связей и зависимостей превратно отражалось в кальвинистском вероучении как отрицание церковного авторитета. Человек освобождался от порабощения церковью, но, оставаясь один на один с «богом» (экономическим целым), он признавал свое полное бессилие и всемогущество «божества» как иллюзорного воплощения реальной экономической необходимости.

Весьма характерно, что кальвинистская доктрина во многом *индивидуалистична*.

Церковная опека над человеком категорически отвер-

---

[114] Г. В. Плеханов. Избр. филос. произв., т. II. М., Госполитиздат, 1956, стр. 302.

[115] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 308

гается. Верующий человек должен «внутри себя» искать «божьей благодати». Каждый человек может «просветиться верой», «приобщиться к благодати». «Глубочайшее соединение с богом, — писал один из исследователей английского пуританизма, — достигается не на пути приобщения к религиозным институтам и корпорациям, а является секретом сердца каждого человека» [116].

Религиозный индивидуализм, свойственный кальвинизму, был, естественно, лишь превратным отражением реального положения индивида в системе буржуазных отношений. Политический смысл его и направленность состояли в борьбе против церковного и иных феодальных авторитетов, в религиозном, т. е. превратном, обосновании идей демократизма, политической свободы. ««Просветление» личности внутренним светом божьей благодати вооружало ее на борьбу с авторитетом, как церковным, так и политическим», — пишет уже упомянутый советский исследователь Ф. Капелюш [117].

Кальвинистская доктрина во многом объясняет социальную активность ее носителей. Каждый правоверный кальвинист рассматривал себя как «избранника божия», как орудие бога для осуществления его предначертаний. Догма предопределения внушала кальвинистам уверенность в правильности и необходимости их действий. Этим в значительной мере объясняется их необычайная энергия в борьбе с политическими противниками, их фанатическая убежденность в предстоящей победе. Конечно, эта социальная активность и убежденность в конечном счете имели под собой вполне земную подоплеку в лице реальных интересов определенных классов, определенных социальных сил. Но материальный интерес, как правило, осознавался здесь участниками борьбы не в адекватной, а в превратной, иллюзорной форме. Заимствуя, по выражению Маркса, язык, страсти и иллюзии из Ветхого завета [118], кальвинисты подымали весьма ограниченные задачи буржуазной революции до уровня цели, способной воодушевить верующего человека той эпохи.

В ходе английской буржуазной революции XVII в. кальвинизм дал религиозное обоснование буржуазным

---

[116] См. Max Weber. Op. cit., Bd. I, SS. 93—94.
[117] Ф. Капелюш. Религия раннего капитализма, стр. 10.
[118] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 8, стр. 120.

концепциям естественных и неотчуждаемых прав личности. Один из военачальников армии Кромвеля, Ренборо, на общем совете армии заявил: «Что бог дал человеку, не может быть отнято у него кем-либо иным, кроме самого же бога. Никто здесь не станет отрицать, что народ является источником всякого закона... Человек свободен по природе» [119].

Еще более ясно выступают социальные истоки кальвинизма и его социальная направленность при анализе его этики. М. Вебер посвятил свои основные исследования как раз вопросу о социальной роли кальвинистской этики. При этом он исходил из идеалистического положения, согласно которому капитализм возник как результат развития «духа капитализма», а в формировании «духа капитализма» решающую роль сыграла кальвинистская этика. Об идеалистической методологии Вебера уже говорилось выше. Все дело, однако, состоит в том, что Вебер в своих исследованиях стремился (хотя и с идеалистических позиций) показать связь кальвинистской этики с буржуазной экономикой и психологией рядового предпринимателя той эпохи. И он собрал огромный материал, показывающий и доказывающий эту связь. Данная связь истолковывается им идеалистически, но против своего желания он подводит читателя к правильной материалистической ее трактовке. Поэтому, «перевернув наизнанку» методологию Вебера, в его работах можно найти немало интересного и важного для понимания социальной природы и общественной роли кальвинизма.

Общая социальная направленность кальвинистской этики характеризуется М. Вебером с помощью понятия *«мирской аскетизм»*. Если отвлечься от ряда ложных идеалистических концепций, с которыми Вебер связывает это понятие, то следует признать, что в нем имеется определенное рациональное содержание.

Понятие «аскетизм» в различные исторические эпохи, у разных классов получает разное содержание, различную социальную направленность. В средние века, например, существовал «официальный» монашеский аскетизм, насаждавшийся католической церковью. Суть этого аскетизма состояла в проповеди ухода от мира, в осуждении реальной земной жизни, ее радостей и горестей, в

---

[119] См. Ф. Капелюш. Религия раннего капитализма, стр. 88.

пренебрежении практической материальной деятельностью людей. Такова была во всяком случае «теория» монашеского аскетизма, на практике весьма часто нарушавшаяся. Эта теория представляла собой в известной мере христианское оправдание и обоснование пренебрежительного отношения светских и духовных феодалов к материальной деятельности, к труду ремесленника и землепашца. Монашеский аскетизм средневековья носил в значительной мере внешний, чисто обрядовый характер. Он весьма часто вырождался в формальное выполнение обрядовых предписаний монашеского ордена, которое прикрывало проклинаемые официально «плотские грехи». Не случайно образ жадного, распутного и лживого монаха был излюбленной мишенью сатиры гуманистов эпохи раннего Возрождения: Бокаччо, Раблэ и многих других.

Кроме того, в средние века существовал аскетизм, свойственный народным еретическим и антицерковным движениям. Этот аскетизм, имевший сходные с монашеством черты (осуждение культуры, пренебрежение материальными потребностями и т. п.), в то же время имел иную социальную природу. Это был антифеодальный, плебейский, народный аскетизм. Его смысл и социальную подоплеку вскрыл в свое время Ф. Энгельс. «Для того, — писал Энгельс, — чтобы развить свою революционную энергию, чтобы самому осознать свое враждебное положение по отношению ко всем остальным общественным элементам, чтобы объединиться как класс, низший слой должен начать с отказа от всего того, что еще может примирить его с существующим общественным строем...» [120].

Протестантизм во многом отверг старые средневековые аскетические представления. Он ликвидировал институт монашества, осудил проповедь бегства от общества как путь спасения человека. Протестантизм провозгласил новое понимание взаимоотношений верующего человека с «миром». Согласно этому пониманию, религиозный и нравственный долг христианина состоит не в бегстве от мира, не в пренебрежении мирской деятельностью, а, напротив, в добросовестном выполнении практической повседневной работы, определяемой его профес-

---

[120] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 378.

сией. Уже у Лютера мы находим учение о «профессиональном долге» как важный элемент его этики. В самом понятии «Beruf» (призвание), как оно употребляется Лютером, имеется весьма важный для понимания этики протестантизма оттенок. Согласно этому пониманию, человек *призван богом* к определенной мирской деятельности. Вся его деятельность в миру есть деятельность «ad majorem dei gloriam» («к вящей славе божьей»). Его профессиональные земные обязанности поднимаются таким образом до уровня *религиозно-нравственного долга*[121]. Эта идея получила свое дальнейшее развитие и углубление в кальвинизме.

В кальвинистской этике отчетливо выступают на первый план специфически *буржуазные* черты. В частности, сквозь религиозно-нравственные заповеди пуританских проповедников явственно проглядывает откровенная апология буржуазного приобретательства. В этой связи большой интерес представляют работы известного пуританского проповедника в Англии XVII в. Ричарда Бакстера (R. Baxter). Его «Путь христианина» расценивается Вебером как наиболее полный компендиум моральной теологии английского пуританизма.

У Бакстера нередко можно встретить осуждающие слова по адресу богатства. Но надо иметь в виду, *что* именно при этом осуждается. Осуждается богатство, понимаемое как праздность, наслаждение роскошью, расточительство. Осуждается богатство как отвлечение от религиозно-этической задачи трудиться «во славу божью», как стремление к мирским удовольствиям. Таким образом, богатство осуждается как средство потребления, а не как средство увеличения капитала. Напротив, возрастание капитала, умножение богатства становятся в изображении Бакстера важнейшей религиозно-нравственной целью христианина. «Если бог указывает Вам путь, — пишет Бакстер, — следуя по которому Вы можете, без ущерба для вашей души или для других, законным путем получить *больше прибыли*, чем на другом пути, и тем не менее Вы отклоняете этот путь и следуете путем, приносящим меньше прибыли, — Вы препятствуете тем самым осуществлению одной из целей

---

[121] См. Max Weber. Op. cit., Bd. I, SS. 100—105; R. H. Tawney. Religion and the Rise of Capitalism. N. Y., 1937, p. 240.

Вашего призвания, *отказываетесь быть божьим слугой* и воспринять его дары, чтобы использовать их для него, когда он этого потребует. Вы должны работать, чтобы быть богатыми *не для чувственных* наслаждений и греха, а для господа бога...»[122].

Характеризуя смысл подобных предписаний, М. Вебер правильно указывает, что при этом человек ставится перед приобретательством как целью жизни, причем приобретательство уже не является для него больше средством для удовлетворения материальных жизненных потребностей. Вебер трактует эти особенности кальвинистской этики весьма поверхностно. С его точки зрения, «высшее благо» этой этики превращается в нечто «трансцендентное» и «иррациональное» по отношению к интересу отдельной личности. Неограниченное приобретательство Вебер считает противным природе человека; как высшая цель его деятельности оно может быть привнесено ему лишь религией.

Между тем «иррациональный характер» кальвинистской этики полностью разъясняется, если мы будем рассматривать ее как идеологическое отражение экономических условий буржуазного общества. Религиозно-нравственные представления о приобретательстве как о долге христианина и цели его жизни являются не чем иным, как переведенным на язык христианства отражением экономического закона капиталистического накопления. Самовозрастание капитала есть в системе буржуазных отношений объективно неизбежная цель и мотив предпринимательской деятельности. В кальвинистской этике эта экономическая необходимость получает свое превратное отражение, превращаясь уже в *религиозный долг,* в обязанность по отношению к богу.

Интересно также отношение кальвинизма к бедности и нищенству. В противовес католической церкви, которая нередко идеализировала бедность и нищенство, считала благотворительную деятельность и раздачу милостыни весьма важным и «богоугодным делом», кальвинисты резко осуждают бедность, нищенство, безработицу, рассматривая их как результат «лености», «праздности», «бродяжничества». Праздность расценивается как тягчайший грех перед богом. Именно она, по мнению пури-

---

[122] Max Weber. Op. cit., Bd. I, S. 176.

танских моралистов, является главным источником бедности. В одном из протестантских документов бедность открыто приравнивалась к болезни. Стремиться быть бедным, говорилось в этом документе, все равно, что стремиться быть больным. Если же способный работать занимается попрошайничеством, то он действует не только греховно, но и в полном противоречии с заповедью о любви к ближнему [123].

Не менее характерна также враждебность кальвинизма к увеселениям, народным празднествам, искусству. Английские пуритане вели в XVII в. ожесточенную борьбу с королевской властью, требуя отмены лишних праздников. Буржуазная экономика не могла мириться с обилием праздников, во время которых, по католическому обычаю, нельзя было работать.

Преследование «языческого», по мнению пуритан, красочного католического культа распространилось и на светское искусство. Пуритане обрушивались на театры с обвинениями, основанными как на религиозных, так и на чисто меркантильных соображениях. Буржуазной расчетливости кальвинистов претили любые развлечения, рассматривавшиеся ими как бессмысленное расточительство. Дело дошло до того, что в Англии во время революции одно время были закрыты все театры. В 1628 г. пуританин Прайн написал специальный трактат против тостов о здравии. Тот же Прайн издал книгу, в которой доказывал, что все актеры, драматурги и посетители театра — «грешники, язычники, легкомысленные и безбожные люди» [124].

Все приведенные выше факты закономерно подводят нас к выводу о социальной сущности кальвинистской этики. Энгельс давно указал, что весь секрет «бюргерского аскетизма» состоит «в *буржуазной бережливости*» [125]. Протестантская этика превращала объективные потребности экономического развития раннего капитализма в религиозно-нравственные нормы, предписания и установления. Конечно, родившись из определенных экономических потребностей, протестантская форма христианства сама сыграла значительную роль в становлении капитализма, содействуя его формированию и развитию. Поэто-

---

[123] См. Max Weber. Op. cit., Bd. I, S. 177.
[124] См. Ф. Капелюш. Ук. соч., стр. 260—261.
[125] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 378.

му «дух капитализма», выражаясь словами Вебера, имел немаловажное значение в ряду факторов, ускорявших экономический процесс. Но объективной основой самого этого «духа», источником его возникновения явились капиталистические общественные отношения. Не протестантизм создал капитализм, как пытался доказать Вебер, а, напротив, капитализм явился социальной основой и главным источником возникновения протестантизма как «буржуазной разновидности» христианства.

2. Социальные корни религиозности в современных капиталистических странах

Выделение протестантизма как специфически буржуазной формы христианства имеет смысл только применительно к эпохе раннего капитализма. В настоящее время все виды религии, имеющие хождение в капиталистических странах, представляют собой неотъемлемую часть надстройки буржуазного общества, тысячами нитей связаны с господствующим капиталистическим классом. Существенную социальную эволюцию претерпел, к примеру, католицизм. Отказавшись от своей былой оппозиции капитализму, католицизм уже к началу XX в. стал все больше сближаться с монополистической буржуазией. Обладая огромным опытом социального приспособленчества, католическая церковь превратилась сейчас в одну из главных религиозных опор разваливающегося капиталистического мира. Ныне между католицизмом, протестантизмом и другими христианскими и нехристианскими формами религии в капиталистических странах нет существенных различий с точки зрения их классовой, социальной природы.

За последние десятилетия в религиозности населения многих буржуазных стран произошли существенные изменения. Эти изменения можно правильно оценить только на базе марксистского понимания социальной природы религии. В свою очередь, конкретное изучение религиозности в современном буржуазном обществе развивает, углубляет и обогащает общие марксистские положения о социальных корнях религии.

Большой интерес представляет в этой связи сравнительный анализ религиозности различных классов и социальных групп в отдельных капиталистических странах.

Показывая, как своеобразие социальной обстановки и классовых отношений в той или иной стране отражается в сфере религиозной жизни ее населения, такой анализ позволяет вместе с тем сделать некоторые общие выводы относительно факторов, способствующих или препятствующих сохранению религии в современном капиталистическом мире.

Ниже делается попытка такого анализа на материалах двух стран: Франции и США. Бросающиеся в глаза различия в религиозности указанных стран требуют своего объяснения.

Религиозность населения Франции изучалась в послевоенные годы главным образом католическими деятелями и духовенством. Хотя их исследования преследовали вполне определенные цели, связанные с выявлением путей и способов укрепления религии, тем не менее многие результаты подобных исследований представляют научный интерес.

Французский марксист Жильбер Мюри предпринял плодотворную попытку обобщить и осмыслить результаты конкретных исследований религиозности населения Франции. Основные данные, касающиеся Франции, мы заимствуем из его книги [126].

Данные обследований говорят о том, что рабочий класс является наименее религиозным из всех социальных групп современного французского общества.

Так, например, по данным обследования 1954 г. (проведенного Парижской епархией), религиозные обряды в Париже и пригородах соблюдает примерно 12% населения [127]. Но если взять только рабочих, то этот процент падает до 1,7 среди мужчин и 2,8 среди женщин [128]. Более тщательное и подробное обследование всех приходов 15-го района Парижа, насчитывающего 250 тыс. жителей, позволило выявить 28 738 посещающих мессу, из которых рабочих насчитывалось лишь 1285 человек, т. е. около 4,5% всех посещающих мессу. При этом следует учесть, что рабочие составляли около 13% населения

---

[126] См. Жильбер Мюри. Подъем или упадок французского католицизма? М., ИЛ, 1963.

[127] См. Жильбер Мюри. Ук. соч., стр. 210. Под «соблюдением обрядов» имеется в виду посещение мессы в «обычное» (не праздничное) воскресенье.

[128] См. там же, стр. 215.

района [129]. Таким образом, громадное большинство рабочих Парижа и его пригородов не соблюдает религиозных обрядов.

Париж не является исключением. Приблизительно те же результаты дают обследования религиозности населения в других французских городах: Лионе, Марселе, Руане.

В Марселе, например, по данным исследования 1953 г. (проводившегося духовенством и католическими активистами), общее число отправляющих религиозные обряды составило около 12% всего населения [130]. Среди же работников физического труда процент соблюдающих обряды понизился до трех. Иначе говоря, из каждых 100 работников физического труда воскресную мессу посещали только 3 человека [131].

Приведенные выше данные говорят о том, что во Франции рабочий класс в своем большинстве отошел от религии.

Чем же объясняется такая слабая религиозность рабочего класса Франции? Каковы социальные причины этого?

Мы допустили бы серьезную ошибку, если бы пытались объяснить отход рабочих от религии чисто профессиональными или техническими причинами. Подобную ошибку в свое время делал Поль Лафарг. По мнению Лафарга, у пролетария «иррелигиозность» вызывает сам «механический способ производства». «Работа в механической мастерской, — писал Лафарг, — приводит наемного рабочего в соприкосновение с грозными силами природы, которых крестьянин не знает; но эти силы не господствуют над рабочими, напротив, рабочий их контролирует. Гигантский железный и стальной механизм завода, который заставляет рабочего двигаться, подобно автомату... не только не внушает ему суеверного ужаса, какой вызывает гром у крестьянина, но оставляет его совершенно спокойным и бесстрашным, ибо он знает, что члены металлического чудовища сработаны и собраны его товарищами и что достаточно ему переместить какой-либо ремень, чтобы привести его в движение или остановить. Несмотря на все могущество и на чудесную

[129] См. Жильбер Мюрн. Ук. соч., стр. 220.
[130] См. там же, стр. 225.
[131] См. там же, стр. 227.

работу машины, в ней нет для него ничего таинственного...» [132].

У Лафарга, таким образом, получается, что отношение рабочего к религии определяется только уровнем техники, производительных сил, т. е. отношением людей к природе. Конечно, подчинение людьми сил природы, выявляющееся в современном промышленном производстве, играет определенную роль в освобождении от религии. Зависимость мелкого земледельца от природных сил, которые могут лишить его урожая, питает его религиозность. И наоборот — овладение силами природы с помощью науки и техники способствует преодолению религиозных иллюзий. Но в современном капиталистическом обществе эти обстоятельства играют второстепенную роль. Их влияние опосредуется главным фактором: *социальными условиями жизни класса и его отношениями к другим классам общества.*

Вряд ли можно согласиться с Лафаргом, что в условиях жизни рабочего при капитализме нет тех внезапных перемен в судьбе, тех «случайностей и неожиданностей фортуны, которые предрасполагают буржуа к восприятию суеверных представлений» [133].

А разве экономические кризисы не сопровождаются внезапной и весьма чувствительной переменой в судьбе тех рабочих, которые теряют работу? Или, например, свертывание целых отраслей производства (закрытие шахт и т. п.), сопровождающее в буржуазном обществе научно-техническую революцию? Разве не означает оно для десятков тысяч рабочих семей внезапное изменение их судьбы?

Думается, что и сейчас полностью в силе остаются слова В. И. Ленина, который говорил, что самый глубокий современный корень религии состоит в социальной придавленности трудящихся масс, в кажущейся полной беспомощности их перед слепыми силами капитализма [134].

---

[132] Поль Лафарг. Религия и капитал. М., ГАИЗ, 1937, стр 97. Некоторые отголоски этих взглядов Лафарга имеются и в упомянутой книге Жильбера Мюри, который пишет, что у рабочего его «непосредственные отношения с материей в производственной деятельности... не способствуют зарождению у него религиозного настроения». (Жильбер Мюри. Ук. соч., стр. 324).

[133] Поль Лафарг. Религия и капитал, стр. 95.

[134] См. В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 374.

Экономические условия жизни рабочего класса в современном буржуазном обществе не могут не рождать религиозных предрассудков в сознании хотя бы некоторой части рабочих.

Характеризуя отношение рабочего класса к религии, Мюри также допускает явные неточности.

Например, на стр. 262 он пишет, что «пролетариат естественно атеистичен». На стр. 362 заявляет, что «в городах пролетариат совершенно недоступен для какого-либо проникновения в его среду религиозного влияния».

Такие формулировки вряд ли удачны, ибо они дают повод думать, что экономические условия жизни рабочих при капитализме автоматически делают их всех атеистами. На самом деле все обстоит сложнее.

Атеистическое мировоззрение не рождается стихийно в рабочем классе. Оно так же, как научный социализм, вносится в рабочий класс его идеологами и усваивается прежде всего его передовой частью, сознательно участвующей в борьбе за уничтожение гнета капитала. Рабочие легко усваивают атеистическое мировоззрение, причем их освобождение от религиозных заблуждений идет тем успешнее, чем более активно ведется ими классовая борьба против капитала, чем выше их организованность, их политическая сознательность.

Следовательно, пролетариат становится атеистическим классом лишь постольку, поскольку осознает свое классовое положение и интересы и подымается на борьбу за социальное освобождение. Только классовая борьба закаляет и просвещает рабочего, укрепляет его веру в свои силы и освобождает от веры в бога.

Именно с этих позиций следует оценивать данные о религиозности рабочего класса современной Франции.

Главная причина отхода большинства рабочего класса от религии заключается в степени развития классовой борьбы во Франции, в уровне сознательности и организованности французского рабочего класса. Как мы увидим далее, рассматривая положение дел в США, экономические отношения сами по себе не превращают большинство рабочих в атеистов, так же как они не превращают их автоматически в социалистов. Все зависит от остроты социальной борьбы, от степени вовлеченности рабочего класса в эту борьбу, от уровня его политического сознания и т. п. и т. д.

Не последнюю роль при этом, естественно, играют и национальные традиции, общая духовная атмосфера в народе. Рабочий класс Франции опирается в своем свободомыслии на давние народные традиции, которые отсутствуют в такой стране, как США.

Однако последнее обстоятельство не имеет решающего значения. Это подтверждается, в частности, тем, что в Италии, издавна считавшейся цитаделью католицизма, в настоящее время также происходит быстрый массовый отход рабочих от религии, в особенности там, где они наиболее организованы и сознательны. В «Литературной газете» не так давно была опубликована корреспонденция западногерманского журналиста И. А. Эльтена о положении дел в Италии. Автор не сочувствует коммунистам, но вынужден признать, что в городах с сильным влиянием компартии церковники все больше теряют своих прихожан. Священник одного из приходов г. Болоньи, где большинство населения составляют рабочие, откровенно признал в беседе с автором корреспонденции: «На пасху, когда я выхожу благословлять дома, люди захлопывают двери у меня под носом. Из ста членов общины регулярно посещают церковь только шестнадцать человек» [135].

Как показывают данные обследований, главным оплотом религии во Франции является крупная буржуазия и близкие к ней социальные круги (см. табл. 1).

Из этой таблицы видно, что воскресную мессу в Парижском районе больше всего посещают деловые круги, т. е. крупная буржуазия, а также «руководящие кадры» (подразумеваются директора компаний и представители высшей технической интеллигенции).

Примерно такое же положение рисует и обследование религиозности населения Марселя (1953 г.). Согласно итогам этого исследования, среди жителей Марселя «из 100 землепашцев или рыболовов к воскресной мессе идут 3 человека; из 100 лиц физического труда к воскресной мессе идут 3 человека; из 100 мелких торговцев и ремесленников к воскресной мессе идут 6 человек; из 100 служащих к воскресной мессе идут 8 человек; из 100 лиц, принадлежащих к высшим руководящим кадрам и свободным профессиям, к мессе идут 23 человека» [136].

[135] «Литературная газета», 19 сентября 1963 г.
[136] См. Жильбер Мюрн. Ук. соч., стр. 227.

Таблица 1

Религиозность различных социальных слоев Парижа и его пригородов (данные 1954 г.)[137]

Самодеятельное население (на 1000 человек)	*Посещение воскресной мессы*	
	мужчины	*женщины*
Рабочие	17	28
Ремесленники, мелкие торговцы	29	61
Служащие	59	95
Мастера	70	115
Домашняя прислуга	90	115
Деловые круги	169	157
Средние руководящие кадры	60	175
Высшие руководящие кадры	183	

Итак, крупная буржуазия и связанные с ней круги являются в настоящее время наиболее религиозными социальными слоями французского общества.

Конечно, посещение мессы характеризует не внутреннюю религиозность, а чисто внешнее, «официальное» отношение к религии. Среди представителей крупного капитала, посещающих мессу, немало людей, в душе относящихся к религии равнодушно, а то и скептически. Но посещаемость богослужений неплохо выявляет отношение класса к религии. Именно потому, что лояльное отношение к религии представляет для любого буржуа один из необходимых признаков его социального статуса, его буржуазной «респектабельности», он аккуратно посещает мессу независимо от личного взгляда на религию. Как буржуа, он заинтересован в укреплении религии, как бы он сам в душе к ней ни относился.

Мюри уделяет в своей книге большое внимание религиозности «средних слоев»: ремесленников, мелких торговцев, служащих. Не со всеми его выводами в отношении причин религиозности этих слоев можно согласиться.

В частности, он полагает, что относительно небольшая религиозность мелких торговцев и ремесленников (т. е. мелкой буржуазии города) объясняется их «независимостью» от социального целого или по крайней мере иллюзией этой независимости, которую дает им част-

[137] См. Жильбер Мюри. Ук. соч., стр. 215.

ная собственность[138]. Более же высокую религиозность служащих (так называемых «новых средних слоев») Мюри объясняет их большей непосредственной зависимостью от фирмы или государства, предоставляющих им работу.

Факты показывают, что религиозность служащих во Франции действительно выше, чем религиозность ремесленников и торговцев. Различия, правда, не столь уж велики (например, в Марселе мессу посещает 6% ремесленников и торговцев и 8% служащих), но все же они имеются.

Однако объяснение этому факту, даваемое Мюри, представляется нам не во всем удачным. Думается, что наличие собственности в руках ремесленников и торговцев в условиях современного монополистического капитализма не делает их менее зависимыми от социальных условий. Напротив, именно сейчас так часты случаи их внезапного разорения, их мелкая собственность столь остро испытывает угрозу со стороны монополий, что вряд ли их современное экономическое положение может способствовать сохранению иллюзий об их «независимости», «свободе» и т. п. Объяснение относительно небольшой религиозной активности этих слоев следует, по-видимому, искать в иной плоскости. Возможно, что во Франции здесь существенную роль играют антиклерикальные традиции, свойственные данной социальной группе. Оплотом буржуазного антиклерикализма во Франции издавна считалась партия радикалов, опиравшаяся в значительной мере на городскую мелкую буржуазию. Вероятно, здесь играют роль и иные моменты, требующие дальнейшего исследования.

Что же касается значительной религиозности служащих, то она, по-видимому, во многом носит чисто формальный характер. Посещение воскресной мессы у многих из них (особенно у государственных служащих) является своеобразным «свидетельством о благонадежности» и объясняется не столько религиозными иллюзиями в их сознании, сколько заботой о сохранении места и успешном продвижении по службе. При этом, в отличие от буржуазии, соблюдение религиозных обрядов не диктуется служащим их совокупным интересом, а

---

[138] См. Жильбер Мюри. Ук. соч., стр. 184, 250 и др.

выступает как результат внешних социальных влияний. Конечно, социальная зависимость этого слоя ощущается им в эпоху государственно-монополистического капитализма очень остро. Но не следует забывать, что те же самые экономические процессы, которые, с одной стороны, усиливают зависимость служащих, с другой стороны, ликвидируют их былое привилегированное положение, сближают их с рабочими и вовлекают в совместную борьбу против монополий. Следовательно, экономическое развитие современного капитализма все больше создает предпосылки для вовлечения служащих (по крайней мере некоторых их слоев) в классовую борьбу и для преодоления тем самым их религиозных предрассудков.

Особую проблему во Франции составляет религиозность сельского населения, главным образом крестьянства. Религиозность французского крестьянина питается многими обстоятельствами. К числу их относится прежде всего экономическая зависимость крестьянина от рыночной стихии, от условий сбыта продукции, покупки машин и удобрений. Слабая техническая вооруженность многих французских крестьянских хозяйств и рутинные способы земледелия, сопутствующие ей, усиливают экономическую неустойчивость крестьянских хозяйств и дополняют ее зависимостью от сил природы, от погоды и т. п. К тому же над французским крестьянином мертвым грузом висят религиозные традиции многих поколений его предков. Во многих деревнях даже сейчас крестьянин привык видеть в сельском кюрэ главный авторитет во всех семейных, нравственных и общественных вопросах. Вся привычная обстановка сельской жизни побуждает крестьянина регулярно посещать воскресную мессу и соблюдать предписания церкви. Сельский клерикализм во Франции, как правильно указывает Жильбер Мюри, представляет собой в значительной степени остаток докапиталистической эпохи. Здесь традиции, идеологические и бытовые пережитки феодализма причудливо сочетаются с отношениями и зависимостями, свойственными современному монополистическому капитализму.

Все эти обстоятельства объясняют тот факт, что религиозность сельского населения Франции гораздо выше, чем в городах.

Католический деятель каноник Булар составил карту религиозности населения Франции, взяв за основу часто-

ту отправления религиозных обрядов. Оказалось, что области, где от 45 до 100% жителей регулярно соблюдают религиозные обряды, охватывают почти исключительно сельские кантоны, в то время как города дают резкое снижение религиозности[139]. Это подтверждается и данными по отдельным областям. Так, в округе Иль и Вилен (епархия Ренна) религиозные обряды отправляют 93% земледельцев, от 80 до 92% торговцев и ремесленников, от 65 до 74% сельскохозяйственных рабочих и от 10 до 24% промышленных рабочих[140].

Таковы данные о религиозности различных социальных слоев населения Франции.

В США мы видим на первый взгляд совершенно иную картину.

Буржуазные социологи и общественные деятели США наперебой кричат о небывалом «религиозном буме», наступившем в этой стране в послевоенные годы, о «религиозном возрождении», которого не знала еще история. «Хорошим тоном» среди ведущих современных американских политиков и бизнесменов считается обязательное упоминание о религии как основе «американского национального духа», «американского образа жизни» и т. п. Так, например, Эйзенхауэр вскоре после избрания его президентом в одной из речей заявил, что «величие Америки», ее «сила и гений» основаны прежде всего на «религиозном духе ее народа»[141].

В другой речи, произнесенной в 1955 г., тот же Эйзенхауэр сказал: «Признание Высшего Бытия есть первое и главнейшее выражение американизма. Без веры в бога не может существовать ни американская форма правления, ни американский образ жизни»[142].

Те же идеи развивал и представитель деловых кругов Э. Эллсон на 63-м конгрессе американских промышленников. «Вне веры в бога, — говорил он, — американская жизнь не имеет смысла. Наши идеалы являются религиозными идеалами, наши знамена — религиозными знаменами, наши цели — религиозными целями. Дайте религии ослабеть — и мы выродимся. Культивируйте и

---

[139] См. Жильбер Мюрн. Ук. соч., стр. 80—83.

[140] См. там же, стр. 98.

[141] «Religious Perspectives in American Culture». Princeton, Ed. by G. W. Smith and A. L. Jamison, 1961, p. 81.

[142] Will Herberg. Protestant—Catholic—Jew. N. Y., 1960, p. 258.

поддерживайте ее — и мы сильны. Бог в наиболее жизненном смысле слова вдохновляет формирование нашей страны»[143].

Тот же Эллсон с удовлетворением констатировал в своей речи, что «в сегодняшней Америке все вокруг свидетельствует о начинающемся религиозном возрождении. Число церковных прихожан как никогда высоко, происходит бум в строительстве церквей, вновь проявляется динамическая эффективность массового евангелизма, Библия остается среди бестселлеров, книги и журнальные статьи о религии почти преобладают на книжных прилавках. Мы теперь имеем больше квалифицированных священников, молодежь проявляет серьезный интерес к религии, и религия повсюду «в моде»»[144].

Попытаемся отвлечься от этих громких фраз и заявлений и выяснить, какие же факты имеются в виду, когда говорят о «религиозном возрождении» в США.

Главный факт, который обычно приводится, состоит в росте числа членов различных церквей в США.

По данным американской статистики, в начале XIX в. члены церквей и религиозных организаций составляли 10 — 15% всего населения; в 1900 г. они составили уже около 36%, в 1928 г. — около 46%, а в 1958 г. — 63% всего населения[145]. В течение четверти века с 1926 по 1950 г. население США возросло на 28,6%, а число членов церквей и религиозных организаций выросло на 59,8%[146]. В 1950 г. общее число членов церквей было 85 319 000, или около 57% всего населения. В 1958 г. оно составило 109 557 741, т. е. около 63%[147].

Есть и другие данные, которые используются американскими авторами при характеристике религиозности населения США.

Так, например, с 1949 по 1953 г. распространение Библии в США возросло на 40%, причем в среднем ежегодно распродавалось 9 726 391 экз.[148].

Большое значение придают американские социологи

---

[143] Цит. по кн.: «Новейшие приемы защиты старого мира». М., Соцэкгиз, 1962, стр. 430.

[144] «Новейшие приемы защиты старого мира», стр. 432.

[145] См. Will Herberg. Op. cit., p. 48.

[146] Ibid., p. 47.

[147] Ibid.

[148] Ibid., p. 2.

также данным опросов Американского института общественного мнения («Институт Гэллопа»).

По данным опроса, проведенного указанным институтом в 1956 г., в одно из непраздничных воскресений церкви посещало около половины опрошенных американцев, в то время как в 1940 г., по данным аналогичного исследования, в церкви ходило немногим более трети опрошенных [149].

По тем же данным, свою веру в бога подтвердили 95—97% опрошенных американцев, в бессмертие души — 75—77%, в существование рая — 72% и ада — 58% [150].

Интерес представляют также данные о числе учащихся воскресных (т. е. церковных) школ. С 1947 по 1949 г. число учащихся воскресных школ в США возросло на 7,3%, а с 1951 по 1953 г. — на 8,1% [151].

Все эти факты в их совокупности говорят об относительно высокой по сравнению с Европой религиозности населения США. Они свидетельствуют также о том, что в послевоенное время в стране наблюдался, по-видимому, определенный рост влияния религии.

В то же время более глубокий и тщательный анализ приведенных фактов должен предостеречь от их переоценки. Дело в том, что рост религиозности американского населения в послевоенные годы носил весьма своеобразный и противоречивый характер.

Он затронул главным образом *внешние формы и проявления религиозности*: посещение церквей, членство в религиозных организациях и т. п. Данные говорят о том, что религиозность многих американцев именно этими внешними проявлениями и ограничивается, что собственно религиозные идеи, представления, мифы и нравственные предписания играют в жизни многих американцев весьма малую роль. Многие жители США, весьма лояльно относящиеся к религии, имеют о ней самые смутные представления.

Приведем некоторые примеры. Как уже говорилось, согласно данным опроса Института Гэллопа, проведенного в 1954 г., 96% всех опрошенных американцев заявили, что они верят в бога. Но знания этих же американ-

---

[149] См. Will Herberg. Op. cit., p. 66.
[150] Ibid., p. 91.
[151] Ibid., p. 50.

цев в сфере религии оказались весьма слабыми: 51% опрошенных не мог назвать первую книгу Библии, 60% не назвали имена божественной троицы, 65% не знали, кто произнес Нагорную проповедь, 79% не могли назвать ни одного пророка из числа упомянутых в Ветхом завете [152].

Хотя 83% опрошенных американцев утверждали в 1954 г., что Библия является богооткровенной книгой, 40% из них признали, что они ее никогда не читали [153].

По данным 1948 г., большинство опрошенных американцев ответило отрицательно на вопрос: «Считаете ли вы, что ваши религиозные верования оказывают воздействие на ваши идеи в сфере политики и экономики?» Характерно, что в ходе этого же опроса большинство признало религию «важной», но на сформулированный выше вопрос 54% ответили — нет, 39% — да и 7% отказались отвечать или ответили, что они этого не знают [154].

Не следует также преувеличивать и продолжительность «религиозного бума» в США. Судя по некоторым данным, приведенным в последнее время в печати, с начала 60-х годов он явно пошел на убыль.

Американский социолог Вилл Херберг считает, что тенденция к секуляризации американской жизни не исчезла, она выступает лишь в скрытом виде. Херберг подробно исследует вопрос о месте религии в жизни современной Америки. Некоторые его выводы заслуживают внимания. Он указывает, например, что принадлежность к одному из трех основных видов религии в современной Америке — протестантизму, католицизму и иудаизму — сохранилась как своеобразный остаток прежнего этнического происхождения того или иного американца. И ныне принадлежность к определенной религии становится одним из существенных показателей социального статуса американца, во многом определяет его место в обществе, его отношения с другими людьми, круг знакомых и т. п. Принадлежность к той или иной религиозной организации, посещение церкви стали привычными для миллионов американцев, но это отнюдь не значит, что религия постоянно движет их помыслами, устремлениями, что она влияет на их практическую деятельность.

---

[152] «Religious Perspectives in American Culture», pp. 124—125.
[153] См. Will Herberg. Op. cit., p. 220.
[154] Ibid., p. 73.

Напротив, собственно религиозные идеи занимают очень мало места в их повседневной жизни. И Херберг приходит к парадоксальному, но во многом верному выводу: «Религиозность в Америке очень часто бывает религиозностью без религии» [155].

Можно согласиться с Ю. А. Левадой, когда он пишет, что «религиозный бум» в США «отличается не столько фанатизмом, сколько осознанным или неосознанным лицемерием, так как является неким дополнением к бизнесу или даже его разновидностью» [156].

Внешняя приверженность того или иного американца к религии далеко не всегда сопровождается его глубокой внутренней религиозностью. Это скорее дань буржуазной «моде», традициям, общественному мнению.

В США, таким образом, особенно отчетливо заметна непосредственная социальная, классовая подоплека религии.

Американские исследования дают весьма скудный материал о религиозности различных классов. Но некоторые данные все же имеются. Согласно данным опроса Института Гэллопа (1954 г.), среди «специалистов и бизнесменов» членов церквей насчитывалось 83%, среди служащих — 82%, среди фермеров — 77% и среди рабочих физического труда — 77% [157].

По данным этого же института, в 1954 г. церковь посещали 50% опрошенных служащих, 48% бизнесменов, 47% фермеров, 44% рабочих [158].

Таким образом, главным носителем религиозности в США, так же как и в Европе, является буржуазия и связанные с ней социальные группы. Однако, в отличие от Франции, различия в религиозности антагонистических социальных групп не слишком велики. Одной из причин этого является слабая идейная самостоятельность рабочего класса США, зараженность многих его слоев буржуазной идеологией и психологией, буржуазными нравами, обычаями и традициями. Здесь мы видим еще одно подтверждение того, что степень религиозности

---

[155] Will Herberg. Op. cit., p. 260.

[156] Ю. А. Левада. К вопросу о социальных корнях религиозности в современном буржуазном обществе. «Вопросы философии», 1959, № 4, стр. 69.

[157] «Religious Perspectives in American Culture», p. 122.

[158] «Yearbook of American Churches for 1956». N. Y., 1955, p. 271.

рабочего класса капиталистических стран зависит главным образом от его вовлеченности в классовую борьбу, от остроты классовых столкновений, от уровня его организованности и сознательности.

Есть, бесспорно, и иные социальные причины, содействующие сохранению и даже известному росту религиозности в США в послевоенные годы.

Современный государственно-монополистический капитализм в США обеспечил относительно высокий уровень развития производства, техники, науки, создал гигантские производительные силы. Но одновременно он крайне усилил тот процесс отчуждения от человека плодов его собственной деятельности, о котором говорил Маркс еще в XIX в. Великие завоевания человеческого труда и человеческой мысли обращаются в условиях капитализма против человека, становятся средствами его социального порабощения и духовного опустошения.

Рядовой человек современной Америки не только восхищен, но и запуган достижениями науки и техники. Внедрение этих достижений в жизнь усиливает его социальную неустойчивость, его зависимость от экономических сил. Необычайно разросшийся бюрократический аппарат монополий и корпораций нивелирует и порабощает рядового американца, превращая его в бездумный винтик огромной машины, которая «программирует» не только характер, темпы и цели его работы, но и материальные и бытовые условия его жизни, его развлечения и способы отдыха, его политические убеждения и т. п. и т. д. Государственно-монополистический капитализм в США до предела обострил противоречие между личностью и обществом. Индивид в современной Америке болезненно ощущает свое одиночество перед лицом враждебной ему социальной среды.

В поисках выхода из этого тупика он пытается протестовать, но протест его нередко выражается в иллюзорной форме, в попытках ухода от действительности. В этой связи интересно отметить, что в последние десятилетия в США наблюдается особенно бурный рост религиозных организаций, именуемых «блаженными сектами» («пятидесятники», «Ассамблея бога» и т. п.). Число последователей подобных религиозных организаций выросло с 1926 по 1950 г. в несколько раз, в то вре-

мя как общее число членов церквей за этот период увеличилось на 59,8% [159].

Социальный состав этих сект весьма своеобразен. Как показывают исследования, абсолютное большинство в них принадлежит самым бедным и малообразованным слоям американского населения. Американец Гольдшмидт, обследовавший социальный состав сельских религиозных общин Калифорнии, показал, что среди пятидесятников насчитывалось 80% неквалифицированных рабочих, 18% квалифицированных, 2% служащих и ни одного собственника ферм или бизнесмена [160]. Значительную часть этих сект на юге составляют негры.

Между религиозными организациями США существует определенное «разделение труда». Буржуазные круги поставляют, например, большую часть прихожан в такие протестантские церкви, как конгрегационалистская, методистская, епископальная. Баптисты считаются более массовой церковью. На Юге сегрегация белых и негров осуществляется и в религиозных объединениях. Так, в 1953 г. в «чисто негритянских церквах» насчитывалось свыше 10 млн. негров, в то время как в «смешанных» — всего 900 тыс. человек. По подсчетам американских социологов, менее чем один процент «белых» религиозных объединений имеет негров в своем составе и менее полпроцента негров-протестантов, являющихся членами «белых церквей», отправляет обряды вместе с белыми [161].

Особо нужно сказать о католицизме в США. До начала XX в. США считались классической протестантской страной. Приток иммигрантов из католических стран (Ирландия, Италия, Восточная Европа) существенно изменил положение, хотя и в настоящее время католики составляют меньшинство населения страны. (По данным 1962 г., в США насчитывается 42,1 млн. католиков и 63,7 млн. протестантов [162]).

Рост влияния католицизма в США за последние десятилетия отмечают почти все авторы. Он выразился не только в росте числа членов католических приходов и в

---

[159] См. Will Herberg. Op. cit., p. 47.
[160] Ibid., p. 218.
[161] Ibid., pp. 113—114.
[162] «Die Religion in Geschichte und Gegenwart». Tübingen, 1962, S. 1291.

значительном увеличении числа учеников в католических школах. По мнению Херберга, изменение произошло в самой оценке католицизма. Если ранее, утверждает Херберг, в сознании среднего американца католицизм воспринимался как нечто «чуждое американскому духу», то теперь он стал общепризнанной «национальной силой» [163]. Одним из показателей возросшего влияния католицизма в США являются данные опросов избирателей перед президентскими выборами. Так, на вопрос: «Если ваша партия назовет католика в качестве кандидата в президенты, будете ли вы голосовать за него?» — в 1940 г. было дано 62%, а в 1959 г. — 68% утвердительных ответов [164]. Эти изменения особенно ярко проявились в факте избрания в 1960 г. католика Джона Кеннеди президентом страны. Впервые в истории США президентом стал католик.

Какова социальная подоплека роста влияния католицизма в США?

Католицизм сформировался как авторитарная централизованная и в то же время весьма гибкая организация. В свое время именно авторитаризм, свойственный католицизму, подчинение этой церкви внеамериканскому центру — Ватикану — вызывали наибольшие нападки со стороны протестантских проповедников и публицистов в США. Последние обычно стремились доказать, что католицизм является «антидемократической» религией, противоречащей основным социальным, политическим и духовным традициям США.

Положение существенно изменилось в настоящее время. Подобные нападки со стороны протестантских деятелей сейчас очень редки. Напротив, преобладают «примирительные» тенденции, предложения о сближении и сотрудничестве.

Известную роль здесь сыграли попытки католиков приспособить свою деятельность к специфическим американским условиям. На современном католицизме в США лежит определенный отпечаток деляческого, утилитарного духа, свойственного американскому капитализму. Американский католический архиепископ Джон Айрлэнд заявил еще в начале XX в.: «Честное голосование и правильное поведение в обществе сделают больше

---

[163] Will Herberg. Op. cit., p. 160.
[164] «Religious Perspectives in American Culture», p. 157.

для славы господней и спасения душ, чем полуночные шествия флагеллянтов и путешествия пилигримов»[165].

Американские католики по существу подвергли коренной ревизии традиционную католическую доктрину о соотношении церкви и государства. Они постоянно подчеркивают, что в условиях США нет необходимости в установлении непосредственных связей между католической церковью и государством[166].

Таким образом, в США процесс «обуржуазивания» католицизма зашел во многом дальше, чем это имело место в других странах.

Но имеется и еще одна причина роста влияния католицизма, по-видимому, более существенная. При всем приспособленчестве американского католицизма католическая религия и в США сохраняет главные принципы своей структуры, организации и деятельности. Католическая церковь и сейчас отличается от протестантской своим авторитаризмом, строгой централизацией, единством в подходе к тем или иным социальным и политическим вопросам. И именно благодаря этим своим особенностям она все больше отвечает социальным запросам и потребностям современной монополистической буржуазии США.

Многочисленность различных религиозных организаций в США была своеобразным порождением и отражением экономических и социальных условий эпохи прогрессивного развития капитализма и свободной конкуренции. «Религиозный плюрализм» и «деноминационализм», как их часто называют в американской литературе, могли в свое время наилучшим образом удовлетворять религиозные потребности американской буржуазии, кичившейся своим демократизмом и религиозной терпимостью. Известную роль здесь играли, несомненно, и особенности формирования американской нации, пополнявшейся постоянно иммигрантами различного этнического происхождения и разной религиозной принадлежности.

Известно, что в сфере политики империализм рождает тенденцию к реакции, к ограничению и подавлению демократии. В области религии монополистический ка-

---

[165] Will Herberg. Op. cit., p. 149.
[166] «Catholicism in America». N. Y., 1954, pp. 84—96.

питал также нуждается в большей централизации, в большем объединении различных религиозных организаций. Это диктуется как внутренними политическими и социальными потребностями, так и задачей борьбы с научной, марксистокой идеологией, с «атеистическим коммунизмом» как «врагом № 1» империалистической буржуазии.

Отсюда, в частности, проистекают тенденции к объединению различных протестантских церквей в США, отмечаемые всеми исследователями [167].

Католицизм в современных условиях рассматривается империалистической буржуазией США как одна из наиболее надежных опор в идейной борьбе, развернувшейся на мировой арене. Авторитаризм и антидемократизм, свойственные католической церкви, уже не только не пугают американскую буржуазию, но, напротив, привлекают ее. Католицизм в США используется как важное идейное оружие в борьбе за устои капитализма. И многие католические деятели в этой стране всячески стремятся подчеркнуть свои заслуги в борьбе против коммунизма. «Американские католики, — с гордостью пишет один из подобных авторов, — полагают, что они усилили свою страну в идеологической войне с коммунизмом» [168].

* *
*

Подведем кратко общие итоги. В современном капиталистическом мире действуют две противоположные социальные тенденции.

Одна из них *подрывает* позиции религии в буржуазных странах. Она проявляется, во-первых, в достижениях современной науки и техники, утверждающих силы и способности человека, дающих научное объяснение окру-

---

[167] Например, в 1939 г. три различные методистские церкви США объединились в одну; в 1957 г. объединились две пресвитерианские церкви; в 1962 г. завершился процесс объединения различных лютеранских церквей США. В 1950 г. основан Национальный совет церквей Христа, который в 1958 г. объединял 30 протестантских церквей с 35,5 млн. членов («Die Religion in Geschichte und Gegenwart», SS. 1291, 1305).

[168] «The Shaping of American Religion». Princeton, 1961, p. 119.

жающему миру и тем самым содействующих преодолению религии. Во-вторых, эта тенденция выражается в ослаблении реакционных социальных сил, заинтересованных в сохранении религии, в усилении рабочего класса, возглавляющего борьбу за социальное переустройство и освобождающегося в ходе этой борьбы от религиозных иллюзий и предрассудков прошлого.

Вторая тенденция *укрепляет* религию, содействует ее сохранению и оживлению. Основой второй тенденции является социальная придавленность человека в буржуазном обществе, классовый гнет, испытываемый эксплуатируемыми массами. Объективные условия жизни людей при капитализме, будучи результатом их собственной деятельности, превращаются во враждебные людям и порабощающие их силы. Это реальное «отчуждение» человеческих сил и потенций, свойственное капиталистическим отношениям, является социальной базой «религиозного самоотчуждения», отражающего, дополняющего и закрепляющего социальное порабощение людей. Современный государственно-монополистический капитализм усиливает социальный гнет, дополняя экономическую зависимость средствами внеэкономического принуждения. В поисках выхода из кризиса монополистическая буржуазия обращается к религии, используя ее как важнейшее средство духовного воздействия на массы.

Соотношение указанных двух тенденций в той или иной современной капиталистической стране и определяет в основном состояние религиозности населения в ней.

Там, где социальные и политические позиции буржуазии в стране пока еще прочны, там сильны и позиции религии. И, напротив, там, где рабочий класс завоевал свою политическую самостоятельность и возглавляет все прогрессивные силы в их борьбе за социальное обновление, там, где высоки организованность и сознательность рабочего класса — там позиции религии существенно ослаблены, там она вынуждена отступать и обороняться. Все это еще раз подтверждает истину марксистского положения, согласно которому задача преодоления религии может быть решена лишь в ходе социального переустройства общества, в ходе революционного низвержения капитализма и утверждения социализма.

§ 6. Религиозные пережитки в социалистическом обществе

В ходе строительства социализма в нашей стране произошли коренные изменения в положении религии и ее соотношении с экономическим базисом. Социальные корни религии оказались подорваны. Вместе с гибелью капитализма исчезли социальная придавленность трудящихся, эксплуатация человека человеком, господство над людьми стихийных законов товарно-капиталистического производства. Исчезли эксплуататорские классы, заинтересованные в сохранении и укреплении религии.

Коммунистическая партия широко развернула пропаганду научного атеистического мировоззрения.

В результате гигантских общественно-экономических и культурных изменений, которые произошли в нашей стране, большинство советских граждан освободилось от религиозных предрассудков.

Успехи социалистического строительства в странах народной демократии также подорвали социальную почву религии, сузили ее влияние, создали условия для широкого развертывания атеистической работы.

Однако даже в нашей стране, не говоря уже о странах народной демократии, имеется еще значительное число людей, в той или иной степени зараженных религиозными предрассудками, совершающих религиозные обряды. В социалистических странах действуют религиозные организации, имеются служители культа различных вероисповеданий. Религиозность населения во многих социалистических странах еще сравнительно высока. Даже в Советском Союзе в послевоенные годы наблюдался во многих областях известный рост религиозности.

Все эти явления требуют своего научного объяснения. Необходимо выяснить, какие причины обусловливают сохранение религиозных пережитков при социализме, в каком отношении находится религия с экономической и социальной структурой социалистического общества.

За последние годы по вопросу о причинах сохранения религиозных пережитков в социалистическом обществе высказывались различные точки зрения.

Некоторые авторы, например, пытались связать существование религиозных пережитков при социализме

с той или иной стороной социалистических экономических отношений. Так, например, П. П. Черкашин в статье «О социальных корнях религии»[169] высказывал мысль, что в условиях социалистической экономики, когда существует определенное экономическое неравенство между людьми и имеют место товарно-денежные отношения, «наше живое, реальное социалистическое общество практически не может для каждого человека полностью исключить существенное влияние непредвиденного случая на его общественную и личную жизнь»[170].

Это обстоятельство наряду с другими и создает, по мнению автора статьи, почву для существования религии в социалистическом обществе.

Но, во-первых, «полностью исключить существенное влияние непредвиденного случая» на жизнь людей нельзя будет и при коммунизме. Следовательно, специфические условия социализма тут ни при чем.

Во-вторых, — и это главное, — из тех особенностей социалистических экономических отношений, на которые ссылается автор (распределение по труду, товарно-денежные отношения), вовсе не вытекает с необходимостью существование религии. Религию рождает не просто наличие отдельных неконтролируемых явлений, т. е. случайностей в экономической жизни. При самом хорошем планировании отдельные проявления стихийности неизбежны, хотя задача состоит в том, чтобы свести их к минимуму. Религию рождает с неизбежностью такая экономическая система, в которой человек не может сознательно контролировать ход общественного процесса и условия его собственной жизни навязываются ему как нечто чуждое и враждебное, не зависящее от его стремлений и действий. Иначе говоря, религия рождается в сознании людей с неизбежностью там, где общественная необходимость реализуется как стихийный процесс.

При социализме этого нет. Сохранившееся еще известное социальное неравенство, элементы стихийности, связанные с существованием неорганизованного колхозного рынка и т. п., не меняют того, что в условиях со-

---

[169] См. П. П. Черкашин. О социальных корнях религии. «Вопросы философии», 1958, № 6.

[170] Там же, стр. 40.

циализма социальная необходимость может реализоваться лишь в процессе сознательного исторического творчества масс. При социализме, следовательно, соотношение между общественной необходимостью и свободой человеческой деятельности меняется коренным образом. Экономические отношения в социалистической системе не рождают с необходимостью религиозного, превратного отражения мира.

Некоторые другие авторы, правильно подчеркивая последнее обстоятельство, вместе с тем вообще игнорировали вопрос о том, имеются ли в нашем обществе объективные социальные факторы, создающие трудности в деле преодоления религиозных пережитков, содействующие их сохранению. Все причины существования религиозных пережитков сводились во многих наших атеистических работах к отставанию общественного сознания от общественного бытия и к влиянию капиталистической системы. Таким образом, упускался из виду важный вопрос о специфических социальных условиях, в которых действует общая закономерность отставания общественного сознания от общественного бытия, об объективных факторах, которые содействуют или противодействуют этому отставанию.

В ряде работ последнего времени нашла свое выражение третья точка зрения, разделяемая нами. Эта точка зрения исходит из того, что экономические отношения в социалистическом обществе не рождают религию, но в условиях социализма имеются еще социальные факторы, которые затрудняют преодоление религии, способствуют сохранению религиозных предрассудков.

О чем здесь идет речь?

Известно, например, что в нашем обществе в целом еще не преодолен разрыв в культурно-техническом уровне работников физического труда и работников умственного труда. Культурную революцию у нас неправильно представлять как полностью завершенный, закончившийся процесс. В Программе КПСС указывается, что «культурное развитие в период развернутого строительства коммунистического общества явится завершающим этапом великой культурной революции» [171].

---

[171] «Материалы XXII съезда КПСС». М., Госполитиздат, 1961, стр. 418.

Факты показывают, что основную массу верующих в СССР составляют люди малообразованные, а нередко и малограмотные. Характерны в этой связи данные экспедиций, изучавших сектантство в некоторых областях РСФСР.

В сектантских общинах Тамбовской области большинство составляют малограмотные и люди с начальным образованием. Из 121 члена моршанской общины евангельских христиан-баптистов в 1959 г. было 115 малограмотных; из 60 членов рассказовской общины ЕХБ — 44 малограмотных и с начальным образованием [172].

Даже в московской общине адвентистов седьмого дня около 80% составляют неграмотные и малограмотные [173].

Нет необходимости доказывать, что низкий образовательный и культурный уровень некоторых слоев населения является существенным тормозом на пути преодоления религии. Именно на темноте и невежестве паразитируют до сих пор церковники и сектанты, привлекая людей в церкви и молитвенные дома и прививая им антинаучные религиозные верования.

Но из этого следует также, что в преодолении религии весьма важную роль играет культурный и образовательный подъем масс, полная ликвидация малограмотности, неграмотности, особенно среди молодежи.

Во многих республиках и областях страны (например, в Украинской ССР, Оренбургской области и др.) религиозность сельского населения относительно выше, чем городского.

В сельской местности Оренбургской области, например, православных общин и групп в 16 раз больше, чем в городах, в то время как соотношение городского и сельского населения области составляло 48 : 52% [174]. Выборочные данные о религиозности населения Под-

---

[172] «Современное сектантство». М., Изд-во АН СССР, 1961, стр. 95.

[173] «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков». «Московский рабочий», 1963, стр. 59.

[174] См. Т. Г. Гайдурова. Опыт социологического исследования психологии верующих в условиях социализма. «Тр. Уральского политехнического института им. С. М. Кирова», сб. № 135. Свердловск, 1963, стр. 112.

московья также свидетельствуют в пользу вывода о большей религиозности сельских жителей. Так, например, в селе Павшино в 1962 г. в 109 семьях было 89 верующих, т. е. 17,4% общего числа обследованных членов семей. В то же время среди 235 работниц, проживающих в одном из общежитий подмосковного города, посещающих церковь оказалось всего 20 человек (8,4%), да и те посещают церковь в большинстве случаев 1—2 раза в год на рождество и на пасху [175].

При объяснении этого факта было бы неправильно отвлекаться от того, что культурно-бытовые условия в сельской местности у нас еще, как правило, существенно отличаются от городских. В селах уровень образования населения пока значительно ниже, чем в городах: в 1959 г. на 1000 человек городского населения приходилось 99, а на 1000 человек сельского населения — 32 человека с высшим, незаконченным высшим и средним специальным образованием [176]. В сельской местности значительно меньше, чем в городах, детских яслей, садов, предприятий общественного питания и коммунального обслуживания. Не везде еще в сельской местности имеются хорошие клубы, библиотеки, очаги культуры, не везде они привлекают к себе население, в особенности молодежь.

Таким образом, различия между городом и деревней, которые у нас еще существуют, также оказывают существенное воздействие на сохранение религиозных пережитков.

Стоит задуматься и над таким всем известным фактом. Громадное большинство верующих в нашей стране — женщины. Это подтверждают многие данные. Среди евангельских христиан-баптистов г. Мичуринска женщины составляли в 1960 г. 70%, среди той же секты г. Рассказово (Тамбовская область) — 87%, в составе мичуринских «пятидесятников» — 88% [177].

В московской баптистской общине женщины в 1962 г. составляли 84%, у адвентистов седьмого дня — 85%.

---

[175] «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков», стр. 30—31.

[176] «Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г.», стр. 111.

[177] «Современное сектантство», стр. 24, 142.

Среди верующих подмосковного села Павшино женщин было 78,7%, а мужчин — 21,3% [178].

Объяснение этому факту следует искать прежде всего в условиях жизни и быта советских женщин. Достигнутый уровень развития социалистического хозяйства еще не позволяет освободить всех женщин от занятий домашним хозяйством. И хотя область быта, домашнего хозяйства и претерпела в нашей стране значительные изменения, однако перестраивается она пока еще медленнее, чем другие стороны жизни. Бытовые, жилищные, семейные условия у многих женщин таковы, что они вынуждены отдавать все свое время семье, детям, они нередко стоят вне коллектива, не участвуют в общественной, политической, культурной жизни страны. Это и используется церковниками и сектантами, вовлекающими таких женщин в свои сети.

Н. К. Крупская, много занимавшаяся вопросами антирелигиозного воспитания, подчеркивала, что корни женской религиозности нужно искать в оторванности многих трудящихся женщин от коллектива, в их одиночестве, в их придавленности однообразной, отупляющей домашней работой. «Тот, кто работает над устройством детских яслей и садов, над устройством общественных прачечных, починочных мастерских и т. п., — писала Надежда Константиновна, — борется с женской религиозностью» [179].

В этой связи встает более общий вопрос о *старом быте* как об одном из основных факторов, содействующих сохранению религии в социалистическом обществе.

Религия не есть нечто изолированное, оторванное от всего уклада жизни людей. На протяжении многих поколений религиозный ритуал переплетался с самыми разнообразными бытовыми и семейными традициями и привычками. Пока старые условия быта с их многочисленными традициями и обычаями существуют, бывает очень трудно бороться и против привычек соблюдать религиозные праздники, посещать церковь и т. п. Старый быт, будучи весьма консервативным элементом об-

---

[178] «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков», стр. 34, 43, 59.

[179] Н. К. Крупская. Вопросы атеистического воспитания. М., Изд-во АПН РСФСР, 1961, стр. 60.

щественной жизни, поддерживает в условиях социализма многие пережитки прошлого, в том числе и религиозные пережитки.

Таким образом, социализм *устранил коренные социальные причины, необходимо рождавшие религию,* но в социалистическом обществе *имеются еще общественные явления, затрудняющие преодоление религии,* способствующие ее сохранению.

Действие общей социальной закономерности отставания общественного сознания от общественного бытия происходит в социалистическом обществе в определенных условиях, которые во многом определяют степень отставания, его формы и проявления. Конечно, религия по своей природе чужда социализму, она не вытекает из закономерностей его развития. В этом смысле мы и говорим о *религиозных пережитках* в социалистическом обществе. Но какова степень распространения этих пережитков, насколько они устойчивы — это зависит от многих объективных и субъективных условий.

К числу объективных условий помимо социальных факторов, связанных с уровнем экономического и культурного развития социалистического общества, относится также и *воздействие мировой капиталистической системы.*

Это воздействие не следует сводить лишь к проникновению в социалистические страны буржуазной идеологии, хотя последнего также нельзя недооценивать. Воздействие капиталистической системы проявляется и в *угрозе войны,* которая исходит от наиболее реакционных империалистических кругов. Не подлежит сомнению, что бедствия последней войны способствовали сохранению и оживлению религиозных предрассудков среди наименее культурных, недостаточно вовлеченных в активную общественную деятельность слоев населения нашей страны. Угроза войны также питает религиозные настроения в этих слоях трудящихся. Страх перед бедствиями войны широко используют в своих целях церковники и сектанты.

Анализируя причины живучести религиозных пережитков, нельзя также забывать о специфических особенностях религии как одной из *наиболее консервативных* форм общественного сознания.

Каждая форма общественного сознания обладает определенной относительной самостоятельностью в своем развитии. Но степень этой относительной самостоятельности у разных форм сознания различна. Религия, по выражению Ф. Энгельса, «всего дальше отстоит от материальной жизни и, по-видимому, всего более чужда ей»[180]. Связь религиозных представлений и верований с экономическими условиями жизни носит очень сложный, опосредованный характер. Поэтому религия обладает значительно большей относительной самостоятельностью, чем некоторые другие формы общественного сознания (например, политические взгляды).

Относительная самостоятельность религии проявляется, в частности, в том, что религия отличается особой устойчивостью, особым консерватизмом. Многие религиозные явления, многие особенности и формы религиозных представлений и обрядов давно утеряли свою основу в общественном бытии, источник их возникновения приходится искать в глубокой древности. В условиях капиталистической формации эти явления, вплетаясь в религиозный комплекс, приобретают новый социальный смысл, новую направленность. Выше мы уже говорили, например, о «переосмыслении» некоторых элементов раннего христианства в условиях буржуазного общества. В христианской обрядности также много таких элементов, происхождение которых относится к прошлым эпохам (христианские «таинства» и т. п.).

Даже ломка социального базиса религии и утверждение социалистических общественных отношений не ведут к ее быстрому исчезновению. Потеряв свою социальную основу, религия отличается тем не менее большой устойчивостью, цепкостью, живучестью. Консерватизм религии проявляется особенно в сфере «обыденного» сознания масс населения, в сфере бытовых привычек и традиций.

Консерватизм массовой привычки преодолевается с большим трудом и в течение длительного времени. Сила привычки — это страшная сила, указывал

---

[180] К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 378.

В. И. Ленин. А «массовая» религия во многом держится на силе привычки, в формировании которой большую роль играют религиозные обряды. Привычка к соблюдению религиозных обрядов, к молитвам во многих слоях населения вплетена в иные повседневные привычки бытового и семейного обихода. Это усиливает консерватизм религии, ее устойчивость и живучесть.

В социалистическом обществе консерватизм, устойчивость, свойственные религии, преодолеваются успешнее опять-таки там, где наиболее глубоки и многосторонни общественные преобразования, где они захватили все стороны жизни, включая и бытовую, где в этих преобразованиях активно участвует наибольшее число трудящихся.

У нас до сих пор имеют место рецидивы просветительского, абстрактного подхода к преодолению религии. Вся проблема преодоления религии в социалистическом обществе сводится лишь к непосредственному идейному воздействию на сознание людей, зараженных религиозными предрассудками. При этом исходят из ложной предпосылки, что причины сохранения религии находятся только в сфере сознания. Выше уже говорилось, что это неверно.

Процесс преодоления религии в социалистическом обществе нельзя сводить только к идейной борьбе с религиозным вероучением. Преодоление религии в социалистическом обществе *неразрывно связано с решением общих экономических, социальных, политических и культурных задач коммунистического строительства.*

Все наши успехи в развитии экономики, культуры, в подъеме материального благосостояния трудящихся окончательно подрывают почву у религии, сужают возможности идейного воздействия церковников и сектантов. Мы наносим удары религии не только тем, что выступаем против ее догматов и положений, но и тем, что открываем новые клубы, строим новые школы, детские учреждения, жилища, перестраиваем систему образования, повышаем заработную плату, расширяем потребление через общественные фонды и т. д. и т. п.

Сказанное, естественно, не означает, будто задачу преодоления религии в нашей стране можно решить

только в результате общего экономического и культурного развития, не ведя непосредственной идейной борьбы с религиозной идеологией. Религия у нас не может отмереть стихийно, самотеком. Во-первых, потому, что она проникает и будет проникать извне, из капиталистического мира. Во-вторых, — и это главное, — потому, что ее активно распространяют профессиональные служители культа — церковники и сектанты, использующие любые трудности и противоречия нашей действительности для «уловления душ» и приобщения советских людей к религиозному дурману. Религия сейчас — главный враг научного мировоззрения внутри нашей страны. Ее пропагандой и распространением заняты довольно многочисленные религиозные организации, в распоряжении которых имеются многообразные, веками испытанные средства и методы воздействия на людей.

Экономические, социальные и культурные преобразования в нашей стране создают лишь объективные благоприятные условия и *возможности* для преодоления религии. В реализации этих условий и возможностей решающую роль играет субъективный фактор, т. е. всестороннее, целенаправленное и систематическое атеистическое воспитание трудящихся.

Хотя мы и говорим о «живучести» религии в социалистическом обществе, однако не следует эту живучесть преувеличивать. Такие проявления религиозности, как крещение детей, отпевание покойников, пока не столь уж редки. Но соблюдение этих обрядов и таинств, бесспорно, не дает подлинного отражения религиозности населения, ибо во многих случаях эти религиозные акты совершаются неверующими и представляют собой уступку верующим родителям, родственникам или вообще традиции. Среди советского населения, так или иначе проявляющего свою религиозность, сравнительно немного людей глубоко верующих и еще меньше — серьезно знающих христианское вероучение. То, что в нашей стране религиозность часто проявляется лишь во внешнем соблюдении некоторых обрядов и праздников, доказывает, несомненно, упадок религии. Основа религиозности населения — это наличие глубоких религиозных верований, оказывающих существенное влияние на сознание и поведение людей. У большинства верующих

в нашей стране религия отнюдь не занимает центрального места в их сознании. Она вытеснена «на периферию» их сознания и проявляется в их повседневной жизни весьма слабо. Посещение церкви по большим праздникам, т. е. 2—3 раза в год, — вот единственное проявление религиозности у очень многих советских граждан, считающих себя «верующими». Правда, у сектантов дело обстоит несколько иначе. В их организациях религиозная жизнь проходит интенсивнее, более часты случаи проявления религиозного фанатизма. Однако данные о возрастном составе общины верующих вполне определенно показывают бесперспективность религии в Советском Союзе.

В мичуринской общине евангельских христиан-баптистов (Тамбовская область) лица старше 60 лет составляли в 1959 г. 67% членов общины, лица возраста от 40 до 60 лет — 31%, а моложе 40 лет — только 2% всего состава общины. В баптистской общине г. Рассказова не было ни одного человека моложе 40 лет [181]. В московской общине ЕХБ в 1962 г. было около 50% лиц старше 60 лет и лишь 1% верующих до 25 лет [182]. Даже в рязанской общине ЕХБ, которая отличается большой активностью и увеличила число своих членов за 16 послевоенных лет (с 1945 по 1960 г.) в 5 раз, лица моложе 40 лет составляли всего 16,4%, а старше 60 лет — 42% [183].

К пожилому возрасту относится также подавляющее большинство верующих православного вероисповедания. Обследование верующих указанной категории в подмосковном селе Павшино дало следующие результаты: из 89 верующих 49 человек (55%) имеют возраст свыше 60 лет, 35 человек — от 45 до 60 лет (39%) и моложе 45 лет — 5 человек (6%) [184].

Эти данные говорят о том, что главный контингент верующих составляют люди пожилые, воспитанные еще до революции или в первые послереволюционные годы.

---

[181] «Современное сектантство», стр. 24.

[182] «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков», стр. 43.

[183] «Вопросы истории религии и атеизма», вып. XI. М., Изд-во АН СССР, 1963, стр. 101.

[184] «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков», стр. 34.

Приток молодежи в религиозные организации сравнительно незначителен. Но для нас важно, чтобы его не было вовсе. Система атеистического воспитания должна предотвратить распространение религии среди детей и подростков, сделать каждого советского молодого человека убежденным атеистом. Это окончательно подорвет силу и влияние религии, докажет ее полную бесперспективность в условиях социалистического общества.

Характерно, что большую часть членов религиозных организаций составляют люди, не занятые непосредственно в производстве и не участвующие в общественной деятельности: пенсионеры, домохозяйки, иждивенцы.

Так, например, в тамбовской общине ЕХБ в 1959 г. 72% верующих не были заняты в производстве. Остальные принадлежали к разнорабочим, домашним работницам, уборщицам [185]. В Мичуринском районе Тамбовской области основной состав сект — пенсионеры и иждивенцы (у баптистов их 80,8%, у пятидесятников — 88%, у молокан — 57%) [186]. В касимовской общине ЕХБ (Рязанская область) насчитывалось в 1960 г. всего 40 человек, из них 21 человек — домохозяйки и пенсионеры [187].

Религиозный «актив» православной церкви — так называемые «двадцатки» — состоит в большинстве своем также из людей, не работающих на производстве. Так, среди членов «двадцаток» Раменского района Московской области пенсионеров и домохозяек было 70%, колхозников и рабочих совхозов — 18%, рабочих и работниц (как правило — малоквалифицированных: вахтеры, сторожа, санитарки и т. п.) — 10%, служащих — 2% [188].

Интересен и еще один факт, отмеченный исследователями [189]. Среди верующих, работающих на предприя-

---

[185] «Современное сектантство», стр. 95.

[186] См. там же, стр. 142.

[187] «Вопросы истории религии и атеизма», вып. XI, стр. 101.

[188] «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков», стр. 34.

[189] См., например, Т. Г. Гайдурова. Опыт социологического исследования психологии верующих в условиях социализма. «Тр. Уральского политехнического ин-та им. С. М. Кирова», сб. № 135. Свердловск, 1963, стр. 110—111.

тиях, преобладают люди, занятые на небольших фабриках, заводах, в кооперативных артелях и т. п. Так из 86 занятых на производстве членов сектантских общин Оренбургской области (баптистов, хлыстов, пятидесятников) только несколько человек работает на крупных заводах, остальные на кирпичном заводе, железнодорожных разъездах, пуховязальной фабрике, в колхозах, больницах, санаториях и т. п. Большинство подобных верующих занято малоквалифицированным трудом: это вязальщицы и штопальщицы пуховых платков (часто — надомницы), швеи, кочегары, сторожа, уборщицы, дворники, санитарки, путевые обходчики и т. п.[190]. В одном из районов г. Москвы в 1959 г. насчитывалось 113 сектантов-баптистов, из них иждивенцев и пенсионеров было 52, служащих — 6, промышленных рабочих — 14 и 41 человек разнорабочих и обслуживающего персонала учреждений (санитарок, сторожей, уборщиц)[191].

Т. Г. Гайдурова правильно замечает в связи с этим, что на мелких предприятиях и в артелях, как правило, в меньшей степени чувствуется общественное, воспитательное воздействие коллектива. Кроме того, сами условия малоквалифицированного труда таковы, что он в большинстве случаев мало интересует человека, не дает ему удовлетворения и не требует от него повышения культурно-технического и общеобразовательного уровня.

Таким образом, социальный и профессиональный состав религиозных организаций в СССР обладает определенными особенностями. Факты показывают, что под влиянием религии в нашей стране оказываются главным образом люди, находящиеся вне трудовых и общественных коллективов или вне воздействия их. С одной стороны, это еще раз доказывает, что религия чужда всему строю социалистической жизни. С другой стороны, это выявляет и существенные недостатки деятельности наших общественных организаций и культурно-просветительных учреждений. Нередко получается, что именно те слои населения, которые не связаны с производственными коллективами или слабо связаны с ними (и в силу этого заслуживают особого внимания наших

---

190 «Тр. Уральского политехнического ин-та им. С. М. Кирова», сб. № 135. Свердловск, 1963, стр. 110—111.

191 «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков», стр. 44.

агитаторов, пропагандистов, культурно-просветительных заведений), именно эти слои выпадают из поля зрения нашей общественности. Между тем практикой атеистической работы давно доказано, что вовлечение трудящихся в активную производственную, общественно-политическую и культурную деятельность есть один из важнейших способов освобождения их от религиозных предрассудков. При этом речь идет не просто об участии в общественно полезном труде, а об активной творческой деятельности человека в интересах общества, о деятельности, которая вызывает в нем интерес, пробуждает чувство хозяина, ответственного за все, что делается у нас в стране, чувство творца, активного преобразователя мира.

Религия в социалистическом обществе не имеет будущего. Невиданный рост науки и техники, темпы которого будут все увеличиваться, развитие и совершенствование общественных отношений, завершение культурной революции и воспитание нового человека — все эти социальные изменения, происходящие у нас в ходе коммунистического строительства, создают необходимые условия для полного преодоления религии. Зрелое, развившееся на своей собственной основе коммунистическое общество будет свободно от религии, так же как и от всех других пережитков эксплуататорского общества.

Глава вторая

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ

§ 1. Специфика религиозного сознания

Выше отмечалось, что специфика религии может быть правильно понята, если мы выявим, во-первых, какие стороны общественного бытия отражает религия, т. е. каковы ее социальные корни, и, во-вторых, в *какой форме* происходит это отражение, т. е. *какова специфика религиозного сознания.*

В первой главе мы затрагивали последний вопрос лишь попутно. Между тем он заслуживает специального рассмотрения.

Религиозное сознание можно исследовать в разных аспектах, с различных точек зрения. Мы начнем анализ специфики религиозного сознания прежде всего исходя из его *содержания,* т. е. исходя из содержания тех верований, представлений, мифов, догм и т. п., которые свойственны религиозным людям.

Имеется ли какой-либо общий признак, который объединяет всякие религиозные верования с точки зрения их содержания? И если он имеется, то в чем он состоит? — таковы основные вопросы, которые нас интересуют.

Естественно, что на эти вопросы пытаются по-своему ответить не только атеисты, исследующие религию, но и теологи, а также буржуазные религиоведы и философы. Что касается теологов, стоящих на ортодоксально-церковных позициях, то они в своих определениях религии стремятся всячески отграничить, отделить современные развитые монотеистические религии от зачаточных форм религиозных верований в первобытном обществе, кото-

рые 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, гаданиями, знахарством и т. п. Но, как правильно заметил один английский автор, «религия есть не что иное, как модное суеверие, а суеверие — это религия, вышедшая из моды». Как бы ни старались церковники подчистить религию и противопоставить ее «суевериям», все же из-под рясы попа явственно проглядывает облик первобытного шамана.

Столь же очевидна и научная несостоятельность попыток апологетов той или иной современной религии (например, христианской) представить ее как единственно истинную «религию откровения», в то время как все остальные рассматривать как отклонения от этой религии, как «языческие заблуждения».

К сожалению, современное буржуазное религиоведение очень недалеко ушло в этом отношении от официальной церковной и теологической доктрины. В буржуазной науке о религии становятся все более громкими и настойчивыми голоса, призывающие отказаться от попыток какого бы то ни было научного определения религии, выявления ее специфики, ее особого содержания.

Так, например, известный западногерманский религиовед Г. Меншинг в своей последней книге о религии заявляет, что подлинное постижение сущности религии предполагает в качестве предпосылки «внутреннее сопричастие» к ней. Иначе говоря, понять, что́ такое религия, можно лишь религиозному, верующему человеку. И, по мнению Меншинга, религиоведение, которое лишено подобной предпосылки, «пройдет мимо религии без всякого понимания» и неизбежно создаст о ней ложные, искаженные представления [1].

Подобные же идеи находим мы и в Энциклопедии по вопросам религии, издаваемой в Западной Германии в настоящее время («Religion in Geschichte und Gegenwart»). Автор статьи «Понятие и сущность религии» А. Рихтер начинает с заявления, что «определение понятия и сущности религии представляет собой почти

[1] См. G. Mensching. Die Religion. Ercheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart, 1959, S. 11.

неразрешимую проблему»[2]. По его мнению, она неразрешима с позиций рационального научного анализа, но зато может быть решена с позиций веры. «Знать, что́ такое религия, — пишет Рихтер, — можно лишь в том случае, если человеком принято решение в пользу одной из религий...»[3].

Эти и подобные им высказывания свидетельствуют о все более тесном сближении буржуазного религиоведения с откровенным фидеизмом, о полной капитуляции буржуазных идеологов перед теологией и церковью.

Наряду с откровенно теологическими или фидеистскими определениями религии в буржуазной литературе нередко можно встретить также попытки неправомерного расширения понятия религии, когда грань между религиозными и нерелигиозными явлениями становится весьма зыбкой и расплывчатой, если не исчезает вовсе.

Еще известный немецкий теолог начала XIX в. Ф. Шлейермахер определял религию как «чувство и вкус к бесконечному»[4]. Расширительные трактовки религии были весьма распространены в начале XX в. С их помощью многие авторы пытались «улучшить» религию, освободить ее от слишком компрометирующих элементов, представить как общечеловеческую «культурную ценность». Например, датский философ и психолог Г. Гефдинг в книге «Философия религии» доказывал, что «существо всякой религии» составляет «вера в сохранение ценности»[5]. При этом понятие «ценности» трактовалось им в самом неопределенном смысле.

Многие современные авторы сочувственно цитируют определение религии, данное религиоведом Праттом: «Религия представляет собой существенное социальное отношение индивидов или социальных общностей к силе или силам, которые они рассматривают как обладающие конечным (ultimate) контролем над их интересами и судьбами»[6].

---

[2] «Die Religion in Geschichte und Gegenwart». Tübingen, 1961, S. 969.

[3] Ibid., S. 970.

[4] Ф. Шлейермахер. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. М., 1911, стр. 39.

[5] Г. Гефдинг. Философия религии. СПб., 1912, стр. 231.

[6] Цит. по кн.: L. W. Grensted. The Psychology of Religion. London, 1952, p. 14.

Несомненно, в этом определении схвачены некоторые черты, свойственные религии. Но в целом оно совершенно непригодно, ибо затушевывает важнейший отличительный признак религии — искаженное, превратное отражение мира.

Социальный смысл подобных «расширительных» трактовок религии уловить нетрудно. Изображая обычные человеческие свойства и общественные отношения как религиозные, придавая им особый «сакральный» смысл и значение, эти идеологи пытаются увековечить религию, представить ее как неизбежный атрибут человеческого общества. Если младогегельянцы, по выражению Маркса, канонизировали мир, чтобы подвергнуть его критике, то некоторые буржуазные религиоведы «канонизируют мир», чтобы обосновать необходимость самих религиозных канонов.

Каково же научное понимание специфического содержания религиозных верований?

В течение длительного времени большое влияние на ученых-марксистов, изучавших религию, оказывала так называемая «анимистическая» теория Э. Тэйлора (1832—1917). Тэйлор на основе изучения и обобщения большого этнографического материала пришел к выводу, что характерной особенностью всяких религиозных верований является «анимизм», т. е. вера в души, духов, в особые духовные начала.

Сам Тэйлор следующим образом излагал свои взгляды: «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»[7].

Тэйлор определял анимизм как «минимум религии», т. е. считал, что все религиозные верования содержат в себе анимистические представления — представления об особых, сверхъестественных духовных началах, про-

---

[7] Э. Тэйлор. Первобытная культура. М., Соцэкгиз, 1939, стр. 264—265.

тивопоставляемых религиозным человеком миру чувственно воспринимаемых реальных вещей и явлений.

Во взглядах Тэйлора было немало правильного, поскольку анимистические представления действительно широко распространены в первобытной религии и присутствуют в религиях классового общества.

Точка зрения на анимизм как на «минимум религии» разделялась как Г. В. Плехановым, так и многими советскими авторами.

Однако, как показали многочисленные исследования советских и зарубежных ученых, в первую очередь этнографов, формула «анимизм есть минимум религии» слишком узка, она неспособна вместить в себя все многообразие религиозных явлений и поэтому не может правильно ориентировать научное изучение религии.

Дело в том, что далеко не все религиозные верования содержат в себе противопоставление духовного начала материальному, иначе говоря, далеко не все религиозные верования являются «анимистическими». Многие факты и явления, относящиеся к религии, отнюдь не укладываются в анимистическую схему[8].

Так, например, исследования фетишизма, предпринятые советским ученым Ю. П. Францевым, показали, что в религиозных верованиях, связанных с фетишизацией отдельных предметов, часто отсутствует представление об особом духовном начале, «душе», как о чем-то отличном от материальной, телесной природы фетиша.

«На начальной стадии (развития религиозных верований. — *Д. У.*) нет еще представления о присущей якобы предметам «воле вообще» или сознании, — пишет Ю. П. Францев, — а лишь вера в то, что данный конкретный предмет окажет помощь в определенном деле. В таких конкретных надеждах, желаниях дикаря кроются пока только элементы представления о воле и сознании предметов, явлений природы. Впоследствии, с развитием сознания на основе усложнившейся материальной жизни, эти элементы развиваются в такое олицетворение сил природы, в котором уже участвуют отвлеченные понятия о «воле», «сознании», «духе»[9].

---

[8] Эту мысль подробно обосновал И. А. Крывелев в статье «К критике анимистической теории». («Вопросы философии», 1956, № 2).

[9] Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. М — Л., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 132.

Поэтому Ю. П. Францев рассматривает фетишизм как «подготовку анимизма, процесс зарождения анимистических идей»[10].

К аналогичным выводам приходит советский этнограф А. Ф. Анисимов на основе изучения религиозных верований эвенков. В охотничьей магии эвенков большую роль играют так называемые *шингкэны,* т. е. части шкуры животного, звериные мордочки, зубы, челюсти и другие части тела животного, а иногда и предметы природы, имеющие то или иное сходство со зверем. Эти предметы, выступая в охотничьей магии эвенков в качестве своеобразных заместителей реальных животных, наделяются особыми, сверхъестественными, магическими свойствами. «...Представления о шингкэнах, — пишет А. Ф. Анисимов, — вводят нас в область таких верований, где сверхъестественными свойствами наделяются сами вещи. За этими вещами-фетишами не стоит еще отвлеченное представление о духе как их личном существе»[11].

Даже сами представления о «душе» у различных народов показывают, что первоначально «душа» мыслится как нечто вполне материальное, имеющее своего телесного носителя, и лишь впоследствии представления о ней постепенно «спиритуализируются».

Известный русский этнограф Л. Я. Штернберг писал: «У нас уже в силу долгой исторической эволюции умственную душу представляют себе как существо совершенно особой природы, абсолютно отличной от нашей телесной природы. У примитивных же народов представление о душе как раз обратное: там всякий вид души... так или иначе телесен, но телесность эта различная. Она может быть более грубая, как, например, та душа, которую представляют себе в виде крови, или более тонкая, как душа тени»[12].

Обильный материал, доказывающий правильность этих положений, находим мы в работах советских этнографов. А. Ф. Анисимов высказал предположение, что

---

[10] Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. М. — Л., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 202.

[11] А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М. — Л., Изд-во АН СССР, 1958, стр. 25.

[12] Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., Изд-во Ин-та народов Севера, 1936, стр. 318.

наиболее древними представлениями эвенков о душе являются представления о так называемой «телесной» душе («бэен») [13]. В. Н. Чернецов, исследуя представления о душе у обских угров, пришел к выводу, что «из обрядов и устных сведений ясно прослеживается представление о полной материальности души» [14].

Таким образом, многочисленные факты подводят нас к выводу о том, что «анимистические» представления в собственном смысле этого слова присутствуют далеко не во всех религиозных верованиях. Можно, повидимому, предположить, что историческому процессу развития религиозных верований была свойственна тенденция перехода от более конкретных, наглядных, телесных представлений о сверхъестественном (представлений о сверхъестественных свойствах материальных предметов или сверхъестественных связях между материальными предметами) к более абстрактным, общим представлениям, где сверхъестественное обретало свою особую духовную «субстанцию», к представлениям о «духовных сущностях», противопоставленных всему материальному [15].

Нам могут возразить, что религиозные верования, в которых еще нет анимистических представлений, относятся к давно прошедшему, что в настоящее время они почти исчезли и что поэтому к *существующим* ныне на земле религиозным верованиям вполне применима формула «анимизм — минимум религии». Но это не так.

Этнографические исследования, упомянутые выше, посвящены пока еще во многом сохраняющимся религиозным верованиям различных народностей. Фетишизм, например, до сих пор еще играет весьма важную роль в верованиях многих народов Африки, Азии, Америки и Австралии. Следует учитывать также, что фетишизм присутствует и во многих развитых религиях, возникших в классовом обществе (в том числе и в хри-

---

[13] См. А. Ф. Анисимов. Ук. соч., стр. 56—86.

[14] В. Н. Чернецов. Представления о душе у Обских угров. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». М., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 119.

[15] Помимо указанных авторов этой точки зрения придерживаются также И. А. Крывелев в ст. «К критике анимистической теории» («Вопросы философии», 1956, № 2) и Ю. И. Семенов в кн.: «Возникновение человеческого общества» (Красноярск, 1962, стр. 446).

стианстве, исламе и т. п.). Как бы ни старались защитники католицизма или православия «обосновать» с помощью христианской догматики такие, например, явления, как поклонение мощам святых, всякого рода «священные реликвии» и т. п., они не в состоянии скрыть того факта, что указанные элементы христианского культа по сути дела мало отличаются от первобытного фетишизма.

В еще большей степени сказанное выше относится к *магии*. Известно, что многие буржуазные ученые пытались и пытаются исключить магию из сферы религиозных явлений, противопоставить магию религии.

Особенно большое влияние на буржуазное религиоведение оказали работы английского этнографа Джемса Фрэзера (1854—1936). В своей многотомной книге «Золотая ветвь, исследование о магии и религии»[16] Фрэзер пытался отделить магию от религии и даже доказать, что магия ближе к науке, чем к религии.

Его аргументация кратко сводилась к следующему.

Предпринимая магические действия, человек уверен, что они неизбежно приведут к определенным последствиям. Здесь, по мнению Фрэзера, 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 духовного начала).

Таким образом, Фрэзер полагал, что в магии 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 Фрэзера 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 магия основана на вере в существование *сверхъестественной*

---

[16] В русском переводе см. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. 1—4. М., «Атеист», 1928

(т. е. иллюзорной, вымышленной) связи между действием человека и определенным явлением или событием, которое лишь *в сознании* совершающего магический акт выступает как результат магического действия. Основой магии являются, таким образом, извращенные, иллюзорные представления о мире, а «необходимая связь» между магическим действием и ожидаемым результатом существует лишь в сознании, но не в объективной действительности. 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 объективных причинных связей, причем их существование доказывается всей человеческой практикой. Магия базируется на слепой вере в существование сверхъестественных связей. Основа магии, как уже говорилось выше, — 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. Один из авторов в шутку заметил, что если бы магия была «примитивной наукой», то наше искусство врачевания должно было бы исходить из посылки, что выписывание рецепта в любом случае должно привести к выздоровлению больного. Выпячивая некоторые отличия магии от иных религиозных явлений, Фрэзер забывал о главных особенностях магии, делающих ее составной частью религии.

Итак, магия есть неотъемлемая составная часть религии. Утверждая этот тезис, мы должны в то же время видеть и особенности магии, отличающие ее от иных религиозных верований и обрядов. Одна из этих особенностей состоит в том, что в *магических верованиях далеко не всегда присутствуют анимистические представления.* Во многих случаях сверхъестественная связь, в которую верит человек, совершающий магический акт, — это связь между реальными, материальными телами, предметами и явлениями. Здесь очень часто нет места для представлений о «духовных» личных или безличных существах, о душах, духах или богах.

Известный советский исследователь магии С. А. Токарев различает в связи с этим магию в широком и узком смысле этого слова. Под магией в узком смысле он понимает «только те обряды, которые имеют целью непосредственное воздействие человека сверхъестественным образом на тот или иной материальный объект и которые не связаны при этом с анимистическими представлениями» [17].

Магия до сих пор присутствует в той или иной мере почти во всех современных религиях. Все христианские «таинства», особенно в том их истолковании, которого придерживаются католическая и православная церкви, — суть не что иное, как своеобразные магические акты. К элементам магического происхождения следует отнести также окуривание ладаном, или «каждение», принятое в православии, молебны о дожде, молебны «о здравии» или «за упокой души», провозглашение «анафемы» и многие другие явления православного культа.

Подведем итог. Краткий анализ многих форм, сторон и элементов религии показал, что анимистические представления не могут считаться всеобщим признаком всяких религиозных верований. Встает вопрос: что же следует считать таким признаком?

По мнению ряда советских авторов [18], разделяемому также и нами, таким общим признаком, свойственным всякому религиозному сознанию, является *вера в сверхъестественное*.

Эта формулировка требует определенных пояснений. Начнем с характеристики самого понятия *«сверхъестественное»*.

Под верой в сверхъестественное в широком смысле мы понимаем не только веру в сверхъестественные *существа* (богов, духов, души, враждебные человеку существа и т. п.), но и веру в сверхъестественные *свойства* реальных предметов (фетишизм) и в сверхъестествен-

---

[17] С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований», стр. 14.

[18] См., например, И. А. Крывелев. Об основном определяющем признаке понятия религии. «Вопросы истории религии и атеизма», 1956, вып. IV; С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX вв. М., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 15.

ные *связи* между материальными объектами (магия, тотемизм).

Нетрудно заметить, что само понятие сверхъестественного имеет негативное, отрицательное содержание. «Сверхъестественное» — это значит нечто неестественное, стоящее *вне* естественных явлений, *над* ними, выпадающее из естественного ряда явлений, противоречащее законам объективного мира. Но достаточна ли такая отрицательная характеристика? Нельзя ли определить сверхъестественное в позитивном плане?

Думается, что невозможность дать сверхъестественному какую-либо общую позитивную характеристику уже достаточно доказана выше, когда разбирался вопрос о «минимуме религии».

Понятие сверхъестественного весьма специфично. Оно призвано охватить все те феномены сознания человека, которые созданы его «больной» фантазией и *не имеют аналога в действительности.* Естественно, что это понятие и не может иметь какой-либо позитивной характеристики. В этом смысле Ю. А. Левада прав, когда он говорит о невозможности найти какую-либо особую «религиозную субстанцию»[19]. Поскольку сверхъестественные объекты религиозной веры существуют только в сознании людей, то им и нельзя дать никакой общей характеристики помимо отрицательной и притом гносеологической, сопоставляющей их с реальностью. Будучи по необходимости весьма общей, такая характеристика в то же время вполне объективна и достаточна для выявления специфики религиозного сознания.

Иногда задают вопрос: можно ли выделять веру в сверхъестественное как главный и определяющий признак религиозного сознания, если люди далеко не всегда различали естественное и сверхъестественное? Дюркгейм и Фрэзер отрицали, например, тот факт, что первобытный человек мог отличить естественное от сверхъестественного.

Следует заметить, что выделение веры в сверхъестественное как *научного* критерия религиозного сознания нисколько не колеблется тем предположением, что первобытный человек не отличал естественного от сверхъестественного. Если он и не отличал этих явлений, то

[19] См. Ю. А. Левада. Социологические проблемы критики религии. «Вопросы философии», 1963, № 7, стр. 43.

объективно указанные различия существовали и наука не может их игнорировать.

Однако само указанное предположение нуждается в известном уточнении. Религиозные верования и соответствующие им религиозно-магические действия первобытных людей были непосредственно вплетены в их повседневную жизнь, деятельность, быт. Они не отдифференцировались еще в особый вид общественной деятельности и особую форму общественного сознания, не были монополизированы узким кругом особых служителей культа. По всей вероятности, первобытный человек не мог осмыслить и осознать их специфику или сознательно противопоставить их обычной рациональной деятельности. Но думается, что прав И. А. Крывелев, указывая, что практически первобытный человек не мог не отличать естественных явлений и трудовых приемов от религиозно-магических представлений и обрядов[20]. Он прибегал к последним, когда он не был уверен в успехе своих обычных трудовых усилий, когда он имел дело с явлениями, практически им еще не освоенными или освоенными неполностью, частично.

До сих пор речь шла о содержании самого понятия «сверхъестественное». Но для выявления специфики религиозного сознания этого недостаточно. Ведь мы определили специфику религиозного сознания как *веру в сверхъестественное*. Речь, следовательно, идет об особом *отношении* к сверхъестественным объектам, созданным религиозным воображением, отношении, которое характеризуется понятием «религиозная вера». Указанное отношение обладает рядом существенных особенностей, которые важно знать, чтобы отделить религию от других форм сознания: искусства, философии и т. п.

Во-первых, вера в сверхъестественное есть не просто представление о сверхъестественном, но *вера в реальное существования сверхъестественных* существ, свойств или отношений. В этом и заключается водораздел, позволяющий отделить явления искусства, где присутствуют представления о сверхъестественном, от явлений религиозных[21].

---

[20] См. И. А. Крывелев. Об основном определяющем признаке понятия религии. «Вопросы истории религии и атеизма», 1956, вып. IV, стр. 52—53.

[21] См. об этом подробнее в § 3 четвертой главы.

Во-вторых, религиозная вера предполагает *эмоциональное* отношение людей к сверхъестественным объектам, созданным их воображением. Религиозный человек не просто мыслит о сверхъестественном, не просто представляет сверхъестественное — он всегда *переживает* свое отношение к сверхъестественному, испытывая при этом самые различные чувства.

Ф. Энгельс в свое время указывал, что религия есть «непосредственная, т. е. эмоциональная, форма отношения людей к господствующим над ними чуждым силам, природным и общественным...» [22].

Известно также, что Г. В. Плеханов определял религию «как *более или менее стройную систему представлений, настроений и действий*» [23].

Это высказывание Плеханова в свое время подверглось в марксистской литературе критике [24]. Некоторые авторы упрекали Плеханова за то, что он якобы признает вместе со многими философами и психологами — идеалистами существование специфического религиозного чувства. Между тем, как явствует из дальнейшего текста цитируемой статьи Плеханова, под религиозным настроением он понимал не специфическое 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 [25].

До сих пор в марксистской атеистической литературе нет полной ясности и единства мнений по вопросу о месте эмоций в религиозном комплексе. Поэтому на данном вопросе следует остановиться несколько подробнее.

Известно, что в буржуазном религиоведении, философии и теологии весьма распространены попытки считать главным источником и отличительным признаком религии особое «религиозное чувство». В среде сторон-

---

[22] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 329.

[23] Г. В. Плеханов. Избр. филос. произв., т. III. М., Госполитиздат, 1957, стр. 330.

[24] См., например, Ш. Эншлэн. Происхождение религии. М., ИЛ, 1954, стр. 9.

[25] «Что касается религиозных настроений, то они коренятся в чувствах и стремлениях людей, вырастающих на почве данных общественных отношений, и изменяются параллельно с изменением этих отношений» (Г. В. Плеханов. Избр. филос. произв., т. III, стр. 362).

ников этой точки зрения нет единого мнения по вопросу о том, как определить это «религиозное чувство». Если Шлейермахер, например, характеризовал его как «чувство зависимости», то Гефдинг считал, что «религиозное чувство предполагает стремление к утверждению ценностей в нас и вне нас»[26]. На буржуазное религиоведение XX в. оказали большое влияние откровенно фидеистские и иррационалистические взгляды Рудольфа Отто. В своей книге «Святое. Об иррациональном в идее божества и его отношении к рациональному»[27] Отто пытается доказать, что религия по своей природе глубоко иррациональна. По его мнению, она покоится на особом чувстве, которое вызывает в человеке соприкосновение с божеством. А так как божество недоступно постижению разумом, то и чувство, вызываемое им в человеке, также таинственно и иррационально.

В сфере изучения первобытной религии на позициях «аффективной» «мистической» природы религиозного чувства и религии в целом стоял известный французский ученый Леви-Брюль. По его мнению, общность явлений первобытной религии покоится не на содержании верований, а на их особой «аффективной» природе, на «мистической партиципации» (сопричастии), свойственной сознанию первобытных людей. Эта «мистическая партиципация», которую Леви-Брюль определял как «чувство, переживание-верование» и которая, по его мнению, «имманентна индивиду», лежит в основе всяких религиозных явлений. Именно поэтому, доказывал Леви-Брюль, первобытные религиозные верования «столь противоречат общепринятой логике нашего мышления»[28].

Нельзя отрицать, что эмоции присутствуют как обязательный элемент любых религиозных верований. Ошибочность приведенных выше высказываний буржуазных

---

[26] Г. Гефдинг. Философия религии, стр. 109.

[27] Rudolf Otto. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen. 14 Auflage. Gotha, 1926 (к 1963 г. книга Отто выдержала в Западной Германии 31 (!!) издание).

[28] Л. Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., ГАИЗ, 1937, стр. 5—26; см. также работу: Б. И. Шаревская. Проблемы первобытной религии в современной буржуазной науке. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований», стр. 82—89.

теоретиков состоит вовсе не в том, что они подчеркивают роль эмоций в религиозном комплексе, а в том, *как* они понимают сущность религиозных эмоций и их место в религиозном сознании.

Конечно, никакого специфического врожденного «религиозного чувства», принципиально отличного от других человеческих чувств, нет и не может быть. Эмоциональные процессы верующих людей с точки зрения *физиологической основы* и *психологических особенностей* этих процессов ничего специфического в себе не содержат. С религиозными верованиями могут быть связаны самые разнообразные человеческие чувства: и страх, и ненависть, и любовь, и восхищение и т. п. Поэтому нелепа сама попытка чисто психологически квалифицировать религиозное чувство как особое, отличное от всех других эмоций[29]. У теологов и прямых фидеистов предпосылкой такого выделения особого религиозного чувства является догмат о боге или сверхъестественном («святом», по терминологии Р. Отто) как источнике и первопричине этого чувства.

Но, возражая против понимания теологами и идеалистами «религиозного чувства», мы не должны упускать из виду, что самые разнообразные человеческие чувства, связываясь с религиозными представлениями, приобретают известную специфику в *социальном* плане, с точки зрения их *роли* в жизни общества, их социальной *направленности*. В этом, последнем смысле мы можем говорить о «религиозных чувствах», понимая под ними эмоции, непосредственно связанные с религиозными верованиями людей.

Специфика религиозных чувств состоит не в их психологическом содержании[30], а в их *направленности*, их

---

[29] Это не значит, что психология и физиология не должны исследовать физиологические механизмы, лежащие в основе эмоций верующего человека, прослеживать динамику этих эмоций и т. п. Интересная попытка такого рода делается в статье С. Коппеля «О некоторых психологических основах религии» («Коммунист Эстонии», 1962, № 7).

[30] Под «содержанием чувств» психология подразумевает характер эмоционального отношения к объекту. В этом смысле все эмоции, связанные с религиозными верованиями человека, выступают как проявления обычных человеческих чувств, стенических или астенических, положительных или отрицательных.

объекте. Объект религиозных чувств существует лишь в сознании верующего человека, этим объектом является *сверхъестественное* в той или иной форме[31].

Иллюзорный характер самого объекта эмоциональных процессов верующих обрекает последних на бесплодную растрату физических и духовных сил, что мешает развитию иных, здоровых эмоций, мешает активному вмешательству верующего человека в реальную жизнь. Самые разнообразные человеческие чувства, связываясь с религиозными представлениями, приобретают особую направленность, которая извращает их природу и в корне меняет их роль в жизни человека и общества. О социальной роли религиозных чувств речь будет идти в дальнейшем. Сейчас же заметим, что изложенное выше дает вполне ясный ответ и на вопрос о соотношении представлений и эмоций в религиозном сознании.

Вопреки мнению Леви-Брюля и многих других буржуазных ученых эмоции играют в сфере религии важную, но не определяющую роль. «Религиозное чувство» не может составлять главного специфического признака религии, поскольку религиозными эмоции человека становятся *только в связи с его представлениями о сверхъестественном*. Специфический объект религиозных эмоций создается больной фантазией верующего, его представлениями о сверхъестественном. Следовательно, именно представления о сверхъестественном играют главную роль в религиозном комплексе.

Поясним это на простейшем примере. Доказывая, что религия первобытной эпохи имеет эмоциональную основу, Леви-Брюль приводит рассуждение эскимосского шамана в беседе с известным полярным исследователем Расмуссеном. Лейтмотивом этого рассуждения является фраза: «Мы не верим, мы боимся». Однако Леви-Брюль не замечает, что вдумчивый анализ всего содержания приведенного отрывка опровергает как раз его собственную методологию.

---

[31] В некоторых случаях объектом религиозных чувств может явиться реальный предмет или человек (например, «святой»), но лишь постольку, поскольку в нем, по убеждению верующего, проявляется сверхъестественное. Следовательно, реальный объект может стать объектом религиозных чувств лишь в той мере, в какой он наделяется сверхъестественными свойствами.

Приведем рассуждение эскимосского шамана в более полном виде[32]: «...Мы страшимся духа земли, который вызывает непогоду и заставляет нас с боем вырывать нашу пищу у моря и земли. Мы боимся Сила (бога луны). Мы боимся нужды и голода в холодных жилищах из снега... Мы боимся Таканагапсалук, великой женщины, пребывающей на дне моря и повелевающей морскими животными... Мы боимся коварных духов жизни, воздуха, моря, земли, которые могут помочь злым шаманам причинить вред людям. Мы боимся духов мертвых, как и духов животных, которых мы убили...».

Хотя эскимосский шаман и восклицает «мы не верим, мы боимся», но он постоянно показывает, чего же именно боятся эскимосы, и оказывается, что в большинстве случаев причиной их страха являются те сверхъестественные «объекты», которые существуют в их сознании. И это вполне естественно. Бояться «вообще» нельзя. Чувство страха всегда имеет свой объект, на который оно направлено. Если этот объект создан религиозными представлениями, то само чувство страха приобретает религиозную направленность. Если же страх вызван «естественным» реальным объектом, то этот страх не является религиозным чувством[33].

Итак, подведем итоги. Хотя религиозная вера *включает в себя эмоциональное отношение к сверхъестественному объекту* веры, но эмоции становятся религиозными *только в связи с представлениями о сверхъестественном*. Следовательно, главным элементом религиозного сознания являются представления, а не эмоции.

Специфическое отношение к сверхъестественному, которое свойственно религии, обладает еще одним важным признаком. Религиозный человек не только верит в существование сверхъестественного, не только представляет его, не только эмоционально *переживает* свое отношение к нему, — он находится со сверхъестествен-

---

[32] См. Л. Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении, стр. 9—10.

[33] Хотя при определенных условиях он и может способствовать зарождению или усилению религиозных верований. См. об этом подробнее в § 4 второй главы.

ным в особых отношениях, которые можно условно назвать *иллюзорно-практическими*[34].

Эти отношения, естественно, иллюзорные, они существуют лишь в воображении религиозного человека. Но последний искренно верит в существование подобных отношений, и вера эта оказывает существенное влияние на его повседневное поведение.

Религиозный человек верит в то, что сверхъестественные существа, силы или свойства могут так или иначе *повлиять на его жизнь*[35]. Воображаемое воздействие сверхъестественного на реальную жизнь религиозного человека может, по его убеждению, быть положительным или отрицательным, желательным или нежелательным. Всякая религия поэтому включает в себя определенные предписания, касающиеся поведения верующего, его иллюзорных отношений к сверхъестественному. Эти предписания устанавливают, как должен вести себя верующий по отношению к сверхъестественному, чтобы влияние последнего на его жизнь было благоприятным.

Говоря об особых, иллюзорных отношениях между религиозным человеком и сверхъестественными объектами его веры, мы уже в значительной мере вторгаемся в сферу религиозной практики, религиозного культа. Проблема религиозного культа будет подробно рассматриваться ниже.

Сама религиозная «практика», однако, имеет своей необходимой предпосылкой *веру религиозного человека в возможность особых двусторонних отношений со сверхъестественным*. Поэтому при характеристике специфики религиозного сознания важно учитывать эту его особенность.

Поясним эти общие положения некоторыми примерами.

---

[34] В этой связи следует вспомнить, что Маркс называл художественное и религиозное освоение мира «практически-духовным» его освоением и противопоставлял ему чисто духовное освоение объекта с помощью абстрактного мышления (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, стр. 728).

[35] Г. В. Плеханов писал: «Исторически религия может считаться *возникшей* только тогда, когда установлена связь общественного человека с известными силами: *духами*, существование которых он признает и которые, по его мнению, могут иметь влияние на его судьбу» (Г. В. Плеханов. Избр. философ. произв., т. III, стр. 60).

В магии, например, иллюзорно-практический характер отношений человека к сверхъестественному вполне очевиден. Всякий магический акт представляет собой попытку с помощью сверхъестественных сил (связей, свойств) добиться желательного для человека практического результата. Магия по сути своей есть иллюзорное замещение реальной практики в тех случаях, когда последняя еще не может обеспечить желательного для человека результата.

Когда религиозный человек создает представления о сверхъестественных существах (духах, богах и т. п.), наделенных сознанием и волей, иллюзорно-практические отношения к сверхъестественному приобретают особое содержание. Здесь человек верит, что характер вмешательства сверхъестественных существ в его жизнь целиком определяется их волей. Поэтому человек обращается к подобным существам с мольбой о заступничестве и помощи. Возникает так называемый «пропициальный» или «умилостивительный» культ, характерный для всех современных развитых религий.

Любая массовая современная религия (в том числе и христианство) обязательно предполагает указанные иллюзорно-практические отношения к объекту веры — богу.

Деизм, например, никогда не может стать массовой религией именно потому, что он рассматривает бога чисто «философски», как высшее духовное начало, сотворившее мир и не вмешивающееся после этого акта в его развитие. Массы верят только в такого бога, который может помочь им, удовлетворить их мольбы, желания и стремления. Именно поэтому, в частности, церковь столь упорно отстаивает догмат о чудесах, т. е. о возможности бога непосредственно вмешиваться в ход реальных земных событий. Именно поэтому также религия невозможна без культа. Если бог представляется или мыслится вне его иллюзорно-практических отношений с человеком, с обществом, народом и т. п., то такие представления не являются религиозными и не сопровождаются культовыми действиями. Это — идеалистическая философия, но не религия.

§ 2. Обыденное религиозное сознание верующих (массовая религия)

В религии, как и в других формах общественного сознания, следует различать *два уровня* сознания: *обыденное религиозное сознание,* свойственное всей массе верующих, и *религиозную идеологию,* проповедуемую церковью.

В большинстве марксистских атеистических работ различение указанных двух уровней религиозного сознания до сих пор не проводилось. Между тем оно имеет не только теоретическое, но и большое практическое значение, особенно для социалистических стран.

Когда в социалистических странах решается проблема преодоления религии, когда в этих целях организуется система научно-атеистического воспитания трудящихся, то пропагандистам и лекторам, несущим атеистические знания в массы, приходится иметь дело прежде всего с рядовыми верующими, религиозные представления которых во многих отношениях отличаются от официальной богословской доктрины. Для успешного воздействия на сознание подобных людей часто бывает недостаточна только лишь теоретическая, научная критика религиозных догматов, критика современной теологии и философского идеализма. Успехи атеистического воспитания во многом зависят от того, насколько учитываются особенности религиозного сознания всей массы верующих людей, в частности их эмоциональная жизнь, их чувства и настроения, связанные с религией. Таким образом, перед марксистской атеистической наукой встает задача изучения массового или обыденного сознания верующих [36].

Различие между двумя указанными уровнями религиозного сознания появляется вместе с отделением умственного труда от физического, вместе с появлением служителей культа, которые, по выражению Маркса, были «первой формой идеологов» [37]. В любом классовом обществе религиозное сознание массы верующих

---

[36] Некоторые авторы-марксисты называют эту область религиозного сознания «массовой религией», «народной религией» и т. п. В своих прежних работах мы использовали для обозначения обыденного религиозного сознания термин «религиозная психология».

[37] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 30.

людей существенно отличается от богословской доктрины, проповедуемой теологами и церковью. Специфика обыденного религиозного сознания затрагивает как его соотношение с экономическим базисом, так и его непосредственное содержание и структуру.

Обыденное религиозное сознание представляет собой совокупность религиозных верований, чувств и настроений, которые в значительной мере рождаются стихийно, как непосредственное отражение бессилия людей перед лицом социальных условий их жизни. В этом смысле можно сказать, что обыденное религиозное сознание «ближе» к экономическому базису, чем религиозная идеология (богословие). Оно отражает объективные условия людей более непосредственно, более чутко.

Данное положение нуждается в конкретизации. Дело в том, что общественная психология включает в себя различные компоненты: одни из них более устойчивы и даже консервативны (например, психический склад), другие — весьма мобильны и чутки ко всем социальным изменениям (к примеру, социальные настроения различных классов) [38].

По-разному соотносятся с экономическим базисом и различные компоненты обыденного религиозного сознания: некоторые из них, закрепляемые привычками бытового и церковного ритуала, затвердевают и могут отличаться колоссальным консерватизмом. Это преимущественно те элементы в обыденном религиозном сознании, которые непосредственно связаны с отправлением религиозного культа. Другие же компоненты, главным образом связанные с эмоциями, так называемые религиозные настроения, весьма подвижны. Изменения в социальных условиях жизни массы могут вызвать в этой сфере религиозного сознания довольно быстрые и нередко весьма бурные изменения. Так, например, В. И. Ленин отмечал, что мировая война 1914—1918 гг. вызвала в массах «ужас и отчаяние» и тем самым усилила их религиозные чувства [39].

В средние века приливы бурной фанатической религиозности трудящихся масс нередко имели своей осно-

---

[38] Эта правильная мысль высказана, в частности, в статье А. И. Горячевой «О взаимоотношении идеологии и общественной психологии» («Вопросы философии», 1963, № 11, стр. 61).

[39] См. В. И. Ленин. Соч., т. 21, стр. 251.

вой резкое возрастание их социальных бедствий, связанное с неурожаем, эпидемией, разорительной войной и т. п.

Большинство историков религии, анализирующих ее с марксистских позиций, проводит постоянно различие между *официальной религией,* поддерживаемой и распространяемой жрецами или церковью, и *народной религией,* т. е. прежде всего религией трудящихся, угнетенных и эксплуатируемых масс.

Так, например, известный советский специалист по истории религии древнего Востока Н. М. Никольский, анализируя религию древнего Вавилона и древней Финикии, проводил четкое различие между официальной религией и религией народных масс, прежде всего общинного крестьянства. Если в официальном культе отчетливо заметно стремление господствовавшей рабовладельческой верхушки использовать религию для освящения существующего общественного порядка, то народные общинные земледельческие культы несут в себе очень много архаических черт, оставшихся от первобытного строя [40].

Особенно ясно проступает это различие между массовой религией и официальной догмой в эпохи, когда какая-либо новая религия только формируется и теология и церковь еще не успели подчинить религиозные верования масс единой догматике. Возьмем, к примеру, эпоху формирования христианства. Советские исследователи единодушно отмечают, что на первом этапе формирования христианства идеология христианских общин отличается смутностью, неоформленностью, сумбурностью. «Не было еще устойчивых очертаний мифа и сколько-нибудь устоявшихся догматов. В различных возникавших общинах новой веры царил сумбур легенд и сказаний», — пишет, например, Ю. П. Францев [41].

Важно, однако, отметить, что, несмотря на всю пестроту и многообразие верований ранних христианских общин, в этих верованиях имелись существенные общие черты: «эсхатология», т. е. уверенность в близком «кон-

---

[40] См. Н. М. Никольский. Культура древней Вавилонии. Минск, 1959, стр. 21—37; Н. М. Никольский. Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов. Минск, 1948.

[41] Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия, стр. 468.

це мира», мессианизм, т. е. упование на небесного «спасителя» людей, и т. п. Эти характерные общие черты возникавшей христианской религии определялись в своей основе общностью социально-экономических условий жизни эксплуатируемых масс Римской империи.

В рамках их общей социальной детерминированности происходит сложное диалектическое взаимодействие обыденного религиозного сознания масс и религиозной идеологии. Массовые религиозные верования представляют собой как бы почву и питательную среду всякой религии. Если бы условия жизни людей не рождали в них религиозных верований или по крайней мере тяготения к ним, стремления к ним, чувств и настроений, благоприятствующих им, то воздействие церкви, теологии на сознание людей было бы малоэффективным. 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.

Церковные организации вынуждены считаться с психологией масс и создавать догматику и культ, которые бы не находились в резком противоречии с настроениями, представлениями и традициями верующих. Так, например, христианская церковь, учитывая традиции, вынуждена была многое ассимилировать из дохристианских религий, трансформировав эти элементы и приспособив их к христианскому вероучению.

Но религиозная идеология, конечно, не есть нечто пассивное. В отличие от обыденного религиозного сознания широких масс, большинство которых составляют трудящиеся и эксплуатируемые, религиозная идеология развивается, как правило, представителями эксплуататорских классов. В своих религиозно-богословских доктринах церковники и богословы в систематизированной форме выражают на специфически религиозном языке интересы и стремления господствующих классов. Церковь стремится «оформить» на свой лад неоформленные и смутные религиозные настроения и верования масс, стремится подчинить их взгляды единой религиозной

доктрине. Но этот процесс не проходит гладко. Отсюда, например, характерная для истории иудаизма борьба между «пророками» и официальной иудейской церковью. Отсюда также в эпоху формирования христианства острые столкновения между так называемыми «харизматиками» («пророками» и «апостолами»), выражавшими демократические тенденции ранних христианских общин, и епископатом, опиравшимся на возросшую силу церковной организации. Характерна в этом плане также история христианства в средние века. От католической церкви отпадали многие секты, провозглашавшие необходимость «веры по внутреннему убеждению» в противоположность авторитарной церковной доктрине. Лютер и другие руководители протестантского движения также выступили против слепого следования за католической церковью в вопросах веры. Они презрительно называли веру, проповедуемую католической церковью, «верой угольщика»[42]. Правда, выступление против авторитета католической церкви не означало, что протестанты отказались вообще от авторитетов в вопросах религии. На смену католической догматике пришла протестантская, протестантская же религиозная нетерпимость в ряде случаев далеко превзошла католическую. Но нужно иметь в виду, что успех протестантской проповеди в массах в значительной мере был обусловлен стремлением протестантов сбросить с себя путы католической церковной догмы и обрядности, выступавших в сознании масс как главное олицетворение всех пороков отжившего феодального строя.

Значительную сложность представляет вопрос о классовом характере религиозного сознания широких масс трудящихся и эксплуатируемых. С одной стороны, не подлежит сомнению, что в любой антагонистической формации религиозное сознание неизбежно рождается у значительной массы трудящихся и эксплуатируемых как отражение определенной стороны их общественного бытия (их бессилия перед лицом общественных условий жизни, враждебных им и господствующих над ними). И в то же время религиозное

---

[42] Рассказывают, что когда одного угольщика спросили, во что он верует, то он ответил, что он верует в то, во что верует «святая католическая церковь».

сознание объективно выражает интересы не эксплуатируемых, а эксплуататорских классов. Это объективное диалектическое противоречие коренится в самом общественном бытии. В общественном бытии любой формации можно выделить две противоположные стороны, противоположные тенденции. Одна — это тенденция к активному преобразованию условий жизни людей. Ее выражает общественная практика, т. е. совокупность всей преобразующей природу и общественные отношения деятельности. Ее, эту тенденцию, отражает и выражает объективное познание мира в различных формах. Но есть и другая сторона, другая тенденция, основой которой является *неразвитость* общественной практики, *ограниченный* характер отношений людей к природе и друг к другу. Эта тенденция — относительное бессилие людей в борьбе с господствующими над ними силами, природными и общественными, — находит свое специфическое отражение в религии.

Эксплуататорские классы заинтересованы в закреплении бессилия людей перед существующими общественными отношениями. Поэтому они заинтересованы и в религии. Поскольку же коренные интересы трудящихся и эксплуатируемых классов требуют уничтожения системы существующего социального рабства, постольку религия в основном противоречит их коренным интересам, хотя и свойственна их сознанию. Соотношение первой и второй сторон (тенденций) в общественном бытии каждой формации определяет удельный вес религии в общественном сознании той или иной эпохи.

Обыденное религиозное сознание отличается от религиозной идеологии не только по своему взаимоотношению с экономическим базисом, но и по своему содержанию, своей структуре. Обыденное религиозное сознание отличается от теологии прежде всего своей *несистематизированностью*. Религиозные представления в головах рядовых верующих, как правило, не обладают стройностью, согласованностью, последовательностью и т. п. В сознании громадного большинства верующих религия существует не в виде какой-либо оформленной системы догматов и мифических представлений, а чаще всего в виде отдельных идей, образов, картин, мифических рассказов и т. п. С этим связана еще одна особенность массового религиозного сознания.

Когда речь шла о религиозном сознании, мы не случайно пользовались терминами «верования» и «представления». В сфере обыденного сознания сверхъестественное не столько мыслится с помощью абстрактных понятий, сколько *представляется* в конкретных, хотя и вымышленных, образах.

Чувственно-конкретный, образный характер массового религиозного сознания не является чем-то случайным. В конечном счете он вытекает из некоторых специфических особенностей религии. Как уже говорилось выше, одной из особенностей религиозной веры является непосредственное, т. е. эмоциональное отношение к сверхъестественному. Для того чтобы возникло эмоциональное отношение к объекту религиозной веры, необходимо, чтобы объект был представлен религиозным человеком в чувственно-конкретной, наглядной форме.

Наглядный, образный характер религиозного сознания особенно ярко выступает при изучении первобытных религиозных верований. И это вполне понятно. В первобытную эпоху общественное сознание носило слитный, «диффузный» характер: идеологии как «теоретического» сознания еще не существовало. В сознании первобытных людей были переплетены в своеобразном взаимодействии элементы морали, науки, религии, искусства и т. п. Причем в силу слабого развития абстрактного мышления в общественном сознании той эпохи преобладали чувственно-конкретные, образные формы отображения действительности. Одной из весьма своеобразных форм, в которых первобытный человек осознавал и представлял окружающий его мир, был *миф*. Вопрос о понимании сущности мифов и мифологии есть сложная и до сих пор не до конца решенная проблема. Не углубляясь в нее специально[43], заметим лишь, что миф выступает в первобытной религии и в религии позднейших эпох как весьма существенный ее элемент. Г. В. Плеханов даже выделял «мифологический элемент» как обязательный во всякой религии[44]. Но что собой представляет миф? Это всегда наглядное образное повествование о каких-то вымышленных, сверхъесте-

---

[43] О месте мифа в религии и в искусстве см. подробнее в нашей работе «Искусство и религия». М., Госполитиздат, 1963, стр. 25—32.

[44] См. Г. В Плеханов. Избр. филос. произв., т. III, стр. 330.

ственных существах, о тех или иных событиях, связанных с ними. Именно художественная, образная форма делает религиозный миф явлением, весьма близким к искусству. Более того. В определенных условиях миф может потерять свой религиозный смысл и превратиться в сказку или иное произведение искусства[45].

Все это показывает, что религиозные представления с самого начала имели наглядный, образный характер. В так называемых «священных книгах» многих современных религий образный характер религиозных представлений сразу же бросается в глаза. Возьмем, к примеру, Библию. Она меньше всего похожа на философский или теологический трактат. Будучи своеобразным сплавом древней мифологии, ритуальных, политических и нравственных предписаний и чисто художественных произведений своего времени, Библия представляет собой весьма разнородное и сложное образование. Но общей особенностью самых различных ее частей является то, что в большинстве случаев идеи Библии выражены в конкретной образно-мифологической форме. В этом смысле Библия коренным образом отличается от христианской догматики, созданной церковью в более позднее время. Указанная особенность Библии вполне понятна, если учесть условия ее возникновения. Что касается Ветхого завета, то отдельные его части восходят еще к эпохе первобытного строя, другие создавались на заре формирования классового общества. Многие мифы заимствованы иудеями от других народов и восходят также к весьма древней эпохе. Новый же завет, который создавался уже в эпоху развитого рабовладельческого общества, весьма любопытен в том отношении, что значительная его часть представляет собой продукт мифологического творчества народных низов, составлявших большинство в первоначальных христианских общинах. В этом смысле Новый завет есть в значительной степени продукт массового религиозного сознания. Он и предназначался для всей массы обращенных в христианство трудящихся, а не для правящей верхушки. Именно этим, в значительной степени,

---

[45] Миф перестает быть религиозным, если люди не верят в истинность его содержания и не сопровождают миф обрядами (см. подробнее об этом в § 3 четвертой главы).

объясняется образно-мифологический строй большинства произведений Нового завета [46].

Современные церковные организации очень умело используют образно-мифологический характер религиозных представлений. Православная церковь, например, широко применяет наглядные образы и мифы в своих проповедях, обращенных к массам верующих.

Обратимся хотя бы к тематике и содержанию проповедей, которые печатаются в «Журнале Московской патриархии» и являются своего рода «образцом» и «примером» для рядовых проповедников. Там мы не встретим абстрактных рассуждений и богословских хитросплетений. Чаще всего эти проповеди начинаются с определенного библейского (большей части — евангельского) мифа, т. е. рассказа о якобы имевших место событиях в жизни Христа, его апостолов, ветхозаветных пророков и т. п. Проповедник стремится изложить данный миф со всеми подробностями, в яркой художественной форме, с тем, чтобы в сознании каждого слушающего библейские образы запечатлелись как можно более прочно. А затем проповедник переходит к «истолкованию» данного мифа, делая определенные общие выводы, непосредственно затрагивающие всех присутствующих и чаще всего сводящиеся к назиданиям в духе христианской морали.

Изучение баптистской рукописной литературы, имеющей хождение среди верующих в СССР, также показывает, что значительная часть этой литературы излагает баптистские идеи в форме «рассказов», пьес, стихов и т. п. с претензией на художественность. Как указывают советские исследователи этой литературы, «традиционные для баптизма идеи здесь выражены языком нехитрых поэтических образов, назиданий, воплощены в близких и понятных рядовому верующему символах и картинах» [47].

Обыденное религиозное сознание верующих отличается от богословской церковной доктрины еще одной важной особенностью. В сфере массового религиозного

---

[46] Известное исключение составляют некоторые послания апостолов, а также Евангелие от Иоанна, где в наибольшей степени чувствуется влияние философии той эпохи.

[47] Л. Н. Митрохин, Э. Я. Лягушина. Некоторые черты современного баптизма. «Вопросы философии», 1964, № 2, стр. 65.

сознания *огромную роль играют эмоциональные процессы* — чувства, настроения, так или иначе связанные с религиозной верой.

О специфике религиозных чувств и их месте в религиозном комплексе уже говорилось. Попробуем теперь выяснить, какие же именно чувства испытывают религиозные люди и как извращает природу этих чувств сверхъестественный объект, на который они направлены.

Следует предварительно заметить, что речь идет не о тех чувствах, которые как бы подготавливают религию, способствуют ее возникновению[48], а о тех, которые свойственны верующему человеку. Только последние могут быть названы собственно религиозными чувствами.

Чувства, испытываемые верующим человеком и непосредственно связанные с его религиозными верованиями, как уже говорилось, весьма многообразны. Было бы принципиально неправильно игнорировать их многообразие и сводить их к какому-то одному чувству, например к страху[49]. Для каждой религии в каждую историческую эпоху характерна специфическая совокупность различных эмоций. Поэтому вряд ли плодотворной может быть попытка говорить о содержании религиозных эмоций вообще. Несомненно, что религиозные эмоции тех верующих китайцев, которые выпороли изображение своего божества, не удовлетворившего их просьбы[50], весьма отличаются от чувств, испытываемых правоверным христианином в ходе богослужения.

В связи с этим мы ограничиваемся краткой характеристикой основных эмоций, свойственных современной христианской религии.

Страх занимает одно из первых мест в ряду эмоций, испытываемых верующим христианином. Этого, собственно, не отрицают и христианские теологи и служители церкви. «Бойтесь бога!» — эта христианская заповедь буквально пронизывает все поучения так называемых «святых отцов», основных авторитетов православия. «Со страхом и трепетом надо стоять перед богом,

---

[48] Их мы рассматриваем в § 4 второй главы.

[49] Об этом правильно говорится в статье В. Букина «Преодоление религиозных чувств» («Коммунист», 1963, № 2, стр. 69).

[50] См. А. Лукачевский. Происхождение религии. М., 1929, стр. 9—10.

весь ум устремляя к нему единому», — поучал «святой» Василий Великий, один из столпов православия[51].

«Человек, решившийся проходить путь внутреннего внимания, прежде всего должен иметь страх божий... Пусть будут в уме его всегда напечатлены сии пророческие слова: «Работайте господеви со страхом и радуйтесь ему с трепетом (Псал., 2. 11)»», — заявлял другой авторитет русского православия, Серафим Саровский[52].

Правда, некоторые защитники христианской религии пытаются доказать, что страх играл значительную роль лишь в первобытной религии, что в современных монотеистических религиях он отошел на задний план, ибо его сменили якобы положительные эмоции. Американский психолог Поль Джонсон, например, уверяет, что «вера, надежда и любовь более характерны для великих религий, нежели страх, отчаяние и гнев»[53]. Здесь явно сказывается желание подкрасить, «улучшить» религию, вызвать к ней сочувствие. Но по существу данное утверждение расходится с фактами. Как показывают многочисленные свидетельства людей, порвавших с религией[54], в их переживаниях, когда они были верующими, одно из центральных мест занимал страх.

Религиозный страх есть разновидность обычного человеческого чувства страха со всеми признаками и особенностями, его характеризующими. Но страх перед богом, боязнь «страшного суда» и «божественного воздаяния» за гробом имеют и свою специфику. Религиозный страх вызывается реально не существующим сверхъестественным объектом. Человек испытывает страх, душевные терзания в связи с тем, что на самом деле не существует и не может существовать. И эта специфическая направленность религиозного страха определяет его роль в жизни людей.

Когда человек пугается реальной опасности или чего-то необычного, неизведанного, то страх, возникающий при этом, хотя и является отрицательным чувством, но в известном смысле он неизбежен и естествен. Он пред-

---

[51] «Журнал Московской патриархии», 1958, № 11, стр. 45 (в дальнейшем: ЖМП).

[52] ЖМП, 1959, № 7, стр. 42—43.

[53] P. Johnson. Psychology of Religion. N. Y., 1945, p. 56.

[54] Сб.: «Почему мы порвали с религией?» (М., Госполитиздат, 1958); «Мы были баптистами» (М., Госполитиздат, 1960) и др.

ставляет 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 мы находим по этому поводу у защитников религии. Уже упомянутый мистик Рудольф Отто в своей книге «Святое» подчеркивает, что неотъемлемым составным элементом религиозных чувств, свойственных всякому «подлинному христианину», является «чувство твари (Kreaturgefühl), которая погружается в свое ничтожество...»[55]. Это высказывание неплохо характеризует чувства страха и рабской приниженности, культивируемые христианством.

Наряду со страхом церковники и богословы выделяют еще одно чувство, которое они стремятся необычайно возвеличить, доказывая, что в этом чувстве заключена вся сущность христианской религии. Это — так называемая «христианская любовь». Православные церковники уверяют, что «взаимодействием страха и любви определяется весь духовный путь христианина»[56].

О любви твердят все христианские молитвы и богослужебные тексты, о любви как основном качестве христианина вещают в церквах проповедники, слово «любовь» склоняют во всех падежах христианские богословы. Последние уверяют, что христианство является «самым гуманистическим в мире учением», так как в основу жизни оно кладет любовь.

«Бог есть любовь», — написано на стенах молельных домов баптистов. «Без любви нельзя приблизиться к богу, который весь есть любовь», — пишут православные церковники[57]. «Любовь, — говорят они, — это вершина, это совокупность совершенств». «Любовь умеет совершать великие чудеса, она покрывает множество грехов у человека». «О, если бы мы имели эту прощающую, неосуждающую, сострадающую, милосердствующую друг

---

[55] R. Otto. Das Heilige, S. 10.
[56] ЖМП, 1959, № 7, стр. 43.
[57] ЖМП, 1958, № 11, стр. 46.

к другу любовь!», — бия себя в грудь, восклицают проповедники [58].

Что же за любовь проповедуют христианские церковники и богословы? На примере христианской «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, благоговения 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», по выражению В. И. Ленина, выступает в качестве «духовной сивухи», которая уводит от действительности в иллюзорный мир религиозных образов и настроений.

Правда, защитники христианства говорят не только о любви к богу, но и о любви к людям. Не преминут они привести и подходящий текст из Библии: «Кто говорит: я люблю бога, а брата своего ненавидит, тот лжец» (1 Иоанна, 4, 20). Но если исходить из сути христианского вероучения, то приведенная выше формула явно повисает в воздухе. В самом деле. Согласно христианскому вероучению любовь «к ближнему своему» является «низшим видом любви», подчиненным любви к богу как «высшему виду любви» [59]. Христианин может любить человека лишь в той мере, в какой это не противоречит его любви к богу. Любовь к людям в христианстве *подчинена* любви к богу. Отсюда понятна не-

---

[58] ЖМП, 1959, № 9, стр. 54.

[59] «Любовь, — читаем мы в баптистском журнале, — разделяется на два вида: любовь к богу (это первый, основной вид любви) и любовь к человеку, к ближнему, к брату своему, — это второй низший вид любви» («Братский вестник», 1962, № 4, стр. 64).

обычайная жестокость, которая была свойственна многим христианским фанатикам. Огнем и мечом истребляя «еретиков» и «язычников», они действовали во имя все той же пресловутой христианской «любви» к богу.

Еще Фейербах вскрыл этот лицемерный и антигуманистический характер «христианской любви». «...Ведь даже любовь, как самое искреннее, внутреннее настроение, — писал он, — становится благодаря религиозности лишь *мнимой, иллюзорной* любовью, ибо религиозная любовь любит человека только ради бога, т. е. она лишь призрачно любит человека, а на самом деле любит только бога»[60].

Если даже отвлечься от указанной выше особенности христианского вероучения, то и тогда иллюзорный и лицемерный характер христианского учения о любви к ближнему не менее очевиден.

Христианство, как известно, 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, их классовые противоречия и взаимно антагонистические интересы в эксплуататорском обществе. Набрасывая розовое покрывало на действительные отношения между людьми, христианская проповедь всеобщей любви и всепрощения предназначена в классовом обществе прежде всего для угнетенных. Прививая им идеи и настроения кротости, покорности и терпения, подобная проповедь препятствует их активной борьбе за переустройство общества. Что же касается эксплуататоров, то христианское учение о всеобщей любви предлагает им в качестве панацеи от всех зол благотворительность, которая призвана оправдать их земное существование и, по выражению В. И. Ленина, продать по сходной цене билеты на небесное благополучие[61].

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 на-

---

[60] Людвиг Фейербах. Избр. филос. произв., т. II. М., Госполитиздат, 1955, стр. 313.

[61] См. В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 65—66.

шего общества. Не меняют ничего существенного и некоторые попытки современных церковников и сектантов в СССР модернизировать христианское учение о «любви к ближнему». Некоторые православные и баптистские богословы заявляли в недавнем прошлом, что христианство учит прощать и любить только личных врагов, что же касается врагов общества, то с ними надо бороться[62]. Следует заметить, что такое истолкование является совершенно произвольным, оно противоречит основным евангельским текстам и всему содержанию традиционного христианского вероучения. Но дело не только в этом. Оно несостоятельно и по существу.

Разве можно у советского человека противопоставить личное общественному? У большинства советских граждан понятие «личный враг» в значительной степени совпадает с понятием «враг общества». Поэтому такое произвольное противопоставление не может скрыть полной несовместимости христианского учения о «любви к ближнему» с основными социальными и этическими принципами социализма. «Гуманизм» христианской любви — это гуманизм мнимый, лицемерный, не имеющий ничего общего с подлинно гуманистическим отношением к людям.

Мы попытались дать общую характеристику обыденного религиозного сознания. Для глубокого изучения истории религии такая общая характеристика, естественно, недостаточна.

Марксистская история религии должна обстоятельно изучить особенности массового религиозного сознания в ту или иную эпоху, в той или иной стране, у тех или иных классов. Здесь перед нами еще непочатый край работы.

Весьма важной и актуальной задачей является, в частности, изучение особенностей религиозного сознания различных классов современного капиталистического общества. С марксистских позиций пока что почти не исследован вопрос о том, чем отличается религиозное сознание верующих рабочих от религиозных верований крестьянства или мелкой буржуазии города, каковы особенности религиозных верований современной бур-

---

[62] «Братский вестник», 1945, № 3, стр. 52; ЖМП, 1959, № 11, стр. 60.

жуазии и т. п. и т. д. Между тем изучение этих проблем имеет непосредственное практическое, политическое значение для деятельности марксистских партий.

Особого внимания заслуживает изучение обыденного религиозного сознания верующих в социалистическом обществе.

Общественные и экономические преобразования, осуществляемые в ходе социалистического строительства, подрывают социальные корни религии. В социалистическом обществе объективные общественные отношения не рождают религиозного сознания в массах трудящихся. Это, естественно, не означает, что в условиях социализма обыденное религиозное сознание сразу же исчезает. Оно существует, но его соотношение с экономическим базисом, его место в обществе коренным образом меняются. Во многом меняется и его содержание.

Изучение особенностей религиозного сознания верующих в нашей стране и в других социалистических странах является весьма важной задачей. Успех атеистического воспитания во многом зависит от того, насколько учитываются изменения в сознании, в психологии массы верующих, происшедшие после социалистической революции. Для того чтобы успешно бороться с религией, надо ясно представлять себе, в какой форме она реально существует в сознании тружеников нашего общества, как соотносятся религиозные верования с иными идеями и представлениями, свойственными советским людям.

Эта задача может быть решена только на основе многочисленных конкретных социальных исследований. Пока что мы располагаем сравнительно небольшим материалом, характеризующим психологию и религиозные взгляды верующих в СССР[63]. Но и с помощью имеющихся данных можно сделать некоторые выводы об особенностях сознания верующих в социалистическом обществе.

Факты показывают, что у значительной части советских людей, которые называют себя верующими, рели-

---

[63] «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков». «Московский рабочий», 1963; Т. Г. Гайдурова. Опыт социологического исследования психологии верующих в условиях социализма. «Тр. Уральского политехнического института им. С. М. Кирова», сб. № 135. Свердловск, 1963.

гия не занимает сколько-нибудь значительного места в сознании и в повседневной практической деятельности.

На заседании Идеологической комиссии ЦК КПСС в декабре 1963 г. было отмечено, что по степени религиозности верующих в СССР можно условно разделить на три основные группы:

«— на тех, чье сознание находится в значительной мере под влиянием религии;

— на тех, у кого религия не занимает большого места в жизни, хотя и является частью мировоззрения;

— на тех, кто по существу в бога не верует и лишь по традиции, по инерции соблюдает религиозные обряды» [64].

Первая группа сравнительно немногочисленна. Громадное большинство верующих в СССР относится ко второй и третьей группам.

Многие советские люди, соблюдающие религиозные обряды, сохраняющие дома на стенах иконы, в глубине души не убеждены в существовании бога, в истинности религиозных догматов. Их обычно называют «колеблющимися». Одна из таких «колеблющихся», работница подмосковного завода, так сформулировала свое отношение к религии: «Я ни туда и ни сюда, и верю и нет. Иногда кажется, что бог есть, а иногда вроде бы и нет... Пасху справляю по привычке, у родителей так было» [65].

Верующие, в том числе и из числа пожилых, нередко с любопытством прислушиваются к доводам науки, опровергающим религию, в беседах обычно отказываются защищать религиозные мифы и догмы о сотворении мира, человека, всемирном потопе. Что касается религиозной морали, то, как правило, ее защищают более активно, пытаясь доказать, что без религии нравственность падает [66].

Очень часто пожилые люди, считающие себя верующими, не стремятся навязывать свои религиозные убеждения молодежи. Колхозница из Подмосковья О. И. Р-на,

---

[64] «Коммунист», 1964, № 1, стр. 30—31.

[65] «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков», стр. 33.

[66] Там же, стр. 35.

67 лет, говорит по этому поводу: «Верить своих детей я не заставляю. Пусть живут по-новому. А мы доживем, как привыкли» [67].

Указанные изменения в религиозном сознании верующих обусловлены глубокими общественными преобразованиями в жизни советского общества. Сознание большинства верующих в нашей стране находится под решающим влиянием социалистической действительности.

Даже православные церковники вынуждены признать, что религия практически почти не влияет на жизнь многих верующих в СССР. «К сожалению, — пишут они, — многих из нас вера как бы ни к чему не обязывает. Она сама по себе, а вся наша жизнь — сама по себе, и мысли наши, и чувства, и дела неизмеримо далеки от нашей веры» [68].

В сознании верующих происходит борьба новой, социалистической идеологии с их старыми взглядами, предрассудками и привычками. Под влиянием воздействия науки, фактов жизни старые религиозные взгляды трансформируются, «модернизируются», приспосабливаются к новым условиям. Многие верующие, будучи не в силах отказаться от привычных религиозных убеждений, в то же время стремятся как-то примирить их с идеями социализма и коммунизма.

«В церкви плохому не учат», —заявила К., жительница села Кривцы Московской области. «Мы в церкви молимся за наше Советское правительство, которое дано нам богом», — говорит пенсионерка З. (Московская область). Один из баптистов г. Дедовска Московской области доказывал, что «у христиан и у коммунистов одна цель — сделать правильную хорошую жизнь» [69].

Подобные идеи и настроения часто имеют своим источником проповеди служителей культа. Но эти проповеди потому и имеют некоторый успех среди верующих в СССР, что они в какой-то степени отвечают их собственным, иногда не вполне осознанным стремлениям

---

[67] «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков», стр. 102.

[68] ЖМП, 1959, № 7, стр. 40.

[69] «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков», стр. 33.

«согласовать» религию с новым общественным строем. Естественно, примирение научной, социалистической идеологии с религией может существовать только в воображении верующих. В конечном счете это непрочное «равновесие» разрушается, и человек приходит к необходимости твердого выбора своего мировоззрения.

Значительная часть верующих в нашей стране относится довольно равнодушно к проблеме истинности или ложности религиозных догматов. Один из шоферов московского такси высказался по поводу посещения им церкви следующим образом: «Есть бог или нет его — это вопрос сложный. Я не могу сказать, что он мне ясен. Но я знаю одно: когда я бываю в церкви, я испытываю особые чувства, отвлекаюсь от всего окружающего».

Подобные люди воспринимают религию прежде всего *эмоционально,* на них действует определенным образом само богослужение, вызывающее специфическую эмоциональную «разрядку». Постоянное посещение церкви или молитвенного дома, повторяя много раз в одной и той же последовательности определенные эмоциональные процессы, создает уже известную привычку к ним, а привычка перерастает в потребность. Человек, подобный упомянутому выше шоферу такси, может и не верить в бога, а эмоции, испытываемые им, могут быть связаны с иными, нерелигиозными представлениями, но даже такое посещение церкви весьма опасно. Во многих случаях оно может послужить мостиком к активной религиозности. Такие факты подсказывают нам важное направление атеистического воспитания: атеистическое воздействие на человека должно переключить его эмоциональную жизнь в иное, здоровое русло, удовлетворить его эстетические и эмоциональные потребности за счет искусства, дать ему возможность испытывать яркие переживания здоровой направленности.

В этой связи следует заметить, что одним из самых консервативных элементов обыденного религиозного сознания в социалистическом обществе следует, по-видимому, считать некоторые «стереотипы», образующиеся в ходе длительного и привычного выполнения обрядов. Необходимы глубокие социально-психологические исследования, выявляющие условия формирования «психических стереотипов» верующего человека, а также пути постепенного их ослабления и вытеснения.

§ 3. Религиозная идеология и ее внутренние противоречия

Одним из проявлений возникавших классовых антагонизмов было 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 — идеология как нечто отличное от обыденного сознания масс.

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

Теология (богословие) представляет собой такую область религиозного сознания, где наиболее ярко проявляются некоторые противоречия, внутренне присущие религиозному отражению мира как отражению иллюзорному, превратному. Это определяется самой природой теологии, ее местом в религиозном комплексе.

Теологи, как известно, упорно именуют свои построения «богословской наукой». Некие, чисто внешние признаки научности, или, точнее, наукообразности, действительно присущи богословию. Оно претендует на доказательность, стремится представить религиозное вероучение как стройную и логически непротиворечивую систему догматов, старается апеллировать прежде всего к разуму человека, пытаясь убедить его в «истинности» религии.

Но это лишь внешняя сторона богословия, его форма. Что же касается его содержания, то оно глубоко антинаучно. Теология пытается доказывать принципиально недоказуемое, рассуждает об объектах, которые не существуют, провозглашает догматы, не имеющие никакой объективной значимости и опровергаемые всей совокупностью научных знаний и общественной практики.

Отсюда вытекают имманентно присущие богословию противоречия: между *формой* теологических построений и их *содержанием,* между *методом* доказательств и их *целью,* между внешней, кажущейся *логической* структурой рассуждений и внутренней их *алогичностью.*

Эти противоречия пронизывают теологию вообще, и

в частности христианскую теологию, на всем протяжении ее исторического существования. В свете этих противоречий становятся более понятными те колебания между ограниченным «рационализмом»[70] и крайним мистицизмом, между строгой авторитарной догматикой и субъективизмом, которыми отмечена вся история христианского богословия.

В развитии христианского богословия мы можем обнаружить две основные тенденции, в значительной мере противостоявшие друг другу, хотя нередко и переплетавшиеся между собой, в результате чего подчас возникали весьма сложные и пестрые теологические системы. Одна из указанных тенденций может быть условно названа «рационалистической», другая — «иррационалистической» или «мистической». Если представители первой тенденции (к их числу в средние века принадлежали Фома Аквинский и некоторые другие схоласты) пытались более широко использовать рациональные аргументы для обоснования христианских догматов, то сторонники мистицизма (например, Тертуллиан, Бернард Клервосский и др.) апеллировали главным образом к иррациональному, к слепой вере.

В современном христианском богословии все явственнее выдвигается на первый план вторая тенденция. И это вполне понятно. В современную историческую эпоху, эпоху гигантского научно-технического прогресса и бурных социальных изменений, в эпоху невиданного триумфа человеческого разума, теологам все труднее обосновывать религиозные догматы рационально-логическим способом. Если низкий уровень науки в средние века позволял Фоме Аквинскому и другим схоластам создавать внешне довольно стройные теологические и философские концепции, где разум находился в кажущейся «гармонии» с верой, то сейчас подобный «синтез

---

[70] «О рационализме» в сфере теологии можно говорить лишь условно, имея в виду рационализм в кавычках. Даже наиболее «рационалистические» теологические системы (например, томизм) исходят из того, что человеческий разум может постичь лишь некоторые из религиозных догматов. Помимо «истин», постигаемых разумом, с точки зрения томизма существуют «истины откровения», которые могут быть постигнуты только в акте веры. Как не без ехидства заметил протестантский теолог Паульсен, томистская система «дает значительный простор разуму, чтобы в конце концов еще раз напомнить о его границах».

разума и веры» требует от современных богословов все более тонких логических, точнее — софистических ухищрений, т. е. становится делом все более сложным и все менее убедительным.

Даже в католицизме, где наиболее прочны старые «рационалистические» традиции, ныне все более влиятельным становится богословское течение, которое в противовес «чрезмерному рационализму» «ангелического доктора» Фомы выдвигает на первый план иррационалистические идеи Августина. Лидер этого направления западногерманский философ и богослов Иоганн Гессен ищет обоснование христианского вероучения не в рассудочных доказательствах бытия божия, применявшихся Аквинатом, а в религиозных переживаниях каждого верующего индивида [71].

Еще большее тяготение к иррационализму свойственно современному протестантскому и православному богословию.

Для протестантизма второй половины XIX и начала XX в. характерно было преобладание так называемой «либеральной» теологии. Представители «либеральной» теологии Адольф Гарнак, Эрнст Трельч и др. стремились избавить христианское учение от явных несообразностей и нелепостей, очистив его от мифологических и фантастических элементов. Библейский Христос представителями этого течения трактовался не как богочеловек, а как историческая личность. Центр тяжести всего христианского вероучения переносился в область морали [72]. Представители «либеральной» теологии подчеркивали необходимость «научного» подхода к проблемам истории религии и церкви, в частности пытались использовать некоторые достижения истории, филологии и других наук для анализа текста Библии. Некоторые работы представителей этого направления до сих пор не утратили своего значения, ибо, несмотря на теологические предпосылки и идеалистическую методологию, содержат немало ценного фактического материала [73].

[71] См. J. Hessen. Religionsphilosophie. Bd. I—II. München—Basel, 1955.

[72] См., например, А. Гарнак. Сущность христианства. СПб., 1907.

[73] См., например, E. Troeltsch. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften, Bd. I. Tübingen, 1912.

Рационализм, хотя и весьма ограниченный, «либеральной» школы вызвал с самого начала сильную оппозицию во влиятельных кругах протестантской церкви. Церковники утверждали, что «модернизация» христианства, предпринятая Гарнаком и др., подрывает самые основы христианского вероучения и культа. Своеобразной реакцией против модернизма в протестантском богословии явилось выступление теологов в США в 1910—1912 гг., ставшее известным под названием «фундаментализма». «Фундаменталисты» с пеной у рта отстаивали буквальную истинность библейского текста, категорически отклоняли «либеральные мудрствования».

Антирационалистические тенденции в протестантизме отчетливо выразила и так называемая «неоортодоксальная школа», выступившая впервые в Германии после первой мировой войны. Признанным лидером этой школы является теолог Карл Барт, основной многотомный труд которого «Церковная догматика» начал публиковаться еще в 20-е годы и до сих пор не завершен.

Догматика, по мнению Барта, есть не просто рассуждения о боге, изучение догматов и т. п. — она представляет собой *акт веры,* и в этом ее главная особенность. «Догматика невозможна иначе, чем в акте веры... Без веры она была бы беспредметна и бессмысленна», — пишет Барт [74].

Вера — это центральное понятие у Барта. О каких бы богословских проблемах ни шла речь, Барт постоянно подчеркивает, что решение их нужно искать прежде всего в вере. «Итак: в вере, как верой данную возможность, должны мы понимать возможность познания слова божьего. В акте веры она (возможность познания. — *Д. У.*), если можно так выразиться, рождается, появляется, становится доступна поискам и может быть найдена» [75]. Исходя из этого, Барт отрицает существование так называемой «естественной теологии», т. е. отрицает возможность познания некоторых христианских догматов путем исследования явлений природы с помощью человеческого разума. Резко выступая против стремлений томистов поставить науку и философию на службу теологии, Барт заявляет: *«Христианская философия»*

---

[74] K. Barth. Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band, erster Halbband. München, Kaiser—Verlag, 1935, SS. 16—17.

[75] K. Barth. Op. cit., erster Band, erster Halbband, S. 241.

еще никогда в действительности не существовала; если она была *философией,* то она не была *христианской,* если она была *христианской,* то она не была *философией»* [76].

Итак, вера, а не разум, способна, по Барту, постичь догматы христианского вероучения. Но что понимает Барт под верой? Может быть, он подразумевает под ней некое субъективное состояние человеческого сознания, источник которого следует искать в нем самом? Нет, Барт категорически отмежевывается от такого, чисто субъективистского, толкования веры [77]. «Вера, — пишет Барт, — не является такой определенностью человеческого поведения, которую человек может по желанию сообщить своему поведению, или которую он, восприняв однажды, может по желанию сохранить. Она (вера. — *Д. У.*) представляет собой скорее милостивое обращение бога к человеку, свободное личное присутствие Иисуса Христа в действиях человека» [78]. «Человек *действует,* поскольку он верит, но то, что он *верит*, в то время как он действует, это действие *бога. Человек* — субъект веры. Не бог, но человек верит. Однако именно это бытие человека как субъекта в акте веры выступает как предикат субъекта *бога...»* [79].

Иначе говоря, вера трактуется Бартом не как нечто исходящее от человека, а как то, что исходит от бога, дарует ся человеку богом. Источник веры — не человек, а бог. Таким образом, спасаясь от субъективизма, Барт спешит постулировать объективное существование бога как высшего источника откровения и веры [80].

---

[76] K. Barth. Op. cit., erster Band, erster Halbband, S. 4.

[77] В этой связи следует заметить, что в литературе иногда переоценивается влияние на Барта субъективистских тенденций философии экзистенциализма. Сам Барт высказывался об экзистенциализме весьма осторожно. Он признавал, что «многому научился у Киркегора и его новейших продолжателей». В то же время Барт заявлял, что значение экзистенциализма в сфере теологии, по его мнению, лишь разрушительное, отрицательное, негативное. «Но я до сих пор не вижу, чтобы... дело пришло к построению чего-либо, достойного упоминания...». (K. Barth. Die Kirchliche Dogmatik. Dritter Band, vierter Teil. Zürich, 1957, SS. VIII—IX).

[78] K. Barth. Op. cit., erster Band, erster Halbband, S. 17.

[79] Ibid, S. 258.

[80] Эта сторона бартианства, часто недооцениваемая, правильно подчеркнута в работе И. А. Крывелева «Современное богословие и наука». (М., Госполитиздат, 1959, стр. 156—162).

Барт обрушивается с резкими нападками на субъективистские трактовки религиозной веры. По его мнению, «истинная религия» возможна лишь как «религия откровения». Религия же как человеческое стремление к богу, не основанное на откровении, — это «неверие в облике веры», «псевдорелигия», «ересь» [81].

Враждебное отношение Барта к подобного рода субъективистскому толкованию религии не случайно. Оно свойственно не только Барту, но и любому теологу, который отчетливо сознает, к каким выводам может привести его последовательный субъективизм, попытки свести истоки религии к состоянию сознания индивида. Если основа и единственный источник религии — это субъективные переживания верующих людей, пресловутый «религиозный опыт», о котором стало весьма модно писать в среде буржуазных психологов и философов начала XX в. [82], то нет никаких оснований говорить о необходимости единой религии, единой теологии, наконец, даже единой церкви. Ведь так называемые «религиозные переживания» верующих людей очень разнообразны и в каждом отдельном случае весьма индивидуальны, интимны. По существу так называемый «религиозный опыт» каждого верующего есть своеобразный сплав эмоциональных процессов и религиозных представлений, сплав во многом специфичный, свойственный только данному индивиду. Если религиозные переживания каждого индивида не связывать с какими-то общими религиозными идеями и представлениями, то окажется, что у каждого человека своя особая религия, отличная от религии других людей. Получается, что нет и не может быть критерия, позволяющего говорить об «истинной» религии в противовес «ложным». Рушится вся христианская догматика, вся христианская теология. Подрывается в корне и авторитет церкви как носителя «религиозной истины» [83].

Эту опасность для религии последовательного субъ-

---

[81] См. K. B a r t h. Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band, zweiter Halbband. Kaiser—Verlag, München, 1938, SS. 304 u ff.

[82] См., например, В. Д ж е м с. Многообразие религиозного опыта. М., 1910.

[83] О попытках «субъективирования» религии и их несостоятельности см. в брошюре Ю. Федина «О современных попытках обновления религии» (М., Госполитиздат, 1962, стр. 58—65).

ективизма со своих позиций, т. е. с позиций защитника религии, неплохо сформулировал французский философ-фидеист Эмиль Бутру. «Удалите из религии всякий объективный элемент, — писал он, — и вы сведете ее к чему-то такому, что не отличается от индивидуальных измышлений и что нельзя уже больше характеризовать как религию» [84].

Но Барт не хочет разрушать устои христианского вероучения и христианской церкви, он хочет, напротив, укрепить их. Поэтому он спасается от пагубного, по его мнению, субъективизма под крылышко «объективного» источника откровения — священного писания и его истолкователя — церкви. Не случайно его книга называется «Церковная догматика». Барт отличается от многих протестантских теологов тем, что придает первостепенное значение церкви как носителю «христианской миссии», как высшему авторитету в вопросах теологии. Это в известной мере сближает его с католицизмом.

Для нас, конечно, представляется очевидным, что «объективные элементы», которые пытается утвердить Барт в сфере религиозного сознания, являются объективными лишь для него и его единомышленников. Ведь, постулируя бытие бога как источника веры, Барт не в силах привести какие-либо аргументы, обосновывающие это положение, кроме самой веры. Любопытно, что в ходе одного из своих «диалектических» рассуждений Барт, по существу, воспроизводит вариант традиционного онтологического доказательства бытия божия. «Когда дело обстоит так, — пишет Барт, — что человек действительно верит в то (1), что предмет веры присутствует в нем и (2) что он сам уподобляется этому предмету, то тогда результатом этого является третье: как верующий он целиком происходит от этого предмета» [85]. Логическая несообразность этого рассуждения говорит сама за себя.

Теологическая концепция Карла Барта, как и всякая другая богословская система, насквозь противоречива. Одной из ее главных отличительных особенностей, как уже говорилось, является иррационализм, недоверие

---

[84] Эмиль Бутру. Наука и религия в современной философии. СПб., «Шиповник», 1910, стр. 342.

[85] K. Barth. Op. cit., erster Band, erster Halbband, S. 258.

к разуму и постулирование слепой веры. Но поскольку сама теология, пытаясь обосновать веру, вынуждена прибегать к помощи человеческого рассудка, то и Барт, когда он говорит о вере в противоположность разуму, также использует понятия, суждения, умозаключения, т. е. формы логического мышления (другое дело, что в этих формах у него выступает содержание, противоречащее разуму и логике). Естественно поэтому, что Барт стремится избежать крайнего иррационализма и не отрицает полностью роли разума в религии[86]. В одном из разделов его книги читаем: «Вера означает, конечно, также познание и знание. Вера не есть темное, бесформенное чувствование, но ясное слышание, сопоставление, размышление и, наконец, речь и действование»[87].

Дальнейшие рассуждения Барта, однако, показывают, что это признание роли мышления, познания и т. п. остается чисто формальным и вынужденным, не затрагивающим его основной концепции. На следующей же странице Барт заявляет, что человек сам по себе, с помощью своих способностей не может доказать, что Библия представляет собой «слово божье». Для «доказательства» этого нужна вера, которую Барт характеризует как «прорыв» действительности, «преодоление каменной стены» и, наконец, «чудо». Итак, чтобы *знать,* что Библия есть «богодухновенная книга», надо *верить* в это, а вера сия есть «чудо», дарованное богом.

Таков итог всех многотомных построений Карла Барта.

Тенденции, свойственные теологии Барта, как уже говорилось, далеко не случайны. Соответствуя современным потребностям и умонастроениям определенных церковных и богословских кругов, теология Карла Барта очень быстро получила широкое признание. Идеи Барта оказали большое влияние на многих теологов-протестантов: П. Тиллиха, Р. Бультмана и др. Правда, кон-

---

[86] Попутно заметим, что всякая *теория* (философская, теологическая и т. п.), обосновывающая иррационализм, допускает явное противоречие со своей исходной установкой, когда она пытается средствами разума доказать его ненужность и бессилие. Это противоречие лишний раз демонстрирует антинаучный, абсурдный характер иррационализма.

[87] K. Barth. Op. cit., erster Band, zweiter Halbband, S. 561.

цепции каждого из них во многом отличаются от взглядов Барта[88]; однако эти протестантские богословы не без оснований объединяются в западной литературе в одну группу. Их теологические концепции имеют ряд общих черт; одной из них — и весьма существенной — является иррационалистический подход к религии.

Одной из причин быстрого распространения бартианства в богословских и философских кругах ряда буржуазных стран является его отношение к научному знанию. Бартианство пытается вывести религию из-под ударов научного знания, доказывая, что «истины» религии и истины науки якобы несопоставимы, ибо лежат в разных плоскостях[89].

В настоящее время, когда все труднее становится совершать насилие над разумом, ставя его на службу религиозному неразумию, иррационалистская концепция К. Барта призвана пополнить сильно оскудевший идейный арсенал современного фидеизма.

Православие во многом отличается от протестантизма. Его догматика, культ, организация церковной жизни обладают своими особенностями. И тем интереснее становится тот факт, что в современном православном богословии мы обнаруживаем во многом сходные с западной теологией противоречивые тенденции. Мы видим у православных богословов те же колебания между безудержным иррационализмом и мистицизмом и «умеренным» рационализмом, между стремлением полностью отказаться от «рационального» обоснования религиозной веры и вынужденной необходимостью прибегать к помощи разума для формулирования и «обоснования» религиозных догматов.

Православию свойственны давние иррационалистские и мистические традиции; оживление этих традиций в современных условиях вполне понятно. Православные богословы, стремясь приспособиться к развитию нашей действительности, отступая в сфере разума перед натиском науки, перед бурным ростом сознательности совет-

---

[88] Для Бультмана и некоторых других характерны более последовательные субъективистские тенденции. Они критикуют Барта за его «чрезмерную ортодоксию», «церковность» и «приверженность к догме», противопоставляя его «неоортодоксии» свою «подлинно диалектическую» теологию.

[89] См. об этом подробнее в § 1 четвертой главы.

ского народа, апеллируют в первую очередь к чувствам верующих.

Наиболее характерным в рассуждениях современных апологетов православия является стремление принизить человеческий разум, подчеркнуть его мнимую «немощь» по сравнению с верой.

«В то время, как неверие есть немощь плотского разума, вера есть сила божья, сила просвещающая, обновляющая, созидающая» [90].

«Никакое, даже самое безошибочное доказательство истины, не может заменить живого переживания, интуиции веры. Вера не доказывает себя, а показывает» [91].

«Вера сама по себе есть внутренний психологический акт, а не формула... Вера христианская прежде всего есть переживание. Аргументация веры есть нечто внешнее, от чего сама вера не зависит» [92].

Необходимость веры как средства некоего иррационального «приобщения к богу» «теоретически обосновывается» в православии тем, что само существование бога и все остальные догматы христианской религии объявляются «великой тайной», недоступной человеческому разуму и невыразимой в понятиях и словах. Вот один из характерных образчиков подобных рассуждений: «Бог есть неведомая, недоступная, непостижимая, неизреченная тайна, которая непостижима в своей неисчерпаемости. Всякая попытка изложить эту тайну в обычных человеческих понятиях, измерить неизмеримую пучину божества безнадежна. Все свойства, все слова, все качества, все мысли, заимствованные из этого мира, как бы мы их ни усиливали, совершенно непригодны для характеристики того, что стоит за пределами этого мира. Здесь умолкает в бессилии человеческое слово» [93].

Итак, основные догматы христианской религии непостижимы разумом и не могут быть охарактеризованы с помощью обычных человеческих слов и понятий. Более того. Руководитель русской православной церкви подчеркивает, что если какой-либо догмат христианского вероучения становится слишком понятным, то это значит, что он «подменен» и «берется не во всей его бо-

---

[90] ЖМП, 1957, № 4, стр. 3.
[91] ЖМП, 1962, № 4, стр. 57.
[92] ЖМП, 1963, № 10, стр. 64.
[93] ЖМП, 1959, № 1, стр. 48.

жественной глубине»[94]. Иными словами, сами церковники признают, что все религиозное неразумно, а все разумное — нерелигиозно.

Но встает законный вопрос: если бог и все прочие так называемые «объекты» религиозной веры принципиально непостижимы для человеческого разума и невыразимы в понятиях, определениях и словах, то, собственно, чем занимается православное богословие? Ведь оно вынуждено оперировать не чем иным, как понятиями и словами, причем оперировать ими как раз в целях *определения* тех или иных религиозных догматов. Далее. Если религиозная вера есть особое, таинственное переживание, если верующего христианина, как уверяют защитники православия, «спасают не слова, не произнесение формул», а «живая вера»[95], то какой смысл имеют тогда догматические споры между различными церквами в прошлом и настоящем, какой смысл имеет вообще христианская догматика, пресловутый «символ веры»? Ведь уверяют же православные богословы, что «никакие трудные метафизические вопросы не стоят преградой перед человеком на пути к богу»[96]. Если это так, то как объяснить, что та или иная формулировка догмата «божественного воплощения» Христа вызывала в свое время ожесточенные богословские (и не только богословские!) сражения, служила поводом для разделения церквей? Или же возьмем догматическое отличие католицизма от православия, известное в богословской литературе как «проблема филиокве». Как известно, здесь речь идет всего-навсего о том, что в отличие от православной церкви, которая учит, что «дух святой» исходит от «бога-отца», католики считают, что он исходит от «отца и от сына» («филиокве» по-латыни — «и сына»).

Чтобы быть последовательными в проведении своей иррационалистской позиции, богословам, очевидно, следует вообще отказаться от всяких догматических мудрствований, «уповая» всецело на «мистический опыт» и «мистическую интуицию» верующих людей. Но на это православные и всякие иные церковники и богословы не

---

[94] ЖМП, 1956, № 6, стр. 46.
[95] ЖМП, 1963, № 10, стр. 43.
[96] Там же, стр. 63.

пойдут и не могут пойти, ибо богословие выполняет весьма важные социальные функции.

Догматика, как уже говорилось, необходима церковникам как идейная скрепа, объединяющая верующих, как одна из основ единого вероучения и культа. Сами православные богословы, хотя они и заявляют, что «высшая молитва — это молитва без слов», но далее вынуждены признать, что «здесь, очевидно, трудно установить, чем отличается молитва человека одного христианского исповедания от молитвы человека другого исповедания», ибо «мистический язык молитвы у всех христиан один»[97]. В данном случае они приближаются к истине. Если сводить молитву целиком к смутным иррациональным процессам, отвлекаясь полностью от каких-либо молитвенных слов, понятий и представлений, которые на самом деле всегда в ней присутствуют, то тогда исчезает различие не только между христианскими исповеданиями, но и вообще между различными видами религии. Становится весьма трудно отличить веру в Христа от веры упомянутого выше эскимосского шамана в духов моря, земли или луны. Рушится, следовательно, концепция «религии откровения» и религий «ложных». Этого, конечно, церковники допустить не могут.

Богословие им необходимо, ибо, сколько бы они ни преклонялись перед мнимой «тайной божественных догматов», они вынуждены как-то определять их, пытаться давать им систематическое изложение, т. е. рассуждать о них с помощью того же «презренного и низкого» разума.

На этой почве возникают довольно комичные образцы богословской казуистики. Желание и святую «невинность соблюсти», т. е. отмежеваться от «плотского разума» как источника греха, и в то же время с помощью этого же разума необходимый богословский «капитал приобрести» заводит святых отцов в такие словесные дебри, из которых выбраться бывает чрезвычайно трудно.

Возьмем, к примеру, статьи «Журнала Московской патриархии» за последние годы. С одной стороны, в номерах этого журнала настойчиво проводится уже упо-

---

[97] ЖМП, 1962, № 8, стр. 41.

мянутая мысль, что «глубинная сущность божественного естества не поддается никаким рассудочным определениям, кроме отрицательных, наш язык бессилен определить божественную сущность»[98]. Нас уверяют, что сущность православного вероучения нельзя выявить какими-либо отвлеченными спорами, дискуссиями, диспутами[99].

С другой стороны, доказывается, что разум должен принимать важное участие в «усвоении христианских истин», что христианин должен «служить Христу» вполне сознательно, осознавая необходимость такого «служения»[100]. «Ревнители православия» уверяют даже, что «слепая, безотчетная вера, принятая и содержимая только по традиции, не является устойчивой. Каждый христианин должен стремиться сделать свою веру сознательной»[101].

Эти на первый взгляд неожиданные, «рационалистические» нотки находят отчасти свое объяснение у самих православных богословов. Оказывается, суть дела в том, что без помощи разума нельзя обойтись, формулируя основные догматы христианского вероучения, а без этого, в свою очередь, невозможно обеспечить единство взглядов среди верующих. «В христианской церкви, — пишут они, — все члены должны иметь не только одну веру в бога, но должны иметь и одно миропонимание. Общеизвестна истина, что церковь не может предоставить каждому ее члену по-разному смотреть на такие предметы, как бытие божье, тайна святой троицы, образ соединения двух природ в одном лице спасителя...»[102].

Защитники православия признают, что «формулировка истин веры» всегда была для богословия необычайно трудной проблемой. Трудность задачи, по их мнению, состояла в том, что изложить учение церкви нужно так, чтобы оно было понятно, но вместе с тем не могло бы быть истолковано в ложном свете[103].

Что же, можно посочувствовать ученым богословам. Их затруднения действительно велики, ибо имеют своей

---

[98] ЖМП, 1962, № 1, стр. 64.
[99] ЖМП, 1962, № 5, стр. 76.
[100] ЖМП, 1962, № 9, стр. 71.
[101] Там же, стр. 71.
[102] ЖМП, 1962, № 5, стр. 77.
[103] Там же, стр. 74.

основой не просто «трудности формулировки» религиозных догматов, а более глубокие противоречия, свойственные всякому богословию: использование разума для обоснования заведомо неразумного, использование доказательства в интересах принципиально недоказуемого, попытки определения объектов, которые неопределимы, ибо не существуют, и т. п. Короче, в основе лежат глубокие противоречия религиозного сознания как сознания реально существующего и потому претендующего на известную познавательную ценность, и в то же время в существе своем ложного, иллюзорного, лишенного всякого объективного содержания.

Тот «выход» из этих противоречий, который предлагают православные богословы, является любопытным образчиком их словесной эквилибристики и, конечно, по существу никаким выходом не является. Они предлагают «уразуметь нечто, превосходящее разумение» (?!), т. е. «любовь Христову» [104]. И, конечно, оказывается, что «уразуметь» сие «можно только логикой любви, непереводимой на язык нашей обычной формальной логики», и «это разумение мы не будем в силах изложить в обычных сухих логических построениях» [105]. Итак, мы пришли в конце концов опять-таки к пресловутой «тайне божьей», закрытой для человеческого разума.

Общий итог богословских упражнений православных ортодоксов, как видно, по существу мало чем отличается от основных выводов новейших протестантских теологов. И те и другие боятся разума и пытаются противопоставить ему веру как иррациональный акт. Рост иррационалистских тенденций в современной теологии ярко демонстрирует историческую обреченность религии и теологии как ее составной части.

§ 4. Гносеологические и психологические корни религии

Проблема гносеологических корней религии довольно активно обсуждалась в последние годы в нашей философской литературе [106]. Большинство авторов признает

---

[104] ЖМП, 1962, № 8, стр. 39.

[105] Там же.

[106] См., например, И. А. Крывелев. Гносеологические корни религии. «Вопросы истории религии и атеизма», 1958, вып. VI, стр. 36—74; А. Д. Сухов. Социальные и гносеологические корни

существование гносеологических корней религии, но толкование им дается во многом различное. Некоторые советские исследователи вообще отрицают наличие у религии гносеологических корней, считая, что в этом проявляется одно из ее отличий от философского идеализма (Г. М. Гак, Ю. И. Семенов).

Думается, что разнобой в трактовке данного понятия во многом связан с тем, что его содержание понимается различными авторами по-разному. Поэтому во избежание дальнейших недоразумений мы должны прежде всего уточнить содержание исходных понятий.

Религия есть особый вид человеческих заблуждений. Для марксистской атеистической науки важно знать не только то, какие социальные условия создают религиозные заблуждения, но и то, *как* они создаются человеческим сознанием. На первый вопрос отвечает марксистское учение о социальных корнях религии, на второй — учение об ее гносеологических и психологических корнях.

Как и всякое заблуждение, религия непосредственно является продуктом деятельности человеческого сознания. Поэтому, изучая условия и предпосылки производства и воспроизводства людьми религиозных иллюзий, мы не можем игнорировать вопроса о том, какие особенности человеческого сознания делают возможным возникновение и длительное историческое существование религии. Это и есть вопрос о гносеологических и психологических корнях религии [107].

Следовательно, когда мы говорим о гносеологиче-

религии. М., Изд-во АН СССР, 1961, стр. 88—129; Г. М. Лебединец. О корнях религии. Львов, 1959, стр. 44—49; С. В. Юровский. К вопросу о гносеологических корнях религии. «Вестник ЛГУ», 1958, № 23; М. И. Шахнович. Ленин и проблемы атеизма. М. — Л., Изд-во АН СССР, 1962, стр. 223—236; Г. М. Гак. Учение об общественном сознании в свете теории познания. М., Изд-во ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1960, стр. 149—153; Ю. И. Семенов. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962, стр. 403—412.

[107] Мы считаем, что более точно говорить о гносеологических и *психологических* корнях религии. Если понимать гносеологию в точном смысле этого слова, то это есть учение о познании, теория познания. Но возможности возникновения религии, в отличие от философского идеализма, коренятся не только и не столько в познавательных процессах, сколько в процессах эмоциональных. Поэтому мы говорим как о гносеологических, так и о психологических корнях религии.

ских и психологических корнях религии, речь идет не *о причинах,* которые определяют возникновение и существование религии, а лишь об *условиях, предпосылках, возможностях* формирования религиозных представлений, содержащихся в человеческом сознании. Из анализа особенностей человеческого сознания никак нельзя объяснить, *почему* религия существовала в ту или иную эпоху и почему она существовала в данной форме, а не в какой-либо иной. Содержание религиозных верований можно понять, лишь обратившись к изучению социальной основы последних. Но помимо выявления социальной основы религиозных представлений важным вопросом является также вопрос о *путях* их формирования в сознании, о психических процессах, участвующих в их формировании, об эмоциях, благоприятствующих их возникновению, и т. п.

Само возникновение религии было невозможно без определенных гносеологических и психологических предпосылок. Для того чтобы господство над людьми внешних сил, природных или общественных, породило в сознании людей религиозные представления, люди должны были 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 их миру. Они не могут иметь превратного, иллюзорного сознания, так как у них нет сознания вообще. Отрыв сознания от действительности, характерный для религии, возможен лишь на определенной ступени развития самого сознания.

В чем же состоят гносеологические и психологические корни религии?

На наш взгляд, гносеологические корни религии можно рассматривать как в широком, так и в узком смысле. В широком смысле гносеологическими корнями религии можно назвать те особенности нашей психической деятельности, которые делают возможным *всякое заблуждение,* всякие ложные, иллюзорные представления и идеи. Понимаемые в таком широком смысле, гносеологические корни религии будут одновременно и гносеологическими корнями идеалистической философии, фантастических представлений в сфере искусства и т. п. Но помимо гносеологических предпосылок, которые де-

лают возможным любое превратное, иллюзорное сознание, у религии есть и свои специфические гносеологические и психологические корни, свойственные только ей одной.

Начнем с рассмотрения гносеологических корней всякого иллюзорного, превратного сознания, в том числе и религиозного.

Отражение человеком окружающего мира не есть простой «зеркально мертвый» акт, а представляет собой сложный, зигзагообразный и противоречивый процесс. Он включает в себя две взаимосвязанные, единые и в то же время противоречивые стороны: *объективное содержание* познания человеком действительности и *субъективную форму* этого познания. Чем многобразнее и богаче становятся формы отражения мира, тем глубже и полнее способен человек познать объективную реальность. Но каждая новая форма отражения мира представляет собой отражение все более сложное, все менее совпадающее с непосредственно данным единичным материальным объектом. Создавая новые возможности для более глубокого постижения мира, каждая новая форма отражения создает и некоторые новые возможности для «отлета» от реальности, для превратного отражения действительности.

Представление, например, есть такая форма чувственного познания, которая соотносится с реальностью гораздо более опосредованно, чем ощущение или восприятие. В представлениях весьма заметна активность сознания, переработка им непосредственных чувственных данных, причем результат этой переработки может не быть образом какого-либо конкретного объекта («общие представления»). Вместе с тем уже на ступени представления создается возможность искаженного, превратного отражения мира. Человек может создать фантастические представления, соединяя в сознании то, что в действительности соединено быть не может (к числу подобных представлений относятся многие как сказочные, так и религиозные образы: русалка, кентавр, баба-яга, ангел 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 и обобщающей деятельности 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, «и в самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее («стол» вообще) *есть* известный кусочек ***фантазии***»[108].

Этот «кусочек фантазии» может быть односторонне раздут, преувеличен, и это ведет к ложным, иллюзорным представлениям и идеям.

Способность к абстракциям и обобщениям таким образом не только углубляет наше познание, но и создает возможность различных заблуждений, в том числе философского идеализма, религии.

Остановимся подробнее на указанных гносеологических проблемах применительно к религии.

Уже в зачаточных формах религиозных верований, где отсутствовало сколько-нибудь осознанное противопоставление духовного начала материальному, всегда участвовала, хотя и в примитивных формах, абстрагирующая деятельность человеческого сознания. Ведь для того, чтобы наделить какой-либо реальный предмет сверхъестественными свойствами, которые не постигаются и не могут постигаться 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 человек в его повседневной жизни. В первобытной религии часто свойства предметов или отношения между ними становятся сверхъестественными, поскольку они рассматриваются в несуществующей, нереальной связи. Так, к примеру, тотемические религиозные верования исходят из признания сверхъестественного, фантастического родства между каким-либо видом животных или растений и определенным родом или родовой группой. Сами отношения кровного родства реально существуют в первобыт-

---

[108] В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 370.

ном 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 вычленению 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 означал дальнейший шаг на пути все более глубокого познания мира и практического воздействия на него; абстракции, как указывал В. И. Ленин, отражают действительность вернее, глубже, 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»» [109].

---

[109] Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 31.

Здесь общее понятие превращается в особое сверхъестественное существо, бога или духа[110].

Абстрагирующая деятельность человеческого сознания играет существенную роль и в современных монотеистических религиях. Без нее было бы невозможно создание идеи «бога», как она существует в современном христианстве, исламе, иудаизме и т. п.

В этой связи большой интерес представляют некоторые высказывания Л. Фейербаха. Фейербах утверждал, что «тайна религии есть, в конце концов, лишь тайна *сочетания сознания с бессознательным, воли с непроизвольным в одном и том же существе*»[111]. Бог, доказывал 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»[112].

Эти мысли Фейербаха В. И. Ленин специально выписал при конспектировании его «Лекций о сущности религии», охарактеризовав их как «*превосходное, философское* (и в то же время простое и ясное) объяснение сути религии»[113].

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.

---

[110] И. А. Крывелев правильно замечает, что «когда наше сознание приобретает способность создавать абстрактные понятия и оперировать ими, оно получает тем самым возможность и отрывать свойства предметов от самих предметов, превращать эти свойства в самостоятельные сущности». И. А. Крывелев. Гносеологические корни религии. «Вопросы истории религии и атеизма», 1958, вып. VI, стр. 43.

[111] Людвиг Фейербах. Избр. филос. произв., т. II, стр. 839.

[112] Там же, стр. 852.

[113] В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 67.

Не менее важной гносеологической предпосылкой возникновения религии, как и иных превратных представлений, является *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 указывает, что для возникновения у первобытного человека 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» [114].

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.

Можно назвать и некоторые другие особенности человеческого мышления, которые играют большую роль в формировании религиозных представлений. Так, например, ассоциации по сходству и по смежности, если они не корректируются практикой, могут стать основой ложных, искаженных представлений о мире, в том числе и религиозных. Фрэзер в книге «Золотая ветвь» дал подробный обзор подобных ассоциаций, подчеркнул их роль в формировании магии.

Фрэзер объяснял возникновение магии идеалистически. У него ассоциативная деятельность человеческого сознания выступала как коренная *причина,* обусловившая возникновение магии. Он не понимал, что ложные ассоциации создавали лишь психологическую возможность магических представлений и действий, а основой, превращавшей эту возможность в действительность, были условия практической деятельности первобытного человека (ограниченность, узость его практики) [115]. Не-

---

[114] Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия, стр. 101.

[115] Подробнее критику взглядов Фрэзера по данному вопросу см. в работе: И. А. Крывелев. Гносеологические корни религии. «Вопросы истории религии и атеизма», 1958, вып. VI, стр. 49—52.

смотря на ложную методологию, книга Фрэзера представляет интерес как сводка обильного фактического материала, показывающая значение ассоциаций в формировании представлений о сверхъестественном.

Все перечисленные свойства и способности человеческого сознания необходимы для глубокого, правильного отражения мира и практического овладения им. Они в целом служат прогрессу человеческой науки и культуры.

Но в том и состоит диалектика человеческого познания, что каждый его шаг вперед создает и дополнительные возможности иллюзий, ошибок, искажений. Следовательно, в самом развитии человеческого познания содержатся некоторые условия и возможности человеческих заблуждений, в том числе и религиозных.

Однако религия имеет и свои специфические гносеологические и психологические корни. Некоторые особенности познавательных и эмоциональных процессов, свойственные людям, играют важную роль в возникновении и развитии религии как особой формы общественного сознания.

Так, например, в формировании религиозных представлений существенную роль играет *стремление к олицетворению* окружающего мира, присущее человеческому сознанию на ранних этапах его развития.

В книге «Анти-Дюринг» Ф. Энгельс подчеркивал значение способности к олицетворению природы для возникновения ранних форм религиозных верований. «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 бога, доказывает именно лишь всеобщность этого стремления к олицетворению как необходимой переходной ступени, — а следовательно, и всеобщность религии» [116].

Ограниченность и узость человеческой практики, невозможность практического овладения силами природы лежат в основе этого стремления к олицетворению. Не будучи в состоянии освоить природу практически, чело-

---

[116] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 639.

век 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 — близнецы-братья; смена во времени объясняется как смена поколений: так, день — чадо ночи или же наоборот» [117].

В нашей атеистической литературе природе и сущности этого стремления к олицетворению дается различное объяснение. Так, И. А. Крывелев полагает, что «стремление к олицетворению присуще человеческому сознанию в той или иной мере на всех ступенях развития» [118]. С этим мнением, на наш взгляд, вряд ли можно 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 присуще не всякому человеческому сознанию, а лишь сознанию людей на определенной ступени их развития. На наш взгляд, гораздо более прав в данном вопросе 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» [119].

Здесь мы сталкиваемся еще с одной интересной проблемой. Как показывает анализ человеческой способности к олицетворению, некоторые гносеологические корни ре-

---

[117] Т. Гомперц. Греческие мыслители, т. I. СПб., 1911, стр. 33.

[118] И. А. Крывелев. Гносеологические корни религии. «Вопросы истории религии и атеизма», 1958, вып. VI, стр. 45.

[119] Ю. А. Левада. К вопросу о социальных корнях религиозности в современном буржуазном обществе. «Вопросы философии», 1959, № 4, стр. 73.

лигии свойственны были человеческому сознанию лишь на определенном историческом этапе его развития. Значит, гносеологические корни религии есть понятие, содержание которого может исторически меняться. Некоторые свойства и особенности человеческого сознания, игравшие немаловажную роль в возникновении религии на ранних этапах развития человечества, могут в дальнейшем исчезнуть. Это естественно, ибо основой развития человеческого сознания всегда является материальная практика, условия общественного бытия людей.

Религия имеет не только гносеологические, но и психологические корни. В возникновении и историческом развитии религиозных верований исключительно важную роль всегда играли *человеческие эмоции.*

К числу чувств, создающих психологическую почву для возникновения религии, следует отнести прежде всего *страх.*

О связи между чувством страха и религией писали еще античные атеисты. Домарксовский атеизм в общем правильно констатировал эту связь, однако он не мог раскрыть социальных истоков и причин того страха, который, по крылатому 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 домарксистских атеистов в тени. Только марксизм сумел выявить социальные корни того страха, который рождает религиозные представления.

Не всякий страх обязательно ведет к религии. Религию неизбежно рождает страх перед неведомыми для людей и господствующими над ними внешними силами. Именно страх перед этими силами, природа которых непонятна людям и от которых вместе с тем зависят их судьба, условия их жизни, ведет к тому, что в их сознании они выступают как силы неземные, сверхъестественные. В качестве источника религии страх выступает как более или менее устойчивое эмоциональное состояние масс, отражающее их социальное бытие, а не как кратковременное переживание отдельного индивида, вызванное специфическими для него обстоятельствами. Уничтожив гнет внешних сил, господствовавших над людьми, мы уничтожили и социальные причины, неизбежно рож-

давшие такого рода массовую эмоцию, т. е. подорвали главные социальные корни религии.

Страх как эмоциональное состояние индивида, вызванное самыми различными причинами, совсем не обязательно ведет к религии. Это относится и к такому виду страха, как страх смерти.

Христианские церковники и богословы настойчиво стараются внушить мысль, что только вера в бога, в Иисуса Христа, в загробную жизнь и в бессмертие души 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...» [120].

Конечно, заявления 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 свою 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. Экзистенциалисты здесь на специфическом философском языке выражают настроения, свойственные гибнущему буржуазному классу.

---

[120] ЖМП, 1958, № 4, стр. 33, 34.

Страх смерти успешнее всего преодолевают люди, объединенные общностью цели, рассматривающие свою жизнь как частицу общих усилий, общей деятельности. Понимание того, что индивидуальное бессмертие есть иллюзия, что «бессмертие» может быть лишь социальным, что «все остается людям», — это понимание не только не подавляет и не угнетает человека, а, напротив, усиливает его активность, стимулирует его творчество. Только подлинный коллективизм и реальный гуманизм, возникающие и развивающиеся на базе общественной собственности, могут создать условия для успешного преодоления страха смерти многими людьми [121].

В то же время нельзя не видеть, что страх смерти может у людей слабых, нестойких, недостаточно сознательных, не обладающих большой силой воли и твердостью характера, создать благоприятную психологическую почву для восприятия религиозных идей о бессмертии души, загробном воздаянии и т. п.

Прогрессивный американский ученый Корлисс Ламонт считает, что «в природе человека имеются различные психологические и аффективные факторы, которые позволяют легко возбудить в нем стремление к бессмертию» [122]. Данная формулировка представляется нам весьма спорной, ибо сами по себе психологические и аффективные факторы вряд ли достаточны для того, чтобы «легко возбудить» в человеке «стремление к бессмертию». Решающая роль здесь принадлежит социальным условиям жизни, о чем уже говорилось выше. Не случайно религиозная сказка о «бессмертии души» прочно держится именно в условиях классового общества. Там она выступает как иллюзорное средство утешения, отвечающее социальным настроениям масс.

Но вряд ли правильно отрицать, что страх смерти может создать у человека психическое состояние, весьма благоприятное для усвоения религиозного мифа о «бессмертии души». Сильные эмоции, не контролируемые разумом, могут стимулировать деятельность воображения и толкнуть его в ложное русло. Это относится и к страху смерти. Испанский фидеист Мигель де Унамуно откровенно заявил: «Верить в бессмертие души —

---

[121] См. об этом подробнее в ст.: И. Д. Панцхава. Смертность и бессмертие человека. «Философские науки», 1963, № 6, стр. 46—54.

[122] К. Ламонт. Иллюзия бессмертия. М., ИЛ, 1961, стр. 206.

значит желать, чтобы душа могла быть бессмертной, но желать этого с такой силой, чтобы это желание могло растоптать разум и пойти дальше него»[123]. Для того чтобы «растоптать разум», церковники пытаются опереться на некоторые эмоции, нередко искусственно возбуждая и усиливая их.

Помимо страха смерти благоприятную почву для религии создают также чувства горя, скорби, одиночества, т. е. весь тот комплекс эмоций, который связан со страданиями людей.

Христианская религия издавна паразитировала на страданиях людей, она даже создала своеобразный «культ страдания», стремясь представить страдания человека в качестве его высшей нравственной добродетели и гарантии будущего блаженства «на том свете».

Один из видных проповедников современного православия так говорил об этом: «...скорби и несчастья, которые неизбежны в земной жизни каждого из нас, — это не только что-либо страшное для нас. В них мы должны находить для себя усладу, ибо они, — болезни и лишения, которыми мы хвалимся, — являются школой для нас, ими мы совершенствуем наши добродетели, какими должна быть богата верующая душа: ведь скорби и страдания рождают терпение, а без терпения не может осуществиться ни одна христианская добродетель»[124].

Нельзя не согласиться с Фейербахом, который подчеркивал, что *«христианская религия есть религия страдания»*[125].

Преподнося иллюзорное «утешение», христианская религия опирается на отрицательные эмоции, связанные со страданиями и лишениями. Она ставит их себе на службу, противопоставляя якобы неизбежным страданиям «здесь», на земле, блаженство «там», «в потустороннем мире».

Когда мы говорим, что некоторые эмоции создают благоприятную почву для религии, мы никоим образом не считаем, что человек, испытывающий подобные эмоции, обязательно станет религиозным, неизбежно придет к религии. Решающую роль в формировании его убеждений играют условия его жизни, воспитания, непосред-

---

[123] Цит. по кн.: К. Ламонт. Иллюзия бессмертия, стр. 197.
[124] ЖМП, 1957, № 7, стр. 32.
[125] Людвиг Фейербах. Избр. филос. произв., т. II, стр. 335.

ственное окружение. Эмоциям, которые в известном смысле благоприятствуют религии, противостоит в сознании индивида не только его рассудок, но и многие иные чувства, враждебные религии. Поэтому для атеистического воспитания в социалистическом обществе практически весьма важной проблемой является проблема *вытеснения* и *преодоления* тех эмоций, которые благоприятствуют религии [126].

Некоторые авторы утверждают, что полное исчезновение социальных корней религии в будущем, коммунистическом обществе будет означать и исчезновение гносеологических ее корней [127]. Нам представляется такое утверждение ошибочным. Как уже говорилось выше, само содержание понятия «гносеологические (и психологические) корни религии» может в ходе истории претерпевать изменения. Можно предположить, что гносеологические и психологические корни религии в коммунистическом обществе будут в чем-то существенно отличаться от того, что они собой представляют сейчас. Но если понимать под гносеологическими и психологическими корнями религии некоторые особенности и свойства человеческого сознания, которые создают *возможность* религиозных заблуждений, то нет никаких оснований считать, что подобные особенности и свойства сознания при коммунизме целиком исчезнут. Некоторым товарищам, очевидно, кажется, что если мы говорим о существовании гносеологических корней религии в коммунистическом обществе, то тем самым мы допускаем существование религии при коммунизме.

Но это совсем не так. Гносеологическая и психологическая возможность возникновения религиозных заблуждений — это одно, а религия как реально существующая в обществе специфическая система верований и обрядов — это другое. Сама по себе гносеологическая и психологическая возможность религиозных заблуждений религии не рождает. Для того чтобы эта возможность реализовалась, необходима определенная социальная почва — господство над людьми условий их социального бытия. Коммунизм будет представлять собой об-

---

[126] См. об этом подробнее в ст.: В. Букин. Преодоление религиозных чувств. «Коммунист», 1963, № 2.

[127] См., например, А. Д. Сухов. Социальные и гносеологические корни религии, стр. 131.

щество, где люди подчинят себе природные и общественные силы в невиданных ранее масштабах. В роли творца, преобразователя мира выступит новый человек, человек, который будет органически сочетать в себе научное мировоззрение, высокие моральные качества и физическое совершенство. Естественно, что в развитом коммунистическом обществе не будет места для религии.

Но значит ли это, что исчезнет гносеологическая и психологическая возможность религиозных иллюзий, как и всяких иных заблуждений? Вряд ли. Нам кажется, что гносеологические и психологические возможности превратного отражения мира, в том числе и религиозного отражения, сохранятся в любом обществе. Не нужно думать, что при коммунизме все будут автоматически, от рождения диалектиками и материалистами. И в развитом коммунистическом обществе сохранится задача воспитания людей в духе научного мировоззрения, ибо отдельный человек никогда не будет застрахован от ошибок, заблуждений и иллюзий. Задача общества будет в том и состоять, чтобы своевременно исправлять эти отдельные ошибки и иллюзии, не позволять им разрастаться в систему ложных взглядов и иллюзорных представлений.

§ 5. Буржуазная психология религии (критический очерк)

В настоящее время буржуазное религиоведение включает в себя целый комплекс отдельных дисциплин: история религии, философия религии, социология религии, феноменология религии, психология религии и др. Дифференциация различных отраслей буржуазного религиоведения и оформление каждой из них в самостоятельную «науку» произошли в основном в начале XX в. Известную роль сыграли здесь модные в то время позитивистские установки, требовавшие «эмпирического анализа фактов» в противовес общим «метафизическим спекуляциям». Способствовало этому также и обилие фактического материала, характеризовавшего религию разных народов и эпох и введенного к этому времени в научный оборот этнографией, историей, археологией, языкознанием и другими науками.

«Психология религии» как особая дисциплина появилась на рубеже XIX и XX вв. Ее первыми представителями принято считать американского профессора Стэнли Холла (S. Hall) и его учеников Джемса Леуба (J. Leuba) и Старбэка (Starbuck). Работая в одном из американских университетов (Clark University), они начали в 90-е годы исследования психологии религиозных людей. Особую известность получила книга Старбэка «Психология религии» (1899), где он впервые попытался применить для изучения психологии верующих людей метод анкетирования. Психология религии стала особенно модной в буржуазных кругах после выхода в свет книги известного американского прагматиста Уильяма Джемса «Многообразие религиозного опыта» (1903). Написанная весьма живо и увлекательно по форме, книга Джемса приобрела в короткий срок большую популярность как в кругах «лояльно» настроенной к религии буржуазной интеллигенции, так и в церковно-богословской среде[128]. Это, конечно, объяснялось не столько ее формой, сколько содержанием. Используя описания мистиками и экзальтированными людьми их религиозных переживаний (в терминологии Джемса — «религиозного опыта»), Джемс пытался доказать, что религия якобы «делает для человека легким и радостным то, что при других обстоятельствах для него является игом суровой необходимости»[129]. Отсюда он делал прагматистский вывод, что «ценность религии несомненна», а следовательно, религиозный опыт является столь же истинным, как и опыт научный. Естественно, что подобные идеи, высказанные к тому же в наукообразной форме, не могли не иметь успеха в буржуазных кругах, тяготевших к религии.

В Европе психология религии также постепенно получает признание. Во Франции ею занимались психологи Рибо и Флурнуа, в кайзеровской Германии — философ и психолог В. Вундт, теолог Э. Трёльч и др.

Общая философская тенденция, которая была свойственна большинству работ по психологии религии, вышедших в начале века (до первой мировой войны), мо-

---

[128] Она была переведена на многие европейские языки, в том числе и на русский (см. В. Джемс. Многообразие религиозного опыта. М., 1910).

[129] В. Джемс. Многообразие религиозного опыта, стр. 45—46.

жет быть охарактеризована как позитивистская попытка изучать феномены религиозного сознания, полностью отвлекаясь от их соотношения с реальностью, от их гносеологической оценки. Во многих из таких работ высказывалась мысль, что пора отказаться от старого и «надоевшего» вопроса об истинности или ложности религиозных представлений. Указанный вопрос, по мнению многих буржуазных психологов, беспредметен, бессмыслен и не должен интересовать науку. Психология религии, по их мысли, должна изучать феномены религиозного сознания, выяснять, как воздействует религиозная вера на психику человека, на его поведение, но она совершенно не интересуется вопросом об истинности или ложности религиозных идей и представлений. Так, например, французский психолог Флурнуа писал: «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 его природе» [130].

Не следует думать, будто подобные заявления были направлены против фидеизма; напротив, они были весьма выгодны церковникам и богословам, которые сами нередко стремятся отграничить психологию религии от теологической проблематики. «Кесарю — кесарево, а богу — божье», — рассуждают они. Пусть психологи «психологически» доказывают необходимость религии, а мы это будем делать с помощью теологических аргументов.

Некоторые психологи уже в начале века откровенно высказывали мысль о психологии религии как своеобразной «служанке» идеалистической философии и теологии. Так, американский психолог Пратт писал в 1908 г., что хотя психология религии и не должна затрагивать «метафизические проблемы», но «ничто не мешает психологии религии снабжать философию материалом, который та может использовать для поддержки религиозного взгляда на реальность» [131].

Уже в начале XX в. в трудах буржуазных «психоло-

---

[130] Флурнуа. Принципы религиозной психологии. Киев, 1913, стр. 34.

[131] «Readings in the Psychology of Religion». Ed. by O. Strunk. N. Y. — Nashville, 1959, p. 26.

гов религии» отчетливо выявилась также тенденция к субъективистскому и иррационалистскому объяснению религии.

Учащаются попытки искать истоки религии в сознании отдельного индивида и прежде всего в его чувствах, переживаниях. Джемс, например, настойчиво отстаивал мысль, что чувства каждого отдельного человека «есть глубочайший источник религии, а философские и богословские построения являются только вторичной надстройкой, подобной переводу подлинника на чужой язык» [132]. Французский философ О. Сабатье также заявлял, что догмы, как и все церковные обычаи и формы, представляют нечто производное по сравнению с «религиозным чувством». Поэтому Сабатье провозгласил тезис: «Пророки всегда предшествуют раввинам». Сходные идеи проводил известный датский философ и психолог Г. Гефдинг, который писал, что «религиозный опыт по существу есть религиозное чувство» [133].

Подобные субъективистские и иррационалистские тенденции, свойственные буржуазной психологии религии, не были случайными. Отчасти они, возможно, были связаны с общим усилением субъективно-идеалистических течений в буржуазной идеологии начала XX в. Но важнейшая причина усиления указанных тенденций состоит, на наш взгляд, в том, что субъективистский подход к религии, как казалось его проповедникам, способен отвести от религии удары научного знания. «Религия не есть знание, не есть познание. Религия иррациональна и индивидуальна», — до сих пор твердят очень многие из буржуазных философов и психологов. Характерна в этом плане книга современного американского психолога Оллпорта «Индивид и его религия» [134]. Оллпорт выражает уверенность, что «субъективные (личные) религиозные чувства людей — какой бы удел ни выпал на долю институциональной религии — чрезвычайно живучи и, вероятно, всегда будут жить, ибо их корни многочисленны и глубоки» [135]. Он считает, что религиозное чувство весьма индивидуально, у каждого человека оно вы-

---

[132] В. Джемс. Многообразие религиозного опыта, стр. 420.

[133] Г. Гефдинг. Философия религии, стр. 101.

[134] См. G. W. Allport. The Individual and his Religion. N. Y., 1960.

[135] Ibid., p. 3.

ступает как нечто неповторимое и своеобразное. На этом основании он приходит к выводу, что в сознании каждого индивида существует по существу своя особая религия. «С самого начала и до конца, — пишет он, — путь религиозных поисков индивида является единственным в своем роде (solitary)» [136].

Д. Уэллс в книге «Бог, человек и мыслитель. Философии религии» [137] упорно стремится оторвать психологический анализ религии от ее гносеологической оценки. Уэллс не скрывает социальных мотивов такой позиции: «Если религия не есть предмет знания и ее содержание не претендует на описание какой-либо реальности, если религия в своей сущности есть свидетельство о внутреннем состоянии (человека), то тогда отсюда следует, что длительная оппозиция религии исходила из ложных побуждений» [138]. «Психологические, социологические или экономические мотивы религиозности... — утверждает в другом месте Уэллс, — не затрагивают эпистемологического вопроса о том, правомерны ли претензии религии на истинность» [139]. Стремление уйти от ответа на последний вопрос, все больше навязываемый защитникам религии всем ходом событий и прежде всего невиданным прогрессом науки и техники в настоящее время, заставляет буржуазных идеологов искать прибежище в субъективизме и иррационализме. Но последовательный субъективизм и иррационализм также опасен для церковников и богословов, ибо он превращает религию в частное дело отдельного индивида, развенчивает теологические догмы об «истинной» религии и религии ложной, подрывает устои теологии и церковной организации. Поэтому большинство психологов и философов, пишущих по вопросам психологии религии, занимают ныне половинчатую, межеумочную позицию. Они заявляют, что в рамках психологии религии они «не занимаются вопросом о Трансцендентном», но это отнюдь не означает, что они отрицают его существование [140].

---

[136] G. W. Allport. The Individual and his Religion, pp. 141—142.

[137] См. D. A. Wells. God, Man and the Thinker. Philosophies of Religion. N. Y., 1962.

[138] Ibid., p. 14.

[139] Ibid., p. 354.

[140] См., например, «Proceedings of the fifteenth international congress of psychology». Amsterdam, 1959, p. 504.

Таким образом, к радости фидеистов «вопрос о Трансцендентном» остается открытым и, следовательно, широко распахиваются двери для любых идеалистических и богословских спекуляций.

Из изложенного видно, что в буржуазной психологии религии с самого начала ее существования преобладали реакционные тенденции. Однако было бы неправильным не замечать на этом общем фоне и прогрессивных ученых, внесших известный вклад в научное изучение религиозного сознания. Правда, последние весьма немногочисленны. Главной фигурой среди них является, бесспорно, американец Джемс Леуба (ум. в 1946 г.). Остановимся на его исследованиях несколько подробнее.

Первая статья Леуба «Психология религиозных феноменов» появилась в 1896 г., его последняя книга «Реформация церквей» вышла посмертно в 1950 г. В течение полувека Леуба опубликовал несколько десятков статей и пять книг[141]. В этих работах он отстаивал и развивал одни и те же основные идеи. Его научная деятельность в этом смысле отличалась большой целеустремленностью.

Леуба в общем выступал как убежденный противник религии и сторонник научного знания. Он оспаривал мнение, что наука не может иметь суждения по вопросу об объективной значимости религиозных представлений. Леуба считал, что анализ религии, предпринимаемый психологами, должен научно объяснить те явления религиозного сознания, которые фидеистами выдаются за нечто таинственное, непостижимое, иррациональное, т. е. исходящее от бога. Научное объяснение психологией феноменов религиозного сознания должно, по мнению Леуба, изгнать религию из ее последнего убежища. Решению этой задачи он посвятил две свои книги: «Психология религиозного мистицизма» и «Бог или человек?».

В первой из них Леуба пытается объяснить те или иные состояния сознания, свойственные мистикам, земными, естественными причинами, в частности теми или иными реальными физиологическими и психическими факторами. Анализируя конкретные случаи так назы-

---

[141] См. J. H. Leuba. A Psychological Study of Religion (1912); J. H. Leuba. The Belief in God and Ymmortality (1916); J. H. Leuba. The Psychology of Religious Misticism (1925); J. H. Leuba. God or Man? (1933); J. H. Leuba. The Reformation of the Churches (1950).

ваемого «мистического опыта», Леуба приходит к выводу, что «этот опыт открывает не христианского бога, а закономерную психофизиологическую деятельность нашего организма»[142]. «Для психолога, который остается в рамках науки, — писал Леуба, — религиозный мистицизм есть откровение, исходящее не от бога, а от человека»[143].

В книге «Бог или человек?» Леуба специально рассматривает характер психологического воздействия религии. Он признает, что религия может оказать весьма сильное воздействие на человека, что религиозное внушение есть один из самых сильных видов внушения. Но в воздействии религии на сознание человека, утверждает Леуба, нет ничего сверхъестественного. «Психотерапевтический эффект», достигаемый в отдельных случаях религиозным внушением, вполне объясним научно. При этом, как подчеркивает Леуба, религиозное внушение отнюдь не безвредно. Оно приносит вред людям, затемняя их сознание, искажая подлинную роль науки в общественном прогрессе, наконец, порождая ложные представления об «источнике моральных ценностей»[144]. Между тем наука обладает гораздо более правильными и эффективными средствами воздействия на сознание людей. Будущее принадлежит не религии, но науке.

Большой общественный резонанс вызвали исследования религиозности американской интеллигенции, предпринятые Леуба дважды — в 1914 и в 1933 гг.[145]. Как показали опросы, проведенные среди студентов и ученых, отношение к религии значительной части американской интеллигенции было весьма критическим, причем между 1914 и 1933 гг. число неверующих ученых в США возросло[146].

Несмотря на отрицательное отношение к религии, Леуба далек от материализма, не говоря уже о марксизме. В области философских взглядов он не вышел за

---

[142] J. H. Leuba. The Psychology of Religious Mysticism. London, 1925, p. 316.

[143] Ibid., p. 318.

[144] См. J. H. Leuba. God or Man? N. Y., 1933, pp. 280—298.

[145] См. сводку этих исследований в последней книге Леуба. (J. H. Leuba. The Reformation of the Churches. Boston, 1950, pp. 23—52).

[146] См. данные опросов Леуба в § 1 четвертой главы.

рамки позитивизма. Его критика религии является типично просветительской. Леуба пытается преодолеть религию лишь путем распространения научных знаний. Мысль о социальной основе религии в целом чужда ему, хотя в некоторых случаях он высказывает правильные суждения о связи церквей с правящей верхушкой буржуазных стран.

Утопический и идеалистический характер взглядов Леуба особенно ясно обнаруживается в той части его работ, где он пытался сформулировать программу коренного «обновления» религии и реформы церквей. Этому вопросу посвящена его последняя книга «Реформация церквей». Хотя Леуба и считает существующие религии несостоятельными и вредными, тем не менее он не собирается отказываться от религии вообще. По его мнению, религия не сводится к вере в сверхъестественное, в частности к вере в бога как в «высшее духовное начало». Леуба заявляет, что религия коренится в стремлении человека к моральным ценностям, к моральному идеалу, в его потребности морального совершенствования[147]. Он предлагает «реформировать» церкви и основать новую «гуманистическую» религию, лишенную всяких представлений о сверхъестественном. Нет необходимости доказывать, что Леуба здесь повторяет ошибку многих мыслителей: он пытается реальным отношениям человеческого общества, в частности отношениям моральным, придать религиозный смысл, особое сакральное значение. Это говорит об его идейной непоследовательности, вытекающей из общей идеалистической методологии.

В современной буржуазной психологии религии можно выделить три основных направления.

Первое из них можно условно назвать *эмпирическим*. Представители этого направления продолжают линию Старбэка, Рибо и других психологов начала века, использовавших впервые анкеты и иные методы конкретного исследования религиозного сознания верующих. Однако в отличие от «пионеров» религиозной психологии они стремятся уйти от сколько-нибудь серьезных обобщений и выводов, уделяя основное внимание

---

[147] См. J. H. Leuba. The Reformation of the Churches. Boston, 1950, pp. 146—147.

узкоэмпирическим исследованиям небольших групп верующих. В ходе этих исследований широко применяются методы анкетирования, тестов, интервью и другие подобные методы, используемые современной буржуазной эмпирической социологией и психологией. При правильной постановке исследований применение подобных методов вполне правомерно и может привести к важным в научном отношении результатам. Но, к сожалению, большинство подобных исследований посвящено мелким и случайным темам и к тому же исходит из ложных методологических посылок. Так, например, во многих исследованиях игнорируется социальное, классовое положение опрашиваемых и на первый план выдвигаются некоторые второстепенные признаки, их характеризующие. Тем самым искажается подлинная картина состояния религиозности населения в США и в других капиталистических странах.

Большое влияние на «эмпирическое» направление психологии религии в США и Европе оказал в последние десятилетия бихевиоризм. Например, английский профессор психологии Уэлфорд считает плодотворной только бихевиористскую трактовку религии. Во вводных замечаниях к докладам на симпозиуме по психологии религии (XV международный психологический конгресс) Уэлфорд с удовлетворением констатировал, что большинство докладчиков рассматривают поведение верующих «строго в духе бихевиоризма» [148].

В качестве особого направления в современной буржуазной психологии религии следует выделить *психоанализ.*

Родоначальником психоаналитического изучения религии был, как известно, Зигмунд Фрейд. В работе «Тотем и табу» Фрейд попытался применить свой «психоаналитический метод» для объяснения возникновения тотемизма. Фрейд рассматривает общественные явления, в том числе и религию, по аналогии с индивидуальными неврозами. Тайну возникновения тотемизма Фрейд видит в переносе первобытным человеком своего «амбивалентного отношения» к отцу, определяемого пресловутым «Эдиповым комплексом», на «заместителя от-

---

[148] «Proceedings of the fifteenth international congress of psychology». Amsterdam, 1959, pp. 500—501.

ца» — тотема [149]. В статье «Будущность одной иллюзии» Фрейд развивает свои первоначальные идеи, распространяя их на объяснение существования религии в современном обществе. Религию, доказывает Фрейд, можно рассматривать как определенного рода невроз, свойственный всему человечеству. «Религию, — пишет он, — можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, подобно детскому навязчивому неврозу, она выросла из эдипова комплекса, из отношения к отцу» [150]. Если первым «заместителем отца» был тотем, то в дальнейшем таким заместителем выступает бог, на которого переносится отношение к отцу как к «заступнику».

Фрейдовское объяснение религии, не говоря уже о его фактической несостоятельности, исходит из ложных методологических посылок. Фрейд пытается объяснить религию, отправляясь от индивида как исходного пункта. При этом сам индивид трактуется им не как общественное существо, а как существо биологическое. Невроз как состояние отдельного человека механически переносится на состояние общества. Такой подход совершенно бесплоден в научном отношении.

Особенностью позиции Фрейда, которая в свое время вызвала на него резкие нападки церковников и фидеистов, было понимание религии как *иллюзии*. Давая религиозной иллюзии в целом ложное объяснение, Фрейд тем не менее приходил к правильному выводу, что отпадение людей от религии «должно неизбежно совершиться с роковой неумолимостью» [151]. При этом Фрейд подчеркивал значение науки как антипода религии, указывал на роль разума — неизбежного разрушителя всех иллюзий.

Именно эти высказывания Фрейда вызвали наибольшую критику со стороны его продолжателей. Сторонники современного «психоанализа» пошли от Фрейда резко вправо — к прямому фидеизму и апологетике религии. Типичным примером такого рода теоретиков является современный швейцарский психолог и психиатр Карл Густав Юнг.

---

[149] З. Фрейд. Тотем и табу. М. — Пг., Госиздат, (б. г.), стр. 151—157.

[150] З. Фрейд. Будущность одной иллюзии. «Атеист», 1928, № 32, стр. 88.

[151] Там же, стр. 85.

Биограф Юнга Готтшальк на первых же страницах своей книги подчеркивает, что у Юнга «доминирует религиозная позиция»[152]. Уже в молодые годы Юнг интересовался спиритизмом и оккультизмом. В 1940 г. Юнг выпустил книгу «Психология и религия», где попытался применить психоанализ «для объяснения и обоснования христианской догматики» (!). В последующих своих работах Юнг трактует пресловутое «бессознательное» как особую духовную субстанцию, как непосредственный источник «религиозного опыта», играющий роль посредника между богом и человеком[153].

Откровенная защита теологии стала «хорошим тоном» и среди других «психоаналитиков». Один из них, швейцарский священник Пфистер, пытается в ряде работ с помощью «психоанализа» выработать наилучшие пути и средства воздействия священника на верующих. Что касается практической и научной ценности психоаналитических методов, то даже благожелательно относящийся к психоаналитикам американец О. Странк вынужден признать, что многие их гипотезы «все еще нуждаются в верификации с помощью иных методов, чем обычно применяемые при психоанализе»[154].

Третье направление в буржуазной психологии религии, за последние годы ставшее весьма влиятельным, пытается поставить психологические исследования прямо на службу религии, церкви.

Это проявляется как в сфере чисто теоретической, так и в области, непосредственно связанной с деятельностью церкви. Некоторые теологи производят «теоретические изыскания» в области психологии религии, чтобы, по их собственным словам, «обеспечить благоприятный климат для веры». Американский теолог Поль Джонсон, например, заявляет, что хотя психология религии непосредственно и не должна заниматься «проблемой Высшего бытия», но она обязана «предполагать объективную реальность, связанную с субъективным опытом»[155]. Вне этого постулата «религиозный опыт» индивида, по мнению Джонсона, объяснить нельзя. Не

---

[152] Herbert Gottschalk. C. G. Yung. Berlin, 1960, S. 7.
[153] «Readings in the Psychology of Religion», p. 123.
[154] Ibid., p. 109.
[155] P. Johnson. Psychology of Religion, p. 47.

требуется особо разъяснять, в каком смысле здесь трактуется объективная реальность.

Английский теолог Гренстед начинает свою книгу[156] с утверждений о специфических задачах психологии религии, которая-де не должна касаться «метафизических проблем», а заканчивает ее в духе ортодоксальных приверженцев христианской церкви. В заключительном разделе своей книги он подчеркивает, что для деятелей церкви психология религии имеет большое практическое значение, поскольку она дает возможность изучать те формы, в которых существует религия в сознании отдельных людей, а это необычайно важно знать любому служителю церкви, стремящемуся к успеху своей деятельности среди прихожан. Эта практическая цель — отыскать наилучшие средства и методы воздействия церкви на сознание людей — проходит красной нитью и через другие книги подобного же рода. Например, в книге «Поиски религии»[157], вышедшей в Англии в 1955 г., 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. В книге, например, излагается вопрос о том, какова должна быть позиция родителей в процессе религиозного воспитания детей, какие сведения из религиозной догматики и в какой форме следует преподносить детям, как приобщать детей к молитве, культу и т. п. и т. д.

Американец С. Хилтнер в обзорной статье, посвященной современному положению психологии религии, особо подчеркнул ее «практическую ценность». По его мнению, пришло время, когда достижения психологии религии должны быть поставлены на службу религиозному обучению и воспитанию, широко использованы священниками в их практической деятельности[158].

В настоящее время на Западе оформилась особая ветвь религиозной психологии — так называемая «пастырская психология» («pastoral psychology»). «Па-

---

[156] См. L. W. Grensted. The Psychology of Religion. London, 1952.

[157] См. Joyce Kenwrick. The Religious Quest. London, 1955.

[158] «Readings in the Psychology of Religion», p. 103.

стырская психология» занимается как раз изучением путей и способов наиболее эффективного воздействия священников на сознание верующих.

Весьма модными в последние годы стали также «клинические исследования» психотерапевтического эффекта воздействия религии на больных неврозами. В буржуазной литературе широко рекламируется «целебное» воздействие, которое якобы оказывает религия на подобных больных. Журнал «Пастырская психология» пишет в одной из статей, что «тщательное изучение роли религии в предупреждении и лечении душевных заболеваний указывает на профилактическое и терапевтическое значение священника... в жизни его прихожан» [159].

Откровенное и прямое подчинение психологии религии практическим нуждам церкви отталкивает от нее многих ученых и заставляет говорить о том, что в настоящее время психология религии находится «на распутье», «переживает кризис» и т. п. Составитель хрестоматии по психологии религии американский психолог Странк констатирует, что психология религии в том смысле, как ее понимали «пионеры», сейчас не существует. Если «пионеров» (Леуба, Старбэка и др.) воодушевлял «дух науки», то ныне определяющее воздействие на психологию религии оказывают теология и церковь [160]. Немецкий автор Трилльхааз также полагает, что корни кризиса, испытываемого религиозной психологией, состоят в том, что «эмпирическое» и «нейтрально-позитивистское» изучение религиозного сознания сейчас «вышло из моды» [161].

Всем перечисленным направлениям буржуазной психологии религии, независимо от их отношения к теологии и церкви, свойствен коренной методологический порок. Все они рассматривают психологическое состояние верующих людей в отрыве от общественных условий, порождающих религиозное сознание. В анализируемой литературе мы не встретим социально-психологического анализа религиозного сознания какого-либо класса или иной объективной исторически устойчивой общности лю-

---

[159] «Readings in the Psychology of Religion», p. 235.
[160] Ibid., pp. 105—107.
[161] «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», S. 1024.

дей. Исходным пунктом для анализа религиозного сознания здесь выступает индивид, его сознание, а не общество, не экономические отношения. Религиозное сознание индивида рассматривается абстрактно, внеисторически, при полном игнорировании его конкретной социальной детерминированности. Это полностью закрывает дорогу для научного понимания религиозного сознания и нередко приводит к реакционному выводу о вечности религии, о неизбежности ее существования в любом обществе.

Глава третья

РЕЛИГИОЗНЫЙ КУЛЬТ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ

§ 1. Религиозный культ

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

Культ — это *особые действия религиозных людей, с помощью которых они пытаются так или иначе повлиять на сверхъестественные объекты религиозной веры.* Характеризуя специфические особенности религиозного сознания, мы указывали, что вера в сверхъестественное всегда включает в себя веру в возможность воздействия сверхъестественных, т. е. иллюзорных, сил или существ на жизнь человека и человеческого общества. Религиозный человек со своей стороны стремится как-то повлиять на сверхъестественное, с тем чтобы добиться желательного для него практического результата. Религиозные верования реализуются практически в поведении человека, в его действиях, которые мы и называем культом.

В буржуазном религиоведении культ нередко понимается лишь как *поклонение* сверхъестественным существам, наделенным сознанием и волей (духам, богам и т. п.). *Культ* буржуазными учеными часто противопоставляется *магии.* Если первый рассматривается как коллективные действия, в которых участвует определенная общность людей, то вторая трактуется как религиозная практика отдельного индивида (Дюркгейм и др.).

Такое противопоставление культа магии принципиально неверно. Оно связано с попыткой представить

магию как явление, не входящее в состав религии. На самом деле магия есть неотъемлемая часть религии. В первой главе было показано, что магическая практика столь же социальна по своему происхождению и своей сущности, как и все остальные культовые действия.

Мы рассматриваем культ, следовательно, в широком плане, как *всякие* действия религиозного человека, связанные с его верованиями. Но в рамках этого общего понятия можно выделить две основные разновидности культовых действий: 1) магические (колдовские) обряды и 2) умилостивительный (пропициальный) культ. Различия между указанными разновидностями культовых действий определяются в основном спецификой религиозных верований. В первом случае (магия) вера в сверхъестественное выступает как вера в сверхъестественные *свойства* реально существующих материальных объектов и сверхъестественные *связи* между ними; во втором случае — как вера в сверхъестественные *существа,* наделенные сознанием и волей (анимизм, теизм в различных формах). В сфере магии человек стремится непосредственно использовать сверхъестественные свойства и отношения в нужных ему практических целях. Он верит, что те или иные действия с определенными предметами, которым, как он думает, присущи особые сверхъестественные свойства, непосредственно повлекут за собой желательный для него результат. Так, например, эвенк-охотник в прежние времена верил, что с помощью «шингкэна», т. е. особого магического предмета, замещающего зверя, он может зазывать реальных зверей под выстрел и в расставленные им охотничьи ловушки [1].

Верования в сверхъестественные существа, наделенные сознанием и волей, требуют культовых действий несколько иного порядка. Здесь главные усилия религиозного человека направлены на то, чтобы обратить внимание воображаемого духа или бога на нужды человека, добиться благосклонности этого духа или бога и получить от него требуемые блага. Здесь речь идет о *поклонении* в собственном смысле этого слова. Поскольку от воли и желания сверхъестественных существ (ду-

[1] См. А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М. — Л., Изд-во АН СССР, 1958, стр. 23.

хов, богов и т. п.) зависит, по мнению верующих, их судьба, их будущее, постольку, естественно, люди обращаются к подобным силам за поддержкой, помощью, молят о заступничестве. Поэтому культ в данном случае называется *умилостивительным*.

Конечно, в реальных исторически существовавших религиях указанные разновидности культовых действий были между собой тесно связаны, а нередко и переплетались друг с другом. Ведь магические действия, как отмечал Фрэзер[2], могут быть направлены не только на материальные объекты, но и на духов и даже на богов (например, в древнеегипетской или древнеиндийской религиях). С другой стороны, в самом умилостивительном культе любой развитой религии, в том числе и христианской, присутствуют в преобразованном виде известные элементы магии.

Весьма сложным и в то же время принципиально важным вопросом является вопрос о месте культа в религиозном комплексе, о соотношении культовых действий (обрядов) и религиозного сознания.

Некоторые буржуазные религиоведы считали культ главным, определяющим элементом религии. Так, французский социолог Э. Дюркгейм 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. Религиозный культ, постоянно «возбуждая, поддерживая и подкрепляя коллективные идеи и чувства», играет в этом решающую роль.

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 обрядов[3].

---

[2] См. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. I. М., 1931, стр. 76—77.

[3] См. на русском языке статью ученика Дюркгейма: М. Гальбвакс. Происхождение религиозного чувства по Дюркгейму. «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых». «Московский рабочий», 1932.

Не вдаваясь в подробный критический анализ концепции Дюркгейма в целом, 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 верований не имеет особого значения, он не смог правильно понять и место культовых действий. Подлинные причины, породившие религию, а также ее подлинную социальную роль можно понять лишь рассматривая культовые действия в их единстве с религиозными представлениями, лишь учитывая специфическое содержание последних. Иначе говоря, социальные истоки религии можно выявить лишь рассматривая религию как превратное, фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними внешних сил. Отвлекаясь от гносеологической оценки религиозного сознания, нельзя, как уже выше говорилось, выявить подлинные социальные корни религии. Игнорируя гносеологическую оценку религиозного сознания, абсолютизируя роль культа в религиозном комплексе, Дюркгейм не мог, естественно, дать и правильную трактовку общественной роли религиозного культа. Он скатывался в конечном счете к откровенной апологетике религии, к идее о ее неизбежном существовании в любом обществе.

В марксистской атеистической литературе проблема соотношения культа и религиозного сознания затрагивалась главным образом в связи с анализом первобытной магии. Значительное внимание в своих работах ей уделили С. А. Токарев и Ю. И. Семенов.

Исследуя первобытную магию, С. А. Токарев склоняется к мысли, что магические действия предшествовали магическим верованиям и явились основой последних. Он пишет, что понятие магии «есть общее обозначение многочисленных и весьма разнообразных обрядов и *соответствующих* им (курсив мой. — *Д. У.*) поверий»[4]. «Начинаясь с инстинктивных или привычно-целесообразных действий и превращаясь в дальнейшем в ритуал, — читаем мы в другом месте, — магия с течением времени порождает характерные для нее представления,

[4] С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». М., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 72.

окрашенные идеей сверхъестественного»[5]. Наконец, еще одна весьма показательная формулировка: «Практика вредоносной магии порождает определенные, специфичные для нее религиозно-магические представления, которые составляют как бы теоретическую сторону колдовства»[6].

С близких позиций характеризует возникновение магии также и Ю. И. Семенов. В книге «Возникновение человеческого общества» он пишет: «Из марксистского положения, что в отношении практики и мышления первичным, определяющим, является практика, а вторичным, определяемым, мышление, что не мышление породило практику, а, наоборот, практика породила мышление, необходимо следует, что мыслительная иллюзия не могла предшествовать иллюзии практической, что нужно не практическую иллюзию выводить из мыслительной, а, наоборот, корни мыслительной иллюзии искать в иллюзии практической. Находящееся в полном соответствии с марксистским решением вопроса об отношении практики и мышления положение о том, что магический образ мышления был порожден символическим, паразитическим образом действия, возникшим как иллюзорное восполнение бессилия несвободной практической деятельности человека, находит свое полное подтверждение в данных этнографической науки»[7].

И С. А.Токарев и Ю. И. Семенов исходят из правильной в целом посылки: они стремятся доказать, что истоки магии нужно искать в сфере практической деятельности первобытного человека. В этом мы целиком с ними согласны, и мы уже отмечали научную ценность конкретных исследований социальных корней магии, предпринятых С. А. Токаревым. Однако, отправляясь от правильной посылки, указанные авторы делают в дальнейшем ложные, неправильные выводы.

Ю. И. Семенов полагает, что «мыслительной иллюзии» предшествовала «иллюзия практическая», т. е. особый «магический образ действий»[8]. Именно этот «магический образ действий» и породил, по мнению

---

[5] С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии, стр. 74.
[6] Там же, стр. 38.
[7] Ю. И. Семенов. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962, стр. 400.
[8] См. Ю. И. Семенов. Ук. соч., стр. 407—408.

Ю. И. Семенова, «магический образ мышления»[9]. Но что конкретно следует понимать под «магическим образом действий» или «магической практикой»? Можно ли найти критерий, отделяющий «магическую практику» от немагической, если отвлечься от содержания магических верований? На последний вопрос ответ может быть только отрицательным. В самой практике, если ее рассматривать с точки зрения объективного содержания и объективных результатов деятельности человека независимо от его верований, сопровождающих эту практику, мы не сможем найти никакого критерия, позволяющего отделить «магическую» практику от немагической.

Представим себе магическую церемонию охотничьих племен, известную нам по многочисленным этнографическим и археологическим данным. Перед тем как отправиться на охотничий промысел, первобытные люди нередко исполняли особый танец, имитировавший сцену охоты. Затем они старались как можно более метко поразить копьем изображение зверя, нарисованное на песке или на стене. Если отвлечься от сопровождавших эти действия представлений, то во всех упомянутых действиях мы не найдем ничего магического. Ведь танцы и телодвижения первобытных людей с точки зрения их подготовки к охоте вполне целесообразны, ибо они упражняют их умения и навыки, физически и эмоционально настраивают на успешные действия во время охоты. Магическими эти действия делает вера первобытных охотников в то, что указанные действия сами по себе *обеспечивают удачную охоту*, т. е. что охотники непременно встретят зверя и убьют его *благодаря* исполненным ими магическим действиям. Следовательно, указанные действия приобретают магический смысл лишь постольку, поскольку в головах совершающих их людей существует вера в сверхъестественную связь между этими действиями и желательным для них результатом охоты. То же самое можно сказать о любом другом магическом акте.

Первобытный колдун, например, льет воду на землю из кувшина, будучи уверен, что тем самым вызывает дождь. Почему такое поведение колдуна мы считаем

[9] Мы здесь оставляем в стороне вопрос о правомерности самого понятия «магический образ мысли», которое, по признанию Ю. И. Семенова, восходит к Леви-Брюлю.

магическим обрядом? В чем состоит критерий отнесения этого действия к разряду магических? Опять-таки в верованиях, которые сопровождают эти действия и определяют его цель, в вере в сверхъестественную связь, существующую между указанным действием колдуна и выпадением дождя. Вне этого, в самом действии колдуна ничего «религиозного», «магического» мы не найдем.

Вообще следует сказать, что «иллюзорной» практики как таковой быть не может[10]. Иллюзии содержатся лишь в голове человека. Только приписывая тем или иным своим реальным действиям результат, не вытекающий из них объективно, человек придает самим этим действиям особый, религиозно-магический смысл, особую направленность[11].

Поэтому принципиально неправильно говорить о существовании «магической практики» до «магической теории», т. е. до магических верований. Если говорить об исторической последовательности, то столь же неправильно было бы и обратное допущение, допущение о существовании магических верований, не сопровождавшихся обрядами. Исторически и те и другие возникали и развивались одновременно.

Корень ошибки упомянутых авторов, на наш взгляд, состоит в том, что они смешали два вопроса: 1) вопрос о соотношении верований и обрядов в магии и 2) вопрос о практических предпосылках магии, о практических

---

[10] Может быть лишь практически нецелесообразная, т. е. не достигающая поставленных целей, деятельность. Но в ней нет ничего религиозного. Она в той или иной мере присутствует на любом этапе общественного развития.

[11] Ю. П. Францев справедливо замечает, что «магия не может быть лишь системой действий», что необходимо найти ее основу «в мировоззрении дикаря» (Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. М. — Л., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 196). «Анализ представлений эвенков о шингкэнах, — пишет А. Ф. Анисимов, — показывает, что магические действия возникают как выражение ложных представлений о чувственно-сверхчувственных вещах, вокруг которых совершаются различные колдовские обряды первобытного человека» (А. Ф. Анисимов. Ук. соч., стр. 45). Этого, кстати говоря, не отрицает и С. А. Токарев. «Любой магический акт, — пишет он, — может считаться таковым лишь постольку, поскольку он связан с... представлением о таинственной силе... Если такого представления нет и не предполагается, у нас нет оснований говорить вообще о магии» (С. А. Токарев. Ук. соч., стр. 21). Это высказывание совершенно правильно и оно во многом опровергает его собственные взгляды на соотношение верований и обрядов в магии.

действиях, которые в силу определенных причин могут *превратиться* в магические. С. А. Токарев изображает последовательные стадии формирования магии следующим образом: «а) непосредственное, стихийно-целесообразное действие человека (материальная практика); б) то же действие, но осмысляемое как действие магической силы, т. е. связываемое с идеей сверхъестественного... в) возникшее представление о магической силе начинает в свою очередь влиять на действия человека; разумное действие становится магическим обрядом» [12].

С данной схемой в общем можно согласиться. Здесь правильно говорится о роли магических верований в формировании магического ритуала. Только благодаря магическому осмыслению то или иное практическое, стихийно-целесообразное действие человека может приобрести особый религиозный смысл. Значит, мы допускаем, что генетически материалом для формирования магических обрядов служили обычные практические действия человека. В этом С. А. Токарев совершенно прав. Но указанные действия еще нельзя рассматривать в качестве магических. *Они становятся магическими только связываясь с определенными верованиями.* А это означает, что в рамках религии определяющим элементом являются не действия, не обряды, а религиозное сознание, религиозные верования. Значит, не «магическая практика» определяет магическую теорию, а, напротив, «магическая теория» придает той или иной практике значение магических культовых действий [13].

---

[12] С. А. Токарев. Ук. соч., стр. 74.

[13] В своей последней работе «Ранние формы религии и их развитие» С. А. Токарев пытается доказать определяющую роль культовых действий по отношению к религиозным верованиям и в таких формах религии, как погребальные культы, шаманизм и др. Так, например, он заявляет, что «зарождение анимистических представлений, связанных с умершим, коренится в погребальном ритуале...» (С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., «Наука», 1964, стр. 197). Здесь опять-таки спутаны совершенно различные вопросы. С. А. Токарев прав, доказывая, что похоронные ритуалы и обычаи могли предшествовать их религиозному осмыслению, т. е. совершаться первобытными людьми первоначально не из религиозных побуждений. (Мы здесь оставляем в стороне вопрос о том, какими именно побуждениями руководствовались при этом первобытные люди. Предположения С. А. Токарева на этот счет носят, на наш взгляд, весьма спорный характер.) Но похоронные обычаи такого рода, если они существовали, не имели никакого отношения к религии. Эти же обычаи получали религиозную направленность,

Сказанное о магии можно и должно отнести и к религии в целом. Религиозные действия (обряды) 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 не придет в голову 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 людей. Только на основе религиозных верований, только в связи с ними те или иные действия людей приобретают религиозный смысл, становятся элементами религиозного культа. В этом значении они как бы теряют свое обычное естественное содержание и приобретают новое, религиозное, становятся своеобразными символами тех или иных религиозных идей и представлений. Верующий человек настолько привыкает к символически-религиозному смыслу обрядовых действий, что трезвое описание таких действий, при полном игнорировании их сакрального значения, кажется ему страшным кощунством. И в то же время совлечение с «таинств» и обрядов их религиозно-символической одежды часто используется в ходе критики религии и подчас оказывает весьма сильное воздействие на читателя или слушателя.

Вспомним, например, широко известное место из

становились элементами религиозного комплекса, связываясь с религиозными верованиями, будучи осмыслены исходя из подобных верований. А религиозные верования людей той эпохи определялись отнюдь не практикой погребений, а общими социальными условиями жизни первобытного общества. Мы уже указывали выше, что считаем неправильным рассматривать тот или иной вид человеческой деятельности в сфере надстройки как определяющий по отношению к общественному сознанию.

«Воскресения» Л. Н. Толстого, где описывается «таинство евхаристии» (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 особой торжественностью» [14].

Разоблачительная сила этого отрывка состоит в том, что Л. Н. Толстой дает точное описание действий священника, отвлекаясь от религиозного значения, приписываемого им церковью. Это еще раз показывает, что те или иные действия людей становятся обрядами, т. е. приобретают специфически религиозную направленность только в единстве с религиозными верованиями, с религиозным сознанием.

Вопрос о месте культа в религиозном комплексе не следует считать вопросом сугубо академическим. Он имеет непосредственное практическое значение.

Факты показывают, что подлинная религиозность предполагает убежденность верующего в истинности религиозных догматов. Сердцевина религии — религиозное сознание. Глубоко религиозным человек остается лишь до тех пор, пока он *верит* в сверхъестественное. Но, как только эта твердая убежденность религиозного человека исчезает, как только сомнения мало-помалу разрушают его прежние верования, начинается его постепенный отход от религии. Соблюдение обрядов, если оно не сопровождается верой, само по себе не делает человека религиозным [15]. Культовые действия, если их

---

[14] Л. Н. Толстой. Собр. соч. в 12 томах, т. 11. М., Гослитиздат, 1959, стр. 146.

[15] Это не значит, что мы недооцениваем роль обрядов как применяемого церковью средства идейного воздействия и религиозной обработки. Об этом см. ниже.

брать *вне* связи с религиозными верованиями, теряют свою прежнюю социальную направленность.

Это учитывают атеисты в социалистических странах, когда они создают новые, безрелигиозные, социалистические праздники и «обряды». Исчезновение религии далеко не обязательно будет означать исчезновение всех традиционных народных праздников и обычаев, которые в свое время были связаны с религией. В условиях социалистического общества отдельные элементы старой обрядности могут получить новое истолкование, новую направленность. В качестве наиболее яркого примера можно привести обычай устраивать для детей «елку». Многие из детей и подростков в Советском Союзе даже не подозревают, что раньше «елка» связывалась с «рождеством Христовым». Преодоление влияния религиозного культа в социалистических странах предполагает не просто «отмену» старых праздников, не просто их критику, оно предполагает *противопоставление* старым праздникам и обрядам новых, безрелигиозных. И при этом не следует бояться сохранения некоторых традиционных обычаев, если даже они некогда и были «освящены» церковью. Следует помнить, что действия сами по себе «нейтральны» к религии. Все зависит от их истолкования, от их осмысления.

Конечно, это не значит, что все элементы христианского культа могут быть «истолкованы» по-новому и взяты нами на вооружение. Здесь требуется большая осторожность. Многие элементы культа настолько срослись в сознании людей с религией, что отделить их от последней (по крайней мере в настоящее время) вряд ли возможно. Да в этом и нет никакой необходимости, если иметь в виду чисто религиозные символы (процесс богослужения со всеми его атрибутами). Речь идет лишь об использовании некоторых народных обычаев и праздников, которые в свое время связывались с определенными религиозными мифами и представлениями, нередко еще дохристианскими (например, «масленица» у славянских народов).

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

Его роль чрезвычайно велика. Она заключается

главным образом в том, чтобы постоянно возобновлять, усиливать и подкреплять религиозные представления, настроения и чувства верующих.

Решающую роль в религиозном культе играли и играют публичные, массовые культовые действия («богослужение»). В ходе их сознание человека подвергается весьма сильному, многостороннему, целенаправленному воздействию. За многие века своего существования церковные организации выработали целую систему приемов, средств и методов воздействия на сознание человека.

В ходе богослужения верующий человек отвлекается от окружающей его обстановки, его сознание получает специфическую направленность; им овладевают религиозные иллюзии, которые нередко выступают для него субъективно как бо́льшая реальность, нежели объективный мир. Упоминавшийся выше психолог Джемс Леуба, характеризуя влияние культа на духовную жизнь верующих, писал: «Культ... рождает условия интеллектуальной пассивности, которые подобны трансу. Если молитва означает нечто большее, чем простое попрошайничество, то она ведет к тому, что тело и душа приходят к успокоению, глаза закрываются, мир как бы выключается из сознания» [16]. Психологический эффект молитвы многократно усиливается ее коллективным характером. Церковники прекрасно понимают это. Один из иерархов православной церкви требовал от всех присутствовавших на богослужении, чтобы они следили за его ходом, за его «внутренним смыслом», чтобы они «молились одним словом, одним духом». «Эта молитва, — говорил 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» [17].

По существу богослужение и, в частности, коллективная молитва в церкви представляют собой специфическое и весьма эффективное средство внушения и самовнушения. Даже буржуазные психологи религии, от-

---

[16] J. H. Leuba. God or Man? N. Y., 1933, p. 183.
[17] ЖМП, 1959, № 10, стр. 64.

носящиеся к религии весьма лояльно, вынуждены признать, что главным субъективным результатом молитвы является внушение и самовнушение [18].

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

Церковь умело поставила себе на службу искусство, превратив богослужение в своего рода театрализованное представление. Связь религиозного культа с искусством отмечают почти все буржуазные религиоведы и теологи. «Религиозный культ, — пишет американец П. Джонсон, — 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» [19].

Некоторые буржуазные идеологи доказывали даже, что искусство целиком обязано своим существованием религиозному культу. Так, автор «Психологии религии» де ла Грассери писал в свое время, что «в культе... коренились все искусства», что «все искусства родились в храме и под его покровительством» [20].

Это, конечно, неверно. Искусство не может быть выведено из религии, оно имеет свое специфическое происхождение [21].

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 приобретает здесь особую направленность, оно выступает как один из путей, с помощью которых человек приобщается к религиозным представлениям и образам. На это обстоятельство указывал А. М. Горь-

---

[18] «Readings in the Psychology of Religion». N. Y., 1959, p. 217.

[19] P. Johnson. Psychology of Religion. N. Y., 1945, p. 157.

[20] Э. де ла Грассери. Психология религии. СПб., 1901, стр. 194—195.

[21] См. об этом подробнее в § 3 четвертой главы.

кий 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»[22].

Этого не скрывают и сами церковники. Православные церковники, например, отмечают, что в церкви молящийся «питает и укрепляет свое религиозное настроение... и удовлетворяет в благолепии храма и красоте богослужения свое эстетическое чувство»[23].

Многие «ревнители православия» особо озабочены тем, чтобы средства эстетического воздействия в церкви шли в нужном направлении, не отклонялись в сторону от своей задачи. Эстетическое нужно церковникам не как самоцель, а лишь как средство, подводящее к религии.

«В храме божием, этом храме 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 руководитель русской православной церкви. Он же дает ряд практических советов настоятелям храмов, как это осуществить. В частности, он советует не злоупотреблять в церквах электрическим освещением, ибо, по его мнению, «яркий и искусственный свет электричества не только не создает, но рассеивает молитвенное настроение». Резко выступает православный иерарх против «мирского духа» в церковном пении, считая недопустимым пение в стиле «романсов или страстных оперных арий».

В «Журнале Московской патриархии» указывается, 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

---

[22] М. Горький. О религии. Сборник художественных и публицистических произведений. М., ГАИЗ, 1941, стр. 186.

[23] «Русская православная церковь. Устройство, положение, деятельность». Изд. Московской патриархии, 1958, стр. 55—56.

особом характере церкви, в частности в области искусства, которое непосредственно и сильно воздействует на человеческую душу»[24].

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

Культ есть сфера практической, повседневной религиозной жизни. Связывая церковь с верующими, он является главным проводником ее влияния на массы. Многократное и регулярное повторение культовых действий значительно усиливает их эффект. У лиц, регулярно принимающих участие в культовых действиях, формируются определенные *привычки,* которые, как известно, обладают чрезвычайно большой устойчивостью и живучестью.

Именно поэтому религиозный культ представляет собой *наиболее консервативный* элемент в религиозном комплексе.

Многократно повторяясь, культовые действия как бы затвердевают, становятся устойчивым ритуалом, связываются с многочисленными бытовыми и иными общественными традициями. Традиции в сфере культа передаются от поколения к поколению и меняются весьма медленно и с большим трудом.

В сфере обрядов мы находим больше всего таких явлений, которые представляют собой остатки давно исчезнувших исторических эпох. Гефдинг в «Философии религии» приводит любопытный пример, показывающий, насколько консервативны могут быть традиции, сформированные культом.

В одной датской деревенской церкви еще в XIX в. сохранялся обычай становиться на колени, проходя около определенного места церковной стены; но никто не знал, в чем смысл этого обычая, пока не отскоблили штукатурку и не открыли под ней на стене образ Мадонны; таким образом, обычай пережил крушение католицизма в Дании на три столетия: он представлял собой часть старого католического культа[25].

Культ нередко оказывается таким элементом старой религии, который менее всего подвергается изменениям

---

[24] ЖМП, 1958, № 1, стр. 49.

[25] См. Г. Гефдинг. Философия религии. СПб., 1912, стр. 141.

в ходе ее преобразования; многие обряды не исчезают, а ассимилируются новой религией и переосмысливаются ей. Чрезвычайно интересный материал по этому вопросу мы находим в книге Ю. П. Францева «У истоков религии и свободомыслия». Ю. П. Францев специально исследовал вопрос о соотношении мифа и обряда в древнеегипетской религии. Он пришел к выводу, что изменения религиозных верований у древних египтян не обязательно вели к исчезновению тех или иных обрядов. Нередко последние переосмысливались в духе новых верований. Поэтому в ряде случаев миф приобретал специфический характер: он становился средством объяснения обряда с позиций новой религии.

Так, например, миф о богине солнца, которую боги Шу и Тот выманили ранней весной из далекой Нубии, является, по мнению Ю. П. Францева, позднейшим мифологическим объяснением обряда, который в древнейшую эпоху, когда охота играла решающую роль в жизни египтян, был колдовским обрядом привлечения зверя охотником. Первоначальный смысл обряда как элемента охотничьей магии можно установить исходя из сохранившихся культовых действий и древнейших текстов, их сопровождающих. Драматическая инсценировка «солнечного мифа» включает в себя надевание звериных масок, охотничий танец: тексты говорят о «танцоре пантеры» и «танцоре львицы». Боги Тот и Шу выступают в виде обезьян [26].

Все эти сохранившиеся обрядовые элементы позволяют реконструировать и первоначальное мифологическое объяснение обряда. «Путем внимательного анализа можно считать установленным, что мифологический мотив прихода солнца в Нильскую долину — вторичен, а первоначально речь шла о заманивании охотником львицы, древнего божества зверей» [27].

Таким образом, специфические особенности культа как наиболее консервативного элемента в религиозном комплексе позволяют использовать его для целей научной реконструкции первоначальных верований. Так же как при изучении форм семьи система родства позволя-

---

[26] См. Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия, стр. 293—298.

[27] Там же, стр. 298.

ет реконструировать уже исчезнувшие архаичные формы семьи, так же и обряд, ритуал в ряде случаев позволяет восстановить древнейшие религиозные верования. Блестящим образцом подобной реконструкции можно считать уже упоминавшееся исследование Н. М. Никольского «Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов».

Н. М. Никольский на основании сохранившихся финикийских культовых текстов (текстов религиозных песнопений, сопровождавших некоторые обряды) сумел не только выявить особенности финикийских земледельческих культов, но и сделал ряд общих выводов, касающихся общественного строя и экономических отношений древней Финикии. Ему удалось, в частности, доказать, что Финикия никогда не была исключительно торговой страной и что в ее экономике значительную роль играли древние земледельческие общины [28].

Интересным примером «реконструкции» древних форм первобытной религии на основании отдельных дошедших до нас элементов культа может служить также книга А. Ф. Анисимова «Религия эвенков...» [29].

Иногда тот или иной обряд может проделать сложную историческую эволюцию; переходя в преобразованном виде из одной религии в другую, он способен пережить несколько общественных формаций. Известно, например, что корни многих современных 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

---

[28] См. Н. М. Никольский. Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов. Минск, 1948.

[29] См. А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М. — Л., Изд-во АН СССР, 1958.

фетишизма (поклонение иконам, мощам святых, «святые» источники и т. п.).

Эти обряды получили в христианстве, естественно, особое истолкование. Победив другие религии, христианство в то же время «ассимилировало» очень многое из их обрядов, приспособив последние к своим целям.

Консерватизм и устойчивость культа, с одной стороны, помогают церковникам в сохранении их позиций в массах, а с другой — в ряде случаев мешают им эффективно воздействовать на верующих. Дело в том, что в современном католическом и православном культе многие элементы столь архаичны, что непонятны и чужды современному человеку. Это относится, например, к языку богослужения. Латинский и древнеславянский языки, на которых ведется служба в этих церквах, давно стали языками мертвыми, непонятными для масс. На 2-м Ватиканском соборе вопрос о языке богослужения вызвал оживленную дискуссию. «Святые отцы» собора сетовали на то, что содержание и смысл молитв, ведущихся на латинском языке, громадным большинством прихожан не воспринимаются. Поэтому, дабы усилить религиозное воздействие и приспособить католическое богослужение к разнообразным условиям в различных странах, многие участники собора предлагали перейти к богослужению на национальных языках. Но это предложение встретило активную оппозицию со стороны тех, кто опасается, что всякие новшества могут поколебать и разрушить выработанные в течение многих поколений привычки верующих.

Таким образом, церковники стоят перед дилеммой: или сохранить все архаические черты культа, рассчитывая на спасительную силу привычек, или «реформировать» богослужение, сделав более эффективной идейную обработку верующих. Православные церковники, по-видимому, выбрали первый путь. По какому пути пойдут католики, покажет будущее.

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 бо́льшую роль, чем у протестантов. Многие течения в протестантизме (в

том числе имеющая значительное распространение в СССР протестантская по своему происхождению и особенностям вероучения секта евангельских христиан-баптистов) критикуют католицизм и православие за их приверженность к пышным обрядам, за поклонение иконам, мощам святых, за соблюдение постов и т. п. Защитники протестантизма доказывают, что это остатки «языческого идолопоклонства», отказ от подлинного христианского духа, хранителями которого они якобы являются.

Однако никакая религия не может отказаться от культа, от обрядов. Отказываясь от старой обрядности, «реформаторы» всегда прибегают к обрядности новой.

Так, например, христианство в начальный период своего существования резко выступило против обрядности, свойственной старым религиям. В дохристианских религиях, носивших узкоэтнический характер и отделявших представителей одной народности от другой, обрядность отличалась большой сложностью и регламентировала каждый шаг поведения человека. Осудив старую обрядность, христианство сразу же стало создавать на ее месте обрядность новую. Первоначально довольно простая, привлекавшая массы своим универсализмом, отсутствием этнической или социальной замкнутости, христианская обрядность вскоре стала обрастать все новыми и новыми наслоениями. Уже к V—VI вв. она отличалась большой сложностью, обилием всевозможных ритуалов и предписаний.

Во многом аналогичный процесс происходил в ходе эволюции некоторых протестантских сект. Те же баптисты, мечущие громы и молнии против «православного идолопоклонства», имеют свои обряды, свой культ. У них в молитвенных домах происходят совместные богослужения (пение духовных песен, проповедь), имеются обряды крещения, преломления хлеба, отмечается особый праздник урожая и т. п. Они широко используют средства эстетического воздействия, в том числе нередко приспосабливают к своим целям некоторые произведения светского искусства. Автору довелось, будучи в Ставропольском крае, ознакомиться с сектантским сборником «духовных песен», в котором фигурировало стихотворение Лермонтова «Выхожу один я на дорогу»,

соответственно переделанное в духе баптизма[30]. 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. В православии обрядовая сторона издавна играла важнейшую роль. Это подчеркивают сами православные церковники.

«Начиная с древних времен, центральное место в нашей церковной жизни всегда занимало общественное богослужение, совершаемое в храме», — читаем мы в одной из книг, изданных Московской патриархией[31]. Обрядовая сторона русского православия больше всего бросается в глаза представителям зарубежных церковных организаций, посещающим Советский Союз. Один немецкий теолог пишет: «Можно утверждать, что ни в одной христианской церкви нет такого усердия в области богослужения, какое мы находим в православии»[32].

Русское православие по-прежнему строго охраняет пышность, продолжительность и весь архаический строй богослужения. Оно и в настоящее время пытается опереться на силу традиций, на приверженность к привычному, устоявшемуся. Однако православные церковники в СССР озабочены тем, что смысл и назначение обрядов совершенно неизвестны большинству верующих.

Один из видных иерархов русской православной церкви в своей проповеди резко осуждал тех посетителей церкви, которые «телом присутствуют за литургией», а мыслью «отстоят далеко от нее»[33]. Другой защитник православия сокрушается по поводу того, что многие советские граждане, посещающие церкви, не знакомы с

---

[30] Начало этой «творческой переработки» Лермонтова таково:

Вышел я на новую дорогу,
Предо 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...

[31] «Русская православная церковь. Устройство, положение, деятельность», стр. 55.

[32] «Deutsche Theologen besuchten die Sowjetunion». Berlin, Union Verlag, 1955, S. 13.

[33] ЖМП, 1959, № 10, стр. 64.

религиозным смыслом церковных обрядов и поэтому «то, что совершается в храме, может им показаться ненужной обрядностью, пережитком средневековья». Он считает важнейшей задачей церковнослужителей разъяснение в проповедях смысла и значения обрядов православной церкви[34].

«Разъясняя» религиозный смысл тех или иных обрядов, православные церковники стремятся всячески замаскировать, затемнить их подлинные исторические истоки, 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 раздел, именуемый литургикой. Литургика призвана объяснять и истолковывать смысл богослужения с позиций христианской догматики. В православии большинство современных богословов, занимающихся вопросами литургики, придерживаются так называемого «символического» направления и резко критикуют так называемое «историческое» направление.

Последнее направление пытается, хотя и робко, непоследовательно, с оглядкой на церковную традицию и догматику, для объяснения отдельных особенностей православного богослужения прибегать к помощи исторического анализа, исторических фактов. Однако православные церковники понимают, что даже робкие попытки объяснить христианский культ «естественными причинами» срывают ореол святости с культовых действий, показывают их нелепый с точки зрения здравого человеческого рассудка характер. И поэтому они делают упор на «символическом» истолковании 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»[35], крест символизирует страдания, которые якобы претерпел за людей Иисус Христос.

На самом деле обряды современного православия, как и всякой иной религии, сформировались и приобре-

[34] ЖМП, 1957, № 2, стр. 60—62.
[35] ЖМП, 1957, № 1, стр. 51.

ли существующие ныне формы постепенно, в процессе сложной исторической эволюции. То истолкование, которое дают им сейчас православные богословы, представляет собой попытку скрыть их реальное происхождение, их земную основу.

§ 2. Религиозные организации

Культовые действия религиозных людей предпринимаются ими с тем, чтобы воздействовать на сверхъестественный объект веры (бога, духа и т. п.). Помимо иллюзорных, мнимых отношений людей к сверхъестественному началу в ходе культа возникают вполне реальные отношения людей между собой. Эти отношения относятся к сфере идеологических отношений, ибо они формируются проходя через сознание людей. Характер подобных отношений зависит непосредственно от особенностей той или иной религии; в конечном же счете он определяется социальными условиями жизни людей.

В первобытную эпоху совместное отправление религиозных обрядов было одним из существенных признаков родовой и племенной общности[36].

Имеющиеся в распоряжении современной археологии и этнографии данные позволяют предположить, что первоначально в культовых действиях принимали участие все члены общины. Например, тотемический обряд интичиумы у австралийцев совершается всеми взрослыми мужчинами тотемической группы (рода)[37]. Отдельные обрядовые элементы, доказывающие существование в древнюю эпоху коллективного общинного культа, обнаружены А. Ф. Анисимовым у эвенков. А. Ф. Анисимов обращает внимание, в частности, на сохранившийся у эвенков обычай, согласно которому после изготовления нового шаманского бубна право шаманить с ним признавалось на один лишь день за всеми сородичами шамана. В этот день каждый член рода временно как бы превращался в шамана и отправлял его культовые функции. А. Ф. Анисимов справедливо считает, что этот

---

[36] См. Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 93, 101 и др.

[37] См. С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., Политиздат, 1964, стр. 28—31.

обычай «определенно указывает на то, что в прошлом отправление религиозных функций не являлось прерогативой шамана как специалиста религиозного культа»[38].

В эпоху раннего родового общества дифференциация функций в религиозном культе общины происходила главным образом по полу и возрасту. Она была как бы религиозным отражением половозрастного разделения труда внутри общины и соответствующей родовой организации. Так, например, громадное большинство описанных исследователями религиозных обрядов австралийцев совершалось исключительно мужчинами. Это связано, очевидно, с преобладанием патриархального рода у австралийцев. В то же время у ряда австралийских племен отмечено существование чисто женских культов, причем есть основание предполагать, что ранее, в эпоху господства матриархальных родов, такие культы были распространены весьма широко[39].

Характерной особенностью тотемизма являются также особые обряды, которые совершаются над мальчиками, принимаемыми в полноправные, взрослые члены племени («инициации»). Вступая в полноправные члены родоплеменной общности, юноша становился одновременно участником родовых фратриальных и племенных культов.

В дальнейшем в первобытных общинах выделяются особые люди, которые начинают играть все более важную роль в обрядах. Некоторые из них становятся «специалистами» в тех или иных видах магии (колдуны). Так, например, на Тробриандовых островах, по свидетельству Б. Малиновского, имелись особые колдуны, каждый из которых специализировался либо в области земледельческой магии, либо в области магии, связанной с рыбной ловлей, либо магии, предварявшей постройку лодок, и т. п.

На определенном этапе развития первобытной общины появляются также колдуны-знахари, специальностью которых была лечебная магия.

Наконец, в эпоху патриархального рода выделяются так называемые шаманы, которые постепенно становятся признанными руководителями родового культа. Ша-

---

[38] А. Ф. Анисимов. Религия эвенков..., стр. 166.

[39] См. С. А. Токарев. Религия в истории народов мира, стр. 35—36.

ман (слово взято из эвенкийского языка), по убеждению его сородичей, обладает способностью общаться с духами и благодаря этому может «изгнать болезнь», предсказать будущее, помочь в охоте и т. п. Вначале, по-видимому, шаманы избирались общиной и отправление функций шамана не давало никаких общественных привилегий. Чаще всего шаманами становились люди с больной психикой, приводившие себя с помощью пляски, ударов в бубен и т. п. в состояние особого нервного возбуждения (так называемое «камлание»).

Большое внимание изучению шаманизма у эвенков уделил А. Ф. Анисимов. По его мнению, «выделение шаманов как профессиональных служителей религиозного культа явилось результатом разложения первобытного родового общества»[40]. Монополизировав обряды родового культа, шаманы постепенно выделяются из массы общинников и становятся влиятельной социальной группой, частью родовой верхушки. Прерогатива шаманства закрепляется за отдельными семьями, шаманство становится наследственным[41]. Колдуны и шаманы представляют собой первые зародышевые формы будущих профессиональных служителей культа.

Формирование классового общества знаменовало собой окончательное закрепление за определенной социальной группой культовых функций. Возникает *жречество* как весьма влиятельная социальная группа внутри господствующего класса рабовладельцев.

Жрецы подчиняли всю свою культовую деятельность интересам господствующей верхушки. Они играли большую роль в формировании новых религий классового общества и создавали мифы, призванные доказать божественное происхождение царской власти, незыблемость существующих порядков. Но старые родоплеменные культы еще долго бытовали в народе. Поэтому во многих рабовладельческих государствах существовали фактически две религии: официальная религия, насаждавшаяся жрецами, и народная религия, во многом сохранившая остатки первобытных культов[42].

---

[40] А. Ф. Анисимов. Ук. соч., стр. 224.

[41] Там же, стр. 221—222.

[42] См. С. А. Токарев. Религия в истории народов мира, стр. 281, 306; А. Донини. Люди, идолы и боги. М., ИЛ, 1962, стр. 82—84, 140—143.

Таким образом, в классовом обществе впервые появляются особые *религиозные организации* профессиональных служителей культа. Отношения между людьми, участвующими в религиозном культе, усложняются, ибо они включают в себя теперь и отношения «мирян» к «духовенству» — особой группе, которая руководит культовыми действиями.

Историческое развитие религий породило самые разнообразные формы и типы религиозных организаций. В отдельных странах (древняя Греция) мы почти не находим обособленного от других социальных групп жреческого сословия. В других древних государствах (Египет, Вавилония) жрецы, напротив, были могущественнейшим социальным слоем. В современную эпоху положение служителей культа и их соотношение с мирянами в различных религиях также неодинаковы.

Если для одних религиозных организаций характерно «авторитарное» построение и резкое отделение служителей культа от массы верующих (католицизм), то другие, напротив, отличаются тем, что служители культа выделяются самой общиной верующих и их профессионализация не является постоянной (некоторые протестантские организации).

Тип и структура религиозных организаций отражают социальные условия той эпохи, в которую они формировались[43]. Авторитаризм и иерархическая структура

---

[43] В своей недавно вышедшей книге «Ранние формы религии и их развитие» С. А. Токарев правильно подчеркивает социальную обусловленность религиозных организаций и общественных отношений, связанных с культом. Но со многими его положениями по этому вопросу нельзя согласиться. С. А. Токарев, например, выделяет в религии особую *«социальную сторону»*. Под социальной стороной религии он подразумевает общественные отношения, связанные с религиозной практикой, а также различные формы и типы религиозных организаций (С. А. Токарев. Ук. соч., стр. 33—34). Конечно, и общественные отношения, возникающие между верующими в ходе религиозного культа, и религиозные организации представляют собой социальные явления, продукты развития общества. Но правильно ли считать только эти элементы религиозного комплекса социальными? Разве религия в целом не является социальным явлением? На наш взгляд, выделение особой социальной стороны религии методологически неправильно, ибо оно ведет к выводу, что в религиозном комплексе имеются элементы, не социальные по своей природе. Мы не можем согласиться и с пониманием С. А. Токаревым места религиозных организаций и общественных отношений, складывающихся в ходе культа, в религиозном комплексе. По его мнению,

католической церкви есть непосредственное порождение и своеобразное отражение социальных отношений феодальной формации. И, напротив, «демократизм» некоторых протестантских сект объясняется их возникновением в буржуазной и мелкобуржуазной среде в эпоху борьбы против феодализма. Формы религиозных организаций, так же как и религия в целом, обладают большим консерватизмом, что не мешает им, однако, активно приспосабливаться к новым социальным условиям и обслуживать новые господствующие классы. Выше мы уже говорили о той социальной эволюции, которую проделал за последнее столетие католицизм.

В буржуазном религиоведении весьма часты попытки дать типологию религиозных организаций исходя из некоторых формальных признаков.

Так, например, американец Ингер (Yinger) берет за основу различения религиозных организаций два критерия: 1) «степень массовости» религиозного объедине-

---

«социальная сторона религии, являющаяся непосредственным отражением организации общества, служит определяющим моментом каждой данной религии. От нее зависит в основном характер господствующих религиозных представлений и обрядов» (стр. 36). Следовательно, по логике рассуждений С. А. Токарева получается, что отношения между верующими в процессе культовых действий и религиозные организации возникают не только независимо от религиозного сознания, но даже и определяют его. На наш взгляд это совершенно неверно. Мы уже говорили выше, что те или иные действия становятся *культом*, т. е. элементом религии, только в связи с религиозными представлениями. Общественные отношения между верующими, складывающиеся в процессе культа, формируются проходя через сознание людей, они немыслимы вне определенных верований. Другое дело, что в этих верованиях мистифицируется, искажается подлинный смысл реальных отношений между членами религиозной общины. Религиозные организации также возникают в соответствии с религиозными верованиями, а не наоборот (например, формирование христианства, реформация и т. п.). Конечно, сами религиозные верования социально детерминированы, в них в иллюзорной форме проявляются устремления и интересы определенных классов.

Все элементы религии, в том числе и религиозные отношения и организации, порождены социальными отношениями определенной эпохи. Но социальная детерминированность религиозных отношений (т. е. отношений между верующими) и религиозных организаций реализуется лишь через религиозные верования, религиозные представления людей.

ния и 2) «степень внимания к индивидуальным нуждам и потребностям верующих». В соответствии с этим Ингер различает: «1) универсальную церковь; 2) «экклезию»; 3) классовую церковь или деноминацию; 4) учрежденную секту; 5) секту; 6) культ»[44].

Как показывает приведенный выше пример, подобные типологические схемы обладают тем коренным недостатком, что за их основу берутся некоторые произвольно выбранные формальные признаки. Религиозные организации самых различных эпох рассматриваются вне анализа исторической обстановки, их породившей, они сближаются между собой по чисто внешним особенностям структуры.

Таковы, помимо упомянутой, типологии Меншинга[45], Ван дер Лееува[46] и других буржуазных религиоведов.

В свое время М. Вебер и Э. Трёльч большое внимание уделили вопросу об особенностях церкви и секты как специфических религиозных организаций.

М. Вебер видел различие между церковью и сектой в том, что первая представляет собой религиозную организацию, претендующую на «универсализм» и включающую в себя верующих с момента их рождения, в то время как секта есть, по мнению Вебера, «волюнтаристское» (т. е. основанное на волевых побуждениях людей) объединение некоторой замкнутой группы верующих.

Принадлежность к церкви, заявлял Вебер, является для человека обязательной, независимой от его воли, она определяется его рождением, секта же есть союз избранных, в который верующие вступают сознательно и добровольно и который предъявляет к своим членам особые требования, прежде всего этические[47].

Веберовская трактовка церкви и секты стала в современной буржуазной религиоведческой литературе общепризнанной; ее придерживаются (с незначитель-

---

[44] «The Shaping of American Religion». Princeton, 1961, p. 173.

[45] См. G. Mensching. Die Religion. Stuttgart, 1959, SS. 278—281.

[46] См. G. Van der Leeuw. Einführung in die Phänomenologie der Religion. Zw. Aufl. Darmstadt, 1961, SS. 122—126.

[47] «Атеист», 1928, № 26, стр. 21—22.

ными отклонениями) почти все авторы, затрагивающие вопрос о типах религиозных организаций.

Схема Вебера, на наш взгляд, действительно улавливает некоторые объективно существующие различия между религиозными организациями. Создавая свою схему, Вебер опирался прежде всего на основательно изученный им материал, касавшийся протестантских сект; однако многие исторически обусловленные специфические особенности протестантских сект он универсализовал и абсолютизировал. Это привело к тому, что его схема слишком «жестко», слишком прямолинейно противопоставляет секту церкви, не учитывая громадного богатства и многообразия исторических типов религиозных организаций.

Схема Вебера в какой-то степени отражает взаимоотношения различных религиозных организаций в стране, где имеется господствующая церковь, поддерживаемая государством. Там действительно церковь причисляет всех граждан этого государства, чьи родители принадлежали к господствующему вероисповеданию, к числу своей «паствы». Это юридически закрепляется законами многих государств (в том числе и бывшей Российской империи). В условиях преследований и неравноправного положения, в которых находятся секты, весьма ярко выделяются также те их особенности, которые отмечены Вебером: в секту люди вступают почти исключительно в силу своих религиозных убеждений, т. е. сознательно; секты носят по необходимости замкнутый характер, выступая в сознании их участников как «союз избранных» и т. п. Однако даже в условиях буржуазного государства, где нет господствующей церкви и все религиозные организации более или менее равноправны, указанные различия почти исчезают. Возьмем, к примеру, положение различных религиозных организаций в США. Характерно, что многие протестантские вероисповедания, возникшие в Европе в качестве сект и долго сохранявшие на континенте свои специфические особенности, в условиях США весьма быстро выдвинулись в число ведущих, наиболее массовых религиозных организаций, которые никак нельзя назвать «замкнутым союзом немногих избранных». Таковы, например, организации методистов или баптистов. В 1962 г. баптисты насчитывали в США свыше 21 млн. человек, методис-

ты — около 12,5 млн. человек[48]. Они оказались в США самыми многочисленными протестантскими религиозными организациями. И дело не только в численности. В условиях относительного «равенства» различных деноминаций в США по существу снимается противопоставление церкви, в которой «рождаются», и секты, в которую «вступают»: религиозная принадлежность родителей, как правило, определяет и вероисповедание детей. В США это бывает особенно часто, поскольку, как уже говорилось, принадлежность к той или иной церкви характеризует главным образом национальное происхождение американца и его «социальный статус», а не его религиозные убеждения. Не случайно в США баптистская, методистская и многие другие религиозные организации повсеместно называются «церквами», а не сектами. Это не значит, что в США нет сравнительно немногочисленных и замкнутых религиозных организаций, именуемых сектами. Такие организации имеются (об этом говорилось в первой главе). Речь идет о том, что границы между сектой и церковью весьма условны и исторически подвижны, их ни в коем случае нельзя абсолютизировать, как это сделал Вебер.

Никак нельзя считать всеобщим также признак, согласно которому к членам секты предъявляются всегда особые этические, нравственные требования. В ряде случаев к членам секты могут предъявляться преимущественно обрядовые или политические, а не обязательно этические требования, роль которых в религиозных сектах Вебер явно преувеличил.

Мы остановились столь подробно на вопросе о соотношении «церкви» и «секты», ибо он имеет существенное значение в условиях нашей страны. Абсолютное противопоставление «церкви» — «секте» «по Веберу» в нашей стране обнаруживает свою полную несостоятельность.

В СССР принадлежность к православной церкви, как и ко всякой иной религиозной организации, никак не определяется условиями рождения человека (его национальной принадлежностью и т. п.). Атеизм в нашей стране стал массовым явлением и большинство совет-

---

[48] «Religion in Geschichte und Gegenwart». Tübingen, 1962, S. 1291.

ского населения стоит вне какой бы то ни было религиозной организации. Поэтому в СССР имеют место случаи, когда православные обряды люди начинают соблюдать уже в сознательном возрасте и по собственной воле, независимо от семейных и иных традиций. С другой стороны, в сектантских организациях наблюдаются нередко противоположные явления. Хотя человек от рождения формально к сектантским организациям не принадлежит, но он еще в детском возрасте воспитывается родителями в соответствующем духе, участвует в обрядах и т. п. Далеко не всегда здесь речь может идти о сознательном выборе религии, хотя сектанты и уверяют, что в их организациях указанный принцип обязательно соблюдается.

К тому же развитие отдельных сектантских объединений (например, евангельских христиан-баптистов) приводит постепенно к исчезновению их былой замкнутости. Все это показывает, что схема Вебера не может служить в нашей стране основой для различения церковных и сектантских организаций. Между ними в советских условиях нет каких-либо резких границ; абсолютное противопоставление «церкви» «секте» в значительной мере схематизирует действительность.

Однако это не значит, что религиозные организации в СССР, возникшие в свое время как секты, целиком утратили свои специфические особенности. Такие особенности, несомненно, имеются, и они требуют своего научного анализа. Только при этом речь должна идти не о «секте» вообще, а об определенных сектантских организациях в СССР, особенности которых обусловлены историческими условиями их возникновения и развития.

Попытка дать общую характеристику особенностей религиозных организаций христианского сектантства в СССР сделана Л. Н. Митрохиным[49]. Л. Н. Митрохин выделяет две особенности организации христианских сект в СССР. Первая состоит, по его мнению, в том, что в сектантских организациях «действует прямое членство: каждый верующий принимается в общину в индивидуальном порядке»[50]. Второй особенностью сектант-

[49] «Основы научного атеизма». М., Госполитиздат, 1962, стр. 252—254.

[50] Там же, стр. 252.

ства он считает так называемое «всеобщее священство»: в сектах нет деления на «клириков» и «мирян».

Указанные признаки действительно свойственны почти всем христианским сектам в СССР. Но сами эти признаки, как правильно показывает в дальнейшем Л. Н. Митрохин, объясняются социальными истоками сектантства, историческими условиями его возникновения и развития в нашей стране. Поэтому организационные особенности сектантских организаций (так же, как и особенности их вероучения и культа) следует рассматривать не как их абстрактные формальные признаки, а в неразрывном единстве с проблемой их социального происхождения и сущности.

Социальные функции религиозных организаций весьма многообразны. Они не ограничиваются отправлением религиозного культа и распространением в массах религиозных верований. Религиозные организации занимались, как правило, также и политической, и иной общественной деятельностью. Структура религиозной организации в классовом обществе так или иначе отражала социальный строй, в котором та возникла. В некоторых случаях церковная организация становилась в известной степени неразрывной составной частью самой социальной структуры. Так, например, при феодализме духовный феодал был не только епископом, отправлявшим определенные функции в католическом культе и занимавшим определенное место в церковной иерархии, он был одновременно и феодальным господином, вступавшим со своими подданными в определенные экономические и политические отношения. В буржуазном обществе обычно не наблюдается такого непосредственного переплетения социально-политических и религиозных отношений. В нем религиозные организации внешне, как правило, отделены от политических. Но это не мешает им активно влиять на политическую жизнь, участвовать непосредственно или через специальные политические организации, созданные для этой цели, в социальной борьбе[51].

Особое место занимают религиозные организации в социалистическом обществе. В результате ликвидации

---

[51] См. об этом подробнее в § 5 четвертой главы.

эксплуататорских классов они утеряли свою прежнюю социальную базу и превратились в частные организации, обслуживающие верующих. Их функции законодательно ограничены отправлением религиозного культа. В условиях советского строя впервые не только провозглашен, но и на деле осуществлен тезис о «свободе совести» всех граждан.

Таким образом, религиозные организации в СССР существуют лишь в связи с наличием верующих, в целях отправления религиозного культа. Уменьшение числа верующих в нашей стране, освобождение все новых и новых людей от религиозных предрассудков будут все более подрывать почву, их питающую. В будущем у религиозных организаций в социалистических странах нет перспектив, они обречены на неизбежное отмирание.

Глава четвертая

РЕЛИГИЯ И ДРУГИЕ ФОРМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Будучи превратным, иллюзорным отражением господствующих над людьми сил — природных и общественных, — религия занимает в сфере общественного сознания особое место. Это особое место религии в общественном сознании следует рассматривать конкретно-исторически, учитывая, что оно существенно меняется в различных общественных формациях.

В первобытном обществе духовная деятельность людей еще не отделилась от их материальной практики. Различные формы общественного сознания не отдифференцировались одна от другой. Сознание первобытных коллективов включало в себя и элементы религиозных верований, и зачатки научных знаний, и определенные нравственные представления. Все это было слито воедино и представляло собой весьма сложное и пестрое образование. Естественно, что применительно к первобытной эпохе вряд ли можно ставить вопрос о соотношении религии как особой формы общественного сознания с иными его формами.

Этот вопрос становится правомерным в условиях классового общества, когда отделение умственного труда от труда физического привело к выделению особых сфер духовной деятельности людей, каждая из которых в процессе своего обособления приобретала все бо́льшую относительную самостоятельность.

Взаимодействие религии с другими формами общественного сознания носит в антагонистических формациях весьма сложный и противоречивый характер. Бу-

дучи искаженным отражением мира, «больной фантазией» (В. И. Ленин), религия в антагонистических формациях отвечает интересам и устремлениям определенных социальных сил, определенных общественных классов. Тот или иной господствующий в обществе класс выражает свои стремления и интересы как в форме религиозных представлений, так и в форме политических, моральных, философских и т. п. идей и теорий. Религиозное сознание класса здесь непосредственно связано и переплетается с сознанием политическим, правовым, философским. Нередко при этом религия выступает как высшее теоретическое обоснование и «освящение» тех или иных конкретных политических, философских или моральных взглядов и представлений.

С другой стороны, политические, философские и иные взгляды передовых общественных классов во многих случаях находились в резком противоречии с религиозными представлениями. Идеологи прогрессивных классов вели с религией острую идейную борьбу, справедливо рассматривая ее как один из главных тормозов общественного прогресса.

Таким образом, в антагонистических формациях соотношение религии с другими формами общественного сознания может быть охарактеризовано лишь с учетом содержания и классовой направленности тех или иных философских, политических, моральных и иных идей и теорий.

Правда, что касается науки, то можно сказать, что подлинная наука, т. е. совокупность объективных истин, всегда была принципиально враждебна религии и объективно, независимо от субъективного отношения ее создателей, подрывала позиции последней. Это относится и к естествознанию, и к общественной науке, которая, однако, по существу появилась впервые лишь вместе с возникновением марксистского учения.

Серьезной ошибкой было бы абсолютизирование некоторых особенностей взаимоотношения религии с другими формами общественного сознания в антагонистических формациях. Так, тесная связь и взаимное переплетение религии с моралью, искусством, философией в прошлом совсем не означают, что подобное взаимоотношение необходимо будет существовать в любую историческую эпоху, на всех этапах развития общества. На-

против, следует подчеркнуть, что религиозное сознание не является необходимой частью общественного сознания на всем протяжении человеческой истории.

Как уже было показано выше, религия необходимо существует лишь в тех общественных формациях, где имеются ее социальные корни. Подрыв и последующее полное преодоление социальных корней религии в социалистическом и коммунистическом обществе являются основой постепенного вытеснения религии из сферы общественного сознания. Другие формы общественного сознания — наука, мораль, искусство, философия — отнимают у религии одну позицию за другой и в конце концов обрекают ее на полное исчезновение. В этом смысле можно сказать, что в эпоху социализма и перехода к коммунизму развитие всех других форм общественного сознания объективно направлено против религии и содействует ее быстрейшему преодолению.

Соотношение различных форм сознания весьма специфично. Каждая из них занимает свое особое место в обществе и по-своему воздействует на общественную жизнь. Это обстоятельство важно учитывать в ходе анализа соотношения религии с другими формами общественного сознания. Логика исследования здесь должна определяться реальными особенностями исследуемых объектов, особенностями их взаимодействия, а не заданными априорными схемами.

Однако специфика каждой из форм общественного сознания не лишает их существенных общих сторон: все они так или иначе порождены условиями общественного бытия людей, своеобразно отражают их и играют определенную роль в социальной жизни. Это позволяет наметить некоторые общие направления анализа их специфики, их соотношения и взаимодействия.

Можно выделить три главных направления подобного анализа: во-первых, выявление специфической социальной основы каждой из форм сознания. Тем самым мы выясняем, какую сторону общественного бытия отражает данная форма сознания, каков ее специфический *предмет отражения;*

во-вторых, выявление особенностей *формы отражения* общественного бытия, свойственной каждой форме сознания

и, наконец, выяснение той *социальной роли,* которую играет данная форма сознания в развитии общества[1].

В настоящей главе автор пытается положить в основу анализа соотношения религии с другими формами сознания указанные три направления. Однако общие направления исследования реализуются в ходе анализа конкретного соотношения форм сознания каждый раз по-своему, как это диктует специфика самих исследуемых объектов.

Этим объясняется своеобразие структуры каждого отдельного раздела.

§ 1. Религия и наука

Религия и наука — формы общественного сознания, находящиеся в извечном антагонизме. Наука противоположна религии и враждебна ей. Такое взаимоотношение науки и религии существует объективно; оно определено генезисом указанных форм общественного сознания, их содержанием, их методом подхода к действительности и их общественной ролью.

Наука противоположна религии по своему *происхождению.*

Зачаточные научные знания зародились у людей еще в условиях первобытного общества. Элементарные знания о мире возникали у первобытных людей в ходе их производственной деятельности, на основе их практического опыта. 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

---

[1] См. Г. М. Гак. Учение об общественном сознании в свете теории познания. М., Изд-во ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1960, стр. 83—95; «Формы общественного сознания». Изд-во МГУ, 1960, стр. 19—23.

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, их придавленностью социальным гнетом и стихийными законами общественного развития.

Наука и религия противоположны и по их *содержанию*.

Наука — это совокупность объективных истин, проверенных практикой. Наука постольку имеет практическую ценность, поскольку 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 проблема *содержания* религиозных представлений и их соотношения с действительностью, с объективным миром — это центральная проблема для понимания соотношения религии с другими формами общественного сознания и в особенности с наукой. Только с учетом содержания религии можно правильно решить вопрос о месте религии в общественном сознании, ее роли в обществе и т. п. Игнорирование этой проблемы ведет к тому, что противоположность науки и религии трактуется односторонне, однобоко и поэтому 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». 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 Бертрана 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 неверно. 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». 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». Если главная особенность науки, по Расселу, состоит в том, что она «гипотетична» и «условна», то главная особенность религии — ее «догматический» характер. Рассел заявляет, что под религией следует понимать всякую «догматическую» претензию на абсолютную истинность тех или иных положений, теорий и взглядов. Таким образом, понятие религии в трактовке Рассела теряет свое обычное содержание и приобретает весьма неопределенный и расплывчатый смысл. Несомненно, в оценках Расселом науки и в особенности религии содержатся и рациональные мысли, но они в значительной мере обесцениваются общей позитивистской концепцией автора.

---

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

Если Рассел субъективно настроен весьма решительно против религии и поэтому воздерживается от каких-либо прямых выводов, оправдывающих ее существование, то другие позитивисты нередко прямо ставят точки над «и», доказывая узость и ограниченность науки, неспособность ее решить многие проблемы познания вселенной, подводя таким образом к выводу о правомерности и необходимости существования религии. Так, например, в лекции Р. Брэйна «Наука, философия и религия», прочитанной в 1959 г. на ежегодных чтениях в Кембридже, посвященных памяти Эддингтона, читаем: «... 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»[3]. И ниже: «...представляется очевидным, что наука в конечном счете не в состоянии исключить возможность иных (т. е. внепространственных и вневременных. — *Д. У.*) видов существования»[4].

Не случайно теологи нередко используют позитивистскую концепцию в целях дискредитации науки и укрепления позиций религии и церкви.

Недавно в США вышла книга А. Ван дер Зиля «Естественные науки и христианская миссия»[5]. Автор, протестант, последователь теолога Карла Барта, старается обосновать концепцию «двойственной истины» применительно к соотношению науки и религии. Он доказывает, что естественные науки и христианская религия не могут сопоставляться друг с другом, ибо они совершенно различны по своему содержанию, задачам и роли в духовной жизни человека. При этом Ван дер Зиль обосновывает теорию двойственной истины с помощью типично позитивистской трактовки науки. Он определяет науку как «систематическое исследование и описание определенной сферы человеческого опыта»[6].

---

[3] R. Brain. Science, Philosophy and Religion. Cambridge University Press, 1959, p. 28.

[4] Ibid., p. 29.

[5] См. A. Van der Ziel. The Natural Sciences and the Christian Message. Minneapolis, 1960.

[6] Ibid., p. 14.

Любопытный образец использования позитивизма католиками в целях оправдания действий инквизиции мы находим в американском журнале «The New Scholasticism»[7]. В статье некоего Джозефа Сикора проводится мысль, что геоцентрическая точка зрения Птолемея в свое время была вполне научной, представляла собой «истину» для той эпохи. При этом под «истиной» автор статьи подразумевает, как пояснил он сам, не соответствие теории объективной реальности, а лишь «внутренне согласованную интерпретацию фактов», т. е. чувственных данных. И автор статьи полагает, 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».

Невольно вспоминаешь слова В. И. Ленина, сказанные им о махизме: «Школка служит, кому надо. Школкой пользуются, как надо»[8].

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 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 согласован-

---

[7] «The New Scholasticism», 1958, No. 1.
[8] В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 330.

ную 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 доказано [9], 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 быть доказано в ходе человеческой практики. «Верю, потому что абсурдно» — этот тезис Тертуллиана очень ярко отражает сущность всякой религии. Сами церковники и богословы откровенно признают, что слепая, нерассуждающая вера в истинность религиозных догматов является одним из основных качеств, которые требуются от «подлинного христианина».

Основой всего современного христианского богословия является тезис о том, что «истины божественного откровения» иррациональны и в принципе недоступны человеческому разуму, не «озаренному» верой.

Даже католическая доктрина, где наиболее сильны рационалистические элементы, исходит из наличия «истин откровения», не доступных разуму. «Если даже человек и способен познать бытие божие на основании «следов господних» в лице его творений, то смысл и призвание творений становятся ему доступны лишь благодаря сверхъестественному откровению», — говорится в одном из последних изданий богословского католического словаря [10].

Еще ярче иррационалистические, прямо мистические

---

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

[10] «Katechetisches Wörterbuch». Freiburg, 1961, S. 586.

тенденции проявляются в современном протестантизме. Уже упомянутый Карл Барт развивает взгляд, согласно которому предпосылкой какого бы то ни было обсуждения вопроса о боге и сущности его откровения должна быть *вера* в бога. Веру в бога он постулирует как нечто даруемое человеку самим богом. Только при наличии веры возможно познание «слова божьего», только вера позволяет человеческому рассудку правильно понять и исследовать христианские догматы. По мнению Барта, догматика как богословская дисциплина «без веры беспредметна и бессмысленна». «Страх перед господом должен постоянно быть началом мудрости», — заявляет Барт [11].

Подобные же иррационалистические идеи в настоящее время все больше завоевывают позиции и в протестантской библеистике. Если в конце XIX — начале XX в. немецкие либеральные богословы признавали необходимость анализа библейского текста с позиций исторической науки и человеческого разума, то в настоящее время все чаще те или иные места в Библии «истолковываются» как нечто принципиально недоступное рациональному объяснению. Возьмем, к примеру, вышедшую в 1961 г. книгу о Ветхом завете известного протестантского богослова Отто Вебера [12]. Уже в первой главе этой книги, посвященной разбору первой части Ветхого завета («Бытие»), автор, по существу, отказывается как бы то ни было объяснить пресловутое «творение мира из ничего». Он ограничивается замечанием, что акт творения не может быть познан человеческим мышлением, что мышление человека останавливается перед этим актом как недоступной для него тайной бога [13].

Враждебность человеческому разуму традиционно подчеркивается и православной церковью. Православные церковники и богословы не устают доказывать «немощь плотского разума». Они пытаются даже «теоретически» обосновать правомерность уже упомянутого тезиса Тертуллиана («Верю, потому что абсурдно»). Священник А. Мень пишет в «Журнале Московской

---

[11] K. Barth. Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band, erster Halbband. München, 1935, S. 21.

[12] См. Otto Weber. Bibelkunde des Alten Testaments. Hamburg, 1961.

[13] Ibid., SS. 31—32.

патриархии»: «Даже в природе, в тварном мире человек встречает явления, которые кажутся ему абсурдными с точки зрения рассудочной; тем более проявляется природная ограниченность рассудочного мышления в царстве духа. В этом можно найти оправдание известному изречению, которое в средние века приписывали Тертуллиану: «Credo, quia absurdum est»» [14].

Православный богослов в данном случае софистически смешивает два разных вопроса. Конечно, развитие человеческого познания происходит не всегда по прямой восходящей линии. Нередко новые открытия, новые факты, добытые наукой, не могут быть сразу объяснены исходя из существующего уровня знаний. Они кажутся на первый взгляд «странными», «диковинными», не согласующимися с той привычной картиной мира, которая к тому времени существует в науках. Но это не значит, что человеческий рассудок в принципе не в состоянии их объяснить. Напротив, такие новые открытия выступают в качестве могучих стимулов дальнейшей деятельности человеческого рассудка, человеческой науки, опирающейся на практику. И развитие человеческого познания приводит рано или поздно к решению тех проблем, которые были поставлены новыми открытиями. Примеры, подтверждающие это, столь общеизвестны и многочисленны, что вряд ли стоит их приводить.

Священник А. Мень совершает явную подмену тезиса, когда он кажущуюся «абсурдность» некоторых открытых человечеством явлений природы (лучше сказать, их «необычность», «странность») пытается отождествить с религиозно-мистическим учением о принципиальной непостижимости рассудком религиозных догматов. В объективном мире нет явлений, принципиально недостижимых для человеческого разума. И, напротив, религиозное вероучение в существе своем, в своей основе иррационально, алогично, целиком основано на слепой, нерассуждающей вере.

Среди богословов и философов-идеалистов нашел в последнее время довольное широкое распространение прием, когда с помощью тех или иных софистических аргументов религиозная вера, вера в сверхъестественное сближается или даже отождествляется с понятием

---

[14] ЖМП, 1962, № 4, стр. 56.

«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, и в других областях человеческой деятельности. С этой точки зрения представляет интерес книга профессора теологии одного из американских университетов Ричарда Нибура «Радикальный монотеизм и западная культура»[15]. В указанной книге Нибур развивает свое особое понимание термина «вера». С его точки зрения вся история мировой культуры представляет собой историю борьбы трех видов «веры»: «радикального монотеизма», «политеизма» и «генотеизма». При этом он различает «веру» и религию. «Вера» в указанных трех видах, по его мнению, присутствует в любой сфере человеческой жизни: в политике, науке, общественной деятельности. Религиозная же вера есть лишь разновидность «веры» вообще. Марксистский атеизм Нибур изображает как «политическую веру», разновидность «социального генотеизма». Эта наукообразная игра понятиями нужна теологу для того, чтобы исказить подлинное соотношение религии с другими формами общественного сознания, затемнить то решающее обстоятельство, что религиозная вера коренным образом отличается от того, что Нибур именует «верой в политические, художественные или научные ценности».

Американский защитник религии П. Джонсон также 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 верят в одно и то же, но каждый верит во что-то»[16]. Современный американский психолог Оллпорт производит «лингвистический анализ» слова «вера». Религиозную веру он ставит в один ряд с верой «в образование, в гражданские права, в Организацию Объединенных Наций»[17].

Не отстают от своих западных коллег и русские пра-

---

[15] См. H. Richard Niebuhr. Radical Monotheism and Western Culture. London, 1961 (Ричард Нибур — брат известного американского протестантского теолога Рейнгольда Нибура).

[16] P. Johnson. Psyhology of Religion. N. Y., 1945, p. 167.

[17] G. W. Allport. The Individual and his Religion. N. Y., 1960, p. 122.

вославные 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...».

Эти софистические спекуляции отнюдь не делают 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 всегда может быть научно обоснована и практически доказана.

Смехотворны и попытки представить марксистское учение как «разновидность религиозной веры». 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 науки и практики. Особенно смешными выглядят обвинения марксистов в «утопизме», «мессианизме» и т. п. в настоящее время, когда истинность марксистской теории доказана практически, доказана всем ходом исторических событий.

Противоположность науки и религии имеет еще один аспект. Указанные формы общественного сознания противоположны не только по происхождению, содержанию и методу подхода к действительности, 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 в процессе строительства коммунизма наука все больше пре-

вращается в непосредственную производительную силу. 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 растрачивает 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» [18].

Тот факт, что нередко в прошлом борьба прогрессивных сил против реакционных протекала под знаменем 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. Все дело состояло лишь в том, что определенная форма религии использовалась прогрессивными классами в прошлом как идейный противовес другой 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 призваны лишь 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 движе-

---

[18] В. И. Ленин. Соч., т. 35, стр. 93.

ние, необходимо было собственные интересы этих масс представить им в религиозной одежде [19].

* *
*

Говоря о противоположности религии и науки, нельзя не остановиться на современных попытках церковников, богословов и философов-фидеистов замазать, затушевать эту противоположность, «примирить» современную науку с религиозными мифами и догматами.

Позиция церковников в этом вопросе претерпела за последние сто лет определенные изменения. Грандиозные успехи науки, ставшие основой невиданного технического прогресса, сделали открытую борьбу с наукой делом весьма невыгодным, по существу безнадежным [20]. 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.

Римский папа Пий XII (ум. в 1958 г.) неоднократно выступал на всякого рода научных конгрессах и собраниях с речами, где «испрашивал» для ученых «помощь и милость господа бога» и давал им свое «апостольское благословение». О большом внимании, уделяемом католической церковью проблеме соотношения религии и науки, свидетельствует и факт выхода в 1961 г. номера американского богословского католического журнала «Томист», специально посвященного проблеме «ценности науки» [21]. В журнале опубликовано более двух десятков статей, в которых богословы и некоторые естествоиспытатели, стоящие на позициях католицизма, стремятся доказать, что прогресс науки не только не угрожает религиозной вере, но, напротив, якобы подкрепляет ее. Сквозь мнимый оптимизм большинства статей все же явственно

---

[19] См. К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II. М., Госполитиздат, 1955, стр. 379.

[20] «Наш двадцатый век, — вынужден признать упоминавшийся выше американский теолог Ричард Нибур, — является веком доверия к науке. В условиях нашей культуры мы имеем склонность верить ученым так, как в иные времена люди верили священникам» (H. Richard Niebuhr. Op. cit., p. 79).

[21] «The Thomist. A speculative Quarterly Review», 1961, vol. XXIV, No. 2, 3 and 4.

прорываются и нотки озабоченности тем, что средневековые идеологические доспехи католицизма не соответствуют современной эпохе гигантского научно-технического прогресса. Отсюда — стремление обновить свой идейный арсенал, изменить систему католического образования и воспитания.

«Господство научного прогресса в наш век спутников и космических кораблей, — пишет некая «сестра» М. Оливия, — заставляет современных педагогов пересмотреть некоторые из их основных принципов. Современные школьники растут в мире, где заголовки, литература и даже игры выражены в терминах, порожденных этим прогрессом. Ясно, что наука должна стать более существенной частью нашей системы образования»[22].

Церковники и богословы не прочь достижения современной науки и техники «истолковать» как одно из проявлений божьего всемогущества. Даже такое событие, как запуск первого искусственного спутника Земли, сторонники религии стремятся использовать в своих интересах. Так, в западногерманской 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...» [23].

Небезынтересен и такой факт. Вскоре после запуска первых советских спутников среди сектантов-баптистов в СССР стало распространяться стихотворение, в котором «естественная» Луна сравнивалась с «искусственными лунами», созданными человеком и запущенными им в небо. Сравнение, проведенное автором стихотворения, призвано было продемонстрировать всемогущество бога, творение которого уже много тысячелетий существует и движется в мироздании, и в то же время недолговечность творений человека — «искусственных лун», которые сгорают вскоре после их запуска.

---

[22] «The Thomist. A speculative Quarterly Review», p. 622.

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

Таким образом, научные и технические завоевания, которые в действительности подрывают религиозное учение, современные защитники религии стремятся изобразить как доказательства божьей силы и всемогущества.

Надо иметь в виду, что в аргументах, с помощью которых представители различных христианских церквей стремятся доказать тезис об отсутствии противоречий между религией и наукой, наряду с общими моментами имеются и различия. Различия эти не носят глубокого принципиального характера, однако их важно знать всякому сознательному атеисту, ибо без этого трудно успешно опровергать указанные аргументы.

В частности, католицизм в этом вопросе занимает позиции, которые в ряде моментов отличаются как от протестантизма, так и от православия.

Теоретической основой взглядов католических богословов является, как известно, модернизированная и приспособленная к настоящему времени философия средневекового схоласта XIII в. 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 бытия бога (от всеобщего движения — к перводвигателю; от всеобщей причинной обусловленности — к первопричине; от всеобщей целесообразности — к высшему целеполагающему началу и т. п.). Современные католические теологи по существу в области теоретических, философских аргументов не прибавили ничего нового. Новое состоит в том, что современные защитники католицизма пытаются этим догмам дать научное подкрепление, обновить и модернизировать их, придав им современный вид.

Тон здесь задал Пий XII. В своей 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 пытался доказать это глава католической церкви?

Теоретическая, философская сторона его рассуждений не отличается новизной. В его речи фигурируют все те же традиционные доказательства бытия бога: от движения — к перводвигателю, от целесообразности — к целеполагающему 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 к процессе беспрерывного 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 ясно, 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 наука не давала материала, позволявшего опровергнуть механистическую концепцию движения, но в настоящее время воскрешение этого аргумента кажется нелепым анахронизмом. Единственно логичный вывод, вытекающий из фактов, сообщаемых Пием XII, состоит 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 неко-

торые 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 Энгельсом [24]. 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 науки [25].

Несостоятельно не только истолкование Пием XII некоторых научных данных. Несостоятельна и теоретическая сторона его рассуждений, сама логика пресловутых доказательств бытия бога. Немецкий ученый-марксист Гаральд Вессель, критикуя современных католических теологов, справедливо замечает, что даже с точки зрения самой томистской доктрины рациональные доказательства бытия бога сами по себе, без санкции «божественного откровения», не имеют никакой доказательной силы. Ведь высший критерий истины, согласно католическому вероучению, — это божественное откровение, а не разум. Вессель указывает далее, что так называемое телеологическое доказательство бытия божия, так часто используемое католическими авторами, «исходит не из действительности... а, напротив, из догмата веры о всемогуществе божьем, истолковывая действительность в соответствующем духе» [26]. Тем самым

---

[24] См. Ф. Энгельс. Диалектика природы. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 600.

[25] Текст речи Пия XII см. в кн.: «Modern Science and God», by P. Y. Mc. Laughlin. N. Y., 1954.

[26] Harald Wessel. Viren. Wunder. Widersprüche. Berlin, Dietz Verlag, 1961, S. 33.

оно несостоятельно даже с чисто логической точки зрения. Католические теологи не в ладах ни с наукой, ни с логикой, как бы ни изощрялись они доказать обратное.

Уже из приведенного материала видно, что особенностью католицизма в вопросе о соотношении науки и религии является стремление из данных современной науки непосредственно вывести те или иные теологические догматы. Поэтому католические богословы и их соратники очень внимательно следят за развитием науки, особенно естествознания, не прочь блеснуть своей ученой эрудицией, ухватиться за всякое новое научное открытие, гипотезу или теорию, если последние дают малейшую возможность «истолкования» их в соответствии с католическим вероучением.

Небезынтересным образчиком богословской и псевдонаучной казуистики современных защитников католической догмы является книга профессора биологии Ньюкэстльского университета (Англия) Фодзергилла «Эволюция и христиане»[27]. В начале книги Фодзергилл излагает кратко общее, традиционное для католицизма, понимание соотношения религии и науки. Он заявляет, что подлинного конфликта между наукой и религией быть не может, ибо и наука и религия постигают истину. Но наука способна постичь лишь относительную истину, а религия — абсолютную. В связи с этим, как уверяет автор книги, может существовать лишь «видимый», «кажущийся», «временный» конфликт между религией и наукой.

Большая часть книги специально посвящена анализу эволюционной теории с позиций правоверного католицизма. Фодзергилл не скупится на похвалу по адресу создателей теории эволюции — Ламарка и Дарвина. Он подробно излагает современное учение о развитии живых организмов, отмечая, что теория эволюции опирается на множество фактов и имеет неоспоримую научную ценность. Как ученый, сколько-нибудь дорожащий наукой, Фодзергилл не может сейчас не признать значения и ценности эволюционной теории. Но как ортодоксальный католик Фодзергилл стремится доказать, будто теория эволюции нисколько не противоречит христианскому вероучению. Более того. Уступку

[27] См. P. G. Fothergill. Evolution and Christians. London, 1961.

Ватикана, который вынужден был под натиском науки в 1950 г. в известной энциклике признать свободу научного исследования и обсуждения проблемы эволюционного происхождения живых организмов (включая и человеческое тело), Фодзергилл стремится изобразить как свидетельство особой мудрости «святейшего престола», который якобы всегда воздерживался от поспешных суждений в отношении научных теорий, не выдержавших достаточной проверки временем. Насколько правильна такая оценка позиции Ватикана в вопросах науки, показывают хотя бы приведенные выше факты использования Пием XII «модных» теорий современного физического идеализма. Уступка, сделанная Ватиканом в энциклике «Humani generis» (1950), — это уступка вынужденная, уступка, завоеванная упорной борьбой прогрессивных ученых за теорию Дарвина. Сейчас, когда теория эволюции стала общепризнанной истиной, церкви не остается ничего иного, как сделать вид, что она никогда «не возражала» против этого учения.

Одной из «щекотливых» проблем, которой приходится заниматься Фодзергиллу, является проблема происхождения человека. В 1909 г. ватиканская библейская комиссия, образованная папой Львом XIII, опубликовала декрет, где были сформулированы четыре «фундаментальные истины», отступление от которых «недостойно христианина»: 1) первоначальное творение всех вещей богом; 2) особое творение человека; 3) создание первой женщины из первого мужчины; 4) единство человеческих рас.

В упомянутой энциклике «Humani generis» Пий XII «уточнил» понимание некоторых из этих догматов, провозгласив, что церковь считает обязательным непосредственное творение богом «души» каждого человека, но оставляет простор для свободной дискуссии по вопросу о путях возникновения человеческого тела.

Руководствуясь этими указаниями «святейшего престола», Фодзергилл успокаивает тех верующих, которые полагают (и не без оснований!), что всякое распространение теории эволюции на человека есть подрыв устоев религии. Это было бы так, уверяет Фодзергилл, если бы человек *целиком* рассматривался как продукт эволюции; но мы-де будем рассматривать лишь эволюционное происхождение тела, а не души человека.

Наиболее «оригинален» (хотя это оригинальность особого рода) раздел книги Фодзергилла, где он пытается с «научных» позиций объяснить возникновение... Адама и Евы. Согласно догматам католической церкви Адам был первым человеком, душу которого сотворил бог. Что же касается тела Адама, то Фодзергилл стремится объяснить его происхождение с сугубо «научных позиций». Очевидно, заявляет Фодзергилл, в одной из групп «прегоминидов» (так именует он всех «предшественников Адама», развитие которых якобы подготовляло возникновение его тела) начались внезапные мутации, которые резко изменили весь их облик и приблизили его к физическому облику человека. И вот в этой группе особей, которая физически походила на современного человека, и родился Адам. Бог наделил Адама душой и благодаря этому, по авторитетному свидетельству профессора Фодзергилла, Адам «резко выделялся среди своих сверстников». Он обладал «высокими духовными побуждениями и чувствами», которые отсутствовали у бездушных «пре-Адамитов». Поэтому Адам чувствовал свое духовное одиночество и нуждался в... Еве.

Итак, проблема № 2: как объяснить возникновение Евы, чтобы и научную невинность соблюсти, и капитал верноподданного христианина-католика заработать? Фодзергилл «с ученым видом знатока» рассматривает несколько вариантов возможного возникновения Евы из тела Адама (ибо таков догмат католицизма, преступить который Фодзергилл не хочет и не может). Фодзергилла не устраивает библейское объяснение, согласно которому Еву бог создал из ребра Адама. Это-де «метафорическое выражение». Он же, конечно, стремится дать объяснение «на уровне современной науки».

Согласно одному «научному» варианту Ева произошла от одной из клеток Адама, путем неполового размножения. Наш профессор, однако, находит в себе мужество сознаться, что такой путь маловероятен.

Вариант второй: если Адам жил в среде близких ему по физическому облику особей, то «нет ничего странного» в том, что у Адама могла возникнуть половая связь с одной из таких самок и в результате могла родиться Ева. Евой, конечно, это существо стало не раньше, чем бог наградил ее душой. Итак, согласно

этому варианту Ева — дочь Адама. Но она же согласно библейскому мифу станет впоследствии его женой. Как видно, бог сразу обрекает первых людей на кровосмесительство.

Поистине смешны наукообразные построения профессора Фодзергилла. Но они достаточно ярко показывают, какие хитроумные приемы применяют современные апологеты католицизма для того, чтобы «согласовать и увязать» последние достижения науки с религиозными догматами.

Православие и в особенности протестантизм пользуются для доказательства совместимости науки и религии, как правило, иными аргументами, иными приемами. Основное направление их аргументации в этом вопросе связано с воскрешением известной еще в средние века теории «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 общественная роль изменились коренным образом. Не случайно теперь ее пропагандируют церковники, богословы и философы-фидеисты. В настоящее время теория «двойственной истины» есть один из приемов отстоять позиции религии в ее борьбе с наукой, вывести ее из-под ударов, которые ей наносит прогресс человеческого познания.

Православная русская церковь в последние годы избегает прямых публичных высказываний о соотношении религии и науки. Однако даже на основании тех немногих высказываний православных богословов по этому вопросу, которые опубликованы в «Журнале Московской патриархии», мы можем сделать вывод, что современное православие стоит на позициях теории «двойственной истины». Так, например, 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. 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»[28].

Если отвлечься от логической несообразности этого «доказательства» (получается, что верить в сверхъестественное необходимо именно потому, что нельзя научно доказать существование его; таким образом, единственный аргумент в пользу веры — это сама вера), то из приведенного абзаца в целом явственно проступают контуры теории «двойственной истины». Примерно с тех же позиций выступил в 1961 г. архиепископ Никодим на совещании православных церквей на о. Родос. Высказавшись за исключение темы «Православие и наука» из перечня тем, предназначенных для обсуждения на предполагаемом православном «предсоборе», архиепископ Никодим аргументировал это следующим образом: «Вопрос о взаимоотношениях веры и знания, религии и науки является извечным. Неизменность богооткровенных истин, направленных к спасению рода человеческого от греха, проклятия и смерти, и непрерывность науки, направляющей свои усилия на создание наиболее совершенных условий земного бытия человека, относятся к отличным друг от друга сферам»[29].

Более развернуто и определенно выступают по проблеме соотношения религии и науки протестантские богословы. Особенно широкое распространение получила в послевоенные годы в церковно-богословской протестантской литературе концепция уже упомянутого теолога Карла Барта. Проблема соотношения науки и религии решается Бартом исходя из его общей иррационалистической концепции, согласно которой религиозная (христианская) догматика как богословская дисциплина имеет своей предпосылкой даруемую богом веру в его откровение. Барт поэтому отказывается вступать в споры по проблемам религии с неверующим человеком.

По мнению Барта, теология есть рассуждения о боге с позиций самой церкви, а не с позиций внешних церк-

[28] ЖМП, 1956, № 5, стр. 66.
[29] ЖМП, 1961, № 11, стр. 20.

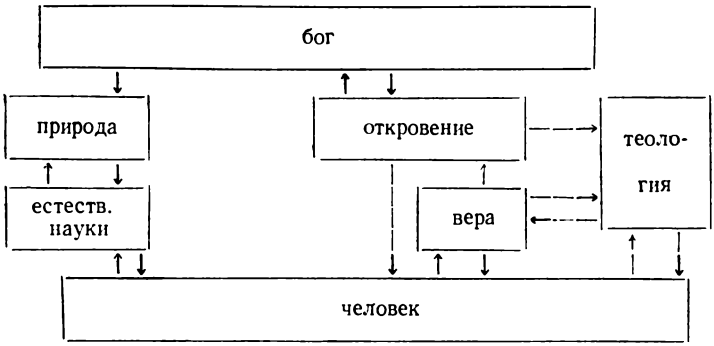
ви, внешних христианской вере. Барт воздвигает непроходимую пропасть между познанием мира (наукой) и религией, верой в бога. Всякое сопоставление истин науки и истин религии, по Барту, беспредметно и бессмысленно.

Барт лишь попутно затрагивает проблему соотношения науки и религии. Его интересуют преимущественно богословские, догматические вопросы. Однако за последние годы появилось немало книг, авторы которых пытаются специально рассмотреть взаимоотношение науки и религии с бартианских позиций. Одной из них является уже упоминавшаяся книга профессора Миннеаполисского университета (США) Ван дер Зиля «Естественные науки и христианская миссия»[30]. Основная идея книги сформулирована ее автором следующим образом: «Книга представляет собой попытку доказать, что естественные науки и христианство не находятся между собой ни в гармонии, ни в конфликте; они совершенно различны». Ван дер Зиль утверждает, что из данных науки нельзя делать теологические выводы, и в то же время из догматов религии столь же ошибочно делать какие-либо заключения, затрагивающие сферу научного знания. Он отклоняет целесообразность какой-либо дискуссии между ученым и теологом по вопросу о возможности сотворения мира из ничего. Понятие «творение» («creation») имеет смысл лишь в рамках религии, но не в сфере науки. «Точки зрения науки и теологии на начало мира и его сохранение («maintaining») взаимно дополняют друг друга»[31]. Правда, из последующего изложения совершенно невозможно понять, каков же собственно религиозный смысл понятия «творение». Но это не слишком смущает автора книги, убежденного в том, что этот смысл (или, скорее, бессмыслица) может быть постигнут лишь слепой верой. Автор резюмирует свое понимание места религии в жизни человека и путей его приобщения к «божественному откровению» в особой схеме, которая представляет известный интерес, так как в ней четко выражены позиции весьма влиятельной в современном протестантизме богословской школы, возглавляемой Карлом Бартом.

---

[30] См. A. Van der Ziel. The Natural Sciences and the Christian Message.

[31] Ibid., p. 215.



Как видно из данной схемы, согласно взглядам бартианцев человек соотносится с богом не через природу, а лишь через веру и откровение. Следовательно, в отличие от католиков, последователи Барта утверждают, что не может быть «естественной теологии». Далее. Теология, по мысли авторов приведенной схемы, соприкасается с наукой только в сознании каждого отдельного человека. Естествознание, подчеркивает Ван дер Зиль, не дает знания «о боге», такое знание дает якобы лишь вера. Теология же дает систематическое изложение положений веры и откровения, но не заменяет веры как единственного пути к богу [32].

В последних главах книги Ван дер Зиль пытается сформулировать для ученых практические выводы, вытекающие из этой концепции. По его мнению, глубоко ошибаются те ученые-христиане (подразумеваются, очевидно, католики), которые стремятся любые новые открытия и теории в науке привести в соответствие с догмами христианской теологии; по его мнению, это — невыполнимая и ненужная задача. Ученый-христианин должен рассматривать свою научную деятельность как деятельность, принципиально несопоставимую с христианской верой. Поэтому вера не должна мешать ему свободно исследовать мир и решать те или иные научные проблемы, не оглядываясь на догматы вероучения.

Этой концепции (которая представляет собой один из вариантов теории «двойственной истины») нельзя отказать в известной внешней стройности и последова-

[32] Схему и ее разъяснение см. на стр. 230—231 ук. книги Ван дер Зиля.

тельности. Она может подкупить деятелей науки в буржуазных странах тем, что якобы совсем не стесняет свободы научных исследований, не стремится подчинить научную истину авторитету так называемого «священного писания» и т. п.

Однако вся эта концепция построена на ложных, не совместимых с данными науки и практики, посылках и поэтому неизбежно рушится при сколько-нибудь внимательном и добросовестном анализе. Здесь не место входить в детальный разбор и опровержение ее. Однако некоторые замечания необходимо сделать.

Сторонники данной концепции пытаются разделить сознание каждого верующего человека современной эпохи на два изолированных и не сообщающихся между собой «отсека», в одном из которых «обитает» научное знание, а в другом — религиозная вера. Но ведь на самом деле сознание человека есть нечто единое, нечто целостное. В сознании каждого индивида его религиозные представления, понятия, образы неизбежно соотносятся с иными представлениями и понятиями, в частности научными, причем не просто соотносятся, а взаимодействуют с ними, влияют на них. Поэтому отделить глухой, непроницаемой перегородкой религиозные верования человека от всех остальных его знаний, убеждений и стремлений можно только в абстрактных построениях теологов, но никак не в реальной действительности.

Далее. Концепция Барта и его сторонников молчаливо исходит из того, что религия не дает и не может нам давать знаний о мире. Но этот тезис весьма опасен для защитников религии. Ведь если предположить, что религия не дает нам никакого знания о мире, то это неизбежно ведет к выводу, что мы не можем ничего знать и о том, существует ли в действительности бог. Получается, что вся ортодоксальная христианская догматика покоится на шаткой и чисто субъективной психологической основе — на слепой вере. Вере во что? В то, чего мы, если последовательно продолжать логику рассуждений Барта, не знаем и принципиально не можем познать нашим разумом. Выходит, верующий христианин сам не знает, во что он верит. Подобное отрицание объективной значимости религиозных догматов для церкви совершенно неприемлемо, и поэтому сам

Барт спасается от субъективизма, постулируя бытие бога как источника религиозного откровения. Но если Барт признает объективное существование бога, то это есть уже определенная характеристика действительности, определенный взгляд на мироздание, взгляд, который у каждого последовательно мыслящего человека обязан как-то согласовываться со всеми другими его знаниями о мире. И это относится не только к догмату о существовании бога, но и к иным религиозным догматам: о сотворении мира из ничего, о бессмертии души, о творении человека, о воскресении Христа и т. п. Или этим догматам придается какая-либо объективная значимость, и тогда они не могут не сопоставляться со всей совокупностью человеческих знаний о мире; или они рассматриваются как чистые субъективные иллюзии человеческого сознания, и тогда ученые богословы сами рубят тот сук, на котором они сидят.

Таким образом, бартианский вариант теории «двойственной истины» не в состоянии обосновать возможность «мирного сосуществования» науки и религии.

Есть еще один аргумент, который очень часто используется защитниками религии с целью доказать возможность мирного гармонического сотрудничества научного знания и религиозной веры. Речь идет о том, что некоторые ученые как в прошлом, так и в настоящее время не свободны от религиозных верований. Надо заметить, что число ученых-верующих неимоверно преувеличивается церковниками и фидеистами. Если их послушать, то вообще все или почти все ученые были и являются активными сторонниками религии.

С этой точки зрения интересен сборник, не так давно вышедший в Западном Берлине: «Признание бога современными естествоиспытателями»[33]. Составитель сборника и автор вступительной статьи Губерт Мушалек вполне откровенно пишет о цели и назначении этой книги. Он подчеркивает, что сборник призван содействовать «преодолению главного врага всякой религии нашего времени: атеистического материализма»[34]. Мушалек настойчиво убеждает читателя, что в настоящее время материализм и атеизм не пользуются среди естество-

[33] См. Hubert Muschalek. Gottbekenntnisse moderner Naturforscher. Dritte Aufl. Berlin, Morus-Verlag, 1960.

[34] Ibid., S. 13.

испытателей никаким влиянием, что современное естествознание «не уводит от бога, а приближает к нему». В качестве доказательств в сборнике фигурируют высказывания нескольких десятков естествоиспытателей различных специальностей (начиная от физиков и астрономов и кончая биологами и медиками), призванные продемонстрировать их преданность религии.

Надо сказать, что с точки зрения теоретической аргументы, приводимые в сборнике в пользу религии, не содержат в себе чего-либо принципиально нового по сравнению с уже разобранными выше концепциями. Поэтому вряд ли стоит на них останавливаться. Интереснее другое. Значительная часть естествоиспытателей, высказываясь о боге, о других религиозных вопросах, совершенно отвлекается от своей научной специальности и даже вообще от данных науки. Их высказывания по проблемам религии и теологии очень трудно отличить от высказываний церковников и богословов. И это не случайно. Когда ученый думает о боге и иных религиозных материях, он забывает о науке. Наука ему для обоснования религиозной веры практически, как правило, не нужна. И, наоборот, когда ученый занимается проблемами своей науки, он тоже полностью отвлекается от религиозных догматов и представлений. Это обстоятельство правильно подчеркивает немецкий марксист Олоф Клор в своей книге «Естествознание, религия и церковь». Клор 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»[35].

Итак, наличие верующих среди ученых не свидетельствует о том, что наука как форма общественного сознания примирима с религией. Ведь религиозность таких ученых совсем не вытекает из их научных взглядов,

---

[35] Олоф Клор. Естествознание, религия и церковь. М., Госполитиздат, 1960, стр. 124.

а обусловлена причинами иного порядка (социальными условиями жизни и воспитания в первую очередь).

В сборнике немало и таких фактов, когда составитель явно стремится односторонне и во многом искаженно представить взгляды крупных естествоиспытателей, в частности М. Планка и А. Эйнштейна. Достигается это простым способом: выхватываются из общего контекста высказываний этих ученых лишь те места, которые позволяют характеризовать их как правоверных последователей христианской или иудейской религии. Между тем исследованиями как советских, так и немецких авторов-марксистов убедительно показано, что взгляды М. Планка и в особенности А. Эйнштейна, несмотря на всю их сложность и противоречивость, никак нельзя отождествить с «ортодоксальной» религиозностью [36].

Еще более бесцеремонно обращается с фактами один из защитников современного православия в рукописи, распространявшейся среди верующих в Советском Союзе.

«Как известно, одним из самых неприятных фактов для «воинствующих» атеистов, — читаем мы в этой рукописи, — 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».

И далее 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

---

[36] См., в частности, работы: Heinrich Vogel. Die Stellung Max Plancks und Albert Einsteins zur Religion. «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1956, Nr. 5, 6; Олоф Клор. Естествознание, религия и церковь, стр. 119—125; В. Львов. Энштейн и мы. «Наука и религия», 1960, № 2; Heinrich Vogel. War Max Planck religios? «Moderne Naturwissenschaft und Atheismus». Berlin, 1964.

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 несколько цитат из работ Эйнштейна, в которых содержится слово «бог». Этого для него оказывается достаточным, чтобы безоговорочно отнести Эйнштейна к «глубоко религиозным» людям. Он «забывает», что слово «бог» у Эйнштейна имеет специфический смысл, обозначая внутреннюю закономерность, свойственную самой материальной вселенной. Эйнштейн понимал бога в духе Спинозы, но никак не в духе христианских и иудейских правоверных богословов.

Свидетельства сколько-нибудь объективных буржуазных исследователей говорят о том, что число верующих среди ученых капиталистических стран не только не растет, но, напротив, уменьшается, хотя, конечно, это процесс весьма медленный, сложный и противоречивый. Интересны, в частности, данные, приводимые упоминавшимся ранее американским исследователем религии Джемсом Леуба. Леуба дважды (в 1914 и 1933 гг.) проводил анкетный опрос американских ученых, касавшийся их религиозных убеждений. Анкета содержала три 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» [37].

Результаты обоих опросов были сведены воедино, и итогом их явилась следующая таблица (ученые сгруппированы по специальностям, а также разделены на две

---

[37] J. H. Leuba. The Reformation of the Churches. Boston, 1950, pp. 32—33.

группы: «менее выдающихся» и «более выдающихся» деятелей науки)[38] (табл. 2).

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 г.) число верующих ученых значительно уменьшилось.

Таблица 2

Ученые, верующие в бога (в процентах)

	Менее выдающиеся		Более выдающиеся	
	1914 г.	1933 г.	1914 г.	1933 г.
Физики	50	43	35	17
Биологи	39	31	17	12
Социологи	29	30	19	13
Психологи	32	13	13	12

Представляют интерес также данные Лемана и Унтти, которые в 1931 г. выясняли принадлежность наиболее известных американских ученых (критерием при этом служило наличие биографической справки в известном биографическом словаре «Who is who») к той или иной церкви. Оказалось, что лишь 25% выдающихся ученых США сообщили сами о своей принадлежности к той или иной церкви[39]. Приводя эти данные в своей статье в упомянутом журнале «Томист», защитник католицизма Патрик Янси особенно удручен тем обстоятельством, что, согласно сведениям упомянутых исследователей, из числа 1189 выдающихся ученых США только трое (!) объявили о своей принадлежности к католической церкви[40]. Естественно, что, выступая с позиций ортодоксального католицизма, Янси стремится смазать значение этих данных и с помощью самых различных казуистических приемов доказать, будто католицизм в США никогда не препятствовал развитию науки. Но, как говорится, факты — упрямая вещь.

[38] J. H. Leuba. The Reformation of the Churches, p. 47.
[39] «The Thomist», 1961, No. 2, 3 and 4, p. 639.
[40] Ibid.

Есть все основания считать, что тенденции, в свое время отмеченные Леуба и некоторыми другими исследователями, сохраняют свое значение и для настоящего времени. Следует также иметь в виду, что буржуазные ученые испытывают сильнейшее 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»[41]. 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 главным образом 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 сфере общей догматики церковники под натиском великих научно-теоретических 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.

[41] J. H. Leuba. The Psychology of Religious Mysticism. London, 1925, p. 326.

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

Эту идею проповедуют и православные церковники, и баптисты, и католики, и представители других церквей и направлений. Все они не перестают твердить, что бог — это единственный источник добра, что только стремление «приблизиться к богу» очищает человека от его «нравственной скверны», которая неизбежно ему свойственна в результате «первородного греха».

«Источником истинного добра является бог, а не человек», — заявил недавно один из теологов Фогель на собеседовании с православными богословами[42]. «Человек действует нравственно, пока он является послушным восприемником слова бога и законов божьих», — пишет уже упомянутый Карл Барт[43].

«Только вера может нам дать и дает такие уроки жизни, выполняя которые человек достигает высот духовного совершенства», — провозглашает один из видных православных проповедников[44].

«По духу истинного христианства, — читаем мы в «Журнале Московской патриархии», — первым и главным основанием христианской нравственной жизни должна быть вера. Все учение, вся благодатная сила божественной христианской веры направлены к тому, чтобы сделать человека лучшим нравственно, чтобы очистить, утвердить и возвысить его нравственную жизнь»[45].

«Христианин — это человек, осознавший себя погибшим грешником и ухватившийся рукою веры за Христа как за единственного спасителя», — пишут баптисты в своем журнале «Братский вестник»[46].

Церковники и богословы изображают нравственные нормы как сферу «монопольного владения» религии, как область, которой якобы не могут заниматься светские науки. «Смысл жизни дает религия... наука не в

---

[42] ЖМП, 1960, № 8, стр. 28.

[43] K. Barth. Die Kirchliche Dogmatik. Dritter Band, vierter Teil. Zürich, Zollikon, 1957, S. 2.

[44] ЖМП, 1956, № 10, стр. 28.

[45] ЖМП, 1962, № 6, стр. 65.

[46] «Братский вестник», 1961, № 2, стр. 20.

состоянии дать его», — заявлял известный немецкий протестантский богослов Адольф Гарнак[47]. Православный автор упоминавшейся 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».

Особый характер носит позитивистская точка зрения на соотношение религии и морали. Позитивисты заявляют, что этические суждения лежат вне сферы познания вообще и научного познания в частности. Так, например, американец Фэйнмэн доказывает в своей статье «Соотношение науки и религии»[48], что сфера этики никакого отношения к науке не имеет. Более того, он подчеркивает, что наряду с наукой христианская этика является «ценнейшим наследием западной цивилизации», что эти два наследия якобы взаимно дополняют друг друга.

Если официальная церковная христианская доктрина всех вероисповеданий пытается вывести мораль из религии, то в последнее время большой интерес в церковных и богословских кругах вызвали попытки некоторых теологов вывести самое религию из морали, т. е. доказать необходимость веры в бога исключительно из нравственных соображений.

Как известно, такие попытки не новы. Они делались некоторыми философами и раньше. Так, Иммануил Кант полагал, что теоретически догматы религии недоказуемы, но человек должен верить в них из практических, т. е. моральных, побуждений. «Мораль, — писал Кант, — неизбежно ведет к религии, причем она расширяется до идеи всемогущего морального законодателя»[49]. И далее: «*Религия* (субъективно рассматриваемая) есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей...»[50].

Своеобразное воскрешение эти идеи получили в работах немецкого евангелического (лютеранского) священника *Дитриха Бонхоффера,* казненного гитлеровца-

---

[47] Адольф Гарнак. Сущность христианства. СПб., 1907, стр. 221.

[48] В сб.: «Frontiers in Science. A Survey». U. S. A., 1959.

[49] Иммануил Кант. Религия в пределах только разума. СПб., 1908, стр. 6.

[50] Там же, стр. 161.

ми во время войны за участие в движении Сопротивления. Работы Бонхоффера по проблемам теологии и этики, а также его письма были изданы в ФРГ в послевоенные годы и вызвали большое число откликов. Уже в первой из двух изданных книг, «Этике»[51], написанной еще до войны, Бонхоффер пытается преодолеть традиционное христианское противопоставление мира «горнего», «сверхъестественного», «божьего» и мира естественного, земного. Бонхоффер призывает к тому, чтобы христианская миссия рассматривалась не как средство для достижения «потустороннего» мира, а как миссия земная, миссия, которая должна реализовываться в реальных действиях людей. Бонхоффер стремится с помощью христианской этики решить земные социальные проблемы. Эти идеи нашли свое дальнейшее, более полное развитие в письмах Бонхоффера из тюрьмы, опубликованных в его книге «Сопротивление и покорность»[52]. Бонхоффер констатирует, что современный человек научился во всех важных вопросах обходиться без помощи «рабочей гипотезы бога». Мир стал «совершеннолетним», достижения науки и техники сделали ненужными и абсурдными религиозные мифы «о сотворении мира из ничего», о чудесах и т. п. «Бог все больше вытесняется из жизни людей. Он теряет почву»[53]. Но Бонхоффер делает все эти признания не для того, чтобы отказаться от христианской религии. Напротив, он считает, что освобождение современного человека от религиозных, мифологических представлений о мире позволяет впервые уяснить и выделить необходимую для людей рациональную основу христианского учения. Такой основой он считает христианскую этику. Бонхоффер полагает, что сущность христианства состоит не в отправлении обрядов или аскетическом уходе от мира, она состоит в «действенной любви к ближнему», проявляющейся в поведении христианина, в его отношении к другим людям.

«Наше отношение к богу, — пишет Бонхоффер, — не является «религиозным» отношением к некоему существу, мыслимому как наивысшее, наимогущественнейшее, наилучшее... напротив, наше отношение к богу представ-

---

[51] См. D. Bonhoeffer. Ethik. München, 1949.

[52] См. D. Bonhoeffer. Widerstand und Ergebung. München, 1952.

[53] Ibid., S. 215.

ляет собой новую жизнь, выражающуюся в существовании для других («Dasein — für — andere»), в приобщении к бытию Иисуса. Трансцендентное — это не бесконечные, недостижимые задачи, а данный в определенных обстоятельствах и вполне достижимый Ближний твой»[54].

Бонхоффер хочет уверить, что христианская этика может помочь человечеству решить его социальные проблемы. Конечно, автор указанных книг глубоко ошибается в своей оценке христианского учения и, в частности, христианской этики. Ее объективный смысл и ее социальная направленность далеки от того истолкования, которое пытается дать Бонхоффер. Но интересно, что идеи Бонхоффера были поддержаны рядом немецких теологов и деятелей церкви.

В частности, в 1957 г. в ГДР вышла книга лютеранского теолога Германа Вагнера «Миф и Слово»[55], в которой автор поддерживает и развивает идеи Бонхоффера. Вагнер стремится в своей книге доказать, что главное для христианина — это не его религиозные представления или обряды, а его поведение в обществе, его отношение к другим людям в духе пресловутой «христианской любви». «Христианская вера, — уверяет Вагнер, — не есть принятие всеобщих вечных истин; ибо любовь, о которой шла речь, не есть идея, абстракция, она всегда — «событие», она есть конкретная, постоянно обновляющаяся историческая и одновременно сверхисторическая действительность. Она образует критерий христианства как исторической религии»[56].

Исходя из этого, Вагнер считает, что существует так называемое «неосознанное христианство». К категории подобных «христиан» он относит тех людей, которые действуют в духе христианской любви, хотя и не веруют в бога. Вагнер требует коренным образом перестроить всю деятельность церкви. Эта деятельность должна проводиться с учетом «безрелигиозности» современного человека. Церковь призвана, по мысли Вагнера, проповедовать не отвлеченные религиозные догматы и

---

[54] D. Bonhoeffer. Widerstand und Ergebung, S. 259.

[55] См. Hermann Wagner. Der Mythos und das Wort. Leipzig, 1957.

[56] Ibid., S. 153.

фантастические мифы, а основные принципы христианской морали.

Эти факты свидетельствуют о том, что многие богословы и церковники все яснее понимают бесперспективность стремления отстаивать библейские мифы и христианские догматы в их первоначальном виде. Отсюда стремление — подчистить, улучшить христианство, приспособить его к сегодняшнему дню, к потребностям современного человека. И область морали представляется защитникам религии наиболее удобной основой для осуществления этой цели.

Какого же научное решение вопроса о соотношении религии и морали?

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.

В зачаточном виде мораль существовала с тех пор, как возникли люди, возникла их первичная форма общественной организации. Производство материальных благ и их распределение не были делом изолированного индивида, а с самого начала выступали 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, мораль возникла из объективной потребности регулировать отношения человека к обществу. Нравственные нормы и понятия всегда отражали отношения индивида к социальному целому и к различным социальным общностям в рамках этого целого, отношения, определявшиеся типом экономических отношений в той или иной формации.

Истоки морали, следовательно, иные, чем истоки религии. Есть основания полагать (и этой точки зрения придерживаются многие советские исследователи), 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 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» [57].

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*»[58].

Связь между этими формами сознания 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.

Стремление правящих классов подчинить нравственность религии во многом объясняется особенностями нравственного сознания, специфическим местом морали в системе общественных отношений. Важной особенностью нравственного сознания является его *норматив-*

---

[57] Э. Тейлор. Первобытная культура. М., Соцэкгиз, 1939, стр. 265.

[58] Г. В. Плеханов. Избр. филос. произв., т. III. М., Госполитиздат, 1957, стр. 102.

ный характер. Мораль выступает не только как система взглядов, но прежде всего как совокупность определенных норм, правил поведения людей. Придавая моральным нормам абсолютное значение, выводя их из «божественного» источника, эксплуататорские классы использовали их как одно из наиболее эффективных средств воздействия на поведение людей.

Характерно, например, что в религиозных представлениях первобытных людей отсутствовала идея божественного воздаяния в загробной жизни. Правда, само существование «потустороннего мира» в первобытных верованиях нередко признается, но существование «души» человека в загробном мире рассматривается как простое продолжение его земной жизни. Лишь в классовом обществе возникают религиозные представления, согласно которым соблюдение заповедей бога в земной жизни обеспечит «блаженство» индивида в потустороннем мире после его смерти. Идея загробного воздаяния есть одна из центральных идей, связывающих мораль с религией в классовом обществе. Мысль о загробном воздаянии после смерти стала в эксплуататорском обществе важным средством воздействия на эксплуатируемых, средством воспитания в них покорности существующему общественному порядку.

Современные защитники христианства часто указывают на то обстоятельство, что якобы все основные 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 своего и мать свою» и т. п.? А ведь все эти заповеди, согласно заявлениям церковников, имеют божественное происхождение, впервые их начертал бог 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 суще-

ствовала и пресловутая заповедь «не укради». Заповедь «не убий» не могла быть в первобытном обществе всеобщей, поскольку в условиях межплеменной вражды убийство иноплеменника считалось вполне допустимым, даже нравственным 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 своего и мать свою», 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, далеко 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, дав им религиозное истолкование. Поскольку на протяжении весьма длительного исторического периода — включая даже социалистическое общество — существуют экономические и социальные условия, требующие соблюдения указанных норм (некоторые из них, очевидно, сохранят свое значение и в развитом коммунистическом обществе), то очевидно, что они имели и имеют не узкоклассовый, а общечеловеческий характер. Это не исключает того, что каждая эпоха и каждый класс вкладывали и вкладывают в них свой смысл и свое содержание. Этот «общечеловеческий» характер многих элементарных нравственных норм и создает почву для иллюзии об их «надысторическом», «божественном» происхождении, об их абсолютном характере и т. п. Марксизм, вскрыв экономическую основу морали, научно доказал отсутствие каких-либо вечных, абсолютных, не зависящих от условий, места и времени принципов, заповедей и норм поведения людей.

Правда, в сфере так называемой религиозной мора-

ли[59] имеются такие нормы и наставления, которые непосредственно связаны с догматами и представлениями той или иной религии. Так, например, учение о «любви к ближнему» и о кротости, покорности и всепрощении составляет важную составную часть христианского вероучения. Оно непосредственно вытекает из важнейших христианских догматов о земном воплощении бога в Христе, об искуплении последним грехов человечества, о воскресении и т. п.

Автор главы «Мораль и религия» в учебном пособии «История и теория атеизма» С. Ф. Анисимов совершенно справедливо замечает в связи с этим, что подобные «предписания совершенно не обязательны для системы атеистической морали и даже для систем морали некоторых других, нехристианских религий»[60].

Но и эти специфически религиозные моральные наставления находят свое объяснение в реальных земных, т. е. исторических, условиях возникновения той или иной религии. Так, чтобы объяснить причины возникновения и объективный социальный смысл христианского учения о «любви к ближнему» и «всепрощении», следует обратиться к анализу социальных условий формирования и развития христианства.

В настоящее время доказано не только теоретически, но и практически, что религия и мораль совсем не составляют того неразрывного единства, о котором твердят церковники. За последние десятилетия накоплен достаточный исторический опыт развития нашей страны и других социалистических стран, опыт революционной борьбы рабочего класса и угнетенных народов, 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

---

[59] Термин «религиозная мораль» часто применяется в нашей марксистской литературе. Однако, строго говоря, он не совсем точен. Дело в том, во-первых, что нет какой-либо единой религиозной морали: каждой религии свойственны свои специфические нравственные наставления и заповеди. Так, заповеди ислама во многом отличаются от христианских и т. п. Во-вторых, как было уже сказано выше, значительная часть заповедей не содержит в себе ничего специфически религиозного.

[60] «История и теория атеизма», под ред. И. Д. Панцхавы. М., «Высшая школа», 1962, стр. 304.

воплям разного рода религиозных мракобесов отказ от религии совсем не ведет к «нравственному одичанию», «озверению человека» и т. п. Напротив, именно в условиях социализма к людям предъявляются наиболее высокие, наиболее человечные нравственные требования. В настоящее время нравственное воспитание людей в духе коммунистических принципов становится важнейшей общегосударственной задачей, поставленной перед партией и всем народом Программой КПСС.

Представители современных христианских церквей особые старания прилагают к тому, чтобы представить христианскую мораль как единственную панацею от всех человеческих бедствий, страданий и заблуждений. Они заявляют, что подлинного решения всех проблем, в том числе и проблем социальных, человечество может достичь не на пути общественных преобразований, а лишь при помощи внутреннего морального совершенствования каждой личности, благодаря усвоению ею христианских истин.

В предисловии к сборнику статей «Философия коммунизма» католический теолог Карл Бойер писал: «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» [61].

Вся система официальной христианской морали направлена на то, чтобы увести человека из реального мира, его окружающего, из мира острых социальных проблем, в мир, искусственно созданный религиозным воображением, в мир, где центральной проблемой является «спасение души» отдельного, изолированного от общества человека. Стоит обратиться к любому руководству по религиозной морали, чтобы отчетливо почувствовать глубоко *антиобщественный*, антигуманистический характер официальной церковной доктрины. Возьмем, к примеру, не так давно вышедшее в Австрии систематическое изложение католической морали профессором Венского университета Карлом Хёрманном [62]. Хёрманн прилагает

[61] «The Philosophy of Communism». N. Y., 1952.

[62] См. Karl Hörmann. Handbuch der Christlichen Moral. Wien, 1958.

немало стараний к тому, чтобы доказать, что католическая мораль «не чужда действительности», что она помогает людям правильно строить свое поведение на земле. Но все содержание его книги говорит об обратном. Центральным пунктом и основой всех моральных построений католицизма (так же, как и других направлений христианства) является проблема отношения человека к богу. Человеческая жизнь на земле, пишет Хёрманн, есть «лишь нечто преходящее», она представляет собой лишь путь к цели. «Эта будущая цель, которую человек должен достичь, заключается в самом боге»[63]. Человек может полностью приобщиться к богу лишь после смерти, в потусторонней жизни. И вот эта ложная, вымышленная, созданная больной религиозной фантазией цель призвана определять все поведение человека на земле, все его взаимоотношения с другими людьми. Характерно, что основные добродетели и «грехи» человека определяются, согласно католическому учению, исключительно его взаимоотношениями с богом. Отношение к другим людям выступает как нечто производное, вторичное. Во взаимоотношениях между людьми, как они изображаются католической моралью, бог выступает как некий посредник, санкционирующий одни человеческие чувства и отношения и запрещающий другие. Таким образом, реальный смысл человеческих отношений искажается, *долг перед обществом* отходит на задний план перед мнимыми религиозными обязанностями, *долгом* человека *перед богом*.

Этот антиобщественный характер официальной христианской морали не могли не чувствовать те деятели церкви, которые пытаются содействовать общественному прогрессу, которые видят пороки и язвы капитализма и все больше убеждаются в силе и жизненности социализма и коммунизма.

Отсюда попытки некоторых теологов типа Х. Джонсона или Э. Фукса соединить марксистское учение с реформированной и улучшенной «христианской» этикой. Так, лейпцигский теолог Эмиль Фукс в своей книге «Марксистская и христианская этика»[64] стремится дока-

---

[63] См. Karl Hörmann. Handbuch der Christlichen Moral. Wien, S. 28.

[64] См. E. Fuchs. Christliche und marxistische Ethik. Erster Teil. Leipzig, 1956; Zweiter Teil. Leipzig, 1959.

зать совместимость марксизма с идеями христианской морали.

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 грёзой о небесном мире, дешевым средством утешения, лишенным силы и уверенности» [65].

Ратуя за «истинное» христианство, которое якобы видит своей главной миссией «общественное обновление», Фукс пытается от этого реформированного христианства перебросить мостик к марксизму. Но это очень шаткий, ненадежный мостик, он не может устранить пропасти, которая отделяет марксизм от всех форм религии и идеализма.

В понимании 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 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.

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

---

[65] E. Fuchs. Christliche und marxistische Ethik. Erster Teil, S. 101.

«Лозунг социализма «Кто не трудится, тот и не ешь», — пишут баптисты в своем журнале, — как все мы знаем, является одновременно и учением Евангелия...»[66].

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 «толкования» 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 делает 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»[67].

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

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»[68].

Все попытки примирить христианскую и коммунистическую нравственность оканчивались и будут оканчиваться провалом. Это закономерно и неизбежно, по-

[66] «Братский вестник», 1947, № 6, стр. 5.
[67] «Братский вестник», 1947, № 1, стр. 65.
[68] Там же.

скольку основные принципы христианской морали органически неприемлемы для людей, активно участвующих в преобразовании общественных отношений, созидающих 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 воспевает 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 «смиренно покаялся» в своих грехах, признал свое ничтожество. Нигде, пожалуй, ни в одной религии культ человеческого самоунижения 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» [69].

Христианская мораль враждебна всякой революционной активности трудящихся, всякой попытке людей изменить условия своей жизни. Поэтому христианская мораль вопреки 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 (и не только христианской) всегда носили и носят лицемерный характер. Они обращены к угнетенным и эксплуатируемым, предназначены в основном

---

[69] «Братский вестник», 1956, № 1, стр. 32.

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 христианских церквей 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 и сжигали на кострах. 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 буржуазных политиканов, самых воинствующих реваншистов и милитаристов.

Дело дошло до того, что некоторые деятели церкви и богословы пытаются исходя из «христианских» побуждений оправдать применение атомного и водородного оружия.

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»[70].

В США в 1961 г. вышла книга профессора теологии Принстонского университета Поля Рамсея «Война и христианская совесть»[71]. Весь этот «ученый труд» призван доказать совместимость современной ядерной войны с христианской этикой. «Первостепенная проблема христианской этики... — пишет Рамсей, — это изыска-

---

[70] Цит. по кн.: R. Kirchhoff. Wissenschaftliche Weltanschauung und religiöser Glaube. Berlin, 1959, S. 84.

[71] См. P. Ramsey. War and the Christian Conscience. Durham, 1961.

ние возможности такого ведения ядерной войны, которое бы не противоречило моральным принципам христианства»[72].

И все эти человеконенавистнические заявления делаются от имени того учения, которое превозносится его защитниками как самое гуманное в мире.

§ 3. Религия и искусство

Взаимоотношения религии и искусства во многом сложны и противоречивы. Идеалисты и фиденсты 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 прямо выводят искусство из религиозного культа, в частности из магии. Так, современный западногерманский археолог Герберт Кюн утверждает, что «живописные изображения были всегда связаны с культом, не только в ледниковую эпоху, но и позднее, в мезолитическую, в эпоху неолита, бронзы и, наконец, на протяжении всех средних веков, вплоть до настоящего времени»[73].

Не подлежит сомнению, что у искусства есть некоторые стороны, общие с религией. Так, например, искусство предполагает активную деятельность человеческой фантазии. Нередко художественные образы в искусстве представляют собой вымысел, созданный человеческим воображением. 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 существовать. Вспомним, к примеру, «Илиаду» и «Одиссею» Гомера, русские былины и сказки, эпические сказания многих народов. Фантастический элемент не только присутствует в них, он придает им особый колорит, неповторимую художественную прелесть.

---

[72] См. P. Ramsey. War and the Christian Conscience, p. 306.

[73] Herbert Kühn. Auf den Spuren des Eiszeitmenschen. Dritte, erw. Auflage. Wiesbaden, 1956, S. 119.

Далее. И искусство и религия оказывают сильнейшее эмоциональное воздействие на людей. Подлинные произведения искусства никогда не оставляют человека равнодушным; они пробуждают в нем радость, веселье, гнев, отчаяние, восхищение и т. п. Вся гамма человеческих чувств и переживаний пробуждается у людей под влиянием искусства. Религия, как мы знаем, также возбуждает сильнейшие эмоциональные переживания у верующих.

Наличие указанных общих моментов в значительной степени объясняет то сложное взаимопроникновение и переплетение религии и искусства, которое можно наблюдать на протяжении многих исторических эпох.

Однако некоторые общие моменты, свойственные религии и искусству, не должны заслонять от нас существенных, коренных различий, 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 религии и истоки искусства *противоположны*.

Искусство представляет собой высшую форму эстетического освоения мира. Нельзя понять сущность искусства, не поняв сущность эстетического 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 присвоение человеком продуктов природы. Он есть вместе с тем «очеловечивание» природы (Маркс) — процесс, в ходе которого человек запечатлевает в предметах труда свои цели, способности, опыт и умение. Используя собственные свойства, собственные закономерности природных вещей, человек формирует их согласно своему замыслу, своей цели. Он выявляет их внутренние возможности, реализует их в нужном для него направлении и воплощает в предметах свои способности. Это и значит, что человек «формирует материю также и по законам красоты»[74].

В результате трудовой деятельности рождается, пер-

---

[74] К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произв. М., Госполитиздат, 1956, стр. 566.

воначально 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 труда человека, в процессе господства человека над окружающим его миром, в процессе выявления его 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 немыслимо без свободного творчества (конечно, степень этой свободы различна в разных общественных формациях), без свободного выявления способностей и возможностей человека. Религия возникает там, где существует придавленность человека, его страх перед окружающим миром, его бессилие изменить условия жизни.

Эти общие теоретические положения доказываются конкретными фактами из истории возникновения искусства.

В настоящее время накоплен огромный материал в области первобытного искусства. В течение 6—7 десятилетий открыты и обследованы десятки пещер с палеолитическими рисунками, гравюрами и красочными изображениями, найдены многочисленные статуэтки, изображения и гравюры на костяных и каменных орудиях труда, предметах бытового обихода. Перед изумленными исследователями предстал особый мир искусства первобытных людей. Большое количество памятников первобытного искусства изучено советскими археологами П. П. Ефименко, А. П. Окладниковым и др.

Изучение этих образцов первобытного искусства неоспоримо приводит к определенным выводам прежде всего в отношении *объекта* изображений. Чаще всего в палеолитическом искусстве мы имеем дело с изображе-

ниями *животных* — оленя, быка. медведя, мамонта, лошади и т. п. Надо сказать, что во многих случаях этим изображениям животных свойственна необычная правдивость и выразительность. Многие образцы пещерной живописи восхищают своей яркостью и смелостью в передаче образа зверя, динамикой, силой и точностью рисунка[75]. Встает вопрос: случаен ли тот факт, что подавляющее большинство произведений искусства позднего палеолита изображает различных животных? Конечно, нет. Это связано с характером трудовой деятельности первобытного человека той эпохи. Совершенно очевидно, что первобытный человек изображал зверей прежде всего потому, что в ту эпоху они выступали в качестве важнейшего для него объекта в окружающей природе. Позднепалеолитическое искусство в том виде, как оно до нас дошло, могло возникнуть лишь как искусство первобытных охотников[76].

Теперь попытаемся проанализировать факты, свидетельствующие о связи первобытного искусства с религией. Факты, доказывающие существование связи первобытного искусства с религией, в особенности с магией и тотемизмом, действительно имеются, и было бы неправильно их игнорировать. Так, например, на костяной подвеске, найденной в пещере Раймонден (Франция) и относящейся к позднему палеолиту, изображена сцена поедания первобытными людьми тотема бизона, от которого сохранились несъеденными только голова и передние ноги. Это изображение весьма напоминает тотемистический обряд, сохранявшийся у некоторых отсталых племен еще в XIX в. В некоторых случаях мы, повидимому, сталкиваемся в первобытном искусстве с изображением на стенах пещер сцен магии, колдовских

---

[75] Любопытно в этой связи отметить, что первоначально открытие палеолитической живописи в знаменитой Альтамирской пещере (Испания) в 1879 г. вызвало недоверие большинства исследователей к подлинности изображений. Многие ученые не могли поверить, что первобытный человек много тысяч лет назад мог создавать такие художественные шедевры.

[76] Эту мысль четко проводит Г. В. Плеханов в своих «Письмах без адреса». «Сначала, — пишет он, — человек стал к животным в определенные отношения (начал охотиться за ними), а потом уже и именно потому, что он стал к ним в такие отношения, — у него родилось стремление рисовать этих животных» (Г. В. Плеханов. Избр. филос. произв., т. V. М., Соцэкгиз, 1958, стр. 354).

плясок, колдуна, переодетого в звериные шкуры, и т. п. и т. д.

Однако констатация факта определенной связи первобытного искусства с религией нисколько не означает, что оно по своей природе, по своей сущности неотделимо от религии.

Следует различать *исторически существовавшую* в первобытную эпоху *связь* религии и искусства и природу, сущность, причины возникновения этих форм общественного сознания.

Непосредственная и тесная связь первобытного искусства с первобытной религией в значительной степени обусловлена тем обстоятельством, что общественное сознание той эпохи представляло собой единое нерасчлененное целое, где своеобразно переплетались истинное и ложное, иллюзорное и достоверное. Сами формы общественного сознания еще не отдифференцировались одна от другой, и в сознании первобытного человека причудливо сочетались зачатки научных знаний, искусства, религиозных представлений, нравственных убеждений. Поэтому сама по себе связь искусства с религией в первобытную эпоху отнюдь не свидетельствует об общности их генезиса [77].

Кроме того, надо сказать, что связь первобытного искусства с религией зачастую во многом преувеличивается. Так, например, любое изображение зверя с воткнувшимися в него стрелами или копьями рассматривается обычно как доказательство магического обряда, с помощью которого первобытные люди хотели обеспечить себе удачу в охоте. Но, как справедливо указывает М. О. Косвен, «вряд ли можно оспорить и иное толкование данного рисунка, а именно — как вполне реалисти-

---

[77] Удачно характеризует соотношение религии и искусства известный прогрессивный греческий поэт, ученый и критик К. Варналис: «Подобно морали, праву и науке, искусство не является порождением религии. Каждое из этих общественных явлений имеет собственную жизнь и причину своего существования, собственные цели и свою организацию. Так и искусство. Эстетическая потребность не порождается религией, она лишь ею используется... Если бы искусство не отличалось от религии своей общественной функцией, то оно не могло бы никоим образом выделиться в процессе общественного развития культурных народов в качестве самостоятельной области деятельности» (К. Варналис. Эстетика — Критика. М., ИЛ, 1961, стр. 70).

ческое изображение зверя с попавшими в него стрелами»[78].

Не всегда также можно с уверенностью утверждать, что рисунки людей, одевших на себя маски и шкуры животных, означают изображение магического или тотемического обряда. В ряде случаев здесь можно, очевидно, предполагать изображение особого приема охоты с маскировкой под зверя[79].

Далее. Изучая взаимодействие первобытного искусства и первобытной религии, мы должны ясно видеть историческую тенденцию этого взаимодействия. Факты из истории первобытного искусства свидетельствуют о том, что его связь с религией почти не обнаруживается в более раннюю эпоху (ориньякский период), она усиливается в конце позднего палеолита (период «мадлен») и, наконец, становится особенно очевидной в позднейшие периоды развития первобытного строя (археологически — эпоха мезолита и неолита).

В эпохи мезолита и неолита искусство во многом отходит от яркой и непосредственной достоверности древних художественных образов. Широкое распространение получают стилизация и схематизация образов, замена реальных образов отвлеченно-геометрическим рисунком и орнаментом.

Многие советские исследователи первобытного искусства связывают эти изменения с влиянием религии. Так, например, М. О. Косвен считает, что «влияние религии сказывается в особенности на более поздних этапах развития первобытного искусства»[80].

---

[78] М. О. Косвен. Очерки истории первобытной культуры. Изд. 2. М., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 178. Этой же точки зрения придерживается К. Варналис (ук. соч., стр. 71, 126—127).

[79] Последняя версия подтверждается данными многих ученых. В частности, исследователь быта бушменов В. Элленбергер отмечает, что охотничья маскировка под зверя до последнего времени была чрезвычайно распространена у бушменов (В. Элленбергер. Трагический конец бушменов. М., ИЛ, 1956, стр. 144—154). Элленбергер указывает, что переодевание в шкуры зверей практиковалось бушменами также широко во время их игр и танцев, причем некоторые произведения бушменской живописи, изображающие фантастических чудовищ (полулюдей — полузверей) и выдававшиеся многими исследователями за изображения религиозного характера, на самом деле представляют собой изображения особой игры («надро»), в которой участвуют ряженые (там же, стр. 206—207).

[80] М. О. Косвен. Очерки истории первобытной культуры, стр. 178.

Если это мнение справедливо, то становится очевидным, что уже в первобытную эпоху религия, проникая в сферу искусства, препятствовала развитию и совершенствованию наивно-реалистической тенденции в древнем искусстве, содействовала усилению в нем схематических и символических элементов.

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. Другая 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 о подобных двух видах фантазии (мечты)[81].

Фантазия в сфере искусства возвеличивает способности и умения человека, фантастически приумножает их и тем самым воодушевляет людей на активную борьбу за улучшение и изменение своей жизни. Так, например, фантастические образы русских былин и сказок отражают, как правило, реальные представления и помыслы народа, его мечты о лучшей жизни, о покорении сил природы, о победе над иноземными врагами и поработителями. Эту мысль неоднократно подчеркивал А. М. Горький[82].

Религиозная фантазия носит совершенно иной характер. Характерной ее особенностью является принижение человека и возвеличение сверхъестественных сил. Отражая бессилие человека перед лицом природы и общественных условий его бытия, религиозная фантазия нашептывает людям мнимоутешительную сказку о бренности всего земного, о бессмысленности, ненужности и

---

[81] См. Д. И. Писарев. Соч. в 4 томах, т. 3. М., Гослитиздат, 1956, стр. 147—149.

[82] См. М. Горький. Соч. в 30 томах, т. 27. М., Гослитиздат, 1953, стр. 299—300.

тщетности каких-либо усилий изменить существующий общественный порядок, о всемогуществе таинственных сверхъестественных сил, в руках которых целиком находится судьба человека.

Одно из существенных отличий художественной фантазии от религиозной вскрыл в свое время Людвиг Фейербах. Он писал: «...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*» [83].

Всякая религиозная фантазия отличается тем, что она стремится выдать свои продукты за реальность. 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. 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, способ замены подлинного, реального мира миром иллюзорным, мнимым, призрачным.

С этим отличием связано и другое. Поскольку продукты религиозной фантазии выдаются за действительность, постольку требуется не только вера в их существование, но и система действий с целью повлиять на них. Неотъемлемым элементом всякой религии является культ. Советский исследователь Ю. П. Францев, касаясь соотношения мифа и обряда, пишет: «Религиозное содержание мифа в том и проявляется, 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 лю-

---

[83] Людвиг Фейербах. Избр. филос. произв., т. II. М., Госполитиздат, 1955, стр. 693.

дей совершать обряды, тогда он является важной составной частью религии»[84].

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 укрепления религиозной веры. Духовный гнет религии, тяготевший над искусством, не мог не приводить к его эстетической деградации.

Мертвящая догматика христианства, его презрение к «земному», чувственно воспринимаемому миру как «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.

Так, например, в Византии и на древней Руси христианская церковь запретила какое-либо светское живописное искусство. Задача живописцев состояла лишь в создании икон и миниатюр религиозно-церковного содержания. Но и сама иконопись строжайшим образом регламентировалась церковниками. В одном из постановлений седьмого Вселенского собора (VIII в.) говорилось, что иконы создаются «не изобретением живописца, но в силу ненарушимого закона и предания вселенской церкви», что «сочинять и предписывать есть дело не живописцев, но святых отцов: этим последним принадлежит право композиции икон, а живописцу одно только их исполнение»[85].

---

[84] Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 304.

[85] См. А. П. Голубцов. Из чтений по церковной археологии и литургике, ч. I. Археология. Сергиев Посад, 1918, стр. 310—311.

В этой связи перед нами встает более общий принципиальный вопрос: можно ли сказать, что *всякое* религиозное искусство означало шаг назад в эстетическом развитии человечества? Разве среди произведений религиозного искусства нет высокохудожественных, талантливых произведений?

Да, действительно, художественное развитие человечества не останавливалось даже в самые мрачные периоды средневековья. Но все дело в том, что подлинно великие художники умели в религиозной форме выразить глубоко человеческое, чуждое религии содержание. И оно, это 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.

«Реквием» Моцарта, написанный на текст заупокойной католической службы, дорог всем людям, любящим музыку. Сколько бы ни говорилось в тексте «Реквиема» о боге, мы слышим в музыке Моцарта человеческие чувства, человеческую тоску, человеческие страдания. И именно это *человеческое* глубоко волнует нас, доставляет нам художественное наслаждение.

Конечно, и музыка Моцарта, и иконы Андрея Рублева, и иные талантливые произведения искусства, так или иначе связанные с религией, могут быть использованы церковью в своих целях. Если тот же «Реквием» исполняется в церкви, то он фактически используется церковниками для возбуждения и укрепления религиозных представлений и настроений в народе. Искусство, поставленное на службу религиозному культу, всегда укрепляет религию.

Задача атеистов состоит не в том, чтобы зачеркивать или отвергать все искусство, так или иначе связанное с религией и церковью. Задача состоит в том, чтобы все талантливое и эстетически ценное в искусстве освободить от связи его с церковью, с религиозным культом и помочь массам трудящихся выявить подлинное, глубоко земное и человеческое содержание таких художественных произведений.

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 социальные условия в той или иной степени 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» [86]. Такова и эпоха социализма и коммунизма. Условия жизни людей в коммунистическом обществе вызовут такой расцвет искусств, о котором люди ранее 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, важнейшее средство его воспитания.

Религия же тормозит общественный прогресс, она препятствует свободному развитию личности, глушит ее активность, направляет ее сознание и волю в сторону иллюзий.

Религия постоянно паразитирует на эстетических потребностях человека, она с помощью средств эстетического воздействия глубоко влияет на эмоциональную жизнь людей. В ходе богослужения человек испытывает ряд сложных эмоций, он как бы отвлекается от действительности, переживает своеобразную эмоциональную «разрядку». Церковники эти эмоции религиозного человека всячески возвеличивают и прославляют, они уверяют, что в этом и состоит то «утешение», которое якобы дает религия людям. Все дело, однако, в том, что эмоциональная «разрядка», которую испытывает верующий человек во время богослужения, — это мнимое, иллюзорное «утешение» и «облегчение» человека. Религия помогает человеку забыть окружающее, перенестись в иллюзорный мир несуществующих сверхъестественных

---

[86] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 346.

образов и тем самым она отвлекает человека от реальных проблем его жизни, мешает пробуждению его творческой активности.

Для того чтобы преодолеть религию, мало ее критиковать, ее отвергать. Следует ей что-то *противопоставить*.

Значительный интерес в этой связи представляет одна мысль Владимира Ильича Ленина, о которой в свое время говорил М. И. Калинин.

В своей речи на 5-м Всесоюзном съезде работников искусств 25 мая 1925 г. М. И. Калинин, в частности, сказал следующее: «Помнится, 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 Ленин говорит, что место религии заступит театр. Отсюда видно, какое огромное значение придавал Владимир Ильич театру» [87].

Таким образом, по мысли В. И. Ленина, религию недостаточно просто отрицать и критиковать, ей надо нечто *противопоставить*, ее надо чем-то *заменить*, и искусство, в частности театр, может сыграть чрезвычайно важную роль в деле научно-атеистического воспитания. Накопленный в нашей стране и в странах народной демократии опыт научно-атеистического воспитания целиком и полностью подтверждает глубокую правильность этой мысли Владимира Ильича.

Жизненный опыт доказывает, что успешно противостоять идейным атакам церковников и сектантов, добиваться постоянного отхода советских трудящихся от религии можно лишь в том случае, если наши общественные организации, занимающиеся научно-атеистическим воспитанием, умеют вести его широко, многосторонне, самыми разнообразными методами и приемами. И немаловажное место в этом арсенале средств воздействия занимает эстетическое воздействие, в частности использование искусства.

[87] М. И. Калинин. Воспоминания о Владимире Ильиче Ленине. М., Партиздат, 1934, стр. 49.

Эстетическое воздействие в процессе научно-атеистического воспитания, естественно, не ограничивается только непосредственным использованием произведений искусства, имеющих антирелигиозную или антиклерикальную направленность. Речь идет прежде всего о том, что эстетическое начало должно играть существенную роль в борьбе за освобождение трудящихся от влияния на них религиозных обрядов, праздников, религиозного культа.

Здесь недостаточно только критиковать бессмысленность и нелепость религиозных обрядов или только выяснять подлинные исторические корни этих культовых действий. Следует иметь в виду, что за многие века своего существования христианская церковь присвоила себе право отмечать все сколько-нибудь важные события в жизни человека: рождение, брак и т. п. И сколько бы ни читалось лекций о вреде религии, пока атеисты в том или ином городе, селе, поселке всерьез не задумаются о том, *что* они могут реально противопоставить старым религиозным праздникам, таинствам, обрядам, до тех пор им трудно будет рассчитывать на серьезные успехи в своей деятельности.

Надежда Константиновна Крупская, много занимавшаяся вопросами научно-атеистического воспитания, неоднократно подчеркивала роль искусства в преодолении религии.

«Противостоять религиозным влияниям можно, — писала она, — лишь приобщив массы к искусству, сделав его максимально народным, близким массам, организуя массы на почве искусства. Демонстрации, театральные постановки, вечера гармонистов, хоры, коллективные декламации, волшебные фонари, кино, радио — все это идет на смену церковному искусству»[88].

В некоторых областях и республиках Советского Союза уже накоплен известный положительный опыт. В частности, представляет интерес опыт атеистов и общественных организаций прибалтийских республик. Известно, что в Прибалтике довольно сильны позиции лютеранской (евангелической) церкви. Одной из особенностей лютеранства является совершение молодыми

---

[88] Н. К. Крупская. Вопросы атеистического воспитания. М., Изд-во АПН РСФСР, 1961, стр. 142.

людьми, достигшими совершеннолетия, особого религиозного обряда «конфирмации». Иначе говоря, лютеранская церковь издавна присвоила себе право по-своему праздновать день совершеннолетия каждого человека.

В противовес церковной конфирмации в Латвийской и Эстонской ССР довольно широкий размах приняло проведение светского, безрелигиозного праздника — «дня совершеннолетия».

Нередко в ходе организации тех или иных праздников используются и некоторые старые народные обычаи и традиции, в которых по существу нет ничего религиозного. Так, например, уже более двадцати лет в Советском Союзе повсеместно празднуется новогодняя елка. В Молдавской ССР имеется интересный опыт организации празднования «комсомольских свадеб» с использованием многих старинных народных обычаев. Но опыт подсказывает, что не следует увлекаться искусственным воскрешением исчезнувших или исчезающих старых обычаев, в особенности если они по своему характеру чужды всему строю нашей жизни. Здесь требуется известный такт, понимание обстановки. Главное внимание, естественно, следует уделить созданию новых, социалистических по содержанию праздников и торжественных церемоний. Создание «Дворцов бракосочетаний» в некоторых городах, коренная перестройка работы загсов, проведение «комсомольских свадеб», праздники, связанные с вручением первого паспорта, — все эти мероприятия идут в нужном направлении.

Большое значение для преодоления религиозных предрассудков имеет и само искусство.

Иногда роль искусства в преодолении религии понимают лишь как определенное воздействие на людей тех или иных спектаклей, пьес, кинофильмов или произведений изобразительного искусства, имеющих непосредственную атеистическую направленность. Однако такое понимание роли искусства в преодолении религии слишком узко, неполно.

Во-первых, как уже говорилось выше, всякое здоровое, жизнеутверждающее искусство, возбуждающее в людях веру в свои силы и активное отношение к действительности, в известном смысле противостоит религии и выступает как духовная сила, содействующая ее преодолению.

Н. К. Крупская указывала, что роль искусства на антирелигиозном фронте «далеко не исчерпывается пением антирелигиозных песен, распространением антирелигиозных картин, постановок, антирелигиозных пьес и фильмов. Роль его гораздо шире. Искусство вообще организует эмоциональную сторону, дает коллективные переживания. Чем богаче, всестороннее они будут, тем лучше»[89].

Во-вторых, следует подчеркнуть, что для преодоления влияния религии на советских людей особое значение имеет их *активная эстетическая деятельность*, активное непосредственное участие в художественном творчестве.

Факты показывают, что в отходе человека от религии часто решающую роль играет возникновение в его жизни *новых интересов*, приобщающих его к коллективу, развивающих его способности и дарования. И нередко как раз приобщение человека к активному художественному творчеству (например, вовлечению его в художественную самодеятельность) становится для него решающим шагом, определяющим его постепенный отход от религии.

Все сказанное выше, естественно, ничуть не преуменьшает значения искусства, имеющего непосредственную атеистическую или антиклерикальную направленность.

В прошлом искусство нередко остро критиковало религию и церковные организации. Но не всегда эта критика велась с последовательно атеистических позиций. Довольно часто крупные художники прошлого, произнося уничтожающий приговор официальной религии, в то же время стремились заменить ее религией подчищенной, «улучшенной», утонченной. Вспомним, к примеру, Л. Н. Толстого. Срывая все и всяческие маски с попов «по казенной должности», Толстой в то же время стремился, как указывал В. И. Ленин, заменить их попами «по нравственному убеждению», т. е. содействовал распространению «самой утонченной и потому особенно омерзительной поповщины»[90].

Советское искусство может играть особо важную роль в преодолении религии, в частности, потому, что

---

[89] Н. К. Крупская. Вопросы атеистического воспитания, стр. 143.

[90] В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 180.

оно проникнуто последовательно атеистическим духом и свободно от какого бы то ни было влияния религиозного мировоззрения.

Возможности искусства с точки зрения его влияния на массы огромны. Хорошая высокохудожественная антирелигиозная книга, кинокартина или пьеса могут оказать на сознание людей гораздо большее влияние, чем десяток скучных статей и брошюр. Сила искусства — в его доходчивости, в его эмоциональном воздействии. С помощью искусства атеистические идеи и выводы могут пробить себе дорогу в те слои населения, до которых еще часто не доходят иные формы атеистической пропаганды.

Искусство — это наш могучий союзник в борьбе против религии. «Искусство, — говорил А. В. Луначарский, — величайшее орудие агитации, и оно нам нужно в борьбе против религии. При помощи искусства мы высмеиваем ее слабые стороны, 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...» [91].

§ 4. Религия и философия

Религия и философия исторически развивались в тесной связи и постоянном взаимодействии. Однако охарактеризовать это взаимодействие представляется довольно сложной задачей.

Взаимодействие философии и религии может быть правильно понято лишь *с учетом противоположности содержания и социальной роли двух основных философских направлений — материализма и идеализма.*

Конечно, всякие философские теории имеют общие черты. Каковы бы ни были по своему содержанию и социальной направленности философские идеи, в них все-

---

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

гда 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 антагонизмов, не устраняет того факта, что общественное сознание антагонистических формаций движется и развивается в общих формах. Философия 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 буржуазных философов, посвященных проблеме соотношения религии и философии, наличие двух основных направлений в философии, как правило, полностью игнорируется, что не позволяет авторам подобных книг 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» [92]. Весь пафос указанной книги состоит в обосновании той мысли, что всякая философия так же ненужна, вредна и бессмысленна, как и религия. И 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 объектив-

---

[92] См. B. P. Beckwith. Religion, Phylosophy and Science. N. Y., 1957.

ном мире являются «бессмысленными». Бэкуит полагает, что философия ничего общего с наукой не имеет, он заявляет, что мысль о научной философии так же нелепа, как мысль о квадратном круге. В его книге имеется специальный раздел «Вредные результаты философии». 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...» [93]. Диалектический материализм для Бэкуита — 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 вульгаризированных остатков наихудших философских учений» [94].

В нашу задачу не входят подробный анализ и опровержение концепции Бэкуита. Заметим лишь, 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.

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

Материализм, как известно, родился 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 формировавшемся рабовладельческом обществе возникали 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, зача-

---

[93] B. P. Beckwith. Religion, Phylosophy and Science, p. 122.
[94] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 525.

точные, 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. Борьба материализма против религии не случайна. Коренная противоположность материалистического и религиозного мировоззрений 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» [95].

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. Материализм всегда стремится в той или иной степени опереться на науку; религия, как уже говорилось, противоположна и враждебна науке.

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. Материалистическая философия содействовала решению назревших задач общественного развития, способствовала общественному прогрессу. К. Маркс в «Святом семействе» указывал, например, что идеи французских материалистов XVIII в. неизбежно вели к революционным социально-политическим выводам [96].

---

[95] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 651—652.
[96] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 145—146.

Социальная направленность материалистической философии делала и делает ее совершенно неприемлемой для реакционных общественных классов. Стремясь скрыть 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.

Атеистическая направленность материализма всегда была очевидна для его последовательных и открытых идейных противников. Одним из таких открытых идейных противников материализма был в свое время епископ Беркли, который признавал, что «на основе учения о материи или о телесной субстанции воздвигнуты были все безбожные построения атеизма и отрицания религии...» [97].

Любопытно отметить, что и сейчас среди буржуазных философов находятся последователи Беркли, которые столь же откровенно говорят о мировоззренческих и социальных выводах, вытекающих из материализма. Так, например, профессор Дублинского колледжа А. Льюс пишет: «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, рушится материалистический образ мышления, а с ним, раньше или позже, и материалистический образ жизни» [98].

Интересна в этой связи также книга западногерманского автора Петера Элена «Атеизм диалектического материализма» [99]. Автор критикует тех буржуазных идеологов, которые считают возможным «примирение» диалектического материализма с религией или же рассматривают марксизм как некую «псевдорелигию», «светскую религию» и т. п. Элен подчеркивает, что атеизм является в марксистской философии не случай-

---

[97] Цит. по кн.: В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 16.

[98] A. A. Luce. Sense without matter or direct perception. Nelson, 1954, pp. VII, VIII.

[99] См. Peter Ehlen. Der Atheismus im dialektischen Materialismus. München, 1961.

ным привеском, а составляет «внутреннее существо марксизма».

Даже православные богословы, которые очень не любят прямо формулировать свое отношение к диалектическому материализму, вынуждены признать, что «между религиозным (идеалистическим) и коммунистическим (материалистическим) мировоззрением существует конфликт»[100].

С этими утверждениями наших идейных противников можно согласиться. Религиозное и материалистическое мировоззрения действительно непримиримы.

Материализм за последнее столетие 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. Эти завоевания марксистского материализма позволили не только критиковать нелепость и антинаучность религии, но и вскрыть социальную почву, на которой она необходимо вырастает. Объяснив научно причины существования религии, марксистский материализм смог впервые научно решить вопрос о путях ее преодоления. Диалектический и исторический материализм представляют собой в современных условиях незыблемую теоретическую основу марксистского атеизма.

* *
*

Взаимоотношение религии и идеализма носит принципиально иной характер, чем соотношение религии и материалистической философии.

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

Анализируя высказывания В. И. Ленина по указанному вопросу, 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 меж-

[100] ЖМП, 1961, № 6, стр. 80.

ду собой, что идеализм есть союзник и соратник религии. В работе «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин характеризует идеализм как «ослабленный, утонченный фидеизм»[101]. 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»[102]. В «Философских тетрадях» Ленин указывает, что «идеализм философский есть... *дорога* к поповщине...»[103]. 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 религиозной веры. Следует подчеркнуть, что это относится как к объективному, так и к 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»[104]. «Если вы отрицаете идеализм, — писал Фейербах, — то отрицайте также и бога! Только бог есть родоначальник идеализма. Если вы не признаете выводов, то не принимайте и принципа. Идеализм есть просто *рациональный* или рационализированный теизм»[105]. Назовем ли мы некое духовное начало, якобы

---

[101] См. В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 331. В. И. Ленин использовал в указанной книге термин «фидеизм» из цензурных соображений, заменив им понятие «поповщина» (см. об этом письмо В. И. Ленина А. И. Ульяновой-Елизаровой от 8 ноября 1908 г.: В. И. Ленин. Соч., т. 37, стр. 316). Как указывает сам Ленин (Соч., т. 14, стр. 8, примечание), фидеизмом он называет учение, «ставящее веру на место знания или вообще отводящее известное значение вере».

[102] В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 343.

[103] В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 361.

[104] Людвиг Фейербах. Избр. филос. произв., т. I. М., Госполитиздат, 1955, стр. 116.

[105] Там же, стр. 159—160.

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. Гегель, например, писал: «Содержание философии (Гегель подразумевал 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»[106].

Сложнее дело обстоит с субъективным идеализмом. Многие субъективные идеалисты 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 этой связи можно указать на Юма, некоторых младогегельянцев, Ницше и др. В настоящее время с критикой религии и претензией на атеизм выступают многие позитивисты. Американский прагматист Сидней Хук, известный своим ярым антикоммунизмом, пытается даже доказать, что религия мешает успешной борьбе за «ценности свободного мира» против «коммунистического тоталитаризма»[107]. Среди экзистенциалистов Западной Европы 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 объективное содержание и ее 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

---

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

[107] См. кн.: Sidney Hook. The Quest for Being. London, 1961.

ведется с позиций агностицизма или утонченного субъективного 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» [108]. Агностицизм и субъективизм всегда обесценивают человеческие знания, лишают науку всякого объективного содержания, т. е., по классическому выражению Канта, ограничивают знания, 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.» [109].

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 Пуанкарэ, 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,

---

[108] В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 329.
[109] Там же, стр. 333.

а религия имеет *не менее действительное значение*, чем наука, для другой области действий; отрицать теологию «символическая», махистская наука не имеет права»[110].

В этой связи нельзя не согласиться с советским философом Ю. П. Михаленко, который указывает, что, «критикуя рационалистическую теологию, современный агностицизм подрывает рациональные средства защиты религии, но он бессилен против религии, когда она апеллирует к вере, а не к разуму, и опирается на иррациональные основания»[111].

Чего стоит так называемый «атеизм» современных позитивистов, показывает уже упоминавшаяся книга Бэкуита «Религия, философия и наука». Бэкуит 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 существования 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.

Многие позитивисты (например, Б. Рассел), объявляя религиозные догматы бессмысленными в рационально-теоретическом плане, полагают вслед за Кантом, что религия приемлема (во всяком случае — терпима) в плане морально-практическом.

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. Его философский коллега Ясперс ставит все точки над «и», прямо признавая бога «абсолютной», высшей реальностью. Не случайно философским пред-

---

[110] В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 278.

[111] «Современные религиозно-философские течения в капиталистических странах». М., Изд-во АН СССР, 1962, стр. 159.

течей экзистенциализма считается мистик и фидеист Киркегор [112].

От субъективизма и агностицизма до религии всего лишь один шаг — этот вывод неизбежно вытекает из приведенных выше фактов. Некоторые субъективные идеалисты прямо делают этот шаг — как, например, Ясперс или известный прагматист У. Джемс; другие воздерживаются от него, т. е. 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 необходимо 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» [113] 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 идеологическую 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 фашизм как социальное и идеологическое явление питался и питается не только иррационализмом, непосред-

---

[112] Об экзистенциализме см. подробнее в кн.: «Современный субъективный идеализм. Критические очерки». М., Госполитиздат, 1957, стр. 424—474; «Современные религиозно-философские течения в капиталистических странах», стр. 119—131.

[113] См. G. Lukacs. Die Zerstörung der Vernunft. Berlin, Aufbau—Verlag, 1955.

ственно не связанным с религией[114], 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, взаимоотношение идеалистической философии и религии в книге Лукача представлено в искаженном, ложном свете. Это — не случайность, а одно из проявлений отхода Лукача от принципа марксистской партийности в оценке явлений идеологической жизни[115].

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 и притом 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.

Одно из отличий философского идеализма от религии 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 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.

---

[114] Лукач его называет «религиозным атеизмом», употребляя этот термин часто без всяких кавычек (ibid., SS. 174, 175 u. s. w.).

[115] Критический анализ книги Лукача см. подробнее в ст.: Э. Балог. К критике иррационализма. «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1958, Nr. 1, 2, 4.

Религия есть способ, каким истина осознается всеми людьми, а эти способы суть прежде всего чувство, представление, а затем также рассудочное мышление»[116].

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»[117]. 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 иудейской, христианской или мусульманской религиях предстает перед нами в облике сугубо «земном», наглядном, человеческом. Это не абстрактные понятия «Разум», «Воля» или «Идея», а существо, наделенное всеми человеческими качествами, способностями и атрибутами.

С этим отличием связано и другое. Философский идеализм претендует на доказательность, его построения апеллируют к разуму, имеют наукообразный вид[118].

---

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

[117] Людвиг Фейербах. Избр. филос. произв., т. II, стр. 506.

[118] Даже в иррационалистической философии предполагается, что человек усваивает философскую концепцию с помощью разума, хотя сама эта концепция может отрицать роль разума в достижении истины. В этом, как уже говорилось, проявляется внутренняя противоречивость иррационализма как философии.

Религия же имеет своей основой, как уже говорилось выше, слепую, не рассуждающую *веру* в те или иные догматы или представления.

В этой связи может возникнуть вопрос относительно богословия (теологии). Ведь богословие есть важнейший элемент религиозного сознания. И в то же время богословие обычно выступает в виде системы догматов и рассуждений, выраженных в абстрактно-теоретической форме, оно также претендует на известную логическую последовательность, а иногда — и доказательность (например, доказательства бытия бога в католицизме).

Действительно, богословие представляет собой тот элемент религиозного сознания, который наиболее близок идеалистической философии, в известном смысле даже сливается с ней. Наиболее ярко это выявляют философские течения, открыто связанные 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» [119].

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 истолкование тем реальным объектам, которые действительно окружают человека, явлениям природы и общества.

Теология, таким образом, *отправляется* от тезиса об истинности религиозных догматов и стремится показать

---

[119] Y. Collins. God as a function in modern systems of philosophy. «American philosophers at work». N. Y., 1956, p. 197.

все их значение для жизни человека; идеалистическая же философия пытается *подвести* 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 существует своеобразное разделение труда, в результате которого философский идеализм выступает в настоящее время почти в той же роли, что и в средние века — в роли «служанки теологии». Да этого и не отрицают наиболее откровенные представители современного идеализма. Так, католический философ Дитер Вендланд утверждает, что «основная проблема философии состоит в познании бога посредством разума» и что поэтому в настоящее время философия должна по-прежнему играть роль «служанки богословия» [120].

В послевоенные годы в капиталистических странах наблюдается прогрессирующее сближение теологии с буржуазной философией.

С одной стороны, теология и философия томизма, имевшая хождение ранее, в начале этого века, почти исключительно в церковно-богословских кругах, приобретает ныне все большее влияние на умы многих буржуазных философов, по своему положению весьма далеких от церкви. В частности, изучение томизма занимает все больший удельный вес во многих «светских» университетах Европы, и кокетничанье томистской терминологией считается признаком «хорошего тона» среди университетских профессоров.

С другой стороны, современные философские идеалистические течения охотно берутся на вооружение богословами и церковниками, пытающимися их «синтезировать» с христианским вероучением.

Так, например, протестантские теологи Карл Барт, Пауль Тиллих и в особенности Рудольф Бультман, создавая свои богословские концепции, немало позаимствовали у философов-экзистенциалистов. Даже католики, обычно весьма критически относившиеся ко всякой философии, отличающейся от томизма в его «ортодоксальном» виде, ныне во многом изменили свой тон. Пока-

---

[120] Dieter Wendland. Von der Philosophie zur Weltanschauung. Aschaffenburg, 1960, SS. 17, 110—112.

зательна в этом отношении статья профессора истории философии Ватиканского института А. Мак-Николла, опубликованная в упомянутом американском журнале «Томист». Останавливаясь на характеристике ряда течений современной буржуазной философии, автор статьи отмечает, что они далеко не совпадают с официальной томистской доктриной, но не только не высказывает к ним враждебности, но считает, что современный томизм должен внимательно изучать эти новейшие философские тенденции и черпать из них все полезное. Мак-Николл полагает, что «многое из того, что является ценным в новейшей философии, по-видимому, скорее дополняет томистский синтез, чем противоречит ему»[121]. «Субъективный путь, — пишет он, — может быть допущен как прекрасная пропедевтика к нашей онтологии, феноменологический метод находит достаточно простора для применения в новых областях, открытых рефлексивным самосознанием, в то время как Анализ показывает, насколько мы нуждаемся в требовании большей строгости в наших формах мысли и выражения»[122]. Как видно, наш томист не гнушается никакой идеалистической пищей; он считает (и не без оснований!), что она не может повредить его богословскому желудку.

Этот процесс сближения теологии и буржуазной философии, конечно, имеет определенную социальную подоплеку. Это — один из показателей кризиса буржуазной идеологии, в ходе которого она стремится консолидировать все силы для борьбы против научной, марксистской теории. Вместе с тем это признак усиливающейся реакционности буржуазной идеологии, рассматривающей религию как одну из важнейших идейных опор существующего строя[123].

Богословие, однако, — лишь элемент религиозного сознания. Как уже говорилось, религия выходит за рамки богословия, она включает в себя и обыденное сознание верующих людей. В этой связи мы можем выделить еще одну особенность религии, которая отличает ее от идеалистической философии.

---

[121] «The Thomist», 1961, No. 2, 3 and 4, p. 601.

[122] Ibid., p. 602.

[123] См. об этом подробнее в ст.: Т. И. Ойзерман. Кризис современной буржуазной философии и фидеизм. «Современные религиозно-философские течения в капиталистических странах», стр. 3—51.

Религия предполагает не только наличие религиозных представлений у верующих; она всегда связана с чувствами, настроениями, эмоциональными процессами. Верующий не просто «мыслит о боге». Он всегда *верит* в бога, т. е. переживает некое эмоциональное отношение к этому иллюзорному объекту своей веры.

Наконец, религия отличается от философского идеализма и в том отношении, что ее неразрывной составной частью является система обрядов, т. е. религиозный культ. Религия не ограничивается сферой общественного и индивидуального сознания. В отличие от философии, она вторгается в практическое повседневное поведение людей, опутывает их быт сетью установленных церковью обрядов, «таинств», запретов, ограничений. Религиозный культ 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 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.

§ 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.

Политическая часть надстройки (или политика в широком смысле слова) включает в себя: 1) политические взгляды; 2) политические отношения (отношения между классами, отношения классов к государству, а также отношения между государствами и между нациями);

3) политические учреждения (государство). К сфере общественного сознания непосредственно относятся лишь политические взгляды. Однако политические отношения и политические учреждения занимают столь важное место в системе надстройки и оказывают столь значительное влияние на общественную жизнь, что нам представляется целесообразным рассматривать соотношение религии с политикой в целом, имея в виду не только политическую идеологию, но и политические отношения и учреждения.

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» [124]. 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. Классы 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 воздействие политики на другие формы общественного сознания. Политика выступает в качестве особого посредствующего звена между экономикой и такими формами общественного сознания, как мораль, философия, искусство, религия. Экономические отношения оказывают определяющее воздействие на указанные

---

[124] В. И. Ленин. Соч., т. 32, стр. 13.

формы сознания не непосредственно, а через политику.

Перейдем к более конкретному рассмотрению взаимоотношения религии и политики. Для наших целей нет необходимости анализировать это взаимоотношение в историческом плане. Ограничимся лишь выделением основных направлений взаимодействия религии и политики.

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 писал, 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» [125]. 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 области религии. Так, например, борьба египетского фараона Аменхотепа IV (XIV в. 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 порабощенных народностей и племен, потребовало и соответствующих изменений в области религии. Старая, узкоплеменная религия латинян не могла быть воспринята остальными народностями, входившими в состав Римской империи. Между тем правящая верхушка Рима нуждалась в такой религии,

---

[125] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXI, стр. 45.

которая бы санкционировала ее господство и оказывала воздействие на все покоренные народы. 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 представлялась духовенством обеих сторон как борьба против «еретиков», исказивших христианские догматы, борьба за «чистоту христианского вероучения».

Столь же земной характер носило протестантское движение. Энгельс заметил в свое время, что «неистребимость протестантской ереси соответствовала непобедимости поднимавшегося бюргерства» [126].

Политические убеждения усиливавшейся буржуазии, убеждения, которые отражали 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 указывал, что тот «выдвинул... на первый план буржуазный характер реформации, придав церкви республиканский, демократический вид» [127].

Не менее очевидно воздействие политики и на русское православие. 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 самодержа-

---

[126] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 314.
[127] Там же.

вию, 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, всеми средствами боролась против «революционной крамолы»[128].

Все факты, перечисленные выше, подводят нас к выводу о том, что в любом антагонистическом обществе политика (и прежде всего политика господствующих 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[129].

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 пассив-

---

[128] 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», 1960, т. IV, стр. 103—209.

[129] Даже сами церковные деятели вынуждены в ряде случаев признавать, что многие события церковной истории (в частности, факты разделения церквей) объясняются прежде всего социальными и политическими причинами. Так, например, старокатолический архиепископ Андрей Ринкель в докладе «Старокатоличество и православие» заявил: «Те, кто знаком с историей, знают, что разделение церквей (католической и православной. — *Д. У.*) не может быть сведено только к церковным, догматическим, дисциплинарным и литургическим конфликтам; в равной мере оно было вызвано и политическими факторами, под влиянием которых Восток и Запад в течение одного тысячелетия превратились в два различных мира, борющихся и соперничающих друг с другом» (ЖМП, 1962, № 2, стр. 45—46). Ту же мысль высказывает и православный богослов С. Преображенский: «...историческими причинами последующих церковных смут и разделений, игравшими весьма значительную роль, были различные политические и националистические мотивы, а несторианские и монофизитские учения могли служить лишь поводом» (ЖМП, 1962, № 4, стр. 66).

ность, 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 участию в борьбе за общественное переустройство.

Православие, например, в отличие от католицизма, избегает в настоящее время непосредственно вмешиваться в решение важнейших социальных и политических проблем современности и не обладает сколько-нибудь развитой социальной доктриной. «Русская православная церковь, — читаем мы в «Журнале Московской патриархии», — учила и учит, что прикладывать печать абсолютного и вечного Христова учения к социально-экономическим и политическим доктринам, насколько бы совершенны они ни были, нельзя. Они все же принадлежат к области человеческих построений. Христос же не был ни политическим деятелем, ни социальным реформатором, ни регламентатором внешних земных отношений в духе той или иной политической доктрины. Его миссия была миссией духовной» [130].

Было бы, однако, глубокой ошибкой на этом основании считать, будто православие в нашей стране вообще не оказывает никакого влияния на социальное и политическое поведение верующих. Конечно, это влияние не имеет сейчас прямой антисоветской, антикоммунистической направленности. Более того, с церковных амвонов нередко сейчас раздаются голоса, заявляющие, что христианство не только вполне примиримо с марксизмом, но и содействует строительству коммунистического общества.

Но ведь главная задача верующего, согласно христианскому вероучению, — это «спасение» его души, которое может быть якобы обеспечено прежде всего верой в бога, постоянным поклонением ему. Все социальные и политические проблемы христианство рассматри-

---

[130] ЖМП, 1961, № 6, стр. 79.

вает как проблемы «временные» и «преходящие», проблемы, не заслуживающие того, чтобы они стали центральными в жизни и деятельности христианина.

Вот например, какие поучения мы находим в проповеди видного иерарха православной церкви: «Нет должности или работы в обществе, которая поглощала бы все время жизни. Вспомните: древние христиане, находясь и в римском языческом войске и при дворе языческих царей, умели быть верными исполнителями христианского долга»[131]. Такие проповеди стремятся воспитывать в верующих *социальный и политический индифферентизм*, пассивное, пренебрежительное отношение к социально-политическим вопросам.

Таким образом, всякая религия, независимо от политической позиции ее защитников и проповедников, всегда мешает пробуждению социальной и политической активности масс и тем самым в условиях социализма препятствует вовлечению трудящихся в активную общественно-политическую жизнь, повышению их идейно-политического и культурного уровня. В условиях же эксплуататорского строя социально-политический индифферентизм, пропагандируемый религией, помогает господствующим классам держать трудящихся в политическом рабстве.

Во-вторых, религия воздействует на политику через *конкретные социальные учения*, проповедуемые церковными и религиозными организациями. Всесторонне развитым социальным учением обладает, к примеру, современный католицизм. На этом мы подробнее остановимся ниже.

Наконец, *в-третьих*, религия оказывает воздействие на политику через *повседневную политическую деятельность церковных организаций*. Церковные организации с самого начала их существования в классовом обществе занимались не только деятельностью, связанной с отправлением религиозных культов, пропагандой религии, 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

---

[131] ЖМП, 1958, № 12, стр. 17.

была их борьба за сохранение и упрочение того или иного эксплуататорского общественного строя.

Православная русская церковь, например, активно участвовала в политической жизни страны. Были случаи, когда ее политическая деятельность играла известную прогрессивную роль. Так, 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 против польско-шведской интервенции в начале XVII в. 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 заслугами церкви в борьбе 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» [132].

Русское духовенство политически сотрудничало с Золотой Ордой. Многие епископы находились в тесных сношениях с ханским двором, а иногда, преследуя своекорыстные интересы, даже вызывали на Русь татарские карательные экспедиции [133].

Искажение истории русской православной церкви

---

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

[133] См. там же, стр. 295.

активно проводится и сейчас на страницах «Журнала Московской патриархии». В статьях, помещенных в указанном 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 [134].

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» [135].

Все это делает актуальной задачу марксистского, научного изучения политической и социальной роли русского православия.

Общеизвестна реакционная политическая роль церковных организаций в Западной Европе. Одним из основных оплотов феодализма на Западе долгое время была католическая церковь. 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 в., 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 укрепления капиталистического строя.

Церковники и богословы обычно отрицают, что религия и церковь играют активную политическую роль в современном буржуазном обществе. Они стремятся

---

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

[135] ЖМП, 1958, № 1, стр. 42.

представить церковь как «беспристрастного арбитра», стоящего над классами и заботящегося не о политической «злобе дня», а лишь об удовлетворении «высших», «духовных» потребностей всех людей. Но иногда, в пылу полемики, отдельные защитники религии высказываются более откровенно. В этой связи значительный интерес представляет полемика между католическим священником Эрнестом Ван ден Гааг (Van den Haag) и известным американским философом-антикоммунистом Сиднеем Хуком. Полемика эта происходила в первые послевоенные годы на страницах одного из американских журналов, а ныне опубликована Хуком в его недавно вышедшей книге «Поиски бытия» [136].

Хук, играя в демократизм и свободомыслие, утверждал, что религия не только не помогает, но, напротив, мешает сохранению «основных ценностей свободного мира» и борьбе против «тоталитаризма». Эти выпады Хука против религии (которые ни в коем случае не следует переоценивать, ибо они сделаны с позиций субъективизма, т. е. утонченного идеализма) привели в комический ужас добропорядочного и, видимо, не слишком проницательного католического священника. В смятении «святой отец» наговорил много такого, что обычно не произносится вслух для широкой публики.

Вот некоторые из его высказываний:

«Религиозная санкция требуется — так же как и полицейская сила — для любого общества, которое хочет быть устойчивым, не становясь тоталитарным» [137].

«Религия представляет собой полезный, даже необходимый наркотик, успокаивающий и защищающий нас от чрезмерной тревоги и волнения, а также от тех, кто, наподобие Маркса, преуспевает на почве этого волнения и поэтому ненавидит успокоительное...» [138].

«Если религия не примиряет нас со страданиями и «несправедливостями», свойственными жизни, люди будут пытаться уничтожить их. Но лучше обещать кротким, что они будут наследовать землю, чем позволить фанатикам, жаждущим власти, увлекать их (т. е. кротких) перспективой завоевания ее (земли)» [139].

---

[136] См. Sidney Hook. The Quest for Being. London, 1961.
[137] Ibid., p. 104.
[138] Ibid., p. 104—105.
[139] Ibid., p. 105

«В социальном и политическом отношении не существенно, содержат ли истину религиозные доктрины. Имеет значение лишь то, что им верят»[140].

Комментарии, как говорится, излишни. Можно только быть благодарным «отцу» Ван ден Гаагу за его откровенность. Своими высказываниями он весьма ясно показал, какова подлинная социальная и политическая роль религии и церкви в так называемом «свободном мире».

Говоря об основных направлениях воздействия религии на политику, следует кратко остановиться и на воздействии религии на *право*. Право и политика — это, как известно, пограничные и весьма тесно связанные между собой элементы надстройки. Будучи «возведенной в закон волей господствующего класса» (Маркс), право выступает в антагонистических формациях как важнейшее средство обеспечения политического господства эксплуататоров.

Особенно тесная связь между религией и правом существует в рабовладельческой и феодальной формациях.

С одной стороны, нормы и установления религиозного культа, признанного государством, становятся правовыми нормами, нарушение которых карается по закону. С другой стороны, с помощью религии правящий класс стремится утвердить незыблемость существующих правовых норм, приписать им внеземное, божественное происхождение.

Отправление религиозного культа в большинстве древнегреческих государств, например, было обязательным для всех граждан полиса, т. е. становилось законом, правовой нормой, за соблюдением которой следило государство. «Атеизм» рассматривался прежде всего как угроза общественному порядку, угроза существующим в государстве законам. Еще большее сближение права и религиозных предписаний находим мы в государствах древнего Востока. В них функции судей часто выполнялись жрецами, которые строго карали за нарушение законов.

В феодальном обществе существовала также весьма тесная связь между официальной религией, какой на

---

[140] Sidney H o o k. The Quest for Being, p. 106.

Западе было католичество, и правовыми нормами и институтами. Всякое отступление от признанной государством религии рассматривалось как «ересь» и преследовалось государством. Католическая церковь создала даже особый правовой институт, инквизицию, в руках которой находились все средства насилия и подавления.

В то же время теологическая догма обосновывала вечность, незыблемость и божественное происхождение феодальных порядков. Фома Аквинский, например, доказывал, что «низшие должны повиноваться высшим» исходя не только из «естественного», но и из «божественного» права. Основой всех земных законов, по мнению Фомы, является «вечный закон», т. е. божественный миропорядок.

В буржуазном обществе происходит постепенное высвобождение права от церковной опеки. В ходе буржуазно-демократических революций делаются попытки отделить церковь от государства, провозглашается «свобода совести» граждан. Но, как заметил по этому поводу Маркс, «буржуазная «свобода совести» не представляет собой ничего большего, как терпимость ко всем возможным видам *религиозной свободы совести*...»[141]. Связь между правом буржуазных государств и религией не исчезает, хотя приобретает более сложный, опосредованный характер. Эта связь проявляется прежде всего в воздействии религии на политическое поведение верующих и, в частности, на их отношение к существующим правовым нормам и установлениям.

Важной задачей социальной доктрины церкви является теоретическое обоснование буржуазного правопорядка. Правящие круги буржуазных государств стремятся в свою очередь создать наилучшие правовые условия для активной деятельности религиозных организаций.

Остановимся несколько подробнее на социальной доктрине и политической роли церковных и религиозных организаций *в современных капиталистических странах.*

Как отмечается в Программе КПСС, *клерикализм* ныне приобретает все возрастающее значение в политическом и идеологическом арсенале империализма. Представители высших слоев духовенства и экономически, и

---

[141] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 30.

политически связаны с современной монополистической буржуазией. Руководящие деятели современных церковных организаций, как правило, стремятся активно воздействовать на политическую позицию и политические взгляды верующих. Они пытаются по-своему ответить на важнейшие вопросы социальной жизни, используя 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.

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

Так, социальная теория современного католицизма играет в жизни многих буржуазных стран роль главного идейного оружия в борьбе против научного социализма и рабочего движения. Теоретической основой современного католического социального учения является приспособленная к новейшим условиям и модернизированная средневековая теория так называемого «естественного права». Учение о «естественном праве» у Фомы Аквинского служило теоретическим обоснованием незыблемости феодального общественного порядка, построенного на социальном неравенстве и иерархии социальных групп. Основные идеи томизма в несколько ином облачении пытаются развивать и современные католические богословы, занимающиеся социальными проблемами.

Отправным пунктом католического учения об обществе является учение о сущности отдельного человека. Согласно доктрине католицизма сущность каждого человека определяется наличием в нем бессмертной и нематериальной души, которая представляет собой высшее творение бога. Главная цель каждого человека — стать подобием бога, возвысив для этой цели свою душу и очистив ее от греха.

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 социаль-

ной доктриной. В социальной энциклике папы Иоанна XXIII «Mater et magistra» эта мысль выражена достаточно четко и проводится весьма последовательно: «Основной принцип этой (т. е. католической. — *Д. У.*) концепции... состоит в том, что отдельные человеческие существа являются и должны быть основой, целью и содержанием всех институтов, в которых выражается и осуществляется общественная жизнь». Католические богословы и «социальные теоретики» также подчеркивают указанную идею. Один из католических западногерманских идеологов, Адольф Зюстерхайм, говорит об этом следующее: «Из того факта, что только отдельный человек обладает бессмертной душой и имеет трансцендентное предопределение, а общественные коллективы не имеют бессмертной души и призваны решать только земные мирские задачи, — вытекает... преимущественное право отдельного человека перед общественными человеческими образованиями» [142].

Понятно, что с этих позиций главной проблемой является не изменение социальных отношений, а «спасение души» каждого отдельного человека, «очищение» ее от греха. В «Словаре католической жизни», вышедшем во Фрейбурге в 1952 г., сказано совершенно недвусмысленно: «Социальные неполадки имелись среди людей во все времена и они будут существовать всегда, — это неминуемый результат первородного греха...» [143]. Французский прелат Бруно де Солаж подчеркивает, что «христианское избавление заключается не в ликвидации нищеты, а в ликвидации греха» [144].

Политический смысл такого рода утверждений вполне очевиден.

Любопытно, что в упомянутой энциклике «Mater et magistra» «естественное право частной собственности» обосновывается опять-таки ссылкой на примат личности перед обществом. «Право частной собственности на средства производства имеет непреходящее значение прежде всего потому, что является естественным правом, основанным на онтологическом и целеоправданном

---

[142] Цит. по кн.: Г. Гейден, М. Клейн, А. Козинг. Философия преступления. М., ИЛ, 1962, стр. 210—211.

[143] Там же, стр. 202.

[144] Цит. по кн.: И. Лаврецкий. Ватикан. М., Госполитиздат, 1957, стр. 285.

первенстве отдельных человеческих существ по отношению к обществу». Оценивая новую «социальную энциклику» в целом, следует заметить, что, несмотря на то что в ней присутствуют все внешние признаки современной эпохи (так, например, в ней неоднократно отмечаются достижения современного научно-технического прогресса; особые разделы посвящены социальным условиям в сельскохозяйственном производстве, соотношению слаборазвитых и экономически развитых стран, проблемам так называемой «социализации» и т. п. и т. д.), в основном своем содержании она не дает ничего принципиально нового по сравнению с предыдущими «социальными энцикликами» («Rerum novarum», 1891 г., «Quadrogessimo anno», 1931 г.). Продолжаются давно известные плоские рассуждения о примирении классов и об их постепенном сближении на основе приобщения неимущих к частной собственности. Утверждается, что экономическая жизнь должна давать простор «личной инициативе отдельных граждан», но «во избежание излишней концентрации экономического могущества общественные власти должны контролировать и направлять экономическую деятельность». Поэтому наряду с частной собственностью как основой «справедливого общественного порядка» допускается существование и общественной собственности на орудия труда, если государство и другие общественные органы «являются носителями экономической мощи, которую недопустимо передавать в руки частных граждан, не рискуя подвергнуть опасности общее благо». Иначе говоря, все рассуждения в указанной энциклике сводятся к бессильным и несбыточным — и потому лицемерным — пожеланиям, 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[145].

Католицизм оказывает политическое воздействие не только с помощью своей социальной теории.

Католическая церковь связана с целой системой политических организаций во всех основных капиталисти-

[145] О социальных теориях современного христианства см. подробнее в кн.: Ю. А. Левада. Современное христианство и социальный прогресс. М., Соцэкгиз, 1962.

ческих странах. К числу этих политических организаций относятся прежде всего клерикальные политические партии, причем многие из них участвуют в правительстве (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 («Союз мужчин», «Союз молодежи», «Женская молодежь», «Итальянская католическая университетская федерация» и т. п.)[146]. Существует разветвленная система католических профессиональных, культурных, спортивных 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.

Католицизм отличается особой гибкостью, способностью к политическому приспособленчеству и социальной демагогии.

Защитники католицизма утверждают, что католическая церковь никогда не была союзником богатых, защитником их 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 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»[147].

[146] См. И. Лаврецкий. Ватикан, стр. 211—212.
[147] Там же, стр. 287—288.

Для того чтобы добиться этой цели, католическая церковь стремится использовать самые разнообразные пути, методы и средства.

В 40-х годах во Франции по инициативе 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 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 «Осерваторе Романо» писала по этому поводу, что «священники-рабочие» заразились марксизмом и заговорили языком классовой борьбы»[148].

На протяжении многих десятилетий яростный антикоммунизм был одним из главных направлений всей политической деятельности Ватикана. Марксистское учение неоднократно подвергалось официальному осуждению так называемого «святого престола». Пий XII, например, в одном из своих выступлений подчеркивал, что осуждение католической церковью марксистского социализма вытекает из ее «права и обязанности охра-

---

[148] О движении «священников-рабочих» см. подробнее в следующих работах: М. М. Шейнман. Социальная демагогия Ватикана. «Вопросы истории религии и атеизма», 1955, вып. III, стр. 135—142; И. Лаврецкий. Ватикан, стр. 288—302.

нять людей от таких течений мысли... которые угрожают их вечному спасению»[149].

В последние годы, в особенности в годы понтификата папы Иоанна XXIII (1959—1963), в Ватикане стали заметны некоторые новые тенденции. Старая позиция непримиримого и злобного антикоммунизма в значительной мере дискредитировала себя и не пользуется ныне большим авторитетом среди верующих. Поэтому в кругах высшей иерархии католической церкви все заметнее становилась новая, более «умеренная» тенденция, выражавшаяся в отказе от прямых антикоммунистических выпадов, в попытках способствовать разрядке международной напряженности и т. п. Этот «новый курс» пытался проводить папа Иоанн XXIII. Однако его действия в этом направлении встретили ожесточенное и настойчивое сопротивление весьма влиятельной в Ватикане группы католических иерархов. Некоторые шаги, предпринятые папой Павлом VI (в частности, его энциклика «Ecclesiam suam», содержащая вновь прямые антикоммунистические выпады), дают основание думать, что нынешний глава католической церкви испытывает все большее давление этой группы.

Сила сторонников «умеренной» тенденции состоит в том, что они опираются на умонастроения широких масс рядовых католиков. Среди католиков-трудящихся и даже среди низшего католического духовенства множатся ряды тех, кто ищет контактов 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. Борьба против политического клерикализма — это борьба против реакционной политики, проводимой определенными кругами духовенства и прикрываемой мнимыми религиозными мотивами. В ходе такой борьбы возможен широкий союз всех прогрессивных сил, борющихся за сохранение мира, против милитаризма и военного психоза, против наступления реак-

---

[149] «The mind of Pius XII». Ed. by R. C. Pollock. N. Y., 1955, p. 38.

ции, в защиту демократических свобод и социальных преобразований. В этой борьбе могут и должны принять участие и верующие. Идеологические расхождения между атеистами и верующими не должны помешать их совместной активной борьбе против реакционной политики современной монополистической буржуазии вообще и против политического клерикализма как ее важного политического инструмента в частности.

В заключение следует остановиться на вопросе о роли религии и церковных организаций в социалистическом обществе.

В настоящее время громадное большинство церковников и сектантских руководителей соблюдает политическую лояльность в отношении социалистического государства [150]. Ряд видных деятелей религиозных организаций активно участвует в борьбе за мир, за всеобщее разоружение. В официальных документах как русской православной церкви, так и иных религиозных объединений резко осуждаются расовая дискриминация, колониализм, подготовка новой войны, содержатся призывы к укреплению мирных, добрососедских отношений между государствами.

Естественно, что для социалистического государства и всего советского народа политическая позиция религиозных организаций по важнейшим проблемам современности далеко не безразлична. 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» [151].

В нашем обществе «подорваны корни религии, унич-

---

[150] Среди религиозных организаций в СССР есть и такие, которые до сих пор пытаются подпольно заниматься антисоветской деятельностью. Так, некоторые сектантские организации («свидетели Иеговы» и др.) ведут агитацию среди наиболее отсталых слоев населения за неподчинение советским законам, неучастие в выборах, отказ от военной службы и т. п. Нередки и случаи нарушения советского законодательства отдельными служителями культа зарегистрированных церковных и сектантских организаций. Против таких явлений необходимо вести активную борьбу, постоянно контролируя соблюдение духовенством советских законов.

[151] «Вопросы идеологической работы». М., Госполитиздат, 1961, стр. 73—74.

тожена база, на которую опиралась церковь»[152]. 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 выражать политическое недоверие тем или иным священнослужителям 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 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 развитии общества вообще и социалистического общества в частности.

Между тем многие представители религиозных организаций в СССР не прочь изобразить дело так, будто религия не только не препятствует, но способствует построению коммунистического общества. Некоторые представители секты евангельских христиан-баптистов, например, пытались в первые послевоенные годы доказать, что строительство социализма и коммунизма якобы «целиком соответствует христианским идеалам». Вот что 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 революции, близки словам и 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»»[153].

---

[152] «Вопросы идеологической работы», стр. 74.
[153] «Братский вестник», 1947, № 6, стр. 5—6.

Если следовать логике автора цитируемой статьи, 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». «И только всесильная помощь божия... положила предел нападению врага...», — читаем мы в одном из документов русской православной церкви[154].

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».

Характерны также попытки модернизировать и приукрасить христианство, особенно раннее, представить его как учение, которое содержит в себе социалистические и коммунистические идеалы.

Старая легенда о Христе приобрела у современных сектантских 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 невеждам»[155]. Подобные попытки политического приспособленчества имеют место и среди православных церковников. Так, например, «Журнал Московской патриархии» изображает дело так, будто в первых христианских общинах «фактически не было различия между господином и рабом»[156]. «Есть большое сходство, — читаем мы на страницах этого журнала, — между суждениями св. Иоанна Златоуста относительно богатства и понятием нашего времени о сути современного капитализма»[157]. Все эти попытки приукрашивания и модер-

---

[154] ЖМП, 1957, № 7, стр. 3.
[155] «Братский вестник», 1946, № 1, стр. 13.
[156] ЖМП, 1961, № 9, стр. 30.
[157] ЖМП, 1960, № 10, стр. 78.

низации раннего христианства направлены к тому, чтобы доказать совместимость христианских принципов с принципами социализма и коммунизма.

Между тем при сколько-нибудь серьезном анализе представляется совершенно очевидным, что в своем основном содержании христианское учение не только не имеет ничего общего с теорией научного коммунизма, но представляет собой 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 коммунизма 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.

Как признают сами церковники, христианская проповедь «имеет в виду прежде всего отдельную личность» [158].

С точки зрения научного коммунизма человек неотделим от общества, его характер, взгляды, поведение определяются социальными условиями его жизни. Следовательно, для того чтобы изменить человека, дать возможность развиться в нем его способностям, надо «сделать обстоятельства человечными» (Маркс), изменить общественные отношения.

Христианство учит, что любые изменения в жизни человека и общества совершаются по «воле божьей», и человек поэтому не должен активно вмешиваться в общественную жизнь. Христианская мораль превозносит кротость, покорность, терпение, «непротивление злу насилием», т. е. оправдывает социальное рабство.

Научный коммунизм считает, что классовая борьба представляет собой закономерный результат общественного развития, а активное участие в борьбе за социальное переустройство есть важнейшая задача всех трудя-

---

[158] ЖМП, 1961, № 6, стр. 79.

щихся. Один из писателей-атеистов метко заметил: «Религиозный человек — молится, обладающий классовым сознанием пролетарий — действует».

Таким образом, христианство, как и любая иная 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»[159]. За это действительное счастье и борются трудящиеся нашей страны, воздвигая светлое здание коммунистического общества.

---

[159] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 415.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теоретический анализ специфики религии и ее места в общественном сознании нельзя рассматривать как чисто академическую, далекую от жизни проблему. Ее решение имеет непосредственное значение для практики атеистической работы в нашей стране.

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 строительства коммунизма, задача научно-атеистического воспитания трудящихся становится важнейшей задачей партии и всего советского народа. На XXII съезде КПСС была подчеркнута необходимость создания цельной и продуманной системы атеистического воспитания, которая охватывала бы все слои и группы населения, предотвращала распространение религии, особенно среди детей и подростков.

Практика атеистической работы показывает, что создание системы атеистического воспитания требует ясного понимания некоторых общих принципиальных вопросов, касающихся путей, методов и средств преодоления религии в нашем обществе.

Во-первых, необходимо учитывать, что даже в социалистическом обществе, где социальные корни религии подорваны, существуют еще объективные социальные факторы, препятствующие преодолению религии, тормозящие этот процесс. Преодоление религии в нашем обществе нельзя понимать только как процесс воздействия на сознание людей. Такое понимание было бы рецидивом просветительского, абстрактного подхода. Как уже говорилось выше, процесс преодоления религии в социалистическом обществе *неразрывно связан с экономическими, политическими и культурными преобразованиями* на пути движения нашего общества к коммунизму.

Объективной социальной основой полного преодоления религии явятся коммунистическое преобразование условий жизни людей, невиданный подъем общеобразовательного и культурно-технического уровня всей массы населения, коренное изменение культурно-бытовых и жилищных условий, особенно в сельской местности, широкое развитие системы общественного питания и коммунального обслуживания, громадное расширение сети детских учреждений: яслей, детских садов, школ-интернатов и т. п. Все эти преобразования имеют колоссальное значение не только для полного удовлетворения непосредственных материальных потребностей трудящихся; они создадут необходимые условия и возможности для их всестороннего духовного развития, для их активного участия в общественной деятельности, для выявления способностей и дарований каждого индивида. Все указанные социальные изменения создадут необходимые предпосылки для полного преобразования духовной жизни каждого человека.

В духовной жизни человека коммунистического общества, человека, обогащенного научным мировоззрением, живущего постоянными общественными интересами и свободно развивающего свои способности и дарования, не будет места для религиозных предрассудков.

Следовательно, процесс преодоления религии нельзя изолировать от общих социальных изменений в жизни нашего общества. Следует постоянно учитывать, что утверждение коммунистического образа жизни — это определяющее условие полного преодоления религиозных пережитков в нашей стране.

Из сказанного вытекают выводы и непосредственно для атеистического воспитания. Известно, например, что один из решающих способов оторвать человека от религии — это вовлечь его в активную производственную, общественно-политическую и культурную деятельность. Атеистическая работа не обязательно должна вестись «в лоб» и заключаться в прямых беседах на атеистические темы. Чрезвычайно важно бывает добиться того, чтобы у верующего появились новые интересы, которые сближали бы его с коллективом, уводили из-под влияния церковников и сектантов.

Далее. Создание системы атеистического воспитания предполагает использование *всего многообразия и богатства форм и методов воспитательного воздействия на человека.* Ни одна форма атеистического воспитания, даже самая хорошая, самая действенная, не может сама по себе обеспечить успешное преодоление религиозных предрассудков. Наступление на религию должно вестись широким фронтом, включать в себя целый комплекс многообразных средств, форм и методов воздействия.

Система атеистического воспитания может быть правильно построена лишь с учетом того, *как, какими путями и в каких направлениях религия воздействует на человека.* Между тем в нашей атеистической пропаганде особенности воздействия религии на людей нередко недооцениваются, а то и вовсе не учитываются.

Главным направлением нашей антирелигиозной деятельности является теоретическая, научная критика религиозного вероучения. Критика религиозных мифов и догматов с позиций науки совершенно необходима. Она играет весьма важную роль в разоблачении нелепости религиозных представлений, вскрывает подлинные экономические и исторические корни религиозного дурмана. Следует и дальше расширять пропаганду научных знаний, имея в виду, как указывается в Программе КПСС, что наука «все полнее раскрывает картину мира, увеличивает власть человека над природой и не оставляет места для фантастических вымыслов религии о сверхъестественных силах»[1].

---

[1] «Программа Коммунистической партии Советского Союза». М., Госполитиздат, 1961, стр. 122.

Но тот факт, что главным направлением атеистической пропаганды является научная, теоретическая критика религии, совсем не означает, что это направление единственное. Одной лишь теоретической критики религиозной идеологии для успешной борьбы с религией мало. Мало потому, что при этом не учитываются некоторые весьма важные особенности религии и пути ее воздействия на человека.

Как уже говорилось, в сфере религиозной жизни огромную роль играют чувства людей. Не нужно забывать, что догматическая сторона религии известна сейчас большинству верующих в нашей стране весьма слабо. Да она чаще всего и не слишком интересует тех, кто посещает церкви и молитвенные дома. Значительная часть подобных людей воспринимает религию главным образом эмоционально. Их привлекает в церкви и в молитвенном доме возможность отвлечься от будничных забот, испытать особые чувства, которые, как им кажется, дают «облегчение», духовную и эмоциональную «разрядку».

Поскольку религия воздействует не только на ум, но главным образом на чувства людей, то и в ходе атеистического воспитания должны шире применяться средства эмоционального воздействия. Об атеистическом воспитании можно сказать, перефразируя известное изречение: «Все методы хороши, кроме скучных!». В атеистической работе особенно нетерпимы формализм, сухость, абстрактность, оторванность от аудитории. Надо помнить, что церковные и сектантские проповедники особое внимание обращают на форму своих проповедей, стремясь воздействовать на слушателей всеми доступными им средствами. А как часто еще у нас атеистические лекции читаются скучно и монотонно, по бумажке, насколько еще тяжел и труден для восприятия бывает язык их! Любое атеистическое мероприятие должно быть не только идейно содержательным, но и интересным, оно должно привлекать внимание верующих, вызывать их эмоциональный отклик.

Эмоциональный элемент религии тесно связан с другой ее стороной — с религиозным культом. Культ призван постоянно подкреплять и возобновлять религиозные представления, возбуждать религиозные чувства. Обряды — это наиболее консервативный элемент рели-

гиозного комплекса. Опираясь на традиции, на силу привычки, обряды обладают огромной устойчивостью.

Для того чтобы преодолеть воздействие религиозной обрядности, недостаточно подвергать ее научной критике, разъяснять ее происхождение. Атеистическое воспитание должно включать такие средства, которые практически противостояли бы влиянию религиозной обрядности и религиозных праздников. В частности, большую роль здесь может сыграть *всестороннее удовлетворение эстетических потребностей людей.* Как уже говорилось, церковному ритуалу с его широким использованием средств искусства может противостоять лишь все многообразие средств эстетического воздействия, в частности новые по смыслу и содержанию массовые праздники, безрелигиозные «обряды», связанные с важными событиями в жизни людей (рождение, брак и т. п.), широчайшее использование произведений искусства.

Важным каналом воздействия религии на сознание советских людей является также область *морали.* Паразитируя на трудностях и несчастиях, имеющих место в жизни людей, церковники и сектанты стремятся возвысить в их глазах принципы христианской морали, представить их как наилучший выход из всех личных и общественных коллизий и трудностей.

Здесь опять-таки недостаточна лишь теоретическая критика религиозной морали, недостаточно и разъяснение принципов коммунистической нравственности. Успехи атеистического воспитания во многом зависят от того, каковы взаимоотношения людей в коллективе, насколько действенна идейно-воспитательная работа в нем. Моральная, а иногда и материальная поддержка, сочувствие и забота коллектива могут сыграть решающую роль в известные моменты жизни человека. Существенное значение имеет и стиль поведения руководителей, их близость к массам, внимание и чуткость к каждому рядовому труженику. Равнодушие, формализм, казенный бюрократизм не только калечат жизнь и души людей, но нередко являются той «зацепкой», которая используется носителями религиозного дурмана в их целях.

Только учитывая все стороны, все грани такого сложного явления, как религия, все средства и приемы воздействия церковников и сектантов на умы и души совет-

ских людей, можно по-настоящему, многогранно, умело и эффективно организовать работу по преодолению в нашей стране религиозных предрассудков.

И сейчас сохраняют свое значение слова В. И. Ленина, сказанные им в 1922 г.: «Массам необходимо дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так, и эдак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.» [2].

Для того чтобы выполнить указание В. И. Ленина, необходимо дальнейшее научное исследование религии. Важной составной частью такого исследования является теоретическая разработка проблемы специфики религии и ее места в общественном сознании.

---

[2] В. И. Ленин. Соч., т. 33, стр. 204.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора . 3
Введение . 4

Глава первая. **Социальные корни религии** 17
§ 1. Общая постановка вопроса 17
§ 2. Социальные корни религии в первобытном обществе . 25
§ 3. Социальные корни религии в рабовладельческой формации 47
§ 4. Социальные корни религии в феодальном обществе . 65
§ 5. Социальные корни религии в капиталистическом обществе 76
1. Кальвинизм как буржуазная разновидность христианства 78
2. Социальные корни религиозности в современных капиталистических странах 95
§ 6. Религиозные пережитки в социалистическом обществе 115

Глава вторая. **Религиозное сознание** 129
§ 1. Специфика религиозного сознания 129
§ 2. Обыденное религиозное сознание верующих (массовая религия) 148
§ 3. Религиозная идеология и ее внутренние противоречия 167
§ 4. Гносеологические и психологические корни религии . 180
§ 5. Буржуазная психология религии (критический очерк) 195

Глава третья. **Религиозный культ и религиозные организации** . 209
§ 1. Религиозный культ 209
§ 2. Религиозные организации 230

Глава четвертая. **Религия и другие формы общественного сознания** 241
§ 1. Религия и наука 244
§ 2. Религия и мораль 273
§ 3. Религия и искусство 289
§ 4. Религия и философия . 304
§ 5. Религия и политика . . 320

Заключение . 343

Дмитрий Модестович Угринович

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КРИТИКИ РЕЛИГИИ

Тематический план 1965 г. № 84

Редактор *Т. А. Соколовская* Технический редактор *Г. И. Георгиева*
Корректор *Г. И. Чугунова*
Переплет художника *А. А. Иванова*

Сдано в набор 28/IV 1965 г. Подписано к печати 25/X 1965 г.
Л-139564 Формат $84 \times 108^1/_{32}$ Физ. печ. л. 11,0 Усл. печ. л. 18,48
Уч.-изд. л. 19,55 Изд. № 784 Зак. 660 Тираж 2700 Цена 1 р. 37 к.

Издательство Московского университета. Москва, Ленинские горы,
Административный корпус. Типография Изд-ва МГУ. Москва,
Ленинские горы

Ф. 3 Л.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КРИТИКИ РЕЛИГИИ