

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Тезис о социальной природе религии, равно как и иных форм общественного сознания, был выдвинут Марксом и занимает важное место в материалистическом миропонимании. Раскрывая содержание этого тезиса, Маркс отмечал, что нельзя ограничиваться констатацией зависимости религиозных образов от «земной» основы; главное здесь — в анализе «противоречивости» самой основы, которая нуждается в религиозном «восполнении и оправдании». «Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод»<sup>1</sup>.

Окольными путями к признанию социальной обусловленности религиозных явлений пришли и приходят некоторые современные школы в немарксистской социологии, в этнографии, лингвистике, психологии. Это признание, а вместе с ним и проникновение объективного социологического исследования в «интимнейшую» область духа — немаловажный факт, свидетельствующий об одной из неодолимых тенденций движения научной мысли. Но это давно уже не новый и не спорный факт. Действительно новым и непрестанно — с разных сторон — оспариваемым является вопрос о том, что и как можно социологически рассматривать в религии, — иначе говоря, какой предмет и каковы возможности социологического подхода к этому явлению. Решительно никто (включая наиболее консервативных фидеистов) не сомневается сегодня в том, что классовое положение человека влияет на его связи с церковью, а промышленный прогресс ведет к изменениям в религиозных отношениях. Принципиальная дискуссия, обнажающая общую противоположность мировоззрений и методологических установок, развертывается вокруг более «конкретных» вопросов — о характере таких связей и изменений, о том, сколь глубоко их влияние, затрагивает ли оно «сущность» религии или только исторически преходящие ее формы и т.д.

Проблема социальной природы религии занимает важное место в марксистском атеизме. Однако не все ее стороны в одинаковой мере разработаны в нашей религиозноведческой литературе. В частности, относительно мало внимания уделялось разработке некоторых специально социологических проблем критики религии.

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 383.

Фактически в «оборот» атеистической литературы включалась лишь общая постановка вопроса о классовых корнях и классовой роли религиозных систем. Проблема социального характера религиозного «языка» (т.е. знаковых систем культа отдельных его элементов — ритуала, мифа, эмоциональных состояний) не разрабатывалась.

Следствием недостаточного внимания к указанным проблемам можно считать довольно широкое распространение взглядов, противопоставляющих социальные корни религии «гносеологическим» или «эмоциональным» как якобы не имеющим социальной природы, или даже утверждений, рассматривающих религию как некую разновидность «заблуждения».

Разработка социологических проблем критики религии призвана содействовать дальнейшему углублению и конкретизации исследовательской работы, непосредственно связанной с запросами атеистического воспитания масс. Как писал В.И. Ленин, для того, чтобы уметь бороться с религией, нужно знать корни религии и религиозности масс.

Понимание социальной природы религии является одним из существенных моментов во всей системе материалистического понимания истории общества и культуры. Социологический анализ религиозных отношений имеет поэтому определенное значение для конкретизации представлений о характере развития и функциях общественного сознания, соотношении социального и индивидуального, социальных норм, институтов, процессов и т. д.

Марксизм впервые показал, что критика религии не может быть эффективной вне критики «религиозного» общества как целого. Для самого Маркса критика религии служила и предпосылкой критики социальной действительности, и одним из пробных камней нового способа понимания этой действительности. В современных условиях социологический анализ религиозности, естественно, невозможен без привлечения и конкретизации ряда общесоциологических проблем, равно как и проблем методологии социального знания.

Одной из задач предлагаемой книги является критический анализ положений и методов немарксистской социологии религии, которая в последнее десятилетие получила довольно широкое распространение<sup>2</sup>. Такая критика является наиболее эффективной, когда она, во-первых, составляет не самоцель, а момент позитивного

---

<sup>2</sup> См. Ю. Л. Левада. Основные направления буржуазной социологии религии.— В сб.: «Философские проблемы атеизма». Изд-во АН СССР, 1963.

рассмотрения проблемы и, во-вторых, когда она включает анализ внутренней логики и ограниченности соответствующих теорий.

Настоящую работу менее всего можно было бы рассматривать как обобщающее изложение готовых и общепризнанных результатов исследований в данной области или как сводку накопившегося материала. Автор стремился сосредоточить внимание прежде всего на тех методологических проблемах исследования религии как социального явления, которые требуют выяснения и обсуждения которых может быть плодотворным для дальнейшего развития марксистской социологии.

## **ИЗ ИСТОРИИ ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМЫ**

### ***Наследие Просвещения***

Та концепция религии, которая с наибольшей полнотой и ясностью выражена во французской просветительской литературе XVIII в., оказала значительное и разностороннее влияние на дальнейшее обсуждение этой проблемы как в русле философии и логики, так и в русле социологии и этнографии. Сильные и слабые стороны рационалистической критики религии (а также церкви как института, клерикализма и т. д.) с очевидностью проявляются в течениях естественнонаучного материализма и атеизма XIX и XX вв., в ряде эволюционистских и позитивистских школ, причем значение и пропорции «сильного» и «слабого» здесь меняются. С другой стороны, для марксизма рационалистическая теория религии явилась непосредственным объектом критического преодоления, поскольку правомерно рассматривать Бруно Бауэра и Фейербаха как продолжателей рационалистических учений.

Отношение марксистского учения к просветительской традиции и, в частности, к просветительской критике религии широко известно. Это позволяет нам ограничиться констатацией двух существенных моментов: 1) использования марксизмом просветительской критики религии, 2) преодоления в марксистской теории узости рационалистической концепции религии.

Классики марксистской мысли отмечали, что философская публицистика просветителей XVIII в. имеет не только историческое, но и актуальное значение в деле воспитания трудящихся масс. По словам В.И. Ленина, «бойкая, живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину публицистика

старых атеистов XVIII века» должна быть широко использована для пробуждения людей «от религиозного сна»<sup>3</sup>.

Это высказывание непосредственно связано с другой известной мыслью В. И. Ленина о большом объеме общедемократических, «просветительских» задач, которые в России не были разрешены на почве буржуазного развития: «...Задача борьбы с религией есть историческая задача революционной буржуазии... В России, соответственно условиям нашей буржуазно-демократической революции, и эта задача ложится почти всецело на плечи рабочего класса»<sup>4</sup>.

Вместе с тем ограниченность и узость просветительского, рационалистического понимания религии служила непосредственным предметом критики уже в первых философских работах марксизма. Формулируя свое понимание религии, Маркс, как это ясно само собой, имел дело не с господствующей теологией и ее философскими апологиями, а с той именно их критикой, которую уже дали Фейербах, Бауэр и др.

Центральное место в просветительском атеизме и свободомыслии занимало утверждение, что религия является продуктом обмана или заблуждения, уклонением человеческого познания от истинного пути. Те или иные варианты этой постановки вопроса, та или иная степень радикализма в его теоретическом решении не меняют ее существа. Ссылки на страх перед стихией или перед правителями служили не более как дополнением той же концепции. По словам Ф. Энгельса, «взгляд на все религии, как на изобретение обманщиков» господствовал «со времени вольнодумцев средневековья вплоть до просветителей XVIII века включительно»<sup>5</sup>.

Просветительская концепция религии — прежде всего «гносеологическая» концепция, т. е. она рассматривает религию преимущественно как явление процесса познания, притом индивидуального познания. Она неразрывно связана с основной установкой просветительской философии о самодовлеющем и разумном индивиде. Именно в мыслях и поступках этого индивида Просвещение искало объяснения религии, морали, государства и т.д. Тот самый разум, который философски воспело

---

<sup>3</sup> В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 45, стр. 26.

<sup>4</sup> В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 424.

<sup>5</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 306.

Просвещение, который Ц. Дюмарсе сравнивал с благодатью<sup>6</sup> и которому позже Робеспьер пытался строить алтари, был не что иное, как сознающий себя и ответственный за свои поступки перед самим собой индивид. В нем — альфа и омега Просвещения, это главный герой его богоборческих утопий (и главная его иллюзия).

Общество, государство, общественная необходимость существуют в рационализме Просвещения как внешняя оболочка, как поле деятельности разумного индивида или даже как неизбежное зло для него. «Человек всегда существовал в обществе», — признавал Гольбах, но для него это всего лишь констатация того житейского факта, что «он жил с родителями, братьями и сестрами», нуждался в них, а «когда естественное развитие его организма приводило «к возникновению потребности в размножении, он сам содействовал росту общества»<sup>7</sup>. Человек свободен лишь как индивид, но он вынужден объединяться с другими и поступаться своей независимостью, утверждал Гольбах<sup>8</sup>. Концепция общественного договора исходила из представления о существовании разумного и свободного индивида до возникновения общества. Последнее оказывалось не более как суммой ограничений, налагаемых на независимость человека. Язык и мнения общества для Просвещения — это те же бэконовские «призраки рода» и «призраки рынка», которые выражают привычки или разумение толпы и таят опасности для свободного шествия разума<sup>9</sup>.

Вполне закономерно, что главным, если не единственным, атрибутом разумного индивида, возведенного на пьедестал Просвещением, оказывалась его неутолимая жажда познания, т. е. жажда причинного объяснения мира по правилам рационалистической философии. Фактически, провозглашая универсальность и всемогущество разума, философы-просветители строили мир по собственному образу и подобию<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> «Разум, с точки зрения философа,— это то же самое, что, по учению святого Августина, благодать для христианина» («Фран-Цузокие просветители XVIII века о религии». Госполитиздат, 1960, стр. 244).

<sup>7</sup> Поль Анри Гольбах. Избранные произведения в двух томах, т. 2. Соцэжиз, 1963, стр. 88, 89.

<sup>8</sup> См. там же, стр. 92.

<sup>9</sup> См. Франциск Бэкон Веруламский. Новый органон. Соцэжиз, 1935, стр. 117.

<sup>10</sup> «Свободный дикарь Руссо — не настоящий дикарь; это фило соф, раздевшийся донага» (С. Р е и н а к. Орфей. СПб., 1913, стр. 43).

Из этой посылки вполне логически вытекало, что религиозные заблуждения рождены трудностями познания скрытых причин явлений. «Незнание природы породило богов»<sup>11</sup>, — говорил Гольбах. Поскольку поле зрения разума ограничено, а жажда знания — ненасытна, — писал Н. Фрере, — когда надо было объяснить устройство и порядок мироздания, выдумали богов<sup>12</sup>. Гольбах отмечал, что источником представлений о богах являются «лишенные смысла слова, призраки, созданные невежеством видоизмененные больным воображением»<sup>13</sup>. По Дидро человек не сможет обходиться без суеверий, «поскольку он останется невежественным и трусливым»<sup>14</sup>.

Правда, наряду с «невежеством» мы встречаем в просветительской критике указания и на другие причины религии: страх, зло, страдание. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что им отведена роль «спускового крючка», приводящего в движение «гносеологический» механизм. Например, у того же Гольбаха: «Если бы в этом мире не было зла, человек никогда не помышлял бы о божестве», под влиянием бедствий и тревог «он преувеличивает неизвестный предмет его страхов... Так невежество и слабость человека делают его суеверным»<sup>15</sup>.

Точно так же обстоит дело с факторами социального порядка в просветительской концепции религии: либо к страху перед природой в объяснении причин религии прибавляется страх перед грозными правителями, либо на первый план в этом объяснении выступает прямой обман ими народных масс. По Гольбаху, «первые законодатели народов ставили себе целью их порабощение... они заставляли людей смотреть на небо, чтобы они не заметили того, что у них под ногами»<sup>16</sup>. По Ж. Мелье, лукавые политики, «злоупотребляя слабостью, легковерием и невежеством беспомощной и непросвещенной народной массы», заставили ее поверить в богов<sup>17</sup>. Ламетри считал, что, «когда люди задумали жить сообща», и понадобилась какая-то система политических нравов, правители для подчинения «своенравного воображения беспокойного и грубого народа» выдумали религию<sup>18</sup>.

---

<sup>11</sup> Поль Анри Гольбах. Избранные произведения в двух томах, т. 1. Соцэргиз, 1963, стр. 375.

<sup>12</sup> См. «Французские просветители XVIII века о религии» стр. 28.

<sup>13</sup> Поль Анри Гольбах. Избранные произведения в двух томах, т. 1, стр. 356.

<sup>14</sup> «Французские просветители XVIII века о религии», стр.420.

<sup>15</sup> Поль Анри Гольбах. Избранные произведения в двух томах, т. 1, стр. 358—360.

<sup>16</sup> «Французские просветители XVIII века о религии», стр. 571.

<sup>17</sup> Там же, стр. 73.

<sup>18</sup> Там же, стр. 262.

Во всех этих вариациях средневекового обличительного рассказа относительно «встречи обманщика с дураком» оставался в тени или даже заведомо исключался из обсуждения главный вопрос — об истоках «легковерия» масс. Пока он не разрешен (или пока он «решается» ссылкой на «естественную» религиозность толпы), все доводы против «священного обмана», как бы остроумны и ярки они ни были, не в состоянии опрокинуть постоянный тезис фидеизма о религиозной вере как якобы «врожденной склонности» человека.

Та же трудность обнаруживалась и при обсуждении просветителями вопроса о перспективах атеизма. «Чтобы стать атеистом и поверить в силы природы, надо предварительно изучить последнюю... Атеизм подобно философии и всем серьезным абстрактным наукам не по плечу толпе и даже большинству людей»<sup>19</sup>. Точно так же у Дидро: «Скептицизм не всякому по плечу. Он предполагает глубокое и бескорыстное исследование... Настоящий скептик тот, кто подсчитал и взвесил основания»<sup>20</sup>. Гольбах презрительно говорит о «мнимых вольнодумцах», которые сами ничего не исследовали, а полагаются на чужие мнения: «Они нерелигиозны по той же причине, по какой большинство людей религиозно, т. е. из легковерия подобно толпе или из-за выгоды подобно жрецам»<sup>21</sup>.

Было бы неверно (и наивно) объяснять такие утверждения лишь пренебрежительным отношением к народным массам, аристократизмом и т. п. Дело здесь гораздо серьезнее: отрицание самой возможности массового атеизма вытекает из исходных положений просветительской концепции религии. Если религия возникает из незнания, то избавиться от нее может всерьез лишь тот, кто знает все относительно «истинной природы вещей». Отсюда вполне логичен вывод, что атеистом может быть лишь человек, стоящий на вершине философской культуры (т. е. опять-таки философ-рационалист оказывается моделью «человека вообще»). Рассчитывать на то, что каждый отдельный человек (или хотя бы большое число людей) сможет «подсчитать и взвесить» все основания в пользу подобных атеистических воззрений, было заведомо нереально. Вывод о недоступности атеизма для широких народных масс в таком аспекте оказывался совершенно неизбежным, и его нельзя было не сделать, честно следуя принятой схеме аргументации. Здесь перед нами яркий образец теории,

---

<sup>19</sup> Поль Анри Гольбах. Избранные произведения в двух томах, т. 1, стр. 659.

<sup>20</sup> «Французские просветители XVIII века о религии», стр. 320-321.

<sup>21</sup> Поль Анри Гольбах. Избранные произведения в двух томах, т. 1, стр. 645.

которая,— как это, по словам В.И. Ленина, было свойственно всем прошлым (домарксистским) учениям,— не охватывала деятельности масс, ибо не была способна это сделать (а не в силу предвзятости ее творцов).

Так получается заколдованный круг просветительского рационализма. Ставилась задача опираться на разум и только на разум — и тут же выдвигалось ограничение: не для массы людей. Стремясь рационально понять человека, рационализм мог объяснить лишь самое себя,— точнее, свой собственный логический идеал.

Эту болезненную ситуацию не могли не чувствовать наиболее дальновидные представители Просвещения. К ним в первую очередь следует отнести Дидро. «Надо делать возможно больше добра... Труд и доброта — вот мои единственные догматы веры, аббат. Остальное? Мне нет дела, мне нет никакого дела до всего бесконечного, так же как и Гольбаху. Когда и кем был создан мир? Где мы будем после нашей смерти?.. Я отбрасываю эти вопросы, я живу этой жизнью и вместе со Спинозой считаю, что всякое размышление о потустороннем и о смерти — бесплодное, тщетное и унижительное занятие»<sup>22</sup>.

Можно считать, что здесь Дидро выступает не как убежденный и всезнающий (по условиям просветительского рационализма это почти одно и то же) атеист, а как «скептик». Этот скептицизм равносителен признанию, что в данной (рационализмом) постановке «конечные» вопросы бытия неразрешимы и единственный выход, который при этом предлагается,— считать, что эти проклятые вопросы лишены для человека значения. Но как добиться того, чтобы вопросы эти не «мешали спать» людям?

В другом произведении Дидро вновь обращается к той же теме: «Я знаю только одно-единственное средство уничтожить религию, именно: сделать ее служителей презренными в глазах общества благодаря их порокам и убожеству. Сколько бы философы ни доказывали нелепость христианства, эта религия погибнет лишь тогда, когда у врат Собора богоматери или св. Сульпиция нищие в разодранных рясах станут предлагать со скидкой обедню, отпущение грехов и причащение и когда можно будет получать через этих мошенников девок»<sup>23</sup>.

Нельзя не услышать в этих словах горькое признание бессилия доводов разума: доверие масс оказывается сильнее всяких философских доводов против христианства, и

---

<sup>22</sup> «Французские просветители XVIII века о религии», стр. 392-393.

<sup>23</sup> Там же, стр. 427.



сами эти доводы представляются плодотворными лишь тогда, когда падают на плодотворную почву, в народ.

Как создается эта почва? Какие изменения вызывают и уничтожают «интересы» к религии?

Скептицизм Дидро оказывается более цельным и последовательным, чем торжественное провозглашение конечных истин, например, Гельвецией, а главное — это такой скептицизм, который движет мысль дальше, к поискам выхода из «просветительского» тупика. Найти этот выход ни Дидро, ни кто-либо другой из его современников, конечно, не могли. Для этого требовался принципиальный пересмотр исходного постулата Просвещения — отказ от рассмотрения «разумного индивида» во имя рассмотрения общества и общественного сознания, а вместе с этим — отказ от ограничивавшего кругозор представления об изолированно мыслящем индивиде во имя понятия о действующем в общественной системе человеке.

### ***Религия и разум в немецкой философии***

Классическая немецкая философия выступила с критикой Просвещения, в частности и в особенности в вопросе о понимании религии. Но эта критика не означала голого отрицания, она исходила из противоречий просветительского рационализма, выделяла их и стремилась их преодолеть. Гегель и Кант воплощают две расходящиеся линии такого движения мысли, два пути теоретического преодоления узости философского (просветительского) рационализма. Эти две линии с особенной наглядностью обнаруживаются тогда, когда мы ставим вопрос: как реагировали на французский материализм, как защищали религию эти два наиболее выдающихся представителя немецкого идеализма.

«Взгляд на все религии, а вместе с тем и на христианство,— писал Энгельс,— как на изобретение обманщиков, оказался уже неудовлетворительным с тех пор, как Гегель поставил перед философией задачу показать рациональное развитие во всемирной истории»<sup>24</sup>.

Важно отметить, что в данном случае Энгельс рассматривает концепции Гегеля и французских просветителей не под углом зрения противоположности материализма и

---

<sup>24</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 306.

идеализма; здесь скорее можно видеть сопоставление «умного идеализма» с недиалектическими взглядами.

Гегелевской концепции религии и гегелевской критике просветительских взглядов противостояла концепция Канта. Влияние «кантовской» линии в критике религии в современной буржуазной философской и социологической литературе делает целесообразным анализ этой линии - наряду с гегелевской.

Основной итог всей линии рационалистической критики религии к концу XVIII в — формальное и торжественное высвобождение научной и философской мысли (в том числе и религиоведческой) из-под влияния культовой системы. Если Бэкон провозгласил тезис о независимости научного знания от религиозной веры, то в Просвещении XVIII в. подчеркивается уже антагонизм между знанием и верой, антагонизм, существующий внутри человеческого сознания. Попытка преодолеть этот антагонизм у Гольбаха и его единомышленников делалась за счет сведения религии к случайному, откуда-то извне навязанному препятствию на пути развития разума.

Критика этого противопоставления — логически исходный пункт в гегелевской концепции религии. «Чистое здравомыслие» просветительства, по словам Гегеля, «знает веру как то, что ему — разуму и истине — противоположно... вера для него в общем есть сплетение суеверий, предрассудков и заблуждений... масса есть жертва обмана со стороны *духовенства*, которое осуществляет свое завистливое тщеславие — быть единственным обладателем здравых взглядов, равно как и всякое другое своекорыстие, и в то же время вступает в заговор с *деспотизмом*, который... возвышается над дурным здравомыслием толпы и дурным умыслом духовенства, соединяет в себе то и другое, и из глупости народа и из того, что он обит с толку обманывающим духовенством, презирая обе стороны, извлекает выгоду спокойного господства и удовлетворения своих желаний и произвола, но в то же время представляет собой ту же тупость здравомыслия — то же суеверие и заблуждение»<sup>25</sup>.

С точки зрения «чистого здравомыслия», писал Гегель, религиозная вера подбрасывается «самосознанию» словно какой-то подкидыш, как «нечто абсолютно *чуждое* и *иное*» при помощи какого-то фокуса-покуса фиглярствующего духовенства»<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Гегель. Сочинения, т. IV. Соцэкгиз, 1959, стр. 291.

<sup>26</sup> Там же, стр. 296.

Религию, согласно Гегелю, нельзя считать обманом, ибо в «знании сущности» можно обмануть отдельных людей в отдельных случаях, но «в этом обмануть народ невозможно». Просвещение запуталось в противоречиях собственной теории «обмана» и «заблуждения» и оказалось в таком положении потому, что подошло к религии со своей собственной меркой — с меркой знания: «По отношению к вере оно не право уже тем, что постигает ее предмет так, как если бы он был его предметом»<sup>27</sup>.

Чтобы преодолеть эту ситуацию, требуется выйти за рамки констатации противоположности веры и разума, объяснить ее характер. Кант находит этот выход в провозглашении принципиального различия функций веры и разума, для чего требуется субъективизация веры; Гегель — в изображении веры ступенью движения разума (духа).

Кант в соответствии с посылками своей системы заведомо отказывается от рассмотрения вопроса об объективности священных объектов. Для него имеет значение лишь влияние соответствующих идей (трансцендентальных) на сознание людей. «Итак, я утверждаю, что трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивное применения... Но зато они имеют превосходное и неизбежно необходимое регулятивное применение, а именно они направляют рассудок к определенной цели, в виду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке, и, хотя эта точка есть только идея... она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство наряду с наибольшим расширением»<sup>28</sup>.

Кант сравнивает предмет трансцендентальной идеи с мнимым нахождением отражаемого предмета за зеркалом. Идея бога оказывается таким же регулятивным принципом, необходимым для систематизации всякого знания в целом, как понятия «чистой земли» или «чистой воды» (т.е. «элементов» вещества) необходимы для систематизации естествознания. «...Идеал высшей сущности есть не что иное, как *регулятивный принцип* разума, требующий, чтобы разум рассматривал все связи в мире так, как если бы они возникали из вседвляющей необходимой причины»<sup>29</sup>.

Регулятивное значение идей бога, бессмертия, целесообразности никоим образом, по мнению Канта, не свидетельствует об их «конститутивном» значении, т.е. о

---

<sup>27</sup> Там же, стр. 297.

<sup>28</sup> Иммануил Кант. Критика чистого разума.— Сочинения шести томах, т. 3, Изд-во «Мысль», 1964, стр. 553.

<sup>29</sup> Там же, стр. 536.

существовании соответствующих объектов; лишь вошедшая в привычку «трансцендентальная подтасовка» превращает регулятивные идеи в конститутивные. «...Высшая сущность остается для чистого спекулятивного применения разума только идеалом, однако *безукоризненным идеалом*, понятием, которое завершает и увенчивает все человеческое знание и объективную реальность которого этим путем, правда, нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть»<sup>30</sup>.

В практическом разуме те же регулятивные идеи чистого разума выступают в качестве постулатов, которые служат ориентирами в поведении людей. Бессмертие, свобода, бог — «не теоретические догматы, но *предположения* для необходимого практического стремления»<sup>31</sup>. Их необходимость Кант обосновывает чисто «практическими» соображениями:

1. Идея бессмертия следует «из необходимости в практическом отношении условия соответствия продолжительности существования с полнотою в исполнении морального закона».

2. Идея свободы воли — «из необходимого предположения независимости разумного существа от чувственного мира».

3. Бытие божие—«из необходимости условия для такого интеллигибельного мира, чтобы он мог быть высшим благом через предположение высшего самостоятельного блага, т. е. бытия Божия»<sup>32</sup>.

По полусхотливому замечанию Вольтера, если бы бога не было, его надо было бы выдумать. По Канту, и логическое размышление, и практическая жизнь делают необходимым предположить существование бога, что, однако, не говорит о действительности этого существования. Из этого «допущения» следует все «субъективное» понимание религии Кантом: «Моральный закон через понятие о высшем благе, как объекте и конечной цели истого практического разума, ведет к *религии*, т. е. к познанию всех обязанностей, как *Божественных заповедей...*»<sup>33</sup>.

«Субъективно рассматриваемую», «чистую» религию Кант довольно резко противопоставляет «статутарной» вере церкви, «поповству», «лжеслужению» богу, которое имеет место всюду, где религию сводят к обрядам или выводят из откровений.

---

<sup>30</sup> Там же, стр. 551.

<sup>31</sup> И. Кант. Критика практического разума. СПб., 1901 стр. 137.

<sup>32</sup> И. Кант. Критика практического разума, стр. 137.

<sup>33</sup> Там же, стр. 134.

*«Все, что, кроме доброго образа жизни, человек предполагает делать, чтобы быть угодным Богу, есть только религиозная иллюзия и лжеслужение Богу»<sup>34</sup>. Религия сводится к поведению, которое руководствуется абсолютным постулатом — категорическим императивом нравственного закона. Ее источником является размышление о нравственном законе; что же касается учения откровения, на котором основывается церковь», то оно годится «только как средство... для самой первоначальной понятливости, даже для людей невежественных»<sup>35</sup>. Истинное развитие религии, по Канту, должно состоять в ее приближении «к чистой вере религии, чтобы в конце концов обойтись и без этого руководящего средства»<sup>36</sup>.*

Не удивительно, что кантовский способ защиты религии вызвал резкую оппозицию со стороны официальной церкви (и королевский запрет), которая находит свое современное продолжение. «Церковь с правом помесила кантову «Критику чистого разума» в индекс запрещенных для католиков книг»<sup>37</sup>, — замечает И. Хазенфус.

Для дальнейшего движения научной мысли в религиоведении, в особенности для интересующего нас рассмотрения религии в ее социальном плане, имели серьезное принципиальное значение два момента кантовской концепции:

1. Подход к религии в плане ее человеческого («морального») значения, противопоставленный всякому философствованию по поводу религиозных объектов и их существования.

2. Представление о том, что в качестве религиозных выступают прежде всего определенные обязанности человека (долг).

Однако Кант весьма далек от идеи социальной природы религии. Для него религия сказывается лишь необходимостью мыслящего и морального индивида, атрибута его сознания. С этим связан совершенно неисторический подход Канта к вопросу о превращении «человеческих норм и ценностей в «божественные». Введение трансцендентальных идей рисуется Кантом в качестве вечной необходимости разума в его чистых или практических действиях; отсюда и настаивание на формулировке абсолютного принципа «категорического императива».

---

<sup>34</sup> И. Кант. Религия в пределах только разума. СПб., 1908, р. 179.

<sup>35</sup> Там же, стр. 173.

<sup>36</sup> И. Кант. Религия в пределах только разума, стр. 120—121.

<sup>37</sup> J. Hasenfuß. Der Soziologismus in der modernen Religionswissenschaft. Würzburg, 1955, S. 103.

Оставаясь в пределах «рационального индивида», Кант не выходит за общие пределы рационализма XVIII в.; он лишь доводит до конца одну из возможностей его развития и применения.

С иной перспективой подходит к просветительской традиции Гегель. Противоречие между верой и разумом между «моральностью» и знанием, он снимает, провозглашая всеобъемлющее единство мирового процесса в котором содержание сознания оказывается тождественным содержанию мира. Разорванности сознания, по-разному рисуемой просветительством, или кантианством, или богословием, Гегель противопоставляет концепцию долгожданного единства, осуществляемого через закономерное развертывание и разрешение имманентных противоречий. Мировой дух, изображенный в религии богом, в гегелевской системе выступает как внутренний принцип мирового развития. Богословский принцип познания истины «в ее разделенности», в ее «отчужденном» от человека виде (т. е. религиозное раздвоение мира), по Гегелю, несовершенен и должен уступить место философскому пониманию единства мира. Философская религия (или религиозная философия) противопоставляется «вере»<sup>38</sup>.

Магическое средство разрешения всех противоречий мысли Гегель, как известно, усматривает в одном и том же источнике — идее разумности всего действительного. Противоположность разума (божественного и человеческого) миру «снимается» уверенностью в разумности мира; противопоставление «смысла истории» ее действительному движению «отрицается» идеей разумности самого исторического движения: «Единственной мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что следовательно и всемирноисторический процесс совершался разумно»<sup>39</sup>.

В полемике против кантианства Гегель не останавливался перед подкреплением идеи о разумности мировой истории ссылками на христианское священное писание<sup>40</sup>. Гегель избавляется от внеположенного по отношению к миру разума, перенося его в «сущность» мира. «Логизм» мирового процесса он обосновывал, объявляя логику внутренней основой этого процесса.

---

<sup>38</sup> Гегель. Сочинения, т. IV, стр. 262 и сл.

<sup>39</sup> Гегель. Сочинения, т. VIII. Соцэкгиз, 1935, стр. 10.

<sup>40</sup> Там же, стр. 14—15.

Если Лютер, по известному выражению Маркса, «превратил попов в мирян» благодаря тому, что он сделал самих мирян «попами», то о Гегеле можно сказать, что он растворил бога в мире, объявив последний божественным, поместив христианскую трехчленную структуру рай — грехопадение — искупление в логический принцип имманентного движения мироздания. Теология и теодицея не исчезают в философии Гегеля, но лишь принимают новую, пантеистическую форму, присваивающую себе на правах предков и родственников (бедных, разумеется) все прошлые их формы.

Способ апологии религии, избранный Гегелем, давно навлек на него обвинения в атеизме со стороны официальных защитников церковности. «Гегель атеист? Гегель религиозный? Гегель теолог?» — спрашивает Ж. Котье<sup>41</sup>, ищущий в гегелевской концепции истоки «марксистского атеизма». «По отношению к трансцендентному богу, которого знает иудео-христианская традиция, усвоившая греческие идеи, гегельянство может быть рассмотрено как атеистическое... Столь же правомерно говорить о Гегеле — атеисте, как и о Гегеле — реформаторе христианства»<sup>42</sup>.

Центральная идея гегелевской концепции религии - идея о том, что религия представляет собой необходимую диалектическую ступень знания человека (субъективного духа) об абсолютном (объективном духе, боге)<sup>43</sup>, религия имеет тот же предмет, что и философия, но ее способ познания этого предмета менее совершенен: «Религия есть отношение к абсолютному *в форме чувства, представления и веры*»<sup>44</sup>; «религия есть общая форма, в которой истина представляется не-абстрактному сознанию»<sup>45</sup>. «Философия, таким образом, идентична с религией, но разница в своеобразии подхода, в способе быть религией»<sup>46</sup>... «Единая индивидуальность... воспринимается в религии как бог, в искусстве она изображается как образ... в философии она познается и понимается как мысль»<sup>47</sup>.

Формально Гегель продолжает рационалистическую традицию рассмотрения религии в плоскости познания с той, правда, разницей, что у него религия не антипод и

---

<sup>41</sup> J.-M. Cottier. L'athéisme de jeune Marx. Son origine hegelienne. Paris, 1960, p. 19.

<sup>42</sup> Там же, стр. 104.

<sup>43</sup> G. W. F. Hegels sämtliche Werke, Bd. 15. Stuttgart, 1928, S. 114.

<sup>44</sup> Гегель. Сочинения, т. VII. М.—Л., Госиздат, 1934, стр. 280.

<sup>45</sup> Гегель. Сочинения, т. VIII, стр. 412.

<sup>46</sup> G. W. F. Hegels sämtliche Werke, Bd. 15, S. 37-38.

<sup>47</sup> Гегель. Сочинения, т. VIII, стр. 51.

не враг знания, а одна из ступеней его. Новое и существенное, однако, у Гегеля в том, что «познанием» у него оказывается все мировое развитие и вся деятельность человека. Отношение к абсолюту он усматривает во всей деятельности человека: «Что человек делает, таков он и есть»<sup>48</sup>. Гегелевская иллюзия включения всего мира в логику движения познающего духа современным комментаторам гегельства представляется не более как шагом к философии существования. «Он экзистенциализировал мир религиозного, поскольку он понимал под верой не интеллектуальные поиски истины, но задачу Я в отношении к движению абсолюта»<sup>49</sup>.

Закономерное приложение гегелевской концепции к истории религий превращало последнюю в подготовку «абсолютной» религии. Каждая историческая религия в своем понятии (т. е. в своем существенном значении) знаменует необходимый этап в истории подлинной религии на ее пути к конечной цели — «откровенной» религии. Последний термин у Гегеля приобретает сугубо философский смысл: «Это знание духа для себя, каков он для себя, это в-себе-и-для-себя-бытие познающего духа, законченная, абсолютная религия, в которой открыто, что есть дух, бог; это христианская религия»<sup>50</sup>.

Очевидно, что и христианство рассматривается Гегелем в его «понятии», т. е. в том существенном значении, которое ему придавал философ в своей системе, но не в его исторической реальности. Как и для просветителей XVIII в., для Гегеля многообразие религиозных явлений означает лишь многосторонность, саморазвитие религии как единого целого. Но важный новый момент в трактовке истории религии у Гегеля состоит в том, что последняя изображается как переход от трансцендентного к имманентному представлению о божестве. Рассматривая религию, он говорит о двух формах «отчуждения»: с одной стороны, это опредмечивание духа в материальном мире, с другой стороны, постижение этого явления как сверхъестественного в религиозной вере<sup>51</sup>. Преодолением этого отчуждения оказывается переход от религиозного к философскому постижению истины мира, от трансцендентного к имманентному пониманию абсолютного.

---

<sup>48</sup> Гегель. Сочинения, т. I. М.—Л., Госиздат, 1929, стр. 235.

<sup>49</sup> Н.-М. Saß. Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule 1830-1850. Münster, 1963, S. 29.

<sup>50</sup> G. W. F. Hegels sämtliche Werke, Bd. 15, S. 99.

<sup>51</sup> См. Гегель. Сочинения, т. IV, стр. 260—262; ср. также стр. 415—416.



Следует отметить, что бесчисленные с конца XIX в. в либеральной теологии и вульгарном идеализме вариации истолкования религии, для которых, по словам Вундта, «мифология—это своего рода первобытная натурфилософия, которая должна... удовлетворять каузальной потребности»<sup>52</sup>, не имеют никакого отношения к гегелевскому, универсальному пониманию познания, они лишь заново пережевывают опошленный образ философствующего в страхе божием индивида.

Гегель искал историческое оправдание своей системы во всей истории движения духа, в том числе и в религиозной истории. Этот прием основан на том, что последняя заведомо гогелизируется, т. е. в ней существенным («понятием») считается именно то, что может быть изображено как предпосылка абсолютной философии. Из дурной бесконечности подкрепления идеи фактами, которые конструируются или подбираются на основе той же идеи,— Гегель находит выход в откровении: определенная система философии (его система) и политической деятельности предполагается единственно истинной; вся остальная диалектика превращается в ортогенез, т.е. целенаправленное движение к этому финалу. «Надежды чаяния предшествующего мира стремились единственно к этому откровению...»<sup>53</sup>. Сюда целиком применимо замечание Маркса: «...Теперь не может уже быть и речи о том, что Гегель просто приспособлялся к религии, к государству и т.д., так как эта ложь есть ложь его принципа»<sup>54</sup>.

Гегелевская концепция религии в двух отношениях оказывается глубже соответствующих воззрений просветителей: во-первых, она базируется на принципе внутренне необходимого исторического развития; во-вторых, он выносит проблему религии и разума за рамки схемы «разумного индивида». Правда, это более глубокое понимание достигнуто ценой изображения реальной истории как диалектического процесса самопознания духа. Следует вместе с тем обратить внимание и на тот факт, что на общем фоне изображения религии как момента самопознания абсолюта у Гегеля проступают нередко контуры представления о конкретной, социальной обусловленности и социальном значении религиозных явлений. Субъективный дух у

---

<sup>52</sup> В. Вундт. Миф и религия. СПб., [1910], стр. 38. Ср. Л. Т а р д: «Всякая религия ...представляет собою... довольно пей следовательно объяснение происхождения существующего и деб человечества в мифической форме» («Социальная логика! СПб., 1901, стр. 281).

<sup>53</sup> Гегель. Сочинения, т. IV, стр. 406.

<sup>54</sup> К. М а р к с и Ф. Э п г е л ь с. Из ранних произведений. Го Политиздат, 1956, стр. 634.

него не сводится к индивидуальному сознанию: он выступает и как «община» и как «народ». «Религия есть та область, в которой народ выражает свое определение того, что он считает истинным»<sup>55</sup>. Одной из стихий выявления духа у Гегеля выступает «всеобщее самосознание», «община духа»<sup>56</sup>.

В более или менее расплывчатой форме здесь выступает мысль о связи религиозного отчуждения с противопоставлением индивидуального и общественного сознания. Следует отметить, что догадка о конкретной, социальной обусловленности религиозных форм играет большую роль в ранних теологических работах Гегеля<sup>57</sup> — что иногда приписывается влиянию кантианства,— чем в произведениях зрелого мыслителя, обладавшего уже законченной «системой».

Фейербах поставил задачу преодоления гегелевской концепции религии; и именно его пример с наглядностью показал, что это нельзя осуществить, оставаясь в рамках узко философской критики. Он ищет земную, человеческую основу религиозных представлений; тайной теологии он объявляет антропологию. Констатируя, что божественные качества суть проекции человеческих качеств и желаний, Фейербах не отвечает на главный вопрос: почему человеческие свойства, человеческие желания выступают в религии как божественные качества. Знаменитая ссылка на «бездонность невежества» и «безграничность фантазии», которую Ленин считал ярким выражением фейербаховской позиции,— убедительное свидетельство того, что Фейербах и не мог дать такого ответа. Он отвергает гегелевскую абстракцию абсолютного духа во имя конкретного, живого, чувственного, материального индивида, не замечая, что этот индивид сам по себе есть продукт философской абстракции, к тому же продукт, уже бывший в употреблении у просветителей XVIII в.

Материалистически интерпретируя неоднократно повторяемую Гегелем мысль, Фейербах формулирует исключительно важное и плодотворное положение о том, что основой религии является отчуждение «родовой сущности человека от его конкретного индивидуального существования, «Противоположность между божественным и

---

<sup>55</sup> Гегель. Сочинения, т. VIII, стр. 48.

<sup>56</sup> См. Гегель. Сочинения, т. IV, стр. 416, 418, а также стр. XXIX (Вступительная статья Ю. Н. Давыдова).

<sup>57</sup> Такова, например, попытка молодого Гегеля связать порабощение человека римским деспотизмом с отчуждением духа, «вынужденного бежать к божеству» (см. *Hegels theologische Jugendschriften*. Tübingen, 1907).

человеческим — только иллюзия... она объясняется противоположностью человеческой сущности человеческому индивиду»<sup>58</sup>. Раскрыть этот тезис должен был анализ исторических условий, в которых формируется и движется эта противоположность, конкретный анализ «человеческой сущности». Но его-то и не мог дать Фейербах, для которого понятие общественного человека, «Коммуниста»<sup>59</sup> оставалось не более как декларацией, ибо заменялось представлением о генерализованном индивиде.

Вполне закономерно поэтому, что религия в конечном счете выступала у Фейербаха в качестве универсального сказуемого общественной жизни. Отметая «ложную» религию теизма, он провозглашает «истинно религиозными» земные, естественные человеческие отношения — любовь дружбу (и собственность). Это не случайный привесок к атеистической системе Фейербаха, а ее фактический (правда, не игравший значительной роли у автора) венец: религиозное, священное преодолевается путем растворения в мирском, «человеческом»<sup>60</sup>.

Фейербах, таким образом, знаменует собой не только конец классической немецкой философии, но и конец классической философской критики религии.

### ***Религиозное отчуждение и марксистская социология***

Марксистская критика религии исторически начинает свою творческую работу с тех проблем, на которых остановилась предшествующая философская мысль,— прежде всего гегелевская и «антигегелевская» (фейербаховская)<sup>61</sup>. Маркс писал, что в

---

<sup>58</sup> Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. II. Госполитиздат, 1955, стр. 43.

<sup>59</sup> Там же, стр. 420.

<sup>60</sup> Этот момент во взглядах Фейербаха, означавший отказ от изучения конкретных условий, которые вызывают к жизни и питают религию как особую, преходящую форму человеческой деятельности, по сути дела предвосхищает всю серию позитивистских «религий человечества» (Конт, Гюйо, Дюркгейм и др.).

<sup>61</sup> Было бы ненужным и невозможным пытаться охватить в этом кратком разделе все многообразие различных сторон марксистской критики религии, тем более что многие проблемы, к ней относящиеся, рассмотрены в других главах. В последние годы изданы труды, обстоятельно и систематически излагающие все основные положения классиков марксистско-ленинской мысли по вопросам критики религии. См., в частности, М. И. Шахнович. Ленин и проблемы атеизма. Изд-во АН СССР, 1961; И. А. Крывелев. Ленин о религии. Изд-во АН СССР, 1960; Он же. К. Маркс и Ф. Энгельс о религии. Изд-во АН СССР, 1964; хрестоматия «О

«Феноменологии духа», хотя и в идеалистической форме, «заложены в скрытом виде все элементы критики, *подготовленные и разработанные* часто уже в форме, высоко поднимающейся над гегелевской точкой зрения»; некоторые отделы этого труда, по его мнению, «содержат в себе — хотя еще в отчужденной форме — *критические* элементы целых областей, таких, как, например, религия, государство, гражданская жизнь и т. д.»<sup>62</sup>.

В нашей литературе подвергнуты обоснованной критике концепции, противопоставляющие «раннего» Маркса — «позднему» и «гуманистического» — «пролетарски-революционному»<sup>63</sup>; не менее нелепа и концепция, изображающая марксистскую теорию в виде раз навсегда данной совокупности «законченных» положений. Научный характер марксистской мысли и, в частности, марксистской критики религии нашел свое выражение в ее движении, в ее историческом развитии. Это развитие не представляет собой простого развертывания заранее данной структуры; оно происходит на основе ее обогащения новым опытом, подытоживания достигнутого, практической проверки теории и т. д. Обвинения марксистского атеизма в «гегельянском» происхождении, как правило, связаны с попыткой искусственно оборвать развитие марксизма на середине 40-х годов XIX в. и рассматривать его под углом зрения одного лишь прошлого. Именно такая операция дает, например, Ж. Котье повод для изображения марксистского атеизма «дериватом гегельянства»<sup>64</sup>.

Исходный, но отнюдь не конечный пункт марксистской критики религии составляет анализ с новых позиций теоретического наследства предшествующей критики, ее «мыслительного материала», как выразался Энгельс. Определяя в первых самостоятельных философских работах свое отношение к религии, Маркс использует концепцию религиозного «отчуждения», выдвинутую Гегелем и «антропологически» интерпретированную Фейербахом. Выбор этой концепции никак нельзя считать случайным. Представление об «отчужденности» действительности и человека в религиозном мире гораздо глубже и — что особенно важно — перспективнее по сравнению с просветительскими объяснениями религии «страхом», «невежеством»,

---

религии». Госполитиздат, 1963 и др. В данной же связи рассматривается лишь один аспект — формулировка основоположниками марксизма ' психологических проблем анализа религии.

<sup>62</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 626—627.

<sup>63</sup> См., например: В. Кешелава. Миф о двух Марксах. Политиздат, 1963.

<sup>64</sup> J.-M. Cottier. L'atheisme de jeune Marx, p. 10.

«обманом», «склонностью к антропоморфизму» и другими подобными факторами. Все они неизменно оказывались в представлениях философов Просвещения либо извечно присущими «человеческой природе», либо откуда-то извне (и неведомо как) ей навязанными.

Сама постановка проблемы «отчуждения» ориентировала на поиски корней религии в каких-то моментах развития самой человеческой деятельности. В то же время, такая постановка вопроса предполагала отказ от узко «гносеологического» толкования функций религии (как ложного знания о мире) и выдвигает на первый план тему о месте религии в человеческой жизни в целом.

У Гегеля вся эта постановка проблемы отнесена к сфере деятельности духа. Фейербах материалистически «переворачивает» гегелевскую концепцию отчуждения, сводя ее к «земным» и «чувственным» отношениям человека к «другому» и к «роду», но не умея пойти дальше. Этим провозглашено превращение «критики неба» в «критику земли», но сама критика земли отсутствует. По словам Маркса, «главное остается несделанным». Это «главное» — анализ противоречивости земной основы, которая служит не только прообразом религиозных фантазий, но и необходимым условием их появления и их господства над людьми.

Решение этой задачи невозможно, пока философия имеет дело с индивидом, пусть даже этот индивид изображается как «реальный» и «чувственный», или индивид во плоти (точнее — пока она использует худосочную абстракцию такого индивида в качестве «клеточки» человеческого материала). Для научного решения задачи потребовалось перейти от этой очевидной «реалии» к значительно более «абстрактному» и в то же время неизмеримо более действительному понятию — понятию общества: «... *Человек* — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. *Человек* — это *мир человека*, государство, общество»<sup>65</sup>.

«Эмпирический» человек, или мыслящий Робинзон, человек, взятый изолированно от общества других людей, послуживший исходным пунктом для всех предшествующих попыток объяснения человеческой жизни и сознания, разумный индивид, на которого ориентировались все рационалистические концепции знания и веры,— это, утверждал Маркс, чистейшая абстракция, которая должна уступить место конкретному: деятельности общества. Отсюда следовало, что противоречивость

---

<sup>65</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 414.

религиозного сознания может найти свое объяснение лишь в противоречивости самой общественной структуры<sup>66</sup>.

Этот поворот мысли от абстрактного к конкретному определяет всю линию марксистской критики религии.

Прежде всего это практическая критика, т.е. критика, выдвигающая на первое место не теоретическое опровержение религиозной догматики, не вытеснение суеверий из сознания отдельных людей, а общественную, революционную деятельность, которая призвана ликвидировать самый фундамент религии: «...Действительное, практическое уничтожение этих фраз, устранение этих представлений из сознания людей достигается... изменением условий, а не теоретическими дедукциями»<sup>67</sup>.

Эта установка связана с представлением о религии как социальном явлении, как атрибуте определенных исторически преходящих общественных форм. Между тем старое, просветительское представление об «обмане и заблуждении» закономерно вело к выводу о преодолении религии в плоскости знания, а для Гегеля реальным представлялся лишь вопрос о вытеснении религиозного знания необходимостью (абсолюта) философским.

Высвобождаясь из пут абстрактной фейербаховской критики религии, Маркс первоначально обращается к политической критике, непосредственно связывая преодоление религии с ликвидацией отжившего государственного строя<sup>68</sup>. В дальнейшем он обосновывает тезис о различии «политической» и «человеческой» эмансипации, т. е. демократической и социалистической революций. Преодоление религии связывается с реализацией «подлинно человеческих» отношений между людьми, с социальным освобождением трудящихся. «Религиозное отчуждение», которое ведет к господству над людьми «превратного мира» религиозной фантазии, марксизм связывает с существованием «превратного» мира эксплуатации.

Маркс неоднократно отмечал, что глубочайшую основу воспроизведения религиозного отчуждения в сознании масс составляют объективные условия буржуазной формации, а не злая воля и сознательный обман со стороны капиталистов. Сознание самой буржуазии с неизбежностью оказывается фальшивым, превратным. Религиозность является атрибутом («восполнением и оправданием») общественной

---

<sup>66</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 2.

<sup>67</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 39.

<sup>68</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 252.

структуры капиталистического общества в целом как системы, притом атрибутом, воспроизводящим первобытную «ограниченность отношений людей друг с другом и с природой». Проблема религиозного отчуждения в конечном счете решается (теоретически) в ходе анализа исторически конкретных форм социальных отношений, анализа типов общения, свойственных различным формациям. «После того как историю достаточно долго объясняли суевериями,— писал Маркс, - мы суеверия объясняем историей»<sup>69</sup>. Сама проблема впервые и навсегда низводится с «неба» философской абстракции на «землю» социальной действительности.

Старая философская критика и старый атеизм рисовали картину абсолютного и абстрактного противопоставления Разума (или Человека) и Религии как обособленных «сущностей». Противопоставление это мыслилось как разыгрывающееся в заоблачной сфере мирового духа или тайниках индивидуального сознания; и в том и в другом случае речь шла о конструируемых философским сознанием полюсах, о битве, Которая в действительности разыгрывалась на арене именно этого сознания. Для того чтобы восстановить исторически реальную основу этой сугубо теоретической борьбы, понадобилось сначала спуститься с высот рационалистической абстракции к эмпирически реальному персонажу драмы — религиозному человеку, религиозности конкретных людей, религиозным отношениям людей, чтобы обнаружить в них общественную структуру и присущие ей формы религиозного «восполнения» действительности.

Уже в известной статье «К еврейскому вопросу», затем в «Святом семействе» Маркс последовательно противопоставляет «теологической» критике религии Бауэром критику человеческого и социального содержания религии. Его интересует не структура мифологии или теологии, но структура тех человеческих отношений, которые «восполняются» данным типом мифологии и теологии. Этот тезис мы встречаем и в «Капитале» (и в ленинском высказывании о необходимости видеть, какие классы выступали «от имени бога»). В нем находит свое выражение не только поворот от критики религии к критике социальной действительности, но и новый, специфически марксистский угол зрения на религию — именно рассмотрение ее как «звена» реальных отношений (*Маркс*), как социального явления. Критикуя религию, человек критикует не какую-то надмировую химеру, но «гною собственную религиозность» (*Маркс*), т. е. религиозность данной общественной структуры.

---

<sup>69</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 388.

Такое «приземление», такая конкретизация постановки вопроса о «религиозном отчуждении» с необходимостью ведет к переоценке самой этой категории.

Конкретизация проблемы религиозного отчуждения предполагает дополнение логического подхода историческим рассмотрением самого процесса «отчуждения». Но как раз здесь сказывается внутренне присущая этой категории слабость: она не переносит историзма. У Гегеля отчуждение происходит не столько в реальной истории, сколько во внутренней логике духа; поэтому он не нуждается в допущении изначально безгрешного, «истинного», «цельного» состояния человека и человечества: «Познание как отрицание естественного единства есть грехопадение, которое есть не случайная, а вечная история духа. Ведь состояние невинности, это райское состояние, есть животное состояние. Рай есть парк, в котором могут оставаться только звери, а не люди... Поэтому грехопадение есть вечный миф человека, именно благодаря ему он становится человеком»<sup>70</sup>.

Спустившись на землю, в обиталище эмпирического человека, Фейербах оказывается перед необходимостью «историзировать» проблему отчуждения, т. е. вернуться к естественно-правовой теории порабощения обществом свободного индивида в ее многочисленных вариантах, владевшей лучшими умами Просвещения. Логическая абстракция, которая выдается за исторический процесс, не становится от этого реальной; продуктом такой операции может быть лишь «рациональное» изображение мифологического процесса. Так и получилось у Фейербаха.

Но так выглядит проблема и в ряде ранних произведений Маркса, по крайней мере формально, поскольку речь идет о последовательности «человека» и «отчуждения», поскольку о «человеке», «человеческих отношениях» речь идет, как о чем-то первично данном, а затем подвергшемся отчуждению<sup>71</sup>. Этот способ

---

<sup>70</sup> Гегель. Сочинения, т. VIII, стр. 304.

<sup>71</sup> Обрывая ход марксовой мысли на этом повороте, многие идейные противники марксизма пытаются сблизить его с христианской концепцией. «То, что Маркс называет отчуждением,— пишет известный теоретик экзистенциалистского богословия Пауль Тиллих,— в христианском понимании является падением человека из состояния сущностной невинности в состояние противоречия с самим собой. Человек не является тем, чем он может и должен быть» (Paul Tillich. Christentum und Marxismus. «Politische Studien». München, 1960, Hf. 119).



изображения отчасти связан с фейербаховской традицией («человек» как исходный пункт)<sup>72</sup>, отчасти же представляет сознательно конструируемую схему.

Рассматривая отчуждение труда в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», Маркс неоднократно подчеркивает, что он исходит из предпосылок политической экономии, т. е. анализирует «готовые» отношения буржуазного общества при помощи категории отчуждения, но не реконструирует историю общества. Маркс здесь же издевается над политико-экономом, «который, желая что-либо объяснить, переносится в вымышленное им первобытное состояние... Он предполагает в форме факта, события то, что он должен дедуцировать, а именно «необходимое взаимоотношение между двумя вещами, например между разделением труда и обменом. Таким же образом теолог объясняет происхождение зла грехопадением, т. е. он предполагает как факт, в форме исторического события, то, что он должен объяснить»<sup>73</sup>.

Это разоблачение одной из тайн спекулятивной конструкции, которая изображает прекрасным прошлым желаемое грядущее, важно учитывать для объяснения хода рассуждений Маркса, скажем, при анализе таких явлений, как разделение труда и др. В более развернутой форме критика иллюзии «исторического отчуждения» дана в «Немецкой идеологии», где она служит одним из основных моментов сведения Марксом и Энгельсом «счетов со своей старой философской совестью»: «В индивидах, уже не подчиненных более разделению труда, философы видели идеал, которому они дали имя «Человек», и весь изображенный нами процесс развития они представляли в виде процесса развития „Человека”». При этом, как указывали Маркс и Энгельс, «на место человека прошлой ступени они всегда подставляли среднего человека позднейшей ступени и наделяли прежних индивидов позднейшим сознанием»<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Особенности идейной биографии Маркса объясняют и употребляемый им неоднократно до «Капитала» включительно прием сравнения экономического отчуждения с религиозным.

<sup>73</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 560.

<sup>74</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 69.

Но какое содержание в таком случае сохраняет сама категория религиозного (или иного)<sup>75</sup> отчуждения, если это не изображение исторического факта и не внутренняя закономерность диалектики духа?

Приведенные выше высказывания Маркса содержат ответ на этот вопрос: это способ описания определенных сторон антагонистической социальной действительности по отношению к ее предвидимой, возможной, желаемой и завоевываемой перспективе. Когда мы говорим о том, что рабочий в буржуазном обществе лишен средств производства или лишен культуры, этим вовсе не предполагается, что «лишение» явилось историческим фактом, т.е. что когда-то имелось «обладание», а затем «потеря». Реальный смысл такого способа выражения состоит в том, что рабочий класс не имеет средств производства и культуры, но может и должен владеть ими. В этом смысле правомерно говорить об отчуждении и преодолении его (причем это может относиться лишь к такому изменению, которое является назревшей и реальной общественной потребностью; очевидно, бессмысленно ставить вопрос об отчуждении человечества от иных галактик и т. п.). Это остается в силе и по отношению к религиозному отчуждению.

Другая сторона проблемы связана с различием отчуждения и опредмечивания. Продукты совместной человеческой деятельности, сам процесс деятельности, ее нормы выступают внешними, необходимыми условиями по отношению ко всякому индивиду и ко всякой совокупности людей, к поколению и т. п. Этот факт был известен и Гегелю, и Фейербаху: он бесконечно муссируется романтическими и экзистенциалистскими школами в социальной философии.

Как писали Маркс и Энгельс, «социальная сила, т.е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов... представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают...»<sup>76</sup>.

С гегелевской точки зрения это и есть одно из выражений самоотчуждения духа, противопоставляющего «общину» «индивиду»; поскольку этот процесс нормален, ибо коренится в самой природе диалектики духа, он не является каким-то кризисом и не

---

<sup>75</sup> Как известно, Маркс характеризует религиозное отчуждение как крайнюю форму отчуждения.

<sup>76</sup> К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с. Сочинения, т. 3, стр. 33.

служит поэтому центром социальной философии Гегеля. Но у левогегельянцев и романтиков, которые исходят из «эмпирического» индивида (т. е. из воображаемого «естественного» человека), эта ситуация выглядит трагической, кризисной, скандальной. Подчинение «человека» внешней системе социальных норм, форм общения, языка, наконец, технологии современного производства служит у представителей этих течений предметом бесконечных — и бесперспективных — lamentаций, сетований на «отчуждение» цивилизации от человека и т. п.

Бесплодность этого отчаяния, которое разрешается либо радикальным утешением в признании универсальной порочности «современной цивилизации», либо не менее радикальными иллюзиями реставрации «натуральных» отношений, коренится в исходной его позиции, противопоставляющей «человека» и «общественную систему».

Романтические призраки рушатся, и кошмар «универсального отчуждения» рассеивается в свете марксовской концепции человека и общества. Реальным субъектом исторической деятельности является общество как система, социальный организм, движущийся по своим законам, которые объективны, «предметны» по отношению к любому индивиду. Не «процесс совокупной деятельности» людей отделился от них, а, наоборот, человек обособляется от этой деятельности, притом «...эпоха, которая порождает эту точку зрения — точку зрения обособленного одиночки,— есть как раз эпоха наиболее развитых обще-стенных (с этой точки зрения всеобщих) связей. Человек есть в самом буквальном смысле ζῷον πολιτικόν, не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться»<sup>77</sup>. Но если так, то развитие «опредмеченных», т. е. объектных по отношению к человеку, общественных форм не является «обеднением» индивида. Весь процесс общественной жизни представляет собой развитие и дифференциацию «опредмеченных» форм культуры. Но в этом процессе формируется и человек как индивид — его привычки и потребности, идеалы и иллюзии.

«Отчуждением» же, по Марксу, оказывается особый случай, особая форма этого процесса. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» проводится различие опредмечивания и отчуждения продукта труда: «Осуществление труда есть его опредмечивание. При тех порядках, которые предполагаются политической экономией, это осуществление труда, это его претворение в действительность

---

<sup>77</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 12, стр. 710.

выступает как... *утрата предмета и закабаление предметом*, освоение предмета — как *отчуждение, как самоотчуждение*<sup>78</sup>.

«Порядки, которые предполагаются политической экономией»,— это буржуазное общество, в котором господство общественной необходимости выступает как господство вещей (товаров), отчужденных от их производителей. В докапиталистических обществах подчинение индивида социальной системе и подавление трудящихся прежде всего обеспечивались личной зависимостью, политическими институтами, родовыми обычаями, церковью и другими инструментами, которые не носят «вещного» характера. В различных антагонистических системах общества «опредмечивание» общественной деятельности оказывалось вместе с тем и ее «отчуждением», поскольку формировавшиеся в таких условиях институты и нормы социальной жизни неизбежно оказывались направленным против трудящихся. Исходя из такого понимания проблемы, марксизм и поставил задачу преодоления отчуждения как конкретную, исторически назревшую задачу классовой борьбы, направленной на замену буржуазного строя коммунистическим.

Если при капитализме рабочий, по словам Маркса чувствует себя свободным лишь при выполнении своих «животных функций»<sup>79</sup> и несвободным в общественной жизни, то в коммунистическом обществе он свободен как человек, как общественное существо. С таким переходом от «царства необходимости» к «царству свободы» Маркс связывает окончательное преодоление «религиозного отражения действительного мира». Но свобода в марксистском смысле этого понятия не предполагает «отказа» от необходимости, от объективной закономерности общественной жизни — иначе говоря, от «опредмечивания продуктов совместной деятельности людей. Исторически опыт показал всю наивность раскритикованных Марксом утопических представлений об «освобождении» человека от социальной и природной необходимости в социалистическом обществе. Маркс писал, что «царство естественной необходимости» не только сохранится «во всех общественных формах», но и расширится с ростом потребности людей (т. е. с ростом общественных потребностей); «ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой» и

---

<sup>78</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 560-561.

<sup>79</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений стр. 564.

свободно развивают свои силы «по ту сторону» этого царства необходимости на его основе<sup>80</sup>.

Предполагается, следовательно, не отмена необходимости, а изменение ее типа, а также изменение отношения к ней людей. Точно так же «простые и разумные» связи людей отнюдь не означают «упрощения» общественной организации до уровня идеализированной общины<sup>81</sup>, а, напротив, предполагают богатство социальных отношений, которые, по-известному ленинскому замечанию, не в состоянии охватить целиком и 70 Марксов,— упрощения до объема, который уместился бы в голове каждого гражданина общества. Здесь перед нами вопрос об изменении типа социальных связей и норм: о вытеснении и дополнении стихийных, «статистических» регуляторов общественного процесса сознательными, «структурными», об освоении людьми социальных норм в формах привычки, навыка, теоретического познания и т. д.

Таким образом, абстрактно-гуманистическая, «космическая» по своим масштабам (и по своей туманности) проблема отчуждения человека приобретает в марксистской теории — а затем и в практике исторического развития — вполне конкретные социальные черты. Вместе с тем «спускается с неба на землю» и проблема преодоления наиболее универсальной идеологической формы отчуждения — религиозной. То, что в философской фантазии представлялось апокалиптическим сражением просвещенного героя против сил вековой тьмы, оказалось длительным и «прозаическим» действием, эмансипацией общественных форм от «своей собственной» религиозности. То, что представлялось торжественным, разовым актом освобождения Прометея от оков, на деле предстало как длительный, напряженный, противоречивый процесс изменения форм устройства и регуляции общественной жизни, изменения типов отношений между индивидом и обществом, типов общения людей и т. д. Этот «прозаический» процесс имеет, однако, одно преимущество перед «героическими» иллюзиями: он реален и он действительно охватывает массы.

Концепция «религиозного отчуждения» явилась в глазах молодого Маркса квинтэссенцией философской критики религии; переосмысление этой концепции оказалось равнозначным принципиальному изменению подхода к критике религии — как практической, так и теоретической. Если судьбы религии решаются не поединком

---

<sup>80</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 25, ч. стр. 387.

<sup>81</sup> Как известно, реально существующие общинно-родовые системы не воспринимаются их членами как «простые» и тем более как «разумные».

истины и обмана в заоблачных высотах философской мысли, а изменением типа социальной практики, значит центральной проблемой в теоретической критике религии является анализ тех форм общественной практики, которые обуславливают, сохраняют, воспроизводят определенные типы религиозности масс. Религия предстает как многообразие исторически конкретных культовых систем, которые по-разному организуют и направляют поведение, чувства, сознание масс. Из предмета философского отрицания религия становится тем самым предметом социологического анализа, который призван раскрыть социальную обусловленность и социальное значение культовых систем.