

РЕЛИГИЯ

как общественный

ФЕНОМЕН

А. Д. Сухов

АКАДЕМИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК при ЦК КПСС
ИНСТИТУТ НАУЧНОГО АТЕИЗМА

РЕЛИГИЯ *как общественный* ФЕНОМЕН

(Философские проблемы исследования)

2-е издание

А. Д. Сухов



ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»
МОСКВА 1973

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
УЧЕБНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ВПШ и АОН при ЦК КПСС

- С91 Сухов А. Д.
Религия как общественный феномен (Философские проблемы исследования). Изд. второе. М., «Мысль», 1973.
144 с. (Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма).

Книга посвящена анализу философских проблем религии, недостаточно освещенных в атеистической литературе. В ней раскрыто значение категории религиозного отчуждения как одной из важнейших для философского понимания религии, рассматривается процесс религиозного отражения в его сложной и многоступенчатой опосредованности многими социальными звеньями. Особое внимание уделено практической значимости философских проблем религиозоведения для повышения уровня научно-атеистической пропаганды.

Книга рассчитана на научных работников, преподавателей вузов, лекторов и пропагандистов научного атеизма.

ВВЕДЕНИЕ

Научный атеизм представляет собой комплексную систему знаний, сформировавшуюся на стыке философии, истории, этнографии, социологии, психологии и некоторых других наук. Предмет его изучения — религия и противостоящее ей и отрицающее ее атеистическое мировоззрение (его история, различные формы проявления, атеистические движения)¹. Компоненты этой науки формировались постепенно и длительно по мере обращения различных отраслей знания к исследованию религии, а затем также и атеизма, получавшего в ходе развития общества все большее распространение и значимость. В недрах ряда наук накапливалась религиоведческая и атеистическая проблематика и складывались соответствующие ей научные дисциплины (философия, история, социология, психология религии, теория и история атеизма).

Приоритет в этом изучении принадлежал, бесспорно, философии. Впервые критическому анализу религия подверглась в единой и недифференцированной философской науке древности. Антирелигиозная критика спорадически вспыхивала на древнем Востоке — в древнеегипетских «Песне арфиста» и «Беседе разочарованного со своим духом», написанных примерно в XXII—XXI вв. до н. э., в вавилонском «Диалоге господина и раба о смысле жизни», созданном в период правления первой вавилонской династии (XIX—XVI вв. до н. э.), в трудах мыслителей Индии и Китая. Но в пору своей зрелости атеизм вступил в античном мире. Античные материалисты Гераклит, Демокрит, Эпикур, Лукреций, Лукиан и другие критически рассмотрели широкий круг проблем религиоведения. Собственно говоря, с этого времени религиоведение и получает более или менее определенные контуры. На

¹ Разумеется, и самому научному атеизму как специфической отрасли знания свойственно мировоззренческое содержание.

первых порах оно развивается всецело в рамках философии и в основном совпадает с философией религии. Впрочем, философская монополия в религиоведении из-за растянутости процесса дифференциации наук во времени сохранялась вплоть до XVIII—XIX столетий, т. е. и тогда, когда от философии уже отпочковались и стали самостоятельными многие науки.

В новое время линию Демокрита продолжали английские материалисты XVII—XVIII столетий (Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Толанд, Дж. Пристли), Б. Спиноза (1632—1677), французские материалисты XVIII в., Л. Фейербах (1804—1872), русские революционные демократы и др. Эти материалистические традиции были впоследствии развиты — на новой качественной основе — в марксистской философии религии.

В противоположность материалистической философии философский идеализм выступал союзником и защитником религии. Им было выдвинуто немало апологетических концепций (например, учение о врожденности религиозных идей), различных доказательств бытия божия и т. д. Все же в трудах видных представителей идеализма, особенно классической формы его проявления, отношение к религии, как правило, не исчерпывалось одной лишь элементарной апологетикой и защита ее не сводилась к стремлению сохранить данные, конкретно-исторические религиозные системы. Для философского идеализма характерно стремление усовершенствовать религию, освободить ее от недостатков, а это неизбежно сопровождается критикой ее несовершенств. Иными словами, апологетическим целям идеализма нередко сопутствовали критические средства. Этот критицизм позволил философскому идеализму постичь некоторые стороны религии, выявить их реальную значимость или по крайней мере близко подойти к их пониманию. К тому же идеализм как направление в философии имеет познавательные функции, и это придает ему известную раздвоенность: в нем сочетаются имманентно присущая ему религиозная апологетика и элементы религиоведения. Поэтому отношение теологии к философскому идеализму не всегда было однозначным. Теология, защищающая вполне определенные формы религии, считающая их совершенными, сталкивалась с идеализмом, когда он, опекая религию вообще, предпри-

нимал попытки «улучшить» ее конкретные проявления. Если теология и принимала идеалистические построения, изменяющие религию, то, как правило, не сразу, выдерживая значительный интервал во времени, и лишь тогда, когда это диктовалось новыми потребностями религиозного развития.

В. И. Ленин показал, что критика идеалистического философского учения может осуществляться справа и слева: справа — теологией и более консервативными, реакционными течениями в самом идеализме, слева — материализмом¹. Марксизм, подвергший основательной критике философский идеализм слева, воспринял и переработал то лучшее и рациональное, что в нем содержалось. Была критически освоена и философия религии, развивавшаяся в рамках идеализма (Д. Юм, Г. Гегель и др.).

В XIX в. религия уже широко изучается историей и ее вспомогательными дисциплинами — этнографией, археологией. Много дало этнографическое исследование жизни различных народов мира. Изучение религиозных верований, распространенных у исторически отставших этнических общностей, приблизило научную мысль к истокам религии. Сопоставление религиозности, соответствующей различным уровням общественного развития, способствовало выявлению этапов, пройденных религией. Обобщение этнографических материалов приводит к созданию концепций, призванных объяснить происхождение и эволюцию религии. После появления работ Э. Тайлора (1832—1917) этнография завоевывает прочные позиции в религиоведении. Этнография дополняется археологией. Последняя особенно важна для изучения ранних исторических этапов религии, не имеющих письменных источников. Постепенно складывается история религии как научная дисциплина.

Некоторые видные представители религиоведения, начавшие свою деятельность до Октябрьской революции, впоследствии осваивали марксистскую методологию, развивали советскую науку. Русские этнографы Л. Я. Штернберг, В. Г. Богораз, исламоведы В. В. Бартольд, И. Ю. Крачковский, индологи С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской и другие продол-

¹ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 206—214.

жали изучение проблем истории религии и в послеоктябрьский период. За годы Советской власти сложилась марксистская школа исследователей истории религии, критически использовавшая достижения прежнего и современного буржуазного религиоведения.

В XX в. на основе достижений социологии и психологии быстро прогрессируют новые отрасли религиоведческого знания — социология и психология религии. Наряду с буржуазным направлением, опирающимся на идеалистическую, а иногда и теологическую методологию, в социологии и психологии религии успешно развиваются исследования, базирующиеся на марксизме-ленинизме.

Обе эти научные дисциплины имеют немало точек соприкосновения с философией религии, тем более что возникли они в недрах наук, которые сравнительно недавно отпочковались от философии. Однако то, что каждая из них имеет собственный круг вопросов, не вызывает в настоящее время сомнений.

Социология религии путем проведения конкретно-социологических исследований анализирует уровень и характер религиозности, особенности ее проявления среди различных групп населения. Она разрабатывает методологию, методику и технику этих исследований, устанавливает критерии и типы религиозности и т. д. Марксистская социология религии стремится конкретизировать причины существования религии в социалистическом обществе. Выявляя изменения в религиозности под воздействием социального и научного прогресса, устанавливая действенность различных форм атеистической работы, она обеспечивает эффективные пути преодоления религии.

Конкретно-социологические исследования религиозности, осуществлявшиеся в нашей стране уже в 20—30-е годы, в последнее время возобновились и приобрели значительный размах. Эти исследования развертываются и в таких социалистических странах, как Болгария, Венгрия, ГДР, Польша, Румыния, Чехословакия и др. Они оказывают плодотворное влияние как на разработку теоретических проблем, так и на практику атеистического воспитания.

Психология религии исследует психологию верующих, свойственные им религиозные чувства и эмоциональные переживания. Марксистская психология

религии занимает видное место в системе научного атеизма. Она позволяет выявить, что в сознании человека наиболее уязвимо для религиозного воздействия, и психологически правильно организовать работу по нейтрализации и устранению этого воздействия¹.

И буржуазное и марксистское религиоведение включают в себя одни и те же основные ингредиенты, хотя по содержанию существенно разнятся между собой. Все марксистское религиоведение насыщено атеистическими идеями. Кроме того, в системе марксистского обществоведения развивается и более обширный комплекс знаний — научный атеизм, который соотносится с религиоведением, как целое с частью. Современное буржуазное религиоведение также иногда дополняется атеизмом и свободомыслием, но степень этого дополнения всегда ограничена. Между тем атеизм имеет тысячелетние традиции. Возникший в ходе критического анализа религии, он сам стал объектом научного изучения. История атеизма преобразилась в самостоятельную отрасль знания. Сложилась теория научного атеизма. Бурный процесс секуляризации и успехи массового атеизма все в большей мере привлекают к этим явлениям внимание исследователей таких отраслей знания, как социология и психология.

Нам представляется, что было бы неверным определять научный атеизм как марксистское религиоведение, ибо это искусственно сужает сферу его компетенции. Атеистическое мирозерцание, ставшее неотъемлемым элементом цивилизации, все более упрочивает свои позиции, в связи с чем возрастает также значение теории и истории атеизма. Не случайно, что даже в теологических и клерикальных кругах, долгое время третировавших атеизм как вырождение человеческого духа, считавших его (из-за ограниченной сферы распространения) не заслуживающим сколь-нибудь серьезного внимания, начинает ощущаться недостаточность прежнего подхода. И в клерикально-теологической среде все чаще появляются объемистые исследования и даже энциклопедии, посвященные атеизму².

¹ См. «Вопросы научного атеизма», вып. I. «Психология и религия». М., 1971.

² "L'Ateismo contemporaneo", vol I- IV. Torino, 1967 - 1969

Круг вопросов, изучаемых научным атеизмом, в достаточной мере определен, хотя формирование этой науки нельзя считать завершенным. Процесс интеграции в научном атеизме продолжается. Наряду с ним здесь, как и в любой другой отрасли знаний, происходит процесс складывания внутренней структуры, совершается встречный процесс дифференциации. Специализация науки приводит ко все более четкому выделению в религиоведении, а в более широком плане — в научном атеизме марксистской философии религии. В ее компетенцию входит философская проблематика, относящаяся к сущности религии, ее специфике, структуре, становлению, развитию, угасанию, взаимодействию с другими социальными явлениями. Базируясь на единстве материализма и атеизма, философия религии позволяет философски осмыслить важнейшие проблемы, связанные с изучением одного из общественных феноменов.

Марксистская философия религии была заложена в философских трудах основоположников диалектического и исторического материализма, таких, как «Святое семейство, или Критика критической критики» и «Немецкая идеология» К. Маркса и Ф. Энгельса, «К критике гегелевской философии права. Введение» и «Тезисы о Фейербахе» К. Маркса, «Анти-Дюринг» и «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Ф. Энгельса, «Материализм и эмпириокритицизм» и «Философские тетради» В. И. Ленина. Немало внимания философии религии было уделено видными теоретиками марксизма П. Лафаргом, Г. В. Плехановым, А. В. Луначарским, И. И. Скворцовым-Степановым.

Философия религии — один из важных аспектов развития советского научного атеизма. Успешно разрабатывают философию религии ученые из других социалистических стран. Ее разработка не только усиливает теоретический потенциал научного атеизма, но и способствует повышению уровня научно-атеистической пропаганды, позволяет успешно выполнять завещание В. И. Ленина советским атеистам: «Борьбу с религией поставить научнее»¹.

Не во всех работах исследователей-марксистов

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 54, стр. 440.

употребляется термин «философия религии». В некоторых из них говорится о философских проблемах изучения религии. Однако понятие «философия религии», употреблявшееся основоположниками марксизма, постепенно все более прочно входит в научный обиход.

В марксистской философии религии проделана немалая работа. Но бесспорно и то, что степень изученности отдельных вопросов неодинакова. Представляется полезным суммировать результаты исследования важнейших проблем, выявить основные направления научного поиска и объекты, еще подлежащие изучению, попытаться хотя бы в общих чертах определить проблематику марксистской философии религии.

Автор выражает свою признательность докторам философских наук В. И. Гарадже, А. Ф. Окулову, В. Д. Тимофееву, Д. М. Угриновичу, кандидату философских наук М. П. Гапочке и другим товарищам за советы и замечания, сделанные при публикации этой работы.

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ РЕЛИГИИ

I

Марксистская философия религии, рассматривая предмет своего анализа в процессе его становления и формирования, выявляет социальные и гносеологические корни религии. Эта проблема — одна из центральных в марксистском атеизме.

Когда говорят о корнях какого-либо явления, то под этим подразумевают наиболее существенные его причины. Поэтому и вопрос о корнях религии — это вопрос о наиболее глубоких причинах ее появления и существования в обществе. Выяснение его имеет большую теоретическую и практическую значимость. Без рассмотрения корней религии нельзя понять ее как специфическое общественное явление, определить пути ее преодоления. Не менее важен анализ причин, порождающих религию, и для научно-атеистической пропаганды, так как он позволяет показать, что никаких сверхъестественных истоков у религии нет.

Поиски причин религиозности занимали атеистов с глубокой древности.

В домарксистском атеизме широкое хождение получила теория обмана, которая проходит через всю его историю — от древности до нового времени. В древней Индии этой теории придерживалась материалистическая школа локаята, признававшая только действительно существующий мир — лока (откуда и ее название). Согласно дошедшим свидетельствам, представители этой школы утверждали, что религия выдумана в корыстных целях и служит лишь обога-

щению касты жрецов¹. В античной Греции хитрой выдумкой называли религию некоторые последователи Демокрита². Средневековые вольнодумцы Европы и Арабского Востока пропагандировали теорию о трех обманщиках. Христос, Моисей и Мухаммед, говорили они, при помощи обмана создали и распространили соответственно три религии — христианство, иудаизм и ислам. Эта версия, существовавшая первоначально в устной традиции, впоследствии была зафиксирована в литературе³ и приобрела вид стройной концепции.

Однако наибольшую последовательность и завершенность эта теория получила позже, в произведениях французских просветителей XVIII столетия П. Гольбаха, Ж. Ламетри, С. Марешаля и др. По их мнению, не только мировые, но вообще все религии, начиная с самых ранних и примитивных, порождены обманом: это выдумка немногих людей, действовавших в собственных интересах, народ стал жертвой этих обманщиков, потому что был невежествен и слишком доверчив⁴.

В теории обмана верно подмечен один из элементов религиозной деятельности — сознательный обман, без которого не обходились ни первобытные шаманы, ни языческие жрецы, ни служители церкви. Приверженцы этой теории остроумно разоблачали неприглядные махинации и интриги служителей культа, беспощадно вскрывали присущие им ханжество и лицемерие. В их работах раскрывалась связь религии и церкви с духовной темнотой масс. Простая и ясная, выявляющая действительно имевший место в истории религии обман, данная теория обладала известным потенциалом антирелигиозного воздействия.

Позитивной стороной теории обмана было и то, что она противопоставила естественные причины становления религии сверхъестественным, подошла к ее изучению как к обычному явлению, которое можно

¹ См. «Антология мировой философии» в четырех томах, т. I, ч. 1. М., 1969, стр. 152—153, 165—171.

² См. «Материалисты древней Греции». Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955, стр. 147.

³ См. «Анонимные атеистические трактаты». М., 1969.

⁴ См. «Французские просветители XVIII в. о религии». М., 1960, стр. 262, 693; С. Марешаль. Избранные атеистические произведения. М., 1958, стр. 48.

объяснить, не прибегая к откровению. Это создавало некоторые предпосылки для научного исследования религии.

В целом же эту теорию нельзя оценить иначе, как упрощенную и поверхностную. Хотя она и установила, что обман и невежество причастны к религии, наиболее глубокие причины религиозности ею выявлены не были. Поэтому теория обмана в конце концов не выдержала проверки временем, хотя и продержалась довольно долго. Практика, которая, как известно, является критерием истины, ее не подтвердила. Не подтвердила практика и следовавших из нее выводов, что просвещение представляет собой вполне достаточное средство преодоления религии. Оказалось, что одних просветительских книжек, одной пропаганды атеизма недостаточно, чтобы покончить с религией.

Французские материалисты XVIII в. раскрыли противоречия, свойственные «священному писанию» и религиозному мировоззрению в целом, убедительно показали несоответствие религии выводам науки. Атеистические произведения французских мыслителей XVIII столетия высоко ценили основоположники марксизма-ленинизма. Ф. Энгельс называл эту литературу превосходной, рассматривал ее как высшее достижение французского духа, считал, что она, «учитывая тогдашний уровень науки, по содержанию еще и сейчас стоит бесконечно высоко, а по форме все еще остается недосягаемым образцом»¹. В. И. Ленин называл атеистическую публицистику того периода бойкой, живой, талантливой². Критика религии, содержащаяся в работах французских атеистов XVIII в., не утратила своей значимости вплоть до наших дней.

Но деятельность французских материалистов убедительно продемонстрировала также и слабость, недостаточность просветительского подхода к религии. Ведь жестоко раскритикованная в их работах религия тем не менее продолжала свое существование. В произведениях самих просветителей, когда заходит речь о будущем религии, звучат пессимистические нотки. Верившие в наступление царства добра и справедливости, они склонялись к мысли, что религия, по-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, стр. 514.

² См В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 45, стр. 26.

видимому, до конца неискоренима и будет существовать вечно.

Другая тенденция в домарксистском атеизме состояла в том, чтобы свести религию к ее земной основе, показать, что религия не что иное, как фантастическая копия этой основы. Уже древнегреческий философ Ксенофан из Колофона, живший в VI—V вв. до н. э., подметил, что боги вполне сходны с теми народами, которые им поклоняются. Широкую известность приобрело его высказывание о том, что если бы быки, лошади и львы могли создавать произведения искусства, то и боги их оказались бы быками, лошадьми, львами¹. Античные мыслители считали, что от реальных предметов отделяются тонкие «призраки», образы, которые воспринимаются человеком. Если же эти «призраки» сталкиваются в воздухе между собой и соединяются, то это приводит к возникновению религиозных представлений². Впоследствии эта наивная трактовка религиозного отражения постепенно изживается; в философии нового времени подчеркивается роль фантазии в образовании религиозных представлений. Особенно много сделал для обоснования того, что религия лишь фантастическое отражение реальной действительности, немецкий философ-материалист XIX в. Л. Фейербах.

Попытка свести религию к ее земной основе во многих отношениях оказалась плодотворной. Обнаружилось, что у религиозных персонажей имеются вполне реальные прототипы, что религия не более как творчество самого человека, а вовсе не сверхъестественное явление. Все это было прочным завоеванием домарксистского атеизма.

Однако и метод «сведения» имеет свои слабые стороны. Найти прообразы религии в реальной жизни еще не значит объяснить, почему они получили в ней отражение. Например, французские атеисты установили, что бог христианства создан по образцу восточного деспота, а его окружение копирует восточный двор³. Само по себе это положение вполне

¹ См. В. Ф. Асмус. История античной философии. М., 1965, стр. 22.

² См. Лукреций. О природе вещей. М., 1958, стр. 146.

³ См «Французские просветители XVIII в. о религии», стр. 461—462.

правильно. Но возникает вопрос, почему именно восточный деспот и его двор воспроизводятся в христианстве, которое по месту распространения можно считать в первую очередь религией европейской, и почему в самих восточных деспотиях никогда не было христианства. При «сведении» религии к земной основе таких вопросов возникает множество, но ответа на них получить нельзя. По поводу этого метода К. Маркс писал: «Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод»¹. Этим единственно научным методом философы до Маркса овладеть еще не могли.

Наряду с теорией обмана и сведением религии к ее земной основе в домарксистском материализме предпринимались и другие попытки раскрыть причины существования религии. Высказывались соображения, которые хотя и не были достаточно систематизированы и разработаны, но не прошли бесследно в истории атеизма. Так, Л. Фейербах предположил, что «основу религии составляет чувство зависимости человека...»². Н. Г. Чернышевский сформулировал политико-экономический принцип, по которому все развитие человечества, в том числе и умственное, зависит от обстоятельств экономической жизни; согласно этому принципу религия порождалась, когда «люди чувствовали свою беспомощность против невзгод, чувствовали свое бессилие понять то, что делается вокруг них и над ними самими»³.

Хотя домарксистский атеизм доказал — и в этом его большая историческая заслуга, — что причины возникновения и существования религии не сверхъестественные, а земные, и выявил или предугадал некоторые из них, основные причины, а тем более их совокупность, раскрыты не были. Материализм ограничивался областью изучения природы, а без его распрос-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 383, примечание.

² Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. II М., 1955, стр. 421.

³ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений в пятнадцати томах, т. X М., 1951, стр. 450.

траненция на исследование общественных явлений невозможно было раскрыть социальную детерминированность религии. Еще не существовало и диалектико-материалистической теории познания. Поэтому задача исследования причин религиозности, выдвинутая домарксистским материализмом, получила свое вполне научное решение лишь в марксизме, который усвоил и использовал все ценное, что было в атеистическом наследии прошлого.

Материалистический подход к религии, несмотря на то что в домарксистской философии он был ограничен и несовершенен, с самого начала противостоял религиозно-теологическому. В религии процесс ее собственного возникновения объясняется непосредственным восприятием сверхъестественного, богопознанием, откровением: люди узнавали мир сверхъестественного путем прямых контактов с его представителями — духами и богами или постигали его тайны через откровение бога человеку. В наши дни эту «концепцию» проповедует теология христианства, ислама, иудаизма, буддизма и других религий современности.

Крайне близка к теологической трактовке и идеалистическая теория врожденности религиозных идей. Теория эта связана с именем основоположника античного идеализма Платона, который утверждал, что материальный мир — это всего-навсего копия единственно реально существующего мира идей, что душа, предшествующая телу и первоначально пребывающая в мире идей, вспоминает уже виденное и знакомое ей¹. Продолжая линию Платона в этом вопросе, французский философ XVII в. Р. Декарт пришел к выводу, что идея существа более совершенного, чем человек, могла быть внушена человеку лишь самим этим существом, т. е. богом².

Миф о врожденности религии был раскритикован еще домарксистским материализмом и отвергнут как абсолютно несостоятельный. Уже тогда против этой концепции был выдвинут целый ряд убедительных аргументов: история человеческого общества знала не одних только верующих, но и атеистов; религиозные взгляды самих верующих различны, разнообразны;

¹ См. Платон. Сочинения в трех томах, т. 1 М, 1968, стр. 384—393; т. 2. М, 1970, стр. 34—42, 184—187

² См. Р. Декарт. Рассуждение о методе. М—Л, 1953, стр. 34.

у маленьких детей никогда никаких религиозных представлений не бывает, а позже, если они у них появляются, то происходит это при помощи воспитания¹.

Однако, несмотря на полное теоретическое банкротство, эта теория не исчезла. Она и ныне преподносится со страниц некоторых изданий в капиталистических странах, авторы которых пытаются убедить читателя, что религия как явление прирожденное неустранима и будет существовать вечно.

Выяснению причин появления и существования религии уделено немало внимания в работах основоположников диалектического и исторического материализма.

На раскрытии причин религиозности К. Маркс останавливается уже в одном из своих ранних произведений — «К критике гегелевской философии права. Введение», написанном в конце 1843 — начале 1844 г.² В этой работе было сформулировано фундаментальное положение научного атеизма о том, что религия — превратное мировоззрение, порожденное превратным миром. Маркс показал, что борьба с религией — это косвенно борьба против того мира, который не может обойтись без религии, что покончить с религией можно, лишь упразднив порождающую ее превратную действительность.

В другой работе, «Святое семейство», подготовленной в 1844 г. совместно с Ф. Энгельсом, Маркс посвятил специальный раздел раскрытию «тайны спекулятивной конструкции»³. Здесь он выявил механизм формирования религиозных и идеалистических представлений, показав, что в ходе спекулятивной конструкции от реально существующих предметов сознанием отделяются общие для них свойства, а затем возникшие таким образом представления преподносятся как самостоятельные сущности, которые творят действительность и управляют ею.

Эти аспекты изучения религии получили дальнейшее развитие в более поздних произведениях Маркса и Энгельса.

Развивая мысли Маркса и Энгельса, В. И. Ленин в

¹ См. Д. Локк. Избранные философские произведения в двух томах, т. I. М., 1960, стр. 113—120.

² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 414—415.

³ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 62—67.

своих работах «Социализм и религия», «Об отношении рабочей партии к религии», в «Философских тетрадах» и других сформулировал и ввел в научный обиход понятия о социальных и гносеологических корнях религии. Разработка этих категорий существенно обогатила научный атеизм на его ленинском этапе.

Ленинский этап научного атеизма тесно связан не только с теоретическим исследованием корней религии, но и с их подрывом и устранением, с кризисом и крушением религиозного мировоззрения, с практикой постепенного вытеснения религии из общественной жизни¹.

СОЦИАЛЬНЫЕ КОРНИ РЕЛИГИИ

Открытие социальных корней религии явилось капитальным завоеванием марксистской атеистической мысли. «Мы должны бороться с религией, — писал В. И. Ленин. — Это — азбука *всего* материализма и, следовательно, марксизма. Но марксизм не есть материализм, остановившийся на азбуке. Марксизм идет дальше. Он говорит: надо *уметь* бороться с религией, а для этого надо *материалистически* объяснить источник веры и религии у масс»². Как показано в работах Ленина, следует выявить корни религии, и прежде всего социальные, которые представляют собой социальные причины, порождающие религию и поддерживающие ее.

Для того чтобы религия прекратила свое существование, должны быть устранены ее социальные корни. В произведениях Ленина развитие атеистического мировоззрения рассматривается в тесной связи с другими, более общими проблемами — классовой борьбой пролетариата, практикой социалистического строительства. Подчеркивая необходимость борьбы с религией, Ленин в то же время обращал внимание на

¹ См. И. А. Кривелев. Ленин о религии. М., 1960; М. И. Шахнович. Ленин и проблемы атеизма. М.—Л., 1961; С. И. Никишов. Ленинская критика философских основ религии. Изд-во МГУ, 1968; А. Ф. Окулов. В. И. Ленин и некоторые современные проблемы теории научного атеизма. — «Вопросы научного атеизма», вып. 8. М., 1969, стр. 24—41.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 418.

то, что ее «нельзя ограничивать абстрактно-идеологической проповедью, нельзя сводить к такой проповеди; эту борьбу надо поставить в связь с конкретной практикой классового движения, направленного к устранению социальных корней религии»¹. Атеистическая работа, указывал Ленин, — часть общепартийного дела и подчинена задачам борьбы за социальный прогресс.

Это ленинское положение сохраняет свое значение и в настоящее время. Успешное преодоление религии предполагает дальнейший прогресс нашего общества, укрепление его социальных связей, вовлечение в систему социалистического производства всех трудящихся независимо от их отношения к религии.

Принципиальные положения о корнях религии, содержащиеся в произведениях основоположников марксизма-ленинизма, были систематизированы и разработаны советскими авторами, а также зарубежными исследователями-марксистами².

При анализе социальных корней религии изучаются те общественные явления, которые оказывают влияние на религиозное отражение. Это многочисленные факторы — экономические, политические, правовые, нравственные, а также и, разумеется не в последнюю очередь, классовая структура общественного организма.

Научное выявление социальных корней религии предполагает всесторонний анализ данного явления, учет всех составляющих его компонентов. Социальные корни религии не тождественны, скажем, ее классовым корням. Первая категория шире второй, более универсальна. Классовые и социальные корни религии соотносятся между собой как часть и целое.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 418.

² См. П. Федосеев. Ленин о социальных и гносеологических корнях религии. — «Под знаменем марксизма», 1933, № 4, стр. 159—178; его же. Гносеологические корни религиозных представлений. — «Антирелигиозник», 1939, № 8, стр. 5—10; И. А. Кривелев. Гносеологические корни религии. — «Вопросы истории религии и атеизма», вып. VI. М., 1958, стр. 36—74; Г. М. Лебединец. О корнях религии. Изд-во Львовского университета, 1959; А. Большухин и В. Киселев. О социальных и гносеологических корнях религии. Горький, 1960; А. Д. Сухов. Социальные и гносеологические корни религии. М., 1961, Т. Стойчев. Относно специфичните гносеологически корени на религията. — «Философска мисъл», 1964, кн. 3, стр. 98—111, и др.

Классовый гнет и придавленность трудящихся в классово антагонистическом обществе — одна из главных причин распространенности и живучести религии в народных массах. Классовая борьба, направленная против угнетателей и потрясающая общественные устои, вызывает неуверенность господствующих классов в своем положении, приводит к росту религиозности в их среде.

Эти корни — очень важный, но не единственный фактор религиозности. Социальные корни религии имелись уже в первобытном обществе, а классовых корней там не было. Классово антагонистические противоречия, порождающие религию, отсутствуют при социализме, хотя социальные корни ее здесь окончательно и полностью еще не ликвидированы.

В марксистских исследованиях социальные корни религии раскрываются как совокупность наиболее глубоких и важных причин, связанных с социально-экономическим строем общества, порождающих религию и питающих ее, т. е. делающих возможным ее существование.

В этой совокупности как важную составную часть социальных корней можно выделить экономические корни¹. Как известно, главным условием жизни и развития общества является способ производства, составляющий единство производительных сил и производственных отношений. Способ производства имеет первостепенное значение и для существования в обществе религии.

При низком уровне производительных сил человек еще не имеет возможности подчинить себе природу, напротив, сама природа господствует над ним. В доклассовом обществе это бессилие человека перед природой, обусловленное чрезвычайно низким уровнем развития производительных сил общества, и явилось основным социальным корнем религии.

В доклассовом обществе религиозные представления прежде всего олицетворяли природу. Этими представлениями и сопутствующими им обрядами была основательно опутана производственная деятельность — охота, рыбная ловля, земледелие, а также и все другие стороны жизни первобытного коллектива

¹ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, стр. 145.

И все-таки человек никогда, в том числе и в эпоху первобытности, не был полностью подавлен силами природы. Эта подавленность никогда не была абсолютной. Поэтому и в сознании человека религиозные представления никогда не господствовали безраздельно. Соображение французского буржуазного социолога и психолога Л. Леви-Брюля (1857—1939) о том, что «первобытное мышление», свойственное народам, стоящим на низкой ступени исторического развития, по своему содержанию якобы насквозь мистично¹, не нашло фактического подтверждения и не получило признания в науке. Сам Леви-Брюль в конце жизни вынужден был заняться пересмотром своих взглядов, так как масса этнографических свидетельств пришла в противоречие с его концепцией. Эти свидетельства позволяют сделать вывод, что, хотя религиозные представления имели значительный удельный вес в общественном сознании на ранних этапах его развития, все же и рациональным идеям принадлежало в нем немалое место. Вот что сообщает, например, немецкий этнограф Г. Дамм, известный специалист по культуре Австралии: «...австралийцам-аборигенам известно многое, чего не знаем мы. Благодаря своей наблюдательности они прекрасные естествоиспытатели. Они знают окружающую их природу гораздо лучше, чем житель современного большого города знает свой район... В течение жизни многих поколений австралийцы изучили флору и фауну своей страны лучше, чем это могли сделать европейские ученые»².

Интересно отметить, что, по данным этнографин, религия гнездится там, где производственная техника слаба, где многое зависит от воли случая и нет прочной уверенности в успехе. Если же производственный процесс эффективен, религия отступает и простор получают вполне рациональные взгляды и приемы. Так, в Меланезии религиозные обряды используются при возделывании ямса и таро, но отсутствуют при культивировании кокосового ореха, бананов, манго, хлебного дерева. Они практикуются при опасной ловле акул и не применяются, когда рыба ловится с помощью отравления. Не обходится без религии произ-

¹ См. Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление. М., 1930.

² Г. Дамм. Канака — люди южных морей. М., 1964, стр. 27.

водство каное, само по себе технически трудное и к тому же подготавливающее занятие, полное опасностей, а постройка домов обходится и т. д.¹ Это общая тенденция всей истории религии: там, где слабеют ее социальные корни, сдает позиции и сама религия.

Правда, бессилие человека перед природой изживалось медленно. Оно весьма ощутимо не только в доклассовом, но и в классовом обществе. Сельскохозяйственное производство также и здесь очень во многом зависит от природных условий. Процветает культ покровителей сельского хозяйства. В православии патронат над сельским хозяйством и его отраслями осуществляют многочисленные святые: Николай-угодник, Илья-пророк, Власий, Борис и Глеб, Флор и Лавр, Зосима и Савватий и т. д. Даже в советской деревне 20—30-х годов этот культ имел довольно широкое распространение, и в атеистической литературе тех лет ему уделялось немало внимания; преодоление этого культа было актуальной проблемой. В наши дни, как свидетельствуют данные конкретно-социологических исследований, от этого культа почти ничего не осталось. Это результат бурного роста производительных сил в сельском хозяйстве за годы Советской власти, а также и успехов научно-атеистической пропаганды.

Уже в доклассовом обществе человек столкнулся не только с силами природы, но и с некоторыми явлениями общественной жизни, как с чем-то чуждым и враждебным. Обожествление природы, или определенное отношение к природе, по словам К. Маркса и Ф. Энгельса, обуславливается формой общества, и наоборот. «Здесь, как и повсюду, тождество природы и человека обнаруживается также и в том, что ограниченное отношение людей к природе обуславливает их ограниченное отношение друг к другу, а их ограниченное отношение друг к другу — их ограниченное отношение к природе...»² Взаимоотношения человека с природой переплетались с общественными отношениями, преломлялись через них.

¹ В *Malinowski*. *Myth in Primitive Psychology*. London, 1926, p. 108—109.

² К *Маркс* и *Ф. Энгельс*. *Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений* (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). М., 1966, стр. 40.

Отношения, которые господствовали в жизни первобытных коллективов, опирались на низкий уровень производства, испытывали мощное давление природы. Необходимость борьбы с природой, перед которой отдельный человек выглядел совершенно беспомощным, спланивала коллективы. Из-за неразвитости производства, которое могло дать лишь самое необходимое для жизни, отношения между людьми не стали еще отношениями эксплуатации. Но производство, как и вся общественная жизнь вообще, осуществлялось в тесных рамках первобытных отношений, несло на себе печать их ограниченности и несовершенства.

На человека давила общая система запретов и обычаев, подвергавшая его жизнь самой строгой и всесторонней регламентации, требовавшая от него безусловного и безропотного подчинения.

Поэтому в социально-психологическом отношении человек эпохи доклассового общества был весьма несвободен. «Там, в глубинах первобытнообщинного строя, человек в известном смысле был еще более поработан, чем при рабовладельческом строе. Независимым и свободолюбивым он был только по отношению к внешним врагам. Внутри племени и рода действовали подчинение и подражание и не действовали непокорность и неповиновение»¹. Во всяком случае если они и существовали, то лишь как исключения из правил; они всемерно подавлялись.

Вместе с расколом общества на враждебные, антагонистические классы появляется бессилие эксплуатируемых в борьбе с эксплуататорами, которое, подчеркивал Ленин, так же неизбежно порождает религию, как и бессилие первобытного человека в его борьбе с природой². Экономические корни религии, т. е. корни, уходящие в способ производства, стали еще прочней.

Со способом производства, а в классово антагонистическом обществе и с классовой структурой связаны и другие явления, питающие религию.

Уже в первобытном обществе существовали общественные коллизии — вооруженные столкновения между племенами, отдельными человеческими коллек-

¹ Б. Ф. Поршнев. Социальная психология и история. М., 1966, стр. 197.

² См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, стр. 142.

тивами, группами, которые представляли собой социальный фактор религиозности. Они были результатом слабого развития производства и велись из-за территорий, охотничьих участков и т. д.

Военные столкновения и тогда приносили человечеству немало страданий. Некоторые из них резко уменьшали население, уничтожали целые племена. Еще более частыми были столкновения местного значения, которые хотя и происходили между немногочисленными группами людей, но зато нередко затягивались надолго.

Эти столкновения подвергали постоянной опасности жизнь человека и его имущество. О том, что влияние их на религиозность человека было немалым, свидетельствует существование особого вида магии — военной, призванной обеспечить победу над врагом. К тому же, разъединяя силы людей в борьбе с природой, военные столкновения тем самым усиливали гнет природы над человеком, а вместе с ним и религиозность.

В классово антагонистическом обществе война, приобретающая огромную разрушительную силу, становится постоянным спутником человечества и одним из самых страшных его бедствий. «Война, — писал В. И. Ленин, — не может не вызывать в массах самых бурных чувств, нарушающих обычное состояние сонной психики...

Каковы главные потоки этих бурных чувств?.. Ужас и отчаяние. Отсюда — усиление религии»¹.

Невысокое экономическое развитие общества неизбежно сопровождается низким материальным уровнем жизни, недостатком позитивных знаний, невежеством в отношении многих явлений окружающего мира. Эти явления, свойственные первобытности, способствовали становлению и распространению религиозных воззрений. Хорошо знакомы они и классово антагонистическому обществу, которое влечет за собой нищету народных масс, ограничение роста культуры в среде трудящихся.

Марксизм не отрицает, что невежеству принадлежит значительная роль в возникновении и распространении религии. Он возражает лишь против абсолю-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 26, стр. 290, 291.

тизации его роли. Наряду с невежеством существуют и другие, более глубокие факторы религиозности — экономические, классовые, с которыми тесно связано и само невежество.

Как в первобытном, так и в классово антагонистическом обществе общественно-исторический процесс совершается в основном стихийно. Люди, участвующие в этом процессе, не могут поставить под эффективный контроль стихийные силы природы. В борьбе с природой многое оказывается непредусмотренным и непредотвратимым, результат не совпадает с поставленными целями. Подобно этому люди до поры до времени не способны обуздать и стихию общественного развития, вызывающую к жизни эксплуатацию, обогащение одних и разорение других, возвышения и падения государств и многое другое. Характеризуя социальные корни религии в капиталистическом обществе, В. И. Ленин обращает особое внимание на стихию повседневной жизни, на слепую силу капитала, «которая слепа, ибо не может быть предусмотрена массами народа, которая на каждом шагу жизни пролетария и мелкого хозяйчика грозит принести ему и приносит «внезапное», «неожиданное», «случайное» разорение, гибель, превращение в нищего, в паупера, в проститутку, голодную смерть, — вот тот *корень* современной религии, который прежде всего и больше всего должен иметь в виду материалист, если он не хочет оставаться материалистом приготовительного класса»¹.

В классово антагонистическом обществе трудящаяся масса населения испытывает на себе также идеологическое давление. Идеология господствующих классов во всех формах ее проявления — политика, право, мораль — призвана укреплять эксплуататорский строй, держать в повиновении трудящихся. В этих условиях различные формы идеологии, отстаивающие существующий порядок вещей, подавляющие и затемняющие сознание народа, а также и связанные с ними идеологические отношения, способствуют распространению религиозности в массах. Это — идеологические корни религии.

Если идеология представляет собой относительно

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 419.

стройную систему взглядов, то в другой составной части общественного сознания — массовом сознании, общественной психологии — эти взгляды более расплывчаты, разношерстны, тесно связаны с настроениями и чувствами¹. Воздействие совокупности элементов общественной психологии на религиозность можно рассматривать как психологические корни религии.

Религиозные представления разрабатываются, систематизируются и активно внедряются в массы институтом служителей культа, религиозными организациями. Роль субъективного фактора в укреплении религиозности весьма значительна. Однако представить дело так, будто профессионалы культа являются создателями религии или хотя бы ее отдельных форм, что они творят и изменяют ее по своему произволу (а именно так думали некоторые материалисты прошлого), — значит отдать дань субъективизму. В действительности соотношение религии и ее профессиональных служителей иное.

На ранних стадиях развития религии вообще не было таких служителей и к религиозному культу была непосредственно причастна сама первобытная община. И на позднейших стадиях религии ее новые формы возникают не под воздействием служителей культа. На том раннем этапе политеизма (многобожия), который был обнаружен, например, у некоторых народов Крайнего Севера (хантов, манси, ненцев, эвенков и др.), еще полностью отсутствовала какая бы то ни было жреческая корпорация, соответствующая политеизму в его зрелом виде.

Христианство и другие религии позднейшего происхождения, которые по степени своей распространенности получили наименование мировых, также не были производными от церковной организации. Христианская религия начала складываться раньше, чем христианская церковь: раннехристианские общины не имели не только института священства, но даже и постоянных должностных лиц, постоянного аппарата управления². Не были вызваны к жизни религиозны-

¹ См. Д. М. Угринович, *Философские проблемы критики религии (О специфике религии и ее месте в общественном сознании)* Изд-во МГУ, 1965, стр. 148—166.

² См. А. Б. Ранович *О раннем христианстве*. М., 1959,

ми организациями и другие мировые религии. Более того, при своем возникновении мировые религии столкнулись с противодействием жречества, которое было тесно связано с иными, ранее сложившимися культурами и враждебно относилось ко всем прочим.

Формирующийся институт служителей культа отражает потребность религиозного развития, испытывает воздействие религиозных верований, отношений, религиозной практики. Учитывая активную роль профессионалов религиозного культа, необходимо отчетливо различать глубокие социальные корни, которые имеются у религии, их решающее воздействие на религиозность.

И в процессе преодоления религии успех дела решает устранение объективных факторов, поддерживающих религию, а также эффективная атеистическая пропаганда, направленная против основ религиозного мировоззрения, а не перенесение центра тяжести на борьбу с институтом служителей культа и тем более не меры администрирования.

Социальные корни не только порождают религию, но и формируют ее, придают ей конкретный облик. Все специфически религиозные представления — отражение детерминирующих ее социальных факторов, превратное осознание вполне реальных явлений.

Возникнув под воздействием своих социальных корней, религия вовлекает в сферу отражения и другие стороны действительности. Будучи мировоззрением, религия стремится максимально расширить свое влияние. Объект отражения религии весьма широк и не ограничивается лишь социальными факторами, питающими ее. Но последние обуславливают специфику религии и весь процесс религиозного отражения.

Поэтому до тех пор, пока сохраняются социальные корни религии, она не исчезает; лишь в связи с изменением социальной обстановки одна форма религии сменяется другой, соответствующей новым условиям.

Социальные корни религии не были поняты буржуазной наукой XIX—XX столетий, т. е. тогда, когда они успешно изучались марксистским атеизмом. Поэтому даже крупнейшие представители буржуазного

стр. 74, С. И. Ковалев. Основные вопросы происхождения христианства М.—Л., 1964, стр. 175, 177.

религиоведения не смогли научно ответить на вопрос: почему возникла и держится в обществе религия?

Английский этнограф Э. Тайлор считал, что религия возникла из-за неправильной трактовки, которую давали «мыслящие люди» первобытного общества, «дикари-философы», некоторым явлениям — жизни и смерти, болезни и экстазу, бодрствованию и сну¹. Подобный подход к данной проблеме свойствен многим другим буржуазным ученым. Не учитывая социальных факторов, они сводят возникновение религии к поискам ответа на интересовавшие человека вопросы, к любознательности, т. е. к идеальным побуждениям. Например, американский антрополог, этнограф, лингвист Ф. Боас (1858—1942) в следующих словах сформулировал свою точку зрения: «Человек рано начал размышлять об явлениях природы... Наблюдения над проявлениями деятельности собственного тела человека и его ума вызвали образование идеи души, независимой от тела; и, по мере возрастания знаний и роста философской мысли, из этих простых начатков развились религия и наука»². Из поля зрения исследователей этого направления полностью выпала социальная действительность, которая в конечном счете и порождает религию.

Австрийский психопатолог З. Фрейд (1856—1939), разработавший свое учение о психоанализе первоначально для клиники, впоследствии распространил его и на изучение различных явлений общественной жизни, в том числе и на религию. По его мнению, религия — следствие невроза, так называемого эдипова комплекса³. В работах Фрейда и его последователей, пытавшихся «биологизировать» религию, игнорирование общественных отношений достигло своего крайнего проявления.

Выведение религии из свойств одного лишь человеческого сознания, т. е. идеалистически, практикуется и ныне в работах многих буржуазных авторов.

¹ См. Э. Тайлор. Первобытная культура. М., 1939, стр. 265—266.

² Ф. Боас. Ум первобытного человека. М.—Л., 1926, стр. 100—101.

³ См. З. Фрейд. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М.—Пг., 1923, его же. Будущность одной иллюзии. М.—Л., 1930.

Однако в конце концов недостаточность объяснения религиозности свойствами одного лишь духовного мира человека была осознана и в буржуазном религиоведении. Стали предприниматься попытки преодолеть эту недостаточность, обратившись к изучению социальной жизни. Но и буржуазная социология религии оказалась не в состоянии разрешить эту проблему.

Известный французский социолог Э. Дюркгейм (1858—1917)¹ установил, что религия — общественное явление, имеющее социальные функции. Но отсюда он сделал неправильный вывод, будто религия представляет собой неотъемлемую часть общества и поэтому всегда будет сопутствовать ему, принимая лишь различные формы. Подходя к обществу главным образом со стороны общественного сознания, он не сумел вскрыть противоречивость общественного бытия, порождающего религию и вместе с тем придающего ей преходящий характер.

Основоположники немецкой школы социологии религии М. Вебер (1864—1920), Э. Трельч (1865—1923), их последователи И. Вах, Г. Меншинг² и другие, отмечая влияние социальных факторов на религию, одновременно подчеркивали, что воздействие религии на общественную жизнь гораздо существеннее. К тому же они считали, что социальные условия могут лишь трансформировать, изменять религию, но не порождать, не формировать ее. При этом признается или фактически подразумевается, что у религии имеется некая трансцендентная, не поддающаяся познанию сущность.

Буржуазному религиоведению не чужды и более откровенные фидеистические искания.

Все это свидетельствует о том, что раскрыть причины существования религии в обществе с методологических позиций, чуждых марксизму, невозможно.

¹ E. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912.

² M. Weber. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I. Tübingen, 1920; E. Troeltsch Gesammelte Schriften, Bd. 1. Tübingen, 1912; I. Wach. Sociology of Religion. Chicago, 1958. G. Mensching. Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart, 1959.

Коммунизм — единственная общественная формация, где социальные корни религии сначала оказываются подорванными, а затем и вовсе уничтожаются; вследствие этого отмирает и сама религия.

Уже на низшей его фазе — социалистической — ликвидируются эксплуатация человека человеком и классовый гнет, т. е. самые глубокие социальные корни религии. Непрерывное развитие производства, бурный прогресс науки и техники, ускоренными темпами растущее господство человека над природой также обеспечивают постепенное отмирание религии. В социалистическом обществе отсутствуют классы, которые были бы заинтересованы в сохранении религии, устраняется их идеология.

Однако при социализме часть населения находится под влиянием религии. Это объясняется тем, что социалистическое общество непосредственно выходит из недр капиталистического, а при определенных условиях отправным пунктом может послужить феодализм (Средняя Азия, Монголия) и даже раннеклассовые или доклассовые отношения (некоторые народы Крайнего Севера). Социализм получает в наследство от прошлого определенный уровень экономики (в ряде случаев весьма низкий), соответствующий ему культурный и материальный уровень жизни трудящихся, а также привычки и традиции. По образному выражению К. Маркса, социализм «сохраняет еще родимые пятна старого общества...»¹.

Кроме того, на существование религии в социалистическом обществе оказывает влияние мировая капиталистическая система. И не только идеологическое. Противоречия между социализмом и капитализмом представляют собой специфическую форму классовой борьбы, перипетии которой неизбежно сказываются и на религиозности в социалистическом обществе. На оживление религии в нашей стране существенно повлияли, например, события войны 1941—1945 гг. Не только война, но и угроза войны отражается на религиозности. Вместе с общим ослаблением капиталисти-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 18.

ческой системы, отпадением от нее отдельных стран, укреплением мировой системы социализма, успехами рабочего и национально-освободительного движения постепенно ликвидируется и этот источник религиозности¹.

Религия будет постепенно преодолеваться в процессе дальнейшего всестороннего движения общества по пути социализма и коммунизма, по мере роста материального благосостояния народа, его культуры и развертывания научно-атеистической пропаганды.

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ РЕЛИГИИ

Марксистская философия религии рассматривает свой предмет и в гносеологическом аспекте, так как наряду с социальными у религии имеются также гносеологические (познавательные) корни (от греч. *gnosis* — знание). При этом основное внимание обращается на место и роль отдельных элементов сознания в процессе оформления религиозных представлений и на механизм этого процесса. Вопрос о гносеологических корнях религии является вопросом о том, как под влиянием определенных социальных факторов (социальных корней) совершается процесс ее формирования в сознании человека.

Опираясь на диалектико-материалистическую теорию познания, философия религии устанавливает общее и специфическое в процессе религиозного отражения по сравнению с процессом отражения вообще. При этом выявляются общие пути, закономерности отлета мысли от действительности, фантазии от жизни, приводящие в конечном итоге к религии. Впервые этому аспекту становления религии много внимания уделил В. И. Ленин. В своих «Философских тетрадях» он подчеркивал, что у поповщины, под которой Ленин подразумевал философский идеализм и религию, «конечно, есть *гносеологические* корни, она не беспочвенна, она есть *пустоцвет*, бесспорно, но пустоцвет, растущий на живом дереве, живого, плодотвор-

¹ Детальным анализом социальных причин религиозности при социализме занимается марксистская социология религии, осуществляющая конкретно-социологические исследования.

ного, истинного, могучего, всесильного, объективного, абсолютного, человеческого познания»¹.

Одной из важнейших способностей человеческого мышления, в которых выражается его огромная познавательная сила, является способность абстрагирования (отвлечения). Процесс познания происходит путем отделения одних предметов и явлений, некоторых сторон действительности от других, выделения их из общей системы взаимосвязей. Без мысленного расчленения объективной реальности невозможно ее освоение. Процесс познания совершается также при помощи отвлечения от отдельных предметов, явлений, сторон действительности свойственного им существенного и общего. Только делая акцент на общем и существенном, можно установить закономерности, свойственные объективному миру.

Однако абстрагирование может повлечь за собой и отлет мысли от действительности. Подавляющие человека социальные условия вызывают своего рода дисгармонию абстрагирующей деятельности, превращают ее в источник иллюзий, в том числе и религиозных. Идеальная сторона действительности может быть оторвана от материальной и представлена независимой от нее, предшествующей ей и творящей ее. Продукты сознания превращаются в ни от чего якобы не зависящие самостоятельные сущности. В этом случае абстрагирование становится гносеологическим корнем религии.

Уже в первобытных религиях представление о том или ином предмете, существе отделялось от этого предмета, существа и фигурировало как его душа, дух. Душа человека, как одно из проявлений всеобщего одушевления, представляла собой абсолютизированное представление о данном человеке. На ранних этапах развития религии душой наделялся не только человек, но и все объекты его окружения: животные, растения, неживая природа, предметы, созданные самим человеком. Впоследствии, в связи с тем что человек все более выделял себя из природы, а также ростом антропоцентризма, согласно которому человек является центром мироздания, постепенно изживались взгляды об одушевленности окружающего. Но идея о

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 322.

том, что человек имеет душу, лишь прочнее утвердилась в религиозном сознании. Причем в современных религиях гносеологические корни воззрений на душу по существу остались прежними: и здесь душа человека — это представление о нем самом, получившее фантастическую, сверхъестественную окраску.

Представление о том или ином человеке всегда тесно связано с его именем, которое также может отделяться от человека и выступать по отношению к нему как нечто самостоятельное. До сих пор у некоторых народов земного шара, отставших в историческом развитии или по крайней мере сохраняющих пережитки былой отсталости, имена людей считаются самостоятельными существами. Для того чтобы имена умерших не причиняли беспокойства живым, а также и самим умершим, их нужно присваивать новорожденным. Известен обычай приобщать к подлинному имени человека лишь близких родственников и скрывать его от остальных, чтобы избежать магического воздействия. Процесс превращения имен в сверхъестественные существа — частный случай образования религиозных иллюзий.

Абсолютизация продуктов сознания является одним из гносеологических корней также и позднейших религиозных систем. Когда зарождалось классовое общество и вместе с ним политеистические религии древности, представления о войне, плодородии и т. д. начинают олицетворяться богами этих религий. У некоторых народов существуют одни и те же слова для обозначения бога и олицетворяемого им реального объекта (например, «толь» — море и бог моря у нивхов, «нум» — небо и бог неба у ненцев и т. д.). И бог монотеизма — продукт абстрагирования действительности, хотя и представляется как ее всемогущий творец. Оценивая «первобытный идеализм» с его взглядом на общее как отдельное существо, В. И. Ленин писал: «Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым»¹. Ленин показал, что тем не менее и все последующие формы религии и философского идеализма в этом отношении по существу не отличаются от своей исходной формы. «Но разве не в том же роде (*совершенно* в том же роде) современ-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 329

ный идеализм, Кант, Гегель, идея бога? Столы, стулья и *идеи* стола и стула; мир и идея мира (бог); вещь и «нумен», непознаваемая «вещь в себе»; связь земли и солнца, природы вообще — и закон, λόγος¹, бог»².

Абсолютизация продуктов сознания приводит к раздвоению мира. Наряду с действительно существующим, реальным миром признается еще и мир сверхъестественного, который, хотя он в действительности не существует, представляется сознанию вполне реальным, более того, определяющим собой все окружающее человека бытие.

Процесс абсолютизации продуктов сознания совершается стихийно и произвольно. В результате человек сталкивается с продуктами собственного сознания как с чем-то данным, реально существующим и ему неподвластным.

После Э. Тайлора в религиоведении получила распространение концепция, согласно которой элемент сознательного творчества в религии очень высок. Затем в процессе преодоления этой концепции создано представление, что сознательное творчество здесь по существу вообще отсутствует. Очевидно, и тот и другой подход к данной проблеме страдают односторонностью. Сознательное творчество в религии существует, но вступает в свои права лишь тогда, когда процесс абстрагирования уже принес свои религиозные плоды и человек осознает и конкретизирует их.

Такой характер соотношения стихийного и сознательного присущ религиозному сознанию не только на первоначальных ступенях его развития, но и на всех последующих. Сдвиги, претерпеваемые религиозным сознанием (во всяком случае существенные), начинаются стихийно, впоследствии же фиксируются и осознаются.

Подход к религии как к явлению, которое закономерно формируется в процессе отражения действительности, а не возникает как произвольный вымысел, позволяет рассмотреть особенности проявления религиозного сознания, его динамику в рамках категорий абстрактного и конкретного. Несмотря на то что этот вопрос затрагивался в нашей литературе, здесь нет

¹ Логос. — *Ред.*

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 329—330.

еще полной ясности и он нуждается в дальнейшем обсуждении. Не всегда учитывается также многозначность и взаимопроникаемость этих философских категорий, на что в свое время обратил внимание еще И. Кант, показавший, что всякое понятие абстрактно, но неоднородно по своей определенности¹. «Конкретное потому конкретно, — писал К. Маркс, — что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления»². Место абстрактного и конкретного в процессе отражения рассмотрено К. Марксом во «Введении» (из экономических рукописей 1857—1858 гг.) и некоторых других произведениях основоположников марксизма, в работах советских философов М. М. Розенталя, Э. В. Ильенкова, болгарского философа В. С. Добряннова³ и др. В интересах философии религии применить марксистские положения о взаимоотношении абстрактного и конкретного к исследованию формирования религии.

Суть этого процесса в религии, как нам представляется, состоит в том, что при образовании религиозных иллюзий сознание, как и обычно, исходит из конкретной действительности, совершает путь от конкретного к абстрактному. Затем и в религиозном сознании также осуществляется переход от абстрактного, т. е. одностороннего, неопределенного, общего, к конкретному, все более многостороннему и определенному. В настоящее время не существует сомнений относительно того, что становление религии не обходится без движения от конкретного к абстрактному. Но и восхождение от абстрактного к конкретному, видимому, свойственно любой форме религии. Речь идет, конечно, не о том, что какая-то одна, абстракт-

¹ См. И. Кант. Логика. Пг., 1915, стр. 92.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, стр. 727.

³ См. М. М. Розенталь. Принципы диалектической логики. М., 1960, стр. 421—474; Э. В. Ильенков. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960; В. С. Добряннов. Методологические проблемы теоретического и исторического познания. М., 1968, стр. 115—159, 213—224.

ная форма религии сменяется другой, более конкретной, а о том, что любая форма религии в процессе своего становления эволюционирует от абстрактного к конкретному.

Так, отличительная черта генетически ранних проявлений первоначальной (первобытной) формы религии — их недостаточная определенность. Например, у тасманийцев религиозные воззрения, находившиеся генетически на весьма ранней стадии, характеризуются историками религии как неопределенные и смутные. У австралийцев, которые поднялись на следующую ступень исторического развития, религиозные верования приобрели уже устойчивость и определенность. Если у тасманийцев само существование религиозных верований вследствие их расплывчатости вызывает у некоторых исследователей известные сомнения, то в отношении австралийцев это общепризнано. В ходе становления религии произошла конкретизация религиозных представлений.

Процесс конкретизации свойствен любому историческому проявлению религии, будь то политеизм, христианство и т. д. При помощи сравнительно-исторического подхода к изучению религии прослеживается становление политеистического пантеона, образы которого, на первых порах неустойчивые, постепенно стабилизируются, выявляется конкретизация смутных представлений первоначального христианства и других мировых религий.

Представляется, что применение категорий абстрактного и конкретного к анализу религии позволяет глубже понять ее генезис как процесс отражения. Особенность этого процесса состоит в том, что он совершается в рамках неадекватного отражения, связан с прогрессирующим искажением действительности. При этом действительность фиксируется конкретно, т. е. не действительность вообще, а данная, конкретная. Не только истина всегда конкретна, но конкретен и ее антипод — религиозное извращение действительности.

Философия религии предполагает также исследование эмоционально-психологической сферы, однако лишь в той мере, какая необходима для выяснения влияния, которое оказывает эта сфера на генезис и воспроизводство религиозного сознания. Более по-

дробно и в специфически психологическом плане эти вопросы рассматриваются в другой быстро развивающейся отрасли религиоведения — психологии религии, с которой в данном пункте соприкасается философия религии.

Как известно, без эмоциональных переживаний не обходится ни практика человека, ни его познавательная деятельность. Эмоции позволяют вести длительные и сложные поиски правильных решений и добиваться их осуществления. Вместе с тем эмоциональная сфера при некоторых условиях может дать и прямо противоположные результаты. Ч. Дарвин отметил, что страдания, к которым он относил, в частности, и чувство страха, «если они продолжаются долго, вызывают подавленность и понижают способность к деятельности, хотя они отлично служат для того, чтобы побудить живое существо оберегаться от какого-либо большого или внезапного зла. С другой стороны, приятные ощущения могут долго продолжаться, не оказывая никакого подавляющего действия; напротив, они вызывают повышенную деятельность всей системы»¹.

Связь чувства страха с религией установили уже атеисты прошлого. Демокрит писал, что люди, наблюдавшие грозные явления природы, приходили в ужас и полагали, что виновники этого — боги². По мнению Т. Гоббса, религия создается под влиянием постоянного страха, всегда сопровождающего человеческий род³. Б. Спиноза показал, что люди обращаются к религии под влиянием чувства страха за свою судьбу, так как часто их намерения копчуются неудачей и они попадают в затруднительное положение⁴. Писали о страхе как источнике религии и другие атеисты.

То, что наметили атеисты прошлого, получило дальнейшее развитие в марксистской философии религии. Было выявлено, что страх, порождающий религию, тесно связан с неуверенностью, которую испытывает человек в общественной жизни, с социальной

¹ Ч. Дарвин. Сочинения, т. 9. М., 1959, стр. 206—207.

² См. «Материалисты древней Греции», стр. 143.

³ См. Т. Гоббс. Избранные произведения в двух томах, т. 2. М., 1964, стр. 136—137.

⁴ См. Б. Спиноза. Избранные произведения в двух томах, т. II. М., 1957, стр. 7—9.

подавленностью. Поэтому В. И. Ленин, приводя известное изречение: «Страх создал богов» и раскрывая его значение для капиталистического общества, добавляет: «Страх перед слепой силой капитала...»¹

Этот социально обусловленный страх, основательно искажающий и деформирующий процесс познания, представляет собой одну из важных предпосылок возникновения и существования религии.

Процесс формирования религиозности всегда эмоционально окрашен, и это доказывают многочисленные этнографические свидетельства, полученные среди различных народов мира. «Мы боимся... — говорил один из эскимосов датскому исследователю К. Расмуссену. — Боимся того, что видим вокруг себя, и боимся того, о чем говорят предания и сказания. Поэтому мы держимся своих обычаев и соблюдаем наши табу»². Немецкий этнограф Г. Веддер писал о религиозности одного из африканских народов: «Если мы спросим, что было жизненным нервом их религиозности, то получим простой ответ: страх, ничего, кроме страха!»³ Этот вывод с полным основанием можно распространить на всю религию.

Как уже отмечалось, влияние эмоциональной сферы на религиозное сознание и процесс его воспроизводства в настоящее время обстоятельно изучаются такой научной дисциплиной, как психология религии. Ею используются данные статистики и метод анкетирования, что позволяет конкретизировать роль страха в процессе обращения человека к религии.

Материалы проведенных исследований показывают, что страх представляет собой один из основных мотивов религиозности. Эти данные столь убедительны, что их не может игнорировать и буржуазная психология религии. Например, американский психолог Э. Д. Старбек (1866—1947), подводя итоги своего десятилетнего исследования, пришел к выводу, что чувство страха оказывает в 15 раз более сильное воздействие на религиозность, чем так называемые бескорыстные побуждения. Среди мотивов бескорыст-

¹ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 47, стр. 419.

² К. Расмуссен. Великий санный путь. М., 1958, стр. 82—83.

³ Н. Vedder. Die Bergdama. Teil I. Hamburg, 1923, S. 176.

ных побуждений, составляющих всего 5%, на любовь к богу приходится только 2%¹.

Эти и другие данные свидетельствуют о том, что положительные эмоции, такие, как любовь, радость, влияют на религиозность сравнительно слабо. К тому же и это влияние они оказывают в значительной мере в связи с чувством страха, как своего рода его антиподы, жогда человек бывает удовлетворен тем, что воздействие устрашающих его внешних сил оказывается благоприятным для него.

Тесная связь религии с эмоциональной сферой с необходимостью должна учитываться в практике атеистической работы, чтобы, не ограничиваясь логической критикой религии, обращаться и к чувствам верующих, не допуская в то же время оскорбления этих чувств.

Давая определение религии, Ф. Энгельс подчеркивал ее фантастичность².

Вообще говоря, воображение — неотъемлемое свойство человеческого мышления, один из его специфических элементов. Оно позволяет превосходить отдаленные последствия практической деятельности, без чего было бы невозможно изменять действительность.

Лишь в обстановке подавленности человека противостоящей ему действительностью воображение становится одним из гносеологических корней религии. При помощи воображения окружающий мир приобретает фантастические очертания, складываются представления о сверхъестественных существах; мышление и результаты его деятельности отрываются от своей материальной основы.

Вместе с овладением закономерностями природы и общества и практическим их использованием сужается и изживается сфера фантастического искажения действительности.

На искажение объективной реальности влияет и метафизический способ мышления, берущий предметы и явления как обособленные и неподвижные, игнорирующий внутренний источник процесса развития.

¹ См. И. Н. Букина. Возникновение и развитие буржуазной психологии религии. — «Вопросы научного атеизма», вып. 5. М., 1968, стр. 258.

² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 328.

В определенной социальной обстановке этот способ мышления становится гносеологическим корнем религии. Разрывающий объективно существующие связи между различными явлениями и сторонами действительности, изолирующий их друг от друга, метафизический подход делает возможным представление идеального в качестве самостоятельной сущности. Отклонения процесса абстрагирования в сторону религии происходят не без влияния метафизики. Метафизичность подхода к миру как косному и не способному к самодвижению дополняется представлением о сверхъестественных существах, сообщающих ему известную подвижность.

Метафизичность мышления приводит к неправильному взгляду на соотношение относительного и абсолютного. Метафизический подход, отрывающий абсолютное от относительного, может породить такую искаженную трактовку абсолютного, которая в определенных исторических условиях приводит в конечном счете к религии. При этом те или иные представления, понятия, взгляды рассматриваются как абсолютные, безусловные и обязательные для всех исторических эпох и периодов. В действительности же положения религии вообще не представляют собой объективных истин, так как изображают мир в превратном виде. Свойственный религии догматизм гносеологически проистекает из того неправильного понимания соотношения относительного и абсолютного, которое выражается в преувеличении до абсурда значения абсолютного в процессе познания.

Раскрывая роль метафизичности в религиозном освоении мира, В. И. Ленин писал: «Познание человека не есть (respectively¹ не идет по) прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали. Любой отрывок, обломок, кусочек этой кривой линии может быть превращен (односторонне превращен) в самостоятельную, целую, прямую линию, которая (если за деревьями не видеть леса) ведет тогда в болото, в поповщину (где ее закрепляет классовый интерес господствующих классов)»².

Для метафизичности, ведущей к религии, совсем не

¹ Соответственно. — *Ред.*

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 322.

обязательна философская осознанность. В массовом религиозном сознании она всегда проявляется стихийно. Религиозный человек так же не подозревает о своей метафизичности, как мольеровский герой не догадывается о том, что он говорит прозой. Это совсем не мешает метафизике прокладывать пути к религиозным представлениям.

Гносеологические корни религии не существуют независимо от социальных: только при известных условиях, под влиянием определенных социальных факторов сознание выступает иногда как источник религии. Если же этих условий и факторов нет, то сознание не продуцирует религию. Но и сама по себе социальная действительность еще не производит религии: для этого она должна пройти через сознание подавляемых ею людей. Поэтому те и другие корни не существуют независимо друг от друга, они всегда составляют определенное единство, как бы переплетаются между собой.

В социалистическом обществе, где социальные корни религии оказываются подорванными, отмирают и составляющие с ними единство гносеологические корни. В развитом коммунистическом обществе ликвидация социальных корней религии с неизбежностью влечет за собой в конечном счете исчезновение и ее гносеологических корней. Конечно, остается возможность отдельных ошибок в процессе познания, но они уже не будут перерастать в систему извращенного мировоззрения — религию.

РЕЛИГИЯ КАК ОБЩЕСТВЕННЫЙ ФЕНОМЕН

II

Религия — сложное общественное явление, имеющее свои, присущие только ему особенности, своеобразную структуру, выполняющее определенные социальные функции. Философия религии исследует свой объект во всех этих аспектах.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОТЧУЖДЕНИЕ

Категория отчуждения — одна из тех философских категорий, разработка которых совершалась не без участия философии религии. Однако первоначально отчуждение исследовалось в рамках идеализма и поэтому неизбежно получало превратную интерпретацию. Согласно Платону, который хотя и не пользовался еще понятием отчуждения, но по существу уже ставил эту проблему, материальный мир является порождением единственно реально существующего мира идей. Материальные предметы, которые Платон сравнивает с тенями¹, представляют, по его мнению, не что иное, как копии предшествующих им идей. Также и душа, являющаяся вечной и бессмертной, постоянно существующая в мире идей, лишь временно нисходит в материальный мир, «вселяется туда, получив земное тело»², чтобы затем снова уйти в мир идей и продолжать свою жизнь там. Материальный мир, в понимании Платона, — это следствие, инобытие, от-

¹ См. Платон. Сочинения, т. 3, ч. 1 М., 1971, стр. 321—327.

² Платон. Сочинения, т. 2, стр. 182.

чуждение идеального, а точнее — сверхъестественного мира.

Не менее рельефно примат сверхъестественного перед естественным, материальным выражен Г. Гегелем. Абсолютизовав и обожествив сознание, избрав его в виде абсолютной идеи, Гегель представляет материальный мир как ее воплощение. Основательно разработав категорию отчуждения и сделав ее одной из основных в своей философской системе, Гегель в то же время мистифицировал ее. Он показал через призму этой категории соотношение между иллюзорным миром сверхъестественного и объективной реальностью в превратном виде.

Л. Фейербах материалистически переосмысливает понятие отчуждения. Он доказывает, что не объективный мир — результат отчуждения, а, напротив, представления о сверхъестественном отчуждаются от этого мира.

Немецкий философ продолжает материалистическую традицию, идущую от Ксенофана, согласно которой боги создаются по образу и подобию человека, который им поклоняется. Беря объектом исследования христианство, Фейербах констатирует антропоморфный характер христианского представления о боге. При этом он подчеркивает, что у различных христианских народов это представление варьируется. Можно, например, говорить о французском или немецком боге, которых, впрочем, следует отличать от бога теологии¹.

Для Фейербаха, как и для его предшественников-материалистов, нет сомнения, что в боге человек воплощает самого себя. Но он делает дальнейший шаг вперед, придя к выводу, что бог не только сходен с человеком, но и отличен от него, поскольку сущность человека отлична от отдельного человеческого индивидуума. Эта сущность и отчуждается в религии, принимая вид бога. Иронически замечает он в связи с этим, что будь бог «объектом для птицы, он казался бы ей существом пернатым», и добавляет: «Если ты у нее отнимешь представление о сущности *птицы*, ты отнимешь у нее представление о высшем существе»².

¹ См. Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т II, стр. 534.

² Там же, стр. 46.

бахом — несомненное завоевание философии религии. Материалистическое истолкование отчуждения Фейер-

Дальнейшее философское осмысление категория религиозного отчуждения получает в марксизме. Новая интерпретация была дана ей еще в ранних произведениях К. Маркса и Ф. Энгельса, относящихся к 1842—1843 гг. Основоположники диалектического и исторического материализма показали, что в трактовке религиозного отчуждения нужно исходить не из абстрактного, вне мира стоящего человека, как это делал Фейербах, а из человека общественного, причем находящегося в системе определенных общественных отношений. Религиозное отчуждение тесно связано с другими формами отчуждения, так как вообще отчужденное сознание всегда лишь сопровождает отчужденное бытие. Если действительный мир становится чуждым и враждебным человеку, то появляется и религиозное отчуждение.

Вместе с развитием марксистской теории совершенствовался и ее понятийный аппарат. Однако это не привело к вытеснению понятия отчуждения, и оно получило дальнейшую разработку и конкретизацию в зрелых произведениях основоположников марксизма. В последнее время в связи с дальнейшим творческим освоением наследия К. Маркса и Ф. Энгельса и борьбой против его фальсификации буржуазной философией эта категория пользуется все большим вниманием исследователей-марксистов, хотя отношение к ней и является различным¹.

Заслуживает большего внимания и категория религиозного отчуждения. Другие категории научного атеизма, касающиеся религии, не заменяют и не исключают ее из научного атеистического лексикона.

Религиозное отчуждение означает, что духовная деятельность человека и ее результаты отчуждаются

¹ См., например, *Т. И. Ойзерман*. Проблема отчуждения и буржуазная легенда о марксизме. М., 1965; *А. П. Огурцов*. Проблема отчуждения в работах К. Маркса. — «Труды Московского института народного хозяйства имени Г. В. Плеханова», вып. 31 М., 1965, стр. 197—211; *М. М. Розенталь*. Диалектика «Капитала» К. Маркса. М., 1967, стр. 283—326; *И. С. Нарский*. Категория отчуждения в «Капитале» и других трудах К. Маркса. — «Капитал» Маркса, философия и современность». М., 1968, стр. 466—493; *W. Heise*. Über die Entfremdung und ihre Überwindung — «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1965, N 6, S. 684—710.

от него самого, противостоят ему и господствуют над ним. Складывается представление о могущественном мире сверхъестественного, будто бы предопределяющем человеческие судьбы. Вместе с тем, по словам К. Маркса, религия — это также и энтузиазм порождающего ее превратного мира, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Религия не только выражает действительное убожество, но является в то же время и протестом против этого убожества¹. Поэтому в процесс религиозного отчуждения вовлекается не только олицетворение того, что действительно подавляет человека, но и то, чего недостает ему. Причем перенос человеческих потребностей вовне, их фантастическое восполнение приводят фактически к дальнейшему обеднению человека. К. Маркс сравнивает этот процесс с другой формой отчуждения, когда рабочий, подпавший под власть капитала, создает сам против себя могущественный и чуждый ему предметный мир, становясь при этом материально и духовно беднее. «Точно так же обстоит дело и в религии, — пишет К. Маркс. — Чем больше вкладывает человек в бога, тем меньше остается в нем самом»². Категория религиозного отчуждения позволяет понять закономерный характер существования религии в целом и различных форм ее проявления с точки зрения того, какие общественные и человеческие потребности подвергаются религиозному отчуждению на том или ином отрезке истории.

Приращение и обеднение человека — вот первое следствие религиозного отчуждения.

Не менее важно и то, что, поскольку религиозное отчуждение — это подмена земных сил неземными и связано с искажением действительности, оно затрудняет процесс ее познания. Если сознание в целом призвано верно отражать объективную действительность, давать о ней достоверные сведения, имеющие характер объективных истин, то религиозное сознание содержит искаженную картину мира. Поэтому оно никогда не имело и не может иметь безграничную сферу действия. Но и эта ограниченная неадекватность сознания имеет вполне определенные отрицательные последствия: она

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 414—415.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 561.

порождает противоречие между реальностью и ее идеальным воплощением.

Неадекватность сознания — второе следствие религиозного отчуждения.

И наконец, третье. Отчуждение реального жизненного процесса неизбежно сопровождается сужением сферы исторической инициативы или по меньшей мере ее деформацией. Признание реальности мира религиозного отчуждения неизбежно обесценивает земное человеческое существование как ограниченное и временное. Детерминация человеческого существования миром сверхъестественного по существу не может быть совместима с тем, что люди сами творят историю. Поэтому религиозное отчуждение превращает человеческое существование из цели в средство, а самого человека — из субъекта в объект.

Все это — свойства каждой религии и любого направления в ней независимо от исторической принадлежности, социальной ориентации, ортодоксальности или оппозиционности существующим порядкам.

Эти качества религиозного отчуждения во многом определяют принципиально отрицательное отношение марксизма к религии.

Характеризуя суть религиозного отчуждения, Ф. Энгельс писал: «...человек утрачивал в религии свою собственную сущность, отчуждал от себя свою человечность, и теперь, когда с прогрессом истории религия поколеблена, он замечает свою пустоту и неустойчивость. Но для него нет иного спасения, он может снова обрести свою человечность, свою сущность не иначе, как преодолев коренным образом все религиозные представления и решительно, чистосердечно вернувшись не к «богу», а к себе самому»¹. Поэтому процесс преодоления религии — это прежде всего преодоление отчуждения.

СПЕЦИФИКА РЕЛИГИИ

Марксистская философия религии исследует вопрос об общем и особенном в религии. Она анализирует сходство религии с некоторыми другими, в известной мере близкими ей проявлениями социальной и духов-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 594.

ной жизни и в то же время отличие от них религии, ее специфичность. Теология любого вероисповедания представляет религию совершенно исключительным феноменом, у которого не может быть каких-либо родственных проявлений, аналогов в окружающем мире.

Однако материалистический анализ без труда обнаруживает целый ряд образований, имеющих с религией немало общего, хотя и не являющихся религией, отличных от нее. Всех их объединяет один существенный признак — вера в сверхъестественное, т. е. вера в нечто такое, что стоит над законами природы и не подчиняется им, выходит за рамки естественного. Конечно, без веры в сверхъестественное не обходится ни одна религия, и поэтому можно считать, что это один из ее неотъемлемых признаков. Но вера в сверхъестественное имеет более широкую сферу распространения и свойственна не только религии.

Разве представления идеалистической философии об абсолютной идее, внемировом духе и т. д. (не говоря уж о чисто религиозных идеях, разделяемых философским идеализмом) не базируются на сверхъестественном? И хотя вера в системе идеалистической философии играет неизмеримо меньшую роль, чем в религии, не опираются ли эти специфически идеалистические представления на веру? Других психологических основ они не имеют. Рассматривая философскую систему абсолютного идеализма, Ф. Энгельс подчеркивал, что, согласно Гегелю, признаваемая им абсолютная идея «от века существовала где-то независимо от мира и прежде него», что она абсолютна «лишь постольку, поскольку он абсолютно ничего не способен сказать о ней...»¹. Такое отношение Гегеля к абсолютной идее не что иное, как вера в сверхъестественное. Причем нетрудно заметить, что здесь мы имеем дело не с проникновением религиозных представлений внутрь идеалистической системы, а с собственно идеалистическими воззрениями, которые присущи именно данной форме идеализма — абсолютному идеализму.

Далее. Существовавшее в средневековой алхимии представление о философском камне было основано на сверхъестественном, но не может трактоваться как религиозное. Алхимия не тождественна религии и не

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 283, 277.

является ее проявлением. Ф. Энгельс писал, что «алхимия в свое время была необходима». Говоря о наследстве, которое было получено естествознанием нового времени от прошлого, он ставил алхимию в один ряд с математикой Эвклида, астрономией Птолемея, с десятичной системой счисления и началами алгебры арабов, а также отмечал, что химия появляется «в первоначальной форме алхимии»¹. Насколько известно, в истории естествознания вообще не было случая отнесения алхимии к религии, хотя и отмечалась тесная связь, существующая между ними.

То же можно сказать и об астрологических представлениях, которые, хотя и пропитаны верой в сверхъестественное, не тождественны религиозным; иногда, когда влияние небесных светил противопоставлялось промыслу божьему и откровению или когда история религии ставилась в зависимость от этого влияния, данные представления приобретали даже антирелигиозную направленность.

Из явлений, соприкасающихся с религией, нельзя не обратить внимания и на спиритизм, признающий мистическую возможность общения с душами умерших. Свойственные спиритизму анимистические воззрения, безусловно, сближают его с религией. Однако отнести его к религии все же нельзя хотя бы потому, что у него нет культа.

Спекуляция на сложных проблемах науки, придающая спиритизму наукообразную, а точнее, псевдонаучную форму, позволила ему распространить свое влияние на некоторые социальные группы (включая и часть научной интеллигенции), которым религия или не импонировала, или импонировала не в полной мере. Для этих групп спиритизм оказался достаточно опасен. Поэтому не случайно, что его исследованием и разоблачением занимались такие корифеи естествознания, как И. И. Мечников и К. А. Тимирязев, Д. И. Менделеев и И. П. Павлов, Т. Гексли и Ю. Либих. Посвятив спиритизму специальную статью «Естествознание в мире духов», само название которой затрагивает его специфику, Ф. Энгельс охарактеризовал это явление как самое дикое из всех суеверий².

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 277, 347—348, 501.

² См. там же, стр. 382.

Вера в сверхъестественное не ограничивается лишь этим суеверием. Она свойственна самым различным суевериям, причем не все они могут быть охарактеризованы как религиозные. Некоторые из них способны входить в контакт с религией, существовать в связи с ней, но также и утрачивать эти отношения, не теряя при этом жизнеспособности. Таковы, например, различные типы мантики (гадания), бывшей в древности неременной принадлежностью религии, а в новое время существующей независимо от нее. Имеется много бытовых и профессиональных суеверий, не связанных с религией; некоторые из них эти связи утратили, другие не имели их вовсе. Суеверия еще довольно часто встречаются у представителей таких профессиональных групп, как летчики, шоферы, моряки, хирурги, религиозность среди которых распространена слабо.

Конкретно-социологическое исследование суеверий показывает их бытование и в среде неверующих. Так, 30% из числа обследованных студенток медицинского училища Подольска верят в гадания, вещие сны или приметы, между тем студенток, которые бы верили в бога, вообще не оказалось. Массовый опрос, проведенный в селах Муравль и Гнилец Орловской области, показал, что 11,07% неверующих склонны к тем или иным суевериям. Выявляются и такие парадоксальные факты, когда под влиянием суеверий оказываются люди, считающие себя убежденными атеистами¹. Естественно, что в капиталистическом мире суеверия имеют гораздо более значительную сферу влияния (в том числе и в среде неверующих). Несмотря на то что и там ощущаются симптомы секуляризации, суеверия, по свидетельству конкретной социологии, прочно удерживаются у большинства населения. Например, 70% посетителей Всемирной выставки 1939 г., демонстрировавшейся в Нью-Йорке (на выставке в общей сложности побывало несколько миллионов человек), отказались из-за распространенного в США суеверия пройти под лестницей-стремлянкой, стоявшей у входа в один

¹ См. З. А. Тажуризина. Мистификация обыденных отношений в суевериях. — «Конкретно-социологическое изучение состояния религиозности и опыта атеистического воспитания». Изд-во МГУ, 1969, стр. 73, 79. Автор статьи справедливо считает, что сама по себе суеверность еще не дает права считать человека религиозным.

из павильонов, и обошли ее стороной¹. Вообще, как показывают данные конкретно-социологических исследований, суеверия распространены гораздо шире, чем религия, и корни их несколько иные, чем у религии.

С наделением человека сверхъестественными качествами — непогрешимостью, всеведением, абсолютной мудростью, способностью по своему произволу творить историю — связан культ личности. В новое время в своей наиболее уродливой форме он процветал на почве тоталитарных фашистских режимов, когда стоявшие во главе их тривиальные личности наделялись атрибутами «сверхчеловеков».

Основоположники марксизма, еще в прошлом веке предупреждая об опасности культа личности для рабочего движения, категорически возражали против суеверного преклонения перед авторитетами, сурово критиковали лассальянцев за превознесение ими до небес своего кумира, его боготворение, изображение в качестве святого². На мистифицирующую роль культа личности обращал внимание В. И. Ленин.

Между этими явлениями, хотя всем им и свойственна вера в сверхъестественное, нельзя поставить знак равенства: они не тождественны. Поэтому, в частности, несмотря на то что и религия, и философский идеализм, и суеверия чужды и враждебны атеизму, для успешного их преодоления следует подходить к ним дифференцированно.

Получившая известное распространение в научно-атеистической литературе точка зрения, согласно которой вера в сверхъестественное является специфическим признаком религии, представляется необоснованной, так как этот признак свойствен не одной только религии. В этой связи вспоминается известное логическое суждение: все птицы двуноги, но не все двуногие — птицы. По аналогии можно сказать: религия всегда вера в сверхъестественное, но вера в сверхъестественное не только религия. Бесспорно лишь то, что это один из основных и определяющих признаков религии. Но для того чтобы выявить ее специфику, недостаточно установить признак, который имеется у целого комп-

¹ См. *К. К. Платонов. Психология религии Факты и мысли.* М., 1967, стр. 222.

² См. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 34, стр. 241; т. 38, стр. 32, 76—77.

лекса явлений, хотя он и отличает данный комплекс от всех прочих явлений. Для того чтобы выделить специфические особенности религии, анализ должен быть продолжен.

К. Маркс и Ф. Энгельс и религию, и идеалистическую философию относили, как известно, к идеализму. «Все идеалисты, как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев (т. е. в сверхъестественное. — А. С.), и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещенную, философскую...»¹ Неотъемлемым признаком всякого идеализма является идеалистическое решение основного гносеологического вопроса. К этому основному вопросу причастен не только философский идеализм, но и религия. Религия раздваивает мир на земной и неземной, противопоставляет последний первому, утверждает, что неземной мир предшествует земному и господствует над ним.

Как и философия, религия дает ответ на основной гносеологический вопрос, причем этот ответ является идеалистическим, утверждающим примат духа над материей.

В своей работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Ф. Энгельс показал, что великий основной вопрос всей философии дает о себе знать уже с того весьма отдаленного времени, когда появилось представление о душе и возник вопрос об ее отношении к внешнему миру². Ф. Энгельс подчеркивал далее, что начиная с эпохи Возрождения «этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?»³. Таким образом, Энгельсом было отмечено, что основной вопрос философии был поставлен в сущности до философии, ибо не было еще философии в первобытном обществе, когда формировалось представление о душе. Энгельс обратил внимание и на то, что ставился и решался этот вопрос не только в философии, но и вне ее. В этих случаях Энгельс тем не менее использовал термин «основной вопрос философии».

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 536.

² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 282.

³ Там же, стр. 283.

Уточнения в понятийный аппарат были внесены впоследствии В. И. Лениным.

Проблема основного вопроса философии специально освещалась в марксистской литературе¹, однако сравнительный анализ понятий «основной вопрос философии» и «основной гносеологический вопрос» при этом не проводился. Между тем такой анализ представляет значительный интерес для различных отраслей философского знания, в том числе и для философии религии. Известно, что термин «основной гносеологический вопрос» был предложен В. И. Лениным в работе «Материализм и эмпириокритицизм». До этого в трудах основоположников марксизма употреблялся лишь термин «основной вопрос философии». В «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Ленин рассматривал соотношение материального и идеального в плане первичного и вторичного не только в философии, но и в естествознании, религии, массовом, обыденном сознании. Учитывая ленинский анализ, можно прийти к выводу, что основной гносеологический вопрос, как более универсальный, имеет отношение ко всем сферам сознания, включая религию, что же касается основного вопроса философии, то его решение дается, естественно, исключительно философией.

Идеалистическое решение основного гносеологического вопроса отграничивает идеализм от других видов иллюзорных представлений (например, некоторых суеверий). В этом идеалистическом решении состоит большое сходство религии с философским идеализмом. К тому же религия соприкасается с философией, имеет с ней много общего не только отношением к этому вопросу, но также охватом широкого круга жизненных явлений и мировоззренческим подходом к ним. В то же время религия отлична от философии, в том числе и от ее идеалистических проявлений.

Дело в том, что в любой религии — и в этом ее существенное несходство с философским идеализмом — продукты абстрагирования выступают прежде всего

¹ См. Ф. Т. Архипцев. Понятие материи и основной вопрос философии. — «Вопросы философии», 1959, № 12, стр. 143—152; Г. И. Ойзерман. Основной философский вопрос и критика современного идеализма — «Вопросы философии», 1960, № 8, стр. 137—148; R. O. Gropp. Die Grundfrage der Philosophie. Die Entstehung und Bedeutung des Denkens. Leipzig, 1958.

в образной форме. Можно сказать поэтому, что религия — это идеализм, имеющий образную форму. Философскому идеализму свойственны учения об абсолютной идее, понятиях, независимых от материального субстрата, и т. д. В религии продукты сознания, оторванные от материального и противопоставленные ему, обладают конкретностью, образностью.

Помимо образов в религии имеются и религиозные понятия, догматы. Их роль в истории религии постепенно возрастает. Если в первобытных религиях абсолютно превалирует образная сторона, то мировые религии располагают уже развитой догматикой, сложившимися богословскими системами. Однако образная форма все же неотъемлемое свойство всякой религии. Это качество делает ее доступной самым широким слоям народных масс, позволяет ей выполнять функцию опиума народа. И здесь вновь обнаруживается ее нетождественность с идеализмом философским, который всегда имеет более ограниченную аудиторию, чем религия.

Следовательно, в отличие от философии идеалистическое решение основного гносеологического вопроса в религии преимущественно дается в образной форме. Имеет свои особенности и процесс этого решения. Хотя религии и не чуждо сознательное творчество, оно присутствует здесь в гораздо меньшей степени, чем в философии: большинство религиозных людей, как правило, стихийные идеалисты. Кстати, они же по отношению ко многим другим явлениям действительности проявляют себя стихийными материалистами, т. е. разделяют «ту стихийно, бессознательно материалистическую точку зрения, на которой стоит человечество, принимая существование внешнего мира независимо от нашего сознания»¹. Естественно, что в обоих случаях совсем не нужен какой бы то ни было специфически философский подход к окружающему.

Превалирование образного над понятийным сопровождается тем, что в религии элемент эмоционального выражен сильнее, чем в философском идеализме. Религиозный образ воздействует не только на разум, но и на чувство и этим основательно отличается от философского понятия. То, что в идеалистической философии

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 56.

фии выглядит умозрительно, в религии приобретает наглядность. Ф. Энгельс характеризовал религию как непосредственную, т. е. эмоциональную, форму «отношения людей к господствующим над ними чуждым силам, природным и общественным...»¹.

Эмоциональные состояния, являющиеся следствием религиозной ориентации, принято называть религиозными чувствами. Они могут быть направлены на иллюзорные объекты, которые рассматриваются как реально существующие, или на объекты, которым дается сверхъестественная трактовка, или, наконец, на такие реальные объекты, как религиозная община, единоверцы, инаковерующие и т. д.

Образность и эмоциональность религии связаны с тем, что она больше, чем философский идеализм, опирается на веру.

В противоположность философскому идеализму, признающему сверхъестественное начало, но не стремящемуся воздействовать на него, религии всегда свойственно такое стремление. Поэтому религия имеет культ, который не свойствен философскому идеализму, как и суевериям. Ей соответствуют прочные формы организации.

Итак, религия во многом отлична от идеалистической философии, и, хотя между ними существуют некоторые промежуточные образования (так называемые религиозно-идеалистические течения), спутать одну с другой не так просто.

Суммируя сказанное, можно прийти к следующему выводу. Существует комплекс явлений, который базируется на вере в сверхъестественное. Идеалистическое решение основного гносеологического вопроса ограничивает в этом комплексе идеализм от ряда других явлений, а образная форма и некоторые дополнительные признаки позволяют вычленить из идеализма религиозный идеализм, религию².

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 329.

² Образную форму имеет, правда, и искусство. Но религия в противоположность искусству оперирует образами сверхъестественного. Если такие образы использует искусство, оно входит в контакт с религией, становится религиозным искусством, превращается в ингредиент религиозного мирозерцания. Напротив, когда религия перестает восприниматься как нечто сверхъестественное, отдельные стороны ее (мифология, некоторые разделы «священного писания», отличающиеся художественными досто-

Выяснение специфики религии имеет немалую теоретическую и практическую значимость. Если не учитывать эту специфику, многое при исследовании истории религии и ее современного состояния не поддается объяснению. Трудности обнаружатся уже при обращении к первоначальным ступеням религиозного развития. Как отличить ранние религиозные воззрения от множества других иллюзорных представлений, которые продуцировало сознание? Имели или нет религиозный характер неандертальские погребения, существование которых может в настоящее время считаться доказанным? Свидетельствуют ли о религиозности находки костей животных, сложенные в определенном порядке в пещерах, где некогда были мустьерские поселения? Существовала религия у всех племен, с которыми столкнулись европейцы во времена великих географических открытий и позже, или некоторым из них она была чужда? На эти и многие другие вопросы можно получить определенный ответ лишь тогда, когда точно известны специфические признаки религии. Отличительные свойства религии, как меченые атомы, позволяют выявить и проследить весь ход ее движения в общей истории общественного сознания. Разумеется, еще более важно учитывать специфику религии тогда, когда речь идет об организации системы атеистического воспитания, которая охватывает широкие слои населения социалистических стран.

Расширительная трактовка понятия «религия» неизбежно влечет за собой ошибки богостроительского толка. Их не избежали даже некоторые видные атеисты. Так, Л. Фейербах, подвергнув критике религию в ее различных проявлениях, попытался сконструировать собственную религию, которая в отличие от всех ранее существовавших, неистинных религий была бы «истинной». Под религией он понимал основанные на взаимной склонности отношения между людьми, вкладывая в термин «религия» иной, отличный от об-

инствами, и т. п.) воспринимаются как произведения искусства. В таких случаях и отношение к религиозному искусству становится иным; иконопись, церковная архитектура, живопись и т. д. вплоть до отдельных элементов богослужения (например, хорошее пение, колокольный звон) производят лишь чисто эстетическое впечатление.

щеупотребительного смысл¹. Это стремление сохранить термин «религия» за счет «этимологических фокусов» Ф. Энгельс квалифицировал как «последнюю лазейку идеалистической философии». «Словам приписывается не то значение,— писал он,— какое они получили путем исторического развития их действительного употребления, а то, какое они должны были бы иметь в силу своего происхождения»².

Богостроительство, получившее распространение после поражения первой русской революции, также пыталось на место дискредитировавших себя религий поставить новую, «улучшенную» религию. Этой религией богостроители провозглашали не что иное, как марксизм (конечно, в своей собственной интерпретации). Подвергнув основательной критике богостроительство, В. И. Ленин отметил, в частности, что богостроителями «вместо исторической и житейской реальности в идею бога вкладывается добренькая мещанская фраза (бог=«идеи будящие и организующие социальные чувства»)»³.

В наши дни буржуазные философы и социологи религии нередко трактуют объект своего исследования еще более расширительно, чем русские богостроители. В разряд религии попадает не только марксизм, но и вообще любая система, содержащая ценностные ориентации, т. е. наука, если она поднимается над узким эмпиризмом, этика, независимо от ее отношения к религии, атеизм и т. д. Подчеркивается, что «каждое общество имеет религиозные институты», что «в современных, так называемых безрелигиозных обществах просто заменили традиционные конфессии новой религией», что человек, живущий в обществе, «неискоренно религиозен»⁴. Логическим следствием такого подхода к религии становится вывод, что «только маленькие дети и лица, интеллект которых

¹ См. Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. II, стр. 308—309, 414—415, 733.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 293.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 48, стр. 231. Подробнее о ленинской критике этой разновидности ревизионизма см. М. Галочка. Ленин против «богостроительства». — «Наука и религия», 1969, № 7, стр. 15—18.

⁴ O. Schreuder. Begegnung zwischen Kirche und Soziologie.— «Dokumente der Paulus-Gesellschaft», Bd XI. München, 1965, S. 133.

находится ниже нормы, являются нерелигиозными»¹. При такой крайней, можно сказать, абсурдной трактовке религии границы ее фактически исчезают.

Ошибки богостроительского характера свойственны некоторым естествоиспытателям, хотя и разделяющим атеистические взгляды, но склонным к атеизму естественнонаучному, стихийному, ограниченному рамками естествознания и слабо связанному с философским материализмом и атеизмом. Известный немецкий биолог Эрнст Геккель (1834—1919), защищавший дарвинизм и критиковавший религию, тем не менее пытался в системе своих воззрений сохранить термин «религия»². По словам В. И. Ленина, Геккель «не только не отвергает всякой религии, а выдумывает свою религию (тоже что-то вроде «атеистической беры» Булгакова или «религиозного атеизма» Луначарского), отстаивая *принципиально* союз религии с наукой!»³.

Великий физик А. Эйнштейн (1879—1955) критиковал религию и одновременно считал себя «религиозным», давая понятию «религия» произвольное и широкое толкование. «...Я не могу найти выражения лучше, чем «религия», — писал он, — для обозначения веры в рациональную природу реальности, по крайней мере той ее части, которая доступна человеческому сознанию. Там, где отсутствует это чувство, наука вырождается в бесплодную эмпирию. Какого черта мне беспокоиться, что попы наживают капитал, играя на этом чувстве? Ведь беда от этого не слишком велика»⁴.

Однако с этим утверждением Эйнштейна невозможно согласиться. Любые уступки, которые делает ученый религии, даже терминологические нечеткости, в наше время немедленно используются церковью для укрепления религиозного мировоззрения и оказывают плохую услугу распространению атеизма.

Выяснение специфики религии, которое стало возможно лишь на базе марксистского атеизма, позволяет раскрыть несостоятельность всех этих богострои-

¹ G. Lenski. The Religious Factor. New York, 1961, p. 299.

² См. Э. Геккель. Мировые загадки. М., 1937, стр. 365—378.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 371.

⁴ А. Эйнштейн. Собрание научных трудов в четырех томах, т. IV. М., 1967, стр. 564.

тельских шатаний, игнорирующих реальный характер религиозного феномена и пытающихся представить религиозными явления, которые в действительности таковыми не являются.

* *
*

Анализ взаимосвязей религии с другими формами общественного сознания и отношений — одна из существенных проблем марксистской философии религии. Без рассмотрения влияния, которое испытывает религия со стороны различных форм общественного сознания и соответствующих им отношений, нельзя до конца раскрыть ее содержание, а также понять ту форму, которую она приобретает на том или ином отрезке истории. Воздействие, оказываемое религией на другие формы общественного сознания и отношений, отражается не только на них, но и на самой религии. Поэтому исследование этих взаимосвязей, что и само по себе достаточно важно, позволяет глубже понять некоторые особенности религии.

РЕЛИГИЯ И НАУКА

Противоположность науки и религии как адекватного и неадекватного отражения действительности, истины и иллюзии, знания и веры была выяснена еще домарксистским материализмом. Антирелигиозная критика просветителей исходила именно из того, что религия несовместима с наукой. Говоря о деятельности священнослужителей, К. А. Гельвеций ставил вопрос: «Что защищают они?» и отвечал на него: «Невежество... Что преследуют попы? Науку... врагами ученого являются бонза, дервиш, брамин, наконец, служитель любой религии»¹. Л. Фейербах, атеизм которого также имел просветительский характер, считал, что религия существует там, где господствует невежество, куда еще не проникли научные знания. «Ночь есть мать религии», — писал немецкий философ. Отмечая противоречия, существующие между наукой и религией, он заявлял, что следует сделать выбор: «Или надо

¹ «Французские просветители XVIII в. о религии», стр. 487—488.

отказаться от веры в бога, или же от физики, астрономии, физиологии! Никто не может служить двум господам»¹.

Недостаточность просветительского подхода заключается в том, что религия рассматривается лишь как антипод науки, а надежды на ее преодоление возлагаются исключительно на прогресс научного знания. Такой подход к религии страдал односторонностью. Марксистская философия религии подходит к исследованию своего объекта всесторонне и многопланово: она обнаруживает корни религии, показывает ее связи с общественным бытием, выясняет место, принадлежащее ей в социальной жизни. Но сопоставление религии с наукой также используется марксистским атеизмом.

Взаимоотношения между религией и наукой существуют объективно, это реальный факт истории и современности. Поэтому попытки буржуазной философии и социологии религии представить вопросы о несоответствии между религией и наукой, о неистинности положений религии и т. д. бессодержательными и несущественными, «устаревшими» для современного уровня религиоведения не могут быть признаны состоятельными. Отношения, которые наложили серьезный отпечаток на судьбы как религии, так и науки, нельзя игнорировать.

Противоположность религии и науки не является секретом и для наиболее твердых и последовательных апологетов религиозного мировоззрения. Правда, обосновывается эта противоположность ими иначе, чем в атеизме. Истинной признается, разумеется, религия, а отступающей от истины, извращающей ее — наука. Поэтому конфликт между религией и наукой, с их точки зрения, может быть решен за счет науки, путем устранения научных положений и сохранения религиозной догматики. Такого подхода к науке придерживались в свое время Тертуллиан, Августин, Петр Дамиани, а ныне он находит поддержку со стороны некоторых мистиков и иррационалистов, крайних фундаменталистов. Однако такой взгляд на науку уже не является господствующим в теологических кругах. Особенно трудно пропагандировать его в наши дни.

¹ Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. II, стр. 229, 739.

Двадцатый век принято называть веком науки. Ее достижения широко внедряются в экономику, производство, входят в повседневный быт людей. Ее удельный вес в обществе непрерывно возрастает. В этих условиях существенно изменились взаимоотношения между наукой и религией. От развернутого наступления на науку религия перешла к повсеместной обороне, от отрицания ее значимости — к признанию ее успехов и заслуг.

«Перед человечеством расширяются невиданные доселе горизонты. Открываются пути в космос. Человечество снаряжает космические корабли для исследования межзвездных пространств. Новые достижения в технике уже позволяют избавиться от непосильного труда, и перед людьми откроется возможность употребить свободное время на полное удовлетворение культурных запросов». Эти слова взяты не из какого-либо научно-популярного издания, а из «Журнала Московской патриархии», из статьи, опубликованной под названием: «Размышляя над священным писанием...»¹ Такие высказывания не редкость в публикациях, принадлежащих представителям самых различных религиозных течений. Но отсюда не следует, что религия капитулировала перед знанием. Пытаясь найти свое место в современном мире, она хотела бы «сосуществовать» с наукой.

Религиозные теоретики — теологи изыскивают способы примирить науку и религию. Способы эти многообразны. Зарождаясь в недрах какого-либо вероисповедания, они получают затем более широкое распространение, используются другими конфессиями. К тому же современная теология отличается эклектичностью; она готова сочетать несколько подходов к науке, которые, кстати сказать, нередко противоречат друг другу.

Основные теологические построения, отстаивающие совместимость религии и науки, находятся в поле зрения марксистской философии религии².

¹ «Журнал Московской патриархии», 1961, № 3, стр. 72—73.

² См. *И. А. Кривелев*. Современное богословие и наука. М., 1959; *О. Клор*. Естествознание, религия и церковь. М., 1960; *В. И. Гараджа*. Неотомизм — разум — наука (Критика католической концепции научного знания). М., 1969; *И. Г. Иванов*. Роль естествознания в развитии атеистического миропонимания. М., 1969; *Л. Н. Митрохин*. Баптизм и научное знание. М., 1969; *А. Д. Сухов*. Естественнонаучный атеизм. М., 1969; *М. М. Ски-*

Наиболее древним является метод теологической интерпретации научных знаний. Но раньше он имел весьма узкую и ограниченную сферу. Так, раннехристианской церковью истолковывались в религиозном духе лишь те научные данные (Аристотеля, Птолемея, Галена), которые были необходимы для создания религиозной картины мира; происходила также их догматизация. После того как эта работа была завершена, любые не соответствовавшие этой картине мира положения науки рассматривались как еретические. Церковь отвергала любое научное открытие, если оно противоречило Библии, высказываниям отцов церкви или хотя бы церковной традиции.

В настоящее время те гонения на людей науки, которые практиковались в средние века, ушли в прошлое. Не сжигаются на кострах и их книги, как это было раньше. Правда, и сейчас исследователь, работающий в капиталистической стране, испытывает на себе давление религиозного общественного мнения и, если он атеист, подвергается различным ограничениям. Церковь и сейчас налагает запрет на те или иные издания. Но по сравнению со всем этим гораздо большее значение приобретает теологическая интерпретация данных науки, противоречащих религиозным воззрениям. Эти данные, как правило, уже не отвергаются, а обрабатываются в теологическом духе.

Теологической обработкой научных данных интенсивно занимается существующая в Ватикане Академия наук, которая стремится поставить науку на службу религии. Однако несовместимость этих форм общественного сознания постоянно ставит перед теологией неразрешимые проблемы. В обсуждавшиеся вопросы науки неоднократно приходилось вмешиваться самому главе католической церкви, чтобы своим авторитетом направить дискуссию в определенное русло. Так, санкционировав в 1950 г. дебаты о происхождении человеческого тела, Пий XII одновременно наложил вето на естественнонаучный подход к проблеме души. Защищая религию от натиска науки, Пий XII в одном из своих выступлений говорил об ученых:

бицкий. Протестантизм и современное естествознание. М., 1970; Е. М. Бабосов. Научно-техническая революция и модернизация католицизма. Минск, 1971; «Наука и теология в XX веке» (Критика теологических концепций науки). М., 1972

«Пусть они остерегаются перейти границы, которые мы установили для защиты истины веры и католического учения»¹. Однако подобные предостережения далеко не всегда дают ожидаемые результаты, да и сама теологическая интерпретация данных естествознания сопряжена с большими трудностями. Поэтому теология ищет и другие пути для того, чтобы вывести религию из-под удара науки.

С этой целью используются теории двойственной истины и предметного разграничения науки и религии. Первая из них состоит в том, что наука и религия, высказываясь по тому или иному вопросу, могут приходиться к разным результатам, каждый из которых будет тем не менее истинным; истины науки могут не совпадать с истинами религии. Вторая из этих теорий исходит из того, что различны сами предметы науки и религии; каждая из них обладает собственной областью, они как бы вращаются в разных плоскостях и не вмешиваются в дела друг друга.

Обе эти теории имеют большую историю. Первоначально они возникли и оформились в кругах средневековых вольнодумцев, когда во всех сферах общественной жизни безраздельно господствовала религия. Учитывая те исторические условия, в которых эти теории были сформулированы, нельзя не признать, что они содержали в себе зерно относительной истины. Это зерно состояло в том, что наука может решать вопросы самостоятельно, независимо от религии, что она вполне компетентна в своих решениях. Несмотря на то что эти теории с самого начала были внутренне противоречивы, объективно они имели прогрессивное значение.

В России эти теории с успехом использовались еще в XVIII в. М. В. Ломоносовым. Там, где это было возможно, Ломоносов стремился четко отграничить сферу науки и не допускать в нее религиозного вмешательства. Однако во времена притязаний православия на руководство духовной жизнью избежать столкновения с религией при рассмотрении кардинальных вопросов науки было трудно. Приходилось, по возможности не вступая в прямую полемику с Библией, развивать положения, несовместимые по существу с

¹ Цит. по: *G. Heyden, H. Ullrich. Im Namen Gottes. Berlin, 1959, S. 72*

библейскими легендами. Эволюционные идеи Ломоносова, его мысли о строении мира, открытый им закон сохранения вещества и движения и многое другое шли вразрез с «истинами» религии. К тому же там, где это позволяли обстоятельства, Ломоносов, утверждая научные данные, прямо отвергал положения «священного писания».

Таким образом, и теория двойственной истины, и теория предметного разграничения ставились на службу науке, служили делу научного прогресса.

Однако при ином соотношении сил между религией и наукой, при переходе религии от наступления к обороне функции и роль этих теорий коренным образом изменяются. Все более широко они начинают использоваться в теологических построениях. Теперь уже подчеркивается независимость религии от знания, декларируется особая сфера ее компетенции, претендующая на духовный мир человека, этику и оставляющая за наукой область материальной жизни. Негативные стороны указанных теорий абсолютизируются, и обе теории подвергаются основательной теологической обработке.

Но и эти теологические приемы уязвимы и несостоятельны. Они опровергаются всей историей борьбы науки и религии, непрерывным расширением в ходе этой борьбы сферы науки и одновременным сужением сферы религии. Не только природа, но и социальная жизнь стала объектом научного исследования. Сама религия препарирована скальпелем научного анализа: выяснено, что она является фантастическим отражением действительности, обнаружены ее корни и т. д. Научное познание успешно вытесняет религию с ее рубежей.

Для того чтобы задержать этот процесс, используется еще один теологический прием. Наука признается компетентной в решении частных, сугубо конкретных проблем, имеющих практическое, утилитарное значение. Но она не должна вмешиваться в мировоззренческие проблемы; право на их решение является якобы монополией религии. Теологию вполне устроило, если бы наука, сохранив за собой «сферу обслуживания», отказалась от того, что наиболее опасно для религии — от своего мировоззренческого, а следовательно, антирелигиозного, атеистического потенциала. К тому же

это позволило бы оторвать современную науку от самой передовой философии нашего времени — диалектического и исторического материализма.

История науки свидетельствует, однако, что и этот теологический прием не имеет под собой прочной основы. Наука не может существовать без постановки фундаментальных мировоззренческих проблем. На различных этапах своего развития она поэтому — вольно или невольно — ищет контактов с философскими системами своего времени. В наши дни наука в силу достигнутого ею высокого уровня не всегда осознанно, часто стихийно, но неизбежно стремится к диалектическому материализму. Естествознание XX в., по выражению В. И. Ленина, рождает диалектический материализм. Передовые научные силы нашей эпохи овладевают философией марксизма и научным атеизмом. В мире социализма выросли поколения ученых, прочно усвоивших диалектико-материалистическое, атеистическое мировоззрение.

Тяга к марксизму усиливается в капиталистических и развивающихся странах. Но немало здесь и таких ученых, которые из своих научных открытий делают религиозные и идеалистические, т. е. реакционные, выводы. Вокруг имен этих ученых возникают теологические спекуляции. Поэтому этот вопрос имеет большую теоретическую значимость. Его принципиальное решение содержится в работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Ленин дал здесь всестороннее освещение естественноисторического материализма как неосознанного и философски не оформленного, но являющегося следствием материалистического восприятия действительности. Естественноисторический, или, что то же самое, естественнонаучный, материализм является той базой, на которой существует естественнонаучный атеизм. Сам естественнонаучный материал стихийно влечет исследователя к материализму и атеизму. Даже в том случае, если естествоиспытатель не знаком или не достаточно знаком с материалистической философией, в своей специальной области исследования он уступает материализму, причем нередко делает это вопреки своим субъективным намерениям¹.

¹ Речь идет, конечно, о подлинных ученых, а не о тех, которых В. И. Ленин вслед за И. Дицгенем называл «дипломировап-

Однако ученый, не владеющий передовой философией своего времени, хотя и является крупным специалистом в той или иной области знания, может делать из своего открытия неверные философские выводы. Ленин говорил о таких людях как о крупных специалистах, но мелких, путаных философах¹. Поэтому следует видеть разницу между объективным содержанием открытия и выводами, которые делает из него такой ученый.

Теология спекулирует на негативных, наиболее слабых и преходящих сторонах современного естествознания, обусловленных прежде всего противоречиями классово антагонистического общества. Поэтому у этих спекуляций нет сколько-нибудь реального будущего. Нельзя не отметить, что даже в странах капитала все меньше становится ученых, склонных к религиозным иллюзиям.

Наряду с активными действиями против науки, которые являются как бы арьергардными боями, теология должна все более заботиться об укреплении собственных позиций.

Долгое время теология пропагандировала идею о том, что «священное писание» имеет божественное происхождение, что поэтому, скажем, не только Библия в целом, но и каждая содержащаяся в ней фраза истинна, а каждая буква священна. Однако эта идея в настоящее время основательно поколеблена и дискредитирована. Библия была подвергнута научному анализу, который осуществлялся на протяжении нескольких столетий и, хотя его нельзя считать завершенным, позволяет сделать вполне определенные выводы. Библия создавалась на протяжении примерно полутора тысяч лет, и в ее написании принимало участие большое число авторов. Несмотря на неоднократное редактирование, в ней содержится масса противоречий, взаимоисключающей информации. Обнаружено множество заимствований из мифологии других народов. Эти и другие доводы научной библеистики, естественно, не совместимы с утверждениями о божественном характере Библии. Не менее чувствительные

ными лакеями поповщины» (см. *В. И. Ленин. Полн. собр. соч.*, т. 45, стр. 24—27).

¹ См. *В. И. Ленин. Полн. собр. соч.*, т. 18, стр. 170, 173.

удары по библейской картине мира были нанесены естественными науками.

Поэтому в теологии крепнет тенденция трактовать библейские мифы как аллегории, символы, за которыми якобы кроется иное, более глубокое религиозное содержание и которые нельзя понимать буквально. Подобная интерпретация Библии разделяется многими современными теологами. Она затрагивает широкий круг вопросов.

Много внимания в теологии уделяется «проблеме» сотворения мира. Опираясь на текст Библии, теологи вычисляли в свое время точную дату творения. Несмотря на некоторые частные расхождения, все христианские вероисповедания считали, что мир был создан несколько тысяч лет тому назад. Так, в православии датой сотворения признавался 5508 г. до н. э. В соответствии с этим в России вплоть до 1700 г. велось летосчисление. На Западе одной из наиболее точных считалась дата, предложенная в середине XVII в. после тщательного изучения Библии вице-канцлером Кембриджского университета Джоном Лайтфутом. Он высказал убеждение, что бог создал мир в одно мгновение 23 октября 4004 г. до н. э. в 9 часов утра ¹.

Современная теология, используя аллегорический подход к библейским текстам и принимая легенду о шестидневном творении, утверждает, что библейские дни нельзя понимать как сутки, что это значительные промежутки времени, охватывающие миллионы лет, в течение которых и возникли Земля, животный и растительный мир, человек. В таком же духе истолковываются и другие места Библии, слишком резко расходящиеся с научным пониманием природы.

Однако аллегорическая трактовка «священного писания» связана с немалыми издержками для теологии. Если библейские мифы не являются непреложной истиной, то чем они отличаются от мифов «язычества»? И раз они допускают произвольные толкования,

¹ *H. Fuchs*. *Hat die Bibel recht? Ein Streifzug durch die Geschichte des Kampfes der Theologie gegen den wissenschaftlichen Fortschritt*. Leipzig — Jena, 1958, S. 30. Сведения о том, что мир создан богом за шесть дней, содержатся в первой главе библейской книги «Бытия». Версию о мгновенном сотворении можно почерпнуть из второй главы этой книги. Это одно из многочисленных противоречий, содержащихся в Библии.

то что остается от их святости и какое толкование следует принять? Поэтому целый ряд видных теологов считал этот прием недопустимым. Еще Мартин Лютер говорил по этому поводу: «Зачем было Моисею выражаться аллегорически, когда он имел в виду не аллегорические существа и не аллегорический мир, а реальные существа, которых можно видеть, чувствовать, осязать? Моисей называет вещи их настоящими именами, и то же должны делать и мы...»¹

Острая борьба в теологии между приверженцами и противниками «демифологизации» Библии происходит и в наши дни. При этом обе стороны обвиняют друг друга в подрыве устоев религии, в уничтожении веры и даже в пособничестве атеизму. С последним, впрочем, можно согласиться. Как отмечал В. И. Ленин, «когда *один* идеалист критикует основы идеализма *другого* идеалиста, от этого всегда выигрывает *материализм*»².

Рассмотрение различных подходов современной теологии к науке показывает их полную несостоятельность. Не трудно заметить также их внутреннюю противоречивость. Нередко приемы защиты религии от науки оказываются разрушительными для самого религиозного сознания. Все это свидетельствует о глубокоом кризисе, переживаемом теологией. Выхода из этого кризиса для нее уже не существует.

Вместе с тем теологические концепции науки свидетельствуют о непрекращающейся борьбе науки и религии и не подтверждают представления об отсутствии противоположности между ними и об их несопоставимости.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОТРАЖЕНИЕ

Материалистическое решение основного вопроса философии применительно к обществу состоит в признании вторичности общественного сознания по отношению к общественному бытию: первое определяется вторым и отражает его. Однако было бы неправильно целиком выводить ту или иную форму общественного сознания непосредственно из общественного бытия.

¹ Цит. по: Э. Д. Уайт. Борьба религии с наукой М, 1936, стр 13.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр 255

Внутри общественного сознания и между ним и общественным бытием устанавливаются весьма сложные взаимные связи и отношения. Важность исследования этого взаимодействия была особо отмечена Ф. Энгельсом в его последних письмах¹. Этому вопросу специально посвящены некоторые марксистские публикации².

Однако в философских исследованиях уделяется недостаточно внимания особенностям и специфическим чертам социального отражения, ведущего к религии. Выявление их — одна из задач марксистской философии религии, которая конкретизирует общеполитические положения о социальном отражении применительно к предмету своего исследования.

Большой интерес для марксистской философии религии представляет разработка высказываний Ф. Энгельса о религии как идеологии высокого порядка, у которой «связь представлений с их материальными условиями существования все более запутывается, все более затемняется промежуточными звеньями»³. Для этого необходимо последовательно рассмотреть процесс религиозного отражения.

Прежде всего религия отражает, конечно, способ производства и оба составляющих его компонента. В ней находят выражение доминанты эпохи, определяющие ее сознание: формы эксплуатации, если общество классово антагонистическое, и отношение людей к природе. Экономические корни религии формируют ее общий облик, создавая устойчивый предел ее возможным вариантам в конкретно-исторических условиях. Несмотря на значительное множество религий, существующих в рамках одной и той же общественно-экономической формации, генетически все они близки друг другу. Эта близость обусловлена прежде всего общностью способа производства в целом и характером производственных отношений в частности.

¹ См. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 37, стр. 394—396, 414—422; т. 39, стр. 174—176.

² См. *В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзон. Формы общественного сознания. М., 1959; Г. М. Гак. Учение об общественном сознании в свете теории познания. М., 1960; «Взаимодействие форм общественного сознания». Изд-во МГУ, 1964; Л. Живкович. Теория социального отражения. М., 1969.*

³ *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 21, стр. 312.

Религия — надстройка над экономическим базисом общества. Не только становление той или иной системы религиозных представлений, но и перенесение религий на новые территории также лимитируется в первую очередь экономическими причинами. Религия может расширить ареал своего распространения, если для этого имеются необходимые экономические предпосылки; она не в состоянии увеличить сферу своего влияния, если эти предпосылки отсутствуют. Так, христианство успешно проникло на Русь и сравнительно быстро завоевало господствующие позиции, так как развитие феодального способа производства создало здесь новые религиозные потребности. Но предпринимавшиеся позже попытки христианизации малых народов Севера, экономический строй которых отличался исключительной отсталостью и архаичностью, оказались бесплодными. Несмотря на активную миссионерскую деятельность Русской православной церкви и усилия царской администрации, христианизация, если ее и удавалось осуществить, оказывалась формальной. Почти никакого воздействия на сознание населения христианство здесь не произвело.

Но экономика отражается в религии не только непосредственно. В обществе классовом его классовая структура находится всегда в соответствии с экономикой, определяется ею. В свою очередь классовая структура общества получает отражение в религии.

В религии, как и в общественном сознании вообще, воплощаются интересы того или иного класса, прежде всего господствующего класса. Раскрывая характер официальной идеологии общества, К. Маркс и Ф. Энгельс писали: «Мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями. Это значит, что тот класс, который представляет собой господствующую *материальную* силу общества, есть вместе с тем и его господствующая *духовная* сила. Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчиненными господствующему классу»¹.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах, стр. 59.

Через религию привилегированные классы упрочивают свое положение. В обществе получают широкое распространение, как правило, лишь те религиозные воззрения, которые соответствуют интересам этих классов, санкционируют классово-эксплуататорский строй, цементируют существующую классовую структуру общества.

Это облегчается тем, что угнетенные и эксплуатируемые классы ищут в религии утешения, иллюзорного решения существующих социальных проблем; религия примиряет их с тем местом, которое принадлежит им в классовой структуре общества. К тому же религиозные взгляды, отклоняющиеся от ортодоксии, всемерно подавляются.

Однако протест непривилегированных классов против существующих порядков приводит к тому, что возникают такие идеологические платформы, в которых формулируются их собственные классовые требования. В тех случаях, когда в обществе сильны религиозные традиции, эти тенденции начинают подспудно пробивать дорогу в религиозном сознании, противопоставляя себя религиозной ортодоксии; в период общественных кризисов и потрясений эти тенденции усиливаются, и классовые интересы «низов» приобретают значительное влияние в религиозном сознании.

Все это свидетельствует о непосредственном воздействии классовой структуры на религию. Но в соответствии с классовой структурой находятся политика, правосознание, право, которые в свою очередь получают как непосредственное, так и опосредованное отражение в религии. В религии выражаются прежде всего политическое и правовое сознание господствующих классов, право, охраняющее данный общественный строй. Официальная религия санкционирует политические и правовые привилегии тех социальных сил, которые находятся у власти, и основные религиозные организации классово антагонистического общества придерживаются такой политической ориентации, которая в общем и целом совпадает с той политической линией, которую осуществляют господствующие классы.

Вместе с тем, отмечал В. И. Ленин, «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной

стадии их развития»¹, и это обстоятельство необходимо учитывать при анализе конкретных проявлений религиозного сознания.

Религия имеет с политикой и правом также и опосредованные связи. Она может отражать их через посредство такой формы общественного сознания, как мораль. Причем в отличие от тех социальных структур, которые отражаются в религии также через некоторые промежуточные звенья, мораль взаимодействует с религией непосредственно, какие-либо социальные структуры между ними отсутствуют. Поэтому религия весьма тесно контактирует с этой формой общественного сознания. При этом в классово антагонистическом обществе религиозное сознание испытывает основное воздействие со стороны той морали, которая господствует здесь, и лишь второстепенное со стороны той, которая находится в оппозиции к официально признанным нормам поведения.

Воздействие на религию политики, правосознания и права, морали, отражение религией этих общественных структур придают ей нормативно-оценочный характер. Она выражает вполне определенное отношение к тем или иным явлениям действительности: дает им позитивную или негативную оценку, призывает поддерживать или отвергать, диктует нормы поведения и т. д. Эта нормативно-оценочная сторона религиозной системы всегда тесно соприкасается с эмоционально-психологической сферой человека, с религиозными чувствами и настроениями.

Как игнорирование, так и абсолютизация нормативно-оценочного характера религии сопровождаются ошибочными трактовками, искусственно упрощающими это сложное общественное явление. Если игнорирование данного свойства религии приводит к просветительству, считающему, что для преодоления религии вполне достаточно изжить религиозную картину мира, то его абсолютизация вызывает пренебрежительное отношение к вопросу о неадекватности положений религии, отрицание противоположности между ней и наукой. Нет особой необходимости доказывать, что и тот и другой подход в равной мере чужды марксистской философии религии.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 4, стр. 228.

Все основные формы религии, известные истории, связаны с отражаемыми ими общественными структурами как со своими социальными корнями. Естественно, что эти связи являются органическими. В классово антагонистическом обществе религия основательно пропитывается другими проявлениями идеологии господствующих классов, неразрывно сочетается с интересами этих классов. Но в тех случаях, когда отражаемые религией общественные структуры не являются ее социальными корнями, ее связи с этими структурами относительно менее устойчивы. Религия, даже если она пользуется большим влиянием в общественной жизни, не столь прочно сращена с ними. Эти социальные структуры нередко лишь прикрыты религиозной оболочкой и могут сравнительно легко прорасти сквозь нее, разрывать или просто-напросто сбрасывать ее. Это происходит тогда, когда революционная активность масс достигает высокого уровня.

В период Реформации и Крестьянской войны 1524—1525 гг. в Германии идеология наиболее передовой и революционной части плебеев и крестьян была представлена Томасом Мюнцером. Хотя сам Мюнцер являлся теологом и его учение было изложено по традиции в религиозной форме, революционное содержание учения отразилось и на его форме. Характеризуя взгляды Мюнцера, Ф. Энгельс писал: «Его теолого-философские доктрины были направлены против всех основных догматов не только католицизма, но и христианства вообще. В христианской форме он проповедовал пантеизм... местами соприкасающийся даже с атеизмом»¹. Отмечая, что свои взгляды Мюнцер пропагандировал, большей частью прикрывая их христианской фразеологией, Энгельс подчеркивал, что «основная архиеретическая мысль повсюду отчетливо выступает в его произведениях, и мы видим, что он придавал этому библейскому покрову гораздо меньшее значение, чем многие ученики Гегеля в новейшее время... Религиозная философия Мюнцера приближалась к атеизму...»².

В новое время эти тенденции получают значительный простор. Разрыв той или иной религиозной лич-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 370

² Там же, стр. 371.

ности или группы населения с буржуазной политикой и моралью, переход их на классовые позиции пролетариата означают отрыв от тех источников, которые питают религиозность. Это относится и к различным слоям самого пролетариата, выходящим из-под влияния буржуазии и осознающим собственные классовые интересы. В этих условиях происходит обособление религии от буржуазной политики, правосознания, морали. В ней получают отражение новые политические, правовые и нравственные нормы. Она пытается наладить связи с социалистической идеологией. Однако эти отношения уже не могут быть органическими. Прежние источники питания утрачиваются, а новые общественные структуры, отражаемые религией, по своей природе чужды ей, не являются ее социальными корнями. Религия становится весьма эклектичной по содержанию, процесс секуляризации действует не только извне, но и изнутри. Создаются новые предпосылки для дальнейшего изживания религиозности.

Этот процесс переориентации современного религиозного сознания является, разумеется, не всеобщим, а лишь частичным, хотя и прогрессирующим. Другая его часть сохраняет свои обычные отношения с буржуазными социальными структурами, по-прежнему отражает их.

Рассматривая идеологии по степени их удаленности от экономического базиса, Ф. Энгельс пришел к выводу, что наиболее удалена от него наряду с религией философия. По словам Энгельса, она, как и религия, «парит в воздухе» выше других идеологических областей¹. Являясь идеологиями в равной мере высокого порядка, философия и религия, тесно соприкасающиеся между собой, непосредственно и взаимно отражают друг друга, длительное время находятся в состоянии постоянного взаимодействия.

Интенсивный обмен идеями, мнениями, взглядами происходит между философским идеализмом и религией. Здесь существуют самые тесные связи и многочисленные контакты. Процесс сближения временами осуществляется столь интенсивно, что грани между ними становятся вообще весьма условными и отно-

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 37, стр. 419.

сительными. Передко возникают религиозно-идеалистические комплексы.

Современная теология охотно использует различные идеалистические трактовки общественных и естественных явлений. Это связано с ее стремлением модернизировать свои воззрения, которые в противном случае в век научно-технической революции будут выглядеть — не только по содержанию, но даже и по форме — слишком отсталыми и архаичными. С другой стороны, и буржуазная философия немало заимствует у религии. После первой мировой войны и Октябрьской революции в буржуазной философии сильны тенденции к религиозным постановкам и решениям проблем, наблюдается поворот к религиозным или тяготеющим к религии концепциям и философский идеализм предстает еще более отчетливо, чем прежде, как ученая форма религии¹.

Противоположностью религии является другое направление в философии — материализм, развивающийся в тесном единстве с наукой. Материализм создал прочную философскую основу для успешного изучения и критики религии. Вся его история — это история борьбы с философским идеализмом и находящейся с ним в союзе религией. Диалектический и исторический материализм, как известно, теоретическая основа марксистской философии религии.

Но материализм и его неизменный спутник — атеизм прошли большой и сложный путь исторического развития. На различных этапах своей истории материализм неизбежно вынужден был принимать разные формы. На его содержание и облик накладывали отпечаток и взаимоотношения с религией. Материализму постоянно приходилось заострять свои концепции против религии, и это придавало ему антирелигиозную, атеистическую направленность.

Правда, на некоторых стадиях, когда материализм еще не был достаточно развит, он испытал на себе определенное влияние теологии, религии. Но даже на этих стадиях история материализма связана со стремлением преодолеть это влияние, освободиться от него.

¹ См. В. Хайзе. В плену иллюзий. Критика буржуазной философии в Германии. М., 1968, стр. 7; Л. Сэв. Современная французская философия. Исторический очерк: от 1789 г. до наших дней. М., 1968, стр. 261.

Так, один из первых представителей средневекового материализма, номиналист и схоластик Дунс Скот (ок. 1265—1308), по словам К. Маркса, «заставлял самоё теологию проповедовать материализм»¹. Маркс обратил внимание также на то, что учение Ф. Бэкона (1561—1626), родоначальника английского материализма, еще кишит «теологическими непоследовательностями», однако уже его преемник Т. Гоббс «уничтожил теистические предрассудки бэконовского материализма...»². В XVII—XVIII вв. материализм нередко развивался под оболочкой деизма. Однако и здесь не было совмещения материализма с религией. «Деизм, — писал К. Маркс, — по крайней мере для материалиста — есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии»³.

Эти замечания Маркса, высказанные им в «Святом семействе», имеют огромное методологическое значение как для дифференцированной оценки этапов материалистической мысли, так и для правильного понимания соотношения между материализмом и теологией, религией.

Существенно, конечно, не только религиозное воздействие на материализм, но и материалистическое воздействие на религию. Материалистическая критика вызывала вынужденную перестройку религиозных систем, приводила к выпадению из них некоторых важных звеньев, заставляла теологию изыскивать новые средства и методы защиты и в конечном счете существенно ослабляла позиции религии. История последней несет на себе печать материалистической и атеистической критики и не может быть полностью изучена без учета степени и глубины этой критики.

Социальное отражение, приводящее к религии, не обязательно проходит все стадии опосредования экономики. Религия может отражать экономику непосредственно и через посредство одной лишь морали, когда, как это было в первобытном обществе, еще отсутствовала классовая структура, а вместе с ней политика, правосознание, право. Впоследствии появляются все эти социальные структуры, они как бы вклиниваются

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 142.

² См. там же, стр. 143, 144.

³ Там же, стр. 144.

между экономикой и моралью, значительно усложняя общественную жизнь и удаляя религию от ее экономического базиса.

В ходе развития классово антагонистического общества вместе с появлением новых производственных отношений и остальных соответствующих им социальных структур изменяются религиозные представления. Религиозные представления, идущие на смену старым, отражают новые производственные отношения и порожденные ими социальные структуры: политику, правосознание, мораль. Так что новые религиозные представления формируются еще до победы нового строя над старым. Но завершается этот процесс после торжества новых общественных порядков, когда все вновь возникшие социальные структуры получают простор для своего развития. В религии находит отражение также право, появляющееся вместе с новыми государственными образованиями. Право, расположенное ближе к экономическому строю, чем религия, как этап социального отражения предшествует религии, хотя каждая конкретная форма права образуется позже социально родственных ей религиозных представлений.

Таким образом, появление дополнительных социальных структур не приводит к изменению самого направления социального отражения. Религия по-прежнему остается «верхним этажом» и даже поднимается все выше по мере появления над базисом новых надстроек.

Как и все формы социального отражения, религия по отношению к общественному бытию обладает относительной самостоятельностью. Последняя усиливается в ходе религиозного развития, с удалением религии от базиса, появлением многочисленных промежуточных звеньев, усложняющих процесс религиозного отражения. Она возрастает еще и потому, что чем продолжительнее предшествующая история религии, тем в большей мере прошлое влияет на ее вновь складывающиеся конкретные формы. Собственный материал, которым располагает религия, вызывает коррективы в религиозном отражении всех социальных структур, включая экономику.

Относительная самостоятельность позволяет религии оказывать активное и в целом весьма значитель-

ное обратное воздействие на все те социальные структуры, которые способствовали ее оформлению и получили в ней свое отражение. В процессе этого обратного воздействия религия в свою очередь находит отражение в других социальных структурах. Религиозное влияние может быть прямым и опосредованным, так же как и то влияние, которое прежде она испытывала сама. Собственно говоря, религиозное отражение и то отражение, которое получает религия в других социальных структурах, являются двумя направлениями единого процесса взаимодействия. Импульсы идут как к религии, так и от нее. Но первичным в этом взаимодействии является процесс религиозного отражения, а вторичным, производным — обратное отражение. Причем на первых порах преобладают импульсы, идущие к религии, а затем постепенно начинают усиливаться импульсы, идущие от нее. Когда же вся социальная система приобретает известную стабильность, взаимодействие религии с другими социальными структурами становится устойчивым и обладает относительным равновесием.

В процессе своего обратного воздействия религия, безусловно, значительно увеличивает ареал распространения и сферу влияния. Ее воздействие охватывает не только породившие ее социальные корни, т. е. социальные структуры, которые вызвали ее к жизни, — оно значительно шире. При обратном воздействии религия стремится подчинить себе и те элементы морали, политики, правосознания, которые являются не официальными, а оппозиционными, направленными не на укрепление санкционированного данной религией строя, а на подрыв его. Религия на протяжении долгого времени воздействовала на простые нормы нравственности и справедливости, вынуждала их существовать и развиваться под религиозными покровами.

Благоприятные условия для захвата религией обширных областей социальной действительности создаются при переносе религии как части надстройки на новые для нее исторические территории, когда религия способствует укреплению развивающегося общественного строя. Так, вскоре после «крещения Руси» церковная организация присвоила себе большие судебные права над христианизированным населением. По количеству судебных дел церковная сфера не усту-

пала государственной. В церковной компетенции оказалось семейное и брачное право, которое как в своей форме, так и в содержании несло печать религиозного влияния на протяжении столетий¹.

Этот большой объем юрисдикции лишь отчасти был получен от прежней культовой системы и в значительной мере приобретен заново. «На Руси церковной организации удалось довольно скоро нащупать те сферы публичного права, которые не были еще узурпированы государством к началу XI в. как не представлявшие угрозы новому общественному строю, но традиционно принадлежали общинным и семейным организациям. Древнерусская церковь вслед за княжеской властью наложила свою руку на новую большую группу общественных институтов, не встретив со стороны государства противодействия, но объективно помогая государственной власти в укреплении классового феодального строя и связанных с ним низших форм общественных организаций и связей — моногамии, индивидуальной семьи, христианской формы брака. Тем самым новая организация в своей области значительно способствовала развитию древнерусского права и приближению его к высшим уровням феодального общества»².

При исследовании взаимодействия религии с другими социальными структурами (политика, правосознание, мораль, философия) в марксистской философии религии учитывается, что эти структуры, так же как и религия, развиваются неравномерно. Одни из них в определенные исторические периоды растут более интенсивно, выдвигаются на первый план. Другие отступают, сдают свои позиции, вынуждены приспособляться к обстановке или деградировать. Все это отражается и на общей системе взаимодействия социальных структур.

Эта неравномерность развития зависит от ряда обстоятельств, но главным среди них является экономический базис. Именно базис делает доминирующим

¹ См. Я. Н. Шапов. Церковь и становление древнерусской государственности. — «Вопросы истории», 1969, № 11, стр. 55—64; *его же*. Древнерусские княжеские уставы и церковь в феодальном развитии Руси в X—XIV вв. — «История СССР», 1970, № 3, стр. 125—136.

² Я. Н. Шапов. Церковь и становление древнерусской государственности. — «Вопросы истории», 1969, № 11, стр. 62

тот или иной социальный институт. Так, феодальный базис привел к значительному усилению религии и церкви. Поэтому в средние века воздействие религии на весь общественный организм и его отдельные части было наибольшим.

Интенсивность религиозного воздействия, зависящая прежде всего от того, какое место занимает религия в общественной жизни, неодинакова в различные эпохи исторического развития. Она существенно варьируется также в одни и те же периоды истории в зависимости от конкретных условий, складывающихся в различных странах и регионах.

Если элементы общественного организма вынуждены развиваться в религиозной оболочке или испытывать на себе влияние религии, то было бы неправильно как отождествлять прогресс общественных структур, институтов, ценностей с развитием религиозного сознания, хотя бы этот процесс и совершался под эгидой религии, так и игнорировать существующие здесь реальные взаимосвязи. Имеет также смысл отграничивать специфически религиозные представления от тех элементов отражения, которые лишь приобретают религиозную окраску.

Воздействие религии на правосознание и особенно мораль широко используется теологическими кругами для апологетических спекуляций. Утверждается, например, что мораль вообще не может существовать помимо религии, что она имеет с ней столь органические связи, что они якобы не могут быть нарушены без катастрофических последствий для общественной нравственности, что поэтому посягательства на прерогативы религии равносильны разрушению морали. Извращенная трактовка соотношения религии и морали широко пропагандируется также философским идеализмом.

Даже представители материалистического направления в домарксистской философии не смогли избежать некоторых преувеличений в вопросе о моральной значимости религии, особенно первоначального христианства. «...Христианство принесло в мир другое средство культуры: мораль, учение о нравственности...»¹ — писал, например, Л. Фейербах. Гносеологи-

¹ Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. II, стр. 727.

ческим источником такого рода ошибок является восприятие обратной связи религии с моралью как первоначальной.

Однако представление о неразрывном единстве морали и религии уже в домарксистской философии подвергалось основательной критике со стороны скептически настроенных к религии и антирелигиозных мыслителей и было отвергнуто как несостоятельное. Французский философ Пьер Бейль (1647—1706) путем анализа биографий таких видных атеистов, как Эпикур, Спиноза, выяснил, что атеистическое мировоззрение вполне уживается с высокой нравственностью. Он показал, что теологическая версия о том, что отрицание религии с необходимостью ведет к испорченности нравов, не более как предрассудок. Бейль обратил внимание и на то, что бесчисленное множество людей, разделяющих религиозные, в том числе и христианские, воззрения, живет недостойно. По его мнению, принципы и побудительные причины нравственности существуют независимо от религии¹.

Тем самым была доказана возможность общественного состояния без всякой религии. По словам К. Маркса, П. Бейль «возвестил появление *атеистического общества*, которому вскоре суждено было начать существовать...»².

Мнение об автономности морали, о возможности ее существования помимо религии занимало видное место в системе атеистической аргументации домарксистского материализма. Марксистский анализ углубил и конкретизировал эти представления.

Согласно марксистской философии, религия, мораль и другие формы общественного сознания являются самостоятельными социальными образованиями. Хотя их самостоятельность от базиса и друг от друга относительна. Марксистская философия религии, выявив, что воздействие религии на эти структуры является вторичным, обратным, позволила внести полную ясность во взаимодействие всех этих социальных структур, создала необходимые теоретические предпосылки для полного опровержения теологических

¹ См. П. Бейль. Исторический и критический словарь в двух томах, т. 2. М., 1968, стр. 7—13, 104—109, 143—152, 210—211, 222—224, 232—258.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 141

построений. Марксистская концепция получила практическое подтверждение в фактах секуляризации норм социалистического общества, развития новой коммунистической идеологии в тесном единстве с атеистическим мировоззрением.

СТРУКТУРА РЕЛИГИИ

Философия религии изучает структуру религиозного сознания. Последняя может рассматриваться в нескольких аспектах.

В вертикальном разрезе религиозное сознание подразделяется на два уровня: религиозную психологию, или массовое религиозное сознание, и религиозную идеологию, в которой религиозное сознание предстает в своем систематизированном и разработанном виде. Философия религии исследует взаимное влияние и взаимные связи обоих уровней религиозного сознания, их особенности.

Рассмотрение двух уровней религиозного сознания в историческом плане позволяет проследить процесс дифференциации единого первоначального религиозного сознания.

На самых ранних ступенях своего развития религиозное сознание было единым и однородным, ему не были свойственны высший и низший уровни. Однако на более поздних стадиях первобытности уже наметилась его известная дифференциация.

Вместе с выделением старейших членов рода в особую социальную группу, ставшую преимущественным хранителем традиций материальной и духовной культуры, конкретизация и систематизация религиозных представлений, их передача новым поколениям осуществляются под контролем этой группы. Следующий этап начавшейся дифференциации религиозного сознания связан с появлением профессиональных служителей религиозного культа, их постепенным противопоставлением как «специалистов» остальным членам общины. С формированием классового общества совершается отделение религиозной идеологии от массового религиозного сознания.

В классово антагонистических формациях религиозное сознание эволюционирует, расщелившись на два уровня. Оба уровня не тождественны по содержанию

и существенно отличаются друг от друга по своей форме. В процессе развития классово антагонистического общества расхождение между этими уровнями продолжается. В политеистических религиях идеологический слой, уже отделившийся от массового сознания, тем не менее весьма слабо догматизирован. Представления о богах и других религиозных персонажах, о загробном мире и т. д. в рамках религиозного сознания, включая и его высший уровень, варьируются, причем нередко довольно значительно. Религиозные сюжеты трактуются в мифологии и литературе, однако специальные религиозные произведения, которые бы их жестко фиксировали, еще отсутствуют. Поскольку нет твердой догматизации религиозных взглядов, преследования на религиозной почве скорее исключение, чем правило. Они дают себя знать лишь в тех случаях, когда ставится под сомнение вся система религиозных взглядов данного общества. Идеологический уровень в религии, поддерживаемый жреческим сословием, закрепляет, однако, общие принципы этой религии, ее основное содержание, ориентирует культовую практику.

В отличие от этих «языческих» религий в мировых религиях, пришедших им на смену, идеологический уровень отличается значительно большим удельным весом. Религиозная идеология толстым слоем лежит на религиозной психологии. Если политеистические системы лишь в небольшой мере ассимилировали другие формы общественного сознания, то мировые религии насыщаются нормами правосознания, права, политики, морали, философскими идеями, что требует приведения этих норм и идей в соответствие с установками религии, теоретических поисков и в очень значительной мере «идеологизирует» религию.

Мировые религии не обходятся без разработки догматики и вероучения, канонов и символов веры. Догматизация и канонизация, являющиеся их характерными признаками, совершаются исключительно на высшем, идеологическом уровне, и это также не в малой мере способствует его усилению. Обширная теологическая литература, трактующая разнообразные религиозные проблемы, является монополией специалистов-идеологов; религиозный авторитет некоторых из них непререкаем. Венцом этой литературы стано-

вится «священное писание»; отдельные части его наследуются от предшествующей стадии религиозного развития, но оно афишируется как результат откровения. Авторитарность мировых религий приводит к культивированию ортодоксальности, нетерпимости к пнакомыслию и оппозиции, а если позволяют обстоятельства, то к их преследованию, репрессированию. «...Я неколебимо убежден, — писал Вольтер, — что со времен Константина христианская религия погубила больше людей, чем в наши дни проживает во всей Европе»¹.

Идеологическое освящение и оправдание существующих порядков, санкционирование классово-эксплуататорского строя достигают в мировых религиях небывалого до этого размаха. Религия приобретает значение одного из важнейших идеологических устоев господствующих классов. Также и идеология поднимающихся на борьбу классов общества в эпоху господства мировых религий в духовной жизни человечества нередко оказывается религиозной или облеченной в религиозные одежды.

История религии показывает, таким образом, что идеологический уровень в ходе религиозного развития растет и упрочивается, приобретая постепенно все бóльшую значимость. Но этот процесс не является непрерывным и плавным. В период общественных кризисов роль религиозной идеологии в религиозном сознании общества подрывается, и самостоятельность религиозной психологии возрастает. В современном капиталистическом обществе это явление приобрело затяжной и устойчивый характер, стало необратимым. Это объясняется хроническим кризисом капитализма, существенно затронувшим все его стороны, в том числе и религию. В таких случаях религиозная идеология утрачивает контроль над значительной частью религиозной психологии, которая приобретает известную суверенность.

В социалистическом обществе происходят общий распад и деградация религиозного сознания. Сфера его распространения значительно сужается. Но в этой суженной сфере влияние религиозной идеологии сни-

¹ *Вольтер*. Бог и люди. Статьи, памфлеты, письма в двух томах, т. II М., 1961, стр. 326.

жается, а религиозной психологии относительно возрастает. Это происходит за счет утраты прежней социальной базы религиозной идеологии, ее компрометации связью со свергнутым эксплуататорским строем и т. д. Религиозная психология, становящаяся в значительной мере неподконтрольной религиозной идеологии, упрочивает свое воздействие в рамках религиозного сознания, хотя ее абсолютная доля (в общественном сознании в целом) становится гораздо более скромной, чем это было раньше.

В современном мире между содержанием религиозной идеологии и содержанием вышедшей из-под ее влияния части религиозной психологии возникает расхождение, которое может доходить до разрыва или преодолеваться на путях модернизации религиозной идеологии.

Однако в общем история религии свидетельствует о весьма тесных контактах между религиозной идеологией и массовым религиозным сознанием. В религиозной психологии, являющейся на первых порах непосредственным впечатлением от действительности, выраженным в религиозной форме, воплощается сплав мыслей, чувств и настроений определенного класса. Поскольку классовый строй антагонистичен, разнородна и его религиозная психология. Поэтому задача религиозной идеологии состоит не только в систематизации и разработке тех смутных иллюзорных представлений, которые содержатся в религиозной психологии, но и в том, чтобы, воздействуя на психологию широких масс, трансформировать ее в соответствии с потребностями господствующего или подготавливающего свое господство эксплуататорского класса.

Так, в раннем христианстве параллельно развивались два направления, которые можно охарактеризовать как радикальное и оппортунистическое¹. В первом отражалась психология народных масс, во втором — привилегированных слоев общества. «Мы имеем дело с двумя движениями, — писал английский исследователь раннего христианства А. Робертсон, — которые сталкивались друг с другом и предавали друг друга

¹ См. *С. И. Ковалев*. Основные вопросы происхождения христианства, стр. 198

анафеме до тех пор, пока стремление выжить не принудило их создать общую организацию с общей литературой и общей теологией»¹. К этому нужно добавить, что произошло не просто объединение двух течений на основах равенства, а подчинение одного другому. Демократическое течение в христианстве утратило некоторые принципы, на которых оно первоначально зиждилось, и приняло те, которые прежде не разделяло. «Идеологизация» христианства осуществлялась в основном на базе одного из двух существовавших на первых порах направлений.

Таким образом, религиозная идеология не является простым продолжением религиозной психологии, ее воспроизведением в теоретической форме. В ней, как правило, разрабатываются и систематизируются представления лишь одного класса, находящегося на верхних ступенях социальной лестницы, воплощаются его настроения и интересы. При этом учитывается также психология социальных низов, но с тем чтобы трансформировать ее и подчинить определенным социальным принципам. Идеология подминает под себя это массовое религиозное сознание, выхолащивает из него все неприемлемое, приводит его в соответствие с социальными запросами привилегированных слоев общества. В результате получается такой идеологический синтез, который полностью устраивает социальные верхи. «Социальные принципы христианства, — писал в этой связи К. Маркс, — проповедуют необходимость существования классов — господствующего и угнетенного, и для последнего у них находится лишь благочестивое пожелание, дабы первый ему благодетельствовал»².

Не только в процессе формирования той или иной конкретной религиозной системы, но и в ходе ее дальнейшей эволюции психология является постоянным объектом внимания идеологии и отражается в ней. Религиозная психология чутко реагирует на обстановку, фиксирует совершающиеся здесь перемены и ставит об этом в известность верхний уровень религии.

Религиозная идеология не всегда отделена резкой гранью от религиозной психологии. Временами эта

¹ А. Робертсон. Происхождение христианства. М., 1959, стр. 300.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 204.

грань становится весьма расплывчатой. Это происходит в те моменты исторического развития, когда массовое религиозное сознание пытается освободиться от опеки контролирующей его идеологии и над ее освободившейся частью начинает вырастать новый идеологический слой. К тому же сами идеологи живут всегда в определенной психологической атмосфере, разделяют чувства и настроения своей среды; действие социальных и гносеологических корней религии приводит к тому, что в их сознании, так же как и в сознании рядовых верующих, возникают представления и образы, которые воспринимаются как нечто реально данное и объективно существующее. Здесь психология и идеология тесно взаимно переплетаются. Идеологически осмысливается религиозная психология той или иной социальной группы и религиозная психология, существующая на самом идеологическом уровне.

Роль, которую играет идеология в оформлении религиозной системы, возрастает по мере исторического развития религии.

Религии, свойственные поздней стадии этого развития, Ф. Энгельс обозначал как искусственные¹. К ним он относил мировые религии, которые, как было им подчеркнуто, возникают «более или менее искусственно...»². К другой большой группе религий можно причислить остальные, которые возникли в более ранний период, чем мировые, и которые по характеру становления отличаются от искусственных. Л. Фейербах для обозначения ранней стадии религиозного развития использовал понятие «естественная религия», противопоставив ее «религии духовной, или человеческой»³. Он обратил внимание на то, что первая обожествляет природу, вторая — человека. Термин «естественная религия» широко употреблялся в философских кругах, близких к деизму, задолго до Фейербаха. При этом подразумевалось некое якобы впоследствии фальсифицированное, но изначально свойственное религиозному сознанию рациональное, согласующееся с разумом содержание. Фейербах переосмыслил это понятие, обозначив им первобытные и древние религии.

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 306.

² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 294.

³ См. Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. II, стр. 516.

Роль идеологии для становления этих двух групп религий (так же как для их сохранения и развития) не однозначна.

Религии, которые Фейербах называл естественными, формируются стихийно и произвольно во всех своих основных признаках. Идеологи, которым приходится иметь дело с политеистическими культурами, получают представления о сверхъестественном от массового сознания по существу в готовом виде, так что за ними остается лишь обработка этого стихийно созданного религиозного материала: нужны лишь более четкие контуры, некоторые завершающие штрихи, следует привести в относительное соответствие отдельные детали. Взять основное представление политеизма — представление о богах. В своих главных чертах оно складывается еще в недрах первобытного общества. На этой стадии развития оно было, например, достигнуто у эвенков. Советский этнограф и религиовед А. Ф. Анисимов писал по этому поводу: «Колеблющийся и неустойчивый по своей иерархии фантастический мир духов-владельцев и божеств свидетельствует наглядно, что процесс их окончательного формирования еще не завершился, образы эти не приняли еще достаточно отчетливой формы и не утратили следов своей былой нерасчлененности»¹. Лишь на завершающей стадии этого процесса требуется вмешательство идеологов. Выросшие естественным путем религии древности несут на себе печать собственного становления: они по существу мало чем отличаются друг от друга и недостаточно ярко окрашены искусственным влиянием.

Образование искусственных религий во многом иное, чем их исторических предшественников. Уже на стадии становления идеология в них начинает играть значительную роль. Так, в процессе возникновения христианства появляется обширная раннехристианская литература, обсуждающая и решающая вопросы, ставившиеся новым религиозным движением. Выдвигаются религиозные деятели, возглавляющие это движение и активно воздействующие на формирующееся религиозное сознание. Происходит интенсивная борьба идей и требуется приложить немало усилий для того,

¹ А. Ф. Анисимов, Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований М.—Л., 1958, стр. 17.

чтобы они выжили. Субъективный фактор не просто совершенствует религиозный материал, но вносит лепту в создание самого облика новой религии, придает ей специфический вид. Свое конкретное обличье искусственные религии приобрели не только под влиянием тех объективных обстоятельств, в которых они возникали, но также и под воздействием субъективного — идеологического — фактора.

Это не значит, конечно, что религиозные идеологи действовали в данном случае произвольно, не сообразуясь с объективными обстоятельствами. Ф. Энгельс, причислявший христианство к разряду искусственных религий, подчеркнул в то же время, что оно было «создано массами», что «фактически христианство сформировалось стихийно...»¹. Это подтверждается и новейшими исследованиями, которые свидетельствуют, в частности, что существовали связи раннего христианства с иными верованиями, которые возникали в ту эпоху в народной среде, что христианство впитало и развило ряд идей, близких миллионам людей из разных классов и социальных групп, что эти обстоятельства способствовали его успеху². Но в христианстве религиозно-психологический материал осмысливался и теоретически обрабатывался на идеологическом уровне, так же как и впечатления, непосредственно полученные от действительности, а затем идеологически обработанные религиозные идеи вновь возвращались в массы. Религиозно-психологическая почва, подготовленная для восприятия этих идей, благоприятствовала их торжеству. Христианское движение, обеспеченное идеологически и психологически, одерживало верх над другими религиозными течениями, и уже в IV в. его победа была санкционирована государством.

В разработке и распространении религиозной идеологии участвует разветвленный аппарат религиозных организаций. Кадры этих организаций, в той или иной мере причастные к идеологической деятельности, прежде всего и образуют слой религиозных идеологов. К этому слою примыкают и те, кто занят внед-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 8, 9.

² См. Е. М. Штаерман. Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи М., 1957, стр. 147—148, *ее же*. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи (Италия и Западные провинции). М., 1961, стр. 17—18.

решением религиозных идей в массовое сознание. «...Первая форма идеологов, — писал К. Маркс, — *попы*»¹. К числу идеологов относятся также те элементы иерархии, которые санкционируют распространение религиозных идей, обосновывают религиозную политику и т. д. Особое место среди религиозных идеологов принадлежит той прослойке в религиозных организациях, которая непосредственно занимается религиозно-теоретической деятельностью. Это теологи (богословы), выполняющие в истории религиозного сознания роль своего рода фермента.

Но религиозная идеология не замыкается в религиозных организациях, хотя они и имеют для ее существования чрезвычайно большое значение. На ранних этапах развития той или иной религии, имеющей идеологический уровень, когда еще не созданы религиозные организации, идеология бытует вне их. Историки первоначального христианства отмечают, что «процесс возникновения и оформления церкви должен был идти параллельно созданию христианской догматики...»². Кроме того, в классово антагонистическом обществе религиозная идеология разрабатывается не только в религиозных, но и в светских кругах.

Элементы стихийности и сознательности в религиозной идеологии и религиозной психологии не равноценны. Поскольку сдвиги, совершающиеся в религиозном сознании, разрабатываются в систематизированной форме в религиозной идеологии, то в последней элементы сознательного творчества гораздо выше, чем в религиозной психологии, по преимуществу связанной с элементами стихийности. Однако и религиозная идеология изменяется не произвольно, она имеет дело со стихийно развивающимися религиозными представлениями. Это надо иметь в виду как при исследовании истории религии, так и при рассмотрении таких совершающихся на наших глазах процессов, как модернизация различных религиозных систем, которая в атеистической литературе иногда трактуется как простое приспособленчество, изворотливость и т. д.; при этом игнорируется стихийная сторона, свойственная всякому религиозному развитию. Исследование соот-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах, стр. 40, примечание.

² Я. А. Ленцман. Происхождение христианства. М., 1960, стр. 223.

ношения стихийности и сознательности на обоих уровнях религиозного сознания позволяет четко проследить религиозное отражение как последовательный процесс, первоначальные проявления которого всегда произвольны. Благодаря этому место, принадлежащее такому субъективному фактору в религии, как сознательная деятельность идеологов, может быть понято без всяких преувеличений.

Значительный интерес представляет проблема обмана и самообмана на различных уровнях религиозного сознания. Марксистское учение о корнях религии, ее социальной природе, структуре и уровнях позволило преодолеть теорию обмана, упрощенно трактующую происхождение и развитие религии. Однако проявления этой теории до сих пор встречаются на страницах атеистической литературы. При этом явно недооценивается роль самообмана в религии. С другой стороны, теологические авторы и религиозные апологеты всегда стремятся принизить и затушевать роль религиозного обмана, представив историю религии в искаженном виде.

Обман в религии имеет весьма длительную традицию. Она начала складываться еще в первобытном обществе, т. е. тогда, когда расчленения религиозного сознания на религиозную психологию и идеологию еще не произошло и дифференциация этого единого первоначально сознания если и началась, то, вероятно, сравнительно недалеко ушла от своего исходного пункта. Так что зарождение религиозного обмана не приходится связывать со специфически-идеологической деятельностью.

Этнографические материалы свидетельствуют о существовании уже при первобытнообщинном строе особого вида мифологии, базировавшегося на сознательном обмане. Это так называемая экзотерическая мифология, оперирующая образами страшных духов и чудовищ, призванная сохранить в тайне подлинные представления и обрядность определенной группы людей: в реальность этих мифов верят лишь непосвященные, посвященные же знают их ложность. Так, у австралийского племени кайтиш для отпугивания женщин и детей во время обряда инициации (введение подростка в группу взрослых мужчин) существует образ духа-страшилища Тумана. Его голос изображает-

ся особой гуделкой. Посвященные знают и о гуделке, и о вымышленности этого образа — непосвященные верят этой мистификации. Примерно так же обстоит дело и у других австралийских племен¹. В отличие от экзотерической мифологии, направленной вовне, эзотерическая обращена внутрь, предназначена для собственного «потребления» и подкрепляется преимущественно самообманом. «Разделение религиозной мифологии на эзотерический и экзотерический виды, — пишет С. А. Токарев, — начинается исторически очень рано; уже у самых примитивных народов оно налицо... Это раздвоение начинается, как видим, еще в недрах первобытнообщинного строя в связи с зародышевыми формами внутриобщинной дифференциации — с возрастно-половым расслоением (связанным в свою очередь с возрастно-половым разделением труда). По мере распада первобытнообщинного строя, формирования классового общества расхождение эзотерической мифологии (культовые мифы) и экзотерической (мифы о различных страшилищах, пугалах) все более углубляется»².

Обе линии развития и сохранения религии — эзотерическая и экзотерическая, — зародившись в эпоху первобытности, тогда, когда дифференциация религиозного сознания делала лишь свои первые шаги, продолжают и в классово антагонистических обществах, после того как раздвоение этого сознания стало совершившимся фактом. Причем на протяжении всей истории религии преобладает все же самообман; в дифференцированном религиозном сознании это относится к обоим его уровням. Но существенны тем не менее и экзотерические тенденции, которые сравнительно меньше дают себя знать в религиозной психологии и больше в религиозной идеологии, отчасти в связи с этим — меньше при становлении религий и больше при их сохранении и поддержании.

С появлением в процессе расслоения религиозного сознания института служителей культа экзотерическая сторона религии подкрепляется его деятельностью. Профессионалы религиозного культа оказывают обратное воздействие на религиозное сознание, исполь-

¹ См. С. А. Токарев. Что такое мифология? — «Вопросы истории религии и атеизма», вып. X. М., 1962, стр. 359—360

² Там же, стр. 359, 361.

зую при этом различные средства и не останавливаясь временами перед прямым обманом. Многочисленные свидетельства того, что обман процветал уже на ранних стадиях существования этого религиозного института, стали достоянием этнографии.

Известно много фактов, связанных с религиозностью отставших в своем историческом развитии народов, когда служители культа, спекулируя на верованиях, занимались грубым вымогательством. Ф. Нансен, касаясь деятельности эскимосских шаманов, писал: «Чтобы ангакок мог исцелить болезнь, ему нужно хорошо заплатить, иначе его искусство не поможет»¹.

Этнографические свидетельства, позволяющие сделать вывод, что обман широко практиковался уже в религиозной деятельности служителей культа на ее примитивных стадиях, не дают все же оснований преувеличивать его роль и значение. Экзотерическая сторона здесь дополняет эзотерическую, и обман лишь сопровождает самообман. Говоря о колдовской профессии, Э. Тайлор обращает внимание на то, что колдовство сочетается с неразборчивостью в средствах, интриганством и фокусничеством. Однако он подчеркивает, что «магия имеет свое начало вовсе не в обмане». «Вообще, — пишет Э. Тайлор, — колдун изучает свою столь прославленную своим древним возрастом профессию совершенно добросовестно и более или менее сохраняет свою веру в нее от начала до конца; являясь в одно и то же время обманщиком и обманутым, он соединяет энергию верующего с хитростью лицемера»².

Последующая история религиозных институтов показывает, что соотношение между эзотеризмом и экзотеризмом в их деятельности в принципе не меняется: экзотерическая линия является не превалирующей, а подчиненной. Многочисленные фальшивки, связанные с так называемым благочестивым обманом, произрастали на религиозной почве, выполняли заказы религиозного сознания. Эти фальсификации обычно не были простым результатом произвольного вымысла, они воспроизводили своеобразную логику религиозного сознания и заполняли в нем те лакуны, которые с точки

¹ Ф. Нансен. Собрание сочинений, т. 1. Л., 1937, стр. 345.

² Э. Тэйлор. Первобытная культура, стр. 78.

зрения религиозного понимания мира не могли иметь места. Вера в определенные постулаты приводила к сочинению соответствующих им документов¹. Обман, таким образом, в данном случае был прямым продолжением самообмана.

Но эти экзотерические тенденции в деятельности религиозных институтов достаточно существенны. Отмечая, что первоначальные религии возникают без участия обмана, Ф. Энгельс обращает внимание на то, что «в их дальнейшем развитии поповский обман очень скоро становится неизбежным». Энгельс особо подчеркивает роль обмана в искусственных религиях. Он пишет, что эти религии «уже при своем основании не могут обойтись без обмана и искажения истории», что христианство, в частности, «уже с самого начала имело весьма недурные достижения этого рода...». В то же время Энгельс показал неудовлетворительность взгляда на религии как на изобретение обманщиков, высмеял попытки разделаться с христианством, объявив эту религию «состряпанной обманщиками бессмыслицей». «Чтобы разделаться с ней,— писал Энгельс,— необходимо прежде суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства»².

Религиозные институты всегда тщательно маскировали обман, в том числе и самый «благочестивый», от непосвященных. И все же обман, базировавшийся на религии, был достаточно заметен и уже на сравнительно ранних этапах развития общества вызывал ответную реакцию. В архаичном народном творчестве можно обнаружить критическое отношение к шаманизму. Такова, например, серия сказаний о Вороне в корякско-ительменском фольклоре. В эпизодах, изображающих Ворона в роли шамана, звучит ирония по поводу различных фокуснических проделок, связанных с шаманизмом, магическими приемами, знахарством³. «Однако ни в коем случае нельзя думать,— пишет советский фольклорист Е. М. Мелетин-

¹ См., например, *Н. В. Ревякина*. «Константинов дар». — «Вопросы истории», 1969, № 9, стр. 199—210.

² *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч., т. 19, стр. 306, 307.

³ См. *Е. М. Мелетинский*. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963, стр. 53—57.

ский,— что анекдоты о Вороне отражают утрату веры в шаманов и полное разочарование в их магической силе. Дело обстоит несравненно сложнее. В той же самой среде, в которой бытовали анекдоты о Вороне, распространялись и произведения фольклора, проникнутые духом шаманизма. Можно предположить, что анекдоты о Вороне в известной мере отражают недовольство, недоверие народа к шаманам, хотя ни о каком отрицании шаманизма говорить здесь не приходится»¹.

Рациональный смысл этих первоначальных проблесков свободомыслия проявлялся в том, что здесь в общем и целом верно очерчивалась зона религиозного обмана, как ограниченная и не подчиняющая себе всю сферу религиозного сознания. Впоследствии, в иных исторических условиях, место, принадлежащее обману в религии, нередко искусственно гипертрофировалось и теорией обмана создавалась иллюзия, что обман — решающая причина становления и существования религии. С точки зрения марксистской философии религии обман не столько причина — пусть даже второстепенная — религиозности, сколько ее следствие; он тесно связан с самообманом, дополняет и продолжает его.

Структура религиозного сознания изучается философией религии не только в вертикальном, но и в горизонтальном разрезе. Иными словами, исследуются не только уровни религиозного сознания, расположенные один над другим, но и компоненты религии, соприкасающиеся друг с другом, взаимодействующие между собой в одном ряду и входящие в состав религиозных систем. Исследование любой из этих систем неизбежно включает в себя анализ ее мировоззренческих основ, социальных принципов или доктрины, религиозной морали.

Каждая религия в процессе своего формирования и развития поглощает, «абсорбирует» то или иное количество общественных идей. Это могут быть нравственные принципы, политические и правовые воззрения, философские взгляды и пр. Растворяясь в религии, ассимилируясь ею, они входят в плоть и кровь рели-

¹ *Е. М. Мелетинский*. Происхождение героического эпоса, стр. 55.

гнозных верований, убеждений, догматов, придают им общественное звучание и значимость.

Социальное отражение, ведущее к религии, порождает и такие своеобразные компоненты, которые являются как бы автономными единицами в рамках религиозного сознания, спутниками специфически религиозных представлений. Религиозное право, искусство, религиозная политика, нравственность, философия позволяют религиозной системе занимать устойчивое положение в сфере общественного сознания, обеспечивают религии тесные связи с различными формами духовной жизни общества. Эти компоненты значительно увеличивают возможность религиозного воздействия, расширяют сферу функционирования религии. В том случае, когда религия приобретает в обществе права доминирующего духовного феномена, а религиозная организация — влиятельного социального института, интеграция общественного сознания совершается на базе религии, и другие формы общественного сознания становятся по существу всецело религиозными. Но и на других этапах общественного развития они в большей или меньшей своей части находятся под протекторатом религии. Лишь эпоха социалистических революций, социалистического и коммунистического строительства позволяет осуществить их последовательную секуляризацию.

Религиозная нравственность, религиозное право и другие образования, о которых шла речь, имеют немало общего с соответствующими светскими феноменами, если они выражают одни и те же классовые интересы и аккумулируют в себе одни и те же социальные импульсы. Взять, к примеру, религиозную нравственность. Многие содержащиеся в ней положения идентичны нормам соответствующей светской морали и лишь искусственно связаны с догматами верования¹. «В то же самое время, — пишет С. Ф. Анисимов, — в системах религиозной морали можно найти такие элементы, которых нет ни в какой светской морали и которые, следовательно, составляют специфическое содержание религиозной морали. Например, такие положения христианской этики, как любовь к богу, о страдании-благе, о смерти-избавительнице, о пока-

¹ См. С. Ф. Анисимов. Нравственный прогресс и религия. М., 1965, стр. 42.

янии, снимающем «грех», о непротивлении злу насильем и т. п., можно найти только в религиозной морали. Ни один светский моральный или юридический кодекс не может включать в себя рекомендации к полному прощению покаявшегося тяжкого преступника, никакое безрелигиозное сознание не может вместить в себя идею о том, что несчастье, болезнь, смерть — это благо. Такие особенности религиозного сознания составляют собственное специфическое содержание религиозной морали»¹. Имеют свою специфику и другие аналогичные религиозные образования.

Все они возникают в процессе непосредственного отражения в религии правосознания, политики, нравственности и т. д. и обратного воздействия религии на эти формы общественного сознания. Религиозные образования формируются в результате тесного и интенсивного взаимодействия религии с различными проявлениями общественного сознания, когда происходит сращивание религии с правосознанием, нравственностью и пр. На участках соединения и образуются религиозные право, нравственность и остальные подобные им явления. Здесь религия и другие формы общественного сознания как бы накладываются друг на друга.

Данные явления изучаются как в религиоведении, так и в этике, искусствоведении, философии и других отраслях научного знания. Трудно представить себе историю искусства без Рублева и Дионисия, историю философии без Августина, историю этики без христианской морали. Совершенно очевидно, что без них не обойтись и религиоведению, в частности философии религии, хотя аспект здесь иной, подчиненный исследованию религиозного феномена.

Подчинение влиянию религии целых областей общественного сознания, или по крайней мере его обширных участков, приводило к тому, что идейное развитие осуществлялось в рамках религиозной системы, общественные потребности осознавались в религиозных понятиях или выдвигались под религиозными покровами, в духовной жизни общества активную роль играли религиозные институты. Поэтому религиозные образования требуют дифференцированного отноше-

¹ С. Ф. Анисимов. Нравственный прогресс и религия, стр 42—43.

ния и оценки в зависимости от того, интересы какого класса — восходящего или нисходящего, господствующего или угнетенного—они воплощают. Только полный учет этих сторон религии позволяет выявить ее роль на том или ином конкретном этапе общественной жизни.

Марксистская философия религии впервые в истории религиоведения позволила подойти к изучению различных религиозных компонентов без всяких преувеличений и искажений. Она исключает какие бы то ни было апологетические тенденции в отношении религии. Совершенно очевидно, что религиозная философия, политика, право, мораль и т. д., будучи комплексами господствующих идей или важными компонентами в этих комплексах, а стало быть, идеями господствующих классов, с точки зрения исторической оценки полностью разделяют судьбу своих носителей. Являясь составными частями религиозной системы, они, безусловно, подпадают и под общую принципиальную оценку религии как формы общественного сознания, которую дает марксизм. Вместе с тем марксистская философия религии не сводится к той однозначной интерпретации всей религиозной философии, права, нравственности, искусства и политики, которая была так свойственна просветителям и атеистам до К. Маркса и Ф. Энгельса.

С точки зрения марксистской философии религии гораздо важнее то содержание, которое заложено в некоторых компонентах религиозной системы, чем форма, которая мистифицирует его. Тот или иной общественный идеал может быть выражен не только в светской, но и в религиозной форме. Однако сама по себе религиозная форма еще не предопределяет отсталости и реакционности выраженного в ней идеала, точно так же как и светская не является непременным свидетельством его устремленности в будущее.

Так, в философии патристики и ее крупнейшего представителя — Августина были сформулированы идеи о грядущем обществе, которое не могло быть иным, кроме как феодальным, и о месте человека в нем. Философия патристики сложилась в переходную эпоху. «Эпоха перехода от древности к средневековью, — пишет академик Н. И. Конрад, — это уже не рабовладельческий строй в его классической форме, но еще и не феодальный также в его классической

форме. Однако поворот намечался и отразился в сознании людей... Революция умов, происшедшая здесь, состояла в крушении прежнего мировоззрения, языческого, как тогда говорили, и замене его новым, христианским»¹. Работу Августина «О граде божием» академик Н. И. Конрад ставит в один ряд с другими эпохальными книгами, характеризует ее как великое произведение, «звавшее к созданию нового»². Новая философская и социологическая доктрина, соответствовавшая духу времени, была высказана на становившемся тогда всеобщепотребительным «религиозном языке».

Раннехристианские воззрения находились в активном противоборстве с позднеантичными философско-социологическими учениями, в которых отражались политический консерватизм и стремление задержать общество на рабовладельческом этапе. Весьма колоритна для этой эпохи фигура одного из представителей неоплатонизма — императора Юлиана, прозванного христианами апологетами Отступником за попытку восстановить языческий культ. Религиозно-философские взгляды Юлиана были тесно связаны с его политической платформой, соответствовавшей запросам консервативной знати, которой импонировали полисное самоуправление, позднеантичная философия и политеистическая религия, увенчивающая государство как союз полисов³.

В раннем христианстве получили дальнейшее развитие некоторые этические нормы и нравственные принципы. Новое отношение христианской морали к идее равенства было отмечено Ф. Энгельсом: «В христианстве впервые было выражено *отрицательное равенство перед богом всех людей как грешников* и в более узком смысле равенство тех и других детей божьих, искупленных благодатью и кровью Христа»⁴. Христианское понимание равенства, несмотря на религиозную форму, было шагом вперед в трактовке этой нормы и противостояло прежнему пониманию, в какой бы форме — светской или религиозной — оно ни выражалось. «Равенство всех людей, — писал Ф. Эн-

¹ Н. И. Конрад. Запад и Восток. Статьи. М., 1972, стр. 422.

² См. там же, стр. 430.

³ См. «История Византии», т. 1. М., 1967, стр. 398.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 636.

гельс, — греков, римлян и варваров, свободных и рабов, уроженцев государства и иностранцев, граждан государства и тех, кто только пользовался его покровительством, и т. д. — представлялось античному человеку не только безумным, но и преступным, и было последовательно, что первые его начатки в христианстве подвергались преследованиям»¹.

Когда буржуазные отношения вступили в стадию борьбы с феодальными, то соответствовавшие первым политические, нравственные и иные принципы и доктрины, в какой бы форме они ни воплощались, играли прогрессивную роль, а соответствовавшие вторым — реакционную, независимо от своей формы. Ф. Энгельс предостерегал против того, чтобы в борьбе, положившей конец средневековью, видеть одни лишь яростные богословские перебранки, и иронизировал над склонными к этому «знатоками истории» и «государственными мудрецами»². В период средневековья, как подчеркивал Ф. Энгельс, «в руках попов политика и юриспруденция, как и все остальные науки, оставались простыми отраслями богословия и к ним были применены те же принципы, которые господствовали в нем. Догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона»³. В этих условиях революционная оппозиция феодализму также была вынуждена принимать религиозную форму и поэтому, пишет Ф. Энгельс, «все революционные — социальные и политические — доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси»⁴. Позже, когда влияние религиозного мировоззрения пошло на убыль, буржуазная идеология выступает против феодальной не только в религиозном обличье. Наряду с религиозными появляются и светские проявления этой идеологии. В свою очередь и феодальные доктрины уже не всегда выступают в религиозном оформлении. Иногда складываются и такие ситуации, когда буржуазная идеология имеет религиозный облик, а феодальная — светский. Ф. Энгельс отмечает парадоксальную обстановку, сложив-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 636.

² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 359.

³ Там же, стр. 360.

⁴ Там же, стр. 361.

шуюся в Англии в процессе ее перехода к буржуазному строю: английская буржуазия была религиозной, и главные боевые силы прогрессивного среднего класса выставляли протестантские секты, тогда как деистическая форма материализма была превращена в эзотерическое аристократическое учение, связанное с антибуржуазным политическим направлением¹.

В современную эпоху большинство религиозных центров и направлений связаны с капиталистической системой и представляют собой органы буржуазной реакции, а ведущей силой совершающихся в мире прогрессивных изменений стало мировое коммунистическое движение. Однако при внимательном подходе к союзникам и противникам коммунизма обнаруживается сложная гамма различных цветов и оттенков. В массовых движениях за социальный прогресс, демократию и мир участвуют огромные массы верующих, значительное число религиозных деятелей и организаций. Все чаще они стремятся наладить контакты с коммунистическим движением². Представляемые ими взгляды, принципы и доктрины, выраженные в традиционных религиозных категориях, воплощенные в религиозную форму, нередко оказываются ближе к коммунистическому движению, чем доктрины некоторых групп буржуазных свободомыслящих, склонных к реакционной буржуазной идеологии и антикоммунизму, сторонящихся массовых движений и отдающих явное предпочтение абстрактному просветительству. Конечно, самым верным ориентиром прогрессивного движения человечества является коммунистический идеал марксизма-ленинизма. Любой иной идеал общественного устройства, поставленный рядом с ним, не будет полностью созвучен эпохе, а то и просто окажется отсталым, реакционным. Социалистические идеи, существующие вне рамок научного коммунизма, страдают непоследовательностью и расплывчатостью. И все же социалистический идеал, даже если он не полностью отвечает требованиям современности, является более передовым, чем буржуазный. Это относится и к тому варианту, который воплощен в религиоз-

¹ См. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч., т. 22, стр. 310—311.

² См. *М. П. Мчедлов*. Ленинский принцип единства марксистов и верующих трудящихся в борьбе за социальный прогресс.— «Вопросы научного атеизма», вып. 8, стр. 334—351.

ную форму и, стало быть, в той или иной мере деформирован ею. Все же и этот деформированный религией идеал будет содействовать продвижению некоторых социальных слоев и групп по пути общественного прогресса¹, в то время как противопоставленный социализму буржуазный идеал, хотя бы он был облечен в нерелигиозную или даже в антирелигиозную форму, будет тянуть общество назад.

Таким образом, при всесторонней оценке религиозных систем невозможно игнорировать свойственные им различные структурные компоненты. Их исследование, в частности, позволяет лучше понять процессы, совершающиеся в современных религиях.

При изучении структуры религии заслуживает также внимания вопрос о религиозных отношениях. Как известно, различным формам сознания соответствуют определенные общественные отношения, складывающиеся под непосредственным воздействием сознания (которое в свою очередь формируется под влиянием экономических отношений людей и классовой структуры общества). Эти отношения, строящиеся под влиянием разнообразных форм идеологии (а также и общественной психологии), проходят при своем формировании предварительно через сознание вступающих в них людей. В этом отличие этих отношений от материальных — экономических, производственных. Подобные отношения В. И. Ленин называл идеологическими². Эти отношения — политические, правовые, нравственные и т. д. — необходимо отграничивать от самого сознания, в частности идеологии, хотя нельзя не учитывать и то, что они взаимно связаны друг с другом.

В классово антагонистическом обществе этот тип общественных отношений стимулируется обоими уровнями общественного сознания, тогда как в первобытном такие стимулы поступают от недифференцированного или в лучшем случае лишь начинающего дифференцироваться общественного сознания. Однако сам

¹ О левых направлениях в христианском социализме см. В. Д. Тимофеев. Социальные принципы коммунизма и религии. М., 1969; М. М. Шейнман. Христианский социализм. История и идеология. М., 1969

² См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 137, 149.

тип отношений, фильтрующихся через сознание, существует и здесь, хотя идеологическими их можно назвать условно, так как идеологии, как таковой, в первобытном обществе еще нет.

С этих общеметодологических позиций следует подходить и к исследованию религиозных отношений. Сам термин «религиозные отношения», употребляющийся в атеистической литературе с существенными оговорками или вообще не использующийся, имеет, очевидно, полное право на существование, точно так же как и термины политические, правовые, нравственные отношения. Понятие «религиозные отношения» мы встречаем у основоположников марксизма-ленинизма¹.

Религиозные отношения играют большую или меньшую роль в общественной жизни в зависимости от того, какое место занимает в ней религиозное сознание. Однако если последнее может быть доминирующей формой общественного сознания, то религиозные отношения никогда не бывают доминирующими общественными отношениями; они могут стать лишь доминирующими идеологическими отношениями. Теологические круги, определяющие религиозные отношения как главные и важнейшие для жизнедеятельности общества, абсолютизируют их значение в системе социальных связей и представляют эту систему в извращенном и деформированном виде.

Существует определенная взаимосвязь между религиозными отношениями и религиозным культом. Как и религиозные отношения, культовые действия должны пройти предварительно через сознание включающихся в них людей. В религиозном комплексе ведущей стороной является религиозное сознание, а подчиненной — отношения и культ. Последний, как и отношения, находится в соответствии с религиозным сознанием, и его становление и развитие сопутствуют этому сознанию. На сравнительно поздних стадиях религиозного развития можно воочию убедиться, что культ произрастает на почве представлений религии. «Первым условием для мировой религии», отмечал Ф. Энгельс, было «освобождение от обрядности», свой-

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 100; В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 149.

ственной религиям древности, отрицание ее¹. Христианский культ развивался вслед за развитием христианских представлений, и если раннее христианство, отвергнувшее культ предшествующих ему религий, почти не имело сколько-нибудь развитого собственного, то впоследствии христианский культ, постепенно обогащаясь и усложняясь, начинает не только приобретать все большее значение в религиозной системе, но и глубоко проникает в поры общественного организма. Также и протестантские секты христианства, отказывавшиеся при своем возникновении чуть ли не полностью от традиционной культовой практики, позже обрастали многочисленными культовыми образованиями.

Воздействие культа на религиозное сознание является вторичным и обратным. С утратой прежних религиозных представлений некоторые элементы культа, обладающие устойчивостью и консерватизмом, могут сохраняться и восприниматься вновь возникшей религиозной системой. В этом случае они наполняются новым религиозным содержанием, причем переосмысление культовых явлений отражается на религиозном сознании, вызывая в нем частичные видоизменения.

Культ, соприкасающийся с религиозными отношениями, тем не менее не полностью совпадает с ними. В религиозных отношениях воплощаются иллюзорно понятые отношения реальной жизни. Правда, и в культовой практике, в отношениях человека к миру сверхъестественного находят фантастическое выражение отношения людей друг к другу. Но культ обладает и известной самостоятельностью: ведь для религиозного человека сверхъестественный мир, существующий якобы вполне реально, заслуживает особого к себе отношения. Поэтому не все в культовой практике может быть отнесено к области идеологических отношений.

С другой стороны, и религиозные отношения также выходят за пределы культовой практики. Религия оказывает влияние на отношения людей и вне культа. Эти отношения к тому же связаны с различными другими формами идеологических отношений, так же как

¹ См. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 19, стр. 313, т. 22, стр. 477.

религиозные идеи переплетаются с некоторыми другими формами сознания. Переплетение религии с другими отношениями между людьми — правовыми, нравственными и пр. — также выводит религиозные отношения за пределы религиозного культа.

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ФУНКЦИИ РЕЛИГИИ

Сложность религиозного комплекса, многообразие составляющих его структурных компонентов сочетаются с обширными функциями, выполняемыми религией в общественной жизни. При рассмотрении религиозного отчуждения, специфики и структуры религии, а также некоторых других вопросов неизбежно затрагиваются и ее функции. В то же время это и самостоятельная проблема, которая успешно разрабатывается в марксистской философии и социологии религии. При ее решении подвергается критике структурный функционализм в буржуазном религиоведении. Последний исследует религиозные функции, игнорируя основные аспекты материалистического понимания религии как формы общественного сознания, абстрагируясь от ее происхождения, корней, социальной природы и т. д. Марксистский анализ функциональных особенностей религии опирается на иную методологическую основу. Он учитывает запросы атеистической практики, прогнозирует будущее религии¹.

Религия с первых шагов своего развития и вплоть до настоящего времени связана с осознанием и объяснением мира. Вместе с развитием науки эта религиозная функция постепенно все более деградирует. По словам Ф. Энгельса, «действительное познание сил природы изгоняет богов или бога из одной области вслед за другой...». В XIX столетии этот процесс настолько продвинулся вперед, что теоретически его можно было считать законченным². Поэтому в совре-

¹ См. А. Аг. Общественная функция и будущее религии. — «Вопросы философии», 1969, № 2, стр. 97—106; И. Ключев. К критике структурного функционализма в буржуазной социологии религии. — «Вопросы научного атеизма», вып. 7. М., 1969, стр. 168—191; Д. М. Угринович. Религия как предмет социологического исследования. — «Очерки методологии познания социальных явлений». М., 1970, стр. 144—151.

² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 639.

менном буржуазном религиоведении вопрос об этой функции религии обычно вообще не ставится, а отношение религии к истине считается неактуальным. В марксистской философии религии раскрыты гносеологические корни религии, выяснены пути ее формирования, показано, что она является фантастически искаженным отражением действительности.

У любой религии имеется компенсаторная функция, призванная иллюзорно восполнять действительность. Чем сильнее подавлен человек окружающей его обстановкой, тем значительнее та компенсация, которую он пытается получить от религии. Подобная компенсация содержится уже в первобытных религиях, отразивших бессилие человека перед природой. В некоторых этнографических работах отмечается религиозное самоутверждение человека, противопоставляемое природной стихии. Согласно наблюдениям современного датского этнографа Й. Бьерре, касающимся духовного мира бушменов, религия «порождает чувство уверенности в себе и помогает переносить лишения и несчастья»¹. В позднейших по своему происхождению религиях, функционирующих уже в классово антагонистических общественных формациях, компенсируется социальная неполноценность человека, возмещается недостаточность его общественных отношений, а также сглаживается восприятие личных неудач и несчастий, которое в неблагоприятной социальной обстановке бывает особенно обостренным. Религии обладают богатым арсеналом различных средств и приемов компенсаторного воздействия. Механизмы их применения также весьма разнообразны. Касаясь, например, религиозного утешения, молодой Гегель иронически заметил, что «ради пользы страдающего человечества со всех концов нанесли такую кучу оснований для утешения в несчастье, что у кого-нибудь в конце концов может появиться сожаление, что нельзя каждый день терять отца или мать или слепнуть...»². В классово антагонистических обществах религиозная компенсация имеет вполне определенную социальную значимость и переплетается с рядом других функций религии, на которых мы остановимся ниже.

¹ Й. Бьерре. Затерянный мир Калахари. М., 1964, стр. 124.

² Г. В. Ф. Гегель. Работы разных лет в двух томах, т. 1. М., 1970, стр. 71.

Религиозная компенсация в последнее время исследуется также в смежной научной дисциплине — психологии религии, при этом отмечается, что религиозные переживания нередко выполняют роль психологического амортизатора. Верующий ищет протекцию в религиозной зависимости как более легкой по сравнению с реальной зависимостью. В религии он обретает уверенность, которой ему недостает, и эмоциональную опору¹. Но базируются они на иллюзорных основаниях, не могущих, само собой разумеется, заменить твердую почву действительности.

Для преодоления этой функции религии, конечно, недостаточно одних научных знаний, просвещения. Она отмирает тогда, когда устраняется почва для религиозной компенсации, когда человек вместо уверенности, базирующейся на религиозных иллюзиях, приобретает социальную уверенность, покоящуюся на вполне реальных основаниях.

Значительное воздействие на систему общественных отношений религия оказывает благодаря своим интегрирующим (организационная, регулирующая и коммуникативная) функциям.

Религия объединяет людей в особого рода общности — религиозные. В этих общностях люди группируются по вероисповедному принципу и между ними устанавливаются определенные религиозные отношения. Религиозные общности играют видную роль в истории; их существование и деятельность сказываются и на многих других общностях. Влияние религиозной общности на государство может привести к теократии или, если степень этого влияния не столь значительна, к появлению у государственных образований религиозных оттенков той или иной степени интенсивности. Теократическая форма правления была свойственна древнееврейскому государству, до недавнего прошлого Тибету, в наши дни существует в Ватикане. Религиозная окраска — отличительная черта, например, так называемых христианских или исламских государств.

Влияние религиозных общностей испытывают на себе и этнические общности. Разумеется, это относит-

¹ См. В. Р. Букин. Психология верующих и атеистическое воспитание. М., 1969, стр. 105—106.

ся лишь к тем отрезкам истории, когда религиозная общность имеет достаточную силу и жизнестойкость. Широко известны факты истории, когда религиозная общность содействовала отражению внешнего нашествия. Аналогична роль религиозных общностей в некоторых национальных и национально-освободительных движениях. Вместе с тем под видом расширения религиозных общностей организовывались захватнические войны, крестовые походы и т. д.

Религиозная общность имеет значимость не только в процессе существования этнической общности, но иногда и для самого процесса этногенеза. Некоторые этнические общности несут на себе печать религиозной общности с момента своего образования: они возникают на базе религиозных общностей.

Таковы, например, караимы, живущие в Литве, Крыму, на Украине, потомки тюркского населения Хазарского каганата. Возникнув на базе одной из сект иудаизма, эта народность получила от нее и свое название¹. Часть татов, древних обитателей Закавказья, говорящих на наречии новоперсидского языка, из-за своей принадлежности к иудаизму обособилась и получила наименование горских евреев². В Эфиопии проживает группа коренного населения — фалаша, исповедующая иудаизм; это так называемые черные евреи³. Здесь религиозные общности превратились в этнические. В известной мере этот процесс испытали на себе и евреи.

В раннем средневековье переход в иудаизм был обычным и весьма распространенным явлением. К иудаизму приобщались химвяриты (жители юга Аравийского полуострова), хорезмийцы, хазары, а также немало представителей нееврейского населения Европы. Симптоматично сообщение, содержащееся в «Повести временных лет», о выборе киевским князем Владимиром Святославичем веры для себя и своих подданных. В ней рассказывается о контактах Владимира с болгарами мусульманской веры, католиками, хазарскими иудеями, православными грека-

¹ См. «Народы Европейской части СССР», т. II. М., 1964, стр. 836.

² См. «Народы Кавказа», т. II. М., 1962, стр. 181.

³ См. Г. А. Шпажников. Религии стран Африки (Справочник с картами). М., 1967, стр. 40, 112.

ми¹. В полулегендарном известии запечатлелась возникшая религиозная потребность и ее реализация. Победу, как известно, одержало православие, однако и другие религии, в том числе иудаизм, обладали определенными возможностями, не воплотившимися в действительность из-за ряда обстоятельств исторического, географического и политического порядка. В других случаях успех выпадал и на долю иудаизма, под эгидой которого оказались не одни только евреи. В это время понятия «еврей» и «иудей» не совпадали: последнее было более емким по охвату населения. Однако впоследствии из-за некоторых неблагоприятных для иудаизма условий, под натиском других религий сфера его действия была ограничена и локализована. Религиозная общность постепенно начала превращаться в национальную, так что понятия «еврей» и «иудей» стали отождествляться. Следовательно, и здесь религиозная общность в прошлом повлияла на национальную.

Черты этнических образований приобрели в Закавказье группы молокан и духоборов. Сосланные сюда царским правительством молокане и духоборы, оказавшись в окружении местных народов, выработали своеобразный общественно-экономический быт, создали специфические обычаи, собственный фольклор и т. д. и до известной степени превратились в этнические группы. Рассасывание этой этнической обособленности началось лишь в условиях советской действительности².

Воздействие религиозной общности на этногенез обнаруживается и в истории меннонитства³.

Таким образом, организационная функция религии проявляет себя не только в образовании религиозных общностей, но может оказать влияние и на формирование некоторых других.

В рамках религиозной общности религия выполняет также роль регулятора. В классово антагонистическом

¹ См. «Повесть временных лет». — «Изборник» (Сборник произведений литературы древней Руси). М., 1969, стр. 63—69.

² См. А. И. Клибанов. Религиозное сектантство и современность (социологические и исторические очерки). М., 1969, стр. 90, 94.

³ См. А. Н. Ипатов. Взаимосвязь религиозного и национального в меннонитстве. — «Вопросы научного атеизма», вып. 12. М., 1971, стр. 82—83, 91—93.

обществе регулирующая функция религии, безусловно, приобретает значение ее важнейшей функции. При этом регулирующая функция религии самым тесным образом контактирует с компенсаторной, сочетается с ней. Хотя в социально-психологическом плане религиозные представления господствующих и угнетенных классов не тождественны, они призваны не к самообслуживанию антагонистических классов, а к образованию особого рода зависимости, связи. Эта связь устанавливается всегда в интересах привилегированных, и это было замечено уже некоторыми мыслителями прошлого.

Французский материалист С. Марешаль, пытаясь дать образную характеристику религии, сравнивал ее с наркотиком, опиумом, который, как известно, ослабляет волю и усыпляет разум. Сославшись на то, что «один из новейших законодателей осмелился сказать в дружеском разговоре: «Семью восьмьюми человечества можно управлять только при помощи опиума»», Марешаль обращается к своим современникам: «Пусть эти слова рассеют ваш долгий сон! Они вполне соответствуют правде. До сих пор людьми управляли, прописывая им сильнодействующие наркотики — религию и подобные ей средства... Идея бога, — продолжает Марешаль, — воздающего по заслугам в том мире за насилия, совершаемые в этом, — эта идея, глубоко укоренившаяся в сознании подчиненных, дает возможность правителям чувствовать себя спокойно»¹. Уподобление религии сильнодействующему наркотику, опиуму, — свидетельство того, что французские материалисты приближались к пониманию выполняемых религией функций, но, конечно, не могли раскрыть свойственное ей классовое содержание хотя бы потому, что в то время не была еще выяснена классовая структура общества.

Регулирующая функция религии во всем своем объеме была выяснена лишь марксизмом. На основе изучения места и значения религии в общественной жизни, выполняемой ею социальной роли К. Маркс охарактеризовал религию как «*опиум* народа»². По-

¹ С. Марешаль. Избранные атеистические произведения, стр. 209, 210.

² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 415.

дробное и полное разъяснение этой формулы Маркса содержится в работах В. И. Ленина.

В статье «Социализм и религия» В. И. Ленин писал: «Того, кто всю жизнь работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду. А тех, кто живет чужим трудом, религия учит благотворительности в земной жизни, предлагая им очень дешевое оправдание для всего их эксплуататорского существования и продавая по сходной цене билеты на небесное благополучие. Религия есть опиум народа. Религия — род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь»¹. В другой статье, написанной несколько позже, — «Об отношении рабочей партии к религии» — В. И. Ленин вновь обратился к Марксовой формуле, подчеркнув, что религия — опиум народа, поскольку она и ее организации — органы буржуазной реакции, служащие «защите эксплуатации и одурманению рабочего класса»². Отмечая, что для принципиальной марксистской оценки религии важно учитывать именно эту ее функциональную значимость, В. И. Ленин писал: «Религия есть опиум народа, — это изречение Маркса есть краеугольный камень всего мирозерцания марксизма в вопросе о религии»³.

Таким образом, религия позволяет регулировать отношения между антагонистическими классами в интересах господствующих классов и в ущерб угнетенным, которым взамен реальных социальных потерь предлагается иллюзорная религиозная компенсация. В отношении угнетенных религия и выполняет роль опиума народа. Религиозная регуляция дополняет другие методы подавления социального протеста.

Еще французские материалисты заметили, что палачи и священники в сущности имеют перед собой одну и ту же задачу — держать народ в повиновении, хотя и решают ее разными способами. Касаясь религиозного учения о загробной жизни, Ж. Ламетри подчеркивал, что «все воображаемые палачи будущей жизни служат причиной того, что палачи нашей действительной жизни имеют меньше дела, и многие люди из

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, стр. 142—143.

² См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 416.

³ Там же.

народа только потому избегают, по выражению Свифта, «одного из способов возвышения в мире» (т. е. виселицы), что они боятся мучений ада»¹. Развивая некоторые мысли материалистов прошлого, В. И. Ленин дал сравнительный анализ функций попа и палача. «Все и всякие угнетающие классы нуждаются для охраны своего господства в двух социальных функциях: в функции палача и в функции попа. Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им перспективы (это особенно удобно делать без ручательства за «осуществимость» таких перспектив...) смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством, отваживать их от революционных действий, подрывать их революционное настроение, разрушать их революционную решимость»².

Религия является опиумом народа и для народа, которым спаивают его господствующие классы. Религия не расслабляет волю тех классов, которые занимают господствующее положение в обществе, не внушает им пассивности по отношению к угнетенным. Напротив, санкционируя то место, которое принадлежит им в общественном организме, она стимулирует их социальную энергию и активность, выполняет роль своего рода допинга.

Демократические движения в христианстве и других религиозных общностях, движения, в которые втягиваются широкие народные массы и в которых под религиозной оболочкой или в форме религиозных идей выражается протест против существующих в обществе эксплуатации и угнетения, — эти движения объективно направлены на разрыв тех связей, в том числе и религиозных, которые обуславливают зависимость угнетенных от угнетателей. Поэтому эти религиозные движения в социальном аспекте весьма существенно разнятся от религиозной ортодоксии, оказывающей регулирующее воздействие на классово антагонистические отношения. К тому же расшатывание этого регуляторного механизма неизбежно сказывается в конечном счете и на общих судьбах религии.

¹ «Французские просветители XVIII в. о религии», стр. 275.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 26, стр. 237.

Социалистическая революция и построение общества, в котором отсутствуют классовые антагонизмы, приводят к полной деградации этой религиозной функции.

Немалое значение для религиозной жизни общества имеет и коммуникативная функция религии. В обществах, где социальные связи еще недостаточно развиты и прозрачны и где существуют различные формы отчуждения, религиозные коммуникации служат эрзацем единения индивида и общества, подлинно человеческого общения. «Религиозное отражение действительного мира, — писал К. Маркс, — может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса, т. е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем»¹. В социалистическом обществе, где социальные отношения и место человека в системе их претерпели коренные изменения, путь окончательного устранения религиозных коммуникаций — это укрепление и совершенствование социальных связей, включение всех членов общества в общественное производство и активную общественную жизнь.

Помимо специфически религиозных функций имеются еще и такие, которые связаны со структурными образованиями, возникающими при сращении религии с политикой, правосознанием и правом, моралью, философией. Религиозная политика, право, мораль и философия существенно расширяют сферу функционального воздействия религиозной системы, и это нельзя не принять в расчет при оценке значения, которое принадлежит религиозной системе в общественной жизни.

Религиозным комплексом, в частности таким составным его элементом, как религиозные организации, осуществляются и некоторые нерелигиозные функции, относящиеся к области экономики, культуры и т. д. Эти функции могут играть различную роль в общест-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 90.

венном развитии; в связи с этим и оценка их не однозначна. Так, Русская православная церковь, стяжавшая себе «славу» союзом с самодержавием, борьбой против науки и просвещения и т. п., тем не менее не может быть охарактеризована на протяжении всей своей истории и во всех аспектах своей деятельности лишь негативно. При этом необходимо учитывать и то, что функции, которые она осуществляла, не были исключительно религиозными. Советские историки отмечают значение церкви как организации, которая содействовала укреплению молодой русской государственности, подавлению местной племенной знати, общению к культурным ценностям Византии, ее роль в создании некоторых литературных и художественных произведений, а также в экономическом освоении новых земель благодаря монастырской колонизации¹. Конечно, и здесь, как и во многих других случаях, религиозные функции и присвоенные церковной организацией нерелигиозные нередко переплетались; все же не приходится говорить и об их тождестве. Нерелигиозные функции позволяют религиозному комплексу шире охватывать общественную жизнь, оказывать на нее более значительное влияние.

Даже при социализме религиозным организациям удается до поры до времени удерживать некоторые нерелигиозные функции, хотя и в урезанном виде. Согласно исследованиям польского социолога Э. Цюпака, церковь и ее представители, особенно в сельской местности и небольших городах, выполняют не только религиозные, но и целый ряд других функций: занимаются организацией культурной жизни, посредничеством, воспитанием детей, заботой о престарелых и немощных, выступают как общественные советники².

Как показало социологическое исследование религиозности в Пензенской области, проведенное Институтом научного атеизма АОН при ЦК КПСС в 1967—

¹ См. А. Н. Сахаров. К изучению истории русской церкви.— «Вопросы истории», 1968, № 6, стр. 167—178; Б. А. Рыбаков. О двух культурах русского феодализма. — «Ленинские идеи в изучении истории первобытного общества, рабовладения и феодализма». М., 1970, стр. 31—32.

² См. Т. Ярошевский. Формирование материалистического мировоззрения у населения в Польской Народной Республике. — «Вопросы научного атеизма», вып. 9. М., 1970, стр. 346.

1969 г., в баптистских общинах до сих пор удовлетворяются некоторые бытовые потребности верующих, осуществляется бытовая взаимопомощь¹.

Но при социализме и эти функции рано или поздно целиком переходят из-под эгиды религиозных институтов в ведение всего общества. Внимание к этой стороне дела существенно способствует атеистическому воспитанию.

¹ См. Д. Е. Мануйлова. Религиозная община в условиях секуляризации. — «К обществу, свободному от религии» (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М., 1970, стр. 196—197.

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

III

К компетенции философии религии относятся также общие методологические проблемы истории религии¹. Этим вопросам в наших исследованиях истории религии еще не уделяется достаточного внимания. Между тем история религии не может успешно развиваться без постановки кардинальных философских, методологических проблем. Изучение истории религии в философском аспекте позволяет глубже осмыслить и вопросы, связанные с изучением современного состояния религиозного сознания. В данном случае философия религии опирается на историю религии, но в свою очередь способствует ее успешному развитию.

В домарксистском атеизме изучение истории религии базировалось на двух основных методологических установках. Первая из них — «теория обмана», представлявшая возникновение и развитие религии как цепь самопроизвольных актов обмана. Вторая — более основательная — сводила религию к ее земной основе и пыталась анализировать историю религии в связи с теми изменениями, которые претерпевала эта земная основа. Однако и в этом последнем случае главное, как отмечал К. Маркс, оставалось еще не сделанным².

¹ Некоторые проблемы истории религии в философском аспекте рассматривались, например, в работах: С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1965; А. Донини. Люди, идолы и боги. Очерки истории религий. М., 1966; А. Д. Сухов. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967; Г. П. Францов. Научный атеизм. М., 1972, стр. 11—481.

² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 2.

Для создания подлинно научной истории религии нужен анализ саморазорванности и самопротиворечивости этой земной основы, а не простое сведение к ней религиозных представлений. Иначе история религии неизбежно предстает в превратном виде. Недооценка такого подхода к истории религии вызывает известные упрощения и в современной атеистической литературе.

Так, возникновение представления о едином боге нередко по-прежнему сводится исключительно к существованию единого восточного деспота (как это делали некоторые французские атеисты XVIII в.). Однако этого явно недостаточно для объяснения генезиса монотеизма, тем более что для древневосточных деспотий в действительности были типичны политеистические культы. Конечно, это не значит, что у монотеистических представлений нет никаких реальных прототипов. В письме к К. Марксу от 18 октября 1846 г. Ф. Энгельс обратил внимание на эту сторону монотеизма, показав исторический прообраз единого бога¹. Но и К. Маркс и Ф. Энгельс всегда отвергали простое сведение религии к ее земной основе. Проблема монотеизма также рассматривалась ими всесторонне. Выяснение прообраза единого бога лишь одна из проблем, поставленных и решенных Ф. Энгельсом в связи с изучением генезиса монотеизма.

Другой пример — попытка объяснить появление мировой религии — христианства только лишь созданием единой мировой державы — Римской империи. Однако христианство как мировая религия складывается и прогрессирует в процессе распада Римской империи и процветает в период средневековья с характерной для него феодальной раздробленностью. Подобный исторический парадокс не укладывается в рамки «сведения».

Поэтому вопрос о необходимости выведения религии из земной основы, поставленный К. Марксом, имеет важнейшее методологическое значение. Его решение стало возможно только в связи с созданием марксистского учения об обществе.

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 27, стр. 56.

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ — СОСТАВНАЯ ЧАСТЬ ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА

Марксистская философия религии рассматривает религиозное сознание как осознанное бытие и связывает историю религии с историей общественной практики. С точки зрения марксизма религия является в конечном счете выражением, хотя и иллюзорным, определенного общественного строя, той или иной общественно-экономической формации. В этом смысле у религии нет истории, нет развития, сама по себе она лишена содержания¹.

Рассмотрение истории религии в неразрывной связи с историей сменяющих одна другую общественно-экономических формаций—основной методологический принцип марксистской философии религии. При этом учитывается и то, что формация в своих конкретных проявлениях отличается богатством и разнообразием форм, дает ряд далеко не полностью тождественных между собой вариаций. Кроме того, та или иная общественно-экономическая формация может быть представлена и не в чистом виде. Она способна содержать в себе пережитки прошлого и зародыши будущего, быть многоукладной. Религия, являвшаяся принадлежностью всех формаций прошлого, отражает в себе эти особенности.

Религии возникают и формируются при вполне определенных исторических условиях, которые полностью уже никогда не повторяются. Многое здесь может оказаться случайным. Эти исторически преходящие обстоятельства также запечатлеваются в религии, оказываются не безразличными для нее, особенно для ее внешнего облика. Тем самым вносится дополнительное разнообразие в различные религиозные системы, функционирующие в рамках одной и той же формации, и религиозное отражение объективной реальности еще более усложняется. Но все же каждая религия в своих наиболее важных, определяющих элементах является выражением, хотя и иллюзорным, существа общественно-экономической формации.

¹ См. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Фейербах, стр. 30, 100; *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч., т. 27, стр. 370.

Религия не претерпевает качественных изменений до тех пор, пока такие изменения не затрагивают саму объективную действительность. Если же такие перемены наступают, они вовлекают в сферу своего воздействия и религию. «Ясно, — писали в связи с этим К. Маркс и Ф. Энгельс, — что с каждым великим историческим переворотом в общественных порядках происходит также и переворот в воззрениях и представлениях людей, а значит и в их религиозных представлениях»¹. В процессе великих исторических переворотов, т. е. переходов от одной формации к другой, существующие религиозные системы или претерпевают трансформацию, или вообще отмирают и вместо них появляются другие.

Таким образом, перерыв постепенности в религиозном развитии диктуется теми преобразованиями общественных структур, которые совершаются при смене формаций. История религии весьма чутко фиксирует историю всего общества.

При первобытной общественно-экономической формации, отличавшейся особенно низким уровнем развития производительных сил, религия, бывшая прежде всего следствием бессилия человека в его борьбе с природой, и олицетворяла в первую очередь природную среду. В эту эпоху, когда классовая дифференциация еще отсутствует, сверхъестественные существа — духи представляют собой единую, малорасчлененную массу, отдельные компоненты которой почти не индивидуализированы. Духи различаются по принадлежности к тем или иным объектам действительности (духи водоемов, вулканов и т. д.).

В первобытном обществе возникает и такая неотъемлемая часть религиозной системы, как учение о потустороннем мире. Оно было логическим следствием анимистического восприятия действительности. Душа как особое, отличное от тела начало мыслилась покидающей тело в момент смерти и продолжающей вести самостоятельное существование. На этой стадии развития воззрения о потустороннем существовании души еще не выполняли компенсаторной функции. «Не религиозная потребность в утешении, — писал Ф. Энгельс, — приводила всюду к скучно-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 211.

му вымыслу о личном бессмертии, а то простое обстоятельство, что, раз признав существование души, люди в силу всеобщей ограниченности никак не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти тела»¹.

Представления, возникающие как логический результат развития самой религиозной системы, к тому же контролируются и корректируются общественным организмом. Поэтому и эти представления не оказываются в противоречии с другими элементами религиозной системы, как и системой в целом. Это относится не только к первоначальной стадии религии, но и ко всей ее последующей истории.

Что касается религиозного представления о загробном существовании, то оно мыслится в доклассовом обществе как прямое продолжение земной жизни. Души умерших охотятся, занимаются рыболовством, разводят скот и т. д. — делают то, что было привычно для них на земле. Они имеют семьи, поддерживают традиционные общественные отношения. Даже болезни и невзгоды земной жизни переносятся в мир иной. Вот что рассказывал В. К. Арсеньеву его многолетний спутник нанаяц Дерсу Узала, «первобытный охотник», как представляет его читателю сам путешественник. Речь шла о потустороннем мире, который Дерсу случалось видеть во сне: «...он видел старую развалившуюся юрту и в ней свою семью в страшной бедности. Жена и дети зябли от холода и были голодны. Они просили его принести им дрова и прислать теплой одежды, обуви, какой-нибудь еды и спичек. То, что он сжигал, он посылал в загробный мир своим родным, которые, по представлению Дерсу, на том свете жили так же, как и на этом»². В соответствии с представлением о потустороннем существовании как продолжении земного организовывались захоронения, и человек значительную часть создававшихся с большим трудом орудий, предметов быта и т. д. исключал из своей жизни, устраивая кладбища вещей. На Крайнем Севере нашей страны среди коренного населения (ненцев, хантов, манси, эвенков и др.), религиозные верования которых сложились в далеком прошлом, до сих пор со-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 282.

² В. К. Арсеньев. Дерсу Узала. Сквозь тайгу. М., 1972, стр. 31

храняются подобные архаические представления. На могилах можно встретить оленьи черепа, посуду, лодки, одежду, нарты и т. д. Процесс отмирания этих по своей природе первобытных представлений начался лишь после Октябрьской революции.

Несмотря на то что картины потусторонней жизни, созданные в различных районах первобытного мира, были столь же различны, как и условия существования его обитателей, получившие фантастическое воплощение в этих картинах, изображение загробного обитания, как продолжающего земное, свойственно им всем. На том свете не предусмотрено никакого воздаяния за земную жизнь.

При первобытнообщинном строе с характерными для него ограниченными и замкнутыми формами бытия каждая конкретная религиозная система не имеет сколько-нибудь значительного ареала распространения, во всяком случае не выходит за пределы племени или группы родственных племен. Впрочем, и различия между религиозными системами, функционирующими в рамках первобытной формации, не столь значительны, будучи обусловленными лишь известным несходством образа жизни и окружающих условий.

Вместе с появлением на исторической арене классово антагонистического общества на первый план в религиозном сознании начинает выдвигаться олицетворение общественных сил. Однако превалирование этого типа олицетворений происходит в религиях лишь постепенно, так как во всех докапиталистических обществах из-за низкого уровня развития производительных сил продолжает в значительной степени олицетворяться природа.

Уже в раннеклассовом обществе вместе с сопутствующей ему социальной дифференциацией расслаивается и сверхъестественный мир: из общей массы духов выделяется высший, привилегированный слой сверхъестественных существ — боги. Политеизм стал новой стадией религиозного развития. Если духи олицетворяли собой единичные, отдельные предметы, то боги олицетворяют общее. Согласно политеистическим представлениям, боги держат под своим контролем обширные участки окружающей действительности. Но и здесь движение религиозных олицетво-

рений от единичного к общему, диктуемое логикой религиозного развития, могло превратиться из возможности в действительность лишь тогда, когда в ходе общественного процесса для этого возникала подходящая социальная почва. Политеизм всегда появляется там, где образуются элементы раннеклассового общества.

Но характерен политеизм не только для раннеклассового общества, а и для всей обширной эпохи рабовладения. Классические формы получает он в тех странах, где рабовладение достигло своего зенита и показало себя в наиболее зрелом виде, — в странах античного мира — древней Греции, Риме, но существует и в странах древнего Востока, которым были свойственны деспотические режимы и единовластие. Отдельные попытки ввести монотеизм «сверху» (такова, например, религиозная реформа египетского фараона Аменхотепа IV) не были удачными. Путь религиозного развития от политеизма к монотеизму оказался перед серьезными преградами.

Эти преграды коренились в самой природе рабовладельческой формации. Общественный строй этой формации опирался на самую грубую и жестокую эксплуатацию, ничем не прикрытое насилие, откровенное внеэкономическое принуждение. Рабы как класс не имели абсолютно никаких гражданских прав, рассматривались рабовладельцами как вещи и говорящие орудия, будучи тем самым фактически поставлены вне общества и общественной жизни. Общественные отношения между рабовладельцами и рабами (за исключением небольших прослоек рабов, которые находились по сравнению с их основной массой в привилегированном положении) не регулировались идеологически. В связи с этим и регулирующая функция религии не получила еще достаточно полного развития.

Религиозные верования рабовладельческого общества отчетливо делятся на две большие группы: официальный культ и пеструю массу различных религиозных представлений, имеющих распространение среди рабов. Обе группы верований почти не соприкасаются друг с другом. Поскольку религия не является идеологическим регулятором социальных взаимоотношений между рабами и рабовладельцами,

ее общественная роль сужена. Классические страны рабовладения (античные в пору их расцвета) отличаются сравнительной слабостью религии и жречества в общественной жизни (которая существовала, разумеется, только для свободных), устойчивостью свободомыслия. В этих условиях возможность для религии приобрести монотеистическую форму была по меньшей мере абстрактной.

Религия выполняла функцию общественного регулятора главным образом в отношении мелких производителей, и функция эта была тем более значительной, чем более многочисленной оказывалась данная социальная группа и чем большую роль выполняла она в системе общественного производства. В последнем случае религия завоевывала весьма прочные позиции в общественной жизни. Широкое использование на древнем Востоке труда мелких производителей — крестьян, объединенных в сельские общины, — сопровождалось тем, что религия и жречество стали здесь такими общественными институтами, которые оказывали огромное воздействие на весь общественный организм. Интенсивность социальной роли, выполняемой религией, сказывалась и на ее форме. Однако и в этом случае речь о монотеизме может идти не более как о тенденции.

К тому же монотеистические тенденции, если они и имели место в религиях эпохи рабовладения, не выходили за национальные рамки, так что максимум того, что они могли дать, был национальный монотеизм (генотеизм), свойственный древнееврейской религии последних веков до н. э. Этот монотеизм еще не ставил под сомнение истинность других религий и не отвергал существование богов других народов. Национальный монотеизм, формировавшийся в недрах политеизма, вырвавшийся из него, тем не менее не порвал еще с системой многобожия. Но и национальный монотеизм не правило, а всего лишь исключение для религиозного сознания древнего мира, насквозь пропитанного политеистическими представлениями.

Политеизм тесно связан с другой особенностью религий древности — их национальной принадлежностью. Каждая народность имела свою, свойственную только ей религию. В этом отношении религии древ-

ности ближе тем верованиям, которые им предшествовали, чем тем, которые пришли им на смену. Религия по-прежнему привязана к определенной этнической общности; правда, сама эта общность стала шире.

Национальная принадлежность религии была следствием структуры рабовладения, когда угнетенный класс пополнялся не изнутри, не за счет самовоспроизводства, а извне, за счет других народностей. Поэтому антагонистические классы общества не представляли собой единой этнической общности. Презрительное отношение к рабам переносилось и на представляемые ими религии. Находили известный отзвук в религиозном сознании и постоянные столкновения между народностями за внешние источники рабства, что также усиливало националистические настроения. «Боги, созданные таким образом у каждого отдельного народа, — писал Ф. Энгельс, — были национальными богами, и их власть не переходила за границы охраняемой ими национальной области, по ту сторону которых безраздельно правили другие боги»¹.

Ограниченность социальной сферы официального культа, то, что он не охватывал своим влиянием самую угнетенную массу населения, неразвитость регулирующей функции религии — все это сопровождалось в религиях древности таким учением о потустороннем мире, которое еще не вышло за традиционные рамки. Как и прежде, загробное существование изображается продолжением земного, хотя в эту картину и вносятся коррективы в связи с теми изменениями, которые произошли в объективной реальности. В потусторонний мир переносится вся социальная иерархия, существующая в действительности. Характер захоронений несет на себе отпечаток этого представления, и погребения поэтому достигают иногда гипертрофированных форм, как это было, например, с древнеегипетскими пирамидами.

При переходе общества к новой исторической эпохе — феодальной — происходят существенные сдвиги во всей системе религиозных представлений. Прежние, национальные по своему характеру религии

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 313.

исчезают или трансформируются в наднациональные, как это случилось с древнееврейской религией. Сложившийся на ее базе иудаизм сумел преодолеть исключительную национальную ограниченность и в период раннего средневековья распространил сферу своего влияния на целый ряд народностей, получив в некоторых государствах, в том числе в таком крупном, как Хазария, даже статус государственной религии. Появляются, быстро завоевывая обширные пространства, новые религии: христианство, ислам, буддизм, по праву получившие название мировых. Религиозное сознание, прежде останавливавшееся у пределов национальных границ, теперь уже сравнительно легко преодолевает их. Буржуазные историки религии безуспешно пытались объяснить этот факт, приписывая христианству и некоторым другим аналогичным религиям некие исключительные достоинства. Суть дела, однако, заключается в том, что образовалась новая социальная почва, давшая возможность произрастанию этого типа религий.

Феодальный способ производства уже не базируется на полной собственности господина на работника производства, и внеэкономическое принуждение дополняется экономической зависимостью. Господствующий и угнетенный классы принадлежат к одной и той же народности. Если при рабовладельческом строе представление о едином боге не могло получить сколько-нибудь значительное распространение уже потому, что такой бог был невозможен для тех, кто находился на вершине общества, и для тех, кто по своему статусу был вне его, то при феодальном строе, где нет такой социальной группы, которая стояла бы вне общества и приравнивалась к вещам, это препятствие снимается.

Смягчение формы эксплуатации диктует необходимость усиления идеологических связей между господствующим и угнетенным классами, приводит к значительному усилению роли религии как общественного регулятора. Засилье религии и церкви в общественной жизни в свою очередь оказывает воздействие на форму религии, выдвигая монотеистические представления на первый план.

Монотеистические по своей форме религии получают распространение там, где феодализм проявил

себя наиболее полно и последовательно, показал себя в наиболее чистом виде, т. е. в странах Европы и Арабского Востока. В тех районах, где феодализм переплетался с рабством, а отчасти и с первобытностью (некоторые страны Востока, Африки, Америки), форма религии приобрела свои специфические отличия.

При переходе к феодализму монотеизм, носителями которого выступают национальные религии, обнаруживает себя в новом качестве. Согласно представлениям каждой из этих религий, признаваемый ими бог — единственно реально существующий, истинный, все другие — ложные, порожденные фантазией, заблуждением, вымыслом.

Это уже не национальный, а универсальный монотеизм. Становление представления о едином, исключительном боге монотеистических религий было результатом процесса абстрагирования, «дистилляции», «совершенно естественного в ходе умственного развития»¹, как подчеркивал Ф. Энгельс. Однако и в данном случае логика религиозных построений была продиктована историческим временем и социальной обстановкой.

Новые обстоятельства общественной жизни отразились и в учении о потустороннем существовании. Последнее становится таким компонентом религиозной системы, который помогает ей активно осуществлять функцию общественного регулятора. В религиях, генетически связанных с феодальным обществом, развивается учение о потусторонних санкциях, о возмездии, об аде и рае, загробном блаженстве в награду за терпение и смирение на земле, о наказании за покушение на существующие порядки. Социальное назначение этого учения не нуждается в разъяснениях.

Переход общества к капитализму не сопровождался столь существенными сдвигами в религиозных воззрениях, которые в свое время знаменовали наступление феодальной эры. Капитализм не выдвинул нового типа религий. Христианство, ислам, буддизм и другие религии продолжали свое существование, сохранив при этом в основном свой прежний облик. Но-

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 282—283.

вая фаза религиозного развития ограничилась модификацией и трансформацией прежних представлений, образованием новых их разновидностей.

Капиталистические общественные отношения как социальный источник религии имеют немало общего с феодальными. Они также нуждаются в религиозном восполнении и санкционировании. Сохраняется прежняя функциональная значимость религии, и в частности ее роль регулятора отношений между основными антагонистическими классами общества (хотя сами классы иные). В связи с этим проявляют известную устойчивость и религиозные структуры. К тому же, как подчеркивал Ф. Энгельс, религиозное развитие подходит к своему логическому концу: «...все возможности религии исчерпаны; после христианства, после абсолютной, т. е. абстрактной религии, после «религии как таковой», не может больше появиться никакой другой формы религии»¹. Это справедливо, разумеется, и по отношению к другим религиям, генетически близким христианству, но существующим в других районах мира. Завершение религиозного развития совпадает, следовательно, с завершением того отрезка развития общества, который можно считать его предысторией.

Таким образом, марксистская философия религии рассматривает историю религиозного развития не как нечто произвольное и хаотическое, а как закономерную и логическую смену различных ее форм и проявлений, совпадающую в общем и целом с основными этапами истории самого общества.

При этом новые религиозные системы, идущие на смену старым, зарождаются уже тогда, когда внутри старого общества появляются элементы нового общественного строя. Когда первобытнообщинная формация вступила в стадию своего разложения и в недрах ее началось формирование классово антагонистического общества, появились политеистические представления, соответствующие нарождающемуся строю. После победы новых социальных отношений политеистические религии получают полный простор для своего развития. В процессе кризиса рабовладения, когда его начинают подтачивать складывающиеся но-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 591.

вые общественные отношения, появляются потребности в иных религиозных системах, и эти религии вступают на сцену истории.

В связи с возникновением христианства К. Маркс и Ф. Энгельс писали: «Говорят об идеях, революционизирующих все общество; этим выражают лишь тот факт, что внутри старого общества образовались элементы нового, что рука об руку с разложением старых условий жизни идет и разложение старых идей.

Когда древний мир клонился к гибели, древние религии были побеждены христианской религией»¹.

Христианство и подобные ему религии в ходе совершившихся социальных перемен уверенно упрочивали свои позиции, а после полной победы феодализма получили безраздельное господство. Впоследствии появление антифеодальных тенденций сопровождается еретическими движениями, а складывание буржуазных отношений увенчивается различными направлениями протестантизма.

Можно сказать поэтому, что религия не только фиксирует общественное бытие, но и отражает его противоречивость, существующие в нем разнородные социальные тенденции и совершающиеся сдвиги. Поэтому по характеру и состоянию религиозного сознания, всегда социально обусловленного, можно судить и о самом общественном строе, отражающемся в религии. Это имеет важное значение для изучения различных проблем всемирной истории, в частности для датировки ее стадий, проникновения в их общественную атмосферу.

В соответствии с рассмотрением истории религии как составной части истории общества находится и марксистская оценка религии на различных этапах ее исторического развития. Всякая религия является фантастическим отражением действительности, в котором земные силы получают форму неземных. Это качество свойственно всякой религии вообще. Поскольку господствующими идеями на протяжении всей истории общества были идеи господствующего класса, религия в целом выполняла вполне определенные классовые, социальные функции. Однако религиозное отражение может быть различным по своему

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 445.

социальному содержанию. На грани различных исторических эпох между различными по своему социальному характеру проявлениями религиозного отражения могут происходить столкновения. Ф. Энгельс отмечал такие конфликтные ситуации. В период, когда христианство, в своем первоначальном виде порожденное элементами новых, феодальных отношений, возникших в недрах старого общества, столкнулось с политеистическими культами, олицетворявшими рабовладение, оно было, как писал Энгельс, крупным революционным движением, одним из величайших элементов революции¹. В. И. Ленин отмечал демократически-революционный дух первоначального христианства². Подобной оценки заслуживают и такие формы религиозного отражения, как ранний протестантизм и некоторые другие, которые были порождены формирующимся буржуазным строем общества и столкнулись со старой формой религиозного отражения, связанной с феодализмом.

Более того, в религии могут получать выражение— хотя эта линия в общем не типична для ее истории — народные и национально-освободительные движения, борьба демократии и пролетариата и даже социалистические тенденции. В связи с этим различные проявления религиозного отражения и их носители требуют дифференцированной оценки. Это относится не только к истории религии, но и к различным религиозным течениям современности.

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ РЕЛИГИИ

Каждая историческая форма религии определяется в первую очередь факторами данной, современной для нее эпохи, и поэтому естественно, что при изучении истории религии основным аспектом является социальный. Однако социальный анализ не может исчерпать исторического процесса. Для того чтобы полностью раскрыть содержание той или иной конкретной религии и место, которое принадлежит ей в общественной жизни, недостаточно одних лишь социальных

¹ См. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч., т. 21, стр. 8, 10.

² См. *В. И. Ленин*. Полн. собр. соч., т. 33, стр. 43.

факторов. Нужно выявить еще ее зависимость от прошлого.

На существование такой зависимости было обращено внимание уже в домарксистской философии. Некоторые мыслители заметили, что христианство в различных деталях аналогично или близко другим религиям. Они были уверены, что сходство это не случайно. Так, Т. Гоббс утверждал, что христианство многое заимствовало у греческого и римского язычества: веру в духов, отдельные обряды, церемонии¹. Он говорил о «старых пустых мехах язычества», которые церковь «наполнила новым вином христианства»². Заимствования, произведенные христианством у язычества, отмечались и некоторыми другими философами.

Попытку представить историю религии как последовательный процесс предпринял Гегель³. «Взгляд на все религии, а вместе с тем и на христианство, как на изобретение обманщиков, — взгляд, господствовавший со времени вольнодумцев средневековья вплоть до просветителей XVIII века включительно, — оказался уже неудовлетворительным с тех пор, как Гегель поставил перед философией задачу показать рациональное развитие во всемирной истории»⁴, — писал Ф. Энгельс.

Гегель рассматривает историю религии как движение от первобытных верований к христианству, которое якобы и является единственным конечным пунктом религиозного развития. Отдельные стадии этого процесса подготавливают последующие. Но эти этапы религиозного развития были представлены как проявление абсолютного духа. Поэтому они рассматривались вне исторического времени и пространства. Гегелевская концепция приобрела черты умозрительности, а исторические взаимосвязи между различными проявлениями религии оказались во многом искусственно сконструированными.

Основоположники марксизма, разрабатывая рациональное содержание прежней философии религии,

¹ См. Т. Гоббс. Избранные произведения, т. 2, стр. 610—633.

² См. там же, стр. 633.

³ G. Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion.— G. Hegel. Sämtliche Werke, Bd. 15—16. Stuttgart, 1928.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс Соч., т. 19, стр. 33б.

показали, что при изучении религии необходимо учитывать ее историческое прошлое. В «Людвиге Фейербахе...» Ф. Энгельс отметил, что, «раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен», подчеркнув при этом, что «изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, следовательно, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения»¹. В письме к К. Шмидту от 27 октября 1890 г. Ф. Энгельс говорит о том, что у религии «имеется предысторическое содержание, найденное и перенимаемое историческим периодом...»².

Немало внимания истории религии уделял В. И. Ленин. В своих работах он обращался к таким кардинальным проблемам, как происхождение религии, первоначальное христианство и др. В 1922 г. в одном из последних писем он подчеркнул необходимость материалистического освещения истории религии³.

Одно из обобщений, сделанных Лениным при изучении историко-религиозного материала, — введенная им в науку категория исторических корней религии⁴.

История религии как научная дисциплина показывает, что объект ее рассмотрения аккумулирует не только воздействие современности, но и других, нередко давно прошедших времен. Обусловленность религии историческим прошлым, необходимость изучения ее в ретроспективном плане — видимо, это и имел в виду В. И. Ленин, когда говорил об исторических корнях религии.

История религии обнаруживает несомненную последовательность, преемственность. Новые формы религии возникают на основе существовавших ранее.

Подлинная история религии имеет мало общего со своей теологической интерпретацией. Теология, отрицающая применимость к религии принципа историзма, пытается доказать, что исходным пунктом для нее послужил монотеизм. Эта теологическая трактовка опирается на библейскую легенду, по которой бог непосредственно открылся сотворенным им первым

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 315—316.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 37, стр. 419.

³ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 54, стр. 210.

⁴ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, стр. 145.

людям. Все другие проявления религии, согласно этой версии, появились позже, после конфликта бога с человеком. Они результат деградации, вырождения, утраты первоначальной истинности и чистоты.

С конца XIX в. свои базирующиеся на Библии установки о монотеизме теология стремится по возможности подкрепить этнографическим материалом. Здесь она находит поддержку со стороны некоторых реакционно настроенных ученых.

Так, английский фольклорист Э. Лэнг в своей работе «Создание религии», изданной в 1898 г.¹, опираясь на некоторые миссионерские данные, попытался представить первоначальную стадию религии как монотеизм, т. е. согласовать этнографию с Библией. Взгляды Лэнга были подхвачены и развиты этнографами клерикального направления. Наибольшую популярность в клерикальных кругах завоевал многолетний труд католического патера В. Шмидта «Происхождение идеи бога»², в котором подобран обширный этнографический материал, призванный доказать, что монотеизм универсален и является древнейшим проявлением религиозности. Постепенно сложилась целая религиозноведческая школа, получившая наименование праомотеистической.

Научная проверка этнографических данных, которыми подкрепляла свою концепцию эта школа, выявила, однако, их полную несостоятельность. Обнаружились не только произвольные толкования фактов, но и прямые фальсификации. Весь материал был подобран тенденциозно и препарирован в теологическом духе³. Объективное рассмотрение источников и фактического материала окончательно подтвердило давно уже существующее в науке мнение, что религия развивалась от простого к сложному.

Что касается монотеизма, то он является позднейшим этапом истории религии. Стадией религиозного развития, которая непосредственно предшествовала

¹ *A. Lang. The Making of Religion. London, New York a. o., 1898.*

² *W. Schmidt. Der Ursprung der Gottesidee, Bd. 1—12. Münster, 1926—1955.*

³ См. *И. А. Крывелев. Крушение теории праомотеизма. — «Вопросы философии», 1960, № 7, стр. 135—146; В. Ф. Зыбковец. Проблема происхождения религии в современной буржуазной историографии. — «Вопросы истории», 1970, № 10, стр. 56—69.*

монотеизму и подготовила его, был политеизм. Можно сказать, что без политеизма не было бы и монотеизма. Исторические корни монотеизма уходят в политеизм.

Исследование древнееврейской религии позволило проследить процесс постепенного превращения политеистических представлений в монотеистические¹. На протяжении длительного отрезка времени в религиозном сознании древнееврейского народа культивировался политеизм и наряду с Яхве, который был верховным богом пантеона, признавался целый ряд других богов. Их культ вытеснялся культом Яхве медленно и постепенно. Это вытеснение осуществлялось путем переноса на Яхве тех функций, которые прежде приписывались другим богам. «Сфера влияния» Яхве последовательно расширяется: он становится и защитником на войне, и подателем урожая, и покровителем ремесла, торговли. Другие боги, являвшиеся прежде самостоятельными властителями, все более превращаются в простых слугителей Яхве — ангелов, патриархов, пророков, богатырей.

Монотеистические тенденции подкреплялись рядом неблагоприятных для древнееврейского народа исторических обстоятельств, вызвавших засилье религии в общественной жизни, теократию. Эти нараставшие стихийно тенденции закреплялись «сверху»: к VII в. до н. э. относится религиозная реформация, отменившая все культы, кроме культа Яхве, и провозгласившая единобожие, не выходявшее, впрочем, за рамки национального монотеизма.

Дальнейшие изменения монотеистических представлений происходят в начале нашей эры. В трудах философа-идеалиста Филона Александрийского было философски обосновано стихийно вызревавшее в недрах религиозного сознания представление о том, что бог является попечителем не одного лишь еврейского народа, а всего человечества. Национальный монотеизм перерастает в универсальный, и последний получает все более широкое распространение. Он становится неотъемлемой принадлежностью таких религий, как иудаизм, христианство, ислам.

¹ См. «Критика иудейской религии». М., 1964; «Происхождение Библии (Из истории библейской критики). Ветхий завет». М., 1964.

Таким образом, монотеизм является результатом длительного и сложного религиозного развития, причем его конечной стадией, а не начальной, как утверждает теология. Эти религиозные представления, формирующиеся в определенной социальной обстановке, имеют в то же время и исторические корни.

В данном случае происходит ассимиляция старых религиозных идей новыми. Подобным образом зависят от исторического прошлого и многие другие элементы религии.

Так, нельзя до конца раскрыть процесс формирования первоначального христианства, ограничиваясь лишь рассмотрением породившей его социальной ситуации, приведшей к отлету мысли от действительности и фантазии от жизни. Для этого нужно исследовать также предшествовавшую его возникновению историю религии: древнееврейские и древнеримские верования, митраизм, различные мессианские и эсхатологические течения и т. д.

Любая новая религия формируется с использованием предшествовавшего ей материала, который под влиянием факторов социального порядка соответствующим образом перерабатывается.

Исторические корни религии нельзя не принять в расчет также при изучении эволюции верований в рамках той или иной конкретной формы религии: существует определенная логика развития этих верований, в соответствии с которой одни из них исторически подготовлены другими, ранее возникшими (разумеется, само это религиозное развитие осуществляется всегда лишь на определенной социальной основе).

Исторические корни религии уходят не только в ранее существовавшие ее проявления, но и в некоторые иллюзорные представления, не являющиеся религиозными. Подобный процесс наблюдался при возникновении религии, которая уже тогда имела не только социальные и гносеологические корни, но и исторических предшественников. Еще в безрелигиозном периоде сложилась определенная совокупность представлений, послуживших отправным пунктом при формировании религии. Так что религия и при своем зарождении использовала запас имевшихся уже ошибок, заблуждений и предрассудков.

Этим историческим предшественником религии

был аниматизм, сущность которого состоит в том, что предметы, окружающие человека, рассматривались им как живые и подобные ему самому. Можно сказать, что аниматизм — это «оживотворение» действительности.

Аниматистские представления были замечены некоторыми путешественниками и завоевателями еще во времена великих географических открытий. Ими интересовались атеисты прошлого, хотя и не выявили их значимость для становления религии. Н. Г. Чернышевский со свойственной ему образностью изложения следующим образом передал суть этих воззрений: «Простому человеку надобно, чтобы везде и все было так, как у него; иначе он ничего не поймет. Таими глазами простой человек (если угодно, назовем его дикарем) смотрит на природу: ему все в ней представляется так, как бывает у него. Если он идет, — он спешит куда-нибудь по делу или к приятелям; течет река — это она тоже хочет куда-нибудь пробраться; к кому он оборачивается, на того он смотрит; цветы оборачиваются к солнцу, — это они хотят любоваться на него; человек кричит, когда ему больно; дерево скрипит, ломаясь, — это оно тоже кричит от боли: как же иначе? Человеку больно будет, если у него сломать руку, а дереву будто не больно, когда у него ломают сук? Если он сам притащил к соседу бревно, это будет подарок соседу, сделанный от расположения или по доброте души; ему самому река выбросила ко двору бревно, — это река делает ему тоже подарок — добрая река! Он «с сердцов» пошел да и побил соседа; его самого дерево хлестнуло ветвью, — это дерево побило его, сердится на него. Одним словом: неразвитой человек видит в природе что-то похожее на человека, или, выражаясь технически, вносит в природу антропоморфизм, предполагает в ней жизнь, похожую на человеческую жизнь; река у него живое существо, лес — все равно, что толпа народа»¹. К настоящему времени накоплен солидный этнографический багаж, содержащий обстоятельное описание этого явления.

Когда началось формирование религии, аниматист-

¹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II М., 1949, стр. 153.

ские представления оказали существенное воздействие на этот процесс. На базе аниматизма вырастала такая разновидность религиозного сознания, как анимизм, представление об одушевленности различных объектов. В анимизме действительность уже не кажется живой и ее объекты утрачивают видимость самостоятельности; представляется, что они управляются особыми, сверхъестественными существами. Развитие анимизма осуществлялось в форме переработки, перелицовки взглядов, свойственных аниматизму. Представление об «оживотворенности» действительности постепенно и стихийно перестраивалось в представление о ее «одушевленности».

Свое содержание религия черпает также из различных идеалистических учений. На формирование раннего христианства оказали воздействие, например, такие течения философского идеализма, которые были связаны с именами Филона Александрийского и Сенеки. Первого Ф. Энгельс называл отцом христианства, а второго — его дядей¹. Крупнейшие деятели христианской церкви Тертуллиан и Иероним называли Сенеку «нашим»². А Филон был впоследствии причислен церковью к лику святых.

На страницах издающегося в настоящее время Русской православной церковью «Журнала Московской патриархии» отмечается вклад философского идеализма Платона в идейную подготовку христианства³. Печатный орган современного православия с сочувствием упоминает и других философов идеалистического направления, повлиявших на религиозную идеологию. Подчеркиваются, например, заслуги перед православием русского философа В. С. Соловьева. «Не подлежит сомнению... — пишет «Журнал Московской патриархии», — факт решающего влияния его на развитие русской религиозно-философской мысли начала XX столетия»⁴.

Существуют устойчивые связи и историческая преемственность между философским идеализмом и религией.

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 307; т. 21, стр. 9.

² См. Я. А. Ленцман. Происхождение христианства, стр. 58.

³ См. «Журнал Московской патриархии», 1962, № 1, стр. 65.

⁴ «Журнал Московской патриархии», 1958, № 3, стр. 77.

Религиозные построения складываются не только за счет переработки предшествующего материала, но и путем непосредственного включения его в свой состав. В ходе своей истории религия постепенно обрастает представлениями, появившимися в предшествующие времена. Вместе с развитием религии совершается рост этих исторических наслоений. Поэтому при рассмотрении каждого этапа религиозного развития важно учитывать не только возникающие новые построения, но и сохраняющиеся старые. Религия всегда содержит в себе элементы, неоднородные в генетическом отношении.

Так, аниматизм не был полностью поглощен анимизмом. В мифах, весьма древних по своему происхождению, духи действуют наряду с вещами, наделенными жизнью. И хотя аниматистские представления постепенно изживались, пережитки их обнаруживаются и на позднейших этапах истории. В музее Углича экспонируется колокол, который в конце XVI в. был обвинен за то, что призвал народ к мятежу: ему вырвали язык, били плетью, после этого он был отправлен в ссылку, в Сибирь.

В свою очередь и анимистические верования также имеют длительную историю. Они пережили первобытнообщинную формацию и вошли составной частью в позднейшие религиозные системы. Представления о душах и духах сохранились не только в политеистических религиях, но и в монотеистических.

В современных религиях содержится немало элементов, обязанных своим происхождением весьма отдаленным временам. Некоторые из них вошли в эти религии почти в первозданном виде. Это так называемые реликты. Они как бы вкраплены в христианство, ислам, буддизм и другие религии, появившиеся сравнительно поздно. В работах советских этнографов выявлено и описано немало дохристианских, донсламских и добуддистских представлений и обрядов, хотя и связанных с мировыми религиями, но недостаточно ассимилированных ими и поэтому сохраняющих относительную самостоятельность. К числу этих архаических явлений относятся шаманизм, магия, культ животных и пр. Реликты особенно дают о себе знать в некоторых прежде отсталых регионах — среди народов Поволжья, Северного Кавказа, Средней Азии,

Южной Сибири. Они и в настоящее время заметно влияют на население этих районов и нередко оказываются более живучими и стойкими, чем ортодоксальные верования и обряды христианства, ислама, буддизма. Чтобы научно-атеистическая работа среди населения была вполне эффективной и действенной, она непременно должна учитывать существование этих реликтов.

Логика религиозного развития включает в себя не только преемственность, но и отталкивание. Та или иная религия, возникая на основе определенного религиозного материала, который в историческом плане является ее предшественником, затем, в ходе окончательного оформления, вступает в ожесточенную борьбу именно с родственными системами, содействовавшими, хотя и против своей воли, ее появлению на свет. Острые схватки происходят и между теми религиями, которые в недалеком прошлом имели общих исторических предков. В результате такой борьбы новые религии активно разрабатывают некоторые элементы своей догматики и вероучения, и это не проходит бесследно ни для их формы, ни для содержания. Последующая их история несет на себе эти родимые пятна.

Подобная ситуация сложилась, например, при размежевании между христианством и иудейской религией. «Отделяющаяся от консервативного иудаизма новая религиозная группа «христиан», — пишет академик Р. Ю. Виппер, — не имела большего врага, как отринутое им же иудейство... В середине II в. н. э. между двумя религиями, христианской и иудейской, обозначилась непримиримая вражда»¹. Эта вражда повлияла на формирование христианства, развив в нем антииудейский дух. Отразилась она впоследствии, впрочем, и на другом противоборствующем партнере, в частности на исторических судьбах этой религии, когда христианство получило распространение в Европе и стало могущественным. Такие ситуации весьма типичны для всей истории религии.

Исторические корни не только воздействуют на формирование той или иной религиозной системы,

¹ Р. Ю. Виппер. Рим и раннее христианство. М., 1954, стр. 204, 221.

они способствуют и ее сохранению, придают ей устойчивость. «Если форма, — писал К. Маркс, — просуществовала в течение известного времени, она упрочивается как обычай и традиция...»¹ А любая религия, раз возникнув, существует в основном в том виде, который она приобрела при своем становлении, и существенно меняет этот вид лишь тогда, когда происходят коренные перемены в социальной обстановке. Исключительную консервативность религиозной системе придает вера в сверхъестественное. Поскольку характер религиозных построений признается сверхъестественным, какие-либо изменения в них допускаются с большим трудом. Поэтому в каждой религии складываются свои собственные традиции, которые являются действенным фактором сохранения, стабилизации данных верований, закрепляют место религии в общественной жизни и выполняемые ею социальные функции. Новые поколения людей застают религию в готовом виде и воспринимают ее в традиционных формах. Многие из них без всяких размышлений принимают те или иные религиозные взгляды, представления, обрядность, поскольку они достались как историческое наследие.

Религиозные традиции приобрели большую значимость уже в первобытнообщинной формации. Об этом свидетельствуют этнографические материалы, собранные среди тех этнических общностей, которые многими нитями связаны еще с этой формацией, для человечества в целом канувшей уже в далекое прошлое. Этнограф И. Бьерре сообщает о бушменах Юго-Западной Африки: «...религиозные идеи воспринимаются как нечто само собой разумеющееся и не подлежат обсуждению»². Этот вывод может рассматриваться как обобщающий.

Сила традиции является одним из условий существования религии и в обществах, разделенных на антагонистические классы. Так, в одних местах из поколения в поколение передается христианство, в других — ислам и т. д. Духовная жизнь и здесь жестко регламентируется религиозными традициями.

Религиозные традиции всегда ломаются с боль-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 25, ч. II, стр. 357.

² И. Бьерре. Затерянный мир Калахари, стр. 124.

шим трудом. Попытки резких и произвольных, не подготовленных в достаточной мере самим историческим развитием изменений религиозных систем не давали ожидаемого результата. История религии знает немало таких неудач.

Так, в Древнем Риме императорами предпринимались попытки создать мировую религию, чтобы она могла служить государственным интересам огромной державы. С этой целью был установлен централизованный культ богов, особо почитаемых народами, населявшими империю. Однако изменить естественный ход религиозного развития не удалось. «...Подобным образом, императорскими декретами, нельзя создать новую мировую религию. Новая мировая религия, христианство, уже возникла в тиши...»¹

Нечто подобное произошло на Руси в конце X в., когда интенсивно развивавшийся процесс феодализации и образование обширного государства толкнули киевского князя Владимира Святославича на путь религиозной реформации. В Киев были доставлены изображения богов, взятые у различных племен, и введено поклонение им². Но и в данном случае волюнтаризм оказался безуспешным; спустя непродолжительное время в Киевской Руси государственной религией становится христианство.

При прочных и устойчивых религиозных традициях реформация, если она не подготовлена, не только не дает ожидаемого эффекта, но стимулирует иногда серьезные общественные потрясения. Таким был религиозный раскол, происшедший в России в XVII столетии в связи с реформой патриарха Никона. В ходе осуществления этой реформы, в общем весьма скромной по своему содержанию, были внесены некоторые исправления в богослужебные книги (по выражению русского историка В. О. Ключевского, произведена их корректура³), изменены кое-какие обряды (введено троеперстие вместо двоеперстия, при богослужении «аллилуйя» стала провозглашаться три раза, а не два и т. д.). Эти религиозные новшества

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 313.

² См. Б. А. Рыбаков. Первые века русской истории. М., 1964, стр. 60—61.

³ См. В. О. Ключевский. Сочинения в восьми томах, т. III. М., 1957, стр. 308—309.

вводились насильственно, без всякой подготовки и поэтому немедленно столкнулись с религиозными традициями, освященными веками, встретили религиозное противодействие, которое привело в движение различные слои русского общества. Реформа, направленная на укрепление церковной организации, привела к ее кризису.

Пренебрежительное отношение к религиозным традициям отрицательно сказалось и на таком течении в православии, как обновленчество. Модернизация русского православия, ставшая после победы Октябрьской революции неизбежной, осуществлялась в обновленческом движении чрезвычайно шумно и поспешно и не была принята массовым религиозным сознанием. Пересмотр социальной доктрины, этики, вероучения и других сторон религиозной системы, который намечался, но не был осуществлен обновленчеством, производится в настоящее время Русской православной церковью более постепенно и осторожно, нередко трактуется как возврат к утраченным традициям прошлого¹.

Таким образом, все религиозное развитие осуществляется под определенным воздействием религиозных традиций, как бы при бессознательном контроле с их стороны. Да и религия в целом, чем дальше отодвигается от своих первоначальных истоков, тем больше становится традиционной. Именно к религии могут быть отнесены слова К. Маркса: «Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых»². Многовековое прошлое, несомненно, помогает религии поддерживать свое существование.

Учитывать исторические корни религии необходимо и при рассмотрении вопроса о причинах религиозности в социалистическом обществе. Одна из этих причин — влияние религиозных традиций. Исследования религиозности населения, осуществляемые в нашей стране и других социалистических странах, показывают, что различные религиозные вероисповедания, существующие при социализме, традиционны. При социалистическом строе не обнаруживается принципиально новых религиозных направлений, которые

¹ См. П. К. Курочкин. Эволюция современного русского православия. М., 1971, стр. 55—84

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 8, стр. 119

не были бы известны ранее. Исторические корни ныне существующих верований тянутся в досоциалистическое прошлое.

Тот факт, что некоторая часть старшего поколения не смогла порвать с религией и передала ее младшему, также объясняется в значительной мере силой привычки, ролью религиозной традиции. Во время конкретно-социологического изучения религиозности нередко приходится слышать такие высказывания: «Так уж заведено. Так наши отцы и матери поступали»; «Я верю потому, что нас так родители учили» и т. д.

Конечно, историческая обусловленность религии— это лишь одна из причин ее существования. Но в борьбе с религией необходимо учитывать все факторы ее живучести, в том числе и консервативное воздействие ее исторического наследия. Религиозность в условиях социализма не будет объяснена всесторонне, если подходить к ее исследованию, не принимая в расчет, что она является наследием исторического прошлого.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В наше время явственно обнаруживается быстро совершающийся процесс секуляризации. Даже в капиталистическом обществе отчетливо прослеживается падение религиозности. Это результат успехов революционного движения, роста сознательности рабочего класса, прогресса науки. При социализме религия в связи с подрывом ее социальных корней вступает в стадию своего исчезновения.

Угасание религии — принципиально новое явление, неизвестное прежней истории. При изучении его философия религии соприкасается с социологией религии. Последняя при помощи конкретно-социологического анализа выясняет, каким образом происходит распад религиозной системы, какие ее стороны устраняются прежде и какие проявляют сравнительную устойчивость, какую трансформацию претерпевает религиозное сознание. Однако мимо закономерностей отмирания одной из древнейших форм общественного сознания не может пройти и философия религии.

При изучении распада религиозного сознания философский подход позволяет выявить общие пути перехода от религии к атеизму. Несмотря на множество различных вариаций, имеются два основных пути.

Первый из них: возникает сомнение в правильности одной или нескольких сторон религиозной системы; постепенно усиливаясь, оно приводит к разрыву с религиозной системой в целом. Этот путь отхода от религии можно, очевидно, считать классическим, так как он связан с открытым и полным, бескомпромиссным и сознательным разрывом с ней. Однако он не является единственным. Более того: не всегда это главная магистраль, на которой совершается разрушение религиозности. Отсутствие массового разрыва с религией на тех или иных этапах социалистического общества еще не означает поэтому выхода рели-

гин из кризисного состояния или ее стабилизации. Процесс перехода от религии к атеизму может осуществляться и иным путем.

Этот иной путь таков: в процессе секуляризации религиозного сознания из него выпадают отдельные звенья, религиозные воззрения размываются и постепенно устраняются. «Даже самый последовательный христианин, — отмечает Ф. Энгельс, — не может вполне эмансипироваться от условий нашего времени; время принуждает его вносить изменения в христианство; он таит в себе задатки, развитие которых могло бы повести к атеизму»¹.

При размывании религии мораль, социальная доктрина и другие проявления духовной и общественной жизни, прежде связанные с религией, теряют эту связь. Человек, продолжающий считать себя верующим, по существу постепенно утрачивает свои религиозные представления. В теологической социологии появилось понятие «третий человек». Это человек, находящийся на перепутье от религии к атеизму. Его нельзя считать колеблющимся. Во многом он прочно отрешился от религии, но в чем-то еще сохраняет с ней определенные связи. Он признает свою принадлежность к религиозной общине, но в своей практической жизни нередко лишь формально бывает верующим. Этот своеобразный мировоззренческий феномен в настоящее время привлекает к себе значительный интерес, и для его характеристики используются такие формулы, как «неверие верующего», «верящий неверующий»².

Этот процесс происходит в широких масштабах не только в массовом религиозном сознании, но и в религиозной идеологии. Религиозные организации если не для того, чтобы идти в ногу со временем, то хотя бы для того, чтобы не слишком отставать от него, вынуждены акцентировать не на религиозных, а на вполне реальных проблемах, обходясь без религии там, где раньше непременно апеллировали к ней. Религиозная идеология в значительной своей части оказалась к тому же втянутой в процесс детеологизации. Типичный пример этого — так называемое без-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 488.

² См Я. Гурановский. «Третий человек» — «Вопросы философии», 1970, № 2, стр. 167—170.

религиозное христианство¹. Подобные явления свойственны и другим религиям. Детеологизация дает «религию», которая зачастую оказывается настолько выхолощенной и столь отличается от ортодоксальной, что само ее понятие обозначают кавычками, — «религию», «освобождающую от какой-либо необходимости верить в догмы, церковь и всякие мифы о конце света... и освобожденную от всяких упоминаний о существовании бога»². Существование в современных религиях наряду с ортодоксальными направлениями «детеологизированных» вариантов, несмотря на то что они не играют ведущей роли в религиозной идеологии, весьма симптоматично.

В противоположность ревизионизму, делающему уступки религии и являющемуся не чем иным, как отходом от марксизма-ленинизма и научного атеизма, явления, связанные с размыванием и распадом религиозных воззрений, имеют прогрессивный характер и свидетельствуют об ослаблении позиций религии, о тяге к атеизму.

Изучение всех этих вопросов важно не только в теоретическом аспекте, но и для правильной постановки системы мероприятий, призванных обеспечить торжество научно-атеистического мировоззрения.

¹ См. Д. М. Угринович. «Безрелигиозное христианство» Д. Бонхёффера и его продолжателей. — «Вопросы философии», 1968, № 2, стр. 94—102.

² А. Kapizzi. Dall' ateismo all' umanismo. Roma, 1967, p 157.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
I. СОЦИАЛЬНЫЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ РЕЛИГИИ	10
Социальные корни религии	17
Гносеологические корни религии	30
II. РЕЛИГИЯ КАК ОБЩЕСТВЕННЫЙ ФЕНОМЕН	41
Религиозное отчуждение	—
Специфика религии	45
Религия и наука	57
Религиозное отражение	66
Структура религии	80
Общественные функции религии	103
III. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ	114
История религии — составная часть истории общества	116
Исторические корни религии	127
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	141

СУХОВ, АНДРЕЙ ДМИТРИЕВИЧ

РЕЛИГИЯ КАК ОБЩЕСТВЕННЫЙ ФЕНОМЕН

*Редактор А. Ф. Русакова
Младшие редакторы Л. М. Лурье, В. И. Козловский
Оформление художника В. А. Шевченко
Художественный редактор Е. М. Омелянская
Технический редактор Т. Г. Усачева
Корректор Т. М. Шпиленко*

Сдано в набор 3 ноября 1972 г. Подписано в печать 29 января 1973 г.
Формат бумаги 84×108¹/₃₂, № 2. Условных печатных листов 7,56
Учетно-издательских листов 7,58 Тираж 9000 экз. А 03217. Заказ № 1695
Цена 46 коп

Издательство «Мысль». 117071, Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Московская типография № 32 «Союзполиграфпрома»
при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам
издательств, полиграфии и книжной торговли
Москва, К-51, Цветной бульвар, д. 26

ОПЕЧАТКИ

На стр. 43 строки 1 и 2 сверху следует читать: Материалистическое истолкование отчуждения Фейербахом — несомненное завоевание философии религии.

стр. 51 (строка 20 сверху) вместо гносеологический следует читать: гносеологический.

46 коп.

Издательство
• Мысль •