

А. Д. СУХОВ

РЕЛИГИЯ
В ИСТОРИИ
ОБЩЕСТВА

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ
СОСТАВНАЯ ЧАСТЬ
ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА



КОНСЕРВАТИВНОСТЬ
РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ



СТАНОВЛЕНИЕ И РАСПАД
ИСТОРИЧЕСКИХ ФОРМ
РЕЛИГИИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Научно-атеистическая серия

А. Д. СУХОВ

РЕЛИГИЯ
В ИСТОРИИ
ОБЩЕСТВА



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва 1979

С91 Сухов А. Д. Религия в истории общества. — М.: Наука, 1979.

История религии рассматривается в книге как составная часть истории общества. Показано, что общественные перемены вызывают сдвиги в религиозном сознании, приводя к его перестройке, и что любой этап религиозного развития — продукт своей эпохи. Лишь при социализме, подрывающем социальные корни религии, ее история вступает в завершающую фазу.

Ответственный редактор

член-корреспондент АН СССР

А. Г. СПИРКИН

©Издательство «Наука», 1979 г.

С $\frac{10509-019}{054(02)-79}$ 64 — 79НП 0400000000

Современное состояние религиозного сознания не может быть понято без учета его исторического прошлого. Почему религия, с которой мы встречаемся ныне, имеет именно такой вид, а не какой-либо иной, почему на одних территориях бытует христианство, а на других буддизм, ислам и т. д.? Объяснить это можно, только обращаясь к истории религии.

Степень религиозности на определенном этапе общественного развития зависит не только от ныне существующих условий, но и от исторического прошлого. Религиозность всегда обусловлена силой и устойчивостью традиций как религии в целом, так и отдельных, конкретных форм ее проявления. Поэтому в научном атеизме как отрасли знания и в практике научно-атеистической работы религиозным традициям всегда уделяется значительное внимание.

Проблемы истории религии тесно связаны с идеологической борьбой. В наши дни в различных странах мира ежегодно появляются десятки изданий, в которых история религии предстает в искаженном виде. В этой книге делается попытка показать, что подлинная история религии имеет мало общего с ее идеалистической и теологической интерпретацией.

К НАУЧНОМУ ПОЗНАНИЮ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

В изображении теологов история религии зависит от непосредственного божественного вмешательства. Согласно христианской версии, первые люди были созданы богом. Общаясь с ним, они, естественно, являлись монотеистами (имели представление о едином боге). После «грехопадения» они были изгнаны из рая, непосредственный контакт с богом оказался нарушенным, и последующие поколения людей, утратившие первоначальную чистоту религиозных представлений, стали язычниками. Так продолжалось до тех пор, пока бог не смягчился и благодаря его вмешательству человечество не получило новую религию — христианство.

Религиозные учения давно уже стали объектом научной критики.

Еще философы древности писали, что не боги являются создателями людей, а, наоборот, сами люди сотворили себе богов. Боги — всегда подобия тех самых людей, которые им поклоняются. Мыслители более позднего времени, выступавшие с критикой религиозных воззрений, использовали и конкретизировали эти положения. Они доказывали, что боги в своих действиях копируют земных властителей. Английский философ Д. Толанд в самом начале XVIII столетия сделал вывод, что представления людей о богах являются такими же, «какие у них сложились до того об их земных государях»¹. Французские материалисты XVIII в. характеризовали христианского бога как «деспота Вселенной» и, сравнивая его с восточным тираном, писали о том, что прототипом этого «царя Вселенной» является восточный монарх, а его «небесный двор» создан «по образцу восточных дворов»². Тем самым

¹ Толанд Д. Письма к Серене.— В кн.: Английские материалисты XVIII в., т. 1. М.: Мысль, 1967, с. 109.

² См.: Гольбах П. А. Избр. произв., т. 1. М.: Соцэкгиз, 1963, с. 394; Гельвеций К. А. Соч., т. 2. М.: Мысль, 1974, с. 49, 63.

уже тогда материалисты успешно разрушали краеугольный камень теологических представлений об истории религии, как и религиозного мировоззрения вообще.

Еще большим испытаниям подверглись эти представления в связи с развитием археологии и этнографии. Успехи археологии, изучающей историческое прошлое человечества на основании вещественных источников, и этнографии, дающей сведения о жизни и духовном мире народов, дали возможность по-новому подойти к изучению первоначальных стадий развития религии. Обнаружилось, что первоначальная форма религии не имела ничего общего с монотеизмом, как это пыталась представить теология. Уже в XVIII в. такие исследователи религии, как Д. Юм, Ш. де Бросс, П. Гольбах, неопровержимо доказали, что монотеизм представляет собой весьма позднее явление в истории религии, что ему непосредственно предшествовала иная стадия религиозного развития — политеизм (многобожие). Историки религии выяснили также, что и политеизм — не первоначальное проявление религии, что он вырос из еще более архаичных религиозных представлений.

Таким образом, была выявлена несостоятельность теологической версии истории религии. Но показать, что какая-то концепция неверно трактует то или иное явление, — еще не значит объяснить само это явление. Домарксистским исследователям, не владевшим подлинно научной методологией изучения общественных явлений, не удавалось объяснить те превращения, которые претерпевала религия в своей истории.

Первые попытки научного анализа истории религии были наивны и поверхностны. В глубокой древности зародилось мнение, что религии создаются обманщиками. В средние века, когда религия приобрела статус доминирующей формы общественного сознания, а церковь стала весьма влиятельным социальным институтом, особенно явственно выступили лицемерие и ханжество служителей культа, темные интриги и махинации, которые совершались в их среде.

Вот почему у средневековых вольнодумцев, число которых было невелико, крепло убеждение, что у колыбелю религий стоят обманщики. Сложилась версия о трех обманщиках, основавших иудаизм, христианство и ислам (Моисей, Христос, Мухаммед).

До наших дней дошли анонимные атеистические произведения, затрагивающие, в частности, и эту тему, — трактаты «Мысли Спинозы» и «О трех обманщиках». Написанные в XVII столетии и опубликованные в XVIII, они продолжают традицию, сложившуюся в средневековье. Появление религии рассматривается в этих трактатах как обман, который «основан на народном невежестве». Это относится и к христианской религии: «...христианство, как и прочие религии, — говорится в одном из этих трактатов, — есть лишь грубо сотканный обман, успех и широкое распространение которого удивили бы даже тех, кто его выдумал, если бы они вернулись на землю»³.

Концепцию о том, что религия появилась за счет обмана, разработали дальше и широко пропагандировали французские просветители XVIII в. Они раздвинули рамки этой концепции: если средневековые вольнодумцы сосредоточили свое внимание на трех религиях, то французские философы пришли к выводу, что вообще все религии, включая и самые ранние, возникли таким же образом. В этом варианте теории обмана недостатки, и прежде присущие ей, были усугублены.

Согласно французским просветителям, история религии распадается как бы на отдельные, не связанные между собой звенья: проявления вымысла, творящего религию, выглядят как самопроизвольные, спонтанные акты. Между тем накапливавшиеся материалы свидетельствовали о другом. Сравнение некоторых религий друг с другом обнаруживало ту или иную степень родства между ними, отдельные исторические звенья религии цеплялись друг за друга, образовывали цепи. Все более напрашивалась мысль, что история религии — это последовательный процесс.

Эта мысль впервые достаточно четко была высказана Г. В. Ф. Гегелем. «Взгляд на все религии, — писал Ф. Энгельс, — 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

³ Анонимные атеистические трактаты. Бич веры. Мысли Спинозы. О трех обманщиках. М.: Мысль, 1969, с. 155, 177.

задачу показать рациональное развитие во всемирной истории»⁴.

Применив диалектический метод к истории религии, Гегель попытался изобразить процесс религиозного развития. Низшая стадия, с которой начинается этот процесс, — первобытные верования. Высшей, которой он завершается, Гегель считал христианство. Эволюция религиозного сознания к этому своему конечному пункту и составляет, по Гегелю, существо религиозного движения. Стремление установить исторические связи между различными религиями прошлого и настоящего, создав при этом целостную картину религиозного развития, — несомненная заслуга Гегеля. Но гегелевская конструкция истории религии базировалась на идеалистической основе. Будучи объективным идеалистом, Гегель исходил из того, что действительность является воплощением духа. Дух, развиваясь самопроизвольно, влечет за собой изменения в реальном мире. В конце концов творчество духа сосредоточивается в религиозной сфере. Здесь дух познает самого себя. Ступени, по которым возвышается дух, и создают каждый раз определенную религию. Любая новая религия, сменяющая предыдущую, становится более совершенной. Ряд таких формообразований и составляет в своей совокупности историю религии.

Стадии религиозного развития представлены Гегелем как самодвижение религиозных идей. Гегель выделяет среди них (как важнейшие) представления о боге и бессмертии души. Каждому проявлению религии соответствует собственная сфера культа. Завершающим моментом в этом процессе является «абсолютная религия, в которой открыто, что есть дух, бог; это — христианская религия»⁵.

Гегель рассматривая религию, игнорируя ее зависимость от исторического времени и пространства, во многом произвольно и умозрительно, поэтому намеченные им исторические взаимосвязи между различными религиями нередко оказывались надуманными. Так, буддизм, по происхождению сходный с христианством, был отнесен Гегелем к стадии религиозного развития более ранней, чем, скажем, древнеегипетская религия. Выделение христианства в качестве особой религии, к которой, как ручейки

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 306.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Философия религии, т. 1. М.: Мысль, 1975, с. 270.

и реки, стекаются все другие религиозные верования, также несостоятельно. Многие из них не имели и не имеют к христианству никакого отношения. Некоторые, хотя и близки по содержанию к христианству, существуют с ним параллельно, как продукты той же исторической эпохи.

Для дальнейшего успешного изучения истории религии необходимо было преодолеть идеалистические гегелевские представления о религиозном развитии.

За эту работу взялся другой немецкий философ, вышедший из школы Гегеля, но порвавший с идеализмом, — Л. Фейербах. Фейербах подверг критике гегелевский взгляд на религию. Он подчеркивал, что необходимо установить зависимость религии от реального мира. «У религии нет *собственного, особого* содержания», — писал Фейербах⁶. Но что же все-таки содержится в религии? В поисках ответа на этот вопрос Фейербах следовал за другими философами-материалистами. Для него, так же как и для них, религия — человеческое творчество, а бог — не что иное, как фантастическое воплощение самого человека. Фейербах развивал дальше взгляды своих предшественников.

В своем труде «Сущность христианства», изданном в 1841 г., он сделал вывод, что в боге отражается не отдельно взятый индивид, а человек «вообще». Исходя из такого понимания религии, Фейербах проделал значительную работу, чтобы свести ее содержание к земной основе. Подводя итоги этой работы, он писал: «Главная наша задача выполнена. Мы свели внемировую, сверхъестественную и сверхчеловеческую сущность бога к составным частям существа человеческого как к его основным элементам»⁷. Однако Фейербах сильно переоценил результативность своего исследования. «Фейербах сводит религиозную сущность к *человеческой* сущности, — отмечал в связи с этим К. Маркс. — Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»⁸.

Фейербах рассматривал человека как носителя религии с точки зрения антропологии, а не социологии. Под таким

⁶ Фейербах Л. Избр. философ. произв., т. II. М.: Госполитиздат, 1955, с. 52.

⁷ Там же, с. 219.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 3, с. 3.

углом зрения «сущность человека» представляется постоянной и неизменной, а в соответствии с этим смотрится как нечто застывшее и религия, лишь выражающая ее в фантастической форме. Поэтому история религии фактически выпала у Фейербаха из сферы исследования. Впоследствии сам он вынужден был признать, что, игнорируя дохристианские верования, допустил в своей концепции «большой пробел»⁹.

Этот пробел он пытался восполнить в работах «Сущность религии», опубликованной в 1846 г., и «Лекции о сущности религии», в которой комментировалось предыдущее сочинение (лекции были прочитаны в 1848—1849 гг. и издааны в 1851 г.). Фейербах выделил здесь две стадии в религиозном развитии. На первой из них, по его мнению, обожествляется природа, на второй — человек. «Первая вера, — писал он, — религия природы, политеизм, вторая — духовно-человеческая религия, монотеизм»¹⁰.

Немецкий материалист выдвинул положение, согласно которому основой религии является чувство зависимости человека от природы. Что же касается социальной действительности, то она не принималась им в расчет при анализе религиозной жизни.

Произведенные дополнения не придали концепции Фейербаха достаточно историзма. Ф. Энгельс обратил внимание на недостатки «Сущности религии» сразу же после выхода этого сочинения в свет в письмах к К. Марксу от 19 августа и 18 октября 1846 г.: «Вначале, когда он говорит только о естественной религии, он вынужден больше придерживаться эмпирической почвы, но, зато дальше начинается полная неразбериха. Опять только сущность, человек и т. д. ... Об историческом развитии различных религий мы ничего не узнаем»¹¹.

На взглядах Фейербаха отрицательно сказалось то, что, преодолевая идеализм Гегеля, он не сумел сохранить гегелевский диалектический метод, позволявший рассматривать явления, в том числе и религиозные, во взаимосвязях, изменении и развитии.

Новые плодотворные поиски и конструктивные решения в религиозоведении связаны с именами русских рево-

⁹ См.: Фейербах Л. Избр. философ. произв., т. II, с. 513.

¹⁰ Там же, с. 481.

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 32—33, 56.

Люционно-демократических мыслителей — В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова и др. Их достижения в сфере теории были обусловлены выработкой новых методологических принципов. Имея в числе своих философских предшественников Г. Гегеля и Л. Фейербаха, русские революционные демократы не ограничились усвоением того, что было создано немецкой классической философией, а пошли дальше, соединяя материализм с диалектикой, эволюционируя, хотя и в ограниченной мере, к диалектическому и историческому материализму.

Русские революционно-демократические мыслители соотнесли религию со многими компонентами общественной жизни. В отличие от Фейербаха и других материалистов прошлого они, анализируя обстоятельства, способствующие созданию и развитию религии, принимали во внимание не только природу, но и общество. Так, Чернышевский сформулировал «политико-экономический принцип», согласно которому развитие человечества, в том числе политическое и умственное, зависит от экономики. Данный принцип применялся и к исследованию религии.

В этих случаях взгляды представителей революционной демократии приближались к марксистскому религиоведению. Но вследствие отсталости русской социальной действительности невозможно было выработать целостную систему научного мировоззрения.

Только создание диалектического и исторического материализма позволило вполне научно объяснить религию и ее историю.

В написанных весной 1845 г. «Тезисах о Фейербахе» К. Маркс показал, что для понимания такого явления, как религия, совершенно недостаточно свести религиозный мир к его земной основе, мало найти для фантастических религиозных представлений их реальные прес-образы. «...После выполнения этой работы, — писал Маркс, — главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы»¹². В «Немецкой идеологии», над которой К. Маркс

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 2.

и Ф. Энгельс работали в 1845—1846 гг., они в следующих словах определили процесс, который претерпевает религия в ходе истории: «...люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления»¹³. История религии была поставлена в связь с историей общества. Это было важнейшим завоеванием научного атеизма. Основоположники марксизма разрабатывали новый метод анализа истории религии и в других произведениях, освещая с его помощью различные этапы этой истории.

Большое внимание уделял истории религии и В. И. Ленин. Достаточно сказать, что в 1922 г., несмотря на занятость вопросами государственного и партийного строительства, он счел необходимым в одном из своих последних писем сказать о необходимости материалистического освещения истории религии¹⁴.

После работ К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина в истории религии, как и в других отраслях обществоведения, марксизм завоевал ведущее положение.

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация Первой главы «Немецкой идеологии»). М.: Политиздат, 1966, с. 30.

¹⁴ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 54, с. 210.

СОСТАВНАЯ ЧАСТЬ ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА

Основным методологическим принципом марксистского анализа истории религии является то, что она рассматривается как составная часть истории общества. Во всех формациях прошлого имелись социальные факторы существования религии: низкий уровень производства, сопровождавшийся в той или иной степени бессилием человека перед природой, эксплуатация человека человеком, классовый гнет и т. д. Эти социальные факторы не только порождали религию, но и формировали ее облик, придавая ей конкретный, вполне определенный вид. До тех пор, пока существуют в обществе социальные корни религии, она не исчезает. Однако вместе с изменениями, совершающимися в социальной обстановке, изменяется и религия: новые корни питают новые религиозные представления.

Таким образом, общественные перемены приводят в движение религиозное сознание, вызывают его перестройку, одну форму религии заменяют другой, находящейся в большем соответствии с вновь сложившимися социальными условиями. Лишь с появлением социалистического общества подрывается социальный базис религии, и ее история начинает быстро идти по нисходящей линии.

Состояние общественных отношений в общественно-экономических формациях прошлого не только диктовало становление и развитие той или иной системы религиозных представлений, но и определяло возможность ее распространения вширь, подчинения ее влиянию новых территорий. Так, в раннее средневековье христианство, проникая из Византии на сопредельные с ней земли, оказывало все большее воздействие на восточных славян: феодализация Руси и складывание государственности создали новые религиозные потребности. В конце X в. произошло так называемое крещение Руси, православие было объявлено государственной религией, и, хотя хри-

стианизация всего населения потребовала в общей сложности нескольких столетий, православие в конце концов прочно утвердилось здесь.

Но если социальных условий для восприятия той или иной религии нет, то ее внедрение, какими бы интенсивными методами оно ни осуществлялось, не дает ожидаемых результатов. Попытки самодержавия и православной церкви увеличить сферу распространения православия в некоторых районах России столкнулись с непреодолимыми препятствиями. Одной из «неприступных твердынь» для православия оказался Крайний Север. Туда неоднократно направлялись православные миссии, там строились церкви, по все эти усилия, по существу, были бесплодны. Христианизация, даже если ее осуществление и удавалось, была лишь формальной. Это единодушно отмечали все исследователи быта и духовной жизни народов Крайнего Севера. «Хотя остяки, — отмечал один из исследователей хантов, — официально признаны православными христианами, в действительности же они только числятся таковыми... Большинство из них и сейчас — убежденные идолопоклонники»¹. «...Енисейские тунгусы, — писал другой автор, изучавший эвенков, — около двух с половиной столетий значатся принявшими христианство, но о сущности христианского вероучения они не имеют ни малейшего понятия»². Точно так же обстояло дело среди всего населения Крайнего Севера. Все усилия таких мощных социальных сил, как самодержавие и церковь, разбивались об исключительную архаичность социального строя этих народов. Христианство, так и не оказавшее сколько-нибудь значительного воздействия на сознание коренного населения этого района, вскоре после Октябрьской революции, положившей конец насильственным притязаниям православной церкви, было здесь почти совершенно забыто.

Таким образом, социальный строй, если он не находится в соответствии с религиозной системой, кладет предел ее распространению. И это никогда не обнаруживалось столь резко, как в наши дни. Раньше могла прийти в противоречие с социальным строем лишь какая-то от-

¹ Душин-Горкавич А. А. Тобольский Север, т. I. СПб., 1904, с. 92.

² Рышков К. М. Енисейские тунгусы. — Землеведение, 1917, кн. I—II. Приложение, с. 9.

дельная, конкретная религия; религиозный «вакуум» все же не возникал. С появлением социалистического строя, сама природа которого чужда какой бы то ни было религии, положение коренным образом изменилось: при социализме религия постепенно теряет почву для своего воспроизводства.

Таким образом, любой этап религиозного развития является не произвольным вымыслом, а продуктом своей эпохи. Религия находится в прямой зависимости от общественного строя — она или предугируется и стимулируется им, или, напротив, лимитируется.

Возникает вопрос, где предел зависимости религии от общественного строя? Фатально ли предопределено в каждом конкретном случае существование именно этой, а не иной системы религиозных взглядов, или возможны какие-то вариации? Факты истории не оставляют никаких сомнений: да, такие вариации возможны. Любая формация, получившая под свой контроль значительное географическое пространство, допускает функционирование не одной, а довольно многих религий. В наиболее существенных своих качествах они сходны, но во второстепенных имеют массу особенностей и различий.

Если общественное бытие является подходящим для религиозных представлений определенного типа, то свои права может предъявить «социальная селекция»: из нескольких религий оказывается приемлемой одна.

В «Повести временных лет» содержится рассказ о выборе князем Владимиром Святославичем веры для Киевской Руси. Согласно летописцу, Владимир вступал в контакты с представителями разных религий — исламской, иудейской, христианской. Эти религии уже получили распространение в странах — соседях древнерусского государства: ислам — в Волжской Болгарии, иудаизм — в Хазарии; христианство, обособлявшееся на две разновидности, католицизм и православие, утвердилось в Западной Европе и Византии. Владимир, знакомясь с религиями, отвергал их одну за другой; в каждой из них он находил недостатки. В конце концов красотой богослужения его все же привлекла вера византийцев. Ей и было отдано предпочтение.

Полулегендарное известие, приводимое летописцем, отразило, хотя и не в адекватной форме, некоторые действительные события. Историки говорят о «колесблющемся

Киеве»³ кауна его «крещения» из-за неустойчивости в нем религиозной жизни. Различные племена, населявшие огромное, но недостаточно прочное государственное образование, имели собственные религиозные культы, что, несомненно, усиливало существовавший в нем местный сепаратизм.

В X в. была осуществлена религиозная реформа, призванная создать религию, общую для всего государства. В Киев были свезены изображения наиболее почитаемых племенных богов и введено поклонение им⁴. Однако религии не возникают по заказу и путем декретирования. Новый пантеон не был принят массовым сознанием. Вместо того чтобы стабилизировать религиозность древнерусского общества, реформа внесла в нее еще больший диссонанс.

Религиозное брожение усиливалось вместе с проникновением на территорию Киевской Руси мировых религий, соперничавших и с языческими представлениями, и друг с другом.

Между тем феодальная верхушка для упрочения своего положения нуждалась в действенных социальных регуляторах, в частности в религии, которая соответствовала бы достигнутой стадии общественного развития. В такой обстановке и было выбрано христианство. Этот выбор определялся, конечно, не личным произволом киевского князя.

Уже более 100 лет в Киеве исподволь распространялось христианство. Еще бабка Владимира — княгиня Ольга — стала христианкой. Приверженцев этой религии можно было встретить среди дружинников и других близких к князю людей. Некоторым влиянием пользовалось оно и у горожан. В Киеве существовала церковь (св. Ильи) и жил епископ. Молодое государство явно тяготело к Византии. Никакая другая религия не имела столь подготовленной почвы для восприятия, как восточная ветвь христианства.

Правда, некоторые потенциальные возможности имелись и у других религий, но эти возможности не были реализованы, не стали действительностью.

³ См.: *Забелин И. Е.* История русской жизни, ч. 2. М., 1912, с. 388.

⁴ См.: *Рыбаков В. А.* Первые века русской истории. М.: Наука, 1964, с. 60—61.

Иное стечение обстоятельств приводило к торжеству другой религии. Так, близкий сосед Киевской Руси — Хазарский каганат из тех же имевшихся налицо религий отдал предпочтение иудаизму. Сказались устойчивые контакты Хазарии с Хорезмом, где иудаизм имел многочисленных приверженцев. В Хазарии иудаизм стал государственной религией. Это произошло в начале IX в. Новая религия достаточно прочно обосновалась здесь. Даже после разгрома хазарского государства она продолжала держаться среди населения. Потомком хазар является ныне небольшая народность — караимы, живущая на территории СССР. Эта народность сложилась некогда на основе одной из сект иудаизма, получив от нее и свое название.

Аналогичную проблему вынуждены были решать и монгольские ханы. В XIII в. при дворе монгольских правителей в Каракоруме началось соперничество между буддийскими, христианскими и мусульманскими миссионерами. Победу в этой борьбе одержал в конце концов буддизм.

Религия, распространяющаяся в новых для нее районах обитания, на первых порах может соответствовать местным условиям лишь «в общем и целом». Затем, однако, трансформируясь под воздействием первоначально непривычной для нее обстановки, она все лучше приспосабливается к ней. Она и сама воздействует на действительность, ускоряя или замедляя совершающиеся в ней социальные процессы. Взаимодействие религии с общественным бытием на данном этапе напоминает сращение подвоя и привоя. В результате образуется весьма прочный синтез.

Из-за особенностей социальных территорий, по которым распространяется религия, в ней совершается процесс дифференциации, и она приобретает местные черты. Это упрочивает ее положение, и постепенно ее связи с вновь освоенной социальной средой приобретают устойчивый характер. Возможность ее замены здесь другой религией становится все более абстрактной.

Но на первоначальных стадиях развития религии или освоения ею новых территорий такая возможность (тем более если резко меняются благоприятствовавшие социальные факторы) весьма реальна. Та или иная религия нередко терпит при этом поражение от другой (но принадлежащей к тому же типу), теряет приобретенные, а то и исконные

пространства. История христианства, ислама, иудаизма, буддизма, индуизма, на определенном этапе общественного развития поделивших между собой чуть не всю ойкумену, — это, между прочим, и история их борьбы между собой, удача в которой была переменчива.

Крупных успехов добился в раннем средневековье иудаизм. Проникнув из Палестины в Аравию, он обрел здесь множество последователей среди арабских племен; особенно сильными его позиции были в южноаравийском Химьяритском государстве. Значительным влиянием пользовался он в Хорезме и Хазарии. Но его продвижение было остановлено, он был обращен вспять и локализован. Сыграл свою роль, в частности, мощный натиск христианства и ислама. Хотя и сейчас считать иудаизм религией сугубо национальной было бы неверно. Она имеет приверженцев среди татов на Кавказе, фалаша — в Эфиопии и т. д.

Буддизм, возникший в Индии, позже широко распространился вне ее, включив в сферу своего влияния Китай, Японию и целый ряд других территорий в Азии. Некоторые из них он, однако, не смог закрепить за собой. Буддизм оказался вытесненным из Средней Азии и Индонезии, где его место занял ислам. Не смог удержаться буддизм и на своей родине: в Индии в борьбе с ним возобладал индуизм.

Ареал каждой из этого множества однотипных религий не является, однако, результатом одной лишь конкурентной борьбы между ними. Существование той или иной религии в конкретном регионе обусловлено не только принадлежностью к социально-экономической формации, но и особенностями региона.

Крупнейшими религиями, захватившими обширные географические пространства и вовлекшими в свои ряды наибольшее число сторонников, стали христианство, ислам, буддизм. Это, бесспорно, мировые религии. Линии разграничения между ними не были неподвижными. Но было бы неверно рассматривать их и как произвольные. Место обитания каждой из этих религий — хотя и не четко очерченный, но все же достаточно определенный, исторически сложившийся регион⁵.

⁵ В новое время, после великих географических открытий, эти религии, особенно христианство, вышли далеко за пределы своих первоначальных регионов.

Христианство было продуктом поздней античности, и оно вскоре после своего возникновения освоило основные области античного мира и его периферии. На этой основе христианство просуществовало около двух тысячелетий. Другая крупная область цивилизации — Восток — была освоена буддизмом и исламом. Слабо связанные между собой две ее части были поделены между этими религиями. В ряде районов тогдашнего мира, отмеченных исторической, географической и социальной спецификой, закреплялись другие религии, не имевшие столь широкого распространения, как христианство, ислам и буддизм.

Для истории религий общим правилом является возникновение определенного комплекса верований, когда в нем имеется необходимость, когда палицо соответствующая религиозная потребность. Сформировавшись первоначально в нескольких очагах и пережив в них «инкубационный период», различные религии расползались затем по сторонам. Если социальная общность, у которой появилась новая религиозная потребность, находилась в контактах с соседями, религии которых способны были удовлетворить эту потребность, то вопрос о сложном и мучительном процессе выработки новой религии мог естественным образом отпасть. Верхи общества, как правило, останавливали в таких случаях свой выбор на одной из религий, имевшихся в наличии у соседних государств.

Когда же религия не соответствовала специфике региона, она не закреплялась вообще или, во всяком случае, закреплялась недостаточно прочно, и это несмотря на то, что социальный строй не ставил на ее пути никаких преград. Она была всего лишь эрзацем, неполноценным заменителем той религии, необходимость появления которой назрела. Таким эрзацем были христианство и иудаизм среди арабских племен в V—VI вв.

Первоначально каждая из этих религий имела здесь определенный успех: ощущалась явная необходимость в религии, которая пришла бы на смену языческим представлениям арабов и послужила бы идеологическим подкреплением формирующемуся феодальному обществу.

Христианство было усвоено арабами, обитавшими в Месопотамии, Сирии и Палестине, а также приобрело значительное число приверженцев в Северной и Западной Аравии. Удачи сопутствовали и иудаизму, распростра-

нившимся в оазисах Северо-Западной Аравии и на юге Аравийского полуострова.

Казалось бы, вопрос о религиозной принадлежности арабов был решен: одна часть их стала христианами, другая — иудеями. В перспективе, правда, намечался и такой вариант: в результате борьбы между двумя религиями доминирующей могла оказаться одна из них.

История, однако, распорядилась иначе. Христианству, ставшему религией Запада, религией Европейского региона, для того чтобы акклиматизироваться на Востоке, надо было; по существу, отказаться от собственной природы, усвоить специфически восточные традиции и обрядность. Больше шансов имел здесь иудаизм — это подтверждается его признанием в раннем средневековье на обширной территории Азии. Осваивая Восток, и ему надо было бы, впрочем, многим поступиться. Отмечая попытку иудаизма стать мировой религией, Ф. Энгельс подчеркивал: «Но дети Израиля оставались все время аристократией среди верующих и обрезанных...»⁶.

Дело кончилось тем, что под каталитическим воздействием христианства и иудаизма сложилась новая, генетически близкая им религия, но уже в процессе своего становления отразившая особенности региона. «Ислам — это религия, приспособленная для жителей Востока...» — так охарактеризовал ее Ф. Энгельс⁷. Ислам в короткий промежуток времени не только стал религией арабов, но и завоевал регион, за который конкурировали между собой ранее возникшие христианство и иудаизм.

В некоторых частях обширного региона, отличающихся изолированностью, отдаленностью от центров мировой цивилизации, формируются автохтонные (местные) религии, хотя социальный строй и создает здесь такую почву, которая пригодна для произрастания религии, уже завоевывающей регион. В автохтонных религиях, естественно, отражается специфика региона, и поэтому они, вообще говоря, не лишены известных исторических перспектив. Но в «глухих» местах региона формирование новой системы религиозных взглядов осуществляется замедленными темпами, затягивается надолго. Автохтонной религии нелегко приобрести сколько-нибудь закончен-

⁶ Маркс К., Энгельс Ф., Соч., т. 19, с. 313.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 468.

ную форму, и при встрече с аналогичной по своей социальной природе, но более развитой религией, успешно распространяющейся по региону, она обычно сдает свои позиции, терпит поражение, поглощается победившей ее религией и растворяется в ней. Сыгранная ею роль оказывается ролью предтечи.

В Тибете, где буддизм начал распространяться в раннем средневековье, он столкнулся с местной религией бон-по. Получая импульсы от социальных антагонизмов, уже дававших о себе знать в Тибете, религия бон-по, постепенно эволюционируя, переживала период, переходный к религии классового общества. Религия бон-по оказала упорное сопротивление буддизму, и некоторое время борьба шла с переменным успехом. Все же буддизм одолел своего конкурента⁸. В конце концов Тибет стал одним из оплотов буддизма, точнее — той его разновидности, за которой закрепилось название ламаизм.

Проникнув в Монголию и Бурятию, буддизм должен был преодолевать религиозные верования, которые уже сложились у местного населения и развивались в религию классового общества⁹. В Монголии и Бурятии, как и в Тибете, буддизму тем более было трудно восторжествовать над местными религиями, что его контакты с ними ускоряли их вызревание, а это, в свою очередь, усиливало оказываемое ими противодействие. Однако преимущества ранее сложившейся и теологически обоснованной религии оказались решающими.

Наиболее развитая и жизнеспособная религия региона, постепенно распространяясь по нему, становится господствующей. На определенном этапе исторического развития она не только символизирует целостность региона, но и закрепляет ее, объединяя своих приверженцев в определенного рода общность — религиозную.

Но некоторым автохтонным религиям удается при этом выстоять. Традиционная религиозность сохранилась, например, у части чувашей — это так называемые некрещеные, или язычествующие, чуваша. Группы верующих данного типа до сих пор можно встретить в ряде районов Чувашской АССР, а также среди чувашей, проживающих

⁸ См.: Кочетов А. П. Ламаизм. М.: Наука, 1973, с. 14—24.

⁹ См.: Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977, с. 142.

в других районах Поволжья, в Припуралье, Сибири. В прошлом на протяжении длительного времени зажатая между христианством и исламом, автохтонная религия сохранила самобытность, но претерпела значительную трансформацию. Воздействие мировых религий, как и в других аналогичных случаях, ускорило ее «вызревание». Автохтонная религия чувашей явно эволюционировала к монотеизму¹⁰. Придерживающиеся этой системы взглядов, когда речь заходит о вере в сверхъестественное, утверждают, что «бог один», что все люди, к какой бы религии они ни принадлежали, «поклоняются одному богу, только по-разному»¹¹.

Общий вывод из рассмотренных нами явлений может быть следующим: общественный строй, предопределяя типологическое единство религиозного сознания на каждом этапе его развития, допускает в рамках этого единства также и известное многообразие.

Иногда в одно и то же историческое время и на одной и той же территории распространено несколько религий, причем каждая из них — не пришлая, а выросшая именно на данной почве. В Римской империи, например, существовали одновременно и христианство, и язычество. В некоторых странах Западной Европы в период позднего средневековья наряду с католицизмом появился протестантизм и т. д. Каким же образом одна и та же эпоха порождает одновременно весьма разнородные религиозные системы?

В данном случае необходимо принимать во внимание то, что общественная формация далеко не всегда существует в «чистом» виде. Она может содержать в себе и ставший традиционным, давно уже сформировавшийся общественный строй и элементы нового общественного строя, возникшего и формирующегося в недрах той же общественной формации. В это переходное время, когда внутри формации складывается новый социальный строй, вместе с ним появляются на свет и новые религиозные представления. После торжества нового строя одерживает победу

¹⁰ См.: *Кудряшов Г. Е.* Динамика полисинкретической религиозности. Опыт историко-этнографического и конкретно-социологического исследования генезиса, эволюции и отмирания религиозных пережитков чувашей. Чебоксары: Чувашкиногиздат, 1974, с. 48—99.

¹¹ Личная записка, сделанная в деревне Тенеево Янтиковского района Чувашской АССР 2 августа 1974 г.

и новая религиозная система. Так было во всех формациях прошлого.

Становление политеистических представлений началось при разложении первобытного общества одновременно с появлением в его недрах элементов социального неравенства. Расслоение мира сверхъестественного, выделение из общей, малорасчлененной массы духов привилегированного слоя сверхъестественных существ (богов) — следствие социальной дифференциации. Например, у полинезийцев, находившихся на стадии классового образования, имелись уже пантеоны богов, тогда как у их близких соседей — меланезийцев, не достигших данного уровня социального развития, такие пантеоны еще не сложились. Изучение религиозных верований у народов Крайнего Севера выявило, что и здесь образование политеизма совершилось параллельно развитию раннеклассового общества.

Политеистические культы зависели, таким образом, не от существовавшего еще, но двигавшегося к своей гибели старого, первобытнообщинного строя, а от призванного ему на смену и медленно подтачивавшего его строя, содержащего в себе социальные антагонизмы. Когда развивающийся строй высвободился из пут первобытности, получили простор и политеистические религии.

Нечто подобное наблюдалось и в то время, когда первая классово антагонистическая формация стала клониться к упадку. В недрах рабовладельческого общества Римской империи первых веков новой эры складывались элементы феодализма, которые подрывали его изнутри. Наступил период, переходный от рабовладения к феодализму.

Значительное распространение получил колонат — форма эксплуатации, когда производитель материальных благ, обрабатывавший землю, закабалялся на ней. В начале новой эры колонат становится ранним проявлением феодальных отношений, а колонаты были, по словам Ф. Энгельса, «предшественниками средневековых крепостных»¹².

Меняется положение рабов, причем изменения затрагивают все более широкие слои этого класса. Предоставление рабу в пользование средств производства и земельного участка, к которому он прикреплен, становится обычным

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 148.

явлением. Фактический статус таких рабов сближает их с колонами. С течением времени различия между группами людей, не могущих покидать земельные наделы, оказываются все менее существенными и постепенно стираются.

Экономические изменения опережали юридические. Положение рабов определялось не только и не столько юридическими нормами, но прежде всего тем реальным местом, которое занимали они в системе производства.

Разумеется, и юридическая практика не оставалась раз и навсегда данной. Некоторая часть рабов переводится на систему колоната. Со II в. н. э. трансформируется правовое состояние рабов как социальной группы. С этого времени законодательно запрещается убийство раба господином.

В империи широко практиковалось и вольноотпущенничество; вольноотпущенник сохранял со своим прежним владельцем определенные отношения, напоминающие отношения колонатного типа.

Среди носителей прогрессивных социальных тенденций Римской империи — рабов, положение которых менялось, колонов, вольноотпущенников — и находило своих приверженцев раннее христианство. Причастны к христианству были и некоторые привилегированные социальные группы, отдававшие предпочтение новым формам эксплуатации. Феодализирующаяся знать, все более оттеснявшая рабовладельцев с их прежних позиций, стремилась к власти. После ее победы христианство стало государственной религией.

Раннее христианство не было однородно: в нем выделялось два основных направления. Одно — демократическое, опирающееся на широкие массы, второе искало опору в верхних слоях общества. В конце концов они объединились, внося свою лепту в религию, в которой нуждались и ищущие утешения массы, и стремившиеся санкционировать свое положение эксплуататоры. Как известно, христианство стало «посредником» между различными условиями феодального общества; в этом посредничестве оно отстаивало интересы «верхов».

Но в любом своем проявлении христианство было неприемлемо для рабовладельческого общества и его идеологов. Оно подвергалось критическим нападкам со стороны античной интеллигенции. Римское рабовладельческое государство первых веков нашей эры вопреки своей

обычной веротерпимости организовывало против христиан гонения — новая религия была ему органически чужда.

Сопоставляя раннее христианство с теми религиями древности, которые какое-то время сосуществовали с ним, обнаруживаем, что религиям, на смену которым шло христианство, были свойственны вера во многих богов и представление о потустороннем мире как воспроизводящем, повторяющем реальный мир, сохраняющем свойственную ему социальную дифференциацию. Христианство, напротив, с самого начала проповедовало монотеизм и учение о потустороннем воздаянии. Религии древности всегда представляли определенную народность, христианство сразу же вышло за национальные рамки, стало религией наднациональной.

Все эти признаки христианства, неотъемлемые и от его ранней формы, отмежевывают его от религий эпохи рабовладения. Эти признаки характерны для религий иной, феодальной формации.

Исследователи раннего христианства обращают внимание на ту разрушительную роль, которую сыграло оно в судьбе института рабства¹³. Отмечается, правда, и то, что оно далеко не всегда проявляло последовательность и твердость. В частности, формирующийся класс феодальных землевладельцев, с течением времени все более задававший тон в христианском движении, хотя и был заинтересован в упразднении рабства, ставшего экономически невыгодным и превратившегося в тормоз дальнейшего развития производства, не проявлял склонности к тому, чтобы рабство было изжито полностью и без остатка. Даже после торжества нового способа производства пережитки рабства в странах, принявших христианскую религию, сохранялись веками (в Византии, например, вплоть до XIV—XV столетий).

Непоследовательность по отношению к рабству проявлялась как в практической деятельности церкви, так и в раннехристианской идеологии. И все же общая линия христианства в этом вопросе прослеживается достаточно отчетливо. Христианство, нередко обращавшееся к рабам

¹³ См.: Штаерман Е. М., Трофимова М. К. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи. (Италия). М.: Наука, 1971, с. 250.

с призывами о покорности господам¹⁴, своими догматами, в частности о всеобщем равенстве людей перед богом, фактически отрицало рабство. Основам рабовладения противоречила и церковная политика. Много говорилось об освобождении рабов на церковных соборах, созывавшихся в IV—V вв. н. э. Под угрозой церковного наказания соборы запрещали возвращение вольноотпущенника (когда за ним не имелось соответствующей вины) в рабское состояние.

В различных областях обширной Римской империи христианство распространялось неравномерно. На востоке новая вера имела сравнительно больше последователей, чем на западе. Но и степень развития элементов нового социального строя была в восточных провинциях империи относительно выше, чем в западных.

Новые социальные структуры складывались в недрах рабовладельческой формации постепенно, и интенсивность этого процесса не следует, конечно, преувеличивать. В соответствии с совершавшимися социальными сдвигами набирало силу и христианское движение.

Согласно христианской легенде, новая религия приобрела всеобщую известность уже в I столетии н. э. в течение жизни одного поколения людей. Факты, однако, говорят о другом.

Христианство пережило период становления, формирования, который охватывает несколько первых столетий нашей эры. В это время одно за другим создавались раннехристианские произведения, разрабатывалось вероучение новой религии. Изменения в текст некоторых сочинений вносились вплоть до IV в. н. э. К IV в. относится и ставший каноническим текст «Нового завета». Что касается всего свода канонических сочинений христианства, то он был установлен окончательно только во второй половине IV — начале V в. I-м веком можно датировать лишь начало христианского движения.

Еще в середине II в. христианство не было известно широкой публике¹⁵. В течение нескольких веков своего

¹⁴ Раннехристианские авторы гораздо чаще говорят о рабах и рабстве в переносном смысле, чем в прямом (см.: *Штаерман Е. М., Трофимова М. К.* Рабовладельческие отношения к ранней Римской империи, с. 293).

¹⁵ См.: *Ранович А. В.* Английские критики христианства. М.: Ганз, 1935, с. XII.

существования христианство пользовалось влиянием лишь на меньшинство населения Римской державы. Количество его последователей росло постепенно. В середине III в. в полуторамиллионном Риме насчитывалось всего 30—50 тыс. христиан. В других крупнейших городах империи — Карфагене и Александрии — их было в шесть раз меньше, чем в Риме. Даже в начале IV в., когда христианство являлось уже государственной религией Римской империи, оно преобладало лишь в Малой Азии, Армении и Фракии; в ряде областей оно было распространено слабо; в некоторых оно вообще не зафиксировано. Подсчеты показывают, что к этому времени число христиан в лучшем случае достигало 10—15% от всего населения государства¹⁶.

Существование генетически разнородных религий в древнем Риме — христианства наряду с «язычеством» — является, таким образом, следствием различия в социально-экономической сфере. И если рабовладение было увенчано многобожием, то новый строй нес с собой и новую религию. Поражение старого строя означало конец многобожия (политеизма). «Когда древний мир клонился к гибели, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — древние религии были побеждены христианской религией»¹⁷. Хотя эта победа далась христианству нелегко, однако попытки остановить его победное шествие и сохранить политеизм не имели успеха. «Это направление, — писал К. Маркс, — к которому принадлежал еще император Юлиан¹⁸, полагало, что можно заставить совершенно исчезнуть дух времени, пролагающий себе путь, — стоит только закрыть глаза, чтобы не видеть его»¹⁹. Христианству на данной стадии развития общества был обеспечен успех, поскольку тому общественному строю, который оно олицетворяло, принадлежало будущее.

Не только христианство, но и другие религии, получающие широкое распространение в средние века, своим появлением на свет обязаны формирующимся в старом

¹⁶ См.: *Ленцман Я. А.* Происхождение христианства. М.: Изд-во АН СССР, 1960, с. 262.

¹⁷ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 445.

¹⁸ Римского императора Юлиана (361—363) христианские апологеты называли Отступником за попытку восстановить языческий культ в качестве государственной религии.

¹⁹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 99.

обществе элементом феодализма, независимо от того, какой является отживающая свой век формация — рабовладельческой или первобытнообщинной.

Если христианство сложилось при переходе рабовладельческого общества к феодализму, то ислам возник в то время, когда кризис переживал первобытнообщинный строй. В начале VII в., при становлении этой религии, на Аравийском полуострове происходило разложение первобытного общества, но здесь существовали не два уклада, а целых три: первобытнообщинный, рабовладельческий и феодальный. В связи с этим религиозные верования отличались еще большим многообразием. Наряду с родо-племенными культами существовали и политеистические представления, характерные для эпохи рабовладения. Ислам явился еще одним религиозным комплексом. Многие особенности новой религии были обусловлены тем, что она начала оформляться вместе с зарождением и развитием феодальных отношений²⁰. Поскольку социальный процесс развивался, минуя рабовладельческую формацию, непосредственно от первобытнообщинной к феодальной, ислам вскоре вытеснил или подчинил себе те находившиеся с ним в соответствии религиозные верования — как родо-племенные, так и полигемистические.

Буддизм сложился в Индии в эпоху Маурьев, хронологически охватывающую вторую половину I тысячелетия до н. э. Огромная империя Маурьев — одно из крупнейших государственных образований древнего Востока — объединяла районы, отличные по этнической и религиозной принадлежности, уровню развития культуры. В рамках единой государственности существовали разнородные социальные напластования. Стали обнаруживаться и такие социальные тенденции, которые создавали предпосылки для перехода к феодализму. В эпоху Маурьев, когда рабовладение в Индии достигло своего апогея, появились и зародыши будущих феодальных отношений²¹.

Ростки нового крепли, и в течение нескольких веков сформировался феодальный строй. К этому же времени относится становление и развитие буддизма, его распро-

²⁰ См.: *Климович Л. И.* Ислам. М.: Наука, 1965, с. 34.

²¹ См.: *Бонгард-Левин Г. М.* Индия эпохи Маурьев. М.: Наука 1973, с. 140—141, 148.

странение в борьбе с теми верованиями, которые появились прежде него.

История первоначального буддизма напоминает судьбы раннего христианства. Обе религии возникли в мощных рабовладельческих империях, в которых, однако, уже были элементы, чуждые рабовладельцу и разлагавшие его. Развитие буддизма и христианства соответствовало степени развития новых социальных отношений. Усиление христианства вызвало в конце концов переворот в идеологической надстройке. Торжество христианства в Римской империи обычно связывают с именем императора Константина. Свой Константин имелся и у буддизма. Маурийский император Ашока, вначале противившийся буддизму, позже осознал его преимущества для государственной власти и стал покровительствовать ему.

Идеологии буддизма и христианства имеют немало общего, в том числе и их ранние проявления. Подобно христианству, буддизм, проявляя примиренчество к рабовладению, одновременно признавал равенство людей перед богом и тем самым был в оппозиции к неприменной принадлежности рабства — апологии откровенной жестокости и грубого насилия. И хотя социальные принципы этих религий на практике постоянно нарушались, само их провозглашение идеологически предварило новую историческую эпоху. Буддизм, как христианство и ислам, выступал провозвестником средневекового общественного устройства, средневекового образа жизни и мышления²².

Последующая история буддизма тесно связана с историей феодального общества, о чем свидетельствуют многочисленные факты его усвоения на различных территориях Азии в период становления там феодального строя.

В позднем средневековье вновь обнаруживается неоднородность существующих религиозных представлений. Так, в Западной Европе наряду со ставшим традиционным католицизмом появляются различные течения протестантизма. Все они были вызваны к жизни складывавшимися в феодальном обществе буржуазными отношениями. «... Когда окрепло бюргерство, — писал Ф. Энгельс, — в противоположность феодальному католицизму развилась протестантская ересь... Неистребимость про-

²² См.: *Никифоров В. Н.* Восток и всемирная история. М.: Наука, 1977, с. 243, 248—249.

тестантской ереси соответствовала непобедимости поднимавшегося бюргерства»²³. В самом католицизме под воздействием новых социальных тенденций вновь и вновь вызревали элементы, по своей природе близкие протестантским. Впоследствии, когда в тех или иных районах мира складывались соответствующие условия, реформационные движения развертывались в рамках других религий.

Во всех этих случаях религиозная разноплановость опять-таки лишь сопутствовала социальной.

Необходимо обратить внимание и на следующее немаловажное обстоятельство: истории религии известна не только действительная разорванность религиозной жизни, когда различные религиозные системы не совместимы друг с другом и противостоят одна другой, но и разорванность кажущаяся, когда при внимательном исследовании якобы самостоятельных форм религии они оказываются элементами, составными частями, уровнями единого комплекса религиозных взглядов.

Первобытной эпохе свойственны различные проявления религиозности: анимизм, фетишизм, тотемизм, магия и др. Факты, полученные этнографами и археологами, неоспоримо свидетельствуют: один и тот же представитель первобытной общины являлся одновременно анимистом, фетишистом и т. д. Поэтому рассматриваемые явления нельзя считать самостоятельными формами религии или религиозными системами: ведь человек первобытности не исповедовал сразу несколько религий.

Упомянутые явления обладают лишь относительной самостоятельностью: все они не более как звенья одного целого. Между составными частями первобытной религиозной системы существуют устойчивые связи, и отвлекаться от них можно лишь для удобства исследования. Религиозные взгляды и верования даже и тогда, когда они весьма примитивны и с точки зрения дальнейшей истории религии архаичны, как справедливо подчеркивал один из исследователей, «не представляют сбора всевозможных рассказов без видимой связи; напротив, последняя чувствуется везде, и если она не для всех еще достаточно очевидна, то это зависит от малой разработки вопроса...»²⁴.

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 314.

²⁴ Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1888, с. 5—6.

По своему строению первобытные религии имеют сходство с позднейшими, скажем с христианством, которое также представляет собой целостное образование и не распадается на ряд обособленных форм: поклонение иконам и кресту (истоки которого в первобытном фетишизме), культ бога (исходным пунктом которого послужил анимизм), культ святых — покровителей различных сфер деятельности человека (аналоги которого также несомненны в первобытности) и т. д.

В религиозной жизни Китая на протяжении многих столетий видную роль играли конфуцианство, буддизм и даосизм. Можно ли считать, однако, что это три независимые одна от другой религии?

Будучи буддистом, китаец не утрачивал и традиционных «языческих» верований, которые вобрал в себя даосизм, соблюдал наставления конфуцианства. Многие храмы в Китае стали смешанными по своему характеру, общими для буддизма, конфуцианства и даосизма.

Несомненно, что здесь мы имеем дело с явлением, подобным тому, которое рассматривалось выше: так же как в первобытной общине в рамках единого религиозного сознания уживались анимизм, фетишизм, тотемизм, магия, в феодальном Китае бок о бок существовали и исповедовались одними и теми же людьми буддизм, конфуцианство, даосизм. Очевидно, и в данном случае речь может идти не об обособленных религиозных системах, а всего лишь об элементах, составных частях некоего религиозного целого.

Что же это за составные части и каково взаимодействие между ними?

Буддизм, что было типично для его истории, стал проникать в Китай, когда страна совершала поворот к феодализму²⁵. Мировая религия, адаптируясь к своеобразным социальным условиям Китая, претерпевала значительную трансформацию, частично меняя свое содержание и облик. Вариант буддизма, сложившийся здесь, в литературе называют китайским буддизмом. Эта разновидность буддизма распространялась и в некоторых сопредель-

²⁵ См.: Конрад Н. И. Избр. труды. История. М.: Наука, 1974, с. 352—353; Симоновская Л. С. Китайские раннефеодальные государства. — В кн.: История Китая с древнейших времен до наших дней. М.: Наука, 1974, с. 80.

льных с Китаем странах, которые являлись, по словам немецкого просветителя И. Г. Гердера, «китайскими провинциями в сфере духа»²⁶.

Судьба этой религии в Китае оказалась переменчивой. Пережив в V—VIII вв. период больших успехов, буддизм вынужден был впоследствии сдать некоторые из завоеванных им позиций. В столкновениях, происшедших между государством и буддийской церковью, победа явно не была на стороне последней. Государство не только осуществило секуляризацию церковных земель, но и присвоило себе ряд прерогатив церкви. Все же положение буддизма в китайском обществе в конце концов приобрело относительно устойчивую устойчивость. Он сохранил массовую базу, и его история в Китае охватывает свыше полутора тысячелетий.

В Китае буддизм распространялся на территории, уже давно освоенной иными религиозными представлениями, гораздо более ранними по своему происхождению, сложившимися отчасти еще при первобытнообщинном строе, а отчасти в первоначальную эпоху классовых антагонизмов. Как обычно бывало в таких случаях, языческие верования, созревание которых стимулировалось контактами с более развитой религией, пришедшей извне, пытались противопоставить себя этой религии. Древнейший слой религиозных верований китайцев был увенчан собственной доктриной, укрепившей его теоретически.

Постепенно оформлялась даосская религия, в раннем средневековье конкурировавшая с буддизмом, боровшаяся с ним за то, чтобы доминировать в духовной жизни китайского общества. В середине V в. даосизм становится (правда, на короткое время) даже официальной религией²⁷. Но конечный исход борьбы между религиями предопределялся социальной структурой средневекового Китая. Развитие феодальных отношений предъявляло спрос на наиболее соответствующие им в Китае представления буддийской религии, а сохраняющиеся социальные архаизмы питали даосские верования. Буддийские и даосские представления стали идейными напластованиями единого религиозного сознания. Эти напластования не

²⁶ Гердер И. Г. Иден к философии истории человечества. М.: Наука, 1977, с. 299.

²⁷ См.: Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М.: Наука, 1970, с. 272.

всегда сохраняли четкие очертания, грань между ними была подвижна и иногда становилась расплывчатой, однако относительную самостоятельность они сохраняли в течение столетий.

Собственно говоря, сочетание представлений мировой религии и верований, сложившихся ранее, не является чем-то из ряда вон выходящим. Можно даже считать такое явление не исключением, а нормой. Специфика религиозной жизни Китая состояла в том, что те верования, которые возникли ранее появления на китайской территории мировой религии, не только не подавлялись—они были легализованы, узаконены и работали на ту систему, составной частью которой они стали.

Когда в религиоведении рассматривается совокупность разнородных по своему происхождению верований, основным считается позднейший религиозный пласт. Скажем, православие остается православием, несмотря на те значительные добавления язычества, которые нередко сопутствуют ему.

Поэтому и говорить о религии китайского народа периода феодализма и капитализма — это значит говорить о буддизме или, учитывая его местные особенности, специфические черты и структурное своеобразие, о китайском буддизме (подобно тому как говорят о русском православии).

Если религиозная принадлежность буддизма и даосизма, как само собой понятно, сомнений ни у кого не вызывает, то о конфуцианстве можно услышать, что оно не является «полной» религией²⁸, отличается «относительной слабостью специфически религиозных элементов»²⁹.

Религиозная система, в том числе и та, которая сложилась в средневековом Китае, имеет сложную структуру: наряду с представлениями о сверхъестественных силах, потустороннем мире и т. п. ей свойственны социальные принципы или доктрина, религиозная мораль и некоторые другие образования такого рода.

Все эти компоненты являются своеобразными автономными единицами, слагающими собственно религиоз-

²⁸ См.: *Васильев Л. С., Фурман Д. Е.* Христианство и конфуцианство.— В кн.: *История и культура Китая.* М.: Наука, 1974, с. 453.

²⁹ См.: *Никифоров В. И.* Восток и всемирная история, с. 213.

ных представлений; они придают религиозной системе устойчивость в сфере общественного сознания, гарантируют ей прочные связи с различными его проявлениями и обеспечивают ей дополнительную и весьма значительную силу воздействия на социальную среду.

Подобные образования формируются в результате интенсивного и многостороннего взаимодействия религии с правом, политикой, моралью и т. д. В тех местах, где религия и эти формы общественного сознания соприкасаются друг с другом и отчасти срачиваются, и образуются упомянутые компоненты религиозной системы.

Конфуцианство является социально-политической доктриной и этикой той религиозной системы, которая возобладала в Китае в эпоху средневековья. Низам общества импонировали такие нормы, провозглашаемые конфуцианством, как добродетель, гуманность и справедливость; их симпатии завоевывали протесты конфуцианства против лицемерия, алчности и жестокости. А отстаиваемые конфуцианством принципы незыблемости и вечности существующих социальных порядков, необходимости повиновения нижестоящих вышестоящим вполне устраивали верхи общества ³⁰.

По своей функциональной значимости конфуцианство эквивалентно той части христианского учения, которая содержит в себе социальные принципы и нравственные постулаты.

Судьбу идей Конфуция вполне можно сравнить с наследием Сенеки, многие идеи которого были восприняты и усвоены христианством. «Отцы церкви» Тертуллиан и Иероним называли Сенеку «нашим». Философия Сенеки была основательно использована христианством при формировании его этики. Некоторые части «Нового завета» повторяют то, что было написано Сенекой, почти дословно. Этика Сенеки, как и Конфуция, была, таким образом, приспособлена к потребностям религиозной системы. Христианскую этику можно было бы по аналогии с конфуцианством именовать «сенекизмом».

Немало общего можно обнаружить также между социальными идеями конфуцианства и теми социальными принципами, которыми руководствовалось христианство.

³⁰ См.: Сидихменов В. Я. Китай: страницы прошлого. М.: Наука, 1978, с. 122.

О последних К. Маркс писал: «Социальные принципы христианства проповедают необходимость существования классов — господствующего и угнетенного, и для последнего у них находится лишь благочестивое пожелание, дабы первый ему благодетельствовал»³¹.

Итак, конфуцианство не самостоятельная религия, а лишь одна из ее составных частей; аналоги конфуцианства существуют и в других религиозных системах. Но социально-политическая доктрина и этика имели в религиозном комплексе, утвердившемся в феодальном Китае, больший удельный вес, чем в христианстве, которое, в свою очередь, в большей мере пропагандировало социальную политику и нравственные нормы непосредственно через специфически религиозные представления (о загробном мире, потустороннем возмездии и т. д.).

Гипертрофия отмеченных выше религиозных компонентов, нашедшая свое воплощение в конфуцианстве, вызвала известную деформацию всей религиозной системы, отклонила ее развитие от «классических» образцов. Иное соотношение между составными частями в китайском буддизме — одно из существенных отличий этой системы не только от таких мировых религий, как христианство или ислам, но и от других направлений в самом буддизме.

Таким образом, и религиозная система в Китае — единое, целостное, хотя и сложное, неоднородное — синкретическое — образование.

Стремясь охарактеризовать религиозность русского народа, историки прошлого употребляли термин «двоеверие». Этим подчеркивалась склонность населения к генетически разнородным верованиям — православным и языческим. В. О. Ключевский обращал при этом внимание на неоднородность и самого язычества. В процессе освоения славянами новых земель, получивших название Северо-Восточной Руси, и смешения славян с исконными обитателями этой территории, угро-финскими племенами, славянское язычество было дополнено язычеством угро-финским. Используя понятие «двоеверие», Ключевский в то же время выражал мнение, что, вероятно, правильней было бы называть «столь пестрое религиозное сознание троeverием»³².

³¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 204.

³² Ключевский В. О. Соч., т. 1. М.: Госполитиздат, 1956, с. 307.

В советской литературе отмечается недостаточность и неточность термина «двоеверие», «ибо речь должна идти не об установлении двух параллельных рядов религиозных явлений, а об их синкретизации»³³.

Мы только что рассматривали синкретический религиозный комплекс, сложившийся в Китае. Нечто подобное существовало и в России.

Спустя некоторое время после проникновения христианства на Русь между ним и издавна обитавшим здесь язычеством установилось определенное единство, причем это единство было «не только внешним, в смысле параллельного существования обоих начал, но и внутренним, в смысле их переплетения и взаимопроникновения»³⁴.

Христианство на Руси усвоило множество языческих представлений и обрядов. Часть из них была основательно переработана христианством, другие вошли в его состав в более или менее первоизданном виде. В результате возникло специфическое образование, представляющее собой как бы смесь православия и язычества. Но это лишь один слой религиозного сознания.

Немало элементов язычества выстояло против натиска христианских идей. В своей совокупности они образовали второй слой религиозного сознания, дополнявший первый и составлявший с ним органическое единство. Значимость каждого из этих слоев была различна в зависимости от района страны и принадлежности верующего к той или иной социальной группе. В русской деревне, сохранявшей в социальной структуре массу самых настоящих архаизмов, в течение веков консервировались древние, реликтовые религиозные элементы. Сравнительно тонкий слой, к тому же не отличавшегося последовательностью, православия скрывал под собой почти не подвергшийся христианскому воздействию слой языческих представлений. Аналогия между этим последним и даосизмом несомненна. Но если существование даосизма было допущено официально, то в России соответствующий ему религиозный пласт находился на нелегальном или полунелегальном положении.

Для идеологов русского православия этот слой религиозных представлений вообще был вне рамок рели-

³³ Крыжелев И. А. История религий, т. 1. М.: Мысль, 1975, с. 344.

³⁴ Там же, с. 345.

гии. Когда они касались вопроса о религиозности русского народа, то неизменно указывали лишь на ту сферу, которая была так или иначе освоена христианством, и игнорировали ту, которая осталась за язычеством.

А между тем этот слой продолжал активно функционировать. Приведем несколько примеров.

Русский историк и археолог И. Е. Забелин рассказывает об эпизоде, связанном с раскопкой древнего могильного кургана на юге Украины. На кургане стоял идол («каменная баба»), ставший объектом религиозного почитания у местного населения. «Когда, начиная раскопку кургана,— пишет Забелин,— мы принуждены были свалить бабу к его подошве, где она и оставалась некоторое время, то по окрестности... пошли суеверные толки, и многие поселяне, проезжавшие или проходившие мимо, благоговейно снимали свои шляпы и иногда целовали поверженный камень»³⁵. Само собой разумеется, что эти идолопоклонники не переставали считать себя правоверными христианами.

Русские, жившие в районах Крайнего Севера, легко усваивали некоторые представления местных языческих религий. В литературе отмечалось, например, что шаманы были популярны не только среди аборигенов Севера, но и среди живших там русских. «По крайней мере, случаи, когда последние обращаются к прорицательским способностям шамана, нередки»³⁶. Обращалось внимание и на жертвоприношения, которые совершало русское население перед языческими идолами для обеспечения удачного промысла³⁷. Некоторые жители Крайнего Севера и в наши дни помнят о случаях приобщения русского населения к местному язычеству. Так, 75-летний И. П. Л-в из ненецкого колхоза «Харп» рассказал, что одиноко стоящая ель, возле которой однажды погибла шаманка, в прошлом являлась предметом поклонения не только ненцев, но и русских. Последние также вешали на нее обычные для Севера дары — цепочки, суконки и пр.³⁸

³⁵ Забелин И. Е. История русской жизни, ч 1. М., 1908, с. 292.

³⁶ Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север, т. III. Тобольск, 1911, с. 48.

³⁷ См.: Борисов А. А. У самоедов. СПб., 1907, с. 73, 75.

³⁸ Личная запись, сделанная в поселке Красное Ненецкого национального округа 14 июля 1962 г.

Как видим, верующие православные не чуждались не только «собственного» язычества, но и язычества других народов.

Есть все основания утверждать, следовательно, что религиозный комплекс представляет собой единство многообразного.

Религия — не только продукт определенного общественного строя, но и его структурный элемент. Концентрируя в себе основные особенности, характерные признаки общественного строя, религия, в свою очередь, позволяет судить о нем самом.

Дело в том, что знакомство с одной из составных частей, хорошо соотношенной с целым, позволяет исследователю уяснить себе, чем же является это целое. Так, ботаник при помощи листка или цветка определяет растение; палеонтолог по найденным остаткам скелета восстанавливает ископаемое животное; те или иные религиозные представления говорят о существовании или по крайней мере зарождении определенного строя общества.

В ряде случаев, когда выяснение совокупности производственных отношений на каком-либо отрезке истории затруднено (из-за утраты многих исторических свидетельств, а нередко и из-за невнимания современников к таким отношениям, в которые люди вступают, по словам В. И. Ленина, даже и не сознавая их), известную помощь в исследовании может оказать обращение к религиозным представлениям. Данные о них, как правило, оказываются в лучшей сохранности; ведь религия находится на поверхности событий и многократно фиксируется.

В исследованиях, посвященных древней Индии, отмечается, в частности, что наименее разработанными, порождающими дискуссии являются проблемы экономического и социального развития, общественной структуры, характера социально-экономических отношений. Обращается внимание на то, что существующее различие во взглядах объясняется в известной мере отсутствием достаточного количества надежных источников³⁹. «...Остается фактом,— пишет известный англий-

³⁹ См.: *Бонгард-Левин Г. М.* Индия эпохи Маурьев, с. 12, 105.

ский индолог А. Л. Бэшем, — что мы имеем значительно более определенные сведения о религии и философии древней Индии, чем о ее экономической жизни»⁴⁰. Поэтому представляется перспективным анализ социально-экономических проблем во взаимосвязи с изучением древнеиндийских религиозных воззрений, в частности путем сопоставления проблем социальной истории и становления буддизма, который может послужить «социальным индикатором», своего рода лакмусовой бумажкой на феодализм.

Спорным является в настоящее время такой важный вопрос социальной истории России, как наличие или отсутствие зачатков буржуазных отношений в XVI столетии.

Исследования, проведенные сначала в отношении Поморья, а затем и некоторых других территорий России, приводят в выводу, что ростки новых буржуазных связей в XVI в. имелись как в городах, так и в сельских местностях, что к середине столетия становление буржуазных отношений наблюдалось в целом ряде наиболее экономически развитых районов страны. Классовая борьба, обострившаяся в этот период, шла, в сущности, за различные пути социального развития — феодально-крепостнический или буржуазный. В этой борьбе третье сословие имело некоторый успех. Но успех оказался непрочным и кратковременным⁴¹.

В исторической литературе высказываются, однако, и иные взгляды. Начало развития буржуазных отношений датируется также XVII и даже второй половиной XVIII в.

В данном случае нас интересует вопрос: может ли оказать влияние на происходящую дискуссию религиозное, и если да, то каким образом?

Мы уже видели, что появляющиеся в процессе кризиса феодального общества элементы капитализма делают неизбежными совершенно определенные сдвиги в религиозном сознании. Тем социальным индикатором, который свидетельствует о начале капиталистического развития, являются в Западной Европе протестантские

⁴⁰ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М.: Наука, 1977, с. 5.

⁴¹ См.: Носов Н. Е. Русский город в XVI столетии. — В кн.: Россия и Италия. М.: Наука, 1972, с. 45, 57, 60.

ереси, на базе которых складываются впоследствии протестантские конфессии и церковные организации.

Подобно этому и в рамках других конфессий по мере вызревания элементов капитализма проявляются еретические взгляды, в главных признаках близкие протестантским.

Можно ли полагать, что какая-то разновидность христианства, отражавшая тенденции буржуазного развития, существовала (пусть еще недостаточно отчетливо выраженная) в России XVI столетия? Факты говорят о том, что так оно и было.

Оппоненты русских еретиков из лагеря православной ортодоксии без особого труда обнаруживали «протестантский дух», содержащийся в еретических взглядах. Особые подозрения вызывали у церковников выступления лидера русских еретиков первой половины XVI в. Феодосия Косого. По этому поводу исследователь русских ересей А. И. Клибанов пишет: «Как бы преувеличенно ни отзывался о роли проповедей Косого его главный обличитель — Зиновий Отенский, все же показательно, что у последнего образ Феодосия Косого неотступно ассоциировался с образом Мартина Лютера»⁴².

Сам А. И. Клибанов, обращая внимание на то, что ересь Феодосия Косого не ограничивалась требованиями, выдвигавшимися бюргерскими ересями, и основательно проанализировав его социальные и философские воззрения, считает, что русский мыслитель XVI в. стоит ближе к другому деятелю Реформации, более радикальному, чем Лютер, — Томасу Мюнцеру⁴³.

Опираясь на достаточно широкие демократические слои городского населения, русские еретики (хотя их социальная база и была значительно уже, чем у реформаторов на Западе) оказывали в первой половине XVI столетия заметное влияние на общественную жизнь. Феодальная реакция, восторжествовавшая в середине века, тяжело отразилась на судьбе еретиков. Религиозная оппозиция вновь стала собираться с силами лишь в следующем столетии, когда социальное развитие вновь привело к созданию буржуазных связей.

⁴² Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М.: Изд-во АН СССР, 1960, с. 272.

⁴³ См. там же, с. 276.

Начавшиеся в середине XVI в. репрессии вынудили часть русских еретиков, в том числе и Феодосия Косого, бежать за границу. Именно в это время в Польше, Литве, Белоруссии (присоединенной тогда к Литве), где оказались эмигранты, развернулось мощное протестантское движение. Близость идей русских еретиков протестантским воззрениям обнаружилась явственно. Деятельность эмигрантов легко «вписалась» в протестантизм. Находясь в Витебске, они в полном соответствии с протестантской доктриной осуждали почитание икон и, если позволяли обстоятельства, выбрасывали их из храмов и молелен. Несколько позже один из соратников Феодосия Косого, Фома, стал наставником протестантской церкви в Полоцке. «Принимая во внимание,— пишет А. И. Клибанов,— высокий уровень реформационного движения в Польше, Литве и Белоруссии, оплодотворенного и непосредственными контактами его идеологов с виднейшими реформаторами и гуманистами Западной Европы и в ряде случаев университетской эрудицией его деятелей, следует отдать должное русским реформаторам, оказавшимся, как видим, вполне „у места“»⁴⁴.

Понеся тяжелый урон в России, еретическое движение здесь все же не исчезло бесследно. Идеи, вдохновлявшие его, продолжали пользоваться сочувствием многих людей. Близость еретиков к протестантизму проявлялась иногда неожиданным образом. Лютеране, попадавшие в русский плен во время Ливонской войны, находили духовных единомышленников в среде, симпатизировавшей еретическим идеям. Русские еретики стремились оказать им моральную поддержку — утешить «словом божьим», снабжали необходимыми вещами, деньгами.

Таким образом, при обращении к истории религиозных движений XVI в. можно косвенным путем получить подтверждение, что в русском обществе того времени имелись зачатки буржуазных связей.

Сопоставление истории религии с социальной историей оказывается полезным также и для выяснения ряда других исторических проблем.

⁴⁴ Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М.: Наука, 1977, с. 60.

СТИХИЙНОЕ И СОЗНАТЕЛЬНОЕ В РЕЛИГИОЗНОМ РАЗВИТИИ

Для религиозного развития известное значение имеет в субъективный фактор — люди, которые участвуют в оформлении той или иной религии.

В этот вопрос было внесено немало путаницы тем направлением в исторической науке, которое руководствуется идеалистической методологией. Игнорируя социальную среду, его представители сводят историю религии к творческой деятельности некоторых выдающихся личностей, делая при этом акцент на особенностях их внутреннего мира, потребностях интеллекта и т. д. Примером такого подхода к истории религии может послужить книга А. Массэ «Ислам». Массэ — известный французский востоковед; в его произведении содержится значительный и ценный фактический материал. Но автор — типичный идеалист. Он полагает, что решающим фактором, обусловившим становление ислама, являются идеальные побуждения Мухаммеда. «Если взять весь его жизненный путь в целом, — пишет Массэ, — мы увидим нервную и мятежную натуру, душу, всегда охваченную загадочным смятением. Затем его концепции кристаллизуются вокруг единого бога и реальности загробной жизни — верований, которые он благодаря своей чистосердечной набожности, дивному дару красноречия и упорству внушил в конце концов всем, кто окружал его». Более того, согласно Массэ, арабы «вышли из состояния невежества и анархии» вообще лишь «благодаря религиозному и политическому гению Мухаммеда»¹.

По поводу исторических сочинений, в которых преимущественное внимание уделяется влиянию личностей, Н. А. Добролюбов говорил, что в них дана не история,

¹ Массэ А. Ислам. М.: Изд-во вост. лит., 1963, с. 37.

а «всеобщая биография великих людей». Критикуя идеалистическую методологию, при помощи которой в его время создавались многие труды по истории, в том числе и по истории религии, Добролюбов в статье «Жизнь Магомета», посвященной возникновению ислама, писал: «Не хотят понять, что ведь историческая личность, даже и великая, составляет не более как искру, которая может взорвать порох, но не воспламенит камней, и сама тотчас потухнет, если не встретит материала, скоро загорающегося. Не хотят понять, что этот материал всегда подготавливается обстоятельствами исторического развития народа и что вследствие исторических-то обстоятельств и являются личности, выражающие в себе потребности общества и времени»².

Интересные соображения о роли личности в истории религии были высказаны также другим русским революционно-демократическим мыслителем — В. Г. Белинским. Он пришел к выводу, что если бы даже по какому-то стечению обстоятельств и не оказалось той конкретной личности, которая впоследствии приобрела известность в качестве основателя религиозного направления, то само это направление все-таки объявилось бы, причем с теми же основными признаками.

Не раз в своих работах Белинский обращался к Реформации, стремясь выяснить значимость для нее деятельности М. Лютера. Белинский подчеркивал, в частности, что «это событие совершено было Лютером не без помощи других замечательных людей»³. У Лютера были и предшественники и соратники.

Совершилась ли бы Реформация без Лютера? — такой вопрос ставил Белинский и отвечал на него утвердительно. В историческом аспекте существование Лютера — чистая случайность. Он мог не родиться вообще, мог родиться без тех задатков, которые были необходимы для осуществления Реформации. Не было исключено, что он умер бы до начала или на ранних стадиях реформационного движения. Но если судьба самого Лютера в происходившем являлась случайностью, то необходи-

² Добролюбов Н. А. Собр. соч., т. 2. М.; Л: Гослитиздат, 1962, с. 274—275.

³ Белинский В. Г. Полн. собр. соч., т. VIII. М.: Изд-во АН СССР, 1955, с. 291.

мое и непреложное состояло в духе времени. Это был конец средневековья и начало нового периода в жизни человечества. «Великий переворот был уже готов: оставалось случаю выдвинуть на сцену человека, который по своей натуре и своему развитию мог бы сделаться органом общей мысли, главою движения, представителем века, героем его драмы»⁴. Такую миссию и взял на себя Лютер. Первоначально он, по мнению Белинского, и не предполагал, что станет реформатором. Путь и средства указывали ему обстоятельства, сами бывшие следствием духа времени.

Но Белинский был далек и от исторического фатализма, трактующего социальные явления как якобы абсолютно предопределенные. Он говорил о том, что отсутствие Лютера не могло бы не отразиться на ходе событий. Последние развивались бы в ином темпе, происходили бы в иной форме. Явился бы «другой Лютер». И хотя дело все же пошло бы своим чередом, как именно — в точности предугадать, конечно, нельзя.

В том же случае, если бы Лютер появился на свет столетием позже, история не сохранила бы имени реформатора. Благо тем, писал по этому поводу Белинский, кто вовремя родится и вовремя находит свое дело.

Основоположники марксизма показали в своих работах, что субъективный фактор, в том числе и в истории религии, ни в коем случае не может рассматриваться как произвольный и не соответствующий с объективными обстоятельствами, но все же — и это подчеркивал Ф. Энгельс — в развитии религии немалая роль принадлежит людям, «которые сами ощущают потребность в ней и понимают религиозные потребности масс»⁵.

В этих элементах конкретной исторической обстановки появления религии на свет немало случайного. И все это значительно усложняет каждую религиозную систему, вносит в нее дополнительное разнообразие по сравнению с другими религиозными системами, функционирующими в рамках той же общественной формации, хотя и не может поколебать зависимости религии от общественного строя и, в частности, от реального базиса. «Чем дальше удаляется от экономической та область,

⁴ Белинский В. Г. Полн. собр. соч., т. IV. М.: Изд-во АН СССР, 1954, с. 274.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 308.

которую мы исследуем,— подчеркивал Ф. Энгельс в одном из своих последних писем,— чем больше она приближается к чисто абстрактно-идеологической, тем больше будем мы находить в ее развитии случайностей, тем более зигзагообразной является ее кривая. Если Вы начертите среднюю ось кривой, то найдете, что чем длиннее изучаемый период, чем шире изучаемая область, тем более приближается эта ось к оси экономического развития, тем более параллельно ей она идет»⁶.

По характеру образования Ф. Энгельс противопоставлял друг другу две большие группы религий: наиболее древние, «стихийно возникшие религии» и «искусственные»⁷.

Выросшие естественным путем религии подвергаются некоторому искусственному воздействию лишь на поздних стадиях своего оформления. Это воздействие сводится, по существу, лишь к обработке готового религиозного материала. В первобытном обществе этим занимаются старейшины рода и служители религиозного культа — колдуны, шаманы, в рабовладельческом — жрецы и знать. На каждой из этих ступеней общественного развития родственные религии еще не столь существенно разнятся между собой, как будет впоследствии. Усиление искусственного влияния на следующей стадии религиозного развития способствовало значительно большему расхождению генетически близких между собой религиозных систем (христианство, ислам, буддизм и пр.).

В первом тысячелетии новой эры на обширных территориях Старого Света — в Европе, Северной Африке, Азии — вместо многочисленных религий древности — древнегреческой, древнеримской, древнеегипетской, древнееврейской, древнегерманской, славянской, древних религий, распространенных в Индии и Китае, и т. д. — оказалось, по существу, всего пять религий — христианство, ислам, буддизм, иудаизм и индуизм. Столь резкое сокращение количества религий объясняется тем, что если прежние религии были национальными, то пришедшие им на смену являлись наднациональными. Три из этих наднациональных религий — христианство, ислам и буддизм — стали мировыми. О них-то Ф. Энгельс

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 39, с. 173.

⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 306.

и говорил, что они возникают «более или менее искусственно»⁸.

«Искусственные» религии, как и их исторические предшественники, зарождаются фактически стихийно. Их появление на свет не связано с чьей бы то ни было доброй или злой волей. Но стихия становления дополняется искусственным вмешательством.

Так, процесс «вызревания» христианства сопровождался интенсивной борьбой идей, отраженной в обширной раннехристианской литературе, ставившей и обсуждавшей проблемы, выдвигавшиеся массовым религиозным движением. Появлялись религиозные деятели, стремившиеся возглавить движение и повлиять на направление его развития, не только «шлифовавшие» религиозный материал, но и вносявшие определенную лепту в сам облик новой религии.

Ф. М. Вольтер и Б. Бауэр подчеркивали значение философского обоснования раннего христианства, в том числе идеями не христианскими по своему происхождению, сложившимися вне христианства. Они показали, что некоторые направления философского идеализма сослужили христианству в процессе оформления немалую службу. Говорили даже об идейном родстве христианства с идеалистической философией. Ф. М. Вольтер считал отцом христианства платонизм. Б. Бауэр указал на конкретные личности, чья философия помогала создать христианство. «Завершающим выводом его исследования, — писал Ф. Энгельс, — является то, что александрийский еврей Филон, который жил еще в 40-м году нашего летосчисления, правда, глубоким уже стариком, был настоящим отцом христианства, а римский стоик Сенека был, так сказать, его дядей»⁹. Энгельс соглашался с теми выводами о Филоне и Сенеке, к которым пришел Бауэр, но в своих работах, посвященных раннему христианству, говоря о родственных отношениях, существующих у христианства с философским идеализмом, подчеркивал, что на формирующееся христианство влияла философия в опошленной и вульгаризированной форме.

Итак, у христианства можно обнаружить «отца», «дядю», а при дальнейших тщательных поисках — и иных

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 294.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 307.

«родственников». Само собой разумеется, что на предшествующей стадии развития религии ничего подобного не было, да и не могло быть.

Помимо объективных условий, в которых развились «искусственные» религии, на их «облике» существенно сказалось субъективное воздействие.

В этой связи может быть рассмотрен и вопрос о так называемых основоположниках, или основателях, религий, ставших впоследствии мировыми. Речь при этом идет не о философских «отцах» или «дядях» той или иной религии, которыми были созданы лишь необходимые идейные предпосылки для ее становления, а о людях, воззрения и деятельность которых послужили формированию собственно религиозной системы.

Роль этих основоположников религий всегда ограничена. С их именами связывается только начальная стадия того религиозного развития, которое шло в новом направлении; конечный его результат, религия в ее завершенном виде — дело отдаленного будущего.

Вклад, внесенный в различные мировые религии такими людьми, не равноценен. Он был большим или меньшим. Не одинаково достоверны и дошедшие до нас сведения об этих людях.

Естественно, что в религиозной литературе образы тех, кто считается основателями религий, подверглись мистификации. Различить подлинные черты их облика сквозь давно сложившуюся вокруг них мистическую оболочку крайне затруднительно. В некоторых научных исследованиях ставится под сомнение или вообще отрицается даже реальность существования таких личностей.

К настоящему времени в исламоведении проделана большая работа по выяснению обстоятельств жизни и деятельности Мухаммеда. Эта работа, правда, еще далека от завершения. Все же попытки отрицать существование Мухаммеда как исторической личности и считать сказания о нем мифом рассматриваются ныне как неудачные. Обращается внимание на то, что такие попытки — следствие нигилистического отношения к свидетельствам, содержащимся в источниках и научной литературе ¹⁰.

¹⁰ См.: *Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский Халифат в раннее средневековье*. М.: Наука, 1966, с. 95.

В советских изданиях, посвященных истории религии, отвергается трактовка Будды (Сиддхартхи Гаутамы) как единоличного создателя буддизма, отмечаются мифические черты, привнесенные теизмом в его облик. Однако нежелание видеть в описании его жизни никакого исторического содержания рассматривается как крайность. Подчеркивается, что «нельзя делать вывод о том, что в основе рассказов о Сиддхартхе Гаутаме, прозванном Шакьямуни, нет никаких реальных фактов»¹¹.

Более ста лет ведется спор о том, исторической или мифической фигурой является Иисус Христос. В ходе исследования сложились две школы, дававшие на этот вопрос прямо противоположные ответы. Обе они — историческая и мифологическая — проделали значительную работу, хотя в своих крайних проявлениях и та и другая нередко допускали явные преувеличения. Если исходить из произвольных и расплывчатых посылок, то, по словам Ф. Энгельса, «каждый может в евангельских рассказах считать историческим все, что ему угодно»¹². С другой стороны, некоторые представители мифологической школы вообще отрицали причастность к первоначальному христианству каких бы то ни было исторических деятелей, сводя становление этой религии исключительно к мифотворчеству. Тем самым стиралась всякая грань, отделяющая христианство от предшествовавших ему религий.

Религиоведы-марксисты считают, что ни признание, ни отрицание исторической реальности Христа не может как-либо отразиться на общих мировоззренческих принципах научного атеизма.

В последнее время в марксистском религиоведении делаются попытки синтезировать то позитивное, что содержится в наследии обеих школ. Следует заметить, что в отношении Будды и Мухаммеда исследовательская работа осуществляется именно таким образом.

По-видимому, наличие так называемых основоположников, или основателей, делавших первые шаги по пути идеологической конкретизации расплывчатых и смутных представлений общественной психологии, — общий признак религий, относимых в разряд искусственных.

¹¹ Кочетов А. Н. Буддизм. М.: Наука, 1965, с. 86.

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 307.

Группу религий, промежуточную между стихийно возникшими и оставшимися национальными, с одной стороны, и «искусственными», охватившими целые регионы, — с другой, составили такие религии, как иудаизм и индуизм. Они не стали мировыми, хотя распространялись вширь, и под их эгидой оказывались различные национальные территории.

О сфере распространения пудаизма мы уже говорили. Индуизм — это прежде всего религия многих народов Индостана. Но просочилась она и на некоторые другие территории — на острова Индийского и Тихого океанов, на Шри-Ланку, в Индонезию, Южную Америку, Африку.

Промежуточной эта группа религий является еще по одному очень важному признаку. Воздействие субъективного фактора в процессе формирования религий этой группы более значительно, чем религий, возникших стихийно, но менее существенно, чем «искусственных», мировых.

«Искусственные» религии возникли как нечто новое. Менее зависимые от религиозного прошлого, они достаточно полно — насколько это вообще возможно для религиозного сознания — воплотили в себе особенности региона, а следовательно — получили наилучшие возможности для его освоения. Иудаизм и индуизм возникли иначе. Эти религии произошли путем перерождения религий древности. Они создавались путем реконструкции, перестройки прежних религиозных верований, сохраняя при этом жесткие формы преемственности. Поэтому они, в частности, не пуждались в каких бы то ни было основоположниках и не имели их.

В начале новой эры древнесврейская религия утрачивает свою привязанность к одному единственному этносу. В конце концов она дошла, по словам Ф. Энгельса, «до пренебрежения ритуальными обрядами, до превращения прежнего исключительно еврейского национального бога Ягве в единственно истинного бога, творца неба и земли...»¹³.

О том, что процессы, шедшие в христианстве и иудаизме в начале новой эры, были в значительной мере идентичными, свидетельствуют результаты сопоставлений новозаветных произведений с талмудическими (письмен-

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 308—309.

ное оформление «Талмуда» относится к III—V вв. н. э. он представляет для иудаизма такую же значимость, как «Новый завет» для христианства). Выявляется сходство новозаветных и талмудических представлений о боге; оказывается, что и «Новый завет», и «Талмуд» рассматривают земную жизнь лишь как преддверие потустороннего существования; близки, даже и в формулировках, представления о возмездии на том свете, аде, рае и т. п.¹⁴

Аналогии между двумя этими формирующимися религиями объясняются не столько их заимствованиями одна у другой (хотя и это имело место), сколько общностью их социальной основы. О том, какие социальные структуры продуцировали подобные религиозные воззрения, мы говорили уже, рассматривая происхождение таких религий, как христианство, ислам, буддизм.

Но в отличие от идеологов христианской религии, которые откровенно провозглашали новые принципы, талмудисты делали упор на приверженность библейским представлениям, обновляя их путем интерпретации. Талмудисты умели обходить устаревшие положения, не нарушая их формально¹⁵.

Индуизм вырос постепенно из тех древнеиндийских верований, которые принято называть брахманизмом.

При оформлении индуизма создавались новые произведения, объявлявшиеся священными. Правда, имевшиеся уже священные тексты, унаследованные от предыдущей стадии религиозного развития, по-прежнему признавались самыми авторитетными. Эти тексты, однако, постепенно становились принадлежностью лишь профессионалов культа, толковавших их метафорически. Новые же священные тексты индуизма широко распространялись, пропагандировались как всеобщее достояние¹⁶.

¹⁴ См.: *Беленький М. С.* Что такое Талмуд. М.: Наука, 1970, с. 61.

¹⁵ См.: *Шахнович М. И.* Реакционная сущность иудаизма. Краткий очерк происхождения и классовой сущности иудейской религии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960, с. 85—89.

¹⁶ См.: *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М.: Наука, 1977, с. 323.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ

Религия не подвергается перестройкам, затрагивающим ее качественное состояние, если не испытывает коренных перемен сама объективная действительность. Раз возникнув, религия продолжает свое существование в основном в том виде, который она приобрела при своем становлении. При этом, чем дольше она существует, тем становится устойчивей. Складываются жесткие религиозные традиции, ибо, как подчеркивал К. Маркс, «если форма просуществовала в течение известного времени, она упрочивается как обычай и традиция...»¹. Консервирует религию и свойственная ей всегда вера в сверхъестественное. Признание за религиозными представлениями сверхъестественного характера и происхождения создает серьезные трудности при каком бы то ни было изменении этих представлений.

Традицию, как один из факторов существования религии, не могут игнорировать и теологи. Отстаивая версию о том, что религиозность — результат божественного вмешательства, они иногда вынуждены отмечать и некоторые реальные причины распространенности той или иной (в том числе и их собственной) религии.

В теологических сочинениях признается «могущественное влияние на человека религиозной традиции»². Говорится о том, что христианство связано «с традицией, с обычаями и укладом религиозной жизни, идущими из рода в род». В результате этого ему «нелегко даются изменения, порой крайне необходимые и благовременные»³.

Действительно, религиозные традиции проявляют большую устойчивость, и для их преодоления требуются усилия. Если попытки изменить религиозную систему, хотя

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

² Введенский А. Вера в бога, ее происхождение и основания. М., 1891, с. 416.

³ Журнал Московской патриархии, 1967, № 9, с. 34.

бы и в частности, осуществляются произвольно и резко, если они в достаточной мере не подготовлены, то трудно бывает добиться желаемых результатов.

Пример тому — возникновение религиозного раскола в России в середине XVII в. под влиянием реформ патриарха Никона. Нововведения не затрагивали основ верования, преследуемые ими цели были достаточно скромны. Вносились некоторые исправления в богослужебные книги, несколько менялись отдельные обряды (троеперстие вместо двоеперстия, «аллилуйя» во время церковной службы стала провозглашаться три раза, а не два, крестный ход совершался вокруг церкви отныне не «посолонь», т. е. не вслед за солнцем, а наоборот, и т. д.). Однако и эти сравнительно небольшие перемены были восприняты массовым религиозным сознанием враждебно.

В. О. Ключевский обратил внимание на обстоятельство, которое делало религиозные традиции, консервативные от природы, еще менее податливыми. Он выявил, что религиозное сознание в России становилось все более самоуверенным. Эта самоуверенность, по его мнению, «воспитана была не религиозными, а политическими успехами православной Руси и политическими несчастьями православного Востока. Основным мотивом этой самоуверенности была мысль, что православная Русь осталась в мире единственной обладательницей и хранительницей христианской истины, чистого православия. Из этой мысли посредством некоторой перестановки понятий национальное самомнение вывело убеждение, что христианство, которым обладает Русь, со всеми его местными особенностями и даже с туземной степенью его понимания есть единственное в мире истинное христианство, что другого чистого православия, кроме русского, нет и не будет»⁴.

Покушение на религиозные традиции чуть было не привело к расколу еще раньше, почти за два столетия до реформ Никона, когда при освящении Успенского собора, построенного в Московском Кремле, возник спор между великим князем Иваном III и митрополитом Геронтием все по тому же вопросу, обходить ли церковное здание «посолонь». Митрополит удалился в Симонов монастырь и грозил отставкой. В московском обществе началось размежевание. В конце концов спор был улажен, обычай

⁴ Ключевский В. О. Соч., т. III. М.: Госполитиздат, 1957, с. 294.

сохранен, митрополит вернулся к исполнению своих обязанностей, опасность раскола удалось устранить⁵.

В XVII в. религиозные разногласия проявились в гораздо более широких масштабах. Религиозные новшества, не считаясь с вековыми традициями, патриарх и люди из его ближайшего окружения внедряли поспешно и насильственно, а это привело в движение самые различные слои русского общества. Призванная укрепить церковную организацию, реформа Никона в действительности лишь ослабила ее. Раскол стал совершившимся фактом.

Немалую лепту в начавшееся религиозное брожение внес и сам Никон. В. О. Ключевский считал даже, что, прояви Никон больше осмотрительности, «не было бы и раскола»⁶.

Религиозная оппозиция, получившая за свою приверженность к «исконным» принципам наименование «староверие», или «старообрядчество», не только не исчезла под ударами, которые были обрушены на нее противниками, но, напротив, превратилась в особое религиозное направление. Как синтез различных толков и течений староверие существует вот уже более трехсот лет.

Но ведь известно, что новые конфессии формируются путем отражения каких-то реальных социальных процессов, а не просто вследствие грубой ломки религиозных традиций. Поэтому попытки обнаружить социальную основу, на которой произрастало староверие, были предприняты.

Г. В. Плеханов усматривал социальные корни раскола и старообрядчества в самых архаичных связях и отношениях, которые только существовали в русском обществе. По его мнению, в этом религиозном движении «лучше, вышуклее, ярче, нежели в чем-либо другом, выразила свою духовную природу именно старая Московская Русь». Конкретизируя свое понимание раскола и старообрядчества, Плеханов утверждал, что в исследуемом им явлении оформилась реакция, вызванная поворотом Московского государства к Западу. Именно у тех, говорил Плеханов, кто был недоволен этим поворотом, крепла «приверженность к разной обрядовой ветоши». Отмечая, что в рели-

⁵ См.: *Забелин И.* История города Москвы, ч. 1. М., 1902, с. 128—129.

⁶ *Ключевский В. О.* Соч., т. III, с. 307.

гнозной оппозиция отразилась социальные интересы, Плеханов подчеркивал, что она смотрела «не вперед, а назад», считал ее проявлением «народного застоя, а все не прогресса»⁷.

Однако при дальнейшем изучении староверия эти установки Плеханова не подтвердились. Многие данные свидетельствуют, что в XVII в. Россия вступила в новый период своей истории, характерной особенностью которого было создание буржуазных связей. Как всегда бывает в таких случаях, эти связи вызвали к жизни новые направления в религиозном сознании. Одним из таких направлений и явилось староверие.

В советской научной литературе староверие — в тот период его существования, когда в крепостнической России постепенно вызревал буржуазный строй, — оценивается иначе, чем в плехановской «Истории русской общественной мысли». Советскими историками показано, что социальная платформа староверия отражала в религиозных понятиях становление буржуазного общества (хотя сами сторонники староверия не могли тогда еще осознать этого). Ныне исследована и география староверия: в конце XVII — первой половине XVIII в. оно было распространено преимущественно в тех экономических районах, где развивался буржуазный способ производства.

Впрочем, полагать, что те люди, которые — как идеологи — представляли раскол на его первоначальном этапе, были хоть в какой-то мере «заражены» буржуазным духом и, пусть даже неосознанно, руководствовались им, нет никаких оснований. Их намерения не шли дальше того, чтобы отстоять религиозные традиции, защитить ту догматику и обрядность, на нерушимость которой посягала реформа Никона.

Получив предписание, что в церкви поклоны следует совершать не на коленях, а стоя, и креститься тремя перстами, Аввакум и его единомышленники испытали потрясение. «...Сердце озябло и поги задрожали», — вспоминает об этом сам Аввакум.

Нововведения Никона они считали оскорблением божественного начала и реагировали на них как религиозные фанатики. Аввакум рассказывает, что протопоп Логин

⁷ Плеханов Г. В. О религии и церкви. М.: Изд-во АН СССР, 1957, с. 453, 451, 456.

(в присутствии царя и царицы), видя, что патриарх исполняет службу по новому обряду, «разжогся ревностью божественного огня, Никона порицая, и через порог в олтарь в глаза Никону плевал; распоясався, схватя с себя рубашку, в олтарь в глаза Никону бросил...»⁸.

Религиозное сознание разделилось не из-за тяготения к различным, высшим и низшим, сословиям и классам общества, а по формальному признаку: критерием являлось отношение к религиозным новшествам. В числе раскольников оказалась и какая-то часть населения, причастного к формирующимся буржуазным связям; но приверженность к расколу обнаружили и представители феодальной верхушки, даже лица, принадлежавшие к царской фамилии.

Раскол, однако, не был явлением устойчивым.

Религиозная оппозиция оказалась привлекательной для всех тех социальных сил, которые не испытывали симпатий к существующему строю. Приток в раскол новых людей сопровождался отходом от него многих первоначальных приверженцев — раскол быстро разочаровывал тех, кто хотя и примкнул к нему, но сохранил преданность существующему режиму. Лишь после значительной перегруппировки социальный состав староверия приобрел известную стабильность.

Староверие, отколовшееся от православия по причинам формального порядка, стало быстро наполняться новым содержанием. При этом широко использовалась иная расстановка акцентов, выдвижение на первый план или, напротив, замалчивание тех или иных положений. Староверие в отношении православия становилось тем же, чем лютеранство для католицизма.

Итак, раскол был вызван грубым попранием религиозных традиций, т. е. сугубо привходящими обстоятельствами. Но ведь новшества могли внедряться иными, более корректными методами, на патриаршем престоле мог оказаться человек, не столь самоуверенный. Короче говоря, раскол не был безусловно предопределен.

Одного было невозможно избежать: появления таких религиозных течений, которые являлись следствием созда-

⁸ Житие протопопа Аввакума. — Изборник. (Сборник произведений литературы древней Руси). М.: Художественная литература, 1969, с. 634, 636.

ния в стране буржуазных связей. Не будь раскола, течение, аналогичное староверию, все равно появилось бы. Оно, правда, было бы иным по форме: приверженность к «старой вере» являлась исторической случайностью, результатом стечения ряда конкретных обстоятельств.

А вот появление буржуазных разновидностей христианства в России XVII в. вполне закономерно. Это подтверждает становление наряду со староверием христианского сектантства. Секты образовывались под влиянием социальных антагонизмов. Они вызревали как оппозиционные элементы внутри церкви, а затем отпочковывались от нее в самостоятельные организации, противопоставлявшие себя официальной церкви. Некоторые секты проникали с Запада, где буржуазный строй достиг уже немалых успехов, другие оформлялись непосредственно в России. Как убедительно показал А. И. Клибанов, сектантство в России послужило своего рода «обводным каналом» капиталистического развития⁹.

Религия реагирует на перемены, которые совершаются в окружающей социальной среде, какими бы устойчивыми и консервативными ни были религиозные традиции. Вместе со сменой формаций религиозные системы или гибнут и заменяются другими, или по крайней мере основательно трансформируются, перестраиваются. «Ясно, что с каждым великим историческим переворотом в общественных порядках, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — происходит также и переворот в воззрениях и представлениях людей, а значит и в их религиозных представлениях». Лишь при социализме наступает конец этой религиозной трансформации. «...Современный переворот отличается от всех предшествующих именно тем, что люди, наконец, разгадали тайну этого процесса исторических переворотов и поэтому они, вместо того чтобы снова обожествлять этот практический, «внешний» процесс в высокопарно-трансцендентной форме новой религии, отбросили всякую религию»¹⁰.

Хотя в истории религии фиксируется история общественного развития, это не значит, конечно, что на каждой

⁹ См.: *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М.: Наука, 1973, с. 74—117.

¹⁰ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 7, с. 211.

новой стадии развития общества религия возникает заново, и вся ее история распадается на не связанные между собой эпизоды. Напротив, религиозное развитие не является чем-то произвольным и хаотическим, оно представляет собой закономерную смену различных проявлений и форм религии. Каждая новая ступень истории религии зависит от предыдущей, подготавливается ею.

Так, представление о многих богах, политеизм, было подготовлено предшествующим ему представлением о существовании множества духов. Религиозное сознание выделило из этой массы духов высший, привилегированный слой — богов. Также и монотеизм не мог бы возникнуть сразу, минуя политеизм. Исторически единобожие выросло из многобожия. «На дальнейшей ступени развития вся совокупность природных и общественных атрибутов множества богов переносится на *одного* всемогущего бога, который, в свою очередь, является лишь отражением абстрактного человека, — писал Ф. Энгельс. — Так возник монотеизм, который исторически был последним продуктом греческой вульгарной философии более поздней эпохи и нашел свое уже готовое воплощение в иудейском, исключительно национальном боге Яхве»¹¹.

Первоначально древнееврейский бог Яхве был всего-навсего одним из богов пантеона, правда верховным. Культ его ничем особенным не выделялся среди культа других богов. Постепенно, однако, его религиозная значимость возрастает: на Яхве переносятся атрибуты остальных богов. Он является уже и подателем урожая, и защитником на войне, и покровителем ремесла, торговли. Прочие боги, утрачивая прежнюю сферу деятельности и превращаясь в простых слугителей Яхве, низводятся в низшие ранги. Один из богов, Самсон, становится богатырем, другой, Илья, — пророком, некоторые перевоплощаются в патриархов, ангелов¹². В результате всех этих трансформаций Яхве оказывается единственным национальным богом древних евреев (но боги других религий его приверженцами еще признаются). Следующая стадия в развитии образа Яхве наступает тогда, когда он высту-

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 329.

¹² См.: Ранович А. Очерк истории древнееврейской религии. М.: Гаиз, 1937, с. 187—189, 256.

паст в качестве универсального бога (другие боги полностью отрицаются).

Ф. Энгельс подчеркивал, что возникновение представления «о едином, исключительном боге монотеистических религий» из представления о многих богах, «более или менее ограниченных и ограничивающих друг друга», было результатом процесса абстрагирования («я чуть было не сказал: процесса дистилляции», — пишет Энгельс), «совершенно естественного в ходе умственного развития»¹³.

Подобным же образом и другие элементы религии завият от исторического прошлого.

Преемственность религиозного развития осуществляется даже в тех случаях, когда та или иная религия, больше отвечающая духу времени, распространяясь вширь и захватывая новые территории, вытесняет ранее бытовавшие здесь религии. Побежденные религии оказывают, однако, весьма значительное воздействие на ту, которая осуществила нашествие. Исчезая, они как бы продолжают собственное существование в ряде элементов новой религии.

Еще в период своей ранней истории христианство, чтобы одолеть языческие культы, широко включало в систему своей «небесной иерархии» поклонение многим богам политеизма, преобразуя их в христианских святых. Этот процесс продолжался в связи с распространением христианской религии на новые пространства.

На Руси культ христианских святых встретился с почитанием славянских богов. Началось повсеместное уничтожение изображений этих богов — идолов. Об ожесточенности этой борьбы свидетельствует не только то, что в ходе ее погибли почти все ранние произведения древнерусской скульптуры, но и то, что скульптура длительное время вообще была нежелательна для церкви, опасавшейся рецидивов язычества.

И все же этого оказалось недостаточно для торжества христианства над традиционными политеистическими культурами. Поэтому прежние боги начинают возводиться в сан христианских святых. На месте древних языческих святилищ, посвященных богам, строятся церкви. Некоторые из таких церквей носят имена вновь появившихся святых. Тот, кто бывал в Новгороде, вероятно, обратил внимание на церковь Власия, расположенную на Софийской сто-

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 282—283.

роне, недалеко от детинца (кремля). Ныне существующее здание, сооруженное на Власьевской улице в 1407 г., заменило другую церковь — деревянную, построенную в 1184 г., когда улица еще носила название Волосовой. Предполагается, что в дохристианские времена здесь стоял идол Волоса¹⁴.

Близ Новгорода, в Перыни, при археологических раскопках было обнаружено святилище бога Перуна. После христианизации идол был сброшен в Волхов, святилище разрушено, но, как Феникс из пепла, возродилось в виде возникшего здесь Перынского монастыря, остатки которого сохранились до сих пор.

Повсеместное явление — использование новой религией религиозных представлений и святынь, образовавшихся ранее.

Группа мавзолеев, мечетей и других культовых сооружений в Самарканде — Шахи-Зинда — сложилась на том месте, которое задолго до проникновения ислама в Среднюю Азию уже считалось священным. Ислам не развенчал «святость» данной территории, напротив, он закрепил и развил сложившуюся к его приходу религиозную традицию. Но прежняя мифология была переосмыслена в соответствии с представлениями новой религии: древняя святыня была объявлена могилой двоюродного брата основателя ислама Мухаммеда. Вокруг этого мнимого захоронения и происходило формирование ныне существующего архитектурного ансамбля.

У южного склона холма Афрасиаб, на котором расположена Шахи-Зинда, находится мечеть Хазрет-Хызр. Культ Хызра, именем которого назван храм, возник независимо от ислама; он существовал и во времена, предшествующие исламизации. Новая религия, однако, превратила Хызра в одного из своих святых (хазретов). Возможно, что и сам храм, посвященный ему, имел доисламского предшественника¹⁵.

Так бывает при успешном распространении религии, появившейся извне.

Если же религия, осуществляющая нашествие, не встречает подходящей социальной почвы, то она, как мы уже

¹⁴ См.: Каргер М. К. Новгород. Л.; М.: Искусство, 1970, с. 105.

¹⁵ См.: Пугаченкова Г. Самарканд. Бухара. М.: Искусство, 1968, с. 60.

видели, не может закрепиться на новых для нее пространствах. Но и в том случае, когда она вынуждена отступить, на территориях, на которые эта религия претендовала, можно обнаружить следы ее пребывания.

Религии-аборигены не теряют при этом своей специфики, но обогащаются за счет религии-пришельца, усваивая отдельные ее элементы.

Религии народов Крайнего Севера, имевшие под собой архаичную социальную основу, несмотря на то что они подвергались длительному давлению со стороны православия, не были, как известно, побеждены им и сохранили места своего исконного обитания. В борьбе с православием они не претерпели качественных преобразований, но кое-что все же восприняли из него. Заимствовано было лишь то, что соответствовало их традициям (хотя и эти частные заимствования были локальными, а не повсеместными).

Пополнился пантеон местных религий. Если в период своего становления и распространения христианство превратило многих богов в собственных святых, то при его встрече с религиями народов Крайнего Севера некоторые из его святых попадали в сонм местных богов. Христианские святые, властители природных стихий и покровители сельского хозяйства, на Севере с его суровым климатом и во многом зависевшим от него производством сравнительно легко переосмысливались религиозным сознанием как боги. Значительное почитание среди коренного населения приобрели Николай-угодник (верующие ханты, например, до сих пор называют его Микола-торум, т. е. бог Никола), а также Илья-пророк. Пополнение пантеона богов за счет христианских святых облегчалось из-за того, что процесс классового образования у народов Крайнего Севера находился на ранней стадии, и поэтому высший слой сверхъестественных существ только еще начинал выделяться из мира духов. Отзвуки верований в этих новых богов дошли до наших дней.

Иконы, предками которых являлись первобытные фетиши, были обращены в фетишистское состояние. На Таймыре в домах верующих долган автору этих строк не раз приходилось видеть иконы, используемые как типичные амулеты. К изголовью кровати привязывается мешочек, в котором находится одна, а то и несколько икон. Верующие поясняют, что эти иконы-амулеты способны предотвращать несчастье.

Длившееся веками воздействие православия оставило, таким образом, в религиях народов Крайнего Севера отдельные вкрапления.

Но и позднейшие по своему происхождению религии содержат в себе такие включения, которые являются как бы осколками ранних религий. Некоторые из этих включений восходят к весьма отдаленным, даже первобытным временам. Поэтому их приято называть реликтами.

Реликты имеются в христианстве, исламе, буддизме и других религиях. Советскими этнографами обнаружено немалое число дохристианских, доисламских, добуддийских представлений и обрядов, входящих в состав соответствующих религий, но не настолько переработанных ими, чтобы утратить свойственную им относительную самостоятельность. Особенно много реликтов в христианстве, исламе, буддизме выявлено при исследованиях религиозности в прежде отсталых районах страны — в Поволжье, Средней Азии, на Северном Кавказе, в некоторых местах Сибири. Несмотря на свою древность, а отчасти и благодаря ей реликты устойчивы, активно влияют на различные стороны религиозного сознания и нелегко изживаются.

Преимственность религиозного развития — характерная особенность истории религии, начало ее у самых первобытных истоков религии. Ф. Энгельс говорил, что у религии «имеется предысторическое содержание, находимое и перенимаемое историческим периодом, — содержание, которое мы теперь назвали бы бессмыслицей»¹⁶.

Естественно, что когда религия только еще формировалась в первобытном обществе, она не могла опереться на какие бы то ни было собственные традиции. Но и тогда у нее были исторические предшественники, которые способствовали ее становлению. К моменту возникновения религии уже скопилось немалое количество заблуждений и предрассудков. Некоторые из них начали даже складываться в своего рода систему. Это были так называемые аниматистские представления; суть их состояла в том, что всевозможные объекты окружающего мира, в том числе и неорганического, трактовались как живые, подобные человеку. Термин «аниматизм» означает «оживотворение». В настоящее время отзвуки аниматизма находим в различных современных языках (солнце встает, река

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.37, с. 419.

бежит и т. д.). Дело в том, что, образно говоря, «история языка — это своего рода «автобиография» сознания»¹⁷.

Аниматистскими представлениями интересовались атеисты прошлого, хотя обычно смешивали аниматизм с религией.

Все же попытки выделить аниматистские взгляды как определенный этап духовной жизни делались. Еще Ч. Дарвин в «Происхождении человека», рассматривая некоторые аспекты становления религии, отмечал, что даже такое раннее ее проявление, как веру в духов, предваряли, вероятно, еще более элементарные представления. «...Я не могу удержаться от предположения, — писал он, — что существовала еще более ранняя и примитивная ступень, когда все, в чем обнаруживалась сила или движение, должно было считаться одаренным какой-то жизнью и умственными способностями, подобными нашим собственным»¹⁸.

Давалась и общая характеристика аниматизма. Н. Г. Чернышевский, например, в следующих словах передавал суть подобных воззрений: «Простому человеку надобно, чтобы везде и все было так, как у него; иначе он ничего не поймет. Такими глазами простой человек (если угодно, назовем его дикарем) смотрит на природу: ему все в ней представляется так, как бывает у него»¹⁹. И. И. Мечников также подчеркивал, что «с пробуждением разума человек судил о неизвестном по аналогии с тем, что ему было наиболее знакомо, т. е. с самим собой. Вот почему он приписывал всем окружающим его предметам свойства и побуждения, присущие ему самому. По его мнению, не только все живые существа обладали волей и умом, но даже и неодушевленные тела способны были действовать подобно человеку»²⁰.

Марксистское религиоведение всегда исходило из того, что религия сформировалась не на пустом месте. По словам Ф. Энгельса, она «возникла в самые первобытные времена из самых невежественных, темных, перво-

¹⁷ Спиркин А. Происхождение сознания. М.: Госполитиздат, 1960, с. 31.

¹⁸ Дарвин Ч. Соч., т. 5. М.: Изд-во АН СССР, 1953, с. 211.

¹⁹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. II. М.: Гослитиздат, 1949, с. 153.

²⁰ Мечников И. И. Акад. собр. соч., т. XI. М.: Медгиз, 1956, с. 129—130.

бытных представлений людей о своей собственной и об окружающей их внешней природе»²¹.

Когда началось формирование религии, аниматистские представления активно содействовали этому процессу. Из аниматизма выростала вера в души и духов (анимизм). Взгляд на различные объекты действительности, как живые, сменялся убежденностью, что за каждым из них стоит сверхъестественное существо — душа, дух. Происходила перестройка прежних воззрений. Мир представлял уже не как «оживотворенный», а как «одушевленный». Эта трансформация совершалась постепенно и стихийно, но неуклонно.

Какое-то время отмиравшие аниматистские и нарождавшиеся анимистические представления существовали рядом друг с другом. Однако религиозные воззрения вытесняли аниматизм, и в дальнейшем он становится все менее заметен, хотя сама религия (по крайней мере, некоторые из ее представлений) время от времени и напоминает о нем.

Сильные пережитки аниматизма можно различить, например, в идолопоклонстве. Первобытные идолы так или иначе, но непременно связаны с верой в духов: различные идолы предназначены для того, чтобы или привлекать духов, предоставляя им возможность вселиться в собственные изображения, или, напротив, отпугивать их, если предполагается, что духи хотят причинить вред. Культ таких идолов — это в той или иной мере также и культ духов.

Но и традиции аниматизма в идолопоклонстве дают о себе знать. Не все свойства, приписываемые первобытному идолу, объясняются лишь тем, что он связан с духом. С точки зрения религиозного сознания, идолы в то же время обладают и собственной природой.

Английский этнограф Э. Тайлор писал о том, что саамы (лопари) «полагают, что их безобразные истуканы могут свободно двигаться, а эсты дивились, что из идолов не лилась кровь, когда Дитрих, христианский священник, изрубил их». Тайлор обратил внимание на то, что ханты (остяки) наряжают своих идолов и угощают их, но если те плохо справляются со своими обязанностями, то наказывают их, «после чего снова наряжают и кормят»²².

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 313.

²² Тайлор Э. Первобытная культура. М.: Соцэкгиз, 1939, с. 376.

Подобные представления — в виде пережитков — сохраняются кое-где на Крайнем Севере и в наши дни. От верующих можно услышать, например, что имеющих у них идолов они «угощают» оленьим салом.

Заставляет вспоминать об аниматизме и культ «священных» изображений в тех религиях, которые по своему происхождению являются позднейшими.

А. Бэшем так описывает индуистское поклонение идолу, представляющему божество: «Ему, как почетному гостю, предлагают воду для омовения ног, цветы, бетель для жевания. По утрам его будят, совершая обряды, музыкой, колокольчиками и звуками ударяемых друг о друга раковин. Затем его омывают, вытирают и одевают. Его чествуют гирляндами цветов, благовониями, специально раскачивают лампы; его кормят, обычно рисом и фруктами... Во многих храмах ночью его относят в его спальню, где он пребывает со своей женой или женами. В больших храмах слуги овевают его опахалами и танцовщицы развлекают танцами, как какого-нибудь древнеиндийского царя. По праздникам он объезжает город в роскошной повозке, которую зачастую тянут его почитатели, сопровождаемый второстепенными богами в их повозках, музыкантами, танцорами, прислужниками, несущими метелочку из хвоста яка, зонты и опахала»²³.

В известном письме к Н. В. Гоголю В. Г. Белинский отметил утилитарное отношение православного верующего к иконе, зафиксированное в пословице: «Годится — молиться, не годится — горшки покрывать»²⁴. Икона для такого почитателя мало чем отличается, в сущности, от первобытного идола. Она является объектом поклонения лишь до тех пор, пока способна приносить пользу; если же она «не оправдывает доверия», то ею начинают пользоваться как простой доской, которой можно покрывать посуду. Это вовсе не означает, однако, что она не в состоянии вернуться к исполнению прежних функций, вновь стать предметом культа.

Состарившуюся и отслужившую свой век икону не принято выбрасывать, уничтожать — предпочтительней отнести ее к ручью или реке и пустить по течению. Не случайна и реакция верующей на предложение о продаже

²³ Бэшем А. Чудо, которым была Индия, М.: Наука, 1977, с. 363.

²⁴ См.: Белинский В. Г. Полн. собр. соч., т. X. М.: Изд-во АН СССР, 1956, с. 215.

принадлежащей ей иконы, о чем рассказывает В. А. Солоухин в очерке «Черные доски»: «Чтобы я свою икону в чужие руки... она придет ко мне ночью и спросит: «Куда ты меня, Овдотья, первому встречному отдала?» Что я ей, сердешной, скажу?»²⁵.

Логика развития религии не ограничивается одной лишь преемственностью. Ей свойственно также и противопоставление одних проявлений религии другим, следствием чего является так называемое отталкивание; оно также достаточно характерно для всей истории религии.

Крайне острые конфликты — не редкость между «близкородственными» верованиями. В процессе такой конфронтации приверженцы религиозных систем сосредоточивают свое внимание именно на отличительных признаках в догматике, вероучении и обрядности. Идеологии таких религиозных систем направлены одна против другой. Подобное религиозное творчество — благодаря исключительной консервативности религиозных традиций — запечатлевается в религии; сделанные приобретения сохраняются и тогда, когда ситуация уже становится иной.

Не обошлось без противоборства при размежевании между христианством и иудаизмом, происходившем в начале новой эры. Р. Ю. Виппер писал по этому поводу: «Отделяющаяся от консервативного иудейства новая религиозная группа «христиан» не имела большего врага, как отринутое им же иудейство... В середине II в. н. э. между двумя религиями, христианской и иудейской, обозначилась непримиримая вражда»²⁶. В ходе этой вражды приверженцы обеих религий отстаивали не только свои претензии на обладание абсолютной истиной, но и право на дальнейшее существование своих религий. Взаимная неприязнь между христианством и иудаизмом, раз вспыхнув, длилась веками. Она стимулировала соответственно антихристианский и антииудейский дух этих религий и отразилась не только на их содержании и форме, но и на их исторических судьбах.

В XI в. совершился разрыв между западной и восточной христианскими церквями, центры которых находились в Риме и Константинополе. Подлинными причинами рас-

²⁵ Солоухин В. Славянская тетрадь. Письма из Русского музея. Черные доски. М.: Советская Россия, 1972, с. 355.

²⁶ Виппер Р. Ю. Рим и раннее христианство. М.: Изд-во АН СССР, 1954, с. 204, 221.

кола послужили обстоятельства социально-экономического, политического и географического порядка. Религиозные противоречия находились, однако, на переднем плане и могли казаться поэтому единственным камнем преткновения. Ожесточенную полемику вызвало, например, послание болгарского архиепископа Льва епископам Италии, которое он направил по поручению константинопольского патриарха Михаила Кирулария; в этом послании объявлялось ересью принятое на западе причащение опресноками и соблюдение субботнего поста²⁷. Римский папа, разумеется, не остался в долгу. Разногласия, которые при обоюдном желании можно было смягчить путем компромисса, искусственно обострялись. Именно в результате продолжительных распрей и были четко сформулированы догматические и обрядовые признаки, отличающие католицизм от православия.

Противопоставляя себя католицизму, складывался в XVI в. протестантизм. Порожденный набирающим силу буржуазным строем, протестантизм в идейном плане отталкивался от своего предшественника. Накопившей несметные богатства католической церковной организации противопоставлялась дешевая церковь. Культ святых, которых в католицизме набрался целый легион, отвергался. Протестантизм устранял и такого «посредника» между богом и человеком, как клир, устанавливая «непосредственные отношения» между человеком и богом.

Против важнейших тезисов католицизма протестантизм выставил свои антитезисы. Он, однако, не порывал с общехристианской традицией. В результате эта разновидность христианства стала представлять собой нечто вроде вывернутого наизнанку католицизма. «...*Лютер* победил рабство по *набожности*, — писал К. Маркс, — только тем, что поставил на его место рабство по *убеждению*. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделал религиозность внутренним миром человека. Он эмалсцировал плоть от оков, наложив оковы на сердце человека»²⁸.

²⁷ См.: *Литаврин Г. Г.* Внутренняя и внешняя политика Византии в 1025—1057 гг. — В кн.: *История Византии*, т. 2. М.: Наука, 1967, с. 275.

²⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 422—423.

Религиозное сектантство в прошлом — носитель социального протеста (правда, этот протест по-разному выражен в различных сектах и на различных фазах их исторического развития), и поэтому его борьба с церковью — черта, типичная для истории религии. «Противоположные по своей классовой природе, социальным функциям и внутренней структуре, церкви и секты, — пишет А. И. Клибанов, — составляют тем не менее парное общественно-историческое явление... Борьба между сектами и церковью взаимообусловлена и проходит в общих для них рамках определенной религиозной системы, будь то христианство, ислам, иудаизм и т. п. Секты в христианстве борются с христианскими (католической в одном случае, православной — в другом) церквями, но не с иудейской или мусульманской или какой-либо иной»²⁹.

Подобные взаимоотношения с официальной церковью накладывают отпечаток на весь облик религиозного сектантства. Неприятие тех или иных положений церковной идеологии, стремление «исправить» и «улучшить» ее, противопоставить ей свою собственную, причем в сфере, ограниченной жесткими религиозными пределами, — характерная особенность сектантства.

Таким образом, религия на каждом историческом этапе — результат всей ее прежней истории. У нее имеются исторические корни. Но вся логика развития религии диктуется социальной средой ее обитания. Представления, возникающие как логическое следствие развития религии, все равно находятся в зависимости от социальных условий. «Мы видим, стало быть, — писал Ф. Энгельс, — что, раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой. Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, следовательно, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения»³⁰.

²⁹ *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем, с. 5—6.

³⁰ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 315—316.

РОЛЬ РЕЛИГИИ В ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА

Какова же роль религии в истории общества?

Значение религии всячески идеализируется и превозносится буржуазными религиоведами. Они пишут о том, что это — «вдохновляющая сила», способная сделать людей «выше и лучше», что она «приносит человеку наивысшее счастье» и т. п. Однако подлинно научное исследование показывает, что воздействие, которое на протяжении тысячелетий оказывала религия на общественное развитие, вовсе не было столь благотворным.

Начиная с момента своего возникновения и кончая стадией угасания, т. е. на всех этапах развития, религия давала фантастически искаженную картину объективной реальности. Неотъемлемым свойством любой религии было представление о существовании могущественного мира сверхъестественного, предопределяющего судьбы людей. Поэтому вся история религии является и ее борьбой против научного знания, призванного давать верные сведения о действительности. В настоящее время соотношение противоборствующих сил явно не в пользу религии; от наступления на науку она перешла к повсеместной обороне.

Во всех классово антагонистических обществах религия выполняла роль социального регулятора: санкционировала привилегии господствующих классов и примиряла угнетенных с их положением в системе социальной иерархии.

С. Марешаль, видный деятель французского Просвещения и Великой французской революции, характеризуя религию, находил, что она напоминает наркотик, опиум. Сославшись на слова, сказанные одним из власть имущих: «Семью восьмьюми человечества можно управлять только при помощи опиума», Марешаль, обращаясь к читателям: «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». Маршалль говорил, что религия, обещая осуществление справедливости на том свете, «дает возможность правителям чувствовать себя спокойно»¹.

Французские материалисты пытались выяснить, каковы выполняемые религией социальные, классовые функции, хотя вполне удовлетворительно решить эту проблему не могли — потому, в частности, что тогда не была еще изучена классовая структура общества.

Наркотическое воздействие религии на массы привлекало внимание не одних только французских материалист в. О нем писали и русские революционные демократы. А. И. Герцен говорил о тяжелом сне, в который люди «были погружены под влиянием католического мака»².

Регулирующая функция религии была полностью раскрыта лишь марксизмом.

«Того, кто всю жизнь работает и пуждается, — писал В. И. Ленин, — 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»³. Вслед за К. Марксом В. И. Ленин характеризовал религию как опиум народа и подчеркивал, что именно эта функция религии прежде всего и определяет отрицательное отношение к ней марксизма. «Религия есть опиум народа, — писал он, — это изречение Маркса есть краеугольный камень всего миросозерцания марксизма в воцросе о религии»⁴.

К. Маркс и В. И. Ленин называли религию не просто опиумом, а опиумом народа. Это значит, что, будучи социальным регулятором, религия расслабляет волю и усыпляет разум трудящихся, но никак не господствующих, эксплуататорских классов. Последним она не внушает социальной пассивности, не предлагает отказаться от привилегированного положения во имя призрачной и иллюзорной компенсации «в будущем». Напротив, санк-

¹ *Маршалль С.* Избр. атеистические произв. М.: Изд-во АН СССР, 1958, с. 209, 210.

² *Герцен А. И.* Собр., соч., т. VI. М.: Изд-во АН СССР, 1955, с. 129.

³ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 12, с. 142—143.

⁴ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 17, с. 416.

ционирова и освящая их положение, она стимулирует их социальную энергию и активность. Лишь в социалистическом обществе, устраняющем классовые антагонизмы, функция религии как общественного регулятора отмирает.

Официальная религия не является, конечно, единственным фактором, позволяющим стабилизировать отношения между антагонистическими классами. Она дополняет собой другие методы подавления социального протеста.

Еще французские материалисты XVIII в. подмечали, что религии и органы власти имеют, в сущности, перед собой одну задачу — держать народ в покорности, хотя и решают ее различными средствами. Ж. О. Ламетри писал, что «все воображаемые палачи будущей жизни служат причиной того, что палачи нашей действительной жизни имеют меньше дела, и многие люди из народа только потому избегают, по выражению Свифта, «одного из способов возвышения в мире» (виселицы), что они боятся мучений ада»⁵.

Союз церкви и эксплуататорского государства разоблачали и русские революционные демократы. «Известно, — писал Н. А. Добролюбов, — что православная церковь и деспотизм взаимно поддерживают друг друга; эта круговая порука очень понятна»⁶. Русские революционные демократы подчеркивали, что функции государственной власти и церковной организации, хотя и не идентичны, но взаимосвязаны. «...Вооружают целые толпы тунеядцев, — говорил А. И. Герцен, — строят суды, тюрьмы и стращают виселицей, строят церкви и стращают адом. Словом, делают все так, чтоб, куда человек ни обернулся, перед его глазами был бы или палач земной, или палач небесный — один с веревкой, готовый все кончить, другой с огнем, готовый жечь всю вечность»⁷.

Развивая некоторые идеи, высказанные материалистами прошлого, В. И. Ленин также сопоставил функции попа и палача, персонажей, являющихся олицетворением официальной церкви и эксплуататорского государства. «Все и всякие угнетающие классы, — писал Ленин, — нуждаются для охраны своего господства в двух социальных функциях: в функции палача и в функции попа.

⁵ Ламетри Ж. О. Соч. М.: Мысль, 1976, с. 477.

⁶ Добролюбов Н. А. Собр. соч., т. 1. М.; Л.: Гослитиздат, 1961, с. 101.

⁷ Герцен А. И. Собр. соч., т. XI. М.: Изд-во АН СССР, 1957, с. 221.

Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им перспективы (это особенно удобно делать без речительства за «осуществимость» таких перспектив...) смятения 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»⁸.

В истории классово антагонистического общества репрессивная функция государственного аппарата и идеологическая деятельность церкви находятся в определенной взаимозависимости и могут отчасти заменять друг друга. Усиление государственного деспотизма нередко сопровождается ослаблением позиций церкви, а умаление государственной власти — укреплением религиозной организации.

Так, в Западной Европе в период феодальной раздробленности церковь приобрела особенно влиятельное положение и проявляла себя, по словам Ф. Энгельса, «в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя». Энгельс отмечал, что католическая церковь, несмотря на постоянные феодальные распри, объединяла Западную Европу «в одно большое политическое целое», что она «являлась реальной связью между различными странами»⁹.

Иная ситуация сложилась в Византийской империи. Единое государство с сильной, централизованной властью подчинило себе церковную организацию, и этот статус церкви был закреплен как светским, так и церковным законодательством.

На Руси была усвоена византийская традиция, церковь оказалась в явной зависимости от государства, ее прерогативы были ограничены. Однако в период наступившей феодальной раздробленности, когда влияние государственной власти пошло на убыль, значимость церкви возросла. Она взяла на себя роль, в какой-то мере аналогичную той, которую в Западной Европе выполнял католицизм. Русская православная церковь пыталась идейно объединять обособившиеся земли, создавая религиозную общность. Церковная земельная собственность была разбро-

⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 237.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 361; т. 22, с. 306; т. 21, с. 495.

сана по разным княжествам. «Обладавшие в значительной мере правом экстерриториальности, духовные феодальные корпорации были силой, пробивавшей серьезные бреши в политическом здании феодальной раздробленности», — писал Л. В. Черепнин¹⁰.

После образования русского централизованного государства «функция попа» вновь стала отходить на второй план. Попытки церкви потеснить светскую власть были неудачны. В XVII в. произошла схватка самодержавия с патриархом Никоном, пытавшимся поставить «священство выше царства» и сделать духовенство главенствующим сословием в государстве. После непродолжительной борьбы патриарх вынужден был капитулировать. Самодержавие же еще более упрочилось. А в XVIII столетии должность патриарха в России вообще была упразднена, и церковь превратилась, по существу, в одно из звеньев государственного аппарата.

Своеобразная ситуация сложилась в феодальном Китае. Некоторые идеологические функции, бывшие при феодализме, как правило, принадлежность церкви, перешли в ведение деспотического государства. В частности, пропаганда этических и социальных норм конфуцианства, а также наблюдение за их исполнением осуществлялись не какой-либо религиозной организацией, а государственным чиновничеством. И несмотря на значительное влияние религии на социальную жизнь (как и всюду в феодальном обществе), у нее не было здесь единой и целостной организации. Палач взял на себя кое-какие функции попа.

На протяжении своей истории религия выполняла, следовательно, вполне определенные социальные, классовые функции. То, что в религии, как и во всем общественном сознании вообще, воплощались интересы классов, стоявших на верхних ступенях социальной лестницы, не удивительно. «Мысли господствующего класса, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — 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

¹⁰ Черепнин Л. В. Образование русского централизованного государства в XIV—XV веках. М.: Соцэкгиз, 1960, с. 184.

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»¹¹.

На страже классово антагонистического общества наряду с религией стоят и другие формы идеологии: политика, право, мораль. Все они призваны укреплять это общество, нейтрализовать протест трудящихся, социально дезориентировать массы.

В процессе своего становления и развития, на любом этапе своей истории религия поглощает, ассимилирует немало различных общественных идей — правовых, политических, нравственных, философских. Усваивая их, религия усиливает свое социальное звучание и значимость; возможности ее оказывать влияние на общественную жизнь повышаются. При этом в религию опять-таки широко проникают прежде всего идеи господствующих классов.

Официальная религия освящает и закрепляет порядок общества, выгодный эксплуататорам, политическая ориентация церкви направлена на поддержку политической линии господствующих классов, а религиозная мораль аккумулирует те импульсы, которые идут к ней со стороны нравственных норм привилегированных социальных слоев. Испытывая воздействие различных форм идеологии господствующих классов, религия, естественно, еще более соответствует интересам этих классов.

Если религия занимает в социальной жизни сильные позиции и подчиняет общественное сознание своему влиянию или по крайней мере основательно воздействует на него, то протест угнетенных масс может выражаться в религиозной форме, существовать под религиозными покровами. В этом случае «еретическое религиозное сознание» противопоставляет себя официальной религии. В. И. Ленин отмечал, что «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития», что история знает такие периоды, когда «борьба демократии и

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). М.: Политиздат, 1966, с. 59.

пролетариата шла в форме борьбы *одной религиозной идеи против другой*¹².

Социалистические учения прошлого также длительное время оснащались религиозными представлениями, а стремление осуществить эти учения на практике мотивировалось необходимостью выполнения религиозных заповедей. Обращаясь к религии, социалисты-утоцисты отвергали, однако, ортодоксальные формы ее проявления, воззрения официальной церкви. В свою очередь, и клерикалы враждебно воспринимали идеи утопического социализма.

Религиозным духом были проникнуты и те сочинения мыслителей из народа, в которых излагались идеи о социальном устройстве, не похожем на то, которое существовало в эксплуататорском обществе. Религиозные представления использовались и при создании крестьянских сообществ, стремившихся к равенству или общности имущества, которые спорадически возникали в различных районах мира. Существовали они и в России.

Власти неизменно подвергали подобные сообщества преследованиям. Так, в 1898—1899 гг. были вынуждены переселяться из России в Канаду духоборы, в среде которых обнаружилась тяга к социальному реформаторству. Но и в Канаде с ее буржуазно-демократическими порядками социальная практика духоборов встретила противодействие администрации и зажиточных слоев фермерства. Проповедь общности имущества рассматривалась как подрывающая принципы буржуазного предпринимательства¹³.

Демократические движения, свойственные различным этапам истории и пробивающие себе дорогу в рамках различных религий, в социальном плане существенно отличаются от религиозной ортодоксии, призванной регулировать общественные отношения в соответствии с интересами господствующих классов и тем самым цементировать существующий эксплуататорский строй. Эти движения, нередко втягивающие в свою орбиту значительные слои народных масс, объективно направлены на разрыв существующих отношений эксплуатации и угнетения.

Не все демократические движения, даже и при феодализме, апеллировали к религиозным представлениям.

¹² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 4, с. 228; т. 48, с. 232.

¹³ См.: Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России в XIX веке. — Вопросы философии, 1972, № 11, с. 113.

Некоторые из них обходились и без религии, обычно в тех случаях, когда движение не содержало каких-либо программных установок, являлось вспышкой стихийного социального протеста, или когда оно ограничивалось частными, сугубо конкретными требованиями, касающимися налогов, пошлин и т. д., и не ставило перед собой задачи произвести существенные социальные перемены. Советские историки средневековья делают вывод, что игнорирование «обобщенных, хотя и в специфически сектантских формах, программных теоретических требований и идеалов крестьянства... несомненно, ослабляло движение в целом»¹⁴.

Демократические движения, обращавшиеся к религии, не были неизменно верны религиозному мировоззрению. В ходе возникавшей социальной борьбы они подрывали все отношения между антагонистическими классами, в том числе и религиозные, ослабляли регулирующую функцию официальной религии. А это неизбежно сказывалось и на общих судьбах религии. Демократическим движениям, осуществлявшимся под религиозными знаменами независимо от желаний участников этих движений, а то и вопреки им, не были чужды явления секуляризации, когда религиозное сознание слабеет и начинается отход от него. Религиозные представления как бы постепенно «испаряются». Но отмечаемые в таких случаях симптомы секуляризации не только не отражаются отрицательно на программно-теоретических установках движения, но, напротив, повышают его общий идейный уровень.

Секуляризация дает о себе знать, разумеется, лишь тогда, когда само движение достигает достаточно высокого уровня в своем развитии.

Когда в XVI в. в позднесредневековой Германии разразилась Крестьянская война, авангардом движения стала наиболее революционная часть плебеев и крестьян. Движение развернулось в условиях, когда религия являлась господствующей формой идеологии. «Ясно, — писал Ф. Энгельс, — что при этих условиях все выраженные в общей форме нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все революционные — социальные и поли-

¹⁴ Скажин С. Д., Самаркин В. В. Крестьянские движения XIV—XV вв. — В кн.: История Италии, т. 1. М.: Наука, 1970, с. 373—374.

тические — доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси»¹⁵. Естественно поэтому, что и передовой отряд движения не миновал религиозного воздействия. Его вождь и идеолог Томас Мюнцер был теологом и излагал свои взгляды в религиозной форме. Однако революционный характер народного движения сказался не только на содержании утопически-коммунистического учения Мюнцера, но и на его форме. «Его теолого-философские доктрины, — отмечал Энгельс, — были направлены против всех основных догматов не только католицизма, но и христианства вообще. В христианской форме он проповедовал пантеизм... места ми соприкасающийся даже с атеизмом... Религиозная философия Мюнцера приближалась к атеизму...»¹⁶.

Подобные же секулярные процессы свойственны и русскому освободительному движению.

Русские еретики первой половины XVI столетия — Феодосий Косой и другие, выступавшие против феодальных порядков, одновременно обнаруживали склонность к рационализму и вольнодумству.

В возродившейся в XVII в. в России религиозной оппозиции вновь и вновь проявлялись тенденции к секуляризму — отказу от религии в некоторых сферах социальной жизни. Религиозные оппозиционеры выдвигали идеи о ценности человеческой личности, самодовлеющей важности жизненных интересов, выражали доверие «здравому смыслу». Пробивавший себе дорогу в их среде рационализм, как и у их предшественников, время от времени дополнялся свободомыслием. Секуляризация определенно усиливалась в те периоды, когда социальная борьба обострялась и народным массам в ней сопутствовал успех. Ослабление религиозности было заметно, например, в ходе Соловецкого восстания XVII в. Восстание в Соловецком монастыре, являясь на первых порах типично раскольническим, продолжалось несколько лет, становясь все более радикальным по своему характеру. Менялось и отношение к религии. Многие из восставших отказывались от церковной службы, выражали желание жить без священников, отвергали как старые, так и новые обряды, уничтожали кресты.

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 361.

¹⁶ Там же, с. 370, 371.

Подъемы народной борьбы отрицательно сказывались на религиозности и впоследствии. Особенно широкое распространение религиозный индифферентизм, свободомыслие и атеизм получили среди народных масс России в XIX — начале XX в. в связи с мощным революционным движением, приведшим в конечном счете к крушению классово антагонистического общества. Антирелигиозные взгляды, усвоенные в это время значительными слоями трудящихся, послужили той основой, на которой после Октябрьской революции развился массовый атеизм.

В наши дни ведущей силой в борьбе за социальный прогресс стало коммунистическое движение, идеология которого находится в тесном единстве с атеистическим мировоззрением. Что касается основных религиозных центров, существующих в капиталистическом мире, то они являются органами буржуазной реакции, ставящими перед собой задачу защиты капиталистического строя. Однако в движениях за мир, демократию и социализм участвуют и массы верующих, значительная часть религиозных деятелей, некоторые религиозные организации. Правда, их социалистический идеал, если они его имеют, деформирован облекающей его религиозной формой.

Попытки сочетать христианство и социализм привели к появлению своеобразного синтеза, так называемого христианского социализма. Христианский социализм неоднороден. Наряду с тем направлением, которое исчерпывает свое содержание социальной демагогией, в нем усиливается левый христианский социализм. Многие левые христиане поддерживают марксистскую программу построения социализма, но стремятся обосновать ее религиозными категориями. Их ориентация на социализм является вполне искренней¹⁷.

Подобные идеологические комплексы стали появляться также в рамках других религий. Их существование — показатель той тяги к социализму, которая обнаруживается среди самых широких кругов верующих в различных районах мира. Далеко не всегда сочетания религии и со-

¹⁷ См.: Шейнман М. М. Христианский социализм. М.: Наука, 1969; Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия. М.: Мысль, 1971, с. 169—176; Курпакова Л. П. К вопросу о социальной ориентации верующих в социалистическом обществе. — Вестник МГУ. Серия VIII. Философия, 1972, № 1, с. 60—68.

циализма оформляются идеологически. Часто они проявляются стихийно и бывают более или менее аморфными.

Но и в тех случаях, когда религиозная форма прикрывает социалистический идеал, она не остается неизменной.

Разрыв групп верующих с буржуазной политикой и моралью, переход их на классовые позиции пролетариата приводят к тому, что религия отрывается от своих традиционных источников питания и пытается наладить связи с чуждой ей по своей природе социалистической идеологией. Но эти связи уже не являются ни органическими, ни достаточно прочными. Религиозное мировоззрение становится в данном случае крайне эклектичным, так что процесс секуляризации осуществляется не только извне, но и изнутри. Совершается основательное размывание религиозного сознания.

В. И. Ленин писал: «Положение: «социализм есть религия» для одних есть форма перехода от религии к социализму, для других — от социализма к религии»¹⁸. Подвергая резкой критике ревизионистские отступления от социализма к религии, В. И. Ленин давал совсем иную оценку пути, ведущему от религии к социализму. Развивающиеся в противоположных направлениях воззрения (от религии к социализму и от социализма к религии) могут, сойдясь на время в каком-то пункте, дать по видимости сходные результаты, но значимость их будет различной, и будущее окажется лишь за теми, которые устремлены к идеалам социализма.

После победы социалистической революции широкое участие верующих в построении нового общества — важнейшее и неперемнное условие успехов массового атеизма. В соответствии с этим строится и система атеистического воспитания. Ее проблемы решаются вместе с другими — более общими и более важными — проблемами социалистического и коммунистического строительства.

Как подчеркивал В. И. Ленин, «борьбу с религией 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»¹⁹.

¹⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 17, с. 423.

¹⁹ Там же, с. 418.

Возвратимся к рассмотрению более ранних этапов истории религии.

Как уже отмечалось, в истории религии иногда возникают такие ситуации, когда религиозные взгляды оказываются разнородными: одни из них отражают давно существующий строй общества, другие — только еще формирующийся в его недрах. Борьба, возникающая в этих случаях, отличается крайним ожесточением. Оба религиозных лагеря не ограничиваются тем, что предают друг друга проклятиям, как вероотступников; каждый из них пытается стереть своих оппонентов с лица земли. Достаточно вспомнить хотя бы те гонения, которым подвергались христиане в Римской империи, и те преследования, которые впоследствии обрушили христиане на «язычников», вспомнить «религиозные войны» во Франции в конце средних веков, «Варфоломеевскую почь» и т. д. Был ли какой-нибудь рациональный смысл в этих бурных столкновениях на религиозной почве или их следует рассматривать просто как бессмыслицу? Атеисты до К. Маркса и Ф. Энгельса считали эти религиозные конфликты сплошным абсурдом. Однако основоположники марксизма не согласились с таким мнением.

Ф. Энгельс высоко ценил древнегреческого сатирика II в. Лукиана из Самосаты; он называл его Вольтером классической древности. Та критика, которой подверг Лукиан существовавшие в его время христианские и языческие представления, занимает видное место в истории атеизма и не утратила своего значения и в наши дни. Но Лукиан не смог разобраться в перипетиях развертывавшейся на его глазах религиозной борьбы; его отождествление обеих религиозных партий Энгельс характеризовал как плоско-рационалистическую точку зрения²⁰. Подобный подход к истории религии существовал и позже. Энгельс справедливо высмеивал тех своих современников — «знатоков истории» и «государственных мудрецов», — которые усматривали в «борьбе, положившей конец средневековью, одни только яростные богословские перебранки»²¹. Энгельс не ограничился критикой этих, вульгарных по существу, представлений, но и дал позитивное решение вопроса.

²⁰ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 469.

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 359.

Он обстоятельно исследовал и осветил важнейшие проблемы первоначального христианства, посвятив этому целый ряд специальных работ — «Бруно Бауэр и первоначальное христианство», «Книга откровения», «К истории первоначального христианства». В них он показал, что первоначальное христианство по своему воздействию на тогдашний мир существенно отличалось от ставших традиционными верований. Оно было оппозиционно «по отношению к господствующему строю, к „властям предержащим“». По словам Энгельса, первоначальное христианство — «крупное революционное движение», новая фаза развития религии, «которой предназначено стать одним из величайших элементов революции»²².

Конечно, эти высказывания Энгельса не дают никаких оснований хоть в какой-то мере отождествлять раннехристианскую революционность с революционностью нашей эпохи, тем более христианское вероучение с научным коммунизмом. Подчеркивая недопустимость такого сближения, Энгельс писал: «...если немощные места из библии и могут быть истолкованы в пользу коммунизма, то весь дух ее учения, однако, совершенно враждебен ему, как и всякому разумному начинанию»²³.

В ту эпоху, когда возникло христианство, не было да и не могло быть никаких других революционных переворотов в общественном развитии, кроме начавшегося социального переворота, положившего конец рабовладельческому строю и давшего начало феодализму. Христианство, выступившее в этих условиях с критикой античных порядков и религий, их освящавших, содействовало торжеству новых порядков. Когда же эти новые порядки восторжествовали, а старые были разрушены, исчерпало свои революционные возможности и христианство.

Примерно под такую же оценку подпадают ранний протестантизм и некоторые другие сходные с ним разновидности религии, вызванные к жизни формирующимися буржуазными отношениями и способствовавшие их утверждению, победе над феодальными. И в этом случае воздействие, оказанное религией на социальную действительность, способствовало смене одной формы эксплуатации другой. После того как новый общественный строй

²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 8, 10.

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 532.

занимал господствующие позиции, сопутствовавшая ему религия становилась фактором его стабилизации, консервации.

Впрочем, религиозные направления, появляющиеся как следствие новых социальных тенденций, прокладывая себе путь, иногда используются теми группами общества, которые не только не сочувствуют этим тенденциям, но и действуют вопреки им. В некоторых исторических ситуациях религиозная оппозиция привлекала под свои знамена и такие силы, которые, прикрываясь ею, преследовали явно конъюнктурные цели. Так было, например, во Франции в эпоху Реформации и так называемых религиозных войн.

Реформация во Франции, как и всюду, являлась в конечном счете следствием развития буржуазного способа производства в недрах клонившейся к упадку феодальной формации. В XVI в. в стране происходила продолжительная борьба между сторонниками и противниками Реформации, гугенотами и католиками. Состав противоборствующих сторон был, однако, достаточно пестрым, и приверженцы каждой религиозной партии не имели единой социальной программы. Ряды протестантов, не обладавших достаточной силой для самостоятельного вооруженного выступления, пополняли многие представители дворянства, воспользовавшиеся организационными формами, созданными религиозной оппозицией, для противодействия все усиливавшейся государственной власти. Поэтому С. Д. Сказкин предлагает различать понятия «гугеноты религиозные» и «гугеноты политические»²⁴. Лишь в конце столетия, когда абсолютизм укрепил свои позиции и в связи с этим произошел массовый отлив дворянства из гугенотского лагеря, социальный состав последнего стал приобретать однородность, а его лозунги — последовательность.

Переход из одной религии в другую по тем или иным конъюнктурным соображениям присущ различным этапам истории религии. Но он предполагает, естественно, существование определенных форм религии и не может сколько-нибудь существенно повлиять на направление ее развития.

²⁴ См.: Сказкин С. Д. Реформация и религиозные войны. — В кн.: История Франции, т. 1. М.: Наука, 1972, с. 191.

ОСНОВНЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ

Рассмотрев общие принципы марксистского понимания истории религии, обратимся к тем основным конкретным формам, которые были свойственны религии в процессе ее эволюции.

Религия возникла еще в первобытном обществе. Здесь она приобрела свою первоначальную форму, которую сохраняла — в ее важнейших признаках — до конца существования первобытнообщинной формации. В первобытном обществе религия была в основном следствием бессилия человека в борьбе с природой из-за низкого уровня производства и медленных темпов его развития. Естественно, что в религии и олицетворялась в первую очередь природная среда. Ф. Энгельс подчеркивал, что в начале истории объектами религиозного отражения «являются прежде всего силы природы, которые при дальнейшей эволюции проходят у различных народов через самые разнообразные и пестрые олицетворения»¹. Несмотря на то что олицетворение природной стихии в различных первобытных культах не было тождественным, поскольку не была одинакова сама природа в различных местах Земного шара, олицетворение природной среды — общее и характерное свойство всех этих культов.

В эпоху, когда сколько-нибудь существенная социальная дифференциация еще отсутствовала и классов не было, расслоения в мире духов, которыми религиозное сознание «наполнило» действительность, так и не произошло. Легион духов мыслился как единая масса, в которой нет привилегированных прослоек, нет повелителей и исполнителей. Отдельные духи лишены почти всякой «индивидуальности». Они различаются лишь по принадлежности к тому или иному объекту действительности (водоемов, лесов

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 328.

и т. д.) и по своему отношению к человеку (добрые, злые).

Неотъемлемым элементом первобытной религиозной системы являлось представление о потустороннем существовании, согласно которому душа в момент смерти покидает тело, где она обитала, и пребывает в дальнейшем в загробном мире. Этот мир в первобытном религиозном сознании выглядит ничем не отличающимся от реальной, земной жизни той эпохи. «Там, — писал Э. Тайлор об этих религиозных воззрениях, — душа умершего карена с помощью душ его топора и серпа строит себе дом и срезает рис. Тень алгонкинского охотника охотится за душами бобра и лося, скользя по душе снега на душе лыж. Закутанный в шубу камчадал ездит в санях на собаках. Зулус доит свою корову и загоняет скотину в крааль. Южноамериканские туземцы живут такими, какими оставили свет, т. е. здоровыми или больными, целыми или изувеченными, причем ведут совершенно тот же образ жизни, что и на земле...»². Конкретные первобытные представления о «том свете» разные, поскольку образ жизни людей первобытной ойкумены не был одинаков, но объединяет все эти представления то, что загробное существование — прямое продолжение реального, его копия. В потустороннем мире нет «возмездия» за земную жизнь, нет ада и рая.

Различные представления первобытных религий были взаимосвязаны между собой и оказывали одно на другое определенное воздействие. Так, представление о том или ином объекте действительности, противопоставленное этому объекту и принявшее вид сверхъестественного существа — души, в процессе религиозного развития все более отрывалось от самого объекта, пока не превратилось в совершенно независимое от объекта существо — дух. Признание души повлекло за собой также представление о ее загробном существовании. «Не религиозная потребность в утешении приводила всюду к скучному вымыслу о личном бессмертии, — подчеркивал Ф. Энгельс, — 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»³.

² Тайлор Э. Первобытная культура. М.: Соцэкгиз, 1939, с. 330.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 282.

В свою очередь, характер захоронений соответствовал религиозным воззрениям о потустороннем мире. Покойнику для сопровождения его в загробный мир «давались» различные предметы. Обычай снабжать умершего вещами сохраняется в качестве пережитка среди верующей части коренного населения на Крайнем Севере. Автору этих строк приходилось встречать на некоторых ненецких, эвенкийских, долганских и других кладбищах разнообразные предметы, которые, как правило, не оставляли никаких сомнений относительно того, кто был их владельцем. Нарты, лодки, хорей (шесты для того, чтобы погонять оленей) свидетельствуют о том, что в данном месте покоится охотник; зыбка, подвешенная к дереву, говорит нам, что поблизости расположено детское захоронение, и т. д.

По мнению верующих, вещи, которыми снабжаются покойники, совершенно необходимы им. Р. И. К-н говорит: «Эти вещи понадобятся умершему после смерти. На том свете человек живет так же, как и на этом»⁴.

Как правило, вещи, которые сопутствуют захоронениям, бывают сломаны. Верующие объясняют, что делается это не случайно. Е. Г. Л-ва сказала по этому поводу следующее: «Вещи на могилах ломают, так как они должны служить тому, кто умер и начинает другую жизнь. Человек, когда умирает, тоже сломан»⁵.

Подобные религиозные обычаи, связанные с погребениями, весьма древние по своему происхождению; они начали отмирать лишь при Советской власти и в настоящее время продолжают успешно изживаться.

Как мы видели, в пределах одной и той же религиозной системы вновь возникающие религиозные представления не находятся в противоречии с другими, ранее сложившимися. Они корректируются к тому же социальной средой, формирующей религиозное сознание. В результате вся совокупность определенных взглядов и норм поведения, базирующаяся на иллюзорных основаниях, не утрачивает целостного характера.

Религиозные системы, свойственные первоначальному этапу общественного развития, не имели сколько-нибудь

⁴ Личная запись, сделанная в поселке Сосьва Ханты-Мансийского национального округа 3 апреля 1963 г.

⁵ Личная запись от 12 июля 1962 г., сделанная в поселке Нельмин Нос Ненецкого национального округа.

обширной области распространения. Они были ограничены пределами племени или группы родственных по происхождению племен. Эта узость религиозной сферы соответствовала ограниченным и замкнутым формам существования первобытных коллективов, в фантастической форме отражала реально свойственную первобытному обществу разобщенность его отдельных групп.

По мере классового расслоения общества религия приобретала иной облик. Наряду с недостаточно высоким уровнем развития производства для существования религии первостепенное значение здесь имели классовые антагонизмы, эксплуатация человека человеком. Появились большие социальные группы людей, заинтересованные в поддержании и усилении религии. В религиозном сознании постепенно начинало превалировать олицетворение общественных сил, хотя и олицетворению природы в нем почти на протяжении всей истории классово антагонистического общества принадлежало значительное место.

Вместе с социальной дифференциацией произошло и расслоение мира сверхъестественного. Из общей малорасчлененной массы духов, характерной для предыдущей стадии религии, выделились боги, возникли политеистические пантеоны. Для этой стадии развития религии характерно то, что в орбиту религиозного олицетворения вовлекались уже целые обширные участки действительности. Боги изображались как их хозяева, повелители. Олицетворения низшего порядка — души, духи — сохранились в качестве подчиненного слоя сверхъестественных существ.

Политеизм, сложившийся при образовании раннеклассового общества, типичен для всей обширной эпохи рабовладения — первой стадии общественного состояния, базирующейся на неравенстве человека человеку. Большой известностью в наши дни пользуется древнегреческая мифология, потерявшая, разумеется, какой бы то ни было религиозный смысл. Кому не известны Зевс — бог грома, Посейдон — владыка морей, Афина — покровительница ремесел и т. д.? Подобные пантеоны богов имелись и у других народов.

В политеистических пантеонах существовало «местничество». По степени своей влияния боги образовывали известную иерархию. В пантеоне выделялся верховный бог, который возглавлял его. Остальные боги призна-

вали его патронат. Но их поступки, как повествует об этом мифология, часто не соответствовали воле верховного бога и даже совершались вопреки ей. В ответственных случаях глава пантеона неизменно советовался с другими богами. Если же в пантеоне возникала распря, верховному богу иногда приходилось нелегко. Борьба его с некоторыми богами и другими сверхъестественными существами — нередкость, и велась она с переменным успехом. Эта борьба запечатлена не только в мифах, но также и в изобразительном искусстве. Сражение Зевса с гигантами воспроизводят, например, горельефы знаменитого Пергамского алтаря, считавшегося в древности одним из семи чудес света (во второй половине прошлого века алтарь был раскопан немецким археологом К. Хуманном и хранится в Пергамском музее в Берлине).

Свои победы над мятежниками Зевс одерживал не в одиночку, а с помощью тех богов, которые сохраняли ему верность, сторукого великана Бриарея, Геракла.

Все эти моменты существенно отличают верховного бога политеизма от бога позднейших, монотеистических религий.

Там, где рабовладельческое общество достигло высшей фазы своего развития, в античном мире, религии были ярко выраженным многобожием. На древнем Востоке с его своеобразными социальными структурами обнаруживались некоторые тенденции к монотеизму, хотя и там господствовал политеизм.

Именно в странах Востока были сделаны первые попытки установить монотеизм. Одна из них — реформа египетского фараона Аменхотепа IV (1424—1388 гг. до н. э.), заменившая политеистические культы древнеегипетской религии культом солнечного бога Атона. Реформа была обращена против чрезмерно усилившегося жречества и преследовала цель сосредоточить всю полноту власти в руках фараона. Однако прежний пантеон богов удалось поколебать лишь на короткое время, и уже при преемниках фараона-реформатора традиционная форма религии полностью восторжествовала.

Эта религиозная реформа — не единственная попытка внедрить монотеизм. Примерно в VII—VI вв. до н. э. в районах Ближнего и Среднего Востока начала осуществляться религиозная реформа, связанная с именем Зороастра (Спитамы Заратустры), в соответствии с которой

единственным богом признавался Агура Мазда, а все прочие боги низводились до степени злых духов. Поддержанные персидскими царями Дарием I и особенно Ксерксом, новые религиозные взгляды приобрели известное влияние. Культы древних богов — Митры, Анахиты и др. — заприщались, храмы, в которых совершалось поклонение им, разрушались. Но и этой реформе не удалось покончить с многобожием: при преемниках Ксеркса культ прежних богов переживает реставрацию.

В 621 г. до н. э., во время правления царя Иосии, монотеизм был декретирован в Иудее. Культы всех богов, кроме Яхве, отменялись. Эта реформа оказалась более удачной, чем попытки внедрить монотеизм в других странах. Она содействовала стихийно начавшейся эволюции древнееврейской религии к единобожию. Конечно, говорить о торжестве монотеизма в VII в. до н. э. не приходится. Боги, официально упраздненные, продолжали еще долго жить в массовом религиозном сознании.

Монотеистические тенденции древности полностью с политеизмом вообще никогда не порывали. Самое большее, во что они могли реализоваться, — был национальный монотеизм, который, признавая существование единого бога у данного народа, не отвергал и даже не ставил под сомнение реальность богов, почитаемых у других народов. Именно таким и был, в частности, монотеизм древнееврейской религии последних веков до н. э. Однако и такой монотеизм — исключение, а не правило для религий древнего мира.

Политеизм сочетался с еще одним характерным свойством религий древности — их национальной принадлежностью. Каждая народность эпохи рабовладения имела свою собственную религию и считала, что ее опекает пантеон богов этой религии. «Боги, созданные таким образом у каждого отдельного народа, — отмечал Ф. Энгельс, — были национальными богами, и их власть не переходила за границы охраняемой ими национальной области, по ту сторону которых безраздельно правили другие боги»⁶.

Национальные культы существовали и в тех централизованных государствах древнего мира, которые включали в свой состав различные народы. Так было во всех разно-

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 313.

язычных государствах древности — державе Ахеменидов, империи Александра Македонского и др.

Попытки создать религию, единую для обширного государства, населенного многими народами, которая была бы наднациональной по своему характеру, если они и предпринимались, были безуспешны. «Потребность дополнить мировую империю мировой религией, — писал Ф. Энгельс, — ясно обнаруживается в попытках ввести в Риме поклонение, наряду с местными, всем сколько-нибудь почтенным чужеземным богам. Но подобным образом, императорскими декретами, нельзя создать новую мировую религию»⁷. Единая религия — христианство — стала распространяться в Римской империи лишь тогда, когда там в недрах рабовладельческого строя зародился феодальный; становление этой религии было связано с наступлением новой исторической эпохи. Кстати сказать, Римская империя в период распространения христианства переживала не только социальный кризис, но и свой распад.

Национальный характер религий древности был обусловлен социальной структурой рабовладельческого общества. Дело в том, что класс рабов пополнялся в основном не путем самовоспроизводства, а извне, за счет других народов, при помощи работорговли и войн. Постоянные войны и столкновения между различными рабовладельческими государствами за источники рабочей силы преломлялись в религиозном сознании в виде националистических настроений. Еще большее значение имело то, что презрительное отношение рабовладельцев к рабам как социальной группе сопровождалось третированием тех религий, которые им были свойственны. Полярные классы рабовладельческого общества не составляли ни этнической, ни религиозной общности.

Все религиозное сознание в рабовладельческом обществе существовало как бы расслоившись на две большие части: официальный культ, распространенный среди свободных и санкционированный государством; конгломерат различных религиозных культов, бытующих среди рабов (эти культы были свойственны им и тогда, когда они еще не были рабами⁸). Эти две части религиозного сознания

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 313.

⁸ Немецкий историк Ф. Бёмер говорит в связи с этим об «импорте чужих культов». Этот импорт, отмечает он, имел место в антич-

не имели, в сущности, никаких точек соприкосновения.

Из структуры рабовладения проистекали и другие особенности религиозной жизни. Такая жестокая форма эксплуатации, как рабство, могла опираться лишь на грубую силу, откровенное и ничем не прикрытое принуждение, и исключала, по крайней мере в сколько-нибудь широких масштабах, применение средств идеологического воздействия. Для рабовладельческой идеологии типично следующее высказывание одного из представителей римской знати времен империи, приводимое древнеримским историком Тацитом в его «Анналах»: «...после того, как мы стали владеть рабами из множества племен и народов, у которых отличные от наших обычаи, которые поклоняются иноземным святыням или не чтут никаких, этот сброд не обуздать иначе, как устрашением»⁹.

Официальная религия, чуждая рабам как классу общества, оказывала влияние лишь на отдельные слои рабов, именно на те, которые можно причислить к «рабской аристократии». К ортодоксии приобщались представители рабов с высокой квалификацией, рабов, занятых ремеслом, домашних рабов. Среди сословия рабов существовала и такая прослойка, которую следует отнести к эксплуататорам: некоторые рабы сами становились ростовщиками, предпринимателями и даже рабовладельцами¹⁰. Положение этих групп рабов, разумеется, резко контрастировало с существованием их основной массы.

Социальная роль религии, еще не ставшей регулятором отношений между основными антагонистическими классами общества — рабовладельцами и рабами, была пока что ограниченной. Классические страны рабовладения (античные в период их расцвета) отличались сравнительной слабостью религии и жречества, относительным свободомыслием. В таких условиях религия, конечно, не могла стать монотеистической.

Официальная религия призвана была регулировать в первую очередь поведение мелких производителей. — крестьян и ремесленников. Для этих слоев населения,

ности на обширных территориях и в различные эпохи (Bömer F. Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom, Teil 1. Wiesbaden, 1958, S. 29).

⁹ Тацит. Соч., т. I. Л.: Наука, 1969, с. 271.

¹⁰ См.: Дандимаев М. А. Рабство в Вавилонии VII—IV вв. до н. э. М.: Наука, 1974, с. 387.

подвергавшихся эксплуатации со стороны крупных рабовладельцев и рабовладельческого государства, она служила сдерживающим фактором. Значимость религии в рабовладельческом обществе прямо пропорциональна роли этих социальных групп в системе общественного производства. Устойчивость на древнем Востоке сельской общины, ее участие в возведении и поддержании сложных ирригационных сооружений, жизненно важных для экономики древневосточных стран, сопровождалась интенсивным воздействием религии на различные стороны общественного организма.

Соответственно возрастала и роль жречества. Древневосточное жречество представляло собой значительную экономическую и политическую силу. Жрецы владели огромными земельными угодьями, материальными ценностями, массами рабов. Мощь религии и жречества символизировали грандиозные храмы. Сохранившиеся культовые сооружения древнего Египта своими размерами поражают и наших современников, привыкших к размаху строительства XX в. Особенно большое впечатление производят храмы, посвященные верховному богу древнего Египта Амону, которые были возведены в городе Уасет (греки называли его Фивами). Сейчас на месте бывшей столицы Египта находятся два населенных пункта — Карнак и Луксор; в каждом из них имеется по храму Амона, которые прежде были соединены двухкилометровой аллеей сфинксов и входили в единый архитектурный ансамбль. В одном из залов северного (карнакского) храма, по подсчетам, мог бы поместиться собор Парижской богородицы¹¹, являющийся одним из крупнейших сооружений готики.

В обстановке засилья религии и жречества в социальной жизни и появлялись монотеистические тенденции. В развитом же рабовладельческом обществе, таком, как античное, где труд мелких производителей вытеснялся рабским трудом, религиозные институты не имели столь прочных позиций.

Учение о загробном мире, свойственное религиям эпохи рабовладения, сохранило многие признаки, которые были свойственны ему ранее — в первобытном обществе.

¹¹ См.: Коростовцев М. А. Религия древнего Египта. М.: Наука, 1976, с. 160.

Это также было следствием известной суженности социальной сферы официальных религий, не распространявших своего влияния на самые угнетенные слои трудящихся. Загробный мир, как это было и на предшествующей стадии религиозного развития, изображался прямым продолжением земного существования, напоминал слепок с него. Конечно, сам реальный мир изменился, стал другим, и эти перемены запечатлелись в картинах загробного мира: в него была перенесена вся социальная иерархия, существовавшая на земле. Эта иерархия — реальная и сопровождающая ее небесная — получила выражение в различных типах захоронений, от самых примитивных и простых до таких, которые выглядят поистине грандиозными. К числу последних относятся известные пирамиды, сохранившиеся до наших дней в Египте.

На древнем Востоке, где противоречия между рабовладельцами и мелкими производителями имели большее значение в социальной жизни, чем в странах античности, учение о загробном мире и заупокойный культ были разработаны обстоятельней и шире использовались для регуляции общественных отношений. Величественные гробницы фараонов подчеркивали божественный характер их власти. «Заупокойный культ,— пишет Б. Б. Пиотровский,— был надежным оружием в руках фараона и, несмотря на то что он часто находился в противоречии с экономическими интересами страны, служил защитой его деспотической власти»¹².

В религиях древности, так же как и в первобытных, считалось, что существование «на том свете» определяется не степенью соблюдения нравственных предписаний в земной жизни, а статусом умершего.

Осуждение на вечные муки, столь характерное для позднейших религий, на данном этапе религиозного развития — всего лишь редкое исключение. Согласно представлениям античных религий, этой каре подвергаются буквально единицы — те, кто совершил особо тяжкие преступления против богов. Немногие, однако, могут рассчитывать и на вечное блаженство — оно суждено лишь нескольким любимцам богов.

¹² *Пиотровский Б. Б.* Идеологические формы укрепления царской власти в древнем Египте.— *Вопр. научн. атеизма*, вып. 20. М.: Мысль, 1976, с. 113.

В древневосточных религиях потустороннему возмездию уделялось больше внимания. Согласно древнеегипетским религиозным представлениям, умершего ожидал загробный суд, приговор которого являлся обвинительным или оправдательным. В первом случае душа отдавалась страшному чудовищу — «пожирательнице», и ее существование прекращалось, во втором — дальнейшее существование оказывалось возможным и не содержало существенных отклонений от предыдущей, земной жизни. При этом на решение суда оказывал влияние похоронный ритуал, имевший магическую значимость.

На протяжении нескольких тысячелетий своей истории древнеегипетская религия эволюционировала. Значение нравственных предписаний в ней возрастало. Все же ни она, ни какая-либо другая религия древнего Востока не пришли к учению об аде и рае или таким представлениям, которые были бы аналогичны этому учению по своему характеру.

Таким образом, религиозное сознание рабовладельческой эпохи, имеющее специфические отличия, сохранило ряд черт, которые были присущи ему на предшествующей ступени развития (тесная связь с этнической общностью, некоторые представления о загробном мире). Но и то и другое определялось социальной структурой рабовладельческого общества.

Переход к феодализму вызвал новые существенные сдвиги в религиозном сознании. Вместо национальных по степени своего распространения религий появляются наднациональные. Их носителями являются уже не отдельные народности, а целые группы их. Эти религии сравнительно легко преодолевают национальные границы, перед которыми их предшественницы останавливались. Они захватывают обширные регионы Земного шара, получают распространение на различных континентах. Особенно много приверженцев получили религии, называемые мировыми, — христианство, ислам, буддизм, сложившиеся в эпоху перехода общества к феодализму. Те же религии, которые существовали раньше, или погибли, не сумев преодолеть национальной замкнутости, или, претерпев известные изменения, раздвинули национальные рамки.

Такую трансформацию претерпели древнееврейская религия, на базе которой сложился иудаизм, и брахманистские верования, давшие начало индуизму.

Некоторые буржуазные религиоведы вместе с теологами, представляющими различные религии, пытаются объяснить широкое распространение тех или иных религиозных систем исключительными совершенствами, которыми они якобы наделены. Действительное объяснение заключается, однако, в том, что изменения в религиозном сознании были и в этом случае вызваны изменениями, совершившимися в социальной среде.

Принадлежность к одной и той же народности, общность языка у господствующего и эксплуатируемого классов отличают феодальный строй от его предшественника. Такой социальной группы, которая вместе со своими религиозными воззрениями стояла бы вне общества, как это было с рабами, при феодализме нет. Тем самым препятствия при распространении религии вширь, существовавшие прежде, снимаются.

Тяга крестьянства к религии, с одной стороны, и стремление господствующего класса нейтрализовать социальный протест угнетенных масс — с другой, приводили в условиях феодализма к общему усилению религии и церкви в общественной жизни. «Средние века, — писал Ф. Энгельс, — присоединили к теологии и превратили в ее подразделения все прочие формы идеологии: философию, политику, юриспруденцию»¹³. Засилье религии в общественной жизни отразилось и на ее форме: уже при переходе к феодальному строю монотеистические представления получают широкое распространение. В феодальном обществе монотеизм приобретает такие права, которых он никогда не имел прежде.

Бог, пропагандируемый монотеистическими религиями, изображается уже не как национальный, а как универсальный. Таков бог христианства, бог ислама. В иудаизме претерпел эволюцию в сторону универсальности древнееврейский бог Яхве.

Характерно, что монотеизм процветал там, где феодализм проявил себя наиболее последовательно и всесторонне, был представлен в наиболее «чистом», зрелом виде. Зона его господства в средние века — Европа и Арабский Восток. А там, где феодализм был недоразвит, где сочетался с существенными пережитками рабства и первобыт-

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 314.

ности, не вышел из эмбрионального состояния и монотеизм.

Конечно, ни в одной религии, претендующей на монотеизм, последний не может быть осуществлен ни достаточно строго, ни вполне последовательно: монотеизм так или иначе был вынужден идти на известный компромисс с политеизмом, «делать уступки политеизму»¹⁴. В связи с этим Ф. Энгельс обращал внимание на существование в монотеистической религии культа святых. Количество святых в христианстве уже к XV в. достигло столь внушительной величины, что, по подсчетам одного из современников, если бы праздники, посвященные им, отмечались каждую минуту, то и тогда для почитания всех святых все же не хватило бы года¹⁵. Компенсировать этот пробел в христианском культе отчасти был призван праздник всех святых.

И все же монотеизм не может быть отождествлен с политеизмом. Если боги политеизма олицетворяют определенные явления действительности, то бог монотеизма — всю действительность. В политеизме боги пантеона в общем независимы один от другого, у каждого из них своя «сфера деятельности», и они не должны вмешиваться в дела друг друга; верховный бог пантеона является лишь «первым среди равных». В монотеистических религиях прерогативы прежних языческих богов берут на себя «святые». Во многом они напоминают богов. Но отношения их с высшей властью небесной иерархии иные. Олицетворение всеобщего наделяет бога монотеизма абсолютной властью и исключает какие бы то ни было отношения равенства между ним и остальным миром сверхъестественного.

Богов политеизма можно сравнить с феодальными князьями, каждый из которых владеет своим княжеством, а бога монотеизма — с деспотом, который управляет своей державой при помощи наместников, им же самим назначенных и всецело ему подчиненных. В этом смысле, как подчеркивал Ф. Энгельс, «единый бог никогда не мог бы появиться без *единого царя* ... единство бога, контролирующего многочисленные явления природы, объединяющего враждебные друг другу силы природы, есть лишь отраже-

¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 490.

¹⁵ См.: Мальвер А. Наука и религия. Л.: Госиздат, 1925, с. 136.

ние единого восточного деспота, который по видимости или действительно объединяет людей с враждебными, сталкивающимися интересами»¹⁶. Энгельс говорит здесь, конечно, не о непосредственной связи монотеизма с восточной деспотией (в этих деспотиях, как известно, в древности господствовал политеизм), а о прототипе, прообразе бога монотеизма. Монотеизм, существовавший в обстановке исключительного господства религии в сфере духовной жизни общества, копировал при этом могущественного восточного деспота.

Итак, в эпоху рабовладения, во время правления всемогущего царя, существовал культ множества богов, а при феодализме царствованию многих феодальных властителей сопутствовал единый бог. Этот исторический парадокс, как и другие явления религиозного развития, объясняется характером общественных отношений, той социальной основой, на которой существует религия.

Социальные перемены, происшедшие на грани двух эпох, рабовладельческой и феодальной, вызвали также коренную перестройку учения о потустороннем мире. В христианстве и других религиях, пришедших на смену тем, которые были распространены в древности, уже нет представлений о том, что потустороннее существование просто продолжает земное. Потусторонний мир не является непосредственной копией земного. Но это не значит, что представления о нем утратили всякие связи с реальностью. Напротив, они превратились в весьма действенный элемент религиозной системы, позволившей ей эффективно осуществлять функцию социального регулятора. Учения о загробном существовании в религиях отныне устрашают верующего беспощадным и неотвратимым возмездием за прожитую жизнь и одновременно утешают иллюзией лучшего будущего. Религии широко пропагандируют представления об аде и рае, которые еще не были свойственны религиям древности.

Новые взгляды на загробный мир имели вполне определенную социальную значимость. Они воспитывали в массах терпение и социальную покорность, выкорчевывали бунтарский дух, пресекали покушения на существующие порядки.

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 56.

При переходе общества к капитализму принципиально новый тип религий не появился. Те религии, которые были типичны для феодальной формации, столь же типичны и для капитализма. Новая фаза религиозного развития свелась к внутренней перестройке прежних религий, к их модификации, к образованию новых религиозных разновидностей.

Как социальный источник религии, капиталистические общественные отношения имеют некоторые общие черты с феодальными. Так же, как и последние, они не только порождают религию, но и нуждаются — для самоутверждения — в ее помощи. Религия и при капитализме регулирует отношения между антагонистическими классами в соответствии с социальными потребностями «верхов». В связи с сохранением функциональной значимости религии проявляют устойчивость и ее структурные компоненты. К тому же нельзя не учесть и еще одно обстоятельство, отмеченное Ф. Энгельсом: «... все возможности религии исчерпаны; после христианства, после абсолютной, т. е. абстрактной религии, после „религии как таковой“, не может больше появиться никакой другой формы религии... После христианства уже невозможна никакая другая религия»¹⁷. Эти слова Энгельса верны, конечно, и в отношении других религий, социально родственных христианству. Религиозное развитие подходит, таким образом, к своему логическому концу.

Еще при капитализме религия постепенно вступает в полосу своего упадка, так как появляется «живая и растущая альтернатива пессимистическому обскурантизму капиталистического мира, которую нельзя больше игнорировать»¹⁸. Это связано с успехами революционного движения, усилением социалистической идеологии, научно-технической революцией. При социализме наступает стадия полного и окончательного преодоления религии.

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 591.

¹⁸ Бернал Д. Наука в истории общества. М.: ИЛ, 1956, с. 613.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
К научному познанию истории религии	4
Составная часть истории общества	12
Стихийное и сознательное в религиозном развитии	41
Религиозные традиции	50
Роль религии в истории общества	67
Основные исторические формы религии	81

Андрей Дмитриевич Сулов

РЕЛИГИЯ В ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА

Утверждено к печати редколлегией серии научно-популярных изданий Академии наук СССР

Редактор издательства Ю. Г. Гордина
Художественный редактор И. В. Разина
Технический редактор Т. С. Жарикова
Корректор Г. М. Котлова

ИБ № 15332

Сдано в набор 23.10.78. Подписано в печати 09.04.79. Т-02745.
Формат 84 × 108^{1/32}. Бумага типографская № 3. Гарнитура
обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 4,9. Уч.-изд. л. 5,2.
Тираж 50000 экз. Тип. зак. 314. Цена 15 к.

Издательство «Наука» 117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул.,
94а. 4-я типография издательства «Наука» 630077, Новосибирск, 77,
Станиславского, 25.



Кривелев И. А.

**КРИТИКА РЕЛИГИОЗНОГО
УЧЕНИЯ О БЕССМЕРТИИ.**

10 л. 65 к.

Вера в загробную жизнь и бессмертие души занимает важное место в учении большинства религий. Последовательно и критически автор книги рассматривает существующие религиозно-фантастические построения, основанные на вере в загробную жизнь, вскрывает их социальную подоплеку, противопоставляет им марксистско-ленинское, материалистическое миропонимание.

Заказы просим направлять по адресу:
Москва В-164, Мичуринский проспект 12, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»;
Ленинград П-110, Петрозаводская ул. 7, магазин «Книга — почтой» Северо-За-

падной конторы «Академкнига» или в ближайший магазин «Академкнига».

Адреса магазинов «Академкнига»:

480391 **Алма-Ата**, ул. Фурманова, 91/97;
370005 **Баку**, ул. Джапаридзе, 13;
320005 **Днепропетровск**, проспект Гагарина, 24; 734001 **Душанбе**, проспект Ленина, 95; 375009 **Ереван**, ул. Туманяна, 31; 664033 **Иркутск** 33, ул. Лермонтова, 303; 252030 **Киев**, ул. Ленина, 42; 277012 **Кишинев**, ул. Пушкина, 31; 443002 **Куйбышев**, проспект Ленина, 2; 192104 **Ленинград** Д-120, Литейный проспект, 57; 199164 **Ленинград**, Менделеевская линия, 1; 199004 **Ленинград**, 9 линия, 16; 103009 **Москва**, ул. Горького, 8; 117312 **Москва**, ул. Вавилова, 55/7; 630076 **Новосибирск**, Красный проспект, 51; 630090 **Новосибирск**, Академгородок, Морской проспект, 22; 700029 **Ташкент**, Л-29, ул. Ленина, 73; 700100 **Ташкент**, ул. Шота Руставели, 43; 634050 **Томск**, наб. реки Ушайки, 18; 450075 **Уфа**, Коммунистическая ул., 49; 450075 **Уфа**, проспект Октября, 129; 720001 **Фрунзе**, бульвар Дзержинского, 42; 310003 **Харьков**, Уфимский пер., 4/6.