

ОБЩЕСТВО ПО РАСПРОСТРАНЕНИЮ
ПОЛИТИЧЕСКИХ И НАУЧНЫХ ЗНАНИЙ РСФСР

Материализм и религия

(СБОРНИК СТАТЕЙ)

Под редакцией профессора И. Д. ПАНЦХАВА

Москва
1958

И. Д. ПАНЦХАВА

В. И. ЛЕНИН ОБ ОТНОШЕНИИ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ К РЕЛИГИИ И ЗАДАЧАХ НАУЧНО-АТЕИСТИЧЕСКОЙ ПРОПАГАНДЫ

Одним из важнейших условий победоносного движения к коммунизму, как подчеркнул XX съезд КПСС, является идейное воспитание трудящихся. От степени сознательности и идейной убежденности масс зависит успешное решение задач, стоящих перед советским народом. Утвердившиеся в нашей стране в результате Великой Октябрьской социалистической революции новые производственные отношения привели к огромным сдвигам в области сознания, к коренному изменению морального облика советских людей. Трудящиеся СССР являются активными и сознательными строителями коммунизма.

Но достигнутые успехи не означают, что в советском обществе уже полностью покончено с пережитками буржуазной идеологии, со взглядами, унаследованными от капиталистического строя; некоторым людям присущи «родимые пятна» старого общества, в частности, религиозные пережитки.

Основатель Коммунистической партии и Советского государства В. И. Ленин придавал большое значение борьбе с пережитками старой идеологии в сознании людей. В ряде своих работ — «Социализм и религия», «Об отношении рабочей партии к религии», «Материализм и эмпириокритицизм», «О значении воинствующего материализма» и других — он наметил наиболее действенные формы борьбы с религией, которые родились в непосредственной революционной практике рабочего класса.

Как писал Ф. Энгельс, «религия возникла в самые первобытные времена из самых невежественных, темных, первобытных представлений людей о своей собственной и об окружающей их внешней природе»¹. «...Бессилие дикаря в борьбе с

¹ Ф. Энгельс. «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», 1949, стр. 49.

природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.»¹. Но если первые религиозные представления возникли из бессилия дикаря в борьбе с природой, то в классовом обществе, где существуют антагонистические противоречия между господствующими классами и трудящимися массами, религиозные верования, главным образом, порождаются социальными причинами. Бедственное положение трудящихся масс, неумение их увидеть те силы, которые приносят им столько бед, заставляют их искать своего «заступника» в потустороннем мире.

Объясняя причины живучести религиозных верований при капитализме, В. И. Ленин писал: «Социальная придавленность трудящихся масс, кажущаяся полная беспомощность их перед слепыми силами капитализма, который причиняет ежедневно и ежечасно в тысячу раз больше самых ужасных страданий, самых диких мучений рядовым рабочим людям, чем всякие из ряда вон выходящие события вроде войн, землетрясений и т. д., — вот в чем самый глубокий современный корень религии»².

От других фантастических воззрений религия отличается тем, что она есть извращенная фантазия. Но вместе с тем, религия — не просто совокупность фантастических взглядов, а форма общественного сознания, составляющая часть надстройки над тем или иным базисом классового общества. Совершенно не случайно в период разложения родового строя и возникновения рабовладельческого общества превращение суеверий в религиозные верования осуществлялось и закреплялось жрецами и другими служителями культов. Уже в этот период религия стала классовым мировоззрением, орудием господства эксплуататоров над эксплуатируемыми. Большая часть современных религий — христианство, буддизм, ислам, конфуцианство, — сложившихся в условиях классового общества и использовавших древние религиозные верования, всегда были связаны с интересами господствующих классов. Особенно это проявляется в эпоху империализма. Вот почему В. И. Ленин подчеркивал, что пропагандисты атеизма должны показывать «связь классовых интересов и классовых организаций современной буржуазии с организациями религиозных учреждений и религиозной пропаганды»³.

В противоположность подлинному научному знанию религия целиком поκειται на бездоказательной вере. «Верю, потому что абсурдно», — писал один из основателей идеологии католицизма Тертуллиан.

Развитие производства и науки неизменно вызывало критическое отношение к религиозным предрассудкам и суевериям. «Буржуазии для развития ее промышленности нужна была наука, которая исследовала бы свойства физических тел

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 65.

² В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 374—375.

³ В. И. Ленин. Соч., т. 33, стр. 205.

и формы проявления сил природы. До того же времени наука была смиренной служанкой церкви, и ей не было позволено выходить за пределы, установленные верой: короче — она была чем угодно, только не наукой. Теперь наука восстала против церкви; буржуазия нуждалась в науке и приняла участие в этом восстании»¹.

Борьба науки с религией была борьбой между подлинным знанием и антинаучными воззрениями. В основе науки всегда лежало материалистическое мировоззрение, признание объективно существующего мира. Религия же базируется на признании потустороннего, нематериального, божественного мира. Она всегда требовала от человечества слепой веры, отказа от критического размышления, от свободной мысли. Поэтому религия как идеология, неизменно выполняла определенную социальную роль, была орудием духовного подавления трудящихся, «опиумом народа».

В. И. Ленин особо подчеркивал необходимость борьбы против утонченных, философских форм религии, к которым прибегают идеологи буржуазии в наше время. «Миллион грехов, пакостей, насилий и зараз *физических* гораздо легче раскрывается толпой и поэтому гораздо менее опасны, чем *тонкая*, духовная, придетая в самые нарядные «идейные» костюмы, идея боженьки»².

Религиозные проповедники всячески пытаются воспитать в народе качества, выгодные угнетателям: терпение, смирение, кротость. Они призывают любить врагов и прощать им.

Достойную отповедь подобного рода проповеди дал в свое время А. М. Горький. «Упрекая меня в том, что я «проповедую» ненависть, вы советуете мне «пропагандировать любовь», — писал он в статье «С кем вы, мастера культуры?» — Вы, должно быть, считаете меня способным внушить рабочим: возлюбите капиталистов, ибо они пожирают силы ваши; возлюбите их, ибо они беспощадно уничтожают сокровища земли вашей; возлюбите людей, которые тратят ваше железо на постройку орудий, уничтожающих вас; возлюбите негодяев, по воле которых дети ваши издыхают с голода; возлюбите угнетающих вас ради покоя и сытости своей; возлюбите капиталиста, ибо церковь его держит вас во тьме невежества».

Борьба с эксплуататорами вызывает в народе антирелигиозные, противоборствующие религии стремления. Еще Белинский писал Гоголю: «Неужели вы в самом деле не знаете, что наше духовенство находится во всеобщем презрении у русского общества и русского народа? Про кого русский народ рассказывает похабную сказку? Про попа, попадью, попову дочь и попова работника. Не есть ли поп на Руси для всех русских представитель обжорства, скупости, низкопоклонства, бесстыдства?»

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. II, стр. 296.

² В. И. Ленин. Соч., т. 35, стр. 90.

И будто всего этого вы не знаете? Странно. По вашему, русский народ самый религиозный в мире: ложь! Основа религиозности есть пиетизм, благоговение, страх божий, а русский человек произносит имя божие, почесывая себя... Он говорит об образе: годится — молиться, а не годится — горшки покрывать... Мистическая экзальтация не в его натуре. У него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме, и вот в этом-то, может быть, огромность его исторических судеб в будущем»¹.

Антинародная деятельность церковных организаций на всем протяжении истории человечества встречала сопротивление народных масс. Из рядов народа вышли величайшие атеисты.

Однако религия в капиталистическом обществе сама по себе отмереть не может. Ликвидация ее — одна из частных задач пролетарской революции, в ходе которой уничтожаются социальные корни религии. «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и природой. Строй общественного жизненного процесса, т. е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда станет продуктом свободно обобществившихся людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем»².

Это гениальное предвидение К. Маркса подтверждается практикой строительства социализма в нашей стране.

Чем же объяснить наличие религиозных пережитков в социалистическом обществе, где существуют новые производственные отношения, где социальные корни религии подорваны? Это объясняется отставанием индивидуального сознания от общественного бытия, следованием традициям старого общества.

Общественное сознание воздействует на индивидуальное сознание, но для последнего характерна известная самостоятельность, в нем поэтому могут получить отражение следы уже исчезнувших общественных отношений, оказывающих влияние на поведение человека, на его отношение к труду, к социалистической собственности. Подобные пережитки капитализма могут проявляться в различных формах. Так, например, некоторые колхозники в самую горячую, посевную или уборочную пору уходят на 2—3 дня с работы в связи с престольным праздником, пасхой или троицей, принося ущерб колхозному производству. В. И. Ленин указывал, что «рабочий никогда не был отделен от старого общества китайской стеной. И у него сохранилось много традиционной психологии капиталистического общества»³.

¹ В. Г. Белинский. Литературно-критические статьи, стр. 270—271.

² К. Маркс. «Капитал», т. I, стр. 86.

³ В. И. Ленин. Соч., т. 28, стр. 403.

Без полного уничтожения пережитков капитализма, в том числе и религиозных пережитков, невозможно построить коммунистическое общество.

Непримиримая борьба против религиозных пережитков в сознании людей является важнейшей задачей, которую ставит перед собой Коммунистическая партия Советского Союза. «Наша программа,— писал В. И. Ленин,— вся построена на научном и, притом, именно материалистическом мировоззрении. Разъяснение нашей программы необходимо включает поэтому и разъяснение истинных исторических и экономических корней религиозного тумана. Наша пропаганда необходимо включает и пропаганду атеизма...»¹. Наша партия по отношению к религии всегда проводила принципиальную, последовательную линию, рассматривая антирелигиозную пропаганду как одну из форм политического просвещения трудящихся масс в идейной борьбе за диктатуру пролетариата. «...Мы основали свой союз, РСДРП, между прочим, именно для такой борьбы против всякого религиозного одурачения рабочих»²,— писал В. И. Ленин.

Еще в 1905 г. в статье «Социализм и религия» В. И. Ленин сформулировал основной программный принцип отношения пролетарских партий к религии: «Религия должна быть объявлена частным делом — этими словами принято выражать обыкновенно отношение социалистов к религии»³. Но значение этих слов, добавлял В. И. Ленин, надо точно определить, чтобы они не могли вызвать никаких недоразумений. И он разъяснял: «Мы требуем, чтобы религия была частным делом по отношению к государству, но мы никак не можем считать религию частным делом по отношению к нашей собственной партии»⁴.

В статьях «Социализм и религия» и «Об отношении рабочей партии к религии» В. И. Ленин подробно раскрыл основное содержание этих двух аспектов религиозного вопроса.

Религия должна быть частным делом по отношению к государству — это значит, что «всякий должен быть совершенно свободен исповедовать какую угодно религию или не признавать никакой религии, т. е. быть атеистом, каковым и бывает обыкновенно всякий социалист»⁵.

Прежде всего следует отметить характерное отличие установки В. И. Ленина от установок по отношению к религии, которые господствовали в эпоху буржуазных революций на Западе. Там тоже провозглашалась свобода религий, но в другом, ограниченном смысле — в смысле свободы вероисповедания, т. е. свободы каждого человека в выборе веры.

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 68.

² Там же.

³ Там же, стр. 66.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

В. И. Ленин подчеркивал, что провозглашение религии частным делом есть в первую очередь провозглашение права всякого человека на свободу от всякого вероисповедания, т. е. права на атеистическое мировоззрение. Таким образом, свобода вероисповедания понимается прежде всего как освобождение человека от религии.

Далее В. И. Ленин разъяснял, что значит провозглашение религии частным делом по отношению к государству. Это значит полное отделение церкви от государства и школы от церкви. Это исключает всякое вмешательство государства в дела вероисповедания, всякую правовую дискриминацию лиц какого-либо вероисповедания, а также дискриминацию атеистов. Но с другой стороны, это значит исключение всякого вмешательства церкви в дела государственного управления, в частности — в дела школьного воспитания и образования. Это значит, что никакая церковь в нашей стране не может заниматься принуждением к вере через государственные учреждения или через систему образования.

Но как было сказано выше, религия не может быть частным делом по отношению к Коммунистической партии. Мировоззрение партии — диалектический материализм — несовместимо с религиозной идеологией. «Партия наша есть союз сознательных, передовых борцов за освобождение рабочего класса. Такой союз не может и не должен безразлично относиться к бессознательности, темноте или мракобесничеству в виде религиозных верований»¹. Партия должна бороться с религиозным дурманом, но «чисто идейным и только идейным оружием, нашей прессой, нашим словом... Для нас же идейная борьба не частное, а общепартийное, общепролетарское дело»².

Что касается способов и масштабов идеологической борьбы с религией, то В. И. Ленин подчеркивал, что к этому надо подходить в каждом случае конкретно, с учетом специфических условий места и времени. Главным тактическим принципом подхода к решению этого вопроса должно быть постоянно действующее требование подчинения атеистической пропаганды, ее масштабов и форм классовым целям экономической и политической борьбы пролетариата. С этой точки зрения В. И. Ленин отмечал, например, существенное отличие условий борьбы социал-демократии с религией, существовавших на Западе и в России перед Октябрем. Как разъяснял В. И. Ленин в своей работе «Об отношении рабочей партии к религии» (1909 год), в западноевропейских странах требование отделения церкви от государства и свободы вероисповедания было составной частью программы буржуазных партий, и в ходе буржуазных революций эта проблема, хотя и с большими ограничениями и уступ-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 67.

² Там же, стр. 68.

ками церкви, была в то время решена. Поэтому рабочим партиям Англии, Германии, США, Франции не имело смысла возвышать вопросы борьбы с церковью и религией до ранга первостепенных политических задач. Выпячивание религиозной борьбы на первый план означало бы в этих условиях искусственное отвлечение внимания рабочих от насущных классовых, политических задач борьбы за власть и, следовательно, объективно играло бы на руку буржуазии. «...На Западе после окончания национальных буржуазных революций, после введения более или менее полной свободы вероисповедания, вопрос демократической борьбы с религией настолько уже был исторически оттеснен на второй план борьбой буржуазной демократии с социализмом, что буржуазные правительства сознательно пробовали отвлечь внимание масс от социализма устройством quasi-либерального «похода» на клерикализм. Такой характер носил и Kulturkampf в Германии и борьба с клерикализмом буржуазных республиканцев Франции»¹.

В царской России условия были иные. В России пролетариат ставил своей целью в ходе социалистической революции осуществить и ряд буржуазно-демократических преобразований, в том числе и раскрепощение народа из-под власти господствующей православной церкви. «Пролетариат есть вождь нашей буржуазно-демократической революции. Его партия должна быть идейным вождем в борьбе со всяким средневековьем, а в том числе и со старой, казенной религией и со всеми попытками обновить ее или обосновать заново или по-иному и т. д.»².

И тем не менее, даже в условиях царской России, В. И. Ленин не советовал вводить задачу борьбы с религией в пункты программы РСДРП. Ибо раскрепощение трудящихся от гнета религии и церкви он рассматривал лишь как частную задачу, подчиненную основным классовым, политическим целям пролетарской революции. И в условиях России выдвижение религиозной проблемы на первый план принесло бы только вред рабочему делу, отвлекая партию и рабочих от несравненно более важных политических задач. Кроме того, как подчеркивал В. И. Ленин, это могло бы разжечь религиозную и национальную вражду и тем самым внести раскол в рабочее движение. Недаром само царское правительство изо всех сил старалось разжечь в стране религиозную борьбу народов, чтобы направить возмущение трудящихся в другое, выгодное для себя русло. «Вот почему мы не заявляем и не должны заявлять в нашей программе о нашем атеизме; вот почему мы не запрещаем и не должны запрещать пролетариям, сохранившим те или иные остатки старых предрассудков, сближения с нашей партией»³.

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 379—380.

² Там же, стр. 380.

³ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 69.

В результате победоносной Великой Октябрьской социалистической революции в нашей стране были последовательно и до конца осуществлены демократические мероприятия в отношении церкви и религии, и тем более отпала необходимость включать борьбу с религией в политическую программу построения социализма. Советское государство объявило религию частным делом.

Декрет 21 января 1918 года провозгласил в нашей стране отделение церкви от государства и школы от церкви. Каждый гражданин Советского Союза сам решает, быть ему верующим или атеистом. В 24-й статье нашей Конституции говорится, что «в целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства, школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами».

Однако в первые годы диктатуры пролетариата советское государство было вынуждено принять меры против отдельных представителей духовенства, но не потому, что они были представителями духовенства, а потому, что они выступили вместе с белогвардейцами и интервентами против Советской власти.

В период после Октября наша партия продолжала придерживаться ленинского принципа в отношении к религии и церкви. Этот принцип заключается в непримиримой идейной борьбе с религией, как чуждым партии и народу антинаучным мировоззрением. Религиозным предрассудкам, писал Ленин, мы должны противопоставить «спокойную, выдержанную и терпеливую, чуждую всякого разжигания второстепенных разногласий, проповедь пролетарской солидарности и научного мирозерцания»¹.

В определенных конкретных условиях партия применяла такие организационные формы борьбы с религией, которые обеспечивали наилучшее разрешение задач строительства социализма и коммунизма. Наиболее разумной формой антирелигиозной пропаганды в конце гражданской войны были антирелигиозные диспуты, которые систематически организовывались партией. В период нэпа, в связи с некоторым оживлением буржуазной идеологии, усилилась поповская, идеалистическая пропаганда. В этой исторической обстановке партия на первый план выдвинула задачу научной и культурно-просветительной работы.

Большое значение в антирелигиозной пропаганде партия придавала распространению научно-атеистической литературы. Исключительную роль в борьбе с религией сыграла работа В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма». Она явилась боевой программой борьбы за пропаганду революционного материализма среди широких масс трудящихся. Претво-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 69.

ряя в жизнь меры идеологической борьбы, намеченные В. И. Лениным, партия успешно укрепляла свое влияние в органах печати, в литературе, школе и т. д.

Самым действенным средством к преодолению религиозных пережитков является вовлечение трудящихся масс в строительство социалистического общества. Победа Великой Октябрьской социалистической революции, успешное претворение в жизнь планов индустриализации и коллективизации сельского хозяйства, плановое развитие социалистической экономики показали трудящимся массам, что они сами являются творцами своего благополучия. Многие верующие на конкретных примерах убедились в реакционной, антинародной сущности всякой религии и всех религиозных организаций.

Огромную роль в борьбе с религиозными предрассудками сыграла культурная революция. Рост грамотности и образования обусловил повышение интеллектуального уровня трудящихся масс, воспитал у них материалистическое понимание явлений природы и общества.

В результате победы социализма в нашей стране прочно утвердились и стали господствующими коммунистическая идеология и коммунистическая мораль. Воинствующий атеизм стал достоянием масс. Партия самым внимательным образом следила за тем, чтобы движение снизу не заменялось административными мерами, чтобы не допускалось принуждение там, где надо лишь расширить и придать большую организованность или сознательность массовому движению. Действительная мощь антирелигиозной пропаганды определялась тем, что она мобилизовала массы на борьбу с остатками капитализма в экономике, разоблачала истинную роль религии, как идеологии капиталистической реставрации, способствовала укреплению социалистической собственности, развитию сознательной трудовой дисциплины, развёртыванию социалистического соревнования.

В период постепенного перехода от социализма к коммунизму наряду с созданием материально-технической базы коммунистического общества приобретает особенно важное значение идейно-политическое воспитание советского народа.

В итоге огромной воспитательной работы воинствующий атеизм в нашей стране стал мировоззрением миллионов. Основная масса советских людей — убежденные атеисты. И только незначительная часть людей продолжает находиться под влиянием религии.

Мировоззрение религиозного человека в нашей стране, конечно, отлично от мировоззрения верующего в старой дореволюционной России или в капиталистических странах. Если в капиталистических странах верующие считают, что каждый за себя, а один бог за всех, то в нашей стране даже верующий знает, что сам человек играет решающую роль в строительстве общественной жизни. Он знает, что все достижения нашей стра-

ны являются результатом мудрой политики партии и правительства.

Служители церкви в наше время даже не пытаются опровергать достижения науки, ибо они прекрасно сознают, что тут они бессильны. Папа Лев XII еще в конце XIX века призывал католическое духовенство «с горячностью прилагать старание к изучению естественных наук». А после открытия законов квантовой механики Ватикан объявил конкурс на лучшее исследование для доказательства божественной сущности квантовой энергии.

В настоящее время церковь спекулирует преимущественно на потребности людей в нравственном общении. Человек — существо социальное, основной чертой его является постоянная потребность в общении с другими людьми, с коллективом, потребность в оценке его поступков и трудовых действий обществом, в их поддержке и одобрении коллективом, в случае неудачи — потребность в сочувствии, в сострадании, в утешении.

Большинство советских людей занято производством материальных или духовных ценностей, активно участвует в жизни страны. Значит, для большинства советских людей потребность в духовном общении удовлетворяется сама собой в процессе их участия в общем труде.

Разбойничье нападение гитлеровцев на нашу страну принесло много тяжелых испытаний и горя советским людям. Появилось много вдов, сирот, безутешных матерей, калек-инвалидов. И несмотря на то, что партия и советское государство не устанут заботиться об этих людях, все они нуждаются в живом участии, в духовной поддержке. Одна материальная поддержка не может удовлетворить этическую, эмоциональную потребность этих людей в утешении. Если такой человек трудится или занят интенсивной общественной деятельностью, то он находит в этом удовлетворение, видя в этом смысл своей жизни. Но некоторые люди, пострадавшие от войны, оторвались от общественной жизни. По отношению к людям этой категории требуется особенная чуткость и внимание. Где этого внимания недостает, там люди начинают искать утешения в церкви. Некоторые местные партийные и советские организации не уделяют должного внимания таким людям и совершенно забыли о научно-атеистической пропаганде, полагая, что религия, якобы, не мешает строительству коммунизма и что она отомрет сама собой без вмешательства общественности.

Этим пользуются церковники, провозгласившие неудовлетворенную потребность в общении, сострадании и утешении неким универсальным «нравственно-религиозным чувством». «Источником христианской жизнедеятельности,— пишет епископ Исидор,— является христианская настроенность человека, его религиозно-нравственное чувство». «Отрешенное от всякого догма-

тического элемента нравственное учение само собой подчиняется критерию нашего разума и нравственного чувства. А этот критерий всегда находится в зависимости от обычной житейской морали, которая определяется не внешними соображениями, а обычаями и условиями современной жизни»¹.

Современная церковь претендует также и на удовлетворение определенных эстетических эмоций. Богослужение превращается в «действие», в театрализованное представление, в котором молящиеся являются не просто зрителями, а непосредственно действующими лицами. Благолепие помещения, лики святых, лампы и свечи, мерцающие в полумраке, колокольный звон — все это вызывает у присутствующих определенные эстетические эмоции. Там, где нет интересных культурных развлечений, нет хорошо работающих клубов, широкой художественной самодеятельности, нет спортивных организаций, где плохие библиотеки, где молодежи негде провести досуг, — там церкви превращаются в своеобразные пункты сборов и встреч молодых людей.

Одной из задач художественной самодеятельности является противопоставить влиянию церкви свое художественно-эстетическое и этическое влияние. Художественная самодеятельность по самой своей природе есть продукт народного творчества. Моральное и эстетическое воспитание народа, удовлетворение его интимнейших духовных потребностей — основная цель художественной самодеятельности. Поэтому самодеятельность неизменно способствует моральному, эстетическому и политическому воспитанию зрителей и слушателей. Там, где широко развернулась художественная самодеятельность, люди идут в клуб, а не в церковь.

Но, к сожалению, не везде художественная самодеятельность, спортивная жизнь, работа библиотек развернулись во всю свою силу. Есть еще места, где некоторые руководящие работники и даже руководители просветительных и культурных организаций, будучи поглощены хозяйственными заботами, держат вопросы культурного воспитания молодежи где-то на задворках, все время откладывают их решение и осуществление на будущее.

Там, где местные органы власти и культурно-просветительные учреждения и организации предлагают молодому колхознику или рабочему в свободное время на выбор хороший клуб, где он может развить и проявить свой талант или, по крайней мере, посмотреть хорошую пьесу или прослушать квалифицированную лекцию или концерт, либо хорошо оборудованный стадион или богатую библиотеку; там, где его приглашают принять участие в общем празднестве, в районном фестивале молодежи или в местном обществе краеведов, любителей охоты и

¹ Епископ И с и д о р. «Православное учение о церкви». «Журнал Московской патриархии», 1955 г., № 1, стр. 38.

рыбной ловли — там молодой человек наверняка не пойдет в пропитанную ладанным запахом церквушку. Там и пенсионер, и инвалид найдут себе интересное и полезное развлечение и окажутся вовлеченными в общественную жизнь, найдут для себя общепольное дело.

В борьбе с церковными обрядами большое значение имеет эстетическое оформление некоторых актов гражданского состояния: рождения ребенка, бракосочетания, юбилеев и т. п. Во всех этих случаях внимание общественности к такому важному событию не должно ограничиваться только официально-будничной регистрацией. Нужно подумать больше над тем, чтобы выработать и противопоставить церковным обрядам новый, радостный, красочный и разумный этикет. Советский человек-труженик заслуживает того, чтобы важнейшие даты его жизни обставлялись торжественнее, праздничнее.

В последнее время наша пресса в порядке обсуждения ставит вопрос о том, не пора ли возвратиться к принципам клубной работы, как они существовали в 20-х годах, когда клубами управляли клубные советы, избиравшиеся из среды добровольцев — колхозников и рабочих — настоящих хозяев клуба. На этот вопрос тем более необходимо обратить внимание, что в последнее время, как отмечает пресса, некоторые крупные клубы оторвались от масс, замкнулись во внутреннем студийном мире, все более превращаются в доходные зрелищные предприятия, по сути дела ничем не отличающиеся от профессиональных театров.

Одной из целей коммунизма является воспитание гармонической, всесторонне развитой личности, преодоление профессиональной ограниченности. В процессе строительства коммунизма роль художественной самодеятельности трудящихся будет все возрастать. С развитием техники и увеличением досуга, при мощном повышении культурного уровня всего народа массы трудящихся все больше будут приобщаться к художественному творчеству. Художественное творчество из замкнутых камер и студий все более выходит на широкий простор и становится повседневной формой проведения свободного времени трудящихся.

Постановление ЦК КПСС, принятое в 1954 г., о крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и путях ее улучшения отразило заботу партии о воспитании народа в духе коммунизма. Оно наметило пути преодоления и религиозных предрассудков.

На современном этапе, конечно, мы не можем вести научно-атеистическую пропаганду так, как вели ее в первый период развития нашей страны, когда церковники еще открыто выступали против Советской власти. Тогда мы занимались разоблачением контрреволюционных действий церкви, направляли

свои удары против враждебной их деятельности. В продолжение почти 30 лет находившееся в эмиграции православное духовенство разжигало политические и церковные страсти. Такова была, например, деятельность контрреволюционного собора в Карловаце (Югославия).

В настоящее время такие гнезда реакции ликвидированы в результате деятельности церковных делегаций, отправлявшихся из нашей страны в Австрию, Чехословакию, Германию, Финляндию, Маньчжурию и др. страны. Крупную роль сыграла ликвидация Брестской унии, положившая конец дальнейшим посягательствам католиков на руководство церковью в Западной Украине.

То же следует сказать о выступлениях представителей русской церкви на сессиях Всемирного Совета Мира, где они горячо ратуют против всякой агрессии и человеконенавистнической пропаганды. Эта сторона деятельности церкви заслуживает всяческого одобрения, тем более, что ряд других церквей, в особенности католическая, отнюдь не отличаются подобным миролюбием.

Наша пропаганда называется научно-атеистической. Это значит, что прежде всего надо пропагандировать научно-атеистическое мировоззрение в объяснении явлений природы и общества. Надо показать достижения науки и техники в противоположность фантастическим представлениям религии. Вся практическая работа должна быть подчинена разоблачению эксплуататорской сущности религии в капиталистическом обществе, разоблачению антидемократических тенденций католической церкви; надо показать, что религиозные пережитки относятся к числу тех идей, которые мешают развитию общества, подрывают веру у религиозно настроенных людей в силу народа, в его способность собственными силами построить коммунизм.

Научно-атеистическая пропаганда должна стоять на высоком идейно-политическом уровне, она не должна превращаться только в критику и высмеивание религиозных нелепостей и мифов. В. И. Ленин, говоря об антирелигиозной пропаганде, ведущейся нашими культурными работниками, философами и естественниками, указывал, что эта пропаганда должна быть разносторонней, талантливой, боевой, доступной различным группам населения. «Этим массам необходимо дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и эдак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.»¹.

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 33, стр. 204.

Естественно-научная пропаганда способствует разрушению религиозных предрассудков и тем самым создает основу для восприятия научного мировоззрения. Но на данном этапе недостаточно вести научно-атеистическую пропаганду лишь в форме показа достижений научной мысли. Естественно-научная пропаганда, являясь основой научно-атеистической пропаганды, должна быть наступательной, партийной. С позиций той или иной науки мы должны разоблачать несостоятельность религиозного мировоззрения. Поэтому в научно-атеистической пропаганде должен чувствоваться дух борьбы основных мировоззрений, должно быть показано торжество марксистско-ленинской науки и ложность религиозного мировоззрения.

Глубокое усвоение марксистско-ленинской теории — важнейшее средство для успешной ликвидации пережитков религиозной идеологии в сознании трудящихся и воспитания их в духе научно-материалистического, а, следовательно, и атеистического мировоззрения. Без воспитания коммунистического сознания невозможно действительное искоренение остатков идеологии старого общества в сознании советских людей. Борьба с пережитками капитализма — одна из задач построения коммунизма в нашей стране. Поэтому Центральный Комитет нашей партии вынес специальное постановление о научно-атеистической пропаганде и уделяет огромное внимание пропаганде марксистско-ленинского мировоззрения.

О НЕКОТОРЫХ ФОРМАХ И СРЕДСТВАХ НАУЧНО-АТЕИСТИЧЕСКОЙ ПРОПАГАНДЫ

XX съезд КПСС подчеркнул, что коммунистическое воспитание трудящихся имеет большое значение в строительстве коммунизма. Освобождение верующих людей из-под влияния религиозных пережитков — один из ответственных участков идеологической работы партийных, профсоюзных, комсомольских организаций и культурно-просветительных учреждений. Положительные результаты в воспитательной работе, направленной на преодоление религиозных пережитков, как сказано в постановлении ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», могут быть достигнуты лишь при условии дальнейшего подъема всей культурно-просветительной работы путем значительного улучшения деятельности дворцов культуры, клубов и других учреждений.

В Советском Союзе насчитывается более 127 тысяч клубных учреждений в городе и на селе. Многие из них стали крупнейшими очагами культуры, подлинными центрами пропаганды политических и научных знаний на предприятиях и в колхозах. Клубы, дома и дворцы культуры вместе с библиотеками массовой пропагандой политических и научных знаний оказывают большую помощь партийным организациям в повышении идейно-теоретического уровня коммунистов и беспартийных, в преодолении религиозных пережитков и суеверий.

Эта работа приобретает большой размах, особенно в клубах промышленных предприятий. Показательна, например, деятельность дворца культуры Московского автозавода имени Лихачева. В течение года было прочитано в стенах дворца, в цехах и общежитиях около 1200 лекций на общественно-политические, естественно-научные и производственные темы. За это же время для автозаводцев было организовано 245 экскурсий в музей Москвы и Подмосковья. В различных вечерних и заочных учебных заведениях учатся 3974 рабочих, инженерно-тех-

пических работников и служащих предприятия. Многие из них получают большую помощь в учебе от своего дворца и его библиотеки. Выданные читателям в течение года более полу-миллиона книг приходится преимущественно на тех, кто без отрыва от производства повышает свой общеобразовательный, политический и культурный уровень¹.

Ленинизм учит, что для освобождения трудящихся от пережитков религии надо умело сочетать политическое просвещение с научно-атеистической пропагандой, давать массам самый разнообразный, популярный материал из достижений естественных наук. «Было бы величайшей ошибкой и худшей ошибкой, которую может сделать марксист,— писал В. И. Ленин в 1922 году в статье «О значении воинствующего материализма»,—думать, что многомиллионные народные (особенно, крестьянские и ремесленные) массы, осужденные всем современным обществом на темноту, невежество и предрассудки, могут выбраться из этой темноты только по прямой линии чисто марксистского просвещения. Этим массам необходимо дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и эдак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.»².

Основным содержанием научно-атеистической пропаганды в клубах является систематическая, кропотливая работа по распространению естественно-научных знаний, борьба с антинаучной, религиозной идеологией. Клубы неустанно пропагандируют ту мысль, что достижения естественных наук помогают человечеству все глубже и глубже познавать объективные законы развития природы, использовать силы природы на службу человеку. «Лишь действительное познание сил природы,— писал Ф. Энгельс,— изгоняет богов или бога из одной области вслед за другой...»³.

Все мероприятия клубов в области естественно-научной пропаганды рассчитаны на то, чтобы постепенно, в тактичной форме, не оскорбляя религиозных чувств верующих, используя богатый фактический материал, подвести людей, не освободившихся от влияния религиозной идеологии, к материалистическому объяснению развития природы и общества.

В работе клубов накоплено много проверенных на практике форм научно-атеистической пропаганды. Их многообразие обусловлено различным уровнем общеобразовательной и политической подготовки трудящихся и, следовательно, необходимостью соблюдения дифференцированного подхода, без кото-

¹ Газета «Московский автозаводец», 1957, 25 января.

² В. И. Ленин. Соч., т. 33, стр. 204.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. «О религии», Госполитиздат, 1955, стр. 116.

рого нельзя успешно вести борьбу с пережитками религиозной идеологии. Главная цель проводимых клубами различных форм научно-атеистической пропаганды — убедительно, на большом и интересном фактическом материале раскрывать, как и почему религиозные верования и обряды мешают активному участию советских людей в строительстве коммунизма.

Еще XII съезд партии обратил внимание на необходимость широкого использования живых и понятных лекций, с привлечением к этому важному делу специалистов. Научно-популярные лекции ценны тем, что в них имеется возможность приспособить изложение теоретического и фактического материала к особенностям аудитории, установить непосредственный живой контакт со слушателями, использовать местные факты отрицательного влияния на человека религиозных предрассудков. Учитывая, что культурный уровень и интеллектуальные запросы советских людей непрерывно растут, клубы не ограничиваются проведением эпизодических лекций на научно-атеистические и естественнонаучные темы. Широко практикуется проведение целых циклов лекций по актуальным вопросам. Преимущество их перед обычными лекциями состоит в том, что они, будучи рассчитанными на постоянную аудиторию, ставят целью относительно всестороннее рассмотрение темы.

Совместно с отделениями Общества по распространению политических и научных знаний клубы добиваются, чтобы лекции соответствовали современному уровню науки и в то же время были популярными. Это обеспечивается, главным образом, серьезным отношением к подбору лекторов и докладчиков. Нельзя не отметить, что разработка актуальных тем на местах встречает нередко ряд трудностей, а иногда просто не получает должного внимания со стороны местных организаций, занимающихся лекционной пропагандой. Из-за недостатка лекторов на местах в последнее время получила распространение запись на магнитофонную пленку лекций ученых и специалистов с последующим прослушиванием их в клубах и красных уголках. С большим успехом этим методом пользуются отдаленные от крупных центров культурно-просветительные учреждения. Тщательно следя за радиопередачами и записывая наиболее интересные радиобеседы, они стремятся держать трудящихся в курсе новейших достижений науки и знания.

Живо и увлекательно проходят так называемые лекции-демонстрации, идущие в сопровождении научных опытов. Следуя славным традициям выдающихся ученых, таких, как Фарадей, К. А. Тимирязев и др., советские популяризаторы научных знаний используют опыты для наглядного объяснения сущности физических, химических, биологических и других процессов, ставя конечной целью подвести слушателей к научно-материалистическим выводам, показать противоположность науки и религии. Лекции-демонстрации настолько популярны, что они

не только лучше посещаются, но и часто по просьбе слушателей читаются повторно. Например, во Дворце культуры комбината искусственного волокна г. Калинина для аудитории в 200 человек была прочитана научно-атеистическая лекция на тему: «Чудеса без чудес» с демонстрацией научных опытов. Слушатели обратились с просьбой к руководству клуба повторить лекцию. При вторичном чтении этой интересной лекции присутствовало уже 500 человек — рабочих, инженерно-технических работников и служащих.

Как подчеркивалось в постановлении Центрального Комитета партии «Об организации научно-просветительной пропаганды», лекции и беседы необходимо иллюстрировать наглядными пособиями, плакатами, диапозитивами, картами, экспонатами. Демонстрация научно-популярных кинофильмов, диапозитивов, диафильмов, показ тематических альбомов и плакатов, научных опытов, организация выставок о достижениях науки, книжно-иллюстрированных выставок — все это, бесспорно, привлечет внимание посетителей клуба к содержанию соответствующей темы.

На клубных вечерах отдыха, перед началом спектаклей и киносеансов практикуется показ занимательных физических, химических и других опытов. Отличаясь большой доходчивостью, они не только помогают понять многие явления, но и пробуждают заинтересованность в глубоком самостоятельном изучении достижений науки, побуждают к творчеству. Сочетая элементы науки и искусства, наглядные средства производят большое воздействие не только на ум, но и на чувства людей. «...Высшая, прекраснейшая, самая человеческая задача искусства состоит именно в том, чтобы слиться с наукой и посредством этого слияния дать науке такое практическое могущество, которое она не могла бы приобрести исключительно своими собственными средствами»¹, — об этом мечтал Д. И. Писарев, страстный пропагандист естественно-научных знаний.

Известно, что из всех наглядных форм научно-атеистической пропаганды наибольшими достоинствами обладают научно-популярные фильмы. Ни лекция, ни книга, ни даже демонстрация опыта — ничто не может сравниться по понятности и увлекательности с кинофильмом. Киноаппарат, соединенный с микроскопом, может фиксировать невидимые глазу процессы, увеличивать их и в доступной для восприятия форме преподносить зрителю. С помощью киноаппарата можно сокращать или увеличивать в пространстве, убыстрять или замедлять во времени процессы развития, когда они трудно поддаются непосредственному изучению. При сочетании показа с рассказыванием, при наличии возможности видеть процесс в движении и развитии, логические доводы и научные понятия воспринимаются в яркой и выразительной форме.

¹ Д. И. Писарев. Литературно-критические статьи, 1940, стр. 183

По воспоминаниям Бонч-Бруевича, В. И. Ленин высоко ценил кинофильмы по проблемам естествознания. Такие фильмы, по мнению Владимира Ильича, производят громадное впечатление на зрителей. В. И. Ленин спрашивал: неужели у нас нет сил разработать всевозможные сюжеты для борьбы с религией, в которых бы не было издевательства над чувством верующего, а был бы только правильный, естественно-научный подход?

То, что кинолекции и кинобеседы — исключительно интересная, доходчивая и эффективная форма пропаганды научных знаний, подтверждает опыт многих рабочих и сельских клубов, систематически организуемых, в сочетании с лекциями и беседами, демонстрацию таких фильмов, как «Вселенная», «Повесть о жизни растений», «У истоков жизни», «О происхождении человека» и многих других. В 1957 г. культурно-просветительные учреждения получили возможность показать зрителю ряд новых интересных популярных фильмов, в том числе «Дорога к звездам», «Тайна вещества», «Невидимые лучи», «У порога сознания», «Жизнь леса», «Вулканы», «За жизнь обреченных» и др.

С не меньшим интересом проходят устраиваемые клубами кинофестивали, а также показы короткометражных естественно-научных фильмов перед демонстрацией художественных кинокартин.

Важным средством для разоблачения вреда религиозных суеверий и предрассудков являются художественные кинофильмы. Демонстрация в клубах художественных фильмов о Тимирязеве, Пирогове, Павлове, Мичурине, Миклухо-Маклае, Пржевальском пробудила у многих рабочих, колхозников, юношей и девушек стремление узнать, как наука проникает в глубь окружающего нас мира, как она помогает людям познавать различные явления природы.

Однако еще далеко не все темы, важные для формирования у людей материалистического мировоззрения, нашли отражение в научно-популярной и художественной кинематографии. К тому же не все клубные помещения приспособлены для демонстрации кинофильмов. Поэтому для иллюстрации лекций, бесед и других мероприятий широко практикуется показ диапозитивов и диафильмов о происхождении Земли, о развитии жизни на Земле, о происхождении человека, об учении великого русского физиолога И. П. Павлова о высшей нервной деятельности, о русских путешественниках и др.

Среди форм пропаганды атеизма и достижений науки в клубах большой популярностью пользуются выставки. Тщательно продуманные и наполненные интересным содержанием выставки по атеистической тематике — хорошее средство популяризации научных достижений и опровержения религиозных догматов. Например, в некоторых ленинградских клубах, с по-

мощью Музея истории религии и атеизма, были сделаны интересные выставки на тему «Противоположность науки и религии». На нескольких хорошо иллюстрированных стендах организаторам выставок удалось рассказать о достижениях советской науки, о разоблачении астрономией и геологией библейского вымысла о сотворении мира. Такие выставки показывают роль биологии в разоблачении религиозных догм о творении жизни богом, о неизменности природы, знакомят с представленными советской антропологией доказательствами несостоятельности библейской легенды о сотворении человека. При обозрении выставки посетители клуба узнают, как советская физиология борется против веры в существование бессмертной души.

Сельские и небольшие рабочие клубы, как правило, не располагают достаточными возможностями для организации крупных выставок, охватывающих широкий круг научных проблем. В них практикуется устройство тематических стендов и щитов, а также небольших выставок материалов, взятых из естественно-научных альбомов, плакатов, школьных наглядных пособий, из популярной литературы.

Наиболее интересные выставки и стенды после того, как их посмотрят посетители клуба, перемещаются в цехи, на участки, в красные уголки для ознакомления с экспонатами новых групп трудящихся.

Трудно переоценить значение организуемых клубами экскурсий в планетарии и другие естественно-научные музеи. Располагая большим количеством самых различных экспонатов и демонстрационной техникой, музеи и планетарии доходчиво пропагандируют естественно-научные и атеистические знания, способствуют тем самым преодолению суеверий и религиозных предрассудков. Стремясь привить трудящимся интерес к естественно-научным проблемам, клубы не ограничиваются проведением экскурсий в планетарий. Они приглашают агит-автобусы планетария непосредственно на предприятия, в колхозы, в общежития, в домоуправления, а в летнее время даже на массовки, в парки культуры и отдыха и там развертывают пропаганду атеизма и достижений науки.

Это позволяет охватить высококвалифицированными лекциями с демонстрацией экспонатов десятки и сотни тысяч людей. Некоторые предприятия, располагающие значительными материальными возможностями и большим активом для проведения массовой научно-атеистической пропаганды, оборудовали планетарии или астрономические площадки при своих клубах. Так, длительное время успешно работают астрономическая площадка при дворце культуры Московского завода имени Лихачева и планетарий во дворце культуры харьковского завода «Свет шахтера».

Во дворце культуры имени Горького в Ленинграде на вече-

рах из цикла «Естественно-научные знания — в массы» посетителям предлагалось на выбор по пяти тем лекций, проводимых одновременно в различных клубных помещениях. Каждая из них сопровождалась демонстрацией научно-популярных кинофильмов, диапозитивов или научных опытов. Всем была предоставлена возможность ознакомиться с выставками «Советская наука против религиозных суеверий», «Происхождение человека», а также с выставками литературы по теме вечера.

Несколько по-другому, но не менее интересно и увлекательно были проведены вечера на ряде предприятий г. Москвы объединенными усилиями клубов, Планетария, Астрономического музея и Биологического музея имени Тимирязева. В клубных помещениях состоялись беседы, консультации, демонстрировались выставки на тему «Необыкновенные небесные явления», «Научные предвидения и религиозные предрассудки», «Происхождение человека», «Работы И. П. Павлова о высшей нервной деятельности человека», «Сон и сновидения». Много народу было и там, где сотрудники Планетария демонстрировали приборы и опыты по занимательной физике. Затем всем предлагалось прослушать лекцию или доклад на актуальную тему, посмотреть научно-популярные фильмы и тематический концерт или спектакль. Чтобы привлечь верующих людей, некоторые клубы называли описываемые мероприятия вечерами отдыха. Имеется убежденность в том, что такой подход является правильным, так как научно-атеистическая пропаганда должна проводиться в основном среди людей, не освободившихся от вредного влияния религиозной идеологии, чтобы заинтересовать их, развить любознательность и побудить глубоко задуматься над тем, что они увидели и услышали.

Поиски лучшего подхода к работе по атеистическому воспитанию молодежи можно видеть в деятельности тех клубов, которые, стремясь избежать трафарета, вносят в свои мероприятия занимательность и творческое начало. Наряду с рассмотренными ранее формами неизменным успехом у юношей и девушек пользуются вечера занимательной астрономии, географии, физики, химии. Основные достоинства таких вечеров — наглядность, доступность, поучительность, связь с местными явлениями природы, активное участие в них самих посетителей.

Широкое распространение в клубной работе получили вечера вопросов и ответов на атеистические и естественно-научные темы. После того как избрана тема, через активистов клуба собираются вопросы. По окончании сбора вопросов приглашаются специалисты, которые могут дать квалифицированные ответы.

Анализ собранных вопросов дает возможность людям, ведущим научно-атеистическую пропаганду, лучше узнать запросы и интересы трудящихся и, следовательно, организовать ее более

дифференцированно и конкретно. Имеет значение и то, что трудящийся может задать любой вопрос, не оглашая своего имени. Известно, что многие люди стесняются своей неосведомленности, а еще чаще не хотят показать, что они не освободились от религиозных пережитков.

К некоторым вечерам вопросов и ответов набиралось более ста вопросов, причем настолько различных по содержанию, что в ряде случаев приходилось приглашать для высококвалифицированных ответов до десяти специалистов. Вечера обычно длились по три — четыре часа, а иногда не укладывались в один день и продолжались в последующие дни.

Стремясь привлечь внимание трудящихся к содержанию темы, ряд клубов успешно сочетает вечера вопросов и ответов с другими формами научно-атеистической пропаганды. Так, например, на вечере вопросов и ответов на тему: «Как наука объясняет необыкновенные явления природы» в одном из клубов наряду с ответами специалистов по астрономии и физике проводились беседы и консультации, демонстрировались научно-популярные кинофильмы, диапозитивы, физические опыты. Посетители клуба осматривали книжную выставку, покупали научно-популярную литературу в клубном киоске, участвовали в викторине по астрономии и физике.

Учитывая большую популярность вечеров вопросов и ответов, вечеров «Чудеса без чудес», Всероссийское общество по распространению политических и научных знаний рекомендовало всем отделениям общества шире применять их в научно-атеистической пропаганде.

Атеистическое воспитание советских людей осуществляется при самом активном участии клубных библиотек. В решениях ЦК Коммунистической партии, касающихся научно-атеистической пропаганды, неизменно подчеркивается важная роль популярной естественно-научной литературы в преодолении у трудящихся пережитков религии и формировании материалистического мировоззрения. Советские естествоиспытатели — астрономы и физики, химики и физиологи, биологи и археологи — развивают дальше славные традиции, заложенные такими классиками отечественного естествознания, как Тимирязев, Павлов, Мечников, Вавилов, Вернадский, Ферсман и др.

Много интересных сведений, подтверждающих правильность материалистических взглядов на развитие природы и общества, трудящиеся получают при чтении художественной литературы. Произведения Л. Толстого, В. Короленко, Э. Войнич, М. Горького, А. Серафимовича, М. Шолохова, Г. Семушкина, Я. Галана, Ю. Фучика и многих других отечественных и зарубежных писателей в ярких художественных образах убедительно раскрывают роль религии в духовном порабощении народа.

Интересные лекции и беседы-обзоры на естественно-науч-

ные темы и по циклу «Наука и религия» еженедельно проводит библиотека Выборгского дома культуры в Ленинграде. Часто перед лекцией распространяются пригласительные билеты со списками рекомендуемой литературы. По теме обзора готовятся книжные выставки. Наряду с естественно-научными и атеистическими книгами и брошюрами читателям рекомендуются статьи из журналов «Вопросы философии», «Наука и жизнь», «Природа». Каждый обзор сопровождается показом соответствующих диафильмов. То, что такая форма научно-атеистической пропаганды в этой библиотеке достигает цели, подтверждает и возросший спрос на книги и настойчивые просьбы читателей организовать в доме культуры на данную тему лекцию хорошего специалиста.

Библиотека клуба рижского завода «ВЭФ» начала с организации большой книжно-иллюстрированной выставки «Наука и религия» и популяризации ее по заводской радиосети и через многотиражную газету. Теперь рабочими и служащими хорошо воспринимаются циклы литературных радиопередач по книгам естественно-научного и атеистического содержания. Литературные вечера, читательские конференции, вечера сатиры, проводимые совместными усилиями библиотеки с коллективами художественной самодеятельности, направлены на то, чтобы, не оскорбляя религиозных чувств верующих, привлечь их внимание к интересным и полезным атеистическим книгам, помочь осознать вред суеверий, принижающих достоинство советского человека.

Из всего сказанного видно, какими богатыми возможностями располагают рабочие и сельские клубы в деле коммунистического воспитания трудящихся и преодоления религиозных пережитков. Однако анализ деятельности ряда культурно-просветительных учреждений показывает, что имеющиеся возможности используются еще недостаточно, идейно-теоретический уровень и размах научно-атеистической пропаганды клубов отстают от требований, предъявляемых партией к идеологической работе.

Чтобы сохранить свое влияние на верующих, церковники умело и быстро перестраиваются. Считаясь с тем обстоятельством, что политический и общеобразовательный уровень советских людей, особенно молодежи, неуклонно повышается, служители культа рассчитывают теперь главным образом на нравственное и эстетическое воздействие на верующих. В их проповедях все больше и больше находят отражение вопросы «христианского закона любви к ближнему», взаимопомощи и дружбы, долга перед Родиной и товарищами, семьи и брака, скромности и гуманности, а иногда и международного положения. Службам и проповедям придается торжественность. В церквях поддерживается идеальная чистота. Блеском икон, выступлением хоров, спокойными, но волнующими проповедя-

ми церковники достигают порой большого эмоционального воздействия на людей, не освободившихся от пережитков религии.

Все это требует перестройки не только нашей научно-атеистической пропаганды, но и всей культурно-просветительной, особенно клубной работы. Всемирное расширение содержания и тематики культурно-просветительных мероприятий могло бы еще более способствовать пробуждению в массах жизнеутверждающего оптимизма, несовместимого со всякими пессимистическими религиозными настроениями.

Очень обедняют, например, некоторые клубы такую форму естественно-научной и атеистической пропаганды, как лекции. Темы лекций подчас формулируются так, что верующие люди, оскорбленные в своих чувствах, на них не идут. Отдельные лекции серьезно страдают погрешностями в методическом отношении, в результате чего непомерно много уделяется времени характеристике суеверий и предрассудков и, наоборот, не сосредоточивается внимание слушателей на их естественно-научном разоблачении. Бывает и так, что лекторы, читая интересные и содержательные лекции, посвященные вопросам атеизма и пропаганде естественно-научных знаний, не доходят до конкретного анализа отдельных суеверий, не показывают их вреда. Порой слабо учитываются особенности лекций по истории отечественной науки. В них должна раскрываться преемственная связь между достижениями прошлого и современными открытиями. У каждого лектора имеется богатый материал для раскрытия солидных материалистических традиций и возможность дать слушателям понять и почувствовать, как велико расстояние между прошлым и настоящим, какие благоприятные условия созданы Советской властью для развития науки в нашей стране.

История науки дает очень много примеров, показывающих, как церковь и религия препятствовали научному прогрессу. Как известно, особенно усердствовала в борьбе против науки католическая церковь в Европе. Этот обильный фактический материал с научно обоснованными выводами о непримиримости науки и религии должен стать достоянием трудящихся.

Многие лекции излагаются сухим, книжным языком, без особой надобности перегружены специальными терминами и понятиями, мало знакомыми рабочим, колхозникам и другим слушателям.

На фоне растущей общественной активности особенно недопустима та недооценка роли актива, которая все еще проявляется в деятельности многих клубных учреждений. Помня, что преодоление пережитков религии — общественный долг каждого культурного человека, клубам следует более активно привлекать к проведению воспитательной работы в массах советскую интеллигенцию. В. И. Ленин еще в «Проекте программы РКП(б)» обращал внимание на возможность того,

чтобы пробуждать в людях, обладающих научной подготовкой, стремление двигать науку в массы трудящихся. Чем выше уровень и шире размах борьбы с религиозными пережитками и суевериями, тем больше квалифицированных сил требуется для ее проведения. Положительные результаты достигнуты прежде всего в тех клубах, где к подбору актива относятся серьезно и ответственно, смело привлекают к проведению естественно-научной пропаганды инженерно-технических работников, учителей, врачей, агрономов.

Во многих клубных мероприятиях, направленных на борьбу с пережитками религиозной идеологии и морали, не чувствуется наступательности, пафоса, эмоций, в то время как последние умело используются служителями культа. «...Многие, — писал М. Горький, — возвращаются к религии по мотивам эстетическим, потому, что в церкви поют хорошо»¹. Долг клубов — противопоставить церковной экзальтации свой пафос, мобилизовать все средства культурного и эстетического воздействия.

Естественно-научная и атеистическая пропаганда — один из важнейших участков идеологической работы. В ней не может быть терпимо равнодушное, казенное отношение к делу. Лучшее использование искусства и литературы, сочетание лекций, бесед, вечеров с интересным и содержательным отдыхом трудящихся позволило бы привлечь внимание значительно более широких масс рабочих, служащих, колхозников к вопросам науки и атеизма.

Клубы ждут большей помощи от тех органов Министерства культуры, которые призваны обеспечивать культурно-просветительные учреждения научно-популярными кинофильмами, диафильмами, диапозитивами, естественно-научными книгами, альбомами, плакатами, типовыми выставками. Настало время широко использовать показ достижений науки с помощью грампластинок, которые сейчас, к сожалению, почти не выпускаются.

«С моей точки зрения, — пишет академик Н. Н. Семенов, — грампластинки открывают широкий простор для пропаганды науки. Далеко не всюду и не всегда можно услышать у нас квалифицированную, обстоятельную лекцию о последних достижениях научной мысли. Недостаток в таких лекциях могли бы восполнить пластинки с записями выступлений ученых-специалистов различных областей знания... Я полагаю, что каждый советский ученый счел бы за честь для себя рассказать в живой и популярной форме о новых открытиях в физике, химии, биологии, о том, как наука помогает преобразованию жизни»².

Следует серьезно задуматься и над техническим оснащением атеистической пропаганды. Советские люди уже не до-

¹ М. Горький. «О религии», 1937, стр. 61—62.

² Газета «Советская культура» от 17 января 1957 г.

вольствуются фотографиями, рисунками, схемами, рассказывающими о достижениях науки. Они требуют создания в клубах действующих моделей, установок, планетариев, кабинетов занимательной науки. Решить эту задачу своими средствами большинству клубов не под силу. Необходимо, чтобы предприятия Министерства культуры организовали производство техники, необходимой для оборудования астрономических площадок, действующих гелиоустановок, планетариев, кабинетов занимательной науки и техники.

Религиозные пережитки очень живучи, они культивировались тысячелетиями, и трудящимся нелегко освободиться от них сразу. Поэтому и в дальнейшем клубы могут достигать благотворных результатов в преодолении пережитков религиозной идеологии не кампанейской шумихой, а систематической, кропотливой и настойчивой работой, направленной на духовное обогащение советских людей, на преодоление пережитков прошлого в их сознании.

РОЛЬ ИСКУССТВА В БОРЬБЕ ПРОТИВ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДРАССУДКОВ

У Чехова есть маленький, но, как всегда у него, художественно законченный рассказ о том, как опытному прокурору окружного суда, умеющему хорошо произносить публичные речи, пришлось решать проблему: как подействовать на любимого сына, семилетнего мальчика, чтобы он не начинал курить после того, как он оказался уличенным в попытках это сделать?

Прокурор стал ему вымученными словами читать наставления, но скоро убедился, что мальчик его просто не слушает. Тут же по просьбе сынишки отцу пришлось рассказать ему сказку. «Сережа очень любил такие импровизации, и прокурор замечал, что чем скромнее и незатейливее выходила фабула, тем сильнее она действовала на мальчика». И прокурор стал рассказывать о том, что жил-был престарелый царь с длинной седой бородой, что жил он в стеклянном дворце, который сверкал и сиял на солнце, как большой кусок чистого льда, рассказал, какие в саду были тюльпаны, розы, ландыши. У царя был единственный сын. У сына был только один недостаток: он курил. От курения царевич заболел чахоткой и умер. Дряхлый и болезненный старик остался без всякой помощи. Некому было защищать дворец. Пришли неприятели, убили старика, разрушили дворец, и в саду теперь уж нет ни черешен, ни птиц, ни колокольчиков,— внезапно закончил сказку прокурор.

На мальчика Сережу вся сказка произвела сильное впечатление. Его глаза подернулись печалью и чем-то похожим на испуг; минуту он глядел задумчиво на темное окно, вздрогнул и сказал упавшим голосом: «Не буду я больше курить».

Прокурор погрузился в думы. Вспомнил он присяжных заседателей, которым непременно нужно говорить «речь», себя самого, почерпавшего житейский смысл не из проповедей и законов, а из басен, романсов, стихов...

Таково значение эмоционального воздействия, хочет нам

сказать Чехов, такова роль художественного образа, во-время и умело использованного.

Но есть и другой рассказ у Чехова. Рассказ этот сатирический. Изображается, как к писателю пришла дама и уговорила его прослушать свою прогрессивную, изобличительную, но бездарную драму. Во втором действии представлена была сельская улица. «Направо школа, налево больница. На ступенях последней сидят поселяне и поселянки. Видно, как в глубине сцены поселяне носят свои пожитки в кабаки». Посетительница мучила писателя своей ходульно-идеологической драмой несколько часов. Рассказ Чехова кончается так: «Дико осматриваясь, Павел Васильевич приподнялся, вскрикнул грудным, неестественным голосом, схватил со стола тяжелый пресс-папье и, не помня себя, со всего размаха ударил им по голове Мурашкиной... «Вяжите меня, я убил ее!» — сказал он через минуту вбежавшей прислуге. Присяжные оправдали его».

Сумей найти нужные слова, образы, эмоции, чтобы тебя слушали, чтобы воздействовать на слушателя, иначе рискуешь прийти к обратным результатам.

Такую же картину мы можем наблюдать и в деле антирелигиозной пропаганды средствами современного искусства и литературы. Нечего греха таить: в большинстве случаев ранее имевшаяся у нас драматургия и кинофильмы антирелигиозного характера приводили чаще всего к впечатлениям и оценкам, соответствующим не первому, а второму рассказу Чехова.

Между тем, этот вопрос очень серьезный. Подойдем к нему теоретически. Разумеется, искусство имеет прежде всего познавательное значение. Но вот что писал Белинский более ста лет тому назад: «Мыслительный элемент теперь слился даже с художественным. Что такое само искусство нашего времени? Суждение, анализ общества, следовательно — критика»¹.

Белинский настаивает на том, что как ученый не может быть ученым без фантазии, так и поэзия не может действовать одним воображением. Он согласен с тем, что жизнь несомненно разделяется и подразделяется на множество сторон, имеющих свою самостоятельность; но эти стороны сливаются одна с другой живым образом, и нет между ними резко разделяющей черты. «Как ни дробите жизнь, она всегда едина и цельна. Говорят: для науки нужен ум и рассудок, для творчества — фантазия, и думают, что этим порешили дело начисто... А для искусства не нужно ума и рассудка? А ученый может обойтись без фантазии? Неправда! Истина в том, что в искусстве фантазия играет самую деятельную и первенствующую роль; а в науке — ум и рассудок»².

На других страницах той же статьи Белинский жалуется на

¹ В. Г. Белинский. Избр. филос. соч., т. 1, 1948, стр. 422.

² Там же, т. 2, стр. 445.

то, что люди не видят, что различие искусства и науки вовсе не в содержании, а только в способе обработки содержания. «Философ говорит силлогизмами, поэт — образами и картинами, а говорят оба они одно и то же»¹.

Подобно этому и для Добролюбова художник и мыслитель, литератор и философ имеют в конечном счете одинаковую цель. Добролюбов говорит: «Оба исходят из одного начала — действительной жизни, но только различным образом принимаются за дело. Мыслитель, замечая в людях, например, недовольство настоящим их положением, соображает все факты и старается отыскать новое начало... Литератор, поэт... рисует... картину так живо, что общее внимание, остановленное на ней, само собой наводит людей на мысль о том, что же именно им нужно. Результат один»².

Белинский и Добролюбов нацеливают нас в том направлении, которое существенно как раз в наши дни. Не надо забывать, что человек есть конкретное, цельное существо, при этом существо многогранное: все его потребности, все стороны его внешней и внутренней жизни ждут своего удовлетворения. Человек есть не только мыслящее и волящее существо, но и существо эмоциональное. Всякий культурный человек не только интересуется докладами, новыми приобретениями науки и техники, новыми достижениями в области социально-экономических отношений, но он же слушает музыку, увлекается творчеством Бетховена и Чайковского, смотрит «Лебединое озеро» и «Ромео и Джульетту». Только равнодушные ко всему тупицы не выходят за пределы узкого круга своей специальности или своего мастерства.

До сих пор не все стороны человеческой природы находят свое удовлетворение, даже в условиях советской жизни. Кроме проблем политических, социальных, экономических и чисто научных, есть личные интересы и потребности эстетические, которые должны удовлетворяться, есть движения эмоциональные, которые ждут своей разрядки, своего разрешения, своего умиротворения, есть улады и страдания любви, есть радость новой жизни при рождении ребенка, есть скорбь при утрате близкого человека. Всего этого не вычеркнешь из жизни. И вот эта сторона жизни мало принимается во внимание. До сих пор многие произведения искусств еще не умеют удовлетворить эти интимные потребности.

Показательно, что несколько лет тому назад пришлось вести борьбу против теории бесконфликтности в литературе. До сих пор имеются у нас авторы, проповедующие, будто трагедии были свойственны только миру античному, буржуазному миру, а трагедий в нашем обществе не может быть, забывая, что трагедия — это и есть то, что можно назвать конфликтами личной

¹ В. Г. Белинский. Избр. филос. соч., т. I, 1948, стр. 453.

² Н. А. Добролюбов. Избр. филос. соч., т. II, стр. 331.

жизни. А без моментов эмоциональных потрясений люди превратились бы в деревянные или в лучшем случае — в медные пятаки, которые блестят на солнце без всякого внутреннего содержания. Нужно отличать индивидуализм, порочный в своих основах, от индивидуальных потребностей, без удовлетворения которых человек превращается в мертвую схему. Если идеология начинает сводиться к прописным истинам, то человек мумифицируется и вместо живого лица перед нами оказывается манекен. Это противно природе человеческой.

Этим и пользуются церковники. На этом строится их проповедь — они порою не без успеха пытаются обслужить те потребности, в отношении которых у нас не оказалось надлежащего подхода. Здесь серьезный пробел, и если не сумеет его ликвидировать, то наши идеологические противники займут наши места. Они нередко действуют осмотрительнее нас, умея привлекательным образом выдвинуть свое учение: «Придите ко мне все страждущие и обремененные, и я успокою вас. Ибо иго мое — благо, и бремя мое легко». И вот идут в церковь со своими скорбями, семейными радостями, индивидуальными заботами и сердечными ранами. И их убаюкивают, овевают трогательными песнопениями, умирительными речами и краткими наставлениями.

Здесь трафаретными антирелигиозными брошюрами не можешь, нужна более глубокая, более интимная работа и более проникновенное отношение к людям. Дело вовсе не сводится теперь к столкновению научного и антинаучного взгляда на мир и его происхождение. В настоящее время служители культа, как легко наблюдателю в этом убедиться, не говорят с амвона о происхождении мира, о сотворении его в шесть дней, о том, что женщина была создана из ребра Адама, что Иисус Навин сумел остановить движение солнца и что во времена Ноя потоки воды покрыли весь земной шар. Все это у наших церковников отступило на задний план.

Проповеди у нас произносятся главным образом на моральные темы, а на истинности Птоломеевой системы церковники вовсе теперь не останавливаются. Кто будет сам себе враг, чтобы стать причиной своей непопулярности или даже посмешищем. Такова же и тактика представителей разных церквей, приезжающих к нам из зарубежных стран: они готовы поступиться даже своими догматами, уступая научной правде. Таковую точку зрения сознательно проводит, например, декан теологического факультета в Граце профессор Морис Рединг, не так давно приехавший из Австрии в Москву и высказавший желание объединения с советскими философами. Такова же установка Хьюллета Джонсона, книга которого о христианстве и коммунизме недавно появилась на русском языке.

Главная цель церковников — подчинить образ мышления своей паствы, окружающих их людей в нужном им, церковни-

кам, направлении. К выполнению этой цели они подходят осторожно. Вот что рассказывает один из очевидцев. Дело происходило в подмосковном районе, в отдаленном колхозе. Агроном, далекий от православия, заинтересовался соседней старинной церковью, весьма примечательной как древний архитектурный памятник. Он спросил сторожа, нельзя ли осмотреть церковь. Сторож ответил, что ключ у настоятеля, который вот тут у реки, и указал на группу парней, играющих в мяч. «Вы настоятеля узнаете по длинным волосам», — сказал он. И в самом деле из реки вышел паренек в трусиках с мячом в руках и с густой шевелюрой. Агроном к нему тут же обратился. Паренек сделал серьезное лицо и сказал: «Вы понимаете, что в таком виде я не могу с вами разговаривать, пройдите в дом, я сейчас к вам выйду».

И через несколько минут он вышел в рясе, с крестом на груди и очень любезно показал все, что интересовало агронома, не затрагивая никаких религиозных вопросов. На прощание агроном спросил: «А вы с мячом играете?» Священник ответил: «Вы, конечно, хотите посмеяться надо мною. Напрасно. Неужели вы серьезно думаете, что меня может интересовать игра в мяч? Мне нужно другое. Когда я сюда приехал год назад, с парнями нельзя было разговаривать, меня бы только выругали, если бы я начал их поучать. Я решил войти в их среду, заинтересоваться их развлечениями. Приходите через год, и вы увидите их у меня в церкви».

Если мы не будем ценить людей, не будем уметь подходить к ним душевно, то церковники перехватят инициативу и начнут подчинять их своему влиянию.

Разумеется, такой успех может быть только временным. Нет сомнений в том, что здание, заботливо сооружаемое церковниками, по существу воздвигнуто на песке.

Интересно в этом отношении свидетельство воспитанника духовной школы, порвавшего с церковью лишь по окончании семинарии и академии: «И вот я в семинарии. Без преувеличения можно сказать, что первое знакомство с церковной средой произвело на меня впечатление перехода из XX века в период средневековья. Каким нелепым, неестественным казалось мне первые дни целование икон, длинные полуночные моления, посты, поклоны и т. д. Вначале у меня так и вертелось на языке: «Да бросьте вы шутить, давайте серьезно». Но по глазам многих я читал, что они не собираются шутить, что все эти первобытные мистификации для них серьезнее действительности»¹.

Учащиеся духовных школ должны держать в голове сотни текстов. Какое колоссальное обременение памяти! Это даже нельзя сравнить с необходимой в его профессии памятью арти-

¹ Е. Дулуман. «Как я стал атеистом», газ. «Комсомольская правда» от 24 марта 1957 г.

ста: в церквах нет суфлеров, и никакая перестановка слов, нередко допускаемая артистами, неприемлема канонически; тут все должно повторяться дословно. Недаром зубрежка процветала именно в бурсе. Все базируется на таких пособиях, как часослов, служебник, требник. Современный требник покоится на тексте, изготовленном еще при Иоанне Калите греком Феогностом в 1328 г. В 1662 г. требник был сокращен, снабжен нужными для священника молитвами и правилами. За 300 лет больше никаких изменений не произошло. Три века культуры никак не отразились на таких руководствах, как служебник, требник, часослов и т. п. И все проповеди строятся сугубо стандартно: далее пересказов текста евангелия и изложения фантастических событий жизни святых дело не идет. Концовками же всех проповедей являются банальные нравоучения. Таким образом, живое слово в церквах услышать трудно, а старушки, из которых состоит главная масса посетителей церкви, вряд ли и вдумываются в смысл проносимых слов.

Что же привлекает в храмы? В этом отношении показательна деятельность не так давно вновь открытой церкви в Троице-Сергиевой лавре. Это — церковь типа старых домовых церквей, давно упраздненных. Убранство такого рода храмов представляет разнообразные возможности для эмоционального воздействия. Церковники умеют украшать свои помещения. Обычно в церквах повсюду цветы. Цветами в торжественных случаях украшаются и свечи, носимые дьяконами. В кулуарах, окружающих храм, в сумеречных углах стоит распятие, висят иконы в коридорах с мерцающими лампадами. Все это напоминает стиль католических монастырей и обителей. Упомянутая церковь — лаборатория для подготовки служителей культа. Слушатели семинарии и академии образуют две группы — это церковные хоры, которые все время перекликаются и подхватывают песнопения. В торжественные моменты регент начинает дирижировать перед всеми присутствующими; сила звука значительно увеличивается, и получается общее пение.

Будущие священники одеты в однообразную строгую одежду, ходят размеренными шагами и очень вежливы. Перед торжественными моментами, когда по ритуалу требуется держать зажженную свечу, очень благообразный семинарист в изящном стихаре разносит по рядам свечи красного цвета, представляющие живописный контраст по сравнению с прочими горящими свечами белого цвета. В торжественных местах богослужения все помещение освещается электрическим светом в паникадилах (люстры); в моменты, когда упоминаются евангельские события, происходившие во тьме или сумерках, а также во время покаянных молитв и великопостных песнопений электричество выключается. Таким путем достигается торжественная обстановка, действующая на воображение присутствующих. Режиссер оперы или балета был бы доволен, что не нуж-

но искусственно создавать контрасты в толпе артистов, составляющих хор или кордебалет,— это разнообразие определяется в церкви различием церковных чинов и облачений. На праздничных службах некоторые эктении и возгласы произносятся на греческом или даже арабском языке.

Вспоминается Салтыков-Щедрин, описавший в свое время три модные московские церкви: «В первой привлекал богомольцев шикарный протопоп, который, ходя во время всенощной с кадиллом по церковной трапезе, расчищал себе дорогу возгласом: «Place, mesdames!». Заслышав этот возглас, дамочки поспешно расступались, а девицы положительно млели. С помощью этой немудрой фразы ловкий протопоп успел устроить свою карьеру и прославить храм, в котором был настоятелем. Церковь была постоянно полна народом, а изворотливый настоятель приглашался с требами во все лучшие дома и ходил в шелковых рясах».

В надлежащие моменты все воспитанники падают на колена, а затем заботливо поправляют свои куафюры — многие из них, готовясь стать священниками, весьма заботятся о своей внешности. Мы знаем, как привлекают в кино такие фильмы, как «Красное и черное» с элегантной фигурой Жерара Филиппа в драматической роли юного аббата Сореля. Но роману Стендаля свыше ста лет, а в академической церкви мы видим живых людей нашей эпохи в такой причудливой обстановке, выполняющими разные неожиданные действия! И все это происходит под весьма выразительный музыкальный аккомпанемент.

В действительности такие театрализованные богослужения действуют чисто внешне, но что представляет собою такой интимный обряд, как исповедь? В «Журнале Московской патриархии» (1955 г., № 2, стр. 18) весьма последовательно с точки зрения интересов церковника указывается: «...последние годы стала практиковаться общая исповедь. Никто не станет сомневаться в том, что она может быть вызвана самой крайней необходимостью. Исповедь должна быть частною и происходить накануне дня причащения. Если же по каким-либо обстоятельствам накануне она совершаться не может и должна быть отложена на самый день причащения, то во всяком случае ее следует проводить до начала литургии. При совершении общей исповеди разрешительную молитву священник должен читать над каждым кающимся отдельно и при этом каждый, подходя к священнику, должен иметь возможность принести и личное покаяние».

В самом деле, если искренне верующий человек прибегает к исповеди, то, разумеется, исповедь должна быть интимной, связанной с доверием к своему духовнику и желанием получить у него моральную опору. Между тем, практика персональной исповеди в действующих церквях логикой вещей вытесняется вовсе, заменяясь массовым «отпущением грехов». Чем боль-

ше поток ждущих исповеди, тем обильнее сыпятся рубли на церковную тарелку или в кружку. Но это к религии, как бы ее ни понимать, отношения не имеет. Здесь уже торговля, при этом оптовая, если иметь в виду потребителей. Наиболее ужасающую картину торжища можно наблюдать на кладбищах, где и в кладбищенских церквах, и у могил, на глазах у всех происходит нечто отталкивающее, что не имеет отношения к религии, понимать ли ее положительно или как свод ритуальных действий и приемов.

Таким образом, мы видим, что даже «лучшие» намерения церковников терпят крушение в противоречивой и неестественной атмосфере церкви, поскольку ее движущей силой является суеверие, стадный страх перед неизвестным и желание хотя бы обманом затуманить свои насущные потребности и скрытые желания и отдаться беспочвенным, бесплодным мечтам.

Но может ли религия проповедовать что-либо иное, кроме мнимого торжества отмирающих идеалистических взглядов? Католическое духовенство провозглашает связь религии с идеализмом открыто; исключение при этом не составляют и представители богословских институтов Польши. Они развивают философию в духе Фомы Аквинского и других авторитетов реакционной мысли. Наше духовенство более стыдливо; открытой борьбы против материализма как учения церковные деятели не объявляют. Об этом свидетельствуют все статьи церковного журнала. О противоположности материализма и идеализма церковники стараются не говорить, но тайное не может не стать явным. Логика вещей заставляет говорить об этой противоположности. Ведь мысль о духовном начале непримирима с материалистическими принципами, и положение о бессмертии души несовместимо с представлением о психофизиологической природе человека. И вот, какие бы меры предосторожности ни принимал иной деятель православия, сгладить углы не удастся.

Показательна в этом отношении статья епископа Исидора «Православное учение о церкви» в № 1 «Журнала Московской патриархии» за 1955 г. Автор статьи в сущности апеллирует к дуализму, рассуждая так: «Природа человека, с одной стороны, психофизическая, духовно-материальная, с другой стороны, нравственно-односторонняя, не может сохранить в себе в достаточной степени религиозное чувство, если не давать ему пищи извне. Эта природа такова, что и та и другая ее половины находятся в теснейшей связи и взаимодействии друг с другом. Вся жизнь человека определяется этим взаимоотношением и течет так, что ни душа, ни тело не совершают своих отправлений без участия друг друга. Если работает душа, то ее деятельность выражается через тело. Если работает тело, то с соизволения и под управлением души. И чем интенсивнее, напряженнее деятельность той или другой стороны, тем больше она стремится сообщиться с другой. Поэтому и чувство, напри-

мер, чем глубже оно, тем сильнее стремится обнаружить себя и совершенно не может не передать своего влияния телу» (стр. 41).

Но на этой позиции автору не удастся удержаться. На других страницах ему приходится признать: «А мир действует извне и при том вливается в душу через все окна и двери души. Он действует на человека всей своей реальностью и этой реальностью поражает человека и увлекает его на свою сторону. Реальное всегда сильнее действует на человека, чем духовное и идеальное» (стр. 39).

Итак, как бы ни называть материю — реальностью или еще как, — все же в конце концов бытие определяет сознание, и это положение не может быть отменено никакими заклинаниями.

Другой пример. Доцент Ленинградской духовной академии в своей вступительной лекции «О святоотеческом богословствовании» перед началом занятий в 1954/55 г. говорил так: «Если... мнимое богословие еще сохраняет связь с церковным учением, то оно обращается в схоластику, в дурном смысле этого слова, когда вместо того, чтобы очистить ум и его возвысить до восприятия истины, сами истины веры рационализируются, снижаются до уровня ума, предварительно очищенного» («Журнал Московской патриархии», 1955, № 3, стр. 59).

В этой тираде много характерного. Лектор отличает схоластику в дурном смысле, очевидно, от схоластики в хорошем смысле; итак преподавание в той школе, в которой он учит, обречено на то, чтобы быть схоластическим. Лектор далее боится, чтобы церковная истина не рационализировалась, а это значит, что она не должна осмысляться умом, но это уже будет призывом возвратиться в глубину веков, когда Тертуллиан, как известно, учил: «Верю, так как это бессмысленно». И в самом деле, как можно разум согласовать с верой в наш век?

Однако лучше всего действовать на человека убеждением, считаясь с его мироощущением. Тот же Дулуман, не решившись сразу порвать с академией, писал: «Точил меня червячок, а вдруг мои сомнения в религии временны? Снова я заставил себя быть верующим. В дневнике я тогда записал: «Да, вопрос об уходе не легкий. Сменить убеждения, это не в баню сходить и белье сменить. Я ведь не имею твердого мировоззрения».

Антирелигиозникам часто приходится жаловаться и вместе с тем упрекать себя: вот у духовенства оказывается контакт с населением, и как раз в связи с самой интимной стороной жизни, а у нас его нет. Почему? Надо считаться с положением вещей, а не рубить сплеча, пользуясь раз навсегда заготовленными формулами. Мертвое слово бесплодно, нужно подходить изнутри; соглашаться, где нет оснований протестовать, убеждать, где чувствуется, что стоит противнику лишь додумать, доработать собственную мысль до конца или осознать собственные эмоции и он откажется от предвзятых положений,

воспитываемых дурными наследственными установками, характерными для дореволюционной эпохи, найдя другие средства для удовлетворения внутренних потребностей. Только тогда основы религии будут подорваны изнутри.

Закончим опытом писателя, который послужил отправной точкой для данной статьи. Известно, какое удручающее церковное воздействие испытал А. П. Чехов в свои детские и юношеские годы. В интимном письме своему другу он писал: «Я получил в детстве религиозное образование и такое же воспитание — с церковным пением, с чтением апостола и кафизм в церкви, с исправным посещением утрени, с обязательностью помогать в алтаре и звонить на колокольне. И что же? Когда я теперь вспоминаю о своем детстве, то оно представляется мне довольно мрачным... Знаете, когда бывало я и два мои брата среди церкви пели трио «Да исправится» или же «Архангельский глас», на нас все смотрели с умилением и завидовали моим родителям, мы же в это время чувствовали себя маленькими каторжниками» (Письмо к Щеглову, 9 марта 1892 г.).

И Чехов умел в своих художественных произведениях исключительно тонко и глубоко-эмоционально показать всю оборотную сторону религии, ее лицемерие и фальшь.

Возьмем одно из лучших его последних произведений — повесть «В овраге», о которой Горький писал: «Все эти люди, хорошие и дурные, живут в рассказе Чехова именно так, как они живут в действительности. В рассказах Чехова нет ничего такого, чего не было бы в действительности. Страшная сила его таланта именно в том, что *он никогда ничего не выдумывает от себя*, не изображает того, «чего нет на свете», но что, быть может, и хорошо, может быть, и желательно. Он никогда не прикрашивает людей»¹.

В этой грустной повести изображена беспросветно-омерзительная среда лавочников и грубых хищников-фабрикантов, раскрыта вся их неприглядная подноготная. Единственное светлое пятно — молодая девушка Липа, которую насильно выдают замуж за сына богатого лавочника, пройдоху и грубого пьяницу. В главе V читаем: «Теперь, когда быстро наступила темнота, мелькали внизу огни и когда казалось, что туман скрывает под собою бездонную пропасть, Липе и матери, которые родились нищими и готовы были так прожить до конца, отдавая другим все, кроме своих испуганных, кротких душ, — быть может им примерещилось на минуту, что в этом громадном таинственном мире, в числе бесконечного ряда жизней и они сила... им было хорошо сидеть здесь наверху, они счастливо улыбались и забыли о том, что возвращаться вниз все-таки надо».

И вот внизу Липу ждала трагедия. Ее муж, оказавшийся

¹ М. Горький. «О литературе», 1955, стр. 27—28.

фальшивомонетчиком, был сослан на каторгу; командовавшая в семье беспросветно наглая невестка выживает Липу из дому, а перед этим обливает кипятком ее мальчика. «После этого послышался крик, какого еще никто не слышал в Уклееве, и не верилось, что небольшое, слабое существо, как Липа, может кричать так». На другой день ребенок умер в больнице.

Прежде, чем выгнать его мать из дому, устроили торжественные поминки. «Служили панихиды утром и вечером. На другой день хоронили, и после похорон гости и духовенство ели много и с такой жадностью, как будто давно не ели. Липа прислуживала за столом, и батюшка, подняв вилку, на которой был соленый рыжик, сказал ей: «Не горюйте о младенце. Таковых есть царствие небесное».

Большого издевательства над горем униженной матери не может быть. И Чехов это показал спокойно, как бы мимоходом, как отдельную деталь, но показал так сильно, что, кроме отвращения к делу, которое творило духовенство, ничего не может вызвать этот художественный штрих. Здесь без нарочитой агитации, без пустого барабанного боя, без лишних слов, художественно мягко, но проведена резцом искусства подлинная антирелигиозная пропаганда — против бездушия, обрядовой косности и издевательства над человеческой личностью.

Чехов писал в условиях своего времени. Современное искусство должно добиваться тех же результатов, но для этого нужна подлинная художественная вдумчивость и образность, эмоциональная проникновенность и действительное знание условий деятельности теперешних церковников. Наряду же с этой художественной пропагандой и разоблачением надо самим делать то важное дело, которое пытается перехватить церковь, — удовлетворять все эстетические, этические и эмоциональные потребности и нужды людей, которые составляют субъективное ядро, внутреннюю ценность всякого человека, всякого полноценного гражданина.

И. Д. ПАНЦХАВА

В. И. ЛЕНИН ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ ПУБЛИЦИСТИКИ СТАРЫХ АТЕИСТОВ

Окончательное преодоление религиозных предрассудков в сознании людей будет достигнуто как частная цель более общей задачи социалистической революции и построения коммунизма. Однако, как указывал В. И. Ленин, это не означает, что должна быть прекращена идеологическая борьба с религией путем научно-просветительной и философской пропаганды; в этой пропаганде нужно использовать все положительное, что накоплено историей философии и науки, в особенности французскими просветителями XVIII в. и Л. Фейербахом. Ибо «философской основой марксизма, как неоднократно заявляли и Маркс и Энгельс, является диалектический материализм, вполне воспринявший исторические традиции материализма XVIII века во Франции и Фейербаха (1-ая половина XIX века) в Германии,— материализма безусловно атеистического, решительно враждебного всякой религии»¹.

Разумеется, писал В. И. Ленин, нельзя ограничиваться в борьбе с религией лишь использованием атеистических материалов из наследства домарксовских философов-материалистов. «Марксизм есть материализм. В качестве такового он так же беспощадно враждебен религии, как материализм энциклопедистов XVIII века или материализм Фейербаха. Это несомненно. Но диалектический материализм Маркса и Энгельса идет дальше энциклопедистов и Фейербаха, применяя материалистическую философию к области истории, к области общественных наук. Мы должны бороться с религией. Это — азбука *всего* материализма и, следовательно, марксизма. Но марксизм не есть материализм, остановившийся на азбуке. Марксизм идет дальше. Он говорит: надо *уметь* бороться с религией, а для этого надо *материалистически* объяснить источник веры и религии у масс...»². Надо раскрыть

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 371.

² Там же, стр. 374.

корни религии, а эти корни, как подчеркивал В. И. Ленин, главным образом социальные. Старые просветители не видели отчетливых социальных корней религии. Они считали: «страх создал богов». Но они не выявили этот «страх» как социальное явление, свойственное классовому обществу, как «страх перед слепой силой капитала». Однако, спрашивал В. И. Ленин. «следует ли из этого, что просветительская книжка против религии вредна или излишня? Нет. Из этого следует совсем не это. Из этого следует, что атеистическая пропаганда социал-демократии должна быть *подчинена* ее основной задаче: развитию классовой борьбы эксплуатируемых масс против эксплуататоров»¹.

Подчинив научно-просветительную критику религии общей задаче идеологической борьбы с буржуазным мировоззрением, мы должны использовать все средства атеистической пропаганды, выработанные прогрессивными мыслителями в ту эпоху, когда буржуазия была еще революционным классом, идущим на штурм феодализма и церкви. В. И. Ленин указывал на вялость и неумелость борьбы с религией, которая оправдывалась некоторыми нашими пропагандистами в начале 20-х годов «всяческими «выспренними» соображениями: например, дескать, старая атеистическая литература XVIII века устарела, ненаучна, наивна и т. п. Нет ничего хуже подобных, якобы ученых, софизмов, прикрывающих либо педантизм, либо полное непонимание марксизма»².

В. И. Ленин призывал переводить и пропагандировать критические сочинения старых атеистов, снабжая их соответствующими пояснениями и комментариями, указывающими с современной, марксистской точки зрения на прогресс научной критики религий, сделанный человечеством в предшествующие эпохи. Ибо «бойкая, живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину публицистика старых атеистов XVIII века сплошь и рядом окажется в тысячу раз более подходящей для того, чтобы пробудить людей от религиозного сна, чем скучные, сухие, не иллюстрированные почти никакими умело подобранными фактами, пересказы марксизма, которые преобладают в нашей литературе...»³.

Как и Ф. Энгельс, В. И. Ленин придавал большое значение использованию атеистического наследия Л. Фейербаха в «борьбе с величайшими бессмыслицами жизни»⁴. Л. Фейербах видел реакционную сущность христианской религии, которая стремилась создать у угнетенных иллюзию утешения. Но, подобно французским материалистам XVIII века, он не видел

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 375.

² В. И. Ленин. Соч., т. 33, стр. 203.

³ Там же, стр. 204.

⁴ Там же.

революционных путей преодоления религиозной идеологии, возлагая все надежды на проовещение, на создание новой, «естественной религии» всечеловеческой «любви».

В условиях нашей действительности, где продолжают еще жить религиозные верования как в виде православного христианства, так и в форме других религий, огромное значение имеет критика религии просветителями прошедших веков. История русской философии, науки и искусства богата атеистическими тенденциями и фактами, иллюстрирующими борьбу русской материалистической мысли с официальной церковью, которая в течение веков, вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции, была верным союзником и оплотом самодержавия. Политический гнет царского бюрократическо-полицейского аппарата и экономический гнет крепостничества и капиталистической эксплуатации она неизменно дополняла духовным гнетом. Облеченная всей полнотой официальной власти, православная религия была «духовной сивухой», «опиумом народа», сознательно тормозила прогресс науки и просвещения, вмешивалась во внутренние дела университетов и школы, регламентируя воспитание, быт — весь образ жизни людей в царской России. К сожалению, в нашей антирелигиозной литературе мало исследовалась эта сторона деятельности русской православной церкви, и весьма своевременным и актуальным было бы появление таких исследований.

Не менее важным делом является разоблачение реакционной роли современных церквей и религиозных течений в капиталистических странах, в особенности католической церкви и ее центра — Ватикана. Всем известна неприглядная роль католической церкви в венгерских событиях осенью 1956 г., когда агент Ватикана кардинал Миндсенти выступил в качестве одного из вдохновителей и подстрекателей попытки контрреволюционного переворота.

Католическая церковь неизменно выступала как главный оплот реакции и мракобесия, зачинщик бесчисленных войн, смут и кровавых расправ над целыми народами. Как увидит читатель, история не внесла сколько-нибудь существенных изменений в цели и идеологию католической церкви по сравнению с прошлыми веками, когда она подвергалась столь сокрушительной критике со стороны буржуазных атеистов.

В. И. Ленин призывал журнал «Под знаменем марксизма», который должен был стать органом воинствующего материализма, не чуждаться союза с представителями революционной буржуазии, подвергавшими религию всесторонней критике. Он считал также полезным давать на страницах журнала обзоры соответствующей атеистической литературы, содержащей много конкретных фактов, показывающих связь современных церковных учреждений и религиозной пропаганды с классовыми интересами и учреждениями буржуазии. Такие обзоры должны

сопровождаться разъяснениями, в каком отношении и для какой цели могут оказаться пригодными и подходящими излагаемые в них факты.

В соответствии с этим в настоящий сборник включены разделы, содержащие очерки борьбы против религии и церкви, которую вели в прошлом выдающиеся западные и русские мыслители. Эти очерки освещают мало известные факты и имеют не только теоретическое, но и практическое значение в борьбе с религиозными пережитками. В статьях по истории атеизма содержится историко-библиографический материал, которым может воспользоваться в своих лекциях пропагандист-антирелигиозник. Каждая из статей может послужить основой и дать исторический иллюстративный материал для специальной лекции. Кроме того, на материале статей могут быть построены обзорные лекции на такие, например, темы: «Реакционная политика Ватикана в прошлом и настоящем», «Церковь и война», «Несовместимость религиозной морали с гуманизмом», «Критика прогрессивными мыслителями священного писания». В статьях имеются также некоторые сведения о борьбе церкви с «ересями» как идеологией крестьянских восстаний в средние века. Можно составить также доклады на темы: «В. И. Ленин о религии» и «Г. В. Плеханов о религии».

Разумеется, сборник не содержит исчерпывающего материала по всем этим темам. Кроме того, приведенная тематика может быть расширена и должна быть конкретизирована применительно к местным условиям. При этом лекция должна быть ориентирована, главным образом, на аудиторию верующих, чтобы приводимые в ней сведения из истории борьбы против религии могли бы действительно поколебать взгляды верующих. В этом смысле не лишена интереса статья об атеистических идеях в творчестве Достоевского, получивших выражение в его переписке и спорах о вере героев его произведений, в которых аргументация атеистов постоянно берет верх над доводами верующих.

Разумеется, в лекциях по истории борьбы с религией необходимо широко использовать также современные естественнонаучные данные. В этом отношении большую помощь может ему оказать недавно вышедший из печати сборник статей «Естествознание и религия».

Т. ГОББС — БОРЕЦ ПРОТИВ РЕЛИГИИ

Одним из крупнейших философов XVII века, безбоязненно выступивших против идеализма, религии и средневековой схоластики, был английский материалист, «оригинальный», по словам Маркса, мыслитель — Томас Гоббс.

В своей философской и социологической системе Гоббс выразил интересы английской крупной буржуазии и нового дворянства в период революции, интересы классового союза этих общественных групп, возглавивших движение Англии по пути капиталистического развития, борющихся, с одной стороны, против феодальной монархии, а с другой — против народных низов.

В то же время Гоббс был одним из мыслителей XVII века, тесно связанных с развивающимся естествознанием. Гоббс был близок с такими корифеями европейской науки и борцами против религиозного мракобесия, как Галилей, Гассенди, Мерсенн; он развил идеи родоначальника опытной науки и философии Ф. Бэкона, установил контакт с Декартом, воспринимая механику последнего и резко критикуя его идеалистические взгляды.

Система Томаса Гоббса (а он явился систематизатором бэконовского материализма) — по существу, первая материалистическая система, рожденная новой эпохой.

Маркс, как известно, высоко оценивал английский материализм в лице Бэкона, Гоббса и Локка, подчеркивая, что свободомыслие и трезвый подход к жизни явились важнейшими продуктами английской буржуазной революции XVII века, что именно из Англии было вывезено во Францию это свободомыслие и получило здесь блестящее развитие¹.

К философии Гоббса с большим вниманием относились последующие материалисты и атеисты. Дидро написал статью о «гоббизме» в Энциклопедии и отзывался о его книгах с восторгом. Гольбах переводил эти книги на французский язык. Фейер-

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

бах считал Гоббса «бесспорно одним из самых интересных и богато одаренных материалистов нового времени». Герцен, видя в Гоббсе последователя Бэкона, подчеркивал его «безбоязненную последовательность» и говорил, что он в «мысли своей не нашел доказательств ничему божественному».

Среди мыслителей XVII века Гоббс бесспорно был одним из самых последовательных материалистов и врагов религиозного суеверия и церкви. Его материализм, по словам Маркса, означал шаг вперед в борьбе материализма против идеализма и поповщины, в развитии научного мировоззрения в тот период, когда новая наука, все больше и больше освобождаясь из-под власти старой натурфилософии, прокладывая свои собственные пути, спускалась из заоблачных высей к реальному миру и проникала в тайны природы. Продолжая линию Бэкона, Гоббс наносил сокрушительные удары средневековому религиозно-схоластическому комплексу идей и представлений о мире.

* * *

В остром социальном конфликте, который разрешился революцией, феодальная реакция опиралась на религиозно-схоластическую идеологию, с помощью которой обосновывалось традиционное учение о божественном праве королей. В этой связи весь строй официальной политической и научной мысли оставался насквозь пропитанным теологией и схоластикой.

Английские университеты, эти центры «научной» жизни того времени, представляли собою неотъемлемую часть всего феодального строя и всецело зависели от церкви. В Оксфорде особенно сильны были паписты и иезуиты. В преподавании преобладало изучение текстов св. писания; специальный штраф назначался за всякое отклонение от средневековой интерпретации Аристотеля. О состоянии наук в Оксфорде перед революцией может свидетельствовать тот факт, что когда в 1619 г. Уолси учредил там впервые кафедру геометрии, то некоторые дворяне взяли своих сыновей из колледжа, чтобы не испортить их «черным искусством». На математику смотрели как на колдовство, а на ее профессоров — как на прислужников дьявола.

Средневековое мировоззрение, освященное авторитетом церкви и Аристотеля (у которого, по словам Ленина, схоластика убила «все живое»), было направлено на сверхчувственный мир, который считался единственной реальностью, заслуживающей изучения и исследования. Официальная философия была служанкой богословия и не имела ничего общего с конкретным исследованием природы. Она должна была лишь давать обоснование догматам церкви.

Эта философия рассматривала человека и природу лишь постольку, поскольку они имели отношение к богу. Земля пред-

ставлялась сценой, на которой происходит взаимодействие бога, дьявола и человека. Царство природы рассматривалось или как препятствие или как подтверждение царства благодати, т. е. с точки зрения идеи спасения души. Вообще же природа рассматривалась как нечто несовершенное. Закономерность физического мира отрицалась. Нерушимым и необходимым считался лишь нравственный закон бога, предписывающий людям то или иное поведение и устанавливающий моральный порядок мира. Естественная же закономерность представлялась зависящей от нравственного поведения людей — если они следуют заповедям бога, то все идет своим естественным ходом: день сменяется ночью, зима — весной, лето — осенью, если же люди нарушают нравственные законы бога, то за этим следует потоп и другие подобные катастрофы.

Три принципа характерны для средневекового мировоззрения: антропоморфизм, телеологизм и иерархизм. Первый из них заключался в том, что для объяснения какого-либо явления необходимо было указать на его человекоподобного виновника. Предполагалось, что у всякого предмета есть своя «природа», т. е. свой движущий фактор, внутренний или, чаще, внешний, некий дух-руководитель, *Spiritus rector*. Этот фактор иначе назывался «формой». Форма считалась производящим принципом и противопоставлялась «материи», которая из потенциального бытия переходит в актуальное благодаря своей «форме» или «формальной причине» (*causa formalis*). Создателем всех форм считался бог.

Второй принцип заключался в том, что весь мир представлялся как созданный и существующий для специальных целей морального порядка. Моральная цель человека — воссоединение через церковь с богом и вступление в жизнь вечную. Человек создан для службы богу. Венец земного творения — он сам сотворен ради высших целей.

Согласно третьему принципу — принципу иерархизма — все существа, весь мир изображался распределенным по чинам и рангам, что соответствовало установившемуся общественному порядку. Вещи делились на совершенные и несовершенные. Совершенными считались все небесные тела, которые движутся в самой совершенной форме круга, в отличие от несовершенной формы движения земных тел, которые падают вниз или поднимаются вверх. Средневековая «наука» учила, что земные тела состоят из четырех низших элементов — земли, воды, огня и воздуха, а небесные — из «эфира» или высшей сущности (*quinta-essentia*). В логике истолкование отношения рода к виду понималось не столько в смысле объема, сколько также в смысле иерархии, не столько в смысле отношения целого к части, сколько в смысле отношения высшего к низшему. Считалось, что для познания сущности каждой вещи необходимо извлечь из ее существования «идею» или «эссенцию», которая понима-

лась как скрытое качество или производящая форма. Схоластический реализм наделял отвлеченные «эссенции» конкретным бытием и ставил эмпирическую действительность в иерархическую зависимость от них.

Новой науке пришлось начинать с самого элементарного изучения природы и ее частей, оvoidившись от школьных и церковных авторитетов. На этот путь встали творцы новой науки, которая уже до Гоббса проделала немалый путь. Развивались астрономические, физические, механико-математические знания, знания в области анатомии и физиологии. Выставлялось требование проверки всякого знания опытом, ибо только на этом фундаменте могла быть построена систематическая и доступная проверке картина «природы вещей». В то же время передовые мыслители выступали в защиту разума против суеверий, доказывали мощь человеческого разума, способного проникнуть в сущность явлений.

Новая наука объективно выражала интересы растущего буржуазного общества. Она нужна была буржуазии для развития мануфактурного производства, а капитализирующимся землевладельцам — для развития передовых форм аграрного хозяйства. Столкновение с церковью, препятствующей развитию науки, было неизбежным. Но растущая буржуазия сталкивалась с господствующей церковью еще по одному важному вопросу. Католическая церковь, игравшая роль «великого интернационального центра феодальной системы» (Ф. Энгельс), служила препятствием национальному развитию той или иной страны, сковывала силы нарождающейся буржуазной нации. Поэтому борьба против католической церкви в церковной идеологии была также борьбой за национальную независимость.

Томас Гоббс выступил на арену борьбы с теологией и идеализмом в стране, где шла политическая борьба буржуазии и нового дворянства против феодальной монархии и феодальной церковной организации. Он принял участие в этой борьбе. Его удары по схоластической системе мировоззрения соединялись с острыми политическими выпадами против реакционных церковников.

Социально-политические и философские взгляды Томаса Гоббса изложены им в трех основных вариантах: во-первых, в так называемом «Маленьком трактате» 1640 г., в который входили «Человеческая природа» и «О политическом теле», объединенные потом в одну работу под названием «Элементы закона»; во-вторых, в его философской трилогии — «О теле», «О человеке», «О гражданине» (последняя часть была написана раньше первых двух) и, в-третьих, в «Левиафане». Система взглядов на человека и на политику, изложенная в первом варианте, развивалась и подкреплялась философским фундаментом в трилогии. «Левиафан» был специальным трудом, в котором учение о государстве, вместе с его философскими и мето-

дологическими основами, предлагалось широкой публике и который преследовал определенную конкретную цель — оправдать диктатуру Кромвеля и нанести сокрушительный удар по господству церкви. Кроме названных произведений большой интерес представляет его «Бегемот», книга, написанная в период реставрации и проникнутая антиклерикальными идеями. Также известный интерес представляют «Возражения на «Размышления» Декарта» и трактат «О свободе и необходимости», в котором Гоббс полемизирует с епископом Брамголлом.

Уже начиная с выхода в свет первых трактатов Гоббса, его произведения толкуются современниками как политические, и борьба вокруг них не умолкает вплоть до его смерти и после нее.

Первые трактаты Гоббса были написаны как будто в защиту короля, но в них не было ничего от обычной аргументации идеологов роялистской партии. Его защита абсолютной власти была основана не на доказательстве божественного происхождения королевской прерогативы, не на ссылках на «законность» существующей династии, а на принципе естественного права и договорного происхождения государства. Это было выступление представителя тех кругов, которые стремились выбить из-под монархии ее старую опору и подчинить ее себе, сделав из нее орудие нового, капиталистического развития.

И эти трактаты Гоббса содержат высказывания против духовенства. В них «человеческая природа» рассматривается с естественных позиций, далеких от религиозных представлений о человеке. Такие понятия, как «бестелесные ангелы» и «духи», Гоббс объявляет бессмысленными словами, а существо бога считает непостижимым.

В книге «О гражданине» Гоббс продолжает свои нападки на духовенство, чем вызывает против себя бурю негодования со стороны клерикалов и придворных кругов. Ренэ Декарт, прочитав эту книгу Гоббса, удивлялся, как она могла быть допущена цензурой, если его частным образом не поддерживал кто-нибудь из «сильных», — столь много «автор писал... против церкви и римско-католической религии»¹. Его биограф Джон Обри рассказывал, что роялисты открыто упрекали его в недостатке чувства преданности «делу короля» и в наличии «порочных воззрений» в вопросах религии. В одном из писем того времени Гоббс назван «закоренелым атеистом»².

В своем центральном труде — «Левиафане» — Гоббс помимо общетеоретических положений материалистического характера, помимо наиболее решительного изложения своих социологических и политических принципов, дает острую критику

¹ Epistolae, III, 104.

² См. J. Lips. «Thomas Hobbes. Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der grossen englischen Revolution». Leipzig, 1827, s. 53.

церкви как со стороны ее организации, так и со стороны содержания ее учения. Он нападает не только на католическое духовенство, но и на приверженцев англиканской реформированной церкви и на пресвитериан.

Появление «Левиафана» и выступление Гоббса в защиту Кромвеля вызвало бурю негодования. Против него началась целая кампания. Его объявили вероотступником и изменником. Ему было сказано, что он находится в тяжелой опале за свои безбожные произведения. Французская полиция (он находился в период издания «Левиафана» в эмиграции во Франции) хотела схватить его. Один из придворных писал: «Все честные люди, являющиеся сторонниками монархии, очень рады, что король, наконец, изгнал из своего дворца м-ра Гоббса, этого отца атеистов»¹.

После выхода в свет «Левиафана» Томас Гоббс сближается с кромвелевским режимом и весьма одобрительно относится к тем мероприятиям, которые были направлены на процветание национальной промышленности и науки. Так, он особенно одобрял попытку реформирования университетов и создания нового научного центра на севере страны, где обучение было бы избавлено от влияния духовенства. Гоббс нападает на старые университеты, как на рассадники враждебных государству и науке учений, предлагает учредить надзор за ними, рекомендует, чтобы его собственное учение преподавалось в учебных заведениях.

Все это привело к тому, что после реставрации духовенство и роялисты объявили Гоббса еретиком, а его учение — проповедью богохульства и безнравственности. В 1665—1666 гг. в Лондоне прошла эпидемия чумы и вспыхнули пожары, сопровождаемые бунтами населения. Парламент объявил тогда, что причина бедствий — «ересь» и «свободомыслие», и издал постановление, в котором особой комиссии было поручено собрать сведения относительно книг, склоняющих к атеизму и «богохульству», в частности относительно книги Гоббса «Левиафан», и мнение свое доложить палате². Король запретил печатать произведения Гоббса, имеющие отношение к религии и политике.

Вследствие этого крупное произведение Гоббса — «Бегемот или Долгий парламент», полное едкой желчи, изливаемой на духовенство, которому приписывалась роль главного поджигателя «смут» в государстве в целях собственной наживы, — так и не увидело свет при жизни автора.

Преследованию подвергались те, кто пытался поддерживать учение Гоббса: Некий Скарджиль, молодой бакалавр из Кем-

¹ См. F. Tönnies. «Hobbes Leben und Lehre», 1896, s. 44. Stuttgart.

² Публичное сожжение книг Гоббса по решению парламента состоялось после его смерти, в 1682 г.

бриджа, включил в свою диссертацию некоторые из положений теории Гоббса и среди прочего утверждал, что священные книги не имеют силы закона, если они противоречат интересам государства. Диссертация вызвала крупный скандал, против молодого бакалавра было возбуждено преследование, к этому делу привлекли и самого Гоббса¹.

Особенно яростную борьбу против «гоббизма» и против материалистической философии вообще вели кембриджские неоплатоники, проповедовавшие спиритуализм, защищавшие схоластику, приправленную платонизмом. Так, Кудворт, опираясь на Платона, пытался опровергнуть материализм и сенсуализм Гоббса и доказывал реальное бытие всех идей и понятий нравственности, постигаемых сверхчувственным путем. Епископ Кумберлэнд доказывал, что «низкие» представления о человеке-эгоисте у Гоббса являются следствием его «безбожия» и материализма. Генри Мор выступал против отрицания Гоббсом духовной субстанции и против этики Гоббса как безбожной и «безнравственной».

Словом, Гоббс был действительно страшной фигурой для религиозно-идеалистической реакции. При жизни философа и после его смерти, — как писал Бокль, — «всякого человека, который осмеливался думать по-своему, ругали гоббистом или... гоббианином... Это было употребительным названием для всякого, кто нападал на установившиеся религиозные мнения в XVII и даже в начале XVIII века»². Через сто лет после выхода в свет его работы «О гражданине» английский епископ Варбуртон писал: «Мальмсберийский философ был пугалом прошлого века..., печать не остывала от полемики, и каждый молодой просвещенный деятель церкви хотел испытать силу своего оружия, нанося громовые удары по железной шапке Гоббса»³.

* * *

В чем же заключались взгляды этого философа, делавшие его столь значительной фигурой в истории материализма и атеизма?

Определение задач философии является у Гоббса совершенно новым по сравнению с средневековым. Философия должна исследовать все, что доступно наблюдению и полезно в практической деятельности людей. «Предметом, или материей философии, о которой она трактует, является всякое тело, чье возникновение мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами, или, иначе, всякое тело, в котором происходит соединение и разделение, т. е. всякое тело, которое мы знаем в отношении его возникновения и свойств»⁴, — писал

¹ Этот факт приведен в статье Дидро о «гоббизме» в Энциклопедии.

² Бокль. «История цивилизации в Англии», 1906, СПб, стр. 161.

³ G. G. Robertson. «Hobbes», 1886, p. 208.

⁴ Томас Гоббс. Избр. соч., 1927, стр. 11.

Гоббс,— исключая из философии все то, в чем нет ни возникновения, ни свойств: теологию как учение о природе и атрибутах бога; учение об ангелах; а также всякое знание, имеющее своим источником откровение. Материальные тела — единственная реальность в мире, субстанция, основа мира, и поэтому слова «бестелесная субстанция» представляют собою бессмыслицу, взаимно уничтожающие друг друга понятия, подобно словам «бестелесное тело».

В мире, учил Гоббс, нет места никаким «абстрактным сущностям», оторванным от тел. Мир (понимая под этим не одну землю, но вселенную, т. е. массу всего существующего) — вещественен, т. е. телесен и имеет измерения, величину. Всякая часть вселенной есть также тело, а то, что не есть тело, не является частью вселенной и, следовательно, не существует.

Всякие же независимые от тел сущности есть выдумки метафизиков и теологов, бессодержательные слова, нечто вроде огородного пугала, которое птицы принимают за реальное существо. Нельзя же всерьез говорить об умершем и похороненном человеке, что его душа (т. е. жизнь), отделенная от тела, может бродить и быть замеченной ночью между гробами, или о том, что фигура, цвет и вкус хлеба имеют бытие там, где нет никакого хлеба, или о том, что вера, мудрость и другие добродетели могут быть иногда «влиты», а иногда «вдунуты» в человека с неба. Точно так же теологи и метафизики утверждают, что сущностью человека является его душа. Ее, иронизирует Гоббс, они помещают целиком или в мизинец или в другую часть тела. «И тем не менее во всем теле имеется не больше души, чем в каждой из этих частей». А когда им приходится держать ответ на вопрос, каким образом бестелесная субстанция может испытывать боль и быть пытаема огнем ада или чистилища, то они могут ответить лишь, что не дано нам знать, как огонь может сжигать души. Гоббс достаточно убедительно показывает логическую несостоятельность нелепого учения о путешествии душ без тела на небо, в ад, в чистилище: бестелесные субстанции, согласно этому учению, не способны занимать места, а всякое движение (значит и «путешествие душ») есть перемена места. Столь же нелепы «прогулки» привидений ночью по церквам, кладбищам и т. п. «Я себе не представляю,— писал Гоббс,— что они могут ответить на это, разве только они скажут..., что они бродят духовно, но не по-земному, ибо такие отменные различия одинаково применимы при любой трудности».

Резко обрушивается Гоббс на догмат о бессмертии души. Приводя слова Соломона о том, что все произошло из праха и все возвратится в прах, Гоббс доказывает нелепость утверждения церковников о том, что «человеческий дух» после смерти может претерпевать какие-то особые изменения.

Во всю эту бессмыслицу заставляет верить та метафизика,

которая «в сочетании со св. писанием образует школьную теологию». Высмеивая жонглирование пустыми словами, всеми этими независимыми от тел «сущностями», «скрытыми качествами», «симпатиями и антипатиями», Гоббс делает вывод, что «все сочинения ученых теологов представляют собою набор нелепых и варварских слов»¹.

В противовес многочисленным и разнообразным «качествам», которыми средневековая схоластика наделяла предметы и тела внешнего мира, материализм Гоббса отвергает качественное многообразие вселенной: тело не имеет никаких иных определений, кроме величины, фигуры и положения.

У Гоббса, писали Маркс и Энгельс, «чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра*. *Физическое* движение приносится в жертву *механическому* или *математическому* движению; *геометрия* провозглашается главной наукой»². В этой телесно-механической картине мира, нарисованной Гоббсом, не было места для бога и других бестелесных сущностей: душ, ангелов и т. п. Поэтому система Гоббса явилась серьезным ударом по религиозно-схоластическому представлению о мире с его принципами антропоморфизма, телеологизма и иерархизма.

Теория познания Гоббса с его утверждением о происхождении наших знаний из внешнего мира, с его уверенностью в достоверности чувственных данных также наносила удар по схоластике. Хотя в учении Гоббса об «акциденциях», т. е. о способности тел вызывать в нас представление о себе, имеется элемент разделения качеств на первичные и вторичные, развитого впоследствии Локком,— это учение в целом было прогрессивным, так как своим острием было направлено против схоластической теории «абстракции», которая считала возможным «извлекать», «отделять» (*abstragere*) «качество» от предметов и признавала их отдельное, независимое от последних существование. Именно против этих «нелепостей» выступает Гоббс, когда говорит, что акциденция есть то, «что не является само по себе вещью, ни частью вещи, тем не менее так сопутствует вещи, что (если отвлечься от протяжения) оно может исчезнуть и быть уничтоженным, но не может быть отделено от вещи»³.

Значительной победой материализма над идеализмом и теологией явилась трактовка Гоббсом ощущений и восприятий. В противоположность представлениям об оторванности духовного мира человека от его тела и внешнего мира и о принадлежности этого мира целиком к сверхчувственной сфере Гоббс

¹ Томас Гоббс. «Левифан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского», 1936, стр. 329, 438, 469—71, 477—78.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, 2-е изд., стр. 143.

³ Т. Гоббс. Избр. соч., стр. 26.

утверждал наличие простой механической связи между нашими органами чувств и воздействующим на них телом, о том, что ощущение есть простой механический акт, толчок тела в наши органы чувств, вроде давления, трения или ушиба. Все представления, воспоминания, даже сны и фантастические образы суть также не что иное, как механическое давление.

Сильный удар по религии нанесло учение Томаса Гоббса о человеке как о части природы. Ученые старых, домарксовских материалистов о человеке, как известно, не смогло подняться до понимания сущности человека как совокупности общественных отношений. Закономерности «человеческой природы» они искали исключительно в ее естественных аспектах, даже не догадываясь об общественном характере этих закономерностей. Но рассмотрение человека как части всей природы было по тому времени смелым прогрессивным воззрением, наносящим серьезный ущерб идеализму и религии.

Человек — и со стороны его биологических и психических свойств, и со стороны его поступков и поведения — включался в общую «систему природы», в цепь действий естественного механизма мира. Гоббс сравнивал людей с автоматами, имеющими искусственную жизнь, с сердцем вместо пружины, с нервами вместо нитей, с суставами вместо колес. Ничего мистического, сверхъестественного в жизнедеятельности человека нет. «Жизнь есть лишь движение, начало которого находится в какой-нибудь внутренней части (организма.— *Е. В.*)»¹. Явления психического мира — такие же физические объекты, как и тела природы, и, следовательно, могут быть включены в общую физику в качестве одной из ее частных и подробностей. Люди рассматриваются Гоббсом как треугольники и круги, а их поступки — как холод, тепло и другие природные явления. Аффекты, страсти и влечения людей Гоббс старается понять, исходя из процесса движения крови и тончайших элементов в организме человека. Вся эмоциональная жизнь человека имеет свое начало в элементарном ощущении боли или удовольствия, а эти последние — лишь движения внутри сердца, вызванные движением внешнего тела.

В своей полемике с епископом Брамголлом по вопросу о свободе воли Гоббс обрушивается на признание «свободного агента», способного производить любое «предумышленное действие», наличие которого епископ связывал с божественной сущностью духовной жизни человека. Хотя человеческие поступки и являются внешним последствием нашей воли и наших желаний, на самом деле они должны иметь причину, которой не может быть сама воля. Гоббс проводил последовательный детерминизм во взглядах на человеческие действия и стоял на точке зрения абсолютной необходимости природы,

¹ Т. Г о б б с. «Левифан», стр. 37.

исключающей божественное вмешательство или случай. Подобно тому, как новая физика XVII века учила, что в природе все происходит с естественной необходимостью, так и новая этика учила, что поступки людей вызываются такой же необходимостью и что человеческая свобода равна свободе камня, приведенного в движение по законам механики и воображающего, что он движется по собственному побуждению. При всем этом Гоббс никогда не был фаталистом и провиденциалистом. Епископ Брамголл, будучи сам приверженцем арминианства по вопросу о свободе воли, т. е. сторонником абсолютного индетерминизма, выставлял против Гоббса обвинение в фатализме и «кальвинистской ереси». Если справедливо, замечал епископ, что все в мире совершается со стражайшей необходимостью, то к чему все науки и искусства? Зачем мне лечиться, когда я с необходимостью должен умереть? К чему могут служить советы, наставления, увещевания, если человек в данном случае не может поступить иначе, чем он должен поступить? На это возражение Гоббс отвечал, что теория причинной зависимости наших действий в число определяющих причин включает и все советы, увещевания, собственную предусмотрительность и принимаемые субъектом меры. Хороший совет — одна из причин, препятствующих безрассудному поступку, медицинская помощь — причина иссушения болезни и т. д.¹

Свобода есть контраст внешнему принуждению, но нет свободы от необходимости — таков вывод Гоббса. От закона причинной связи никто не свободен, но многие действия мы совершаем свободно, т. е. без всякого принуждения. Спор должен вестись, по мнению Гоббса, в такой плоскости: определяется ли воля человека причинами, или же она может быть причиной самой себя. Гоббс признавал свободу воли в первом смысле и отвергал во втором. Особенно резко Гоббс отвергал утверждение о предвидении бога как причине действий. То, что вынуждает и определяет каждое действие, состоит в сумме всех вещей, ныне существующих, которые способствуют и содействуют произведению данного действия, и если одна из этих вещей ныне отсутствует, то действие может не произойти.

В своей полемике с Декартом Томас Гоббс, обрушиваясь на идеалистическую метафизику XVII в., опровергает утверждения о наличии врожденных идей о бытии бога. В «Возражениях на «Размышления» Декарта» мы находим критику идеи бога. Гоббс доказывает, что у человека нет врожденных идей бога или души. Что же касается того представления о боге, которое имеется у людей, то люди похожи в этом

¹ Th. Hobbes. «Questions concerning Liberty Necessity and Chance, Works», ed. by Mobswoth, vol. V. Имеются отрывки из этой работы в русском переводе. См. избр. соч. Гоббса, 1926. Историю полемики с Брамголлом см. также F. Tönnies, назв. работа, стр. 161 и Robertson, назв. работа, стр. 163—165.

отношении на слепорожденного, которого часто ставили около огня, который неоднократно испытывал его действие и часто слышал, как его называют, а отсюда вывел заключение о существовании огня, не имея ни малейшего представления о его образе и цвете. Такой человек, говорил Гоббс, вообще не имеет никакой идеи и никакого образа огня. «Подобным же образом и человек познает, что его идеи и образы должны иметь какую-нибудь причину и что эта причина должна в свою очередь иметь свою причину и т. д. В качестве заключительного звена этого ряда он полагает вечную причину, которая, так как ее бытие не имело никогда начала, не предполагает более предшествующей ей причины. Таким образом он заключает, что необходимо существует нечто вечное. Но он не имеет никакой идеи этого вечного, и именем бога он только обозначает это, им признанное и являющееся предметом его веры, существо»¹.

Гоббс, правда, предполагает, что совпадение причин может быть названо велением бога, «считая, что они все установлены и упорядочены вечной причиной всех вещей, всемогущим богом», но никакого представления о нем, — говорит он, — адекватного его природе, мы не имеем и иметь не можем. Мысль о боге может быть простой привычкой. Если с раннего возраста научить ребенка какому-либо религиозному обряду или взгляду, он будет считать этот взгляд истинным. Но в уме человека не может быть представления о боге. Образ есть подобие объективно существующих видимых предметов, поэтому от невидимого предмета не может быть образа. В основе религии не может лежать что-то реальное.

Гоббс много сделал для развития атеизма. «Гоббизм» в представлении благочестивых английских попов был синонимом неверия. Ничто лучше не доказывает смелости, с которой новое мировоззрение пробивало себе дорогу в борьбе с теологическими традициями старого мира, как та неумолимая логика, с которой Гоббс нападал на идею откровения: «Говорить, что бог говорил человеку во сне, — значит сказать, что человек видел во сне, будто бог говорит с ним»².

Известная заслуга Гоббса заключается и в его попытке вскрыть корни религии. Религия, по его мнению, — дитя страха, а страх — дитя невежества. «Страх перед невидимой силой, придуманной умом или воображаемой на основании выдумок, допущенных государством, называется религией», — писал Гоббс³.

Боги, по его мнению, суть творения нашего воображения. Люди обожествляли многие вещи. Нет такой вещи, которая не рассматривалась бы людьми либо как бог, либо как черт. Всякая деятельность творцов религии и ее служителей сво-

¹ Т. Г о б б с. Избр. соч., стр. 150.

² Т. Г о б б с. «Левифан», стр. 280—281.

³ Т а м ж е, стр. 69.

дится к сознательному обману и закреплению невежества. Правда, Гоббс старается подчеркнуть, что эти высказывания относятся к языческим религиям, но по сути дела, речь шла у него о религии вообще, о всякой религии.

Эти положения после Гоббса вошли в фонд вольтерианского просвещения и часто повторялись французскими материалистами. Объяснение религии у Гоббса столь полно совпадает с ее фактическим отрицанием, что враги Гоббса совершенно справедливо обвиняли его в безбожии.

Гоббс усматривает также и гносеологические корни идеалистических и религиозных заблуждений, заключающиеся в том, что «мышление можно рассматривать независимо от тела», именно из этого заключили, что будто бы для мышления тело не необходимо¹.

Значительная часть сочинений Гоббса посвящена вопросу о той пагубной роли, которую играет церковь (особенно римская), извлекающая большую пользу из теологии и схоластики. Задача мудрецов-схоластиков, по его мнению, в том и заключалась, «чтобы сделать хорошими все символы веры, которым папы римские время от времени приказывали верить, даже если эти символы шли вразрез с законами страны». Церковники при этом использовали и философию Аристотеля, «которая была включена в качестве составной части в религию», причем были привлечены «наиболее темные места» из его системы. Аристотель был использован для абсурдных, по словам Гоббса, учений о природе тела Христа, о сущности ангелов и святых, о существовании души после смерти, ада и чистилища — «и все это с целью своих выгод и ради денег»².

* * *

Гоббс стоял в непримиримой оппозиции к теологической и схоластической традиции и в своем учении о государстве. Обосновывая совершенно новую теорию власти и государства, он вместе с тем дает критику церковной политики в государстве.

В эпоху феодализма старая философия вообще не занималась проблемой государства вне проблемы религии. Споры велись на тему о том, что выше: церковь или государство, но основной принцип в любом случае гласил, что любая власть происходит от бога. Фома Аквинский различал во власти три элемента: начало или происхождение, употребление и сущность. Если первые могут быть хорошими или дурными, то последняя всегда неизменна и всегда хороша, ибо она дана богом и состоит в известном порядке управления и подчинения.

¹ Т. Гоббс. Избр. соч., 1926, стр. 26.

² Th. Hobbes. «Behemoth or the Long Parliament» ed. by Tönnies, 1889, p. 41—42.

Для Томаса Гоббса божественное происхождение государства вообще неприемлемо, ибо на это происхождение опирались защитники старой монархии Стюартов. Он ищет основу государства в нем самом. Государство — такое же тело, как и другие тела, но оно отличается тем, что не является естественным, а создано искусством человека. В этом его особенность, поэтому оно и требует специального изучения. Но принцип изучения — один и тот же, ибо «человеческое искусство является подражанием природе» и этим искусством «создан тот великий Левиафан, который называется государством (по латыни *civitas*) и который является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным, чем естественный человек, для охраны и защиты которого он создан»¹.

К. Маркс, выступая против положения о том, что в основе государства лежит религия, приводит ряд историко-философских примеров того, как философия в поисках «понятия государства как такового» отрывалась от теологии, от религии. «Философия сделала в политике то же, что физика, математика, медицина и каждая другая наука сделала в своей области. Бэкон Веруламский считал теологическую физику посвященной богу девой, но бесплодной; он освободил физику от теологии, и — она стала давать плоды...». То же, продолжает Маркс, сделал ряд мыслителей, начиная с Макиавелли, а затем Гоббс, Спиноза, Гуго Гроций и др. с рассмотрением государства: они «стали рассматривать государство человеческими глазами и выводили его законы из разума и опыта, а не из теологии»².

В условиях все более обострявшейся в Англии борьбы между парламентом и короной Гоббс не мог считать вопрос о власти исследованным и объясненным с помощью старых соображений богословов, основанных на доказательствах божественного происхождения королевской прерогативы. Он стремился обосновать теорию абсолютной власти при помощи «естественно-научного» и строго рационалистического метода. Гоббс был сторонником сильного буржуазного национального государства, но не феодального; он был ярким противником церкви, претендующей на верховенство и подчиняющей национальные интересы римской курии. Светская власть государства должна занять место церковной власти.

Старый спор о приоритете между церковью и государством, о том, кому скорее надо повиноваться — богу или государю, решался им безусловно в пользу государства. Религия, как и мораль, возможна только при существовании государства. Именно поэтому под религией Гоббс понимал систему веро-

¹ Т. Гоббс. «Левиафан», стр. 37.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 206—207.

ваний, допущенных государством. Только в качестве одобренной властью вера становится религией. Церковь, независимая от государства, недопустима.

Превращение религии в свойство государства явилось своего рода критикой религии. Гоббс боролся против всяких притязаний церковной организации на самостоятельность по отношению к государству. Недаром самым злым противником Гоббса было католическое и англиканское духовенство.

Гоббс в своем определении места религии в государстве исходил из того, что причиной внутренних раздоров в государстве чаще всего является религиозная борьба. Он указывал на то, что религиозная борьба являлась всегда в истории самой острой, что никакая война между государствами не может сравниться с борьбой между сектами вокруг символа веры. Происходит это, по его мнению, потому, что религиозная власть обычно находилась в руках враждебных государству людей. Религия всегда использовалась для политических целей, писал Гоббс. При этом, подобно некоторым его дальновидным современникам, Гоббс понимал, что сама религиозная борьба есть лишь видимость, за которой скрывается борьба за материальные интересы. Он говорил, что гражданская война в Англии была прежде всего борьбой за собственность и что в этой борьбе пресвитерианские дельцы далеко обогнали старую аристократию¹.

Особую ненависть у Гоббса вызывала католическая религия. Часть «Левиафана», посвященная вопросу о взаимоотношениях церкви и государства, направлена, главным образом, против католического духовенства и его «теоретиков». Гоббс взял в качестве своей мишени книгу Беллармина «De potestate summo pontifico», в которой тот доказывал необходимость подчинения прежде всего папе, а потом уже государю своей страны. Гоббс особенно восставал против этого положения, защищая независимую национальную политику своей страны. Он доказывал, что «церковь, собравшаяся в каком-либо государстве, запретившем ее собрание, является незаконным сборищем». На земле нет и не может быть такой «универсальной церкви, которой все христиане были бы обязаны повиноваться, так как нет такой власти на земле, по отношению к которой все другие государства были бы подданными»².

В «Бегемоте» он резко протестовал против притязания папской власти на вмешательство во внутренние дела государства, на изъятие всех духовных лиц из юрисдикции гражданских судей, на назначение на духовные должности лиц иностранного происхождения, на взыскивание десятины, «первых плодов» и

¹ Th. Hobbes. «Behemoth», p. 2—4.

² Т. Гоббс. «Левиафан», стр. 338.

других платежей в пользу духовенства и на другие притязания римской церкви¹.

«Является ли вообще религия добродетелью?» — спрашивает один из собеседников в «Бегемоте». «Да, — отвечает другой собеседник, — когда она основана на законах государства. Римская же церковь проповедует религию и другие добродетели, враждебные интересам отдельных государств, ибо, по мнению римской церкви, добродетели суть: подчинение ее доктрине, будь она даже проповедью измене своему государству; благосклонность к духовенству и вера каждому их слову, хотя бы явно фальшивому»².

Гоббс выступал не только против католической религии, но и против реформированной церкви. «Все происходившие в мире перемены в религии я могу приписать одной и той же причине, а именно, распушенности духовенства, и это не только среди католиков, но также и в той церкви, которая в наибольшей мере испытала на себе влияние реформации»³. Гоббс боролся против притязаний всякой церковной организации на самостоятельность. Поэтому он нападал и на епископальную церковь. «Папа, — писал Гоббс, — не оставляет почти никакой или очень малую власть гражданскому суверену. И на это претендует не только папа, но и большинство епископов в их различных диоцезах, которые основывают свои права *in jure divino*, т. е. непосредственно от Христа, без посредства папы»⁴.

Жан-Жак Руссо писал о Гоббсе: «Везде, где духовенство составляет особую корпорацию, оно — повелитель и законодатель в своем отечестве. Из всех христианских авторов один только философ Гоббс прекрасно понимал и зло и средство для его излечения: он один осмелился предложить соединение двух глав орла и приведение всего к политическому единству, без которого никогда ни государство, ни правительство не будут хорошо устроены. Но он должен был видеть и то, что дух господства в христианстве был несовместим с его системой и что интерес священника всегда будет сильнее, чем интерес государства. Политику Гоббса сделало ненавистной не столько то, что в ней есть ужасного и ложного, сколько то, что в ней есть справедливого и верного»⁵.

Нападая на римскую курию и реформированную англиканскую церковь, Гоббс не щадил и пресвитериан, обвиняя их духовенство в распушенности. Гоббс клеймит жадность, ханжество священников, их невежество и т. д.

Одновременно Гоббс выступал и против крайне левых сект, которые под религиозным покрывалом стремились уничтожить

¹ Th. Hobbes. «Behemoth», p. 7.

² Т. Гоббс. «Левифан», стр. 46.

³ Там же, стр. 12.

⁴ Th. Hobbes. «Behemoth», p. 6.

⁵ Ж.-Ж. Руссо. «Об общественном договоре», кн. IV, гл. VIII.

и государство и собственность: против анабаптистов, «людей пятой монархии», адамитов, квакеров и др.¹ В политическом отношении его критика религии не выходила за рамки обычного буржуазного требования национальной церкви. Критика церкви уживалась у Гоббса с признанием необходимости религии, узаконенной государственной властью. Гоббс, подобно многим деистам XVII—XVIII в., считал нужным оставить религию для народа, и в целях управления народом он признавал священников простыми служащими государства. Поэтому, очевидно, неверна та точка зрения, что Гоббс сохранил религию только из желания прикрыть свои взгляды религиозной оболочкой. Нисколько не преуменьшая значения его критики религии и теологической системы мировоззрения, тем не менее следует подчеркнуть его деизм, вполне согласованный с его классовой позицией.

В лице суверена, по мнению Гоббса, необходимо должны быть объединены и политические и церковные права. Только суверен может быть единственным посредником между богом и людьми². Сама церковь может образоваться только с согласия государственной власти. Поэтому из нескольких народов, различных в политическом отношении, не может образоваться единая церковь. Притязание папской власти на установление господства над всем христианским миром неправомерно. Из того, что церковь подчиняется власти государства, вытекает, что граждане должны повиноваться государю не только в мирских делах, но и в духовных. Это повиновение должно быть полным, ибо догматы вероисповедания, установленные сувереном, нужно принимать как пилюли врача: целиком и не разжевывая.

Гоббс далее считает, что объявлять то или иное учение еретическим может опять-таки только суверен³. Ересь, по Гоббсу, есть частное мнение людей, и она становится опасной только в случае, если угрожает государству. Но в христианской церкви это слово употребляется в значении греховной оппозиции к ней, поэтому стоит не только простому человеку, но даже мудрейшему и благочестивейшему христианину высказать сомнение в интерпретации св. книг, как его объявляют еретиком.

В связи с вопросом о месте религии в государстве стоит и вопрос об университетах, которые Гоббс считал ближайшими помощниками папы и духовенства. Он прослеживал историю возникновения школ в Париже и Оксфорде, которые были основаны папой в целях поддержки своих притязаний. «Полезьа, которую римская церковь ожидала получить от них (этих школ.— *Е. В.*), заключалась в поддержке папской вла-

¹ Th. Hobbes. «Behemoth», p. 4.

² Т. Гоббс. «Левнафан», стр. 389.

³ Th. Hobbes. «Behemoth», p. 8—9.

сти над королями и их подданными». Гоббс обрушивается на схоластику, царившую в университетах, на всякие словесные трюки, при помощи которых схоласты затуманивали «силу истинного разума», употребляли непонятные народу выражения на латинском и греческом языках, внушали, что «есть один путь для спасения — преданность церкви» и, ссылаясь на авторитет Аристотеля, Платона и Цицерона, требовали неповиновения законам государства. Гоббс требует подчинения университетов верховной власти государства и обучения в них «истинной политической доктрине», основанной на правилах разума. Совершенно в духе просветительства Гоббс требует, таким образом, полного отделения университетов от церкви.

Гоббс ратовал за свободу совести и веры. Он различал вероисповедание и веру. Первое является делом государства и регулируется им. Вера же, поскольку она не вступает в конфликт с государственной пользой, остается свободной. Так, христианин, попавший в плен к язычникам и превратившийся в подданного языческого государства, обязан, по мнению Гоббса, отправлять культ по правилам этого государства, хотя в душе он может оставаться верным христианином.

Как известно, английские буржуазные революционеры облекали свою идеологию в религиозную оболочку, считая английский народ избранным богом народом для установления царства божия на земле. Гоббс обосновывал требование установления сильной власти государства для тех же целей буржуазного развития, но с иных, чем кальвинистская религиозная доктрина, позиций. Гоббс согласился с идеей об особой миссии английского народа, но выражал эту точку зрения в духе своего учения об естественном праве и общественном договоре. Он говорил, что «священный народ» — значит «народ, принадлежащий богу на основании особого договора», а «царство божие» может быть только «собственно государством, установленным (при согласии тех, которые должны стать его подданными) в целях их гражданского управления». Поэтому, считал Гоббс, никакой особой религиозной власти даже в «царстве божием» быть не может, кроме власти государства.

В своей полемике против церковников Гоббс, однако, действовал часто тем же оружием, что и его враги. Саму библию, ветхий и новый завет, он превращал в оружие борьбы за приоритет гражданской власти над церковной. Он часто обращался к св. книгам за аргументацией. Мы находим у него сравнения естественных законов с «законами бога» и т. д.

Однако, прибегая к аргументам из текстов св. писания, Гоббс подвергает библию критике, в известной степени явившейся предшественницей той критики, которой подверг библию Спиноза. В «Левиафане» и «Бегемоте» Гоббс, анализируя отдельные части библии, доказывал, что они были написаны в разное время разными авторами. Он прибегал к своеобразному

приему: вскрывал значение таких слов, как «царство божие», «святой», «ангел», «вечная жизнь», «ад» и т. д., и доказывал, базируясь на самой библии, их земное содержание. Так, он выясняет, что слово «дух» в обиходной речи означает «утонченное, текучее и невидимое тело» (напр., воздух, дыхание), что в тексте св. писания дух означает «или в собственном смысле реальную субстанцию, или в метафизическом смысле какую-нибудь выдающуюся способность или свойство души или тела», что под словом «ангел» следует подразумевать «лишь образ, возникший в воображении», и т. п.¹.

Подобные взгляды были новыми и революционными по отношению к традиционному религиозному мировоззрению. Они подрывали основы религии, веры в истинность ветхого и нового заветов. Вся третья и четвертая части «Левиафана», прикрытые длинными рассуждениями из библии, по сути дела, имели характер яркой антихристианской и антибиблейской проповеди.

Делая общий вывод о значении философских и социологических взглядов Гоббса для развития атеизма и свободомыслия, следует констатировать, что эти взгляды явились сильнейшим ударом по религиозному мировоззрению и сыграли крупную роль в последующем развитии атеизма. Принятие принципов и метода Гоббса не оставляло никакого места для религии. Хотя Гоббс и призывал к сохранению религии в качестве *instrumentum regni*, в качестве одной из функций государственной власти, он учил, что религия — оплот фанатизма и невежества. Трудно было в таком случае сохранить на практике ее силу, коль скоро призывалось не верить в ее истинность.



¹ Т. Гоббс. «Левиафан», стр. 293—296, 297.

БОРЬБА ВОЛЬТЕРА ПРОТИВ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

Характерной чертой французского просвещения XVIII века является его ярко выраженная антирелигиозная направленность. Это объясняется прежде всего тем, что учение церкви было официальной идеологией феодального общества, против которого боролись просветители — «великие люди, которые во Франции просвещали головы для приближавшейся революции»¹. Кроме того, молодая буржуазия была кровно заинтересована в развитии производства, а в связи с этим и в прогрессе науки. Церковь же всегда была врагом науки. Буржуазия выступала на стороне науки против обскурантизма церкви.

В деятельности крупнейшего представителя, зачинателя и главы просветительского движения Вольтера борьба против церкви занимает большое место.

Вольтер рано усваивает критическое отношение к религии. В 1722 г. появляется его произведение «За и против», где дана критика христианской религии как антигуманистической и вредной для общества доктрины. Через год в нелегальном издании выходит «Поэма о Лиге», направленная против религиозного фанатизма в защиту веротерпимости.

Духовенство внимательно следило за молодым автором, осмеливающимся выступать против церкви. Один священник доносил в полицию, что Вольтер открыто высмеивает священное писание, и предлагал заключить безбожного автора на всю жизнь в тюрьму. Церкви не удалось добиться этого, но с королевскими тюрьмами Вольтер все же познакомился. В 1717 г. он был заключен в Бастилию за сатиру на регента Франции, а в 1725 г. — за попытку вызвать на дуэль оскорбившего его аристократа. Вольтера выпустили из Бастилии с предписанием немедленно покинуть Париж и выехать за пределы Франции.

В 1733 г. в Англии, а в 1734 г. во Франции выходят «Письма об англичанах», в которых Вольтер противопоставляет пре-

¹ Ф. Энгельс. «Анти-Дюринг», Госполитиздат, 1948, стр. 16.

успевающую и свободную Англию неприглядной французской действительности. Книга была приговорена к публичному сожжению, а ее автору грозил арест. Вольтер бежал в Голландию, потом поселился в Сире, расположенном на границе Шампани и Лотарингии, подальше от парижской полиции. Несколько последующих лет Вольтер прожил при дворе Фридриха II, а затем уехал в Швейцарию. Но и там он не чувствовал себя спокойно: кальвинисты ненавидели его не меньше католиков. Только в 1758 г. Вольтер устроился вполне безопасно: он купил поместья в пограничных областях Франции и Швейцарии, готовый от французской полиции бежать на территорию Швейцарии, а от ярости женеvских фанатиков отсиживаться в своих французских владениях.

Эти меры предосторожности не были излишни. То одна, то другая книга Вольтера осуждалась светскими и духовными властями. Вслед за «Письмами об англичанах» были сожжены рукой палача «Кандид», «Человек с сорока экю» и др. «Философский словарь» Вольтера, как особенно злоvредная книга, был приговорен не только к сожжению, но еще и к бичеванию. «Орлеанская деvственница» была осуждена самим папой и внесена в список запрещенных книг.

Вольтера травила целая свора доносчиков и пасквилянтов. Окруженный врагами, он искусно избегал их козней. Редкое произведение Вольтера выходило под его именем. У Вольтера было 137 псевдонимов, ограждавших его от правительства и церкви.

Вольтер возглавлял борьбу просветителей с религией и церковью. Имея в виду церковь, Вольтер выдвинул лозунг: «Раздавите гадину!». Он ставил его в качестве подписи в письмах к своим единомышленникам. Для церкви не было более ненавистного врага, чем Вольтер.

Только в 1778 г. Вольтер, всемирно известный писатель, национальная гордость французского народа, рискнул приехать в Париж. Его пребывание там сопровождалось грандиозным триумфом. Восторженный прием со стороны населения Парижа сорвал замыслы властей о новой высылке Вольтера из Парижа. Когда он скончался, было запрещено публиковать известия о его смерти. Церковь отказала Вольтеру в погребении. Друзья тайно похоронили его, обманув бдительность церковников. Во время революции, в 1791 г., гроб с телом Вольтера был перевезен в Париж и установлен в пантеоне великих людей Франции. После поражения революции борьба с идеями Вольтера возобновилась. Пишутся многочисленные «опровержения» и «изобличения» Вольтера.

В отношении Вольтера к религии имеется определенная противоречивость. С одной стороны, он призывал: «Раздавите гадину!», с другой стороны, Вольтер говорил: «Если бы бога не было, его следовало бы выдумать».

Кем же был Вольтер, противником религии или ее защитником?

В советских работах о Вольтере все более укрепляется мнение, что философские взгляды Вольтера, будучи непоследовательными, тем не менее в основном имеют материалистическую направленность.

Вольтер отвергал идеалистическое и религиозное представление о душе, как особой нематериальной сущности.

Прослеживая историю представлений о душе, Вольтер находил, что первоначально слово «душа» не связывалось ни с какими идеями о сверхъестественном, нематериальном. Лишь по мере развития религии богословы постарались выхолостить из представления о душе всякое земное содержание и тем самым сделали его бессмысленным, ничего не выражающим словом. Вольтер предлагал сначала изучить строение и функции человеческого тела и только после этого приступать к выработке правильного понятия о душе. Психические процессы должны быть объяснены как процессы человеческого тела. Вольтер говорил, что душа — это не отличная от тела особая субстанция, а способность тела чувствовать и мыслить¹.

Оторванному от жизни идеалистическому умозрению, «метафизике», Вольтер противопоставляет передовое естествознание, пронизанное духом материализма. Вольтер выступал как популяризатор естественно-научных открытий своего времени, направляя выводы естественных наук против идеализма и религии.

Но материализм Вольтера не был последовательным. Он делал уступки идеализму. Наиболее серьезной из них является признание существования бога.

Рассмотрим те аргументы, на которые опирался Вольтер, пытаясь обосновать бытие бога.

Природа, — говорил Вольтер, — это величайший механизм, устроенный с высоким совершенством. Когда мы видим творения человеческих рук, то мы заключаем, что они не могли образоваться сами собой, так как они своим совершенством обнаруживают разумный замысел. Но явления природы несравненно сложнее, чем продукты человеческой деятельности. Строение живых организмов свидетельствует об их величайшем совершенстве. Если уж относительно простые продукты человеческого труда требуют разумных действий, то совершенство природы, как в целом, так и в отдельных ее проявлениях, свидетельствует о том, что существует высший разум, который является источником этого совершенства. Бог — это верховный разум, верховный архитектор, который упорядочил природу, придал ей высокое совершенство.

В этих рассуждениях Вольтер неправомерно переносил на

¹ Voltaire. Dict. phil. «Ame». Oeuvr. compl., Gotha t. 37, p. 213.

природу то мерило, которое прилагается к человеческой деятельности и ее продуктам. Исключительная сложность природных явлений объясняется не наличием упорядочивающего верховного разума, а всем ходом длительного исторического развития материи, развития, совершающегося по диалектическим законам, от низшего к высшему, от простого к сложному. Это развитие совершается в силу естественных причин и вполне ими объяснимо. Метафизик Вольтер не понимал диалектического характера развития как качественного изменения и усложнения явлений.

Другой довод Вольтера в пользу бытия бога таков. Все существующее имеет причину своего бытия. При анализе явлений, следуя от одной причины к другой, мы должны в конце концов дойти до первопричины. Но всякое материальное явление обусловлено. Значит, делал вывод Вольтер, — необходимая, необусловленная причина не имеет материального характера. Эта необходимая причина — бог.

Здесь обнаруживается метафизическая ограниченность Вольтера. Ему было чуждо понимание всемирного взаимодействия, диалектическое понимание универсальной взаимозависимости. Энгельс указывал, что «взаимодействие является истиной *causa finalis* (конечной причиной) вещей. Мы не можем пойти дальше познания этого взаимодействия именно потому, что позади него нечего больше познавать»¹.

Итак, бог у Вольтера выступает как упорядочивающий природу верховный разум и как конечная причина мира. Такова теоретическая сторона вольтеровского деизма.

Деизм является противоречивым учением, в котором имеются разнообразные тенденции. Вольтеровский деизм особенно противоречив: по основным философским вопросам Вольтер занимал материалистическую позицию, но в то же время, вопреки своим собственным материалистическим принципам, допускал существование бога. Указанное противоречие нашло отражение во всем творчестве Вольтера. Важно отметить, что при этом брала верх материалистическая линия. Эволюция философских взглядов Вольтера идет по линии углубления материалистической тенденции.

Сами «аргументы» Вольтера в пользу бытия бога существенно переосмысливались им. Так, значительные изменения заметны в понимании Вольтером бога как верховного разума, верховного архитектора, упорядочивающего природу, дающего ей законы.

С самого начала Вольтер не признавал творения мира из ничего по воле всемогущего бога. Вольтер был убежден в вечности материи, природы. Допуская существование бога, Вольтер исходил из положения, что бог не предшествовал миру, что мир так же вечен, как и бог.

¹ Ф. Энгельс. «Диалектика природы», Госполитиздат, 1950, стр. 186.

«Так как принцип природы, будучи необходимым и вечным, имеет своей сущностью действие, то он, следовательно, действовал всегда...

Мир, его творение, в каком бы виде он ни представлялся, таким образом, вечен, как и он, подобно тому как свет так же древен, как солнце, движение так же древне, как материя, пища животных так же древня, как сами животные»¹ (подчеркнуто нами.— В. К.).

Позднее Вольтер склонялся к мысли о том, что природа вечно существовала. «Может, материя всегда существовала и всегда была упорядочена высшим разумом, который, очевидно, пребывает в природе»².

В своих деистических рассуждениях Вольтер часто не употребляет слова «бог», так как оно неточно и искаженно передает те идеи, которые он хочет выразить. Чаще Вольтер прибегает к понятию высшего разума. Удачнее всего вольтеровское понимание вопроса о боге выражается в терминах «принцип природы», «принцип действия». В этих формулировках виден отход Вольтера от такого понимания «бога», которое еще сохраняет в себе теологические элементы. Вольтер сводил бога к природе, лишал его сверхъестественных черт, ставящих его над природой, отличающих его от нее.

Когда Вольтер говорил о боге, как «принципе действия», здесь ясно виден тот метафизический костяк, который послужил гносеологическим основанием для принятия безличного деистического бога. Вольтер не умел объяснить естественными причинами «действие» природы, жизнь природы, ее развитие. Вольтер видел, что «принцип действия» внутренне присущ природе, заключен в ней самой. В нем нет ничего сверхъестественного. Но Вольтер не мог понять сущности этого «принципа действия», не мог дать правильного ответа на вопрос об источнике движения и развития, так как для этого необходимо знание диалектики, понимание закона единства и борьбы противоположностей.

По мере углубления материалистической тенденции богословская оболочка все более и более спадает с того таинственного нечто, которое означает принцип действия и которое Вольтер называл «богом». Признавая, что принцип действия природы находится в самой природе и является по своей сущности чисто природным принципом, Вольтер ликвидировал на деле теологический вопрос, превращая его в философскую проблему — проблему нахождения источника движения, причем заранее предполагается, что в этом принципе нет ничего сверхъестественного.

¹ Voltaire. Il faut prendre un parti ou le principe d'action, Oeuvr. compl., t. 32, p. 163.

² Вольтер. Статьи и материалы, 1947, стр. 164.

Но тем самым подрываются теоретические аргументы в пользу бытия бога, проводимые самим же Вольтером.

И все же Вольтер продолжал настаивать на деизме, выступал его убежденным пропагандистом. В чем причина этого?

В первом изложении своих деистических взглядов, данном в 1722 г. в «За и против», Вольтер еще не приводил «научных» аргументов в доказательство бытия бога. Критикуя христианскую религию, Вольтер заявлял, что он хочет уничтожить христианского бога-тирана, представление о котором способно сеять лишь злобу. Христианская религия, — говорил Вольтер, — создает «бесчестнейших рабов, суровейших господ». Выступая против христианства, Вольтер указывал на его вред для общества. Это — главное обвинение Вольтера по адресу христианской религии. Христианству Вольтер противопоставлял «естественную религию», которая требует от человека только того, чтобы он был добродетелен. Такая религия, по его мнению, полезна для общества, и потому она должна быть принята всеми. Таким образом, социальный мотив выдвигался Вольтером в качестве главного аргумента в пользу «естественной религии».

Этот аргумент приводился Вольтером и в его последующих произведениях. В «Поэме о Лиге», а затем в «Генриаде» он на примере истории религиозных войн во Франции показывает, какой вред нанесла обществу христианская религия, способная возбуждать только фанатизм. Церковникам Вольтер противопоставляет образ мудрого государя — короля Франции Генриха IV, относящегося равнодушно к религиозным догматам, заботящегося не о том, чтобы жители страны исповедовали определенную религию, а о том, чтобы они были хорошими гражданами. Вольтер, несомненно, идеализировал Генриха IV, сделал его носителем религиозного индифферентизма и веротерпимости.

Общение с английскими деистами привело к тому, что Вольтер стал обосновывать деизм и доводами теоретического характера. Именно после возвращения из Англии он усиленно выдвигал космологический и метафизический аргументы в пользу деизма. Вольтер стремился создать видимость научной обоснованности деизма, преподносил его как вывод из достижений передовой науки, в частности — из открытий Ньютона. И это стремление Вольтера вполне понятно: в век разума надо было обосновывать всякое положение разумными доводами. Социальный аргумент он в это время отодвигал на второй план. Но после того, как сам Вольтер разуверился в силе теоретических аргументов в пользу деизма (а это объясняется углублением материалистической тенденции в философских взглядах Вольтера и сокрушительной критикой со стороны материалистов-атеистов), к 60-м годам социальный аргумент снова выдвигался на первый план. Вольтер и сам признавал,

что это в сущности единственный аргумент, в правильности которого он был уверен.

«Мне кажется, что главное заключается не в метафизической аргументации, а в том, чтобы взвесить, нужно ли для общего блага людей, этих несчастных мыслящих животных, принять вознаграждающего и карающего бога, который служит нам разом и уздой и утешением, или отвергнуть эту идею, оставляя нас в бедствиях без надежды, а при совершении преступлений без угрызений совести?»¹.

В этом риторическом вопросе заключен и ответ. Вольтер считал, что главная причина, по которой необходимо принять существование бога, — это интерес всего общества. Имея в виду идею справедливого божества, Вольтер писал: «Если это мнение предупредило хотя бы десяток убийств, десяток обманов, десяток лжесвидетельств на земле, то я утверждаю, что весь мир должен его принять»².

В 60-е годы социальный аргумент получал у Вольтера несколько иное значение, чем это было в начале его деятельности. Тогда речь шла почти исключительно о борьбе с фанатизмом. Теперь к этому добавляются новые мотивы, которые объясняются социальной позицией Вольтера. По мере вызревания буржуазии все явственнее выступает противоречие между ней и массами городской и сельской бедноты. Буржуазия видела своего главного противника в то время в феодализме, в аристократии. Но она начинает замечать, что имеется и другой противник, пока еще слабый, в лице трудящихся масс.

Социальный аргумент в пользу деизма в 60-е годы конкретизируется. Речь идет не просто о благе общества вообще, а о благе прежде всего людей имущих и образованных, которым, с одной стороны, противостоят феодалы, а с другой стороны — беднота.

В этом отношении чрезвычайно интересна полемика Вольтера с Бейлем. Бейль, как известно, выдвинул положение о том, что атеист может быть честным человеком, что религия вовсе не обязательна для морали, что вполне возможно существование атеистического общества. По словам Маркса, Бейль на заре XVIII века возвестил появление нового, атеистического общества.

Вольтер не согласен с Бейлем в этом вопросе. Возражая против положения Бейля о возможности существования атеистического общества, он писал: «Мне кажется, что нужно различать между собственно народом и обществом философов, стоящих над народом. Совершенно очевидно, что во всех странах для черни нужна крепкая узда и что если бы под управлением Бейля имелось всего пять или шесть сотен крестьян, он не преминул бы им возвестить вознаграждающего и караю-

¹ Voltaire, Dict. phil. «Dieu». Oeuvr. compl., t. 38, p. 317.

² Ibidem p. 319.

шего бога. Но Бейль говорил только об эпикурейцах, которые были людьми богатыми, любящими покой, культивирующими все общественные добродетели, и особенно дружбу, избегающими затруднений и опасностей общественных дел, ведущих, наконец, удобную и невинную жизнь. Мне кажется, что теперь, когда вопрос рассмотрен относительно общества и политики, спор решен»¹.

Вольтер, борясь против феодализма, был уверен в незыблемости строя, основанного на частной собственности. Он считал, что право на частную собственность относится к естественным, вечным и неотъемлемым правам человека. Существование частной собственности, по мнению Вольтера, является великим благом для человеческого рода. В осуществлении полного и неограниченного права частной собственности он видел идеал общественного устройства.

В разумном обществе, полагал Вольтер, сохранится частная собственность. Несмотря на то, что оно будет несравненно лучше «старого режима», и в нем будут существовать богатые и бедные, и в нем будут люди, вынужденные добывать себе жизненные средства наемным трудом. Для таких людей, считал Вольтер, узда религии совершенно необходима.

По мнению Вольтера, для прочного существования буржуазного общества, о котором он мечтал, недостаточно будет полиции и суда. Он обеспокоен тайными преступлениями, которые останутся не раскрытыми, а их виновники не наказанными. Вольтер хотел, чтобы людей, посягающих на буржуазное право и буржуазную мораль, удерживал страх ада. Он хотел, чтобы непойманные преступники страдали от сознания того, что им уготованы вечные муки.

Просветители младшего поколения, среди которых были материалисты-атеисты, тоже были сторонниками буржуазного общества, тоже были заинтересованы в соблюдении норм буржуазного права и буржуазной морали, но они полагали, что для установления этих норм нужно только, чтобы люди были разумными. По Гельвецию, человек, предвидящий все следствия своих поступков, не может поступать аморально, потому что он понимает, что подрыв общественной морали обратится своими отрицательными сторонами, в конце концов, против него самого, и он сам станет жертвой безнравственности. Удерживаемый этими доводами разума, человек не станет совершать преступлений, даже если будет уверен, что они не будут раскрыты.

Вольтер более трезво смотрел на вещи. Он не был уверен в том, что разум удержит бедняка от того, чтобы нарушить моральные и правовые нормы. Голод, по мнению Вольтера, способен привести более сильные доводы, чем разум.

¹ Voltaire. Dict. phil. «Athéisme», Oeuvr. compl., t. 38, p. 104.

В повести «История Дженни, или мудрец и атеист» один из собеседников, выражающий точку зрения автора, говорит споря с атеистом: «Я могу предположить, что вся наша Англия станет атеистической по своим принципам. Я согласен, что может найтись несколько граждан, которые, будучи от рождения миролюбивыми и кроткими, *будучи достаточно богатыми, чтобы не иметь нужды быть несправедливыми*, управляемые честью и потому следящие за своим поведением, смогут жить вместе в обществе. Они будут культивировать изящные искусства, смягчающие нравы. Они смогут жить в мире и невинном веселье честных людей. Но *бедный и сильный атеист, уверенный в своей безнаказанности, будет глупцом, если не убьет вас для того, чтобы украсть ваши деньги*. С этого момента все общественные связи будут порваны, все тайные преступления затопят землю, подобно стае саранчи, которая, едва заметная вначале, опустошает наши поля. Чернь будет только разбойничьей ордой»¹.

И тут же Вольтер указывал на другого врага буржуазии — феодальную знать, которая, обладая властью, особенно страшна: «Кто удержит вельмож и государей в их мстительности и честолюбии, которым они приносят в жертву все? Государь-атеист более опасен, чем фанатик Равальяк»².

Деистический бог Вольтера призван стоять на страже буржуазной собственности, буржуазных законов и буржуазной морали, охраняя их как от дворянства, так и от неимущих масс. Такова социальная роль деизма. И в этом — основание всей деистической системы Вольтера.

Выдвинув представление о вознаграждающем и карающем боге, о наградах и наказаниях со стороны божества, Вольтер сталкивается с многими противоречиями. На первом плане — противоречие с материалистическими положениями его философских воззрений.

Вольтер не признавал бессмертия души, высмеивая представление о душе, как особом существе. Поэтому не может быть и речи о наградах и наказаниях после смерти, как этому учат религиозные системы.

Каким же образом осуществляется социальная функция вольтеровского бога?

Одно время Вольтер пытался найти ответ на этот вопрос в теории оптимизма, которая утверждала, что все идет к лучшему в этом лучшем из миров, что страдания людей — это путь к блаженству, что зло имеет кратковременный характер и существует только по видимости. Теория оптимизма была апологией существующего, она оправдывала не только бога, но и весь социальный порядок феодализма. Естественно, что Вольтер не мог остаться на такой точке зрения, так как она

¹ Voltaire. Histoire de Jenni. Oeuvr. compl., t. 45, p. 333—334.

² Ibidem p. 334.

находилась в резком противоречии со всей той борьбой, которую он вел. В «Поэме о гибели Лиссабона», явившейся откликом на Лиссабонское землетрясение 1755 г., Вольтер порывает с теорией оптимизма и подвергает ее критике. В 1759 г. выходит «Кандид» — блестящая сатира на теорию оптимизма и на весь социальный порядок феодальной Европы. Вольтер приводит читателей к мысли, что царящее на земле зло от самих людей, от их невежества, от плохого общественного строя. Это зло должно быть уничтожено самими людьми. Не метафизическими разговорами об отношении к злу бога должен заниматься человек, а уничтожением реального зла, трудом, «возделыванием своего сада», — к такому заключению приходит после длинной цепи несчастий и страданий герой романа Кандид.

Порывая с теорией оптимизма, Вольтер делает важный вывод: «Нет никакого добра и зла для бога ни в физике, ни в морали»¹.

Значение этого вывода видно из того, что теория оптимизма была тесно связана с деизмом, пыталась обосновать допущение о справедливости бога, о вознаграждении им добродетельных людей и наказании злых.

Вольтер считал, что страдания людей надо объяснять причинами социального порядка. Он отказывался от иллюзии, что добродетельные люди, в конце концов, всегда торжествуют, а плуты и мошенники несут наказание.

Все это подрывает представление о вознаграждающем и карающем боге. Вольтер утверждает в мысли, что реальные отношения людей, добро и зло не имеют никакого отношения к богу и существуют независимо от него. Из этого должен следовать вывод, что допущение существования бога не имеет никакого положительного значения для утверждения в обществе справедливости. Социальный аргумент Вольтера в обоснование деизма терпит крушение так же, как и теоретические аргументы. Сам Вольтер наносит ему сокрушительные удары.

Что же представляют собой после всего этого вольтеровский «бог» и вольтеровская «религия»?

Некоторые исследователи считали, что Вольтер вовсе не был противником религии. Он боролся, якобы, только против христианства. Он будто бы опровергал не религию, а только предрассудки и суеверия, наслонившиеся на религиозную идею. Вольтера пытались представить в виде заурядного религиозного реформатора, значение которого было будто бы неправомерно раздуто в XVIII веке. Если представлять себе дело так, что Вольтер преследовал только задачу «очищения» религии от явных нелепостей с целью ее сохранения в рафиниро-

¹ Voltaire. Dict. phil. «Bien». Oeuv. compl., t. 38, p. 277.

ванном виде, то можно прийти к выводу, что Вольтер гораздо более опасный защитник религии, чем служители католической, православной и других религий.

Попытаемся вскрыть реальное содержание, которое вкладывал Вольтер в понятие «религии».

В связи с этим обращает на себя внимание тот факт, что Вольтер, выступая сторонником «религии», противопоставляет религию и теологию. «Теология в религии это то же самое, что яд в съестных припасах»¹.

Вольтер требовал уничтожения теологии. Он говорил, что теология является лженаукой, имеющей своим предметом фикции. Богословие претендует на познание бога. Вольтер возражал против этого. Он направлял оружие скептицизма против теологии, разрушая ее проблематику. «Философия учит нас, что эта вселенная должна быть упорядочена существом непостижимым, вечным, существующим по своей природе. Но еще раз: философия не учит нас относительно этой природы. Мы знаем, чем она не является, но не знаем, чем она является»².

Бог существует, говорит Вольтер, но так как мы ничего о нем знать не можем, то не будем и гадать, что такое бог, как он действует и т. п. «Вы не знаете, что такое бог, как он будет наказывать, как он будет вознаграждать»³.

Что же в таком случае остается от «бога»? Только слово, лишенное содержания. Вольтер сохраняет это слово потому, что века почитания окружили его ореолом «святости». Он пытается использовать это слово для освящения норм буржуазного права и морали.

Всем существующим, «положительным» религиям Вольтер противопоставлял деизм как «естественную религию». Что же понимал Вольтер под естественной религией? «Я понимаю под естественной религией моральные принципы, общие всему человеческому роду»⁴.

Не божественное откровение, не догматы веры, а полезные и необходимые для общества моральные принципы — таково содержание «естественной религии», и в этом содержании опять обнаруживается противобогословская направленность. По своим источникам моральные принципы не имеют ничего сверхъестественного, они тесно связаны с реальной жизнью общества, носят вполне земной характер. В «Разговорах между А, В и С» собеседник, выражающий мысли Вольтера, на вопрос о том, что

¹ Voltaire. *Pensées détachées de M. l'abbé de Saint Pierre*. Oeuvr. compl., t. 36, p. 395.

² Voltaire. *Dict. phil. «Bien»*. Oeuvr. compl., t. 38, p. 277.

³ Voltaire. *Examen important de mylord Bolingbroke*. Oeuvr. compl., t. 33, p. 344.

⁴ Voltaire. *Eléments de la philosophie de Newton*. Oeuvr. compl., t. 31, p. 52.

такое естественный закон и существует ли он, отвечал: «Один во всяком случае существует: это интерес и разум»¹.

Благо общества в целом и всех его членов в отдельности — вот из чего, по мнению Вольтера, надо исходить при установлении законов и моральных норм. В его рассуждениях на эту тему слышится не экзальтированный голос религиозного пророка, а трезвый язык законодателя, устанавливающего статьи гражданского кодекса.

«Никакое общество не может существовать без справедливости. Объявим же бога справедливым.

Если закон государства наказывает явные преступления, объявим бога, который наказывает тайные преступления.

Пусть философ будет спинозистом, если он хочет, но пусть государственный человек будет деистом.

Вы не знаете, что такое бог, как он будет наказывать, как он будет вознаграждать. Но вы знаете, что *он должен быть разумным государем и честным государем*, и этого достаточно. Ни один смертный не вправе вам противоречить, потому что вы говорите вещь вероятную и *необходимую для человеческого рода*»².

Вольтер прямо отождествлял «естественную религию» и «разумное» общественное устройство, которое было идеалом просветителей. «Люди не могли бы сделать ничего лучшего, как принять религию, которая бы походила на лучшее политическое управление. Так как лучшее политическое управление состоит в справедливом распределении наград и наказаний, то такой же должна быть и сама разумная религия. Будьте справедливы, и вы будете любимы богом. Если вы будете несправедливы, то вы будете наказаны.— Это великий закон всех обществ, которые не являются совершенно дикими»³.

Как видно из изложенного, «бог» и «религия» Вольтера — это не то же самое, что бог и религия церковников. Старые слова остаются, но их содержание меняется коренным образом. «Бог» и «религия» Вольтера наполнены антитеологическим содержанием. Сущность деистической проповеди Вольтера сводится к призыву, обращенному ко всем людям: будьте справедливы, соблюдайте законы и моральные нормы, даже если вы будете уверены, что их нарушение не повлечет за собой наказания. Эти правовые и моральные нормы неприкосновенны. Относитесь к ним, как к святыне, на которую нельзя посягать. Они являются чисто человеческим установлением, но люди ни в коем случае не должны их нарушать, должны относиться к

¹ Voltaire. L' A, B, C, ou dialogues A, B, C. Oeuvr. compl. t. 36. p. 361.

² Voltaire. Examen important de mylord Bolingbroke. Oeuvr. compl., t. 33, p. 344.

³ Voltaire. Histoire de l'etablissement du christianisme. Oeuvr. compl., t. 35, p. 333.

ним так, как религиозный человек относится к божественным установлениям.

Вольтер по-своему пытается решить проблему обоснования морали, которая встала в новое время в связи с начавшимся процессом разрушения религии, в связи с ломкой укоренившихся взглядов на сущность и происхождение моральных норм. Попытка эта, конечно, является неудачной, но она находит свое объяснение в исторических условиях того времени.

Вольтера можно сравнить с материалистом Фейербахом, который, будучи решительным борцом против религии, стремился создать новую «религию», сделать мораль религией. Хотя попытки Вольтера и Фейербаха обожествить мораль являлись с их стороны серьезной непоследовательностью, в них все же нет ничего религиозного в собственном смысле этого слова.

Вольтеру говорили, что уничтожать христианскую религию рискованно, так как это создаст опасную пустоту, что ее, в крайнем случае, надо заменить чем-то равноценным. В ответ на это Вольтер возмущенно восклицал:

«Как! Дикий зверь высасывает кровь из моих ближних, я вам говорю, что надо уничтожить этого зверя, а вы меня спрашиваете, чем мы его заменим! Вы меня спрашиваете об этом! Вы в сто раз омерзительнее тех языческих жрецов, которые спокойно довольствовались своими церемониями и своими жертвами, которые не стремились посредством догм поработить умы, которые никогда не оспаривали у магистратов их власти, которые никогда не вносили раздора между людьми. Вы имеете смелость спрашивать меня, чем заменить ваши басни! Я вам отвечу: богом, истиной, добродетелью, законами, наказаниями и наградами. Проповедуйте честность, а не догму!»¹

Если учесть, что Вольтер сам признается, что о боге ничего нельзя сказать, то становится очевидным, что деизм Вольтера и религия — это явления противоположного порядка. Деизм Вольтера направлен против религии.

Современники Вольтера не обманывались насчет истинного отношения Вольтера к религии. Это прекрасно видели служители церкви. Они воспринимали заверения Вольтера в верности религии, как кощунство со стороны безбожника. Их интересовала не буква, а дух вольтеровских произведений, и они правильно улавливали, что этот дух по своей сущности антирелигиозен. Один из церковников специально предостерегал читателей Вольтера, чтобы они не верили, когда он говорит о боге, религии, суеверии, философии: «Чтобы понять мысль господина Вольтера, то надобно знать, что он понимает чрез слова: философ, религия, суеверие. Философом, по мнению Вольтера, называется тот, кто не признает божественного зако-

¹ Voltaire. Examen important de mylord Bolingbroke. Oeuvr. compl., t. 33, p. 150—151.

на и поносит все человеческие законы. Религия есть свобода мыслить так, как хочется, и такое слово, которым прикрывается безверие. Суеверие есть общее имя, которое дается всем богослужениям и которое наиболее употребляется тогда, когда хотят опорочивать едино истинное богослужение»¹.

При оценке деизма следует иметь в виду ход развития материалистической философии в новое время. Учение родоначальника английского материализма Ф. Бэкона, по словам Маркса, кишит теологическими непоследовательностями. Философия основоположника французского механистического материализма Декарта была дуалистической, и в ней было еще больше теологических элементов. Развитие материализма нового времени идет по пути эмансипации от теологии. Но это происходит не сразу. Процесс освобождения от элементов средневековой философии был нелегким и носил длительный характер. Понадобился труд многих выдающихся философов-материалистов, чтобы материалистическое учение стало совершенно свободно от теологических привесков. Маркс указывал, что Гоббс уничтожил теистические предрассудки бэконовского материализма, а ряд английских философов-деистов уничтожил последние теологические границы локковского сенсуализма. К этим деистам был близок Вольтер. В некоторых вопросах он пошел дальше них по пути углубления материалистической линии и освобождения от теологических элементов. Подчеркивая противоположность деизма религии, Маркс отмечал: «Деизм — по крайней мере для материалиста — есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии»².

В истории философии деизм выступает, как одна из ступеней освобождения материалистической мысли от теологии. В современных условиях деизм, разумеется, был бы реакционным учением, но в XVIII веке он сыграл большую прогрессивную роль в освобождении философии от религии. И это понятно, так как деизм был формой, облекавшей материалистическое содержание. Об этом определенно свидетельствуют высказывания основоположников марксизма. Энгельс характеризовал деизм как форму материализма: «Также и у последователей Гоббса — Болингброка, Шафтсбери и пр. — новая, деистическая форма материализма оставалась аристократическим эзотерическим учением...»³.

Говоря о положении во Франции XVIII века, Энгельс писал: «Таким-то образом, в той или иной форме, — как открытый материализм, или как деизм, материализм стал мировоззрением всей образованной молодежи во Франции»⁴.

¹ Вольтеровы заблуждения, обнаруженные аббатом Нонотом. Москва, 1793, ч. 2, стр. 2.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., 2-е изд., т. 2, стр. 144.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения в двух томах, 1948, т. II, стр. 97.

⁴ Там же.

Именно к деистической форме материализма и относится мировоззрение Вольтера.

Разрушение основных догматов веры, уничтожение ядра религиозных представлений, весь объективный смысл деятельности Вольтера по борьбе с религией и церковью вели к атеистическим выводам. Акад. К. Н. Державин отмечал «скрытый атеизм» Вольтера¹. Великие французские материалисты пришли к атеизму, используя учение Вольтера. Дидро начал свою философскую деятельность как деист вольтеровского типа, но он довольно быстро освободился от непоследовательностей деизма и пришел к атеизму. История идейного развития Дидро характерна для младшего поколения французских просветителей. Они исходили из деизма Вольтера и, отталкиваясь от него, приходили к смелым атеистическим выводам. Деизм Вольтера — это этап в формировании материалистической и атеистической мысли во Франции. Писарев был прав в своей характеристике отношений между Вольтером и великими французскими материалистами: «Винновность Вольтера нисколько не уменьшается тем обстоятельством, что он не одобрял крайних выводов, добытых его учениками. Поставивши этих учеников в такое положение, в котором не могут удержаться сильные и последовательные умы, Вольтер обязан отвечать за все дальнейшие умозрения французских мыслителей. Деизм Вольтера составляет только станцию на дороге к дальнейшим выводам Дидро, Гольбаха и Гельвеция»².

Будучи относительно отсталым в теоретической области, особенно со времени появления открыто атеистических учений, деизм в силу своей исторической прогрессивности не препятствовал самым решительным практическим действиям. Многие деятели Французской буржуазной революции 1789—1794 гг. придерживались деистических взглядов. В их числе были и якобинцы, которых В. И. Ленин характеризовал, как представителей «самого революционного класса XVIII века, городской и деревенской бедноты»³. Глава якобинцев Робеспьер при проведении через Конвент декрета об установлении культа верховного существа среди других аргументов сослался и на слова Вольтера: «Если бы бога не было, его надо было бы выдумать». Наиболее радикальное крыло якобинцев — «бешеныс» во главе с Жаком Ру — также были деистами. Сторонником деизма был и представитель коммунистических идей Бабеф.

В противовес церковному учению о божественном источнике религии Вольтер развернул свое понимание причин ее происхождения. Отмечая невежественность религиозных представлений, он указывал, что в те времена, когда возникали рели-

¹ К. Н. Державин. Вольтер, стр. 155.

² Д. И. Писарев. Избранные философские и общественно-политические статьи, 1949, стр. 537.

³ В. И. Ленин. Соч., т. 25, стр. 41.

гии, люди были грубыми и дикими. Они не могли открыть истинных причин явлений и потому измышляли фантастические объяснения. Глупость людей — вот источник религии. Поэтому церковь так старательно и поддерживает невежество, борется против науки.

Но одной глупостью, считал Вольтер, нельзя объяснить происхождение религии. Он понимал, что не все невежественные представления являются религиозными. Фантастические представления, для того, чтобы стать религиозными, должны быть обоснованы авторитетом божественного слова, им должен быть придан характер религиозных догм, установленных богом. Как же происходит превращение фантастических представлений в догматы веры, как люди доходят до того, что принимают эти представления за божественные заповеди? Это происходит, — говорил Вольтер, — в результате обмана. Плуты, пользуясь глупостью и легковерием людей, говорят с ними от имени богов. Они делают это для того, чтобы установить свое господство над людьми, чтобы придать своим собственным честолюбивым замыслам видимость божественной воли, которую люди должны исполнять.

Религия, по мнению Вольтера, возникает, когда обманщик найдет достаточно глупого человека, который поверит, что он говорит от имени богов. К этому присоединяется также «энтузиазм» основателей религиозных учений, их фанатическая одержимость.

Повествуя об оракулах и возникновении «искусства» предсказаний, Вольтер замечал: «Но кто был изобретателем этого искусства? — Это был первый мошенник, который встретил глупца»¹. Это высказывание прекрасно выражает взгляд Вольтера на происхождение религиозных суеверий вообще.

По мнению Вольтера, обман занимает особенно значительное место в истории христианской религии. «Вот основа христианской религии. Вы здесь не видите ничего, кроме сплетения самых пошлых обманов, сочиненных подлецей сволочью, которая одна лишь и исповедовала христианство в течение первой сотни лет. Это непрерывный ряд поддельвателей. Они фабрикуют письма Иисуса Христа, письма Пилата, письма Сенеки, апостольские уставы, акrostихи с изречениями сивилл, евангелия числом более сорока, деяния Варнавы, литургии Петра, Иакова, Матфея, Марка и т. д., и т. д.»².

Сравнивая христианство с современными ему сектами, основываясь на истории их возникновения, Вольтер писал: «Мне кажется естественным, что христианство утвердилось в народе, как утвердились секты анабаптистов, квакеров, как приобрели

¹ Voltaire. Essai sur les moeurs et l'esprit de nations. Oeuvr. compl., t. 16, p. 133.

² Voltaire. Le dIner du comte de Boulainvilliers. Oeuvr. compl., t. 36, p. 377.

влияние пророки в Виваре и в Севеннах, как усиливается сейчас секта конвульсионеров. Энтузиазм начинает, мошенничество довершает. С религией получается то же, что с азартной игрой: Начавши дураком, кончить плутом»¹.

Свое понимание происхождения религии Вольтер раскрыл в художественной форме в трагедии «Магомет». Магомет изображен в виде сознательного обманщика, охваченного честолюбивыми замыслами. Он во что бы то ни стало хочет господствовать над людьми. Религия является для него средством к этому господству. Магомет сам не верит в то, что он проповедует от имени аллаха. Но он убежден, что положение пророка доставит ему власть над народом, при помощи которого он намерен завоевать весь мир. Для достижения своих целей Магомет не останавливается ни перед какими преступлениями. Обманутые им люди служат слепыми орудиями в его руках. История возникновения мусульманства изображена Вольтером как грязный клубок насилий и обмана, глупости и преступлений. Современники восприняли «Магомета» как памфлет против христианства. Вольтер в переписке признавал, что такова и была его цель.

Вольтер везде стремился обнажить земные корни религии, показать, что, в сущности, в ней нет ничего потустороннего, сверхъестественного. Он анализировал целый ряд религиозных мифов и доказывал, что они воспроизводят в искаженной форме земной порядок вещей. Религиозные представления — это отражения действительности, искаженные невежественной фантазией так, что на первый взгляд кажется, будто они с нею не имеют ничего общего. «Кажется, что всякое суеверие имело в основе естественную вещь и что многие заблуждения были рождены из истины, которую исказили»².

Веру в конец мира Вольтер объяснял тем, что начавшиеся после смерти Александра Македонского продолжительные войны нарушили спокойствие людей, создав постоянную угрозу для их существования. Римляне еще более усилили страх у тех народов, которые оказались их жертвами.

Гибель могущественных государств, истребление тысяч людей — все это вело к мысли о гибели всего мира, так как, замечал Вольтер, люди судят о целом мире по своей стране, подобно кумушкам, оценивающим всех людей по тем, которые живут в их квартале.

Подробно говорил Вольтер о Библии. Он написал специальный критический комментарий к ветхому и новому завету под названием «Наконец-то объясненная Библия».

Обращаясь к религиозным представлениям ветхого завета,

¹ Ibidem, p. 379.

² Voltaire. Essai sur les moeurs et l'esprit de nations. Oeuvr. compl., t. 16, p. 222.

Вольтер показывал, что первоначально они были очень несложны, а их земной источник очевиден. Теология ветхого завета «ограничивалась обещанием хлеба, вина и масла тем, кто будет повиноваться господу, уничтожая всех врагов Израиля, и которая угрожала коростой и язвами в ногах всем тем, кто не будет повиноваться. Но о душах, наказаниях в аду, наградах на небе, бессмертии, воскресении нет ни слова...»¹.

Вольтер развивал мысль о том, что основные религиозные представления ветхого завета заимствованы из религий Египта и Вавилонии. В свою очередь, по мнению Вольтера, эти религии полны заимствованиями из фантастических преданий индусов — древнейшего народа земли.

Вольтер саркастически замечает по адресу христианской религии: «Бог, конечно, позволил, чтобы вера в добрых и злых духов, в вечные награды и наказания утвердилась у двадцати народов древности прежде, чем они дошли до еврейского народа. Наша святая религия осватила это учение. Она утвердила то, что предусмотрели другие народы, и то, что было у древних только мнением, стало посредством откровения божественной истиной»².

Вольтер показывает, что христианство, в сущности, исповедует те же самые языческие суеверия, которые оно само объявляет заблуждениями.

Разбирая новый завет, Вольтер и в нем не находит никаких следов божественности. Евангелия сочинены невежественными людьми, которые не знали ни физики, ни морали. Их содержание составляют, с одной стороны, заимствованные восточные представления, а с другой стороны, они полны мыслями, взятыми у древних философов, главным образом у Платона и Сенеки.

Стоицизм лежит в основе христианской морали непротивления и покорности. В евангелиях множество подделок и заведомой лжи. Многое в них написано значительно позднее тех событий, которые в них якобы предсказаны и свидетелями которых якобы были их авторы.

Много внимания Вольтер уделял опровержению и высмеиванию религиозных представлений о чуде. Он подчеркивал, что ничто не может нарушить закономерные отношения, которые существуют в природе. Все библейские рассказы о чудесах — это пустые басни, источником которых является невежество и обман. Разбирая одну за другой библейские сказки, Вольтер религиозному толкованию происходивших событий противопоставлял научное понимание, вскрывая их естественные причины.

¹ Voltaire. Histoire de l'établissement du christianisme. Oeuvr. compl., t. 35, p. 246.

² Voltaire. Essai sur les moeurs et l'esprit des nations. Oeuvr. compl., t. 16, p. 218.

Постоянной мишенью для нападок Вольтера была известная легенда о всемирном потопе. Вольтер не уставал издеваться над ее нелепостью. Он показывал физическую невозможность того события, которое описано в библии. Противопоставление разума и веры, науки и религии — излюбленная тема Вольтера. «Так как история потопа является самой чудесной вещью, о которой когда-либо слышали, то было бы глупым требовать ее объяснения. Это одна из тех тайн, в которые можно только верить, а вера состоит в том, чтобы верить в то, во что не верит разум, что само по себе является чудом»¹.

Вольтер подчеркивал, что церковь вредна для общества. Все благополучие и счастье человечества, говорил Вольтер, может быть основано только на труде. А служители церкви не только не работают сами, но и проповедают презрение к труду. Они требуют, чтобы люди молились, вместо того чтобы трудиться. Церковь установила множество праздников, которые наносят серьезный ущерб богатству государств.

Особенное возмущение Вольтера вызывали монастыри. В них собраны тысячи здоровых бездельников, способных только потреблять то, что произвели другие. Монастыри владеют огромными земельными богатствами, которые используются церковниками для своекорыстных целей. Нехватка ремесленников, земледельцев и солдат, говорил Вольтер, объясняется тем, что молодые люди, способные работать, чахнут в монастырских кельях. Монахи, по его мнению, были виновны в том, что испортилась нравственность людей, люди стали злы и мстительны. Сама организация монастырской жизни, оторванной от общества, способствует выработке у монахов антисоциальных наклонностей. Монахи являются врагами для всего общества и для самих себя. Они могут только разжигать ненависть и распри в обществе.

Вольтер выдвигал требование уничтожения монашества и конфискации монастырских земель. Все интересы Вольтера направлены на действительную, земную жизнь. Он говорил, что женщина, воспитавшая двух детей, служит обществу более, чем все монастыри.

Основным злом, органически присущим религии, Вольтер считал фанатизм. Религия немыслима без установления определенных положений вероучения как обязательных для всех верующих. Каждая религия вырабатывает свои особые догматы веры. Религия учит верующих, что все, кто не разделяет исповедуемых ими догматов, являются врагами бога, а потому и их врагами. Все иноверцы должны быть уничтожены во славу бога. Религия порождает вражду, раздоры, мятежи и войны. Главным религиозным догматом повсюду является догмат не-

¹ Voltaire. Dict. phil. «Inondation». Oeuvr. compl., t. 41, p. 338.

ненависти. Вместо того, чтобы сплачивать людей, религия их разъединяет, противопоставляет одну часть человечества другой, делает из них заклятых врагов.

Вольтер рисует ужасающую картину преступлений, совершенных по инициативе и под руководством христианской церкви. Христиане, мало-мальски окрепнув, сразу выступили с преследованиями так называемых язычников, истребляя массы людей, разрушая величайшие культурные ценности, созданные античностью. Средние века ознаменовались жестокими преследованиями еретиков. Они наполнены религиозными войнами, унесшими множество человеческих жизней. Церковь зажгла по всей Европе костры инквизиции. Она благословляла массовые побоища еретиков, самым страшным из которых была Варфоломеевская ночь. Во имя распространения христианства были уничтожены целые народы американского континента. Вольтер считал, что церковь была причиной гибели не менее 17 миллионов человек.

Вольтер выступал как борец против религиозного фанатизма. Его целью было установление веротерпимости. Смешно преследовать людей за то, что они не верят в истинность глупых сказок. Вольтер говорил, что в древнем мире не знали преследований за расхождение во мнениях относительно богов. Понятие ереси как преступления, за которое следует особенно жестоко наказывать, было выработано христианством. Только тирания была способна ввести смертную казнь за еретические мнения. По исследованиям Вольтера, это случилось впервые в царствование императора Феодосия, когда галльский правитель Максим, жестокий и развращенный человек, в обмен за деньги, данные ему христианскими епископами, приказал повесить трех еретиков. Эти низменные мотивы и создали прецедент для последующих религиозных убийств, наполнивших ужасом всю Европу.

Преследовать людей за расхождение во мнениях — значит совершать преступление против человечности. В борьбе против религиозного фанатизма и нетерпимости Вольтер отстаивал «естественные права»: свободу мысли, свободу совести, свободу слова и др. По своему социальному смыслу вольтеровская пропаганда веротерпимости была борьбой за буржуазно-демократические свободы.

Христианство Вольтер считал самой вредной и опасной религией. Он полагал, что зло обусловлено не тем, что был искажен смысл первоначального, якобы истинного учения Христа. Зло обусловлено самой сущностью христианской религии, заложено в ее принципах. «...Вся история церкви это длинный ряд ссор, обманов, преступлений, мошенничеств, грабительств и убийств; в таком случае становится ясным, что злоупотребления лежат в самой ее сущности, подобно тому, как яно, что волк

всегда был разбойником и что это вовсе не случайное злоупотребление, если он отведал крови наших овец»¹.

Основной удар Вольтер направлял против христианства в его католической форме, поскольку католицизм был его главным противником, стоящим на защите феодального строя во Франции.

Сила вольтеровской критики заключалась в том, что она была связана с самыми злободневными событиями общественной жизни. В этом отношении показательны знаменитые судебные процессы, в которых участвовал Вольтер. Особенно значительно дело Каласа. В 1762 году в Тулузе повесился сын торговца-протестанта Жана Каласа. Фанатично настроенные католики распустили слух, что Калас вместе с другими членами семьи сам убил своего сына, чтобы не дать ему перейти в католичество. Семья Каласов была арестована. Старика Каласа подвергли зверским пыткам, чтобы добиться признания в убийстве сына, но он мужественно продолжал настаивать на своей невиновности. Несмотря на полное отсутствие улик, Жан Калас был осужден. Его подвергли мучительной казни: перебили руки и ноги, колесовали, а затем сожгли. Члены семьи Каласа подверглись более «мягким» наказаниям.

Вольтер сумел придать делу Каласа всемирную огласку. Оно стало делом всех просвещенных людей, выступивших с протестом против дикого судебного произвола. Вольтер сплотил отдельные возмущенные голоса в мощное общественное мнение, перед силой которого были вынуждены отступить французские власти. После трехлетней борьбы удалось добиться посмертного оправдания Каласа и реабилитации членов его семьи.

В ходе процесса Вольтер развернул широкую антиклерикальную пропаганду. Он доказывал, что церковь совершала преступления не только в прошлом, она и в настоящее время является опасным и жестоким врагом всех просвещенных и честных людей. Совершенное ею преступление — у всех перед глазами. Вольтер показывал, что осуждение Каласа является величайшей несправедливостью, преступлением, источником которого явился религиозный фанатизм. Все это способствовало тому, что к началу революции церковь стала одним из самых ненавистных элементов феодального порядка.

До Вольтера философы-материалисты не раз высказывали смелые атеистические мысли, создавали глубокие антирелигиозные произведения. Но их антирелигиозные идеи не выходили за пределы сравнительно узкого круга людей.

Вольтер же обращался не только к избранному кругу философов, его проповедь направлена ко всей массе читающей публики, а произведения рассчитаны на самые широкие круги общества. Главное для Вольтера заключалось не в том, чтобы

¹ Voltaire. Le dîner du comte de Boulainvilliers. Oeuvr. compl., t. 36. p. 382.

высказать какую-нибудь новую антирелигиозную идею,— их было уже немало высказано на протяжении двух тысячелетий. Вольтер стремился к тому, чтобы антирелигиозные идеи стали достоянием как можно большего числа людей, чтобы они проникли в самую гущу общества. Ведь если люди усвоят правильные идеи, то изменится вся социальная действительность, потому что идеи правят миром, думал Вольтер. И он всеми средствами доводил свои идеи до сознания читателей.

Этому помогало то, что с ненавистью к религии у Вольтера соединялся первоклассный писательский талант. Вольтер был величайшим художником слова, крупнейшим писателем Франции.

Французские философы всегда отличались стремлением писать живо и интересно. Вольтер доводил до высокой степени совершенства умение писать ясно и просто. Читателю не требуется почти никакого труда для усвоения содержания его статей. Он даже и не замечает этого труда, потому что получает огромное эстетическое удовольствие от совершенной художественной формы. Вольтер говорил: я иду прямо к фактам. Он аргументирует живыми примерами, которые подобраны и сгруппированы так, чтобы создать определенное впечатление. Вольтер рисует целый ряд ярких картин, предоставляя читателю возможность самому прийти к той мысли, которая положена в их основу. Вольтер делал художественную литературу своим оружием в борьбе с существующим строем. Романы и повести, драматические произведения и поэмы Вольтера насыщены глубоким идейным содержанием.

Как великий художник слова Вольтер завоевывал себе огромную читательскую аудиторию. Люди, которые были вначале далеки от развертывавшейся идейной борьбы, читая художественные произведения Вольтера, восхищаясь его остроумием, необычайностью и увлекательностью ситуаций, с первого раза могли и не замечать того «яда», который был в них заключен. Освобождение от старой идеологии начиналось незаметно для читателя. Церковникам особенно не нравилось это свойство вольтеровских произведений, которое они называли «зачумленным ароматом», отравляющим христианские души.

Широко использовал Вольтер оружие насмешки. Он не просто опровергает религию доводами разума, но неизменно сопровождает эти доводы едкими насмешками. Комический эффект достигается всем строем вольтеровских произведений. Он почти всегда сохранял маску наружного благочестия. Однако одно сопоставление религиозных басен с данными науки и здравым смыслом всегда вызывает смех. Вольтер показывал, к каким нелепостям приводит религиозное учение. Он разъяснял, что в нем нет и следа «мудрости», о которой говорили церковники. Смех Вольтера направлен на то, чтобы уничто-

жить тот ореол почитания, которым была окружена религия. Вольтер понимал, что то, над чем люди смеются, они перестают уважать и почитать. Показывая, что противник не только жесток и злобен, но еще и жалок и смешон, Вольтер уничтожал страх перед ним, возбуждал против него возмущение.

Смех Вольтера, отмечал Герцен, разрушил больше, чем плач Руссо. «Без сомнения, смех — одно из самых мощных орудий разрушения; смех Вольтера бил и жег, как молния. От смеха падают идолы, падают венки. С этой революционной, нивелирующей силой смех страшно популярен и прилипчив; начавшись в скромном кабинете, он идет, расширяясь кругами, до пределов грамотности»¹.

Вольтер был неутомим в борьбе с церковью, несмотря на яростное сопротивление и противодействие церковников. Не успевал еще развеяться пепел от сожженной по приговору суда и по доносу церковников книги Вольтера, как под разными именами появлялся еще десяток его книг. Франция была буквально наводнена сочинениями Вольтера. Церковники не успевали отвечать на град сыпавшихся на них ударов. Вопреки рогаткам, которые ставили духовные и светские власти, Вольтер находил дорогу к массовому читателю.

С религией и церковью Вольтер воевал как со своими заклятыми врагами. Материализм Вольтера носит воинствующий характер. Он нападает на церковь, ведя борьбу на уничтожение противника. Вольтер говорил, что один разумный человек может разрушить то, что было создано двенадцатью невеждами-апостолами.

Просветительская борьба с религией и церковью представляет собой пройденный этап. В нынешних условиях те средства борьбы, которыми пользовались просветители, недостаточны. Изменилась обстановка, изменилась тактика борьбы церкви с атеизмом, появилась новая аргументация в защите религиозных верований, перенесен упор с одних сторон религии на другие. Для того, чтобы вести успешную борьбу с церковью в современных условиях, необходимо найти средства и методы борьбы, соответствующие новой исторической обстановке.

Однако нельзя забывать, что борьба просветителей с религией очень поучительна и обогащает полезным опытом.

Просветители оказались на высоте тех исторических задач, которые поставила перед ними их эпоха. Они с честью выполнили свою историческую миссию. Во Франции XVIII века они сумели найти своеобразные средства и методы борьбы с религией, которые были неизвестны атеистам предшествующих поколений и которые оказались очень действенными.

¹ Сочинения А. И. Герцена. 1905, т. VI, стр. 242—243.

В. И. Ленин высоко оценивал значение бойкой, живой, талантливой, остроумной и открыто нападающей на господствующую поповщину публицистики старых атеистов XVIII века¹ и призывал использовать ее в нашей борьбе против религии. Он говорил, что просветители XVIII века обладали большим умением пробудить людей от религиозного сна, умением заинтересовать совсем еще неразвитые массы сознательным отношением к религиозным вопросам, сознательной критикой религии.

Творчество Вольтера — яркий образец борьбы просветителя XVIII века против религии и церкви.

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 33, стр. 204.

АТЕИЗМ ФРАНЦУЗСКИХ МАТЕРИАЛИСТОВ XVIII ВЕКА

Французские материалисты XVIII века — Дидро, Ламетри, Гольбах, Гельвеций — были убежденными атеистами. Хотя мировоззрение некоторых из них и страдало известной непоследовательностью, все же в своей критической части атеистические произведения французских материалистов сыграли огромную роль: они не оставили камня на камне от теологии, в особенности от католической. Французские атеисты, вместе с великим германским атеистом XIX века Людвигом Фейербахом, выполнили грандиозную работу по очистке «авгиевых конюшен» средневековых представлений, освободив в умах людей место, с одной стороны, для лицемерной морали буржуа, с другой — для открыто атеистической идеологии пролетария-коммуниста.

К прежней критике религии марксизм добавил существенно новое — раскрыл классовые причины происхождения и живучести религиозных предрассудков и тем самым показал путь окончательного преодоления религии в ходе пролетарской революции. Однако многие аргументы, ниспровергающие религию, были накоплены предшествующей критикой религии — древнегреческими и римскими атомистами и скептиками (например, Демокритом, Карнеадом, Эпикуром, Лукрецием), деистами Возрождения и нового времени (Бруно, Галилеем, Гоббсом, Вольтером, Руссо) и, в особенности, атеистами Франции XVIII века — Дидро, Ламетри, Гольбахом, Гельвецием. Недаром В. И. Ленин, советуя пропагандистам атеизма обратиться за критическим материалом к французским материалистам, писал: «Бойкая, живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину публицистика старых атеистов XVIII века сплошь и рядом окажется в тысячу раз более подходящей для того, чтобы пробудить людей от религиозного сна, чем скучные, сухие, не иллюстрированные почти никакими умело подобранными фактами пересказы марксизма, которые преобладают в нашей литературе и которые (ничего греха таить) часто марксизм искажают»¹.

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 33, стр. 204.

Но почему именно Франция XVIII века стала родиной нового радикального атеизма?

Как известно, в течение всего средневековья и в первый период нового времени все социальные движения происходили под знаменем религиозных реформ. В наиболее развитых странах Западной Европы — Англии и Голландии — буржуазные революции совпали с реформацией. В этих странах, в особенности в Голландии, буржуазная революция также совпала с национально-освободительным движением против захватнической политики католической Испании, тесно связанной с реакционным Ватиканом. Поэтому неудивительно, что в этих странах буржуазные революции совершались под знаменем демократического протестантизма.

Во Франции буржуазная революция не совпала с реформацией, так как в XVI—XVII веках Франция еще не созрела для победы капиталистических отношений. Революционная ситуация здесь постепенно стала складываться лишь в XVIII веке. Династическая война за австрийское наследство, совершенно чуждая и ненужная французскому народу, окончилась невыгодным для Франции Аахенским мирным договором 1748 года. Она вызвала огромное повышение налогов с населения, которые после окончания войны не были отменены. Крестьяне и ремесленники отказывались их платить. Возникавшие тут и там волнения подавлялись военной силой. Сложившаяся в этих условиях оппозиция вылилась в буржуазных кругах в религиозное движение янсенизма. А католическая церковь фанатически преследовала всех инакомыслящих, допуская к причастию только тех, кто исповедовался у духовника, принявшего официальную папскую буллу против янсенистов. В стране складывалось тревожное положение, росло недовольство политикой короля и его католических министров.

История Франции XVIII века — это история постепенного и неуклонного нарастания классового конфликта между приобретающей все больший экономический вес торговой и промышленной буржуазией и дворянством с его изжившими себя привилегиями. Если прежде боровшаяся с сепаратистскими тенденциями феодалов центральная королевская власть в той или иной степени вынуждена была опираться на бюргерство и города, то в XVIII веке абсолютная монархия во Франции стала оплотом дворянства и католической церкви. В отличие от Англии, где в силу особых условий дворянство и королевская власть вынуждены были пойти на компромисс с буржуазией, во Франции, где капиталистические отношения развивались медленно, дворянство и королевская власть вплоть до самой революции не шли ни на какие уступки буржуазии. В подобных обстоятельствах французская буржуазия должна была заключить союз с массой крестьян и городских низов. Вследствие этого революция во Франции имела несравненно более ради-

кальный характер и вызвала более крупные политические изменения во всей Европе, чем английская революция.

Указанные особенности Французской революции обусловили и более радикальный характер французской философии XVIII века — философии, которая идеологически и теоретически подготовила революционный взрыв конца XVIII столетия во Франции. Здесь «...философская революция служила введением к политическому перевороту»¹.

Французские материалисты XVIII века вели борьбу против феодализма и церкви широким фронтом, используя для этого все возможности: устную пропаганду своих взглядов с кафедр университетов и в бесчисленных «салонах» Парижа, путем издания трактатов, монографий, памфлетов и художественных произведений за границей или распространяя их в рукописных списках. «Французы ведут открытую войну со всей официальной наукой, с церковью, часто даже с государством; их сочинения печатаются по ту сторону границы, в Голландии или в Англии, а сами они нередко переселяются в Бастилию»²; — так писал о подвиге французских материалистов Ф. Энгельс. Особенно большую работу по критике старой схоластической науки и философии проделали авторы многотомной «Энциклопедии наук, искусств и ремесел» — Дидро, Даламбер, Гельвеций, Гольбах, Вольтер, Монтескье и другие передовые мыслители, о которых Ф. Энгельс писал: «Великие люди, которые во Франции просвещали головы для приближавшейся революции, сами выступали крайне революционно. Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали. Религия, понимание природы, общество, государственный порядок — все было подвергнуто самой беспощадной критике; все должно было предстать пред судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него... Все прежние формы общества и государства, все традиционные представления были признаны неразумными и отброшены, как старый хлам»³.

Из периода реформации Франция вышла, не разрешив религиозную проблему. Протестантское движение было подавлено, наступила иезуитская реакция. Католическая церковь не только оставалась крупнейшим земельным собственником и крепостником, но проникла глубоко во все звенья государственной машины, подчинив своему влиянию последних бурбонских королей. Иезуитское фискальство, слежка, гнет католической цензуры над университетами, издательствами, школой, вообще над всей системой воспитания и образования — все это создавало невыносимую атмосферу, и всякий просветитель в этих

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 635.

² Там же.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, 1955, стр. 107—108.

условиях неминусемо должен был вступать в конфликт с церковью и восстать против нее. Понятно, что энциклопедисты, которые видели в просвещении основное средство исправления общества, объявили войну не на живот, а на смерть католической религии — этому главному врагу просвещения во Франции.

Французские материалисты подвергли религию уничтожающей критике со всех точек зрения: исторической, политической, естественно-научной, нравственной, логической, обобщив в своих трудах весь арсенал аргументов против религии, накопленных атеистами предшествовавших поколений: античных, эпохи Возрождения и нового времени. Но в отличие от последних они выступили против церкви более бесстрашно и открыто.

Без грандиозной разрушительной работы энциклопедистов невозможно понять ту относительную легкость ликвидации католической церкви, которая была осуществлена Законодательным собранием и Конвентом в 1789—1794 годах, когда значительная часть населения Франции либо приветствовала замену культа Христа культом разума и верховного существа, либо, по крайней мере, отнеслась к этому событию довольно равнодушно.

Французские атеисты о происхождении религии

Энциклопедисты не располагали достаточным количеством научных данных для исчерпывающего решения этого вопроса. Науки о происхождении человека и его сознания — антропология, этнография, археология, палеонтология, история первобытного общества — находились еще только в зародыше. Поэтому некоторые энциклопедисты указывали на трудность решения вопроса: «Вообще мы не знаем, как у какого-нибудь народа возникают предрассудки, и еще менее знаем, как они исчезают», — писал Дидро¹. Другие однако выдвигали предположения, приближающиеся к истине. Гольбах, Гельвеций, Ламетри считали, что невежество народа и плутовство попов вызывают и поддерживают веру в бога, в потусторонний мир и загробную жизнь. «Незнание естественных причин заставило человека создать богов; обман превратил их во что-то грозное»², — писал Поль Гольбах.

Невежество, то есть незнание истинных причин грозных природных явлений — бурь, молний и грома, землетрясений, наводнений, засух и т. п. — делало человека беспомощным перед стихиями и вызывало страх. Не умея найти разумное объяснение таких явлений, люди прибегали к воображению, выдумывая фантастические причины в виде всевозможных сверхъ-

¹ Д. Дидро. Собр. сочинений, т. II, стр. 133.

² П. Гольбах. «Система природы», Соцэкгиз, 1940 г.

естественных сил и существ. Фетишизм и сменивший его поли-теизм первобытных народов являются, таким образом, детищем невежества и страха дикаря перед гнетущими силами природы. «Скованный страхом, он начинает печально размышлять о своих страданиях и в трепете изыскивает средства устранить их, обезоружить гнев преследующего его призрака. Так в мастерской печали несчастный человек творил призрак, из которого он сделал себе бога»¹.

Другую причину возникновения религиозных предрассудков французские атеисты видели в свойственном человеку стремлении к счастью. Человек стремится к счастью, то есть желает избежать страданий и испытать больше удовольствий. Но жизнь большинства людей переполнена страданиями, и человек не видит реального средства избавления от них. Тогда он начинает лстить себя надеждой на чудо, на сверхъестественное избавление от страданий при помощи какой-нибудь магической силы. «Любовь к счастью,— писал Гельвеций,— вызвавшая любопытство и любовь к чудесному, породила у различных народов сверхъестественные существа, которые, нося названия фей, гениев, дивов, пери, волшебников, сильфов, унди и т. д., были всегда одними и теми же существами и которых повсюду заставляли производить одни и те же чудеса»².

Причину возникновения веры в загробную жизнь энциклопедисты видели в инстинкте самосохранения, от природы свойственном всем живым организмам. Всему живущему присуще естественное отвращение от уничтожения, перед смертью, которая однако неотвратима. Но известные людям явления сна, сновидений, обморока, летаргии и др. давали основание верить, что смерть — это не полное разрушение личности, а лишь уничтожение ее внешней, видимой, телесной оболочки; что некоторая самая существенная часть человеческого «я» — бестелесная душа — сохранится и будет продолжать свое существование где-то в другом мире. Из этого фантастического воззрения вырастает далее идея посмертного воздаяния за перенесенные в этом мире страдания и неотомщенные притеснения, идея возмездия за ненаказанные в этом мире преступления.

Таким образом, говорили энциклопедисты, вера в богов имеет целиком земное, человеческое происхождение, а не является результатом божественного откровения, как утверждают обманщики-попы, или врожденной идеей, как доказывали некоторые философы. Будучи последовательными сенсуалистами в теории познания, французские материалисты вообще отрицали какие бы то ни было врожденные идеи у человека. Вся психика человека есть результат накопления жизненного опыта, и вера в бога также является следствием условий жизни и вос-

¹ П. Гольбах. «Система природы», Соцэкгиз, 1940, стр. 220.

² Гельвеций. «О человеке», Соцэкгиз, 1938, стр. 106.

питания. «В действительности поклоняться богу,— писал Гольбах,— значит поклоняться созданию своего собственного мозга, либо, скорее, значит ничему не поклоняться»¹. Поэтому, что бы ни говорили священнослужители о предвечности бога, он есть не что иное, как колоссально увеличенный в его могуществе человек, а небесная иерархия ангелов и святых — это отражение земной феодальной и церковной иерархии; рай — идеализированное земное местопребывание и общество.

Идея бога, подчеркивал Гельвеций,— это образ земного абсолютизма, призванный оправдать и защитить его: «Чтобы поработить людей, следует их ослепить»².

Каждый народ творит себе небо по своему образу и подобию. Антропоморфный характер всех религий обнаруживается особенно отчетливо в картине загробной жизни душ, как ее рисуют себе представители различных народов и профессий. Каждый представляет ее себе на свой лад и вкус. «Дикие народы,— писал Гельвеций,— то переносили это местопребывание в обширный, изобилующий дичью лес, по которому протекали кишевшие рыбой реки; то они помещали это местожительство душ в открытой, ровной местности, богатой пастбищами... Словом, каждый народ помещал в стране душ то, что составляло предмет его желаний на земле»³.

По мнению французских материалистов XVIII века, религиозные верования, порожденные невежеством, страхом и чувством неудовлетворенности жизнью, продолжают существовать и в современной среде цивилизованных людей, потому что и здесь все эти причины в той или иной степени сохраняются и, кроме того, поддерживаются и укрепляются корыстными интересами духовенства, которому выгодно держать народ в темноте и страхе перед загробными мучениями. «Во все времена духовенство желало быть могущественным и богатым. Каким путем добилось оно этого? Продажей страха и надежды»⁴.

Энциклопедисты не раскрыли классовой сущности церкви. Они рассматривали духовенство лишь как касту шарлатанов-обманщиков, противостоящих всему остальному народу, но не как часть господствующего класса феодалов. В связи с этим и происхождение религиозной идеологии они не связывали с возникновением классового общества.

Французские атеисты не поняли религию как форму общественного сознания, свойственную классовым формациям. Поэтому они не могли показать более глубоких причин возникновения классового религиозного мировоззрения и путей к его ликвидации, наивно полагая, что если религия порождена невежеством народа и обманом попов, то она может быть унич-

¹ П. Гольбах. Избран. антирел. произв., 1934, т. 1, стр. 25.

² Гельвеций. «Об уме», Соцэкгиз, 1938, стр. 128.

³ Гельвеций. «О человеке», стр. 108.

⁴ Там же, стр. 110.

тожена просвещением. Тем не менее, и в этом главная заслуга энциклопедистов перед человечеством, они подвергли религию уничтожающей критике с позиций материалистического философского мировоззрения.

Философская критика религии

Критика религии с позиций философского материализма XVIII века осуществлялась в следующих трех аспектах: 1) отрицание объективного существования бога посредством доказательства материального единства мира; 2) отрицание бессмертия души в свете данных научного естествознания и 3) логические опровержения богословских доказательств бытия бога. Имелись и другие аспекты, но перечисленные три стояли в центре внимания французских атеистов.

По своему философскому мировоззрению Гольбах, Дидро, Ламетри, Гельвеций были материалистами, то есть они были твердо убеждены, что мир един, и его единство состоит в материальности. Мир телесный и мир психический имеют одно общее начало (субстанцию), каковым является протяженная материя. Материя движется в пространстве и во времени по определенным, внутренне ей присущим механическим законам. Французские материалисты XVII—XVIII веков по-разному представляли себе материю: то в виде атомов, несущихся в мировой пустоте, то в виде вещества, сплошь заполняющего пространство. Но, как бы они ни представляли себе единое материальное начало, никто из них ни на минуту не сомневался в том, что никакого второго, нематериального начала в мире не существует, что весь мир — это материя, существующая в бесконечно разнообразных формах. Таким образом, для бога не оставалось места ни в человеке, ни в природе — нигде во вселенной.

«Предположение о каком-либо существе, стоящем вне материальной вселенной, невозможно»¹, — писал Дидро — «глубокомысленнейший из всех энциклопедистов», как назвал его Герцен. Ибо все, что приписывают теологи всемогущему богу, прекрасно может быть объяснено собственными причинами и свойствами материальной природы, обладающей безграничной способностью творчества все новых и новых вещей и явлений. Что такое бог? Одни говорят — первая причина всего, другие — первый двигатель, третьи — творец порядка, гармонии во вселенной, короче — причина и сила, все приводящая в движение и все творящая. Но что это за причина и что за сила? Вот о материи можно сказать многое: она протяженна в пространстве, она существует во времени, она — масса, она — инерция, она имеет цвета, запахи, она звучит, светит и т. д. Но что можно в положительном смысле сказать о боге? Телесен он или

¹ Д. Дидро. Собр. сочинений, т. I, стр. 362.

бестелесен? Имеет какую-нибудь форму или не имеет? Совпадает с природой или вне ее? В пространстве и во времени или вне их? Имеет собственные законы существования или те же, что и природа? Ни на один из этих вопросов теологи не желают отвечать, ибо знают, что их ответы будут либо слишком туманными, либо, если они захотят высказаться яснее, свойства бога окажутся совпадающими с различными природными предметами и явлениями, главным образом, со свойствами человека. «Мы всегда о неизвестных нам предметах,— писал Гельвеций,— судим на основании тех, которые мы знаем. Таким образом, человек приписывает, судя по самому себе, волю, разумность, намерение, проекты, страсти и т. д. всякой неизвестной причине, которая, как он чувствует, действует на него»¹. Нет сомнения, что в мире существует какое-то начало всего, «но когда обожествляют это неизвестное начало, то создание бога является в этом случае лишь обожествлением человеческого невежества»². Что же такое теология, или наука о боге или о непостижимом? Гельвеций с притворной наивностью отвечает: «Этого я не знаю».

В мире существует единое начало, но это начало — не потусторонний бог, а материя. Если, по утверждению богословов, «дух создает материю», то, спрашивал Дидро, «почему бы материи не создать духа?»³. «Что же абсурдного в предположении,— вторит ему Ламетри,— что все создано физическими причинами и вся цепь обширного мироздания так связана с ними и так подчинена им, что из всего того, что случилось, ничто не могло бы не случиться? И только абсолютно непреодолимое незнание этих причин заставляет прибегать к богу... Таким образом, устранить случай еще не значит доказать бытие высшего существа, потому что может быть еще нечто другое, что не есть ни случай, ни бог, и что есть, например, природа, изучение которой может, следовательно, производить только неверующих, как это доказывает образ мыслей всех наиболее удачных исследователей ее»⁴.

По определению Гольбаха, которого современники называли «личным врагом господ бога», природа есть громадная мастерская, снабженная материалом и сама создающая те инструменты, которыми она пользуется. Основной труд Гольбаха — «Система природы» — современники по справедливости называли «библией атеизма».

Один из основных догматов всякой религии — о бессмертии души — со всей силой страсти критиковал естествоиспытатель и врач Ламетри — этот, по отзыву Вольтера, «отъявленнейший из всех атеистов».

¹ Гельвеций. «Истинный смысл системы природы», М., 1923, стр. 98.

² Гельвеций. «О человеке», стр. 53, примечание.

³ Д. Дидро. Избр. произв., 1951, стр. 339.

⁴ Ламетри. «Человек — машина», СПб, 1911, стр. 103.

В противоположность своему предшественнику Декарту, который осмеливался уподоблять механизму только животные организмы, а для человека делал исключение, полагая, что человек имеет двойственную природу, состоящую из материального тела и бестелесной души, Ламетри и человека считал машиной. Человек во всем подобен прочим животным, он отличается от них только высшей организацией тела, в особенности мозга. Мозг человека по отношению к весу всего тела значительно тяжелее, чем у других животных, а потому и функции его совершеннее и разнообразнее. «Организация — есть величайшее преимущество человека», — писал Ламетри¹.

В трактатах «Человек — машина», «Естественная история души» («Трактат о душе») и др. Ламетри последовательно развивал и доказывал бесчисленными анатомо-физиологическими фактами мысль о том, что нет никакой бессмертной души, способной существовать отдельно от тела человека. То, что теологи называют бессмертной душой, разъяснял Ламетри, есть лишь особенная способность человеческого организма, это — «мыслящая в нас часть».

Остальные тела природы только потому лишены «души», что они не организованы так, как организованы тела животных и человека. «Человеческое тело — машина, заводящаяся сама собой; это — живой прообраз непрерывного движения»². Но в отличие от других животных — машин человек — это «весьма просвещенная машина»³.

Для доказательства кошунственного по тому времени положения, что «человек — машина», Ламетри приводил много доводов.

Прежде всего, он старался при помощи наблюдений анатомо-физиологического порядка показать зависимость всех психических функций от состояния тела человека: от здоровья, возраста, пола, от физиологических потребностей. «Различные состояния души, — утверждал он, — находятся в тесной зависимости от состояния тела»⁴. Сыт человек или голоден, жаждет или утолил жажду, здоров или болен, удовлетворил половую потребность или нет — в зависимости от всех этих и других подобных, чисто физиологических, причин изменяется характер человека, его интересы, увлечения и т. п.

Не менее твердо высказывался о непосредственной зависимости души от тела и Гельвеций. «Душа, — писал он, — это только принцип способности ощущать, мыслить, страдать — все это значит чувствовать»⁵. «Несмотря на убеждение в вечном существовании, люди постоянно встревожены разрушени-

¹ Л а м е т р и. «Человек — машина», стр. 84.

² Т а м ж е, стр. 66.

³ Т а м ж е, стр. 106.

⁴ Т а м ж е, стр. 71.

⁵ Г е л ь в е ц и й. «Истинный смысл системы природы», М., 1923, стр. 79.

ем тела; в этом доказательство того, что реальное, настоящее трогает больше, чем надежда на будущее»¹.

Ламетри стремился нарисовать картину естественного возникновения души, то есть всех духовных отправлений человека, из неодушевленной природы и доказать зависимость этих отправлений от воспитания, то есть от реальных условий его индивидуальной жизни.

Если бы душа была вечной, то это значило бы, что она существовала до рождения человека и вселилась в его тело в момент рождения. Но все факты доказывают, что человек не рождается с готовым сознанием, например с готовыми понятиями о вещах, с готовыми навыками, интересами и способностями. Все попытки сторонников врожденных идей согласовать свою теорию с этим всюду наблюдаемым фактом не могут иметь успеха. «Последователи Лейбница, — замечал Ламетри, — со своими монадами создали туманную теорию. Они скорее спиритуализировали материю, чем материализовали душу»². Действительно, вместо того, чтобы объяснить сознание как порождение материи, Лейбниц самую материю превращал в совокупность духовных монад.

Ламетри считал, что психика является порождением материи как в филогенетическом, так и в онтогенетическом плане.

Прежде всего, доказывал Ламетри, душа могла исторически возникнуть из неодушевленной материи, в частности сам человек и сознание человека могли постепенно развиваться из животного мира и психики животных. Если из сладострастия дурака, делает такое уподобление Ламетри, иногда возникает умный человек, то нет ничего удивительного и невозможного в том, что поколения животных могли дать начало людям.

Последнее высказывание, несмотря на некоторую наивность уподобления, заключает в себе гениальную догадку о возникновении психики и сознания человека из материи эволюционным путем. Разумеется, в то время Ламетри не мог доказать своей правоты естественно-научными данными, потому что не существовало еще наук о происхождении жизни на земле, ни эволюционного учения, ни научной антропологии.

Но тем охотнее прибегал он к аргументам, заимствованным из области индивидуального развития человека, доступной непосредственному наблюдению. Новорожденный младенец по своему духовному развитию несколько не возвышается над животными, мало того, он беспомощнее большинства детенышей животных. Следовательно, все богатство психики современного взрослого человека является приобретенным при жизни результатом воспитания: «Природой нам предназначено быть ниже животных, чтобы тем ярче проявились чудеса воспитания, ибо только воспитание извлекает нас из низкого состояния и

¹ Гельвеций. «Истинный смысл системы природы», М., 123, стр. 79.

² Ламетри. «Человек — машина», стр. 57.

возносит, в конце концов, выше животных»¹. Душа новорожденного, говорили энциклопедисты,— это чистая доска, на которой ничего еще не написано. А что на ней будет написано — это зависит от воспитания, то есть от тех конкретных условий, в которых вырастает человек. В «Трактате о душе» Ламетри рассказывает историю о глухонемом, который, после того как в зрелом возрасте научился слышать и говорить, обнаружил полное отсутствие религиозных идей, хотя он с детства постоянно ходил в церковь. Таким образом, «душа развивается вместе с телом, а также с прогрессом воспитания»², и умирает вместе с телом.

Из этого Ламетри заключал о беспочвенности страха перед смертью. За смертью нет ничего. Бояться смерти — это значит походить на маленьких детей, боящихся темноты. Философ, сознающий, что душа, как и тело, смертна, бывает храбрым там, где большинство самых храбрых людей теряют все свое мужество.

Ламетри собственной жизнью и смертью дал изумительный пример бесстрашия философа перед лицом смерти. Живя, он знал цену всякого рода телесных и духовных удовольствий, любил хороший стол, общество умных, веселых людей, сам слыл человеком живым, никогда не унывающим весельчаком, который никого и ничего не боится и не желает ни от кого зависеть. А между тем жизнь не баловала его комфортом: значительную часть ее он провел в изгнании, на грани нищеты и в вечной опасности быть уничтоженным врагами, которых у него было немало. Подобно Дидро, Ламетри и умер убежденным безбожником и эпикурейцем. Как свидетельствует Вольтер, в то время когда Ламетри лежал на смертном одре (он умер при дворе прусского короля Фридриха II), распространился слух, что будто бы этот отъявленный безбожник не выдержал и исповедовался. Но оказалось, что то была клевета, распространенная попами и ханжами, ненавидевшими Ламетри: он умер, как и жил, отрицая бога и врачей. На смертном ложе он шутил насчет религии и кровопусканий, которые ему делал врач, и умер с философским спокойствием, не сожалея об этой жизни. Говорят, что на третий день болезни терпеливо дежуривший у дверей католический поп услышал, наконец, исторгнутый страданием крик: «Господи Иисусе! Дева Мария!» Обрадованный поп подскочил к постели: «Наконец-то вы снова ищите прибежища в этих святых именах!» «Э, отче,—ответил умирающий,— это просто способ выражения».

Ламетри просил, чтобы его тело похоронили в саду французского посольства, однако это желание не было исполнено. «Хотел он этого или нет,— писал по этому поводу Вольтер,—

¹ Ламетри. «Человек — машина», стр. 91.

² Там же, стр. 68.

но тело его погребено в католической церкви. Каково должно бы быть его удивление, если бы он мог увидеть, куда он попал!»

Богословское учение христианской религии о боге, свойствах бога и его отношении к телесному миру и к человеку полно нелепых противоречий, вопиющих против здравого смысла. Наиболее ортодоксальные теологи по этой причине избегали попыток обосновать логическим путем догматы христианства, считая, что бог выше здравого смысла и его законов и что христиане должны принимать догматы церкви на веру в качестве самоочевидных истин, данных божественным откровением, насколько абсурдными они ни казались бы. Так, еще в начале III века нашей эры один из отцов римской церкви, богослов Тертуллиан выдвинул максиму: «Я верю, потому что это нелепо!» — «Сын божий был распят — не устыдимся этого, потому что это постыдно; сын божий умер, — вполне верим этому, потому что это нелепо. И погребенный воскрес — это верно, потому что это невозможно». Теологи, которые пытаются философским путем доказывать догматы религии — опасные люди, — так последовательно со своей точки зрения ортодоксального теолога рассуждал Тертуллиан. «Философы — патриархи еретиков», — вопил этот ненавистник знания и доказательства, забывая, что сам-то он свою точку зрения тоже доказывает посредством рассуждений против философов.

Однако большинство наиболее выдающихся «отцов церкви» — основателей всей ортодоксии христианской религии, как, например, Августин Блаженный (IV—V в.), Ансельм Кентерберийский (XI в.), Альберт Великий (XIII в.), Фома Аквинат (XIII в.) и другие, изо всех сил старались доказать догматы католической религии логическим путем. В особенности много потратили они усилий на доказательство бытия бога.

Французские материалисты XVIII века подвергли все изобретенные богословами «доказательства бытия бога» логическому и философскому анализу и разъяснили, что все эти «доказательства» вопиют против законов нормального логического мышления, против здравого смысла.

Вот как опровергал некоторые из богословских доказательств бытия бога Гельвеций в своем трактате «Истинный смысл системы природы».

Так называемое «онтологическое доказательство» опирается на присущую якобы всякому человеку врожденную идею бога. Гельвеций доказывает, что идея бога, во-первых, не является врожденной человеку, но внушается всякому человеку в процессе религиозного воспитания; во-вторых, сама эта идея у разных людей и разных народов весьма различна, изменчива, а если бог, как учит христианская религия, один, то и идея бога у всех людей должна была бы быть одинакова; наконец, в-третьих, всеобщий характер, общепризнанность какой-либо идеи — еще не доказательство ее истинности, ибо история знает

немало заблуждений, которые разделялись длительное время всеми людьми; например, все люди долгое время ошибочно считали самоочевидным мнение, что будто бы земля неподвижна, а солнце обращается вокруг нее.

Подобным же образом Гельвеций опровергает и другие доказательства бытия бога. Приведем некоторые примеры.

В этом изменчивом, неустойчивом, бренном мире должна существовать неизменная вещь, то есть бог. Гельвеций вскрывает в этом рассуждении противоречие. В самом деле, если мир изменчив, но создан неизменным богом, то значит было время, когда бог не желал этого мира, а потом было время, когда бог пожелал этого мира и сотворил его. Значит, бог то хочет, то не хочет, следовательно, он сам изменяется. А это противоречит первоначальному определению.

Должна существовать вездесущая вещь. Но бог, говорит Гельвеций, не вездесущ, так как он вне материи, а материя, по крайней мере, занимает часть пространства. Если же бог совпадает с материей, то он становится ненужным, так как достаточно ограничиться понятием материальной субстанции.

Должна быть вещь, существующая вечно. Но почему за такую вещь не принять материю?

Должна существовать вещь, которая является причиной всех вещей и причиной самой себя. Но почему не принять в качестве такой причины материю?

Должно существовать нечто, обладающее всемогуществом. «Но если человек свободен грешить, чем становится могущество бога?», — спрашивал Гельвеций. Бог или бессилен, если не может предотвратить грех, или, если может, — греховен сам, так как не хочет предотвратить его.

«Должен существовать абсолютно мудрый творец всех вещей. Но если он творец всего, он должен быть также творцом многих действий, которые мы считаем очень неразумными»¹.

Должна существовать в мире морально совершенная сила. Но «будет ли бог казаться нам совершенно добрым, когда мы получим вред от его творений и вынуждены жаловаться на несчастья, которые мы испытываем»².

Порядок в мире и целесообразное устройство вещей предполагают существование некоторого упорядочивающего и целесообразного существа. Но, во-первых, возражал Гельвеций, этот порядок и это совершенство в мире весьма относительны. В мире столько же беспорядка, сколько и порядка, столько же несовершенного, сколько и совершенного, столько доброго, сколько и злого. И если причина всего этого — бог, то он и недостаточно могуч, и недостаточно разумен, и недостаточно добр. Во-вторых, не проще ли, предлагал Гельвеций, материю

¹ Гельвеций. «Истинный смысл системы природы», М., 1923, стр. 116.

² Там же, стр. 117.

или природу признать истинным творцом всех вещей, не нуждающимся ни в какой внешней нематериальной силе? Природа — вот истинный мастер. «Природа весьма могущественна и весьма производительна... Природа все может»¹. Она может произвести из себя и простой камень, и голову Ньютона. И если какая-нибудь вещь поражает нас своим сложным и совершенным устройством, то это значит лишь то, что мы не все еще способны понять. Но, удивляясь, мы склонны бываем приписать происхождение такой вещи творению некоторого загадочного существа — бога, подобно тому, как дикарь, впервые увидевший часы, не может признать их творением рук человеческих.

Но говорят, что бог непостижим. Однако, «если он непостижим, можно ли упрекать нас в том, что мы его не постигли?» — резонно спрашивал Гельвеций.

«Если бог бесконечно добр, зачем его бояться? Если он бесконечно мудр, чего ради заботиться нам о своей участи? Если он всеведущ, зачем извещать о наших нуждах и утомлять нашими просьбами? Если он вездесущ, для чего храмы? Если он господин над всем, для чего жертвы и приношения? Если он справедлив, как верить, что он будет наказывать своих любимцев, которых он сделал слабыми? Если его милость творит для них все, для чего его благодарить? Если он всемогущ, как оскорблять его, как ему сопротивляться? Если он разумен, как восстает он в гневе против слепцов, которым он предоставил дар рассуждать? Если он неизменен, как домогаемся мы изменения его предначертаний? Если он непостижим, для чего желать нам составить о нем представление?»². Говорят, бог создал этот мир ради собственной славы. Но перед кем слава? Перед самим собой?

Аналогичные нелепицы отмечали в христианской ортодоксии и другие энциклопедисты. Так, например, Дидро в памфлете «Возражения против различных богословов» резонно заметил: «Но что сделает бог тем, которые ничего не слышали о его сыне? Неужели он накажет глухих за то, что они не слышали?»³. А ведь таких людей — нехристиан — на земле большинство!

Не было ни одного из противников христианской религии, который не высмеивал и не критиковал бы самый нелепый ее догмат — догмат о триединстве бога. Вот что со свойственным ему сарказмом писал об этом догмате Гольбах в своем «Карманном богословии»: «Единство. Каждый христианин должен твердо верить, что есть только один бог. Если бы мы не имели божественного откровения, мы никогда не додумались бы до этой истины. Между тем каждый христианин по совести обязан

¹ Гельвеций. «Истинный смысл системы природы», стр. 17.

² Там же, стр. 120.

³ Дидро. Избран. произв., 1951, стр. 329.

верить в трех богов, которым в равной степени присуща божественность. Согласно алгебраическим уравнениям наших богословов, единица равна трем и три равны единице. Кто не находит это очевидным, тот не имеет веры и заслуживает сожжения на костре»¹. Применительно к нравственной сфере вскрывает в догмате о триединстве вопиющее противоречие и Дидро: «Бог-отец находит людей достойными вечной кары; бог-сын находит их достойными бесконечного милосердия; святой дух остается нейтральным. Как примирить это католическое пустословие с единством божественной воли?»².

Что такое вера? Вера, по ироническому определению Гольбаха, «состоит в благочестивом доверии к священникам и ко всему, что они говорят, — даже если мы не видим в их словах никакого смысла»³. Что такое дух? С нескрываемой издевкой Гольбах разъяснял: «Всякий знает, что такое дух; это — то, что противопоставляется материи. Когда вам непонятно, каким образом действует та или иная причина, достаточно сказать, что причина эта есть некий дух, и все сразу станет ясным»⁴. Вы не можете понять, как возможно непорочное зачатие? Очень просто, — отвечает Дидро: «Одна молодая девушка жила очень уединенно; однажды ее посетил молодой человек с птицей в руках, и она забеременела. Спрашивается, кто произвел ребенка? Станный вопрос! Птица, конечно»⁵.

Выходит, что Поль Гольбах в памфлете «Галерея святых» имел основание сказать, что «нет такой глупости, которая не имела бы своих защитников в христианском богословии»⁶ и в «Карманном богословии» дать такое определение теологии: это — «глубокомысленная и божественная наука, приучающая нас рассуждать о том, чего мы не понимаем, и терять ясное представление о том, что нам вполне понятно»⁷.

Логическая критика нелепостей христианской ортодоксии в произведениях французских материалистов XVIII века настолько подробна и остра, что последующим критикам христианства с этой стороны почти нечего было добавить, и они, например, Фейербах, младогегельянцы, исследовали христианство преимущественно с точки зрения, которая была слабее представлена у энциклопедистов — с точки зрения происхождения религии и священного писания, их исторического развития и сущности. Поэтому пропагандист, желающий набрать аргументов и иллюстрирующих фактов для критики религии путем показа

¹ Гольбах. Избран. антирел. произв., 1934, т. II, стр. 547.

² Дидро. Избран. произв., 1951, стр. 331.

³ Гольбах. Избран. антирел. произв., 1934, т. II, стр. 534.

⁴ Там же, стр. 545.

⁵ Дидро. Избран. произв., 1951, стр. 333.

⁶ Гольбах. Избран. антирел. произв., 1934, т. II, стр. 457.

⁷ Там же, стр. 531.

абсурдности ее догматов, должен обратиться, главным образом, к произведениям французских материалистов.

Однако следует признать, что энциклопедисты проделали большую критическую работу также в области исторического исследования священного писания. При этом они установили наличие большого числа противоречий и несогласий между отдельными частями священного писания, между разными его редакциями, а также несоответствие между священным писанием и точно установленными историческими фактами.

Историческая критика священного писания и житий святых

Уже в раннем своем произведении «Философские мысли» Дидро подверг сомнению идею божественного откровения и загробного возмездия. В рассуждении «О достаточности естественной религии» он пришел к полному отрицанию божественного откровения, а, следовательно, и всего священного писания, так как оно считается совокупностью свидетельств пророков, Христа, апостолов и святых, которые будто бы получили свои идеи путем откровения при непосредственном общении с божеством или его ангелами. Если бы это было так, доказывал Дидро, то священное писание должно было бы представлять собою абсолютно строгое и последовательное учение, так как бог не может противоречить самому себе. А между тем евангелие полно противоречий, несоответствий и нелепостей. Например, как отмечал Дидро в «Возражениях против различных богословов», в евангелии написано об Иисусе, «что он удалился на Елеонскую гору и там молился. Кому же он молился? Самому себе?»¹ Дидро указывал на частые несоответствия в свидетельствах евангелистов: «известно, что в одних евангелиях повествуется об очень важных событиях, о которых ни словом не упоминается в других»². Как это объяснить, если евангелия являются жизнеописаниями Христа, и все евангелисты записывали со слов очевидцев-апостолов?

Еще больше несоответствий можно обнаружить между евангельскими заповедями и позднейшими канонами католической церкви. Так, например,— писал Дидро,— «у св. Луки сказано, что бог-отец больше, чем бог-сын... А между тем, наперекор столь определенному выражению, церковь предаёт анафеме слишком добросовестного верующего, который буквально придерживается слов, написанных в завете ее основателя»³. Подобно другим энциклопедистам, Дидро указывал на бессмысленный характер завещанного евангелием таинства евхаристии и догмата о божественной благодати. «Если,— говорил Дидро,— понимать буквально слова «сие есть тело мое»,

¹ Дидро. Избран. произв., стр. 330.

² Там же, стр. 331.

³ Там же, стр. 330.

то он (Христос — С. А.) давал апостолам свое тело собственными руками; но это так же нелепо, как рассказ о том, что св. Дионисий облобызал свою отрубленную голову»¹.

Критике церковных преданий посвящен большой памфлет Гольбаха «Галерея святых», то есть «тех лиц, которых христианство предлагает в качестве образцов». Но можно ли считать жизнь «героев» ветхого завета образцом для подражания? Перечислив преступные «деяния» Моисея, Авраама, Иакова, Самсона, Самуила, Давида и других патриархов, пророков и царей древних израильтян, Гольбах показал, что вся история их «деяний» — это сплошная цепь гнусных преступлений: вероломства, распутства, убийств, истреблений целых народов и всему этому покровительствует «всемилосердный бог». Нарисовав картину бесчисленных преступлений царя Давида против совести и человечности, Гольбах резюмировал: «Таков тот славный Давид, которого евреи рассматривали как самого великого, самого святого, самого замечательного из своих монархов и которого христианские богословы имеют наглость еще предлагать государям как совершенный образец»².

При этом Гольбах настойчиво проводил мысль, что современные государи не уклоняются от подражания рекомендуемым библейским образцам. Действительно, на всем протяжении истории светские и церковные князья бесстыдно следовали предлагаемым церковью примерам, истребляя инакомыслящих, язычников, еретиков, целые народы. Не стесняются они в средствах также и в борьбе друг против друга.

Гольбах подверг сомнению существование Христа как исторической личности, ссылаясь на тот всем известный факт, что если бы Иисус действительно существовал и действительно творил такие изумительные чудеса, то о нем не преминули бы упомянуть жившие в то время еврейские и римские историки и летописцы, так как они отмечали события, куда менее значительные.

Но если даже допустить существование Христа как основателя новой религии, то он тоже отнюдь не может претендовать на роль безукоризненного в своих совершенствах святого или бога. Он резок, груб, непочтителен к родителям и к старикам, часто лжет и противоречит самому себе. Он пророчил страшный суд в ближайшем будущем, а его нет до сих пор. Христос умер публично. Почему же он для убедительности не воскрес и не вознесся публично? Мораль Христа рассчитана на аскетов, отшельников, нищих, живущих подаянием; она совершенно непригодна для простых людей, которые должны своим трудом добывать хлеб насущный.

В «Галерее святых» отвергается фальшивая история евангелия, в том виде, как она была создана и канонизирована «от-

¹ Д и д р о. Избран. произв., стр. 331.

² Г о л ь б а х. Избран. антирел. произв., т. II, стр. 246.

цами церкви» и церковными соборами. Так, свидетельствовал Гольбах, откровение Иоанна в первые века приписывали неоплатонику Керинфу. А ведь на откровении Иоанна основываются такие центральные догматы христианской религии, как догмат о святой троице, о страшном суде и воскрешении из мертвых. Богословы не знают также, кого считать истинным автором «послания к евреям», которое обычно приписывают апостолу Павлу, в то время как многие ранние христиане считали его автором св. Варнаву. Некоторые «отцы церкви» (то есть богословы, жившие во II—IV вв.) свидетельствуют, что в их время ходило по общинам до шестидесяти различных «евангелий». Из их числа позднейшие церковные соборы отобрали и канонизировали только четыре евангелия — от Луки, Марка, Матфея и Иоанна, остальные были запрещены, как якобы фальшивые. Но они были в такой же степени фальшивыми, как и четыре канонизированных евангелия. Все это доказывает, что евангелия, то есть описания жизни Христа, являются легендами, возникшими в различных христианских общинах в первые века нашей эры.

Таковыми легендами во многих случаях являются также описания житий многих мучеников и святых. Так, например, нет никаких достоверных свидетельств римских историков о том, что, например, Нерон действительно приказал распять апостола Петра и отрубить голову апостолу Павлу.

Что касается позднейших мучеников, то, — говорил Гольбах, — это были обманщики, фокусники и шарлатаны, искавшие мученической смерти, дабы в качестве святых войти прямо в царствие небесное. Один из ранних соборов вынужден был запретить это ставшее эпидемическим стремление фанатиков к мученичеству, объявив его грехом.

П. Гольбах в «Галерее святых» разоблачает «чудеса» святых и их роль в оглувлении невежественных людей. «Мы никогда не кончили бы, — писал он, — если бы стали перечислять все те фокусы, плутни, чудеса, видения, откровения, которыми полны эти легенды о святых... При чтении этих благочестивых романов не знаешь, чему больше удивляться — наглости тех, кто их выдумал, или легковерию христиан, которые их принимали на веру...»¹.

После того, как христианство стало государственной религией, эпидемия монашеского изуверства сменила эпидемию мученичества. Насколько изобретательны были в самоистязаниях фанатики-монахи, видно из примера св. Симеона-Столпника, который сорок лет простоял на столбе, поставленном на вершине холма, да притом еще непрерывно кланялся. Жизнь всех этих святых была бессмысленной жертвой воображаемому фетишу. Вместо того, чтобы нормально жить, трудиться, рожать детей, эти люди всю свою жизнь тратили на бессмыслен-

¹ Гольбах, Избран. антирел. произв., 1934, т. II, стр. 457.

ную борьбу с воображаемым противником — дьяволом, о котором Гольбах остроумно сказал, что он — «главный министр небесного двора, рычаг, при помощи которого работает церковь. Бог одним словом мог бы повергнуть его во мрак небытия, но он остерегается это сделать: бог слишком сильно нуждается в нем, так как на его счет он может относить все глупости, в которых могли бы обвинить его самого»¹.

Дидро также много внимания уделял разоблачению христианских чудес. Вся вера христианина основана на вере в чудо и на страхе перед адом, — говорил Дидро. — «Отнимите у христианина страх перед адом — и вы отнимите у него веру»². В евангелиях единственным доказательством божественности Иисуса являются чудеса, якобы им совершенные. Но кто был свидетелем этих чудес, кроме кучки фанатических приверженцев? Почему Христос не желает ознаменовать своего существования на небе каким-нибудь чудом теперь, когда вера в него так пошатнулась? «События, свидетелями которых могут быть только несколько человек, недостаточны для доказательства истинности религии, в которую должны одинаково верить все, — справедливо замечал Дидро. — ...Доказывать религию с помощью чуда — значит доказывать нелепость с помощью противоестественного явления»³.

Почему, несмотря на такие изумительные чудеса, как исцеление больных и бесноватых, оживление мертвых, накормление многих тысяч людей несколькими хлебами и т. п., которые якобы совершил Христос на глазах израильтян и иудеев, почему же все эти люди не признали в нем божества, но предали его смерти как шарлатана и мошенника? «Вот над этим-то чудом неверия евреев, — резонно замечал Дидро, — стоит призадуматься, а вовсе не над чудом воскресения Иисуса Христа»⁴.

Критика христианской морали

Французские материалисты XVIII века доказывали несовместимость христианской религии с нормами «естественной морали». Эта несовместимость видна как из прямого сопоставления нравственных заповедей священного писания и норм человеческой морали, так и из диссонанса между провозглашаемой с церковной кафедры проповедью для мирян и собственным поведением священнослужителей.

Церковь предостерегает от такого количества всевозможных грехов, больших и малых, часто нелепых и смехотворных, что спастись нет никакой возможности: для этого пришлось бы от-

¹ Гольбах. Избран. антирел. произв., 1934, т. II, стр. 546.

² Дидро. Избран. произв., стр. 329.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 330.

казаться от всякой деятельности, от семьи и всех жизненных благ. Самый добродетельный католик, писал по этому поводу Дидро, став отцом, должен был бы взять ребенка и, пока он еще безгрешен (хотя некоторые отцы церкви считали, что и новорожденный младенец уже грешен), убить его, чтобы отправить прямо в рай, избавив таким образом от грехов, которые он совершит при жизни и которые неизбежно ввергнут его впоследствии на вечные муки в ад.

По своему содержанию христианская мораль настолько противоречива, противоестественна и бесчеловечна, что придерживаться ее может только сумасшедший или злодей. Сам бог в священном писании предстает завистливым, мстительным, корыстным, несправедливым существом. И церковь подражает в этом своему богу: она со спокойной совестью совершает тысячи преступлений, ибо совершает их во имя бога. Религиозная мораль в сущности беспринципна, она не признает никаких устойчивых норм, обязательных для всех: церковники руководствуются исключительно соображениями выгоды, иезуитски оправдывая свой произвол и вероломство волей бога. Как свидетельствовал Гельвеций, папа сделал кардиналом монаха Беллармина за следующее полное цинизма высказывание: «Если бы папа запретил поступать добродетельно и приказал поступать порочно, то римская церковь должна была бы под угрозой греха отказать от добродетели для порока»¹. Это кощунственное высказывание отцы-иезуиты — эти рыцари «сердца Иисусова» — сделали основным принципом своей деятельности, не гнушаясь никакими средствами — ни убийством из-за угла, ни отравлением, ни клеветой, ни кражей — ради достижения своих преступных целей. «Итак, — писал Гельвеций, — идеи божества так же бесполезны, как и противны здоровой морали»².

Как это ни звучит парадоксально, но выходит, что религиозная нравственность безнравственна. Она вредна для человечества, ибо, отвлекая помыслы людей от земных дел и интересов, обрекает их на пассивность, на равнодушие к семье, к труду, к обществу: «Ведь путешественник не требует, чтобы починили стены гостиницы, где он должен провести лишь одну ночь»³. Она гасит у человека все земные желания и страсти, а ведь «...человек, лишенный страстей, не имеет в себе ни принципа действия, ни побуждений для деятельности»⁴. Если бы все люди стали следовать букве христианской морали, то общество впало бы в крайнюю нищету, потому что все богатство, наука, искусство обязаны своим существованием энергии, активности людей. А религиозная мораль — это мораль бездельников монахов и попов, паразитирующих на чужом труде. «По Тертул-

¹ Гельвеций. «О человеке», стр. 124.

² Гельвеций. «Истинный смысл системы природы», стр. 134.

³ Гельвеций. «О человеке», стр. 124.

⁴ Там же, стр. 24.

лиану, — говорил Гольбах, — истинный христианин не может быть гражданином, ни солдатом, ни судьей, ни чиновником, ни адвокатом; истинный христианин — монах; но ведь монах — человек, совершенно бесполезный для государства»¹.

Люди, следующие христианской морали, лишают себя возможности удовлетворения многих естественных потребностей и превращаются в физических и нравственных уродов. В романе «Монахиня» Дидро показал, какие уродливые, патологические формы приобретают отношения между женщинами, запертыми в монастыре и лишенными радостей нормального супружества и материнства. Эта лишенность вырождается здесь либо в крайне изуверские формы утонченного садизма, либо в причудливые половые извращения. В романе Дидро «Нескромное сокровище» главными распутниками выведены «брамины», то есть попы и монахи.

Гельвеций справедливо утверждал, что принцип христианства о всеобщей любви друг к другу является сплошным лицемерием. Любовь к богу несовместима с любовью к ближнему. Религиозные войны, костры инквизиции, варфоломеевские ночи достаточно доказывают это. Попы твердят: «не убий» — и убивают, «не укради» — и грабят, «не прелюбодействуй», но попы и монахи стали притчей во языцех как лицемерные распутники, главные герои нескромных анекдотов. Слова Христа: «Я пришел разделить сына с отцом его, и дочь с матерью её, и невестку — со свекровью её» — разрушают семью и несовместимы даже с любовью к своим близким.

В XVIII столетии наиболее католическими странами были Италия, Испания, Португалия. Но, — писал Гольбах, — «найдем ли мы просвещение, добродетель, вполне почтенные нравы в Италии, представляющей в течение многих веков владения римского первосвященника? Найдем ли мы все это в Испании и Португалии, откуда короли в союзе с папами огнем и мечом изгнали ереси и свободу мысли? Мы видим, что эти несчастные страны погружены в невежество и пороки»².

Лицемерной и вредной христианской морали энциклопедисты противопоставляли «нормальную» мораль, которая должна быть совершенно свободна от влияния религии, ибо для создания такой морали религия совершенно не нужна.

Теологи говорят: лишите человека веры в бога и страха перед незримым свидетелем и загробной карой — и он превратится в зверя. Нет, отвечает им Гельвеций, не вера делает людей нравственными. Гораздо большее значение для воспитания нравственного гражданина имеет общественное мнение и страх наказания здесь, на земле, людьми. «Тот же человек, который побоялся бы совершить малейшее преступление в присутствии

¹ Гольбах. Избран. антирел. произв., т. II, стр. 333.

² Там же, стр. 505.

другого, позволит себе все, если он думает, что его никто не видит, кроме бога: настолько идея бога недостаточна против человеческих страстей. Говорит ли о боге-мстителе наиболее религиозный отец в советах своему сыну? Расстроенное распутством здоровье, растраченное игрой состояние, наказание общества — вот употребляемые им мотивы»¹. Разве атеисты — развратничающие священники и монахи? Разве атеисты — кончающие на виселице разбойники? Разве атеисты — несправедливые и бессовестные монархи, несущие народам гнёт и разрушение? Нет, все они или почти все — верующие. «Они попятились бы от ужаса, если бы им указали малейшее сомнение относительно бытия божия. А при выходе из храма... каждый возвращается к своим порокам»².

Христианская религия своим таинством покаяния и причащения по сути дела разрешает любое преступление, смягчая муки совести злодея и способствуя тем самым злодейству: не согрешишь — не покаешься, а не покаешься — не спасешься! — вот безнравственная логика христианской морали.

Таким образом, все преимущества — на стороне «естественной морали». «Сравните религиозную мораль с моралью природы, — предлагал Гельвеций, — она противоречит последней на каждом шагу. Природа приглашает человека любить себя, не устанно увеличивать сумму своего счастья. Религия приказывает ему любить единственно бога, питать отвращение к самому себе, приносить в жертву своему страшному идолу наиболее милые сердцу удовольствия. Природа говорит человеку о советах со своим разумом, религия говорит, что этот разум — неверный наставник.

Природа говорит человеку, чтобы он искал истину; религия — чтобы он опасался ее и ничего не исследовал. Природа указывает человеку быть общественным, любить своих ближних; религия — избегать общества, оторваться от своих любимых. Природа советует супругу быть нежным; религия заставляет его смотреть на брак как на состояние скверны и несовершенства. Природа указывает избегать постыдной наклонности; религия, защищая злого человека в его преступлении, обещает ему искупление посредством жертв, даров, исполнения обрядов и молитв, если он смирится у ног ее»³. Религиозная мораль прямо противоположна истинной человеческой морали, вредна и должна быть уничтожена. «Людям необходима основанная на природе человека, на опыте, на разуме человеческая мораль»⁴. «Человек в себе самом находит побуждения умерять страсти, сопротивляться порочным наклонностям, сделаться дорогим и

¹ Гельвеций. «Истинный смысл системы природы», стр. 133.

² Там же, стр. 132.

³ Там же, стр. 136—137.

⁴ Там же, стр. 130.

полезным для существ, в которых он имеет постоянную потребность»¹.

В приведенных высказываниях Гельвеция — квинтэссенция нравственного учения энциклопедистов. В них отчетливо видны его сила и слабость. Сила его заключается в сокрушительной критике религиозной морали, и в этом смысле мораль энциклопедистов для своего времени была прогрессивной и революционной. Слабость же «естественной морали» французских материалистов заключалась в неясности их положительных идеалов и в полной неопределенности путей воплощения этих идеалов в действительность. В решении вопросов религии ограниченность социологических воззрений французских материалистов приводила некоторых из них к деизму.

Деизм есть отрицание ритуальной религии и церкви, совмещающееся, однако, с признанием некоего духовного существа, якобы управляющего миром. Разные деисты по-разному представляли себе это духовное начало: то в виде вечного двигателя, стоящего вне природы, то в виде первотолчка, давшего природе импульс движения, то в виде вечно присущего природе закона или разлитого по всей природе разума. Последняя точка зрения, в которой бог слит с природой, называется пантеизмом. Пантеизм по существу дела — идеология, близкая к материализму. По мнению деистов, идея духовного начала должна быть положена в основу новой «рациональной религии», которая отрицает какую бы то ни было церковь и которую каждый верующий несет в душе своей.

Гельвеций, подобно реформаторам предшествующих веков, предлагал даже отделить католическую догматику от первоначальных евангельских заповедей Христа, которого он считал исторической личностью, и противопоставить последние католической догматике, как возможную основу новой религии любви. Против этой деистической непоследовательности Гельвеция протестовал Дидро: «Мне не нравится это вздорное различие между религией Иисуса Христа и религией священника. Фактически это — одно и то же, и ни один священник не станет отрицать этого»².

Деизм, как компромиссное решение религиозной проблемы, отличается от последовательного атеизма, который без всяких оговорок отрицает всякую религию, как церковную, так и «рациональную». Атеизм отрицает всякого бога, под каким бы обликом он ни выступал, и единственной субстанцией мира признает закономерно движущуюся материю.

Все энциклопедисты были последовательными материалистами в решении основного вопроса философии. Тем более удивительно, что некоторые из них (например, Гельвеций, Ламет-

¹ Гельвеций. «Истинный смысл системы природы», стр. 129.

² Дидро. Собр. соч., т. II, стр. 325.

ри) допускали деистическую непоследовательность в вопросах религии.

Указанная непоследовательность целиком объясняется ограниченностью их социально-политических взглядов. Но каким образом?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно вернуться к началу — к тому, что мыслили энциклопедисты в качестве причины возникновения и сохранения религиозных предрассудков. Причинами религиозности людей, по мнению французских атеистов, являются невежество народа и обман попов. Следовательно, для ликвидации религии требуется, чтобы, во-первых, какой-нибудь просвещенный монарх прекратил или сильно ограничил деятельность церкви; во-вторых, нужно просветить народ. Французские материалисты понимали, что личность воспитывается всей системой отношений, существующих между людьми в данном обществе. Значит, чтобы ликвидировать религию, надо усовершенствовать общество. Но изменить общество может либо просвещенный монарх-реформатор, либо сам народ, просвещенный до степени понимания того, как можно разумно построить общество. Получается, что все дело упирается в необходимость просвещения народа.

До тех пор, пока народ не просвещен, нельзя реконструировать общество даже в том случае, если бы какой-нибудь законодатель захотел это сделать, потому что в разумно построенном обществе каждый гражданин должен руководствоваться в своем поведении совестью и разумом, без устрашающего авторитета религии. Но во времена энциклопедистов таких просвещенных людей было мало. Выходило, что до тех пор, пока не будет просвещен народ, «естественная мораль» энциклопедистов могла быть адресована лишь узкому кругу людей — просвещенным философам. А как быть с диким, невежественным, полным суеверий народом?

Вот тут-то некоторые энциклопедисты и предлагали, как временную меру, сохранить для народа религиозную мораль в качестве сдерживающей узды. Только вместо неразумной и вконец скомпрометированной непотребным поведением попов христианской религии, полной предрассудков и нелепых суеверий, надо изобрести новую, рациональную религию, что-нибудь вроде культа Разума, культа Справедливости, культа Знания и т. п.

Таким образом, деизм французских материалистов XVIII столетия не вытекал из их философского материалистического мировоззрения, он был следствием неизбежной классовой ограниченности их социальных воззрений. История показала, что последовательно атеистической стала только марксистская философия, лишенная какой бы то ни было социальной ограниченности. Последующая история атеизма отчетливо доказывает это: все без исключения атеисты XIX и XX столетий, если толь-

ко они не были марксистами, допускали в той или иной степени деистическую непоследовательность. Достаточно сослаться в этом смысле на Фейербаха с его культом Человека, на Толстого с его поисками новой нравственной религии, на так называемых богоискателей и богостроителей в период столыпинской реакции.

Историко-политическая критика католической церкви

Французские атеисты — в особенности Гольбах и Гельведций — немало приложили усилий, чтобы написать правдивую историю католической церкви. «Галерея святых», «Разоблаченное христианство», «Карманное богословие», «Истинный смысл системы природы», многие главы трактата Гельвеция «О человеке» и другие работы посвящены этой задаче.

История католической церкви не только противоречит естественной морали — здравому смыслу и совести, — она вопиет даже против норм той самой христианской морали, которые записаны в св. писании. Вся история церкви — это нескончаемая череда насилий, вероломства, грабежа, беспутства и избиений ни в чем не повинных людей, осуществляемых папами, епископами, католическими королями и князьями.

Уже первые епископы, обуреваемые гордыней, были заносчивыми, сварливыми людьми, нетерпимыми ко всем инакомыслящим. Как свидетельствует церковное предание, апостол Петр приказал умертвить членов своей общины Анания и Сапфиру, которые утаили часть своего имущества, не сдали в общий котел общины. Вопреки заповедям Христа против профессиональной касты священников, первые же пресвитеры поспешили закрепить свое преимущественное положение в общинах, основав епископальную церковь с ее сложной иерархией.

После возвышения римского епископа папский престол стал постоянным объектом честолюбивых домогательств монахов, вследствие чего вокруг него плелась сеть мрачных замыслов и темных интриг, которые часто превращались в настоящие сражения между отдельными группами монахов и были даже причинами войн. Известно, что, по крайней мере, шесть пап шагнули на престол через труп умерщвленного ими предшественника и еще очень многие — через труп соперника. А однажды интрига оказалась настолько запутанной, что на папском престоле оказалась даже женщина-папесса. При выборах папы Дамасия в церкви, прямо перед алтарем, случилась драка между ним и его соперником Урэнцианом. В драке приняли участие их сторонники, вследствие чего было убито 137 священнослужителей. На весь мир прославился жуткий преступник и развратник папа Александр VI Борджиа. «... Святой престол, — писал Гольбах, — стал очагом разврата, откуда порча распро-

странилась по всей церкви»¹. «По признанию историков церкви, многие римские епископы были симонистами, убийцами, отравителями, чудовищами роскоши, кровосмесителями»². Добропорядочность оказалась настолько несовместимой с папством, что папа Пий V признавался, что он начал отчаиваться в собственном спасении с тех пор, как стал папой. Это суждение, заметил Гольбах, должно чего-нибудь стоять в устах первосвященника, причисленного к лику святых. Дело дошло до того, что многие из пап сами были неверующими. «Мы видим, что Лев X открыто смеется «над этой прекрасной сказкой о Христе, которая принесла столько денег римской церкви»³.

Когда в 1378 г. в результате раскола в среде выборщиков-кардиналов появились сразу два папы, распущенность и безобразия попов приняли такие размеры, что даже католические короли возопили и потребовали прекращения этой смуты. Константинопольский собор избрал одного папу. Он же сжег Яна Гуса, имевшего охранную грамоту от императора.

Вожди реформации — Лютер, Кальвин, Цвингли, которые выступили против католической церкви, указывая именно на непотребства ее служителей, в моральном отношении показали себя нисколько не лучше, как только получили власть. Кальвин стал настоящим «жневским папой», столь же жестоким, мстительным и нетерпимым, как и самые злостные главари римской церкви. Этот враг инквизиции однако предал зверской казни своего противника Сервета. Когда реформация распалась на множество сект и толков, главари отдельных сект сражались между собой, не брезгуя никакими средствами.

Не более нравственными были и христианские государи. Первый император-христианин Константин убил тестя, зятя, племянника, сына и жену и тем не менее был католической церковью причислен к лику святых. Став христианином, он приказал убивать «мечом-мстителем» всех, кто будет упорствовать в язычестве и тайно приносить жертвы языческим богам. Император-христианин Феодосий приказал казнить семь тысяч жителей Фессалоники только за то, что кто-то из них непочтительно отнесся к статуе, изображавшей императора.

Миллионы человеческих жизней унесли войны против язычников и «еретиков»: альбигойцев, гуситов, гугенотов, протестантов, униатов в Голландии, Германии, Чехии, Англии, Франции, Польше и на Украине. Фанатик-католик король Филипп II любил говорить, что предпочитает потерять все свои владения, чем царствовать над государством, зараженным ересями. В 1572 г., в ночь накануне дня св. Варфоломея, ревностные парижские католики с согласия короля устроили резню и зверски убили много тысяч протестантов-гугенотов.

¹ Гольбах. Избран. антирел. произв., т. II, стр. 402.

² Там же, стр. 404.

³ Там же.

В случае, когда король не соглашался на избивание части своих подданных ради интересов церкви, католики убивали и неугодных им королей. Так по наущению монахов в 1588 г. был убит французский король Генрих III. В 1610 г. фанатиком Равальяком был убит сторонник веротерпимости король Генрих IV. Убийца короля был причислен церковью к лику святых. Впрочем такие случаи не были частыми, так как феодальный политический деспотизм нуждался, как в верном союзнике, в идеологическом деспотизме католической церкви. Еще в 1715 г. IV Латеранский собор предписывал королям «истреблять еретиков».

«В течение целых веков,— писал Гольбах,— земля обогрелась кровью из-за раздоров, вызванных попом, который ради своих интересов возбуждал королей друг против друга, народы против государей, народы друг против друга, отцов против сыновей, граждан против граждан, правоверных против еретиков. Посреди этих смут и массовых убийств святая римская церковь преуспевала и спокойно наслаждалась плодами бедствий народов»¹. Церковь была виновником бесчисленных войн и крестовых походов, жертвами которых пали миллионы людей в различных странах Запада и Востока. Из-за того, кому поклоняться — Христу или Магомету, мусульмане и христиане в течение столетий убивали друг друга, а ведь людям, писал Гельвеций, давно пора понять, что, например, «часы следует покупать не у католического, турецкого или протестантского часовщика, а у лучшего часовщика»².

Церковь активно вмешивается в светскую жизнь, неся в нее «не мир, но меч», по заповеди Христа, «к вящей славе господней». Худо приходится народам, охваченным религиозным фанатизмом: «янычары-попы», ставшие во главе народа, ввергнут его в великие смуты и войны, разорят, разрушат хозяйство и сделают этот народ ненавистным для соседних народов.

Католицизм погубил многие цветущие страны. «Почему Италия, некогда столь обильная, стала пустыней, где царствуют голод и зараза? Потому что ею правят попы. Почему в Испании нет промышленности, искусства, науки? Потому что попы там обладают большей полнотой власти, чем короли. Почему в Германии государи, способные стать богатыми и могущественными, пребывают в нищете? Потому что попы и праздные монахи питаются туком земли и ничего не делают для государства... Почему в тех странах, где короли предоставляют попам царствовать, мы не находим ни нравственности, ни добродетели? Потому что попы не думают наставлять народы в нравственности и знают только одно преступление — не принимать их взглядов, не выполнять их нелепых обрядов...»³.

¹ Гольбах. Избран. антирел. произв., т. II, стр. 401.

² Гельвеций. «О человеке», стр. 181.

³ Гольбах. Избран. антирел. произв., стр. 440.

Конечно, в данном случае Гольбах преувеличивает значение церкви в экономическом развитии той или иной страны, говоря в таком общем смысле. Однако конкретно, по отношению, например, к Польше XVII—XVIII вв., Гельвеций был в значительной степени прав, говоря: «Кто в данный момент... опустошает Польшу? Фанатизм. Фанатизм не позволяет польским католикам допустить диссидентов к участию в их привилегиях; заставляет предпочесть войну веротерпимости... Папизм — скрытый виновник бедствий Польши»¹. Экономическое и политическое развитие той или иной страны определяется причинами, глубоко лежащими в производстве. Тем не менее в XVIII веке внутренние и внешние политические отношения несли на себе бремя влияния церкви. Это в особенности присуще было Польше, Испании, Италии, Франции, в которых народы были «более непосредственно подчинены духовенству», где духовенство было столь всевластно, что люди «разорены и доведены до нищеты невежеством, ленью и суеверием». Наоборот, писал Гельвеций, процветают те страны, в которых влияние церкви сведено к минимуму и которых католическая церковь называет нечестивыми. Поистине, — заключал Гельвеций, — «между национальным интересом и интересом духовенства нет ничего общего»².

Церковь хвастает, что она своей миссионерской деятельностью распространяет европейскую цивилизацию среди диких народов Африки, Азии и Америки. Французские атеисты горько иронизировали над подобными лицемерными заявлениями. Алчность и нажива — вот что, по мнению Гельвеция, гонит миссионеров вслед за солдатами и купцами в колонии. Католическая церковь является крупнейшим собственником как в Европе, так и в колониях. «Церковь хвалится тем, что она заставляет возвращать украденные вещи и вклады. Но заставила ли она вернуть настоящим владельцам мексиканские и перуанские государства? Разве, наоборот, она не грабила вместе с государями Новый свет? Разве она не разбогатела за счет захваченной там добычи, и, наконец, разве она не покрыла благодаря своему поведению презрением предписания того самого естественного закона, который, по ее словам, запечатлен богом во всех сердцах?»³. Как свидетельствует Гольбах, один миссионер признавался, что «миссионеры без мушкетов редко имеют успех».

Не любовь к богу или к человеку двигает помыслами церковников. Это все — ханжеские, лицемерные слова. Корысть и алчность, выгода и нажива, властолюбие и собственность — вот истинные мотивы действий католической церкви, потому что сама церковь — собственник. И это, несмотря на христианскую заповедь: отдай последнюю рубашку ближнему своему!

¹ Гельвеций. «О человеке», стр. 18.

² Там же, стр. 128.

³ Там же, стр. 191.

Во все времена священнослужители грабили население в соответствии с циническим принципом, провозглашенным еще св. Августином: «Имущество нечестивых по праву принадлежит праведникам». Получалось, что во все времена церкви было выгодно, чтобы в мире побольше было «нечестивых». Вот почему папы и епископы были так изобретательны в поисках разного рода ересей и еретиков, дабы было кого грабить и преследовать. Недаром первая заповедь учредителя ордена иезуитов Игнатия Лойолы гласит: нет худшей опасности для церкви, чем отсутствие врагов! Если нет врагов, — создай их на благо церкви!

Приумножение и защита награбленной собственности принуждали церковь вести непрерывную борьбу с наукой и просвещением, — не только с открытыми врагами религии, но также и с мирными учеными, трудившимися в своих лабораториях и кабинетах. Наука несовместима с религией, так как своими исследованиями она разрушает всю систему шарлатанских выдумок, мистических откровений и легенд, на которых держится и которыми питается религия. Поэтому во все времена всякое новое учение, теория или открытие встречались бешеными нападками со стороны теологов. С точки зрения интересов церкви, всякий ученый — еретик, так как всякое научное исследование несовместимо с догматами религии и вредит церкви. Поэтому сотни ученых по суду инквизиции взошли на костер под именем еретиков. Кампанелла, Ванини, Сервет, Спиноза, Галилей, Бруно, Р. Бэкон, Везалий и сотни других крупнейших деятелей науки и искусства, гениальных художников и мыслителей томились в тюрьмах, предавались мучительной смерти, на сотни ладов преследовались мракобесами всех исповеданий: католического, иудейского, протестантского.

Чтобы понять страстный, гневный характер атеизма французских материалистов XVIII столетия, полного жгучей ненависти к церкви, нужно вспомнить, что католическая церковь была личным врагом каждого из них, что она испортила им жизнь. Благодаря клерикальной цензуре, энциклопедисты не имели возможности публиковать на родине свои труды, даже невинного философского и естественно-научного содержания. Издавая свои сочинения за границей, часто на чужом языке, они не смели раскрыть своё авторство, скрываясь под псевдонимами. Их книги, попадая во Францию, немедленно осуждались церковью и по решению властей предавались сожжению. Против авторов, если удавалось их раскрыть, возбуждалось судебное и церковное преследование, они отлучались от церкви и заключались в Бастилию или в Венсеннский замок. Во Франции жизнь их постоянно находилась в опасности. Поэтому многие просветители — Вольтер, Ламетри, Руссо, Дидро — значительную часть своей жизни вынуждены были провести в изгнании — в Англии, Голландии, Швейцарии, Германии.

Поэтому французские атеисты имели полное основание

клеить католическую церковь как душителя истины и врага цивилизации, культуры, просвещения. Религия делает невозможной всякую свободную мысль. «Долой разум! — вот основа религии», — писал Гольбах в «Карманном богословии»; религиозный человек боится истины, как только она не согласуется с его предрассудками.

* * *

Атеизм французских материалистов неотделим от их антифеодальных социальных воззрений, от провозглашенной ими политической программы ниспровержения феодального абсолютизма. В своих политических трудах энциклопедисты высказывали против религии и церкви гораздо более радикальные взгляды, чем в собственно антирелигиозных произведениях, и выдвигали более радикальную программу ликвидации религии.

Церковь в санкциях против своих врагов опирается на светскую власть короля. Со своей стороны она поддерживает короля на его троне басней о том, что будто бы короли — помазанники божии, что они получили свою власть от бога. Энциклопедисты прекрасно видели тесную связь церкви и абсолютизма, поэтому в своей политической программе ставили уничтожение религии в зависимость от ниспровержения абсолютистского строя, в связь с более общей задачей буржуазной революции. Общество, которое образуется после революции, мыслилось ими как общество граждан-атеистов.

Практическая антирелигиозная программа французских атеистов, сопряженная с политическими требованиями буржуазной революции, слагалась из следующих требований: 1) секуляризация церковных и монастырских земель; 2) отделение церкви от государства; 3) полная веротерпимость; 4) просвещение народа, в результате которого в конце концов образуется разумное общество атеистов.

Французская буржуазная революция 1789—1794 гг. в некоторых направлениях пошла дальше требований энциклопедистов, в других — остановилась на полпути. Она отняла собственность у церкви и монастырей, мало того, она закрыла церкви и разогнала монастыри, превратив всех попов и монахов в обыкновенных граждан. Но, с другой стороны, французская буржуазная революция побоялась провозгласить Францию государством атеистов, а пошла по компромиссному пути создания новой «естественной религии», учредив культ разума и культ абстрактного верховного существа. Этот половинчатый характер религиозной реформы, совершенной Законодательным собранием и Конвентом, привел к тому, что впоследствии, после реставрации Бурбонов, католицизм сумел отвоевать назад многие из утерянных позиций.

В этом сказался половинчатый характер буржуазной революции. Буржуазия, строя новую общественно-экономическую

формацию, не в состоянии отбросить прочь всю идеологическую надстройку феодализма, она вынуждена многое сохранить в неприкосновенном виде от надстройки родственной ей классовой феодальной общественно-экономической формации, в частности религиозные идеи. Ф. Энгельс писал, что лишь при социализме «исчезнет последняя чуждая сила, которая до сих пор еще отражается в религии, а вместе с тем исчезнет и само религиозное отражение, по той простой причине, что тогда уже нечего будет отражать»¹. Так как религиозное мировоззрение является порождением классового гнета, при социализме, где нет больше угнетенных классов, общество становится обществом атеистов.

Но во времена Ламетри, Дидро, Гольбаха, Гельвеция не было еще социально-классовых предпосылок для создания общества атеистов. По этой причине атеизм энциклопедистов, сильный и последовательный в критике религии, оказался достаточно неопределенным и туманным в положительной части. Временами французские атеисты соединяли свою антирелигиозную программу с общими задачами буржуазной революции, а временами уповали на законодательство «просвещенного монарха», который, может быть, осмелится объявить войну религии и церкви. Недаром многие французские просветители — Вольтер, Дидро, Ламетри — заигрывали с такими лицемерно-«вольнодумными» монархами, как Фридрих II и Екатерина II.

Энциклопедисты не видели истинной, классовой сущности религии. Они выводили ее, подобно Фейербаху, из недостатков «человеческой природы», таких, как невежество, страх, инстинкт самосохранения; но они не видели ясно того, что сам человек со всеми своими свойствами есть продукт социальной среды, представитель своего класса, созданный им по его образу и подобию. «...Человек,— писал Маркс,— не абстрактное, вне мира стоящее существо. Человек — это *мир человека*, государство, общество. Это государство, это общество создают религию, *превратное мирознание*, ибо сами они — *превратный мир*»². Человек строит небо по своему образу и подобию. Но и сам человек строится обществом по образу и подобию его. Антропологический атеизм французских материалистов видел лишь половину этой связи — первую; другая половина ее — вторая — была от них скрыта. Хотя энциклопедисты и видели влияние общества на воспитание сознания человека, но они не видели классового характера этого влияния. Поэтому для них церковь противостояла не как представитель угнетателей угнетенным классам, но только как каста обманщиков — всему народу, всем светским людям, включая даже короля.

Диалектический материализм, будучи до конца последовательным атеизмом, идет дальше: из законов и условий развития

¹ Ф. Энгельс. «Анти-Дюринг», 1948, стр. 300.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 399.

общественного производства он объясняет всего человека, его идеологию, в том числе и религиозную. Отсюда — иные методы борьбы с религиозными предрассудками: не только просвещение, потому что просвещение борется не с причиной, а со следствием, но такое преобразование всей экономической и политической основы общества, которое устранит причины возникновения и сохранения религиозных верований. «Марксизм,— писал В. И. Ленин,— есть материализм. В качестве такового он так же беспощадно враждебен религии, как материализм энциклопедистов XVIII века или материализм Фейербаха. Это несомненно. Но диалектический материализм Маркса и Энгельса идет дальше энциклопедистов и Фейербаха, применяя материалистическую философию к области истории, к области общественных наук. Мы должны бороться с религией. Это — азбука *всего* материализма и, следовательно, марксизма. Но марксизм не есть материализм, остановившийся на азбуке. Марксизм идет дальше. Он говорит: надо *уметь* бороться с религией, а для этого надо *материалистически* объяснить источник веры и религии у масс. 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»¹.

Этих-то социальных корней религии французские материалисты XVIII столетия не видели, вернее, не могли в то время еще видеть. Вскрыть их до конца выпало на долю марксизма в следующем веке.

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 374.

ФЕЙЕРБАХ О ПРОИСХОЖДЕНИИ РЕЛИГИИ

Проблема религии составляет фокус исследовательских интересов выдающегося немецкого мыслителя Людвиг Фейербаха. «Я во всех моих сочинениях,— говорит он,— никогда не упускаю из виду проблем религии и теологии; они были всегда главным предметом моего мышления и моей жизни»¹. Этот интерес философа к указанным вопросам не является чем-то случайным. Религия в условиях тогдашней Германии составляла важнейший элемент феодальной надстройки. Борьба с религией в условиях абсолютистских порядков, следовательно, была борьбой против этих порядков. Не случайно атеизм Фейербаха с самого начала получил политический резонанс. Значение атеистических произведений Фейербаха возрастало по мере того, как борьба против религии все больше становилась борьбой против идеалистического мировоззрения вообще и против немецкой идеалистической философии, в частности. Выдающиеся русские писатели — Герцен, Белинский, Чернышевский — поэтому восторженно приветствовали появление произведения Фейербаха — «Сущность христианства» (1841).

Сам Фейербах глубоко сознавал общественно-практический смысл своего наступления на религиозную веру. Об этом он ясно высказался в своих «Лекциях о сущности религии». «Цель моих сочинений, как и моих лекций,— говорит он в третьей лекции,— это превратить людей из теологов в антропологов, из теофилов — в филантропов, из кандидатов потустороннего мира — в студентов мира здешнего, из религиозных и политических камердинеров небесной и земной монархии и аристократии — в свободных и исполненных самосознания граждан земли»².

Фейербах неоднократно указывал, что свои исследования о религии он предпринял «для содействия человеческой свободе, самодеятельности, любви и счастью». С огромной силой ма-

¹ Л. Фейербах. Избр. философские соч., 1955, т. II, стр. 498.

² Там же, стр. 517.

териалист подчеркивает нераздельность политической и религиозной свободы. «Истинная свобода,— говорит он,— лишь там, где человек свободен также и от религиозных предрассудков; истинное образование — лишь там, где человек возвысился над своими религиозными предрассудками и воображением»¹.

Религия, по Фейербаху, является защитницей невежества и врагом образования. Следовательно, попытка заменить образование религией есть пустая мечта. Напротив, развитие образования делает религию излишней и в конце концов заменит ее. С религией, как об этом свидетельствует история, уживаются величайшие ужасы и самые нелепые суеверия. Суеверие же способно на всякую жестокость и бесчеловечность. Нам говорят, что жестокость и бесчеловечность основываются на «ложной» религии. Положим, что мы очистили религию от всего, что носит характер суеверия и жестокости и таким образом получили «истинную» религию, которая не призывает приносить человеческие жертвы, не освящает охоту за ведьмами, не называет казнь «бедных грешников» делом, угодным богу. Но разве это заслуга «истинной религии»? Нет, это заслуга образования, разума, добродушия и гуманности. Религия же по своей сущности противоположна образованию и разуму. В связи с этими рассуждениями становится понятным следующее заявление Фейербаха: «Для меня как прежде, так и теперь, важнее всего осветить темную сущность религии факелом разума, дабы человек мог перестать, наконец, быть добычей, игрушкой всех тех человеконенавистнических сил, которые испокон века пользуются тьмой религии для угнетения людей»².

Религиозные учреждения, обычаи и догматы веры продолжают по сей день быть священными, хотя они находятся в кричащем противоречии с прогрессирующим разумом и благожелательным чувством человека. Устранить это безобразие и чрезвычайно пагубное противоречие — вот что, по Фейербаху, составляет нашу задачу. «Без него,— решительно заявляет он,— все политические и социальные реформы тщетны и ничтожны»³. Мы должны поэтому распространять не религию среди людей, а просвещать их, распространять образование во всех слоях общества.

Фейербах неоднократно подчеркивает, что он не ставит перед собой только отрицательной цели, то есть цели разрушения известных представлений людей, в данном случае — религиозных предрассудков. Главной задачей он считал утверждение положительных идеалов. Само отрицание составляет для него лишь путь к утверждению высших гуманистических ценностей. «Я отрицаю,— говорит Фейербах,— лишь фантастическое, при-

¹ Л. Фейербах. Избран. философские соч., т. II, стр. 733.

² Там же, стр. 516.

³ Там же, стр. 733.

зрачное существо теологии и религии, чтобы утвердить действительное существо человека»¹. Фейербаховская критика религии, таким образом, проникнута высоким гуманистическим пафосом, хотя выражен этот пафос зачастую в абстрактной форме. Отвлеченность фейербаховского гуманизма определяется тем, что он исходит из человека вообще, как некоей природной единицы. Общественная сущность человека им не была понята, вследствие чего, как мы увидим, вопрос о сущности религии и ее судьбе не был решен им с подлинно научных позиций.

Вопрос о сущности религии обсуждался еще в древней философии. Особенно остро он стал перед мыслителями нового времени. И материалисты и идеалисты с одинаковым пылом спорят о религии. Бэкон, Гоббс, Локк, Юм, Беркли, Декарт, Спиноза, Лейбниц, французские материалисты XVIII в. так или иначе затрагивают религиозную проблематику. Не обходят этот вопрос и немецкие просветители: Мендельсон, Лессинг, Гердер, Шиллер, Кант; много, слишком даже много говорят об этом немецкие романтики: Ф. Шлегель, Шлейермахер, Новалис и др. Гегель не один том посвящает «философии религии». Религиозные споры возникли в Германии в 30-х годах XIX в., как раз в связи с гегелевской концепцией религии. В споре выдвинулись следующие вопросы:

1. Понимал ли Гегель бессмертие как продолжение индивидуального существования или как вечность разума?
2. Считал ли Гегель богочеловеком личность Христа или человеческий род?
3. Полагал ли Гегель, что божество обладает личностью до творения мира или оно приходит к самосознанию только в человеческом духе?

Правые гегельянцы — Гешель, Габлер, Гинрихс, Шаллер — стали толковать Гегеля в духе христианской ортодоксии. Так Гешель в книге «Монизм мысли» (1832) доказывал, что сущность гегелевской «триады» сводится к учению о «троичности» божества.

«Левые» гегельянцы — Штраус, Б. Бауэр, Л. Фейербах, — каждый по-своему, попытались сделать атеистические выводы из философии Гегеля. Фейербах в конце концов пришел к полному разрыву с идеализмом.

Началось с выхода в свет книги Штрауса «Жизнь Иисуса» (1835), в которой он доказывал, что содержанием библии являются не исторические факты, а мифы, передаваемые в исторической форме и символическим языком. Эти мифы представляют собою бессознательное творчество народной фантазии. Богочеловек, по Штраусу, — это символ человеческого рода. В таком же духе он истолковывает и другие христианские мифы.

¹ Л. Фейербах. Избран. философские соч., 1955, т. II, стр. 517.

Критика христианской мифологии, однако, не приводит Штрауса к атеизму, поскольку Штраус исходит из гегелевского идеализма и на космос смотрит в духе этого мировоззрения. Природа трактуется Штраусом как «источник всего разумного и благого». Одним словом, Штраус ограничивается противопоставлением теизму пантеизма и оказывается неспособным выйти за рамки теологии.

Бруно Бауэр в своей книге «Критика евангельской истории Иоанна и синоптиков» (1840—1842) выступил против Штрауса в трактовке генезиса евангельских сказаний. В противоположность Штраусу Бауэр утверждает, что христианские сказания состоят не из мифов, то есть бессознательных обнаружений духа христианских общин, а из сознательной тенденциозной лжи, из вымыслов отдельных лиц. Бруно Бауэр идет дальше Штрауса в критике религии: он противопоставляет атеизм всякой религии. Но и Бауэр не выходит за рамки идеализма, рассматривая религиозное сознание, как «абсолютное отчуждение самосознания от самого себя». По Бауэру, религиозное сознание не может познать своей природы, не переставая быть религиозным сознанием. Следовательно, и Бруно Бауэр остается в пределах идеалистического объяснения религии.

Взгляды Л. Фейербаха на религию отличаются от взглядов Штрауса и Б. Бауэра. Штраус оставил невыясненным психологический и гносеологический механизм религиозных верований. Бауэр все дело свел к преднамеренной лжи. Штраус оставил в тени условия возникновения религии, Бауэр в своей теории фикции снимал всю сложность проблемы. Обе эти концепции не могли удовлетворить материалиста.

Фейербах отвергает богословское предположение о том, будто религия прирождена человеку. В предисловии ко второму изданию «Сущности христианства» Фейербах говорит, что «религия есть сон человеческого духа; но и во сне мы находимся не на небе, а на земле — в царстве действительности; только мы видим действительные предметы не в реальном свете необходимости, а в чарующем, произвольном блеске воображения и прихоти. Я только *открываю* религии и спекулятивной философии или теологии *глаза* или, вернее, обращенный внутрь взгляд направляю на внешний мир, т. е. превращаю предмет воображаемый в предмет действительный»¹.

Приступая к решению религиозно-философской проблематики, Фейербах исходит из той предпосылки, что все религии, включая и христианскую, относятся к одному родовому понятию и имеют общую основу. Поэтому его мало интересует вопрос о различных исторических формах религии. Все свое внимание он сосредоточивает на том, что есть в религиях одина-

¹ Л. Фейербах. Избран. философские соч., т. II, стр. 23.

ковое, тождественное, общее. Поскольку все религии имеют общую основу, то и метод исследования религиозного сознания должен заключаться в системе таких приемов, которые гарантировали бы выяснение общей основы всякой религии. Эту общую основу религиозной веры Фейербах усматривает в психологии человека. Отсюда должно быть ясно, почему он неоднократно и в разных своих сочинениях формулирует следующий тезис: тайна теологии — это антропология. Вопрос, по Фейербаху, состоит не только в том, чтобы из образов религиозной фантазии вылущить исторические факты, но и в том, чтобы анализом этих образов объяснить психологическую сущность религии как таковой. В исторических явлениях нет ничего религиозного, а в религиозных — ничего исторического.

В факте исторического существования Христа как личности еще ничего нет религиозного. Религиозное начинается там, где и когда говорят о Христе как сыне бога, рожденном от девы, чудотворящем существе и т. д. Задача, таким образом, состоит в том, чтобы объяснить, в силу каких причин возник божественный образ Христа. Такая постановка вопроса исключает предположение о реальном существовании религиозных объектов. А между тем, религия «выдает свои вымышленные существа за существа действительные»¹. Этим религия отличается от искусства, которое, например, данный пейзаж не выдает за действительную местность, данное изображение человека — за действительного человека. И хотя религия свои объекты выдает за действительно существующие, на самом деле они существуют лишь внутри человека. Стало быть, все религиозные образования суть продукты деятельности самого человека, не бог сотворил человека, а, наоборот, человек создал себе бога.

Но почему же человек сотворил себе бога? Вот коренной вопрос философии религии Фейербаха. Он отмежевывается от рационалистического толкования религии. Рационалисты искали корни религии в разуме. По Фейербаху же, религия не ставит своей целью что-либо познавать; она стремится сделать что-нибудь для человека. Ее корни лежат не в познании, а в чувстве и воле. Какое же чувство лежит в основе религии? На этот вопрос он дает ответ в своем трактате «Сущность религии» (1845). «*Основу религии, — говорит здесь Фейербах, — составляет чувство зависимости человека; в первоначальном смысле природа и есть предмет этого чувства зависимости, то, от чего человек зависит и чувствует себя зависимым. Природа есть первый, изначальный объект религии...*»². Действительная зависимость человека от вселенной или от окружающей его природы, чувства, возбуждаемые этой зависимостью, проникают в сокровенные глубины человеческой жизни. Предметы человеческих желаний и забот, его успех, сама его жизнь — все

¹ Л. Фейербах. Избран. философские соч., т. II, стр. 693.

² Там же, стр. 421.

это не находится в его власти и расчете. Не меньшую загадку составляет для него природа, а в равной степени и его внутренняя жизнь. Все эти явления кажутся человеку тем загадочнее, чем меньше понимает он закономерности объективного мира, чем незначительнее успехи, основанные на успехах техники и производства. Чем сильнее чувство зависимости, тем больше простора открывает оно для деятельности человеческого воображения. О природе он начинает судить по аналогии с собой: приписывает ей цели, мысли и желания, то есть очеловечивает ее. «Таким образом, — говорит Фейербах, — человек произвольно и бессознательно превращает природное существо в существо *душевное, субъективное, то есть человеческое*»¹.

Воображение, очеловечивая природу, как бы приближает ее к себе, в то же время обожествляет ее и тем самым отодвигает в таинственную даль, или же приходит к предположению существования за чувственными явлениями чего-то сверхчеловеческого и божественного. Какие же стороны действительности очеловечивает воображение и в то же время обожествляет, это зависит от различных условий: природной среды, национальных особенностей и т. д. Этому многообразию условий соответствует пестрая вереница самых различных религиозных образов, среди которых можно обнаружить и сходные образования, что говорит о сходимости тех условий, в которых они возникли, а также о сходимости черт человеческой организации. Однако при всей пестроте религиозных образов наблюдается тенденция к слиянию их из местного многообразия в нечто универсальное.

Творческая деятельность воображения сама по себе еще не создает религию. Фантазия художника, например, создает не религиозные, а художественные образы. Для создания религиозных форм сознания фантазия нуждается в особом и мощном импульсе. Таким импульсом является стремление человека к счастью и блаженству. Но на этом пути встречается масса досадных препятствий. И вот человек обращается за помощью к богам, этим «сверхчеловеческим людям» с молитвой и жертвой, ожидая чуда. Чудо, по Фейербаху, представляет собою истинный нерв религии. Вера в чудеса и вера в бога составляют, в сущности, нечто единое целое. Упразднить чудо — значит упразднить самих богов. Боги творят чудеса, проявляя всемогущество. Но это всемогущество божества есть не что иное, как сила человеческих желаний, человеческой фантазии. Когда же человек начинает понимать естественную связь вещей, когда он начинает понимать, что боги не повелевают громом и молнией, не даруют и не отнимают победу, не воскрешают мертвых и не исцеляют больных, то с исчезновением веры в чудо исчезают и сами боги, подобно тому как рассеивается в воздухе жертвенный дым. Следовательно, все боги, начиная

¹ Л. Фейербах. Избран. философские соч., т. II, стр. 421.

с грубого божка и кончая христианским богом, возникли только из веры, то есть из желания и фантазии. Боги — это такие сущности, которые не существуют вне религии, независимо от нее. Они имеют лишь субъективное бытие, существуют только в чувствах верующих. Сама религиозная вера есть деятельность воображения, окрыляемая и направляемая человеческими желаниями и потребностями. Бог, — говорит Фейербах, — есть «не что иное, как сущность человеческой способности воображения, мышления и представления, сущность, ставшая действительной, предметной, служащая объектом мысли и представления в качестве действительного и даже наидействительнейшего, абсолютного существа»¹.

Объект становится религиозным, по Фейербаху, только благодаря человеческой фантазии, способности воображения и человеческому сердцу. «Верить, — подчеркивает Фейербах, — значит, *воображать несуществующее существующим*, значит, например, воображать, будто этот образ — живое существо, будто этот хлеб — мясо, будто это вино — кровь, то есть предполагать, *что есть то, чего нет*»².

Из приведенных выше высказываний Фейербаха следует, что, согласно его точке зрения, все религии — это образы фантазии, возбуждаемые страхом, надеждою, благоговением и благодарностью, то есть стремлением к счастью. Все религии покоятся на том, что человек проецирует свою сущность в природу или позади природы и рассматривает эту отчужденную от себя сущность не только как реальность, а даже как наивысшую реальность. «Божественная сущность, — говорит Фейербах, — не что иное, как человеческая сущность, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, т. е. от действительного, телесного человека, объективированная, т. е. рассматриваемая и почитаемая в качестве посторонней, отдельной сущности»³.

Все религии, по Фейербаху, делятся на естественные и духовные, политеистические и монотеистические. Отделение естественной религии от духовной не является безусловным. Правда, природа есть первоначальный объект религии, естественная религия и есть первичная форма религии. Но даже здесь природа выступает не как таковая, а как очеловеченная. Духовная же религия, и прежде всего христианская, отражает отношение человека к самому себе, точнее к своей сущности. Но, как уже отмечалось выше, эта сущность выступает как отчужденная от человека.

Естественная религия отражает зависимость человека от природы. Определенный человек, этот народ, племя зависят не от природы вообще, а от конкретных естественных условий.

¹ Л. Фейербах. Избран. философские соч., т. II, стр. 463.

² Там же, стр. 485—486.

³ Там же, стр. 43.

Поэтому у разных народов поклоняются различным силам природы. У древних мексиканцев среди множества богов был бог соли. Древние персы считали, что все горы произошли от горы Альборди. Почитание животных, встречающееся у разных народов, выражает также чувство зависимости человека от природных явлений. Человек первоначально не отличает себя от природы. Ощущения, которые он получает от объектов природы, отождествляются им с этими объектами. Благоприятные, положительные ощущения и аффекты вызываются благим, благодетельным существом природы, отрицательные — злым существом. Отсюда проистекают обряды жертвоприношений, молитвы, таинства, волшебства и т. д.

По мере того, как человек превращается из физического существа в политическое, то есть становится чем-то отличным от природы, сосредоточенном на самом себе, и его бог становится существом отличным от природы. Теперь человек попадает в зависимость от общественных сил (закон, общественное мнение). «Так власть природы, как таковая, — говорит Фейербах, — и чувство зависимости от нее исчезают перед лицом власти политической или моральной. Раба природы ослепляет блеск солнца... между тем раб политический ослепляется блеском царского звания до такой степени, что он падает перед ним ниц, как перед божественной силой, от которой зависит жизнь и смерть»¹.

Так возникает, по Фейербаху, политическое идолопоклонство. Например, у христиан римские императоры титуловались «ваша божественность», «ваша вечность». Даже в новое время среди христиан «святейшество», «величество» — эти титулы и атрибуты божества — оказываются титулами и атрибутами королей.

Зависимость человека от общественных сил проявляется и в том, что человек даже наказания своего уголовного права превращает в божественные сущности, владычествующие над миром, превращает суровый уголовный порядок в строй вселенной, уголовный кодекс — в кодекс природы. Даже природа приобщается человеком к его политическим злоключениям и страстям, даже она делается зависимой от королевского трона или папского престола. Вот эта зависимость человека от общественных сил называется Фейербахом духовной религией, нашедшей свое наиболее яркое выражение в христианстве.

Фейербах исследовал детальнее всего именно христианство. Этому посвящено его главное произведение — «Сущность христианства» (1841). Здесь он игнорирует природу, поскольку ее игнорировала и христианская религия. Христианство, говорит Фейербах, почитает как божественные силы и существа не солнце, луну или звезды, огонь, землю, воздух, но силы, кото-

¹ Л. Фейербах. Избран. философские соч., т. II, стр. 457—458.

рые, в противоположность природе, лежат в основе существа человека: волю, разум, сознание.

Означает ли сказанное, что духовная религия вовсе освобождается от природы? На этот вопрос философ дает отрицательный ответ. Дело в том, что самая первоначальная и грубая естественная религия не порывает с духовными сущностями: она обожествляет не сами по себе силы и явления природы, а лишь то, что есть в них духовное, то есть обожествляет сущности, порождаемые воображением и чувством. Точно так же и христианство, наиболее духовная из всех религий, полностью не освобождается от природы. Меняется лишь отношение божества к природе. И языческие боги в известной мере являются владыками природы, но впервые в духовной религии бог становится творцом природы: согласно христианскому мирозерцанию бог создает мир из ничего. Но бог, создающий мир из ничего, есть порождение человеческой фантазии. Таким образом, различие между естественной и духовной религией заключается в том, что первая превращает действительные явления и силы природы в сущности фантастические, вторая — фантастические образы и представления превращает в сущности, обладающие якобы высшей реальностью. Следовательно, подобно тому, как в языческой религии наличествуют дух и чувство, точно так же в духовной религии остается, хотя и ускользающий, островок природы. Языческая религия идет от природы к человеку, как существу ощущающему и чувствующему, духовная религия — от человека, как существа чисто духовного, абстрактного — к природе.

Но не только это отношение, а и потребность духа, свойства человеческих желаний играют роль в возникновении той или иной формы религии. Бог, по Фейербаху, есть не что иное, как стремление человека к счастью, нашедшее свое удовлетворение в фантазии. Поэтому боги столь же различны, как различны желания людей. У язычников поэтому другие боги, чем у христиан, ибо у них другие желания. Боги греков были ограниченными, потому что их желания были ограниченными. Иной бог у христиан, так как их желания трансцендентны, выходят за пределы мира, человека, природы, то есть являются абсолютно фантастическими желаниями. Их желание — небо, где исчезают все границы, вся природная необходимость, где исполняются все желания. Эти желания бесконечны, безмерны, невыразимы, неопишутемы, и в конце концов они сливаются в желание блаженства. Поэтому бог христиан не есть ограниченный, определенный бог, бог с известным именем — Зевс, Посейдон, Гефест, но абсолютный, безымянный бог. Следовательно, в богах раскрываются сокровенная сущность человека, признание в самых задушевных мыслях, открытое исповедание его тайны любви. Человек не осознает, что божественной сущностью для него является сам человек. Он приписывает богам

величие, силу, но в действительности могущество богов зависит от самого человека: боги постольку боги, поскольку они служат потребностям человека.

Поскольку боги суть «реализованные желания человека» и, следовательно, связаны с потребностями народов, то имеется возможность проследить исторические видоизменения представлений о богах у различных народов в разные эпохи. Фейербах подробно не исследует этот вопрос. Он дает суммарную характеристику трех религий: античной, иудейской и христианской.

Греки в своих желаниях не выходили за пределы природы. Их идеалом была совершенная гармония и согласованность духовного и телесного. Этот идеал получает выражение в их представлениях о богах. Греки олицетворяют одну силу природы за другой. В этом очеловечивании природы постепенно раскрывается духовная сущность греков. Поскольку их желания ограничены, постольку и их боги ограничены. Греки не стремятся к вечной жизни. Они хотят того, что возможно в границах естественного и не тяготеют природной необходимостью. Их небо — Олимп — находится на земле. На их религиозных представлениях лежит отпечаток теоретического и эстетического интереса.

От эллинской религии резко отличается иудейская. Здесь теоретический и эстетический элемент исчезает. Природа понимается в свете эгоистических желаний и потребностей. Отсюда Фейербах выводит иудейское учение о творении мира из ничего. Иудейскую концепцию о сотворении мира он называет проявлением акта эгоистической воли. Потребностью Израиля является всемогущий мировой закон. Иегова — это осознание Израилем святости и необходимости своего существования, перед которой природа, жизнь других народов превращаются в ничто.

Христианская религия исключает из себя природу, чувственность, тело, приобретая тем самым сверхъестественный характер. Христианин уже не стремится ни к богатству, ни к почестям, ни к долгой жизни и здоровью. Он желает и верит в такое существование, где он будет освобожден от всяких потребностей, вообще от всякой естественной необходимости, между тем как греческие боги были подчинены природным потребностям: ели, пили, спали, любили. Христиане верят, что существует такая сила, которая может освободить их от власти необходимости и устранил все препятствия, стоящие на пути их фантастических желаний. Не случайно христианская религия принимает иудейское учение о сотворении мира из ничего. Поэтому христианская вера имеет своим объектом не множество определенных, ограниченных богов, а просто бога, неограниченного, стоящего выше всякой природной необходимости. Это — внемировой, чисто духовный бог. Он обеспечит не конечное и ограниченное счастье, а неопишемое и невыразимое

блаженство. В христианстве место иудейского закона занимает любовь. «Бог есть любовь» — таково ядро христианского вероучения. Чувство возводится в ранг божества.

Цель всякой религии, говорил Фейербах, состоит в том, чтобы бог, который сам по себе есть не что иное, как сущность человека, являлся бы в качестве человека. Все религии учили о воплощении бога. Христианская религия идею воплощения божества выразила в сказании о Христе как богочеловеке. В образе Христа нашли себе воплощение все представления верующих христиан о совершенстве. Христос — это идеал и прообраз христианина.

Рассмотрение различных исторических форм религии было предпринято Фейербахом с тем, чтобы рельефнее сформулировать свою точку зрения на религию вообще. Сущность своего понимания природы религии Фейербах очень четко определил в двадцать второй лекции. «Человек, — говорит он, — верит в богов не только потому, что у него есть фантазия и чувство, но также потому, что у него есть стремление быть счастливым. Он верит в блаженное существо не только потому, что он имеет представление о блаженстве, но потому, что он сам хочет быть блаженным; он верит в совершенное существо потому, что он сам хочет быть совершенным; он верит в бессмертное существо потому, что он сам не желает умереть. То, чем он не является, но чем он хотел бы быть, это он представляет имеющимся в своих богах; боги — это желания людей, которые мыслятся как осуществленные в действительности, которые превращены в действительные существа; бог есть стремление человека к счастью, нашедшее свое удовлетворение в фантазии. Если бы человек не имел желаний, то он, несмотря на фантазию и чувство, не имел бы ни религии, ни богов. И сколь различны желания, столь же различны и боги, а желания столь же различны, сколь различны сами люди»¹.

Из приведенных высказываний становятся ясными сильные и слабые стороны атеистической концепции Фейербаха. Когда мы говорим, что обе эти стороны видны из приведенной большой цитаты, то делаем это потому, что здесь, как нам кажется, дано наиболее четкое определение позиции материалиста по отношению к проблемам религии. Фейербах исходит из религиозного самоотчуждения человека. Он показывает, что человек, находящийся в зависимости от различных внешних сил — природных и общественных, удваивает мир: на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. При этом он все время занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Религиозную сущность материалист сводит к человеческой сущности. «Моя цель была доказать, — говорит он, — что силы, перед которыми человек склоняется в религии и которых он боится, которым он решается даже приносить кровавые че-

¹ Л. Фейербах. Избран. философские соч., т. II, стр. 713.

ловеческие жертвы, чтобы расположить их к себе, что эти силы — не что иное, как создание его собственного, несвободного, боязливого духа и невежественного, необразованного ума, доказать, что существо, которое человек противопоставляет себе в религии и теологии, как совершенно другое, от него отличное, есть его собственное существо, дабы человек, так как он помимо своего сознания постоянно дает господствовать над собою и определять себя своему собственному существу, впредь сознательно сделал бы свое собственное, человеческое существо законом и определяющей основой, целью и масштабом своей морали и политики»¹.

Заслуга Фейербаха, таким образом, состоит в том, что он вскрыл земную основу религии. Он показал, что религия есть одна из форм человеческого самоотчуждения. По словам Маркса, Фейербахом в земной семье была «найдена разгадка тайны святого семейства». Он доказал, что религия есть фантастическое отражение природной и общественной действительности. Религия как «сон человеческого духа» представляет собою, по мнению материалиста, превратное истолкование естественных законов и свойств человека. Основательно исследовав христианство, эту основанную на монотеизме мировую религию Запада, Фейербах показал, что христианский бог есть лишь фантастическое отражение человека. Но этот бог возник не сразу. Он сам является продуктом длительного процесса абстрагирования, концентрацией множества старых племенных и национальных богов. Атеист снял покров таинственности с религиозных образований и вылушил их земное, реальное содержание. В этом заключается громадное историческое значение исследований Фейербаха по вопросам религии.

Заслуга Фейербаха состоит далее в том, что он вскрыл гносеологические и психологические корни религии. Он указал на роль фантазии, чувств в создании религиозных образов, отметил значение процесса абстрагирования в формировании религиозных представлений. Он попытался подвергнуть анализу механизм процесса возникновения превратных и извращенных форм человеческого сознания. Никто не оказался способным сделать это до него с таким блеском и такой обстоятельностью. Нет поэтому ничего странного в том, что атеистические произведения Фейербаха не потеряли своей актуальности и по сей день.

Воздавая должное заслугам великого материалиста, мы вместе с тем не должны забывать и о слабых сторонах его философии религии. Дело в том, что Фейербах был материалистом в истолковании природы, вопросы же общественной жизни интерпретируются им с идеалистических позиций. Исторический идеализм Фейербаха особенно резко проявился как раз в трактовке проблем религии.

¹ Л. Фейербах. Избран. философские соч., т. II, стр. 516—517.

Как уже отмечалось выше, Фейербах ищет «субъективные» «человеческие» «элементы и основания религии». Этими «элементами и основаниями» религии он считает, как известно, «чувства и фантазии, стремления опредмечивать свой внутренний мир и олицетворять его, что уже заложено в природе языка и аффекта»¹.

Сами элементы религии, по Фейербаху, заложены в «природе языка и аффекта», то есть рассматриваются как сверхисторические факты природы. Фейербах забывает о том, что сама естественная основа религии — в данном случае язык и аффект — есть постоянно изменяющийся продукт общественного развития, что само стремление «опредмечивать внутренний мир и олицетворять его» порождено конкретно-историческими условиями, что оно меняется в ходе истории и не может трактоваться как чисто естественное стремление. Дело в том, что Фейербах рассматривает человека как «абстракт, присущий индивиду», а не как «совокупность общественных отношений». Фейербах абстрагируется от истории. Поэтому он не понимает, что «религиозное чувство» само «есть *общественный продукт* и что абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, в действительности принадлежит к определенной общественной форме»². Фейербах сводит религиозный мир к земному. «Он не замечает, — говорит Маркс, — что после выполнения этой работы главное-то остается еще несделанным. 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»³.

Фейербах, следовательно, проходит мимо экономических проблем и занимается религией в чисто психологическом плане. Поэтому проблемы, для разрешения которых требуется конкретное материалистическое понимание их общественных основ, никак не могли быть полностью разрешены с фейербаховской точки зрения. К этим проблемам прежде всего относится вопрос о социальных корнях религии. Эта важнейшая проблема как раз ускользает от Фейербаха, а между тем в условиях капитализма корнями религии являются, главным образом, социальные причины. Необеспеченность, власть слепых сил капитализма — вот в чем видит Ленин корни религии. И это — единственно возможное, подлинно научное решение вопроса. Фейербах не только не решает вопрос в этом плане, но и далек даже от такой постановки вопроса. Только из критического отношения к существенным категориям капиталистического общества возможна правильная постановка и решение вопроса о

¹ Л. Фейербах. Избран. философские соч., т. II, стр. 693.

² Ф. Энгельс. «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», Госполитиздат, 1949, стр. 57.

³ Там же, стр. 56.

сущности и путях преодоления религии. Следовательно, только с позиций пролетариата возможен переход к подлинно научному атеизму.

Непонимание социальных корней религии определяет и неверные пути и средства ее преодоления. Фейербах стоит на чисто просветительской точке зрения. Он полагает, что своим разъяснением «сущности» религии он может проложить путь к человеческой свободе. Маркс в «Капитале» (раздел «Тайна товарного фетишизма») доказал, что ложные формы сознания с необходимостью возникают в условиях капиталистического способа производства. Следовательно, преодолеть религию можно лишь на путях революционного преобразования самих основ общества. Только путем устранения социальных корней религии можно ее окончательно преодолеть. Освобождение человека от ложных форм сознания осуществляется посредством революционного переустройства общества.

Фейербах, как известно, был буржуазным идеологом. Во всяком случае, его основные атеистические произведения написаны в тот период, когда он стоял на позициях буржуазного революционного демократизма. Ни политически, ни идеологически он не порвал с буржуазией. Он отрицает все унаследованные формы религии. Но, будучи идеологом буржуазии, Фейербах не оказался способным разгадать материальные общественные основы религии. Вследствие этого сам атеизм Фейербаха приобрел религиозную окраску. Так в статье «Необходимость реформы философии» он говорит о создании новой религии. «Если философия,— пишет он,— должна заменить религию, то философия, оставаясь философией, должна стать *религией*, она должна включить в себя в соответствующей форме то, что составляет сущность религии, должна включить преимущества религии»¹. В другом месте он высказывает аналогичную мысль: «Ведь мы снова должны стать *религиозными* — *политика* должна стать нашей религией...»². Он говорит, далее, о том, что «периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии». Различные отношения людей — любовь, дружбу, сострадание, самоотвержение — философ также пытается освятить словом «религия». Энгельс совершенно справедливо указывает, что «Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет усовершенствовать ее»³. Религия, по Фейербаху, есть сердечное отношение между человеком и человеком, «я» и «ты». «В конце концов,— иронически замечает Энгельс,— у Фейербаха выходит, что половая любовь есть одна из самых высших, если не самая высшая форма исповедания его новой религии»⁴.

¹ Л. Фейербах. Избран. философские соч., т. I, стр. 110.

² Там же, стр. 111.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избран. произв., 1955, т. II, стр. 358.

⁴ Там же.

Таким образом, Фейербах не освобождает человека от религии, а пытается для него создать новую религию. В этом состоит слабый пункт атеистической концепции Фейербаха. За эти слабые места его атеизма постоянно цеплялись реакционеры всех мастей, вплоть до «богостроителей». Партия с Лениным во главе дала должную отповедь всем попыткам гальванизировать религию, в какой бы форме это ни делалось — в форме ли «богоискательства», или «богостроительства», или под другой какой-либо личиной.

При всех недостатках философия религии сыграла громадную прогрессивную роль. Энгельс, например, прямо заявляет, что книга Фейербаха «Сущность христианства» оказала на него и Маркса положительное влияние. Герцен с восторгом говорит об этой книге. Чернышевский тоже испытал влияние Фейербаха, хотя и пошел гораздо дальше немецкого материалиста.

Выдающаяся заслуга Фейербаха состояла в том, что он после долгого засилия идеализма восстановил в правах англо-французский материализм на немецкой почве. Вместе с этим он восстановил в правах и атеизм французских материалистов XVIII в. Влияние Фейербаха вышло далеко за пределы Германии, и оно имеет не только чисто историческое значение. Его атеистические сочинения могут оказать помощь нам и сейчас, когда во весь рост встала проблема коммунистического воспитания трудящихся.

О «СОЦИАЛЬНОЙ ДОКТРИНЕ» СОВРЕМЕННОГО КАТОЛИЦИЗМА

При изучении идеологии современной католической церкви бросается в глаза интенсивная разработка ее теоретиками философско-социологических и политических проблем.

Тесно связанный с господствующими классами, католицизм, имея многовековой опыт идеологической борьбы с передовой наукой и располагая специально подготовленными кадрами философов, экономистов, политиков старается держать под своим влиянием в первую очередь общественные науки.

Католическая церковь обладает большим историческим опытом фальсификации общественных наук. Католицизм имел основное распространение в Европе, где были популярны прогрессивные республиканские идеи молодой буржуазии, зарождались утопические социалистические теории, подвергающиеся теоретической критике классовый строй. В Европе был создан научный социализм, завоевавший ныне всемирное признание. Эти факторы вынуждали католицизм — верную опору господствующих классов — давать свои, христианские ответы на те проблемы и теории, которые выдвигались на первый план.

Авторитарная организация католической церкви, внешне независимая от светской власти, позволяет создать видимость ее нейтральности, а католические философские и социологические концепции выдавать за «общечеловеческие», порожденные «божественным внушением» и «откровением». Не случайно в настоящее время империалистическая буржуазия, и даже та часть ее, которая исповедует протестантство, тяготеют к католической церкви.

Вышесказанное, разумеется, вовсе не означает, что другие церкви и религии не имеют своих философских, социально-политических доктрин, — в таком случае они не смогли бы выполнять своей социальной функции¹.

¹ Говоря о служебной роли протестантской, в частности, англиканской церкви, выдающийся общественный и государственный деятель Индии Д. Неру пишет: «...эта церковь удивительно ревностно служила це-

Однако в зависимости от конкретных исторических условий, от традиций и вероучения¹, от опыта и организации² та или иная форма религии более удобна империалистической буржуазии, относительно лучше и эффективней может быть использована против теории и практики научного социализма. Именно такую роль выполняет в настоящее время католическая церковь и в первую очередь — ее так называемая «социальная доктрина».

«Социальная доктрина» католической церкви — развернутое, тщательно разработанное мировоззрение, претендующее на объяснение огромного круга проблем, касающихся философии, социологии, политической экономии, этики и юриспруденции. Часто эту доктрину называют «социальным католицизмом».

Термин «социальный католицизм» ввел в обиход Поль Лапэир, автор многотомных писаний, признанный авторитет среди католических идеологов.

Вводя в обиход этот термин, он исходил из следующих соображений: «...социализм является лишь видоизмененным христианством, это — блудный сын, удаленный из родительского дома, который отвергает свою мать и ругает своих предков, но который тем не менее имеет в венах кровь своего рода»³. Но так как слово социализм «внушает страх», то, по его мнению, следует превратить существительное в прилагательное и наоборот, — в результате вместо католического социализма получается «социальный католицизм».

В основе «социального католицизма» лежат заповеди священных книг христианской религии, высказывания, речи и специальные обращения римских пап, постановления вселенских соборов, распоряжения и указы ватиканских конгрегаций, а также материалы и отчеты «социальных недель»⁴, постановления и распоряжения местных епархий.

лям английского империализма и дает как капитализму, так и империализму оправдание с моральной и религиозной точек зрения. Прикрываясь высшими этическими нормами, она пыталась оправдать хищническую политику англичан в Азии и Африке и внушила англичанам удивительное и завидное чувство своей неизменной правоты» (Д. Неру. Автобиография. М., Изд-во иностранной литературы, 1955, стр. 396).

¹ Например, по лютеранскому вероучению важнейшим условием спасения души является индивидуальная вера в Иисуса Христа, а не совершение обрядов, чем значительно ослабляется общественный авторитет духовенства.

² В основе той же лютеранской церковной организации лежит принцип подчинения церкви светской власти, подтвержденный еще «Аугсбургским религиозным миром» 1555 г. в формуле «*cuius regio, ejus religio*» (чья страна, того и религия). Государство считается источником церковной власти, а церковное управление — соответствующей функцией государственной власти.

³ Р. Лареуге. «*Le catholicisme social*», t. 2. 1896, p. XII, Paris.

⁴ Специальные «научные» сессии католиков, посвященные какой-либо «социальной» проблеме, проводятся в основных католических странах с 1904 г.

Таким образом, католическая социальная доктрина впитала в себя учения, начиная от «отцов церкви» раннего средневековья вплоть до сегодняшних папских посланий. Эта доктрина пополнялась, шлифовалась и видоизменялась в зависимости от исторических условий, от потребностей сначала рабовладельческого и особенно феодального, а затем капиталистического базиса, приняв, наконец, современный вид.

Теоретической основой социальной доктрины католицизма является схоластическая система Фомы Аквинского (1225—1274 гг.), признанная Ватиканом в качестве официальной философской доктрины. Папа Лев XIII в энциклике *Aeterni Patris* от 4 августа 1879 г. объявил доминиканца Аквината вечным и непререкаемым философским авторитетом католической церкви. «Ангелоподобный доктор теологии» в 18 томах своих сочинений предпринял попытку систематизировать и обосновать христианскую догматику посредством использования трудов Аристотеля, разумеется, идя по пути углубления ошибок и фальсификации учения великого греческого мыслителя. Философия Аквината импонирует Ватикану не только тем, что охватывает многие области знания (философию, социологию, мораль, право и т. д.), но главным образом своей «рациональностью». Вопреки воинствующему иррационализму Тертуллиана («верю, потому что абсурдно»), Фома Аквинский объявляет разум помощником религии, философию подчиняет теологии. Согласно его учению, между рациональным познанием и «истинами откровения» нет противоречий: последние «сверхразумны», но не «противоразумны». Лидер современного неотомизма Жак Маритэн пишет об этой специфике томистской философии: «Синтетический характер томистской мысли подготавливает человека к единству и миру, превосходящим всякое чувство, примиряя в нем благодать и природу, веру и разум, теологию и философию, сверхъестественные и естественные добродетели, духовный и светский порядок, спекулятивный и практический порядок, мистическое созерцание и человеческое познание...»¹. Именно из философии неотомизма черпаются аргументы для всей совокупности идей «социального католицизма».

Необходимо отметить, что роль католических ученых сводится лишь к популяризации официальных концепций Ватикана, чем и объясняется полное единодушие среди них; церковь установила настоящую духовную диктатуру, исключаящую возможность различных толкований той или иной проблемы. Этого прямо, например, требует энциклика *Humani Genes* от 12 августа 1950 года, в которой говорится: «...если папы высказывают определенно свое суждение по проблеме до сих пор спорной, все понимают, что эта проблема... отныне не может рассматриваться как подлежащая обсуждению среди теологов». Необходимость такого послушания признают и сами

¹ J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1944, p. 133.

католические ученые. Вот, например, весьма откровенное признание видного французского комментатора папских энциклик Жана Дожа: «Лишь церковная власть компетентна решать, мы же должны покорно следовать за нею. Мы должны лишь комментировать, объяснять и распространять ясные и точные указания...»¹.

За развитием и распространением своей «социальной доктрины» ревностно следит Ватикан, в частности «конгрегация пропаганды веры» и «конгрегация семинарий, университетов и исследований». В этих целях используются многочисленные «исследования» ученых-католиков и мощная печать (только в США имеется 367 периодических католических изданий), радио- и телепередачи, кинематография (только в Италии 6 кинофирм специализируются на выпуске католических фильмов), церковные проповеди и официальные программы, а также католические партии и прочие церковные организации, учебные заведения, социальные недели и многие другие каналы и способы воздействия на сознание трудящихся. Таким образом, под влиянием доктрины в большей или меньшей степени находятся миллионы верующих как в традиционных европейских католических странах (Италия, Испания, Франция, Австрия и др.), так и в США, латиноамериканских странах и других частях земного шара.

Представители католической церкви часто связывают появление «социальной доктрины» в современном ее виде с изданием 15 мая 1891 г. папой Львом XIII энциклики *Regum Novarum*, открывшей якобы «эру социального христианства», «католического социализма». Так, папа Пий XII в обращении по радио 1 июня 1941 г. по случаю пятидесятой годовщины *Рерум Новарум* говорил, что эта энциклика «дала обильный урожай... из нее развилась социальная католическая доктрина, которая предложила сыновьям церкви — священникам и мирянам — план и средства плодотворной социальной реконструкции»². Она же — эта энциклика — позволила якобы «появиться на католической земле многочисленным и различным благотворительным учреждениям» (имеются в виду католические партии, профсоюзы, молодежные, женские, спортивные и другие организации и общества).

Конечно, нельзя связывать появление целого идеологического направления с одним только актом «рабочего папы», как называют буржуазные и католические авторы Льва XIII, хотя «расцвет» доктрины связан с его именем. Зарождение социально-политической доктрины церкви, соответствующей капи-

¹ J. Daujat. *Catholicisme et socialisme (Textes pontificaux et commentaires)*, Paris, 1951, p. 17.

² *Actes de SS Pie XII (Encycliques, Motu Proprio, Brefs etc.)*, t. III, p. 96.

талистическому этапу развития общества, во-первых, наблюдается значительно раньше понтификата Льва XIII (1878—1903), а именно уже при Пие IX (1847—1878)¹, во-вторых, «социальная деятельность» папской курии имеет более глубокие корни (подробно рассматриваемые ниже), чем отдельные акты «рабочих пап», основополагающих «социальную активность» Ватикана.

Нельзя согласиться также с другой точкой зрения относительно причин зарождения католической социальной доктрины, выраженной, например, бывшим профессором иезуитского григорианского университета в Риме Алигеро Тонди, недавно порвавшего с орденом иезуитов и примкнувшего к демократическому лагерю в Италии.

А. Тонди проводит ту мысль, что после падения светской власти церкви и уничтожения деспотических абсолютистских режимов правительства приходят к власти в результате борьбы политических партий, теоретическая и практическая деятельность которых направляется определенной системой взглядов, программой. У католической церкви не было в то время ни партий, ни социально-экономической доктрины. «Следовательно, какую-то систему надо было соорудить, и побыстрее. Вот почему к середине прошлого века зарождается католическая социология... Эта церковная социология, по всей видимости, не имеет другой цели, кроме оправдания существования и деятельности политических течений и партий, созданных и руководимых церковью в различных странах»².

А. Тонди правильно утверждает, что проблема обеспечения своих экономических интересов находится в центре внимания католической церкви, но это не значит, что целью католической социологии является только обеспечение и умножение «экономического могущества» церкви. Нельзя отрывать церковь от всей капиталистической системы: церковь подчинена ей, обслуживает ее интересы, укрепляет ее положение. И хотя А. Тонди в дальнейшем на основе огромного фактического материала по существу приходит к справедливому выводу, что целью католической социологии является защита всего капиталистического строя, а не только «своего» «экономического могущества», все же его определение причины зарождения и сущности католического социального учения допускает возможность существования якобы независимого от буржуазной социологии церковного учения, что может привести к идеализации деятельности Ватикана.

Наконец, у представителей католической церкви существует такое мнение, что «социальный католицизм» является якобы

¹ Достаточно вспомнить деятельность Бюшэ, «либеральной школы» Ле Плэ, «социальных католиков» Дютуа, Ла Тур дю Пэна, Кеттелера и др.

² А. Тонди. «Иезуиты», М., 1955, стр. 71.

логическим и необходимым завершением социального движения первоначального христианства и милосердного «социального» действия средневековых монастырей. По их мнению, первоначальное христианство — это «социалистическое» учение, а Иисус Христос — это первый революционер.

Католические теоретики, стремясь придать христианству «социалистический» характер, пытаются доказать свой приоритет в создании божественного, справедливого учения, из которого классики марксизма будто бы заимствовали свои основные идеи, превратив их в своей атеистической, стало быть, ложной системе в абсурдные положения. Католический социолог Котэн, которого охотно и часто издают и переиздают в одном из католических «научных» центров — в Лувене (Бельгия), утверждает, что Маркс создал новую религию — социализм, но он не привнес ничего «хорошего» и «нового», а лишь «в аспекте своей коллективистской доктрины» интерпретировал основные положения ветхого и нового завета.

«...Маркс был евреем, и как всякий еврей проповедует мессианство»¹, — пишет Котэн, — он ждет спасителя, который возродит человечество, находящееся в нищете и горе, и учредит «царство мира и процветания». Но так как в марксизме индивидуальное всегда связывается с общественным, личность растворяется в коллективе, рассуждает далее Котэн, то поэтому будто бы К. Маркс лишь «обобществил мессию», т. е. «представил его в виде не личности, а коллектива»². По Котэну получается так, что самое основное в марксизме — идея пролетарского мессианизма — включает в себя ту же религиозную веру, надежду, что и христианство. В том же духе рассуждает и Поль Лапэир: «...Жизнь первых христиан была — в самом прямом смысле этого слова — настоящим практическим социализмом. Ни один социалистический писатель не мечтал о более идеальном обществе..., чем общество первых христиан..., воплотивших учение и внушение Христа»³. «То название, которое социалисты дают себе, украдено ими, ибо... мы были таковыми раньше их и мы осуществили то, о чем они ограничиваются мечтанием»⁴.

Представители католической церкви, разумеется, не выдают себя за марксистов, как, например, это делают первые социалисты. Наоборот, церковь в связи с укреплением стран социализма, продолжает усиленно и яростно осуждать научный социализм. Пий XI в энциклике «Квадрагесимо анно» провозглашает несовместимость христианства и социализма: «Никто не может быть в одно и то же время хорошим католиком и

¹ R. Kothén. «Le socialisme». Louvain, 1946, p. 114.

² Там же.

³ P. Lapéyre. «Le catholicisme social», t. 2, Les remides amers, p. 343.

⁴ Там же, стр. 344.

истинным социалистом»¹. Правда, на той же странице энциклики папа Пий XI пишет, что «социализм» как и все заблуждения, включает в себя долю истины. Но эта маленькая доля истины, по его мнению, погубила себя в общей ложной теории марксизма. Подлинного расцвета и своей завершенности она нашла будто бы в церковном учении. Отсюда читателю навязывается вывод: чтобы воспринять «истину» и «справедливость» в неизвращенном, «чистом» виде, надо порвать с научным социализмом и стать на позиции христианского учения.

Фальсификация первоначального христианства нужна католическим ученым также для «опровержения» марксистского учения о социальной сущности религии; при этом они часто ссылаются на «авторитет» русского эмигранта, философа-мистика Бердяева, который специально и долго занимался проблемами «коммунистической оценки религии». В книге «Марксизм и религия» Бердяев пишет: «Христианство первоначально было идеологией бедных. Но из этого факта вытекает следующий вывод: христианство — это орудие эксплуатации было создано вначале эксплуатируемыми, а не эксплуататорами»². По его мнению, такой вывод вполне достаточен для того, чтобы «заставить» марксизм отказаться от утверждения, что «религия — опиум народа»: не может же быть орудие эксплуатации создано самими эксплуатируемыми и против себя же!

Характерно, что с подобного рода измышлением смыкаются и мысли оппортуниста К. Каутского.

Марксистская методология позволяет вскрыть истинную сущность первоначального христианства и установить, что христианское учение никогда не было революционным, «социалистическим», что с самого возникновения оно выполняло в конечном итоге реакционную роль.

Действительно, первоначально христианство возникло как пассивный протест угнетенных, желающих найти в религии спасение от тягот жизни. В памятниках ранней христианской литературы (Апокалипсис) отображена надежда угнетенных на свободу и равенство всех людей, мечта о счастливой доле и лучшей жизни, злоба против «великой блудницы» — Рима. Это в некоторой степени совпадает с рассуждениями Каутского, который говорит о «коммунистическом содержании первоначально-христианских сочинений»³, о «коммунистической идее христианства»⁴.

В «Происхождении христианства» он трактует христианство как попытку осуществления действительного социального переустройства. Он пишет: «Освобождение от нищеты, которое бы-

¹ Gorce. «La politique de l'éternel...» avec grandes encycliques de Léon XIII et de Pie XI, Paris, 1941, p. 143.

² M. Berdiaeff. «Le marxisme et la religion», Paris, 1931, p. 20.

³ К. Каутский. «Предшественники новейшего социализма», т. I, стр. 197.

⁴ Там же, стр. 65.

ло возведено христианством, вначале мыслилось им очень материально, как освобождение еще в этом мире, а не на небе»¹, и именно на этой основе он находит у раннего христианства «сходство с рабочим движением»².

Но ведь это был протест религиозный, фантастический и, по существу, реакционный, проповедовалась надежда на наступление нового, справедливого царства на небе: «Отрет бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Апокалипсис, гл. 21, ст. 4). Стало быть, до прихода мессии следует терпеливо нести свой крест, несмотря на всю его тяжесть, надеясь, что страдания будут зачтены на том свете.

Правда, и христианство, и пролетарский социализм учат о предстоящем избавлении от рабства и нищеты, но о каком сходстве можно говорить, если «христианство ищет этого избавления в потусторонней жизни, после смерти, на небе, социализм же — в этом мире, в переустройстве общества»³.

Правда, и христианство, и пролетарский социализм проповедуют равенство всех людей. Но пролетарский социализм имеет в виду равенство людей на земле, и он не только проповедует это равенство, но и организует борьбу за его осуществление. Христианство же признает лишь равенство всех людей перед богом, что является фантастическим отражением всеобщего беспорядка угнетенных классов.

Объясняя все недостатки общественного устройства внутренней испорченностью, греховностью каждого отдельного человека, христианство провозглашало духовное спасение всех людей через веру в искупительную жертву божественного спасителя. Таким образом находилась форма «внутреннего спасения от испорченного мира, утешения в сознании, к чему все так страстно стремились»⁴.

Каутский, игнорируя специфику рабовладельческой общественно-экономической формации, в сущности отождествляет социальный состав («пролетариат») и социальный смысл первоначального христианства с индустриальным пролетариатом и его идеологией, хотя при коренном различии двух эпох они «не могут иметь между собой больше общего, чем архиепископ Кентерберийский и первосвященник Самуил»⁵.

Важно отметить, что христиане отказывались участвовать в восстаниях против рабовладельческого строя; так, например, они не участвовали в известном палестинском восстании Бар-Кохбы (132—135 гг.). Утешаясь месснианскими чаяниями и хилизмом (см. Апокалипсис, 20, 1—6), считая своих врагов

¹ К. Каутский. Соч., т. X, 1930, стр. 388.

² Там же.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. II, стр. 409.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XV, стр. 610.

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв. т. I, стр. 210.

побежденными, если удавалось победить их в своем воображении, христианство с самого начала носило в сущности антиреволюционный характер, ибо «...кто утешает раба, вместо того, чтобы поднимать его на восстание против рабства, тот помогает рабовладельцам»¹.

Такова социальная роль раннехристианской идеологии, превращающей раба по положению еще и в раба по убеждению. Она обусловила в дальнейшем признание рабовладельческим государством христианства в качестве господствующей религии (324 г.).

Отмечая принципиальную порочность идеализации первоначального христианства, тем более следует отметить попытки католических социологов представить современную социальную философию Ватикана в виде логического завершения социального движения ранних христиан и социально-религиозных движений средневековья. Нельзя стирать грань между движениями угнетенных (в древнем мире — рабов, городской бедноты, покоренных народов, в средние века — крестьян, ремесленников) против угнетателей (рабовладельцев, феодалов) и современным католицизмом, выражающим интересы господствующих классов. Следует помнить, что давно уже «христианство вступило в свою последнюю стадию. Оно уже не способно было впредь поставлять идеологическую одежду для стремлений какого-нибудь прогрессивного класса; оно все более и более становилось исключительным достоянием господствующих классов, пользующихся им просто как средством управления, как уздой для низших классов»².

Социальную доктрину церкви нельзя представлять как некое монолитное и неизменное учение. В середине прошлого века католицизм выступал еще как феодальная оппозиция капитализму, тогда как в новейшее время происходит окончательное превращение его в буржуазную религию, церковные учреждения и организации срастаются с капиталом и подчиняются империалистическим монополиям буржуазии. Это и определяет его антисоциалистическую направленность.

«Социальный католицизм» является идеологической реакцией католической церкви на социальные проблемы, порожденные капиталистическим способом производства; это качественно новый этап в развитии идеологии католицизма, возникший в борьбе с рабочим движением и его идеологией.

Буржуазия во времена своего «юношеского свободомыслия» придерживалась материалистической и атеистической идеологии, резко и язвительно выступала против религии и особенно церкви, защищавших феодальный способ производства. Однако по мере утверждения капиталистических производственных отношений и неизбежного проявления присущих им

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 21, стр. 206.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произвед., т. II, стр. 380.

антагонизмов буржуазия постепенно возвращается к религии. Ее набожность растет прямо пропорционально тому, как увеличивается опасность революционного подъема трудящихся.

Необходимость обуздания враждебной социальной силы, которая растет численно, организационно и идейно и победа которой приведет не к смене господствующих классов (это не страшно для гибкой католической церкви), а к их уничтожению (вот это губительно для самой церкви!), заставляет господствующие классы мобилизовать весь свой идеологический арсенал, в том числе и католическую религию. Как образно пишет в памфлете «Пий IX в раю» Поль Лафарг, «...буржуазия, та самая буржуазия, которая в прошлом столетии побеждала нас разумом, насмешкой и ножом гильотины, осаждаемая страхами, ищет, озираясь вокруг, защитника, спасителя»¹.

Идеология «социального католицизма» выдвигается в противовес научной идеологии пролетариата как якобы классово нейтральное учение, защищающее не интересы какой-либо группы людей, а интересы всех,— она будто бы призвана заменить «односторонний» и «жестокий» марксизм.

Вот как трактуют возникновение марксизма и необходимость «замены» его церковным учением сами католические социологи, например, Фульгие.

XIX век характеризовался развитием «эгоистического капитализма, озабоченного лишь своей прибылью», и «параллельным развитием беззащитного и не имеющего никакой надежды нищенского пролетариата»². Бедственная жизнь пролетариата, «инстинктивное желание исцелиться», высвободиться из несправедливого состояния дали возможность появиться социализму Маркса. «Неосознанное стремление к лучшей жизни» и объясняет, по мысли Фульгие, популярность марксистской доктрины среди «бедствующего населения».

Но кроме указанного объективного фактора, по утверждению католических теоретиков, имеется еще одно печальное обстоятельство, которым не преминул воспользоваться «коварный» марксизм: это — роковое самоустранение католиков от социальных проблем.

Христианская церковь, призванная знать запросы и жизнь своей паствы, не распознала в XIX в. печальные потребности народа, не выполнила надлежащей ей роли «духовного руководителя». «Вследствие этого «развращенные пастыри» завладели паствой и повели ее к отравленным пастбищам»³. Правда, в первой половине XIX в. (1830—1848 гг.) католики взяли было за решение социальной проблемы (Ламеннэ, Лекор-

¹ П. Лафарг. «Против бога и капитала». Социалистические памфлеты, М., 1925, стр. 148.

² E. Foulquier «Communisme et responsabilités des chrétiens», Paris, 1951, p. 20.

³ R. Kœthen. «Le socialisme...», p. 12.

дер и др.), но «осуждение Ламеннэ¹, а также безразличие многих католиков парализовали их усилия»². Особенно это проявилось после революции 1848 года, когда «благодаря консервативному духу и боязни социальных раздоров многие католики отвернулись от народа. Карл Маркс имел свободное поле для деятельности. Марксистское учение было единственным сильным ответом на призывы рабочей нужды... *Коммунизм использовал отсутствие христиан*»³ (подчеркнуто нами — М. М.)

Отсюда теоретики католицизма приходят к следующим выводам. Во-первых, говорят они, «нужно бороться против несправедливостей, уменьшить нищету и страдания, покончить с пренебрежением к жертвам, бедным, с неравным распределением благ»⁴. Иначе говоря, нужна «лояльная борьба за справедливость», которая, как видно из дальнейшего изложения, заключается в социальной демагогии, в охаивании «духа мамоны», в организации благотворительных учреждений, госпиталей, домов для престарелых, в выдвижении утопических теорий обеспечения всех частной собственностью и т. п., то есть в стремлении заменить неизбежное и радикальное социальное переустройство различными паллиативами с тем, чтобы коммунизм не казался единственным средством устранения несправедливости в мире и нищеты людей.

Второй вывод заключается в том, что нужно исправить исторический промах, допущенный церковью, покончить с «великим скандалом XIX века», выразившимся в разрыве между церковью и пролетариатом; необходимо встать во главе рабочего движения, отказаться от рутинерской нейтральности и открыто вторгаться в общественную жизнь; заменить коммунистическую идеологию «светлым лучом христианской жизни», который должен якобы оживить всю моральную и общественную деятельность людей.

Таким образом, особенностью социального католицизма является его активная антикоммунистическая направленность.

Марксизм возник в 40-х годах прошлого века как научное отражение социально-экономических сдвигов, происшедших к тому времени в Европе. В этот период на общественную арену выступает пролетариат, но не как угнетенная и страдающая масса, передоверяющая свое избавление кому-то свыше; он

¹ Несмотря на то, что Ламеннэ формально отлучен от церкви, а его произведения запрещены, католические авторы настойчиво пытаются реабилитировать дух его учения, много пишут о «добрых целях Ламеннэ», о том, что «Ламеннэ не был понят» и т. д. И это не случайно — существует органическая связь между учением Ламеннэ и современной католической доктриной, которая использует фразеологию и идеи христианских социалистов XIX века; даже самые папские социальные энциклики во многом являются, по существу, повторением идей Ламеннэ.

² E. Foulquier. «Communisme...», p. 19.

³ Там же.

⁴ Там же, p. 209.

выставляет свои социальные требования и борется за их осуществление.

Это не просто угнетенный класс, как уверяют католические социологи, имеющий лишь «неосознанное стремление к лучшей жизни» или «инстинктивное желание исцелиться»; пролетариат становится все больше классом для себя, приобретает способность к своему освобождению. Революция 1848 года показала, что этот класс уже в то время ставил вопрос о самом существовании буржуазного общества.

Марксизм, явившись научным выражением объективной исторической необходимости революционного социального переустройства, был подготовлен как развитием материальной жизни общества, так и предшествовавшей ему духовной жизнью. Он был продуктом тщательного изучения и критического освоения достижений общественных и естественных наук, результатом научного анализа законов развития капитализма, а также обобщением революционного опыта пролетариата в различных странах. Он возник не вследствие «отступления христиан» от духовного воспитания пролетариата, а в борьбе с христианской идеологией.

Будучи идеологическим выражением коренных потребностей самого рабочего движения, марксизм вооружил рабочий класс передовой революционной теорией, дал ему ясную социалистическую направленность.

Марксизм так же невозможно уничтожить, как невозможно уничтожить рабочий класс. Такое стремление кажется тем более абсурдным сейчас, когда марксизм стал господствующей идеологией в целом ряде стран Европы и Азии, когда победивший социализм представляет собой мировую систему, когда он глубоко проник в умы и сердца миллионов людей. В таких условиях попытки церковников отвлечь рабочий класс от научного социализма обречены на провал. Однако именно так и ставят они вопрос: «Христианство — или марксизм. По-видимому, именно здесь должен состояться неизбежный выбор, ибо другой альтернативы не дано. Кем же мы будем — первыми или вторыми?»¹. Широкое распространение марксизма вынудило идеологов католицизма вступить на новый для них путь «социальной» деятельности среди рабочих в целях их классового разложения и деморализации, приведения к покорности, послушанию, к христианскому смирению. Так как одно отрицание марксизма не может оказать должного влияния на трудящихся, возникла необходимость позитивной программы, способной, как пишет католическая энциклопедия, «переделать или создать новый христианский социальный порядок, т. е. наличие Христа в личной и общественной жизни»². Для этого —

¹ J. Lorrain. «Chrétien ou marxistes?», Paris, 1949, p. 8.

² Encyclopédie «Catholicisme hier, aujourd'hui, demain», Paris, 1949, t. VI, p. 705.

в противовес марксизму — была создана пресловутая католическая социальная доктрина.

Разберем определение и толкование этой доктрины, данные Марселем Клементом, усердно распространяющим в настоящее время во Франции социальные идеи католической церкви. «...Социальная доктрина церкви,— пишет он,— является мировоззрением. Она является всеохватывающей религиозной концепцией о человеке, семье, экономике, политике, мире во всем мире»¹.

Как видно из приведенного определения, социальный католицизм претендует быть универсальным принципом для решения всех вопросов. Государственное устройство и организация экономики, идеология и руководство рабочим движением, образование и международная политика, не говоря уже о семье, браке, быте,— все эти области должны быть втянуты в круг религиозного мировоззрения, идеологически переплавлены в одну систему под эгидой католической церкви².

Разве могли идеологи восходящей буржуазии, страстно бичевавшие духовную диктатуру церкви и выступавшие за свободное и рациональное исследование общественной жизни и ее закономерностей, предположить, что тот общественный строй, за утверждение которого они так пламенно боролись, перезрев, прибегнет к помощи своего бывшего противника и будет стараться набросить вновь покрывало теологического мировоззрения на науки, с таким трудом от него эмансипированные?

Поистине прав был К. Маркс, писавший о том, что пробил смертный час для свободного исследования буржуазии в области общественных наук. Открытое вторжение католицизма в общественную жизнь импонирует империалистической буржуазии, ибо оно необходимо для отваживания угнетенных от революционных действий, для подрыва их революционного настроения и разрушения их революционной решимости.

Что же позволяет, по мысли католических авторов, социальной доктрине церкви стать даже... наукой?

Разберем аргументацию Марселя Клемента.

По мысли автора, учение должно обладать тремя свойствами, позволяющими ему стать наукой: «спекулятивным синтезом», «практической значимостью» и «моральным обязательством». Основную теоретическую ценность доктрине придает «спекулятивный синтез», который усматривается, во-первых, в

¹ M. Clément. «Introductions à la doctrine sociale catholique». Paris, 1951, p. 14.

² Несколько ниже М. Клемент пишет: «Социальная доктрина церкви представляет собой всеобщую совокупность общественных взглядов, чьи нормативные требования можно четко изложить в трех основных аспектах: в социологической доктрине, экономической доктрине и политической доктрине» (стр. 26—27).

общей проблематике, и, во-вторых, в дальнейшем развитии предшествующих теоретических положений. Так, если проанализировать энциклики, декреты, буллы и другие публичные акты трех наиболее «социальных пап»: Льва XIII, Пия XI и Пия XII, то, во-первых, наблюдается одна и та же проблематика: «зло, от которого страдает общество, христианский брак и семья, рабочий вопрос, социализм, христианское устройство государства, национальный и интернациональный мир, претворение христианства в гражданское общество»¹ и, во-вторых, «прогрессивное развитие темы, внутренняя связь всех излагаемых идей»².

Действительно, католическая церковь тщательно занималась и занимается этим кругом вопросов. Например, учение о семье, как биологической ячейке общества, разбирается в энцикликах *Arcanum divinae sapientiae* Льва XIII, *Casti connubi* Пия XI и в речах Пия XII о христианских супругах; специально экономические вопросы рассматриваются в *Regum Novarum* Льва XIII, *Quadragesimo Anno* и *Divini Redemptoris* Пия XI, *La Solennita* Пия XII и др.; политические проблемы — в *Diuinum Illud, Immortale Dei, Sapientiae christianae* Льва XIII, *Ubi Arcano* Пия XI, в *In Questo Giorno, Grazie* и *Nell'Abba* Пия XII.

Но является ли неоднократное обращение к одной и той же проблематике и ее дальнейшее развитие достаточным основанием для возведения социальной доктрины католической церкви в ранг общественной науки? Если статья на точку зрения автора, то и всякую мифологию можно выдать за науку, коль скоро она удовлетворяет требованиям «логического синтеза». Действительно, ведь миф или сказка на протяжении жизни многих поколений шлифуются, сюжет их развивается, значит, имеются как единая проблематика, так и «прогрессивное развитие темы».

Гуманитарные науки отражают сложную жизнь общества. При этом предмет каждой науки слагается вовсе не из произвольно измышленной суммы социальных проблем. Классификация наук определяется реальной взаимосвязью самих предметов исследования — форм движения материи или социальных отношений, изучаемых соответствующими науками. «...Так как теперь в природе, — пишет Энгельс, — выявлена всеобщая связь развития, то внешняя группировка материала в виде такого ряда, члены которого просто прикладываются один к другому, в настоящее время столь же недостаточна, как и гегелевские искусственные диалектические переходы. Переходы должны совершаться сами собою, должны быть естественными. Подобно тому как одна форма движения развивается из

¹ M. Clément. «Introductions...», p. 16.

² Там же.

другой, так и отражения этих форм, различные науки, должны с необходимостью вытекать одна из другой»¹. В применении к наукам об обществе такой определяющей объективной реальностью является материальная жизнь общества во всем ее многообразии. Впервые возможность строгого научного подхода к социальным проблемам и теориям, помогающего разобраться в кажущемся беспорядочном многообразии социальных отношений, была создана марксизмом путем «...выделения из разных областей общественной жизни области экономической, посредством выделения из всех общественных отношений — отношений производственных, как основных, первоначальных, определяющих все остальные отношения»².

Упомянутый католический автор при определении социального католицизма как «науки» спекулирует на необходимом для любой науки критерии повторяемости. Но усмотрение повторяемости не в объективных материальных условиях, порождающих соответствующие социальные отношения и идеи, а в самих идеологических отношениях («единая проблематика» по терминологии М. Клемента) может привести лишь к произволу и субъективизму, не оставляющим места для признания объективной закономерности.

Правда, все общественные науки, изучая законы развития социальных отношений, находятся в тесной связи друг с другом. Но это не значит, что можно создать науку, одинаково занимающуюся этикой и юриспруденцией, политэкономией и международными отношениями. Каждая из общественных наук имеет свой предмет исследования, отличающийся от предметов других наук своей спецификой в обслуживании общества. И точно так же, как абсурдной представилась бы в наш век попытка воскрешения натурфилософии, так же несостоятельной является претензия на научность «всеобъемлющей» католической социальной доктрины, устанавливающей христианские принципы для огромной совокупности общественных дисциплин и объединяющей их в одну «науку».

Следующей особенностью социальной доктрины католической церкви как «науки» является претензия на «практическую значимость», то есть на необходимость ее существования для «благополучия» общества. Не ограничиваясь духовным управлением трудящихся, Ватикан старается претворять принципы своего учения в жизнь, создавая на его основе соответствующие организации и учреждения как якобы прообразы будущего «христианского миропорядка».

В этом — одна из специфических особенностей социального католицизма, которая придает ему чрезвычайно активный характер.

¹ Ф. Энгельс. «Диалектика природы», 1950, стр. 199.

² В. И. Ленин. Соч., т. 1, стр. 120.

Вот интересное признание Жоржа Урдэна в сборнике статей «Христиане и политика», отражающем недовольство определенных католических кругов, так называемых католиков-прогрессистов, официальной идеологией и политикой церкви. Автор пишет, что «католицизм, в сущности, является тоталитарной религией. Он требует не только внешнего примыкания своих верующих, но также того, чтобы все поведение его приверженцев определялось его догматами»¹. В этой связи заслуживает интереса предисловие католического профессора к упомянутой нами книге аббата Р. Котэна, в котором автор пишет, что социальный католицизм не только доктрина, но и социальная организация, объединяющая людей и имеющая свою разветвленную сеть на земле, что якобы дает возможность практического претворения доктрины.

Католическим иерархам и «ученым», жаждущим достижения «практической значимости» своей социальной доктрины для «плодотворной социальной реконструкции», можно было бы напомнить, что, например, с 756 г. и вплоть до присоединения Рима и Церковной области к Итальянскому государству в 1870 г. существовало папское государство; однако его одиннадцативековое существование известно только тяжелым феодальным гнетом, усугубленным господством инквизиции, атмосферой террора и страха, преследованием науки и малейшего проявления свободомыслия.

В настоящее время «социальной доктриной» руководствуются католические партии буржуазных стран (в Италии — христианско-демократическая партия, во Франции — народно-республиканское движение, в Западной Германии — христианско-демократический союз и христианско-социальный союз, в Австрии — народная католическая партия и т. д.), многие из которых, будучи правящими партиями, имели полную возможность осуществить ее. Чтобы убедиться в буржуазной сущности этой доктрины, прикрытой социально-религиозной фразеологией, остановимся на некоторых проблемах внутренней и внешней политики такой «традиционной» католической страны, как Франция, в которой длительное время у власти была МРП.

Как отразились «социальные принципы» католицизма, например, в плане международных отношений? Вплоть до лета 1954 года власть на Кэ д'Орсэ была в руках лидеров католической партии — Робера Шумана и Жоржа Бидо; их руководство ознаменовалось позорной колониальной войной в Индо-Китае, вступлением в агрессивный Северо-Атлантический блок и т. д. Антинациональная политика католической верхушки особенно очевидна на фоне деятельности МРП в пользу возрождения главного врага Франции — германского милитаризма. Народные республиканцы под давлением извне, вопреки нацио-

¹ «Les chrétiens et la politique», Paris, 1948, p. 104.

нальным интересам, сделали все, чтобы провести через парламент утверждение парижских соглашений. В английской газете «Дейли мейл» отмечалось, что Ватикан через апостолического нунция в Париже и французских кардиналов оказал давление на «народно-республиканское движение» в пользу ратификации парижских соглашений¹.

В области экономики власть МРП, вопреки демагогическим декларациям о борьбе с монополиями за «справедливое распределение благ», за «депролетаризацию пролетариата» и установление «христианской экономической демократии» и т. д., привела к тому, что «одной из главных характерных черт нынешнего развития французской экономики является усиление мощи монополий и крупных предприятий»².

А с другой стороны, наблюдается рост безработицы и усиление эксплуатации, снижение покупательной способности трудящихся. Доля заработной платы рабочих в национальном доходе, которая составляла до войны 45%, упала в 1952 году до 30%³.

Интересно отметить, что за время правления МРП происходило дальнейшее отбрасывание так называемых средних слоев (вокруг которых любят поднимать возню церковники) в ряды пролетариата. Например, с 1946 по 1955 г. число ремесленников сократилось в игрушечном производстве на 18%, в сапожном — на 26%, в производстве деревянной обуви — на 72% и т. д. Общий объем работ, выполняемых ремесленниками, с 1947 по 1955 г. сократился на одну треть. Тот же процесс наблюдается в сельском хозяйстве, среди мелких торговцев, поглощаемых крупными торговыми объединениями⁴.

Этот фрагментный показ некоторых последствий внутренней и внешней политики МРП говорит о коренном расхождении между «воплощенными принципами» «социального католицизма» и программными заверениями его идеологов. То же наблюдается и в других католических странах. У католической иерархии, ставшей составной частью крупного капитала, нет иных интересов, кроме защиты капитализма, поэтому на практике они проводят политику, соответствующую интересам монополий.

«Практическое воплощение» социального учения осуществляется также через посредство других организаций — профсоюзных, молодежных, женских, спортивных, через различные массовые объединения католического действия и т. д. Созданные по принципу единого вероисповедания, эти организации призваны отвлечь трудящихся от классовой борьбы, расколоть

¹ «Правда» от 30 декабря 1954 г.

² М. Торез. «Новые данные об обнищании трудящихся Франции», М., Госполитиздат, 1956, стр. 11.

³ Там же, стр. 19.

⁴ Там же, стр. 59.

единый фронт рабочего движения. Вот ценное признание упомянутого выше католика-прогрессиста: «В то время как парламентские партии, как правило, имеют социологическую основу, соответствующую одному классу или общественной прослойке, партии христианского внушения... рекрутируются из граждан, принадлежащих к различным социальным кругам. Единство верования позволяет превзойти классовые интересы и сгруппировать в одном учреждении избирателей различных происхождений, часто антагонистических»¹.

Ватикан прилагает активные усилия к тому, чтобы претворить в жизнь основы своего учения, что нашло выражение в обращении ко всем верующим и нациям Пия XII от 7 сентября 1947 г. в соборе св. Петра в Риме: «Пришло время действовать!» При этом целью социального католицизма является не осуществление особого — отличного от капитализма — «христианского образа жизни» или католического государства, а *упрочение церковными организациями и идеологами существующего буржуазного строя*. Ярким подтверждением этому является время правления Петэна во Франции, когда вся идеология и политика вишийского правительства базировались на социальном католицизме, что позволило верховному прелату Франции заявить: «Наши идеи находятся у власти»². Однако, как подробно доказывает в своей книге французский коммунист Роже Гароди, осуществление принципов социального учения церкви, реорганизация сельского хозяйства и промышленности на корпоративных началах, патернализм и т. п. явились лишь католическим освящением прежней — или еще более усугубленной — капиталистической эксплуатации, господством обскурантизма и клерикализма.

Вот почему, как указывал П. Тольятти в речи, произнесенной 22 января 1956 г. в Турине по случаю празднования 35-летия итальянской компартии, «...существует другая серьезная опасность, угрожающая нашему демократическому строю. Эта опасность не представляется как нечто туманное, а начинает приобретать реальные, серьезные и тревожные аспекты. Она заключается в том, что путем вмешательства духовных властей и мощных религиозных или полурелигиозных организаций появляется угроза изменения самих основ нашего демократического строя... Мы должны открыто заявить, что если этот процесс не остановится, то Итальянское государство постепенно изменит свой характер. На деле мы не будем иметь государства либерального и демократического типа, в котором действуют различные политические течения, а будем иметь церковное государство нового образца»³. Такой актив-

¹ «Les chrétiens et la politique», p. 113 .

² Цит. по книге R. Garaudy, «L'Eglise, le communisme et les chrétiens», Paris, 1949, p. 61.

³ «За прочный мир, за народную демократию» от 3 февраля 1956 г.

ный характер социального католицизма делает его особенно опасным, использование религии в различных сферах деятельности государства разлагающе, деморализующе действует на окончательно еще не освободившуюся от пут буржуазной идеологии часть трудящихся, поэтому требуется постоянная борьба, разоблачение идеологической и социальной деятельности Ватикана, которая и ведется представителями коммунистических партий и демократических сил всего мира.

Наконец, социальный католицизм имеет в качестве «научного» атрибута, как пишет М. Клемент, «моральное обязательство (обязанность, долг, une obligation morale)». Католицизм возлагает на каждого верующего требование, в качестве нравственного долга, направить желания, помыслы, всю энергию на достижение цели этого учения.

Этот морально-религиозный аспект доктрины является своеобразной мимикрией, позволяющей католической церкви, по пресловутому принципу «кесарево — кесарю, божие — богу», вмешиваться в общественную жизнь, выдвигать свои теории социального переустройства. Так, епископ Ришо в книге, специально посвященной взаимоотношению церковной и светской власти и роли социального католицизма в общественной жизни, пишет, что между ними «не может быть конкуренции, здесь нет опасности для гражданской власти, ибо богу принадлежит богово, а кесарю — кесарево. Церковь не вмешивается в мирские дела, если они не ущемляют духовные интересы»¹. Оговорка об ущемлении духовных интересов нужна для оправдания «мирского вторжения» католицизма. Эта же мысль четко выражена в выступлении папы Пия XII 29 апреля 1945 года: «...многочисленные и существенные отношения *связывают и подчиняют* общественный порядок религиозным и моральным вопросам. Из этого следует, что, особенно во время экономических потрясений и политических возбуждений, церковь имеет право и обязана ясно изложить католическую доктрину по столь важным проблемам... Эта доктрина ясна во всех аспектах, она обязательна, никто не может отстраниться от нее, не обрекая на опасность веру и *моральный порядок*»² (подчеркнуто нами.— М. М.).

Такое расширительное толкование предмета морали, подчинение нормам морали общественных наук (социологии, политической экономии, юриспруденции и т. д.) нужно идеологам католицизма для обоснования права на создание «справедливых», «христианских» социальных теорий³. В радиообращении от 1 июня 1941 г. по случаю 50-й годовщины «Рерум Новарум» папа считает неоспоримым нахождение социальных про-

¹ P. Richaud, «l'Eglise en face du monde», Paris, 1947, p. 59.

² Цит. по М. Clément «Introductions...», p. 18.

³ Кстати, такая постановка вопроса чрезвычайно «помогает» во время анализа теоретических проблем при отсутствии аргументов прибегать к моральным заповедям...

блем в компетенции церкви, поскольку они-де подчинены морали. Церковь же, являясь охранительницей «высших нравственных заповедей», должна «судить, находятся ли основы данной социальной организации в соответствии с неизменным порядком вещей, который бог установил через естественное право и откровение». Установив далее, что принципы естественного права и истины откровения исходят из одного источника, папа приходит к выводу, что «...церковь, как страж духовного христианского порядка, в котором объединяются природа и благодать, имеет своей целью формирование сознания, в том числе и сознания тех, кто призван найти решение проблем и обязанностей, накладываемых общественной жизнью»¹. Так «обосновывается» право церкви решать, находится ли данная общественная форма в гармонии с божественными законами.

При такой демагогической постановке вопроса *политическое* вмешательство римской курии в любое общественное явление объявляется вполне законным, не нарушающим требований буржуазной демократии, ибо как уверяют католические ученые, «во всех своих демаршах св. отец скрупулезно держался вне политической области, его вмешательство было моральным и религиозным»².

На самом деле моральная и религиозная деятельность Ватикана обращается в организованную, активную борьбу, мешающую претворению любого прогрессивного начинания демократических сил в капиталистических странах и утверждению социальных завоеваний стран социалистического лагеря. Для иллюстрации этой «морально-религиозной» деятельности католической церкви остановимся лишь на одном свежем примере.

Осенью 1956 г. империалистические силы и венгерская контрреволюция предприняли яростную попытку реставрации старых порядков в Венгрии. Под прикрытием требования «демократии» и «свобод» контрреволюционеры истязали и убивали патриотов, поджигали предприятия и школы, громили музеи и театры. В этот ответственный для судеб Венгрии момент, когда все честные патриоты боролись за сохранение народно-демократического строя, Ватикан в спешном порядке отслуживал мессы за победу «христового» дела, а небезызвестный кардинал Миндсенти был занят далеко не «моральной» деятельностью, претендуя на роль вождя контрреволюции. Тов. Я. Кадар, отвечая на вопросы румынского телеграфного агентства, отмечал: «...Открытая программа контрреволюционных сил была составлена Миндсенти, который выступил за ликвидацию правительства Имре Надя, против демократических и социалистических завоеваний, аграрной реформы и против обще-

¹ Actes de Pie XII, t. III, p. 94.

² J. Levie et E. Bergh. «Le pape Pie XII et la guerre», p. 39.

ственной собственности на средства производства»¹. Он же настаивал на открытии австро-венгерской границы и требовал ввода в Венгрию войск западных держав, которые своими штыками осуществили бы «христово» дело в Венгрии.

Социология Ватикана (как и всякая церковная социология) не существует, строго говоря, самостоятельно, как отдельная теоретическая дисциплина; она представляет собою скорее *социальную этику*, точно так же, как политическая экономия в ее католической интерпретации сводится лишь к совокупности абстрактных нравственных заповедей, которых рекомендуется придерживаться при производстве, обращении и распределении материальных благ. В социальном католицизме по существу все социальные проблемы растворены в этике и сводятся к некоторой совокупности религиозно-нравственных норм. Таким образом, социальный католицизм — это религиозная разновидность антинаучного взгляда на исторический процесс, сводящего объективную закономерность исторического развития к последовательному воплощению абстрактных христианских этических норм, объясняющего ход истории вечными категориями «греха» и «благодати», нормами религиозной морали.

Отождествление морали и религии поддерживает традиционную претензию церкви выступать в роли духовного наставника, выдавать свои догматы за вечные, имеющие божественное происхождение моральные заповеди. Между тем мораль представляет собою специфическую форму общественного сознания, имеющего своим источником не религию, а конкретно-исторические экономические отношения. Лучшим отрицанием божественного характера норм морали является изменение форм и содержания морали: «Представления о добре и зле так менялись от народа к народу, от века к веку, что часто прямо противоречили одно другому»², — писал Ф. Энгельс.

Так, например, Фома Аквинский, выражая настроение средневековых клерикально-феодалных кругов, чьи материальные интересы ограничивались ведением натурального хозяйства и которым были чужды буржуазно-денежные отношения, писал, что ростовщичество — грех, «не только потому, что оно запрещено, но потому, что оно против естественного разума» (Quolibert, III, q. VI, art. 2). Или в другом месте: «Получать ростовщический процент за одолженные деньги является несправедливостью, ибо продают то, чего нет, что явно приводит к неравенству, противоречащему справедливости» (Somme II^a — II^{ae}, question LXXVIII)³. Но уже в XVIII в. ростовщичество не считается безнравственным; вместе с приобщением католической церкви к новым формам обогащения, связанным

¹ «Правда» от 23 ноября 1956 г.

² Ф. Энгельс. «Анти-Дюринг», 1948, стр. 87.

³ Цит. по книге Gorce. «La politique...», p. 13.

с развитием торгово-денежных отношений, меняются и «неизменные» нравственные заповеди. Папа Бенедикт XIV в энциклике *Vix Peruenit* во втором параграфе впервые писал, что «...обыкновенно требовать кое-что сверх одолженных денег может быть оправдано...»; в том же духе высказался Пий VIII 16 сентября 1830 г. Современный же католицизм, освящающий капиталистический способ производства со всеми характерными для него проявлениями, уже объявляет ростовщичество добродетелью, поскольку ростовщик якобы приходит во-время на помощь нуждающемуся... В таком роде было выступление Пия XI 31 сентября 1931 г.

Существование в классовом обществе нескольких теорий морали, каждая из которых отрицает другие, говорит за то, что не существует всечеловеческой, стоящей выше классовых противоречий, морали. Нравственные воззрения, выгодные господствующим классам, церковь выдает за божественные заповеди; тем самым эта мораль, получая религиозную санкцию, объявляется всеобщей и неизменной. Но неизменной религиозной морали не существует, религия не порождает морали, а лишь обожествляет моральные нормы господствующего класса, порожденные соответствующими экономическими отношениями. С изменением экономических отношений возникает необходимость защиты и «увечивания» основного содержания нового базиса — формы собственности, что приводит к изменению содержания религиозных моральных заповедей.

В духе традиционной буржуазной морали, но завуалированной религиозно-нравственной фразеологией, социальный католицизм разработал учение о частной собственности, не без основания считая, что от разрешения этого вопроса зависят все другие проблемы социалистического, этического и политического порядка.

Общество без частной собственности немислимо для католиков: «Каждый нормальный экономический и социальный порядок должен опираться на солидное основание — на право частной собственности»¹. Частная собственность — неотъемлемый атрибут общества и человека, она — дар природы, имеющий «божественный» характер и существующий от века. Частная собственность, по учению церкви, является залогом существования свободной человеческой личности, будучи «настоящим жизненным пространством личности и семьи, она гарантирует законную независимость»². Нетрудно заметить, что это типичная буржуазная теория, признающая право личности только за собственником.

Идеологи католицизма много пишут о двух — индивидуальной и социальной — функциях собственности. Индивидуальный аспект «дара божьего» гарантирует его неприкосновенность,

¹ J. Levie et E. Bergh. «Le pape...» p. 81.

² E. Foulquier «Communisme...», p. 85.

оберегает неотчуждаемое право капиталиста на частную собственность; социальный же аспект обязывает собственника не забывать о «всеобщем благе». Ни в коем случае «нельзя смешивать право собственности с его использованием» (Квадресимо анно).

Если право собственности требует безусловного уважения и «христианская совесть не может признать справедливым социальный порядок, в принципе отвергающий или практически выхолащивающий право частной собственности»¹, то вопрос о его правильном использовании — «не обязанность неукоснительного правосудия» (Рерум Новарум), а «внутренняя обязанность» собственника, дело христианского милосердия, призывающего быть щедрым и великодушным, не забывать своих братьев во Христе. Эта «обязанность», как утверждает профессор политической экономии парижского католического института Луи Саллерон, заключается в «благотворительной щедрости» и развитии промышленности для обеспечения трудовой занятости населения. Это рассуждение католического профессора заимствовано из традиционных буржуазных апологий, усматривающих «благоденствие» капиталистов в предоставлении работы трудящимся, хотя известно, что капиталист в своей предпринимательской деятельности не имеет в виду благосостояние рабочих или развитие национальной экономики, а домогается получения прибыли.

Главное усилие католических идеологов направлено на то, чтобы опорочить социалистические идеи, фальсифицировать их. Стремясь «уберечь» капиталистическую частную собственность от обобществления, церковь объявляет экспроприацию частной собственности нарушением божественной воли, ибо «частная и личная собственность является для человека естественным правом» (Рерум Новарум). Церковниками выдвигаются типично буржуазные возражения против посягательств на капиталистическую частную собственность, которая якобы способствует умножению богатства общества и его развитию, а при ее отсутствии будто бы воцарится всеобщая лень и безделье. В одном из своих обращений Пий XII риторически вопрошал: «Какой же другой стимул, кроме надежды приобретения какого-нибудь блага в личную собственность, может воодушевить рабочего к труду, к бережливости?» Эта ставшая традиционной для врагов социализма клевета убедительно опровергается опытом СССР и других стран социалистического лагеря, в которых капиталистическая частная собственность на орудия и средства производства заменена общественной, что дало огромный стимул к сознательной трудовой деятельности, росту творческой инициативы и заинтересованности широких слоев населения в процветании своего государства.

¹ M. Clément. «L'économie sociale selon Pie XII», Paris, 1953, p. 73.

Объективный исторический процесс, в частности централизация и концентрация капитала в руках кучки монополистов, привел к тому, что современные производственные отношения капиталистического общества из форм развития производительных сил превратились в их оковы. Капиталистическая форма собственности изжила себя, она должна быть заменена социалистической. Вопреки этой исторической необходимости, католические теоретики утверждают, что «если коммунизм стремится к уничтожению частной собственности, то цивилизация (речь идет о «христианской» цивилизации — М. М.) требует сохранения ее при условии трансформации и адаптации». Разрушение всегда является актом варварства»¹. Демагогические рассуждения о «трансформации» и «адаптации» нисколько не изменяют существа вопроса, ибо, как явствует из доктрины, речь идет о принципиальном сохранении капиталистической частной собственности.

Интересно сравнить классическое буржуазное определение частной собственности, данное в 17-й статье известной Декларации прав человека и гражданина 1789 года, и определение папы Пия XI в энциклике Квадрагесимо анно.

В Декларации говорится: «Собственность священна и неприкосновенна, в силу чего никто не может быть лишен ее, кроме случая, когда это необходимо требует установленный законом общественный интерес, и при условии, что будет предоставлено заранее справедливое вознаграждение». Папа Пий XI пишет: «Собственность есть право пользоваться и распоряжаться вещами неограниченным образом, если только не нарушается порядок, установленный законами и постановлениями». Нетрудно убедиться, что оба определения оберегают святость и неприкосновенность частной собственности. Однако, если Декларация прав человека и гражданина была боевым лозунгом прогрессивной в то время буржуазии в ее борьбе против феодальной формы собственности, то современная католическая интерпретация собственности стремится защищать отжившие капиталистические производственные отношения. И в этом ее реакционность.

Интересно также проследить эволюцию одного из важнейших догматов христианской этики — отношения к труду. В рабовладельческом обществе труд считался презренным делом, достойным лишь «говорящего скота»; рабам их тяжкий труд не давал ничего, кроме лишений и мучений. Выражением этих взглядов и явилась заключенная в «священном» писании религиозная мораль («Бытие», гл. I—II), считающая труд проклятием за грехи прародителей: «...да будет проклята земля тебя ради, в печали будешь ты питаться от нея во всю жизнь свою! Терние и репейник произрастит она тебе. В поте лица твоего будешь есть хлеб твой...»

¹ L. Salleron. «Les catholiques et le capitalisme», Paris, 1951, p. 106.

В настоящее время основная моральная оценка труда в католическом вероучении осталась та же: труд — это возмездие за грехи, необходимое условие искупления. Но есть уже и новые аспекты моральной оценки труда, соответствующие капиталистическому его истолкованию. Ведь только в труде, в производстве капиталист, используя купленную им рабочую силу, имеет возможность извлекать прибавочную стоимость. Потому религиозная мораль вынуждена в какой-то мере реабилитировать труд. «С тех пор как сын божий захотел стать человеком и принял вид палестинского плотника,— пишет современный католический автор,— труд не является больше для христиан рабством или инстинктивной деятельностью. Отныне Христос присутствует в его труде и труде его братьев»¹. Такое содержание современной католической морали безусловно является продуктом капиталистических отношений. Ее основной задачей является социальная функция утешения, «смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства»².

Отождествление религии и морали или выведение морали из религии абсолютно несостоятельно; отождествление морали с «божественным законом», предназначенным исправлять несовершенство человеческого рода, нужно социальному католицизму, как отмечалось выше, для включения всех социальных проблем и теорий в компетенцию морали. Аргументация церковной социологии сводится к тому, что возможно существование двух противоположных общественных порядков: один из них соответствует вечным законам, установленным божественным разумом, другой же — греховный, несовершенный вследствие испорченности человеческой природы. Согласно католической теологии грехопадение Адама заключается в том, что он, будучи в состоянии непорочности и невинности, был наделен дарами естества и дарами благодати. (Дары естества заключались в образе божьем, то есть в разуме, свободной воле и бессмертии, а дары благодати — в подобии божьем, то есть в природной праведности и святости, в свободе от скорбей и в обладании силой подчинения чувственности разуму.) Но дары естества и благодати не слились в душе прародителя в одно целое, потому и произошло грехопадение, то есть воля его перестала принимать благодатью даруемые праведность и святость. Этот акт самоутверждения, противопоставления себя богу (акт гордыни) лишил человека благодатных даров, он утратил «природную праведность» и беспорядочно устремился ко благу изменчивому, преходящему (по терминологии Фомы Аквинского — «вожделение»).

Следовательно, несовершенство человеческой природы проявилось в бессилии воли, в неведении разума, в гордыне и

¹ E. Foulquier, «Communisme...», p. 113.

² В. И. Ленин. Соч., т. 21, стр. 206.

господстве «вожделения» над ослабевшей и лишенной света разума волей. Это несовершенство, испорченность, по Фоме, через вожделение, тесно связанное с размножением человеческого рода, передается всем людям. Потому светская власть, общественные теории не могут даже наметить путей излечения социальной несправедливости, ибо она исходит из принципов зла, присущего всей человеческой природе; лишь внутреннее самоусовершенствование и самопожертвование могут способствовать освобождению от тяготеющей над человеком греховностью и установлению справедливого миропорядка. Это обновление личной и общественной жизни возможно лишь на основе учения Христа, проповедующего любовь к ближнему, сострадание к слабым, милосердие ко всем людям и т. д. Лишь якобы религиозно-этический мир, включающий в себя бесконечную работу по освобождению человечества от зла, может заставить земное, материальное, кратковременное отступить: лишь будто бы просветление каждого индивидуума светом божественной морали, освобождающей человека от уз греха, может обеспечить выход из греховного общественного строя, возврат к божественному порядку. Следовательно, всякая социальная проблема может быть правильно решена лишь с «духовной точки зрения».

Папа Лев XIII в «Рерум Новарум» так и пишет: «Сведение социальной проблемы к экономической проблеме является неправильной постановкой вопроса, ибо метафизически это ложная проблема. Она может быть полностью разрешена лишь в другой проблеме более высокого порядка. И, наоборот, ставить и решать последнюю проблему (то есть высшую, «метафизическую» — М. М.) — значит решать также социальную проблему, столь обманчивую в настоящее время. Нужно поднять дебаты выше материальных интересов, на уровень высшего всеобщего гуманизма».

Открыто выступая против материалистического, марксистского понимания хода истории, католическая социология все общественные явления объясняет их соответствием или отклонением от этических норм. Например, в самом начале второй мировой войны папа Пий XII в энциклике *Summi Pontificatus* от 20 октября 1939 года писал, что основная причина постигших народы несчастий — в моральном и религиозном агностицизме, что «современный конфликт» возник «...от глубокого духовного кризиса, который опрокинул мудрые принципы личной и общественной морали»¹.

В этом же духе трактуются все другие общественные явления и законы развития общества, которое представляется социальным католицизмом в виде духовного объединения личностей; поэтому причины социально-политических, классовых противоречий кроются якобы в самом человеке, в его сознании.

¹ Actes de SS Pie XII., t. I, p. 214.

Поэтому вся система католической социальной доктрины начинается с анализа понятия человеческой личности — «духовной ячейки общественного тела».

Отталкиваясь от теологической философии Фомы Аквинского о материи как неопределенной и пассивной возможности, которая актуализируется мистической формой, католические идеологи в этом же плане решают проблему человеческой личности. Человек является подлинным микрокосмосом, он есть резюме всего сущего (*un abrégé*). Человеческая душа, будучи «субстанциональной формой», превращает первичную материю в тело. Основное произведение Фомы «Сумма теологии» начинается с выяснения вопроса о назначении человека. Конечная цель человека — достижение блаженства, которое состоит в интуитивном познании первой причины всего сущего, то есть бога, — превышает возможности человеческого разума. Следовательно, цель существования человека предопределена богом, а его деятельность направляется свыше. Но в противоположность учению Августина о предопределении, которое все приписывало божьему промыслу и отрицало возможность участия человеческой личности в достижении небесной цели, томизм уделяет некоторое место «самодеятельности» человека, в первую очередь его свободной воле. Но эта традиционная религиозная антиномия — проблема совместимости свободной воли с божественным промыслом — и на сей раз решается плоско. Свобода человека, по мнению последователей Фомы, состоит в покорности ниспосланному богом закону, в награду же он может ожидать вечного блаженства на небесах. В социальной доктрине эта философия конкретизируется в проповеди необходимости примирения с учрежденной богом действительностью. Пий XII в энциклике *Sertum laetitiae* прямо писал: «История всех времен подтверждает, что всегда были бедные и богатые», и это якобы является «вечным неперменным условием существования человеческого общества», ибо бог сделал так, чтобы «в одно и то же время были в мире богатые и бедные»¹. Поэтому рабочие должны «согласиться без злобы на участь, уготованную им божественным провидением» (Квадрагесимо анно). Более того, необходимость примирения антагонистических классов капиталистического общества выдается за жизненную необходимость: «Труд одних и капитал других должны соединиться между собой, ибо в отдельности каждый из них беспомощен» (Квадрагесимо анно). Вся идеология и практическая деятельность социального католицизма служат обеспечению «христианского» сотрудничества буржуазии и пролетариата, притуплению классовой борьбы и упрочению капиталистической системы. В рождественском обращении 24 декабря 1942 г. папа признал, что церковь, «умиротворяя все конфликты интересов и классов,

¹ Actes de SS Pie XII., t. I, p. 281.

учит рабочих держаться в стороне от них, добывает им живительный опыт истинной человеческой солидарности и христианского братства»¹.

По мнению католических теоретиков, лишь религиозно-нравственное сотрудничество в церкви позволит произвести «реформу социальных и экономических структур, учреждений и нравов, что позволит обеспечить торжество справедливости и лучшие возможности распространения божьего царства»². Только это сотрудничество позволит якобы осуществить «евангельскую справедливость и любовь». Поэтому лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», «подстрекающий» одну группу людей на другую, должен быть заменен лозунгом «Христиане всех стран, соединяйтесь!»

Следовательно, социальный смысл морального аспекта доктрины заключается в том, чтобы абстрактными понятиями о «всеобщей любви», «справедливости» и т. д. заменить идею классово-борьбы. Трудящимся внушается мысль о греховности революционного социального переустройства, которого можно достичь лишь при религиозном возрождении и подчинении всей общественно-политической жизни принципам христианской морали. Эта религиозно-этическая концепция, выставляющая христианские идеи в качестве основы общественного переустройства, не оригинальна, хотя и выступает в новейшей окраске. Достойную отповедь такого рода писаниям дали еще К. Маркс и Ф. Энгельс в 1846 г. в «Манифесте против Криге»: «Известно, что все прежние и многие новейшие социальные стремления имели христианскую, религиозную окраску; царство любви проповедовалось как противовес скверной действительности, ненависти. Вначале с этим можно было мириться. Но когда опыт показал, что за 1800 лет эта любовь не стала действительной, что она не в состоянии была преобразовать мир, основать свое царство, то отсюда сделали вывод, что эта любовь, которая не могла победить ненависть, не дает необходимой для социальных реформ энергичной действенной силы. Эта любовь расплывается в сентиментальных фразах, которые не могут устранить действительных, фактических отношений; она усыпляет человека той теплой сентиментальной размазней, которой она его кормит»³.

Новейшая окраска этой разоблаченной классиками марксизма любвеобильной фразеологии, способствующей на деле упрочению капиталистических производственных отношений и укреплению положения господствующего класса, ярче всего выступает в так называемом «антикапитализме» социального католицизма, в его стремлении выдать себя за активно выступающую против капитализма теорию. Эта особенность со-

¹ J. Levie et E. Bergh. «Le pape Pie XII...», p. 318.

² Encyclopédie «Catholicisme hier...», t. VI, p. 712.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. V, стр. 95.

циального католицизма обусловлена четким размежеванием классовых сил в современном обществе, когда сама логика классовой борьбы и классовой солидарности настоятельно обязывает определить свое место в том или ином лагере; в таких условиях церковь, дабы окончательно не скомпрометировать себя, вынуждена маневрировать, выставляя себя другом и покровителем жертв «ненасытной капиталистической жадности» (Пий XI). Постоянно, навязчиво, через все многочисленные издания католиков, их прессу, радио проводится идея антикапитализма церкви и в связи с этим попытка доказать, что марксистская оценка социальной роли церкви и религии неверна. Передергиванием фактов и их фальсификацией они распространяют миф «о глубоком отвращении, которое всегда испытывал католицизм по отношению к капитализму», о католицизме, который «всегда преследовался при капитализме»¹.

Вот, например, какой «факт» приводит профессор политической экономии католического института в Париже Л. Саллерон для доказательства этого положения. При национализации французского банка оказалось, что из шести членов его совета четверо были протестантами, а два — евреями и ни одного католика. Отсюда делается вывод, что французский католицизм никогда не был капиталистическим, а раз так (во Франции ведь большинство населения — католики), то это является «очевидным доказательством внутренней разнородности католицизма и капитализма»².

Мы не знаем, к какому вероисповедованию принадлежали шесть членов совета этого банка, но если даже они не были католиками, разве это дает право профессору строить всю концепцию на единичном и, в сущности, ни о чем не говорящем факте?

Известное историческое основание, конечно, имеется в утверждении «внутренней разнородности католицизма и капитализма», тут спекулируют на том исторически давно пройденном периоде, когда католицизм активно защищал феодальный способ производства против буржуазного; тогда можно было говорить об оппозиции церкви капитализму, об их «разнородности», но в настоящее время католическая церковь стала составной частью империалистической надстройки, интересы ее и капитализма неотделимы друг от друга, она сама превратилась в финансовую организацию, располагающую огромным капиталом.

Коль скоро речь идет о Франции, то только в одной этой стране католическая церковь является хозяином Парижско-Нидерландского банка, банка Вормса и др., а в общей сложности Ватикан имеет во Франции более 200 млрд. франков ка-

¹ L. Salleron... «Les catholiques et le capitalisme», p. 29.

² Там же, стр. 32.

питаловложений, которые, помимо банков и нефтяной промышленности, вложены еще в текстильную промышленность (70% акций Текстильного общества Севера) и в печать — католики контролируют около 40 газет — и многое другое¹.

«Антикапитализм» церкви выражается в осуждении отдельных «несовершенств» капитализма, приводящих якобы к господству «индивидуализма» и «жажды наживы», «разрушающих души», к тому, что «свободная конкуренция заменена экономической диктатурой». Но это не является выступлением против частнокапиталистической анархии производства и конкуренции, а только пожеланием свободную конкуренцию «ограничить разумными и справедливыми границами» (Квадрагесимо анно Пия XI).

Эпиграфом ко всей антикапиталистической фразеологии церковников можно поставить слова папы Пия XI: «Капиталистическая система внутренне здорова, она лишь искажена»². Против этих «искажений», за здоровый и не терзаемый опасными противоречиями капитализм и выступает «социальный католицизм».

Его программа объявляется единственным спасением для «растерявшегося мира», который мечется между двумя соперничающими системами — «либеральным индивидуализмом» и «марксистским коллективизмом»: «Никогда не будет истинного, столь желаемого христианского мира, пока все люди не будут верно следовать учению, наставлениям и примеру Христа — в частной и социальной жизни»³.

В заключение важно проследить позицию католической церкви по волнующим все человечество, в том числе и трудящихся-католиков, вопросам войны, мира, мирного сосуществования двух общественных систем. Нельзя представлять католический лагерь монолитным: наряду с иерархической верхушкой имеется масса верующих и рядовых служителей культа, которые во многом не согласны с официальной идеологией и политикой Ватикана. Это обуславливает глубокий политический и идейный кризис в лоне католицизма, который особенно наглядно проявляется, например, в вопросе о необходимости сохранения и упрочения мира. Миллионы людей, независимо от вероисповедания, национальности и политических взглядов, требуют сохранения мира между народами, прекращения гонки вооружений и разрядки международной напряженности. Их чаяния и стремления выражает массовое движение сторонников мира, в котором участвует, несмотря на запрет, немало католиков. Вопреки разглагольствованиям о любви к миру, Ватикан враждебно относится к великому движению народов

¹ Данные из книги R. Garaudy «L'Eglise...»

² Gorce. «La politique... avec les grandes encycliques de Léon XIII et de Pie XI», p. 134.

³ M. Clément, «Introductions...», p. 24.

за мир, потому что, как заявил папа, «церковь не доверяет всякой пацифистской пропаганде...»¹, а данное движение является якобы «коммунистической затеей». Более того, церковь подвергает гонениям тех католиков, которые выступают за мир: она лишила сана священника борца за мир Андреа Гаджеро, репрессировала за участие во Всемирной Ассамблее Мира в Хельсинки деятеля итальянской христианско-демократической партии У. Дзаппули, осудила и запретила французский католический журнал «La Quinzaine» и т. д.

Одновременно церковь настойчиво проповедует необходимость объединения всех капиталистических стран вокруг США для борьбы против лагеря мира и социализма. Римский папа приветствовал создание Северо-Атлантического агрессивного блока, назвав его «лучшей гарантией будущего» и наиболее действенным оружием против «безбожия» и «богоненавистников»². Католические иерархи носятся с идеей превентивной войны против стран социалистического лагеря. Так, еще в 1947 г. папа в своем ответном послании президенту США говорил о неизбежности войны и необходимости подготовки к ней, поскольку на земле имеются будто бы государства, наличие которых нарушает «божественный порядок»³. Эти факты показывают истинную цену отдельным «пацифистским» акциям Ватикана, вынужденного в последнее время учесть настроение широких народных масс в пользу мира и прибегать к более гибкой политике.

В духе «холодной войны» было составлено рождественское выступление Пия XII в конце декабря 1956 г., которое в основном посвящено международным вопросам. В то время как повсеместно выдвигаются требования об увеличении числа государств — членов ООН для превращения ее в универсальную и действенную международную организацию, папа предлагает исключить из нее ряд государств социалистического лагеря. Тенденциозность и провокационный смысл «рождественского обращения» ясно видны из того, с каким огромным сожалением говорится в нем о том, что ООН не выступила с войсками против Советского Союза в связи с заговором контрреволюции в Венгрии. В то же время у папы не нашлось ни слова для осуждения англо-франко-израильской агрессии в Египте, поставившей под угрозу мир на Ближнем Востоке и во всем мире. Он лишь сетует на США, позиция которых, печалится Пий XII, дала повод для сомнений в «единстве западной христианской цивилизации». Глава католической церкви открыто объявляет «непротивозаконным» развязывание войны в поддержку «западной христианской цивилизации», наставляя католиков считать «неаморальной» поддержку подобного

¹ «Osservatore Romano», 15—16. IX. 1952.

² «Osservatore Romano», 24. XII. 1950.

³ «Osservatore Romano», 30. VIII. 1947.

рода войн¹. Такая «нравственная» позиция Ватикана по основным вопросам международной политики наглядно демонстрирует его вражду к демократии и прогрессу, неразрывную связь с целями реакционного монополистического капитала.

Несмотря на свою очевидную антинародную сущность, реакционные социальные теории католицизма все же имеют хождение среди политически отсталых слоев трудящихся, благодаря тому, что церковники «еще в большей степени, чем традиционные социал-демократические партии, являются мастерами двусмысленностей»². Буржуазия же «...из страха перед растущим и крепнущим пролетариатом поддерживает все отсталое, отмирающее, средневековсе. Отживающая буржуазия соединяется со всеми отжившими и отживающими силами, чтобы сохранить колеблющееся наемное рабство»³.

Поэтому настоятельно необходимо разоблачение христианских нравственно-социальных концепций, необходимо аргументированное развенчивание теории и практики «социального католицизма».



¹ «L. Unità del lunedì», 24. XII. 1956.

² П. Тольятти. «35 лет жизни и борьбы», газ. «Правда», 21 января 1956.

³ В. И. Ленин. Соч., т. 19, стр. 77.

БОРЬБА В. И. ЛЕНИНА ПРОТИВ «БОГОИСКАТЕЛЬСТВА» И «БОГОСТРОИТЕЛЬСТВА»

Реакционные теории «богоискательства» и «богостроительства» усиленно пропагандировались буржуазией и ревизионистами в период после поражения русской революции 1905—1907 годов. Этот период характеризовался наступлением реакции во всех областях жизни страны: экономической, политической, идеологической. «Царское правительство, помещики и капиталисты бешено *мстили* революционным классам, и пролетариату в первую голову, за революцию, — точно торопясь воспользоваться перерывом массовой борьбы для уничтожения своих врагов»¹. Контрреволюционеры пытались идейно и организационно сокрушить пролетариат, «...разгромить его партию, подорвать и опорочить теоретические основы революционного марксизма»². 4/

Наступление реакции на идеологическом фронте преследовало определенные цели. Дело в том, что революция подорвала не только веру в «царя-батюшку», но и обусловила кризис всей буржуазно-монархической идеологии в целом и религиозного мирозерцания в частности. Решительно действуя против царского самодержавия, народные массы становились под знамена демократии и социализма и отвергали идеологические устои буржуазно-монархического строя — религиозный обскурантизм и идеализм. Господствующие классы стали искать новые, духовные средства порабощения, памятуя, что одного кнута для подавления революции недостаточно. Началось подновление старых идей соответственно новым условиям. На свет был вытащен идеализм под разными новыми названиями: появились «богостроители», «богоискатели», всевозможные мистики, «демократические попы». Наступление реакционной буржуазной идеологии велось и в науке, и в философии, и в искусстве. Образовался единый фронт из черносотенцев, кадетов, октяб-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 16, стр. 325.

² «Пятьдесят лет Коммунистической партии Советского Союза (1903—1953)». Госполитиздат, 1953 г., стр. 13.

ристов, церковников, анархистов, меньшевиков, эсеров, ревизионистов всех мастей. Вся эта разношерстная публика оплевывала революцию, стремилась доказать ее ненужность. «Не прошло и двух лет с тех пор, как непосредственная массовая борьба пролетариата завоевала ту частичку свободы, которой восхищаются либеральные холопы старой власти, — а в нашей публицистической литературе создалось уже громадное течение, ...посвященное сплошь тому, чтобы представлять нашу революцию, революционные способы борьбы, революционные лозунги, революционные традиции как нечто низменное, элементарное, наивное, стихийное, безумное и т. д. ...вплоть до преступного...»¹.

Удар был также направлен против большевистской партии, которая призывала народные массы к революции. При этом использовался как открытый террор, так и всевозможные провокации, имеющие целью разложить партию изнутри. «Ликвидаторы», «отзовисты» и другие оппортунистические группировки стремились организационно разложить и ликвидировать партию. Начался поход против марксизма — идеологии революционного пролетариата. Была поставлена задача не только сокрушить марксизм, но и выработать систему взглядов, которая должна была бы заменить его. Для решения этой двуединой задачи были использованы идеализм и религия.

Научное мировоззрение пролетариата — диалектический и исторический материализм — буржуазные идеологи и ревизионисты хотели заменить «эмпириокритицизмом» и его разновидностями. «Эмпириокритицизм» представляет собой субъективно-идеалистическую философию эпохи империализма. Это учение выступило под лозунгом преодоления как материализма, так и идеализма, с претензией создать новую, якобы самую научную философскую систему. В. И. Ленин в своей работе «Материализм и эмпириокритицизм» разоблачил все попытки эмпириокритиков создать «новую» философию. Он показал, что махизм есть субъективный идеализм, который перерастает в солипсизм.

Махизм, как и всякий идеализм, был дорогой к поповщине. «Последний есть только утонченная, рафинированная форма фидеизма, который стоит во всеоружии, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать на массы, обращая на пользу себе малейшее шатание философской мысли. Объективная, классовая роль эмпириокритицизма всецело сводится к прислужничеству фидеистам в их борьбе против материализма вообще и против исторического материализма в частности»². Поэтому не удивительно, что часть буржуазных идеологов и ревизионистов скатилась на позиции со-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 13, стр. 23.

² В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 343.

здания новых религий — «богостроительства» и «богоискательства».

«Эта проповедь стала систематической именно за последние полтора года, когда русской буржуазии в ее контрреволюционных целях *понадобилось* оживить религию, поднять спрос на религию, сочинить религию, привить народу или по-новому укрепить в народе религию. Проповедь богостроительства приобрела поэтому общественный, политический характер. Как в период революции целовала и зацеловала буржуазная пресса наиболее ретивых меньшевиков за их кадетолюбие, так в период контрреволюции целует и зацеловывает буржуазная пресса богостроителей из среды — шутка сказать! — из среды марксистов и даже из среды «тоже большевиков»¹. Эти «новые» религии распространялись в условиях клерикальной реакции, которая наступила после поражения революции. «Богостроители» и «богоискатели» фактически смыкались с общим фронтом православной религии.

В царской России существовала система государственной религии. Церковь зависела от самодержавия. В стране не было свободы совести, а проповедь атеизма преследовалась по статьям уголовного кодекса. Церковная цензура вела неустанную борьбу со всем прогрессивным в науке. В то же время церковь массовыми тиражами выпускала литературу, призывающую к покорности, смирению и послушанию господствующим классам. «Закон божий» преподавался во всех гражданских учебных заведениях. Существовала широкая сеть церковно-приходских школ, которая целиком находилась в ведении духовенства. Церковь выполняла ряд обязанностей: регистрацию браков, рождения, смерти и т. п. В каждом официальном документе требовалось указать вероисповедание. Такой церковный обряд, как исповедь, использовался для борьбы с революционным движением. Таким образом, церковь находилась в полном подчинении у царского правительства и защищала интересы помещиков и капиталистов.

Такое положение церкви определило ее поведение в дни революции 1905—1907 гг. Церковники активно помогали расправляться с революцией. Представители духовенства вступали в такие погромные организации, как «Союз русского народа», «Союз Михаила архангела». Основными центрами этих организаций были Киево-Печерская, Почаевская, Троицко-Сергиевская лавры и другие монастыри. В дни декабрьского вооруженного восстания Синод установил особую молитву против революции. Духовенство выдавало жандармам участников революционного движения. Достаточно вспомнить такую зловещую фигуру, как поп Гапон — провокатор и агент царской охранки.

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 16, стр. 30.

Тесная связь церковников с царизмом привела к тому, что удары, наносимые во время революции самодержавию, отразились и на церкви. Революция рассеяла иллюзию об отсутствии в России воинствующего клерикализма. На самом деле клерикализм всегда был в России, но до определенного времени он существовал в скрытом виде. «Всевластие полиции и бюрократии закрывало от глаз «общества» и народа классовую борьбу вообще, борьбу «крепостников в рясе» с «подлой чернью», в частности»¹. Брешь, пробитая в самодержавии пролетариатом и крестьянством, сделала тайное явным. Первые поражения царизма заставили реакционные силы открыто организоваться. «Князья церкви» — епископы — приступили к консолидации реакционного духовенства в политическую силу. При этом церковники стремились для вида отмежеваться от царизма, который себя скомпрометировал. Видимость независимости представляла удобную позицию для укрепления религии и восстановления пошатнувшегося авторитета церкви. Так, церковники в Третьей думе стремились придать своей политике видимость объективности и справедливости, свободы от мелких партийных страстей. Они делали вид, что апеллируют к этике против суетной политики.

Буржуазные и мелкобуржуазные партии поддержали клерикальную реакцию. Октябристы и кадеты выступили против крайностей клерикализма и полицейской опеки над религией с целью усиления ее влияния в народе, с целью замены устаревших форм религии более усовершенствованными и тонкими. Они никак не хотели расстаться с этой формой духовного воздействия на массы. Пуришкевичи настаивали на союзе церкви с черной сотней, требовали отказаться от всяких реформ и все оставить в церкви по-старому. Либералы, по существу, поддерживали кадетов в вопросах религии, но осуждали их за неосторожность, за то, что «Вехи» слишком раскрыли карты. Либералы молча делали то, что кадеты делали слишком открыто. Таким образом, было видно явное стремление всех буржуазных партий сохранить, улучшить религию и распространить ее среди народа. Поэтому они и оказывали в разных видах и с разных позиций поддержку православной церкви.

Однако наиболее дальновидные представители буржуазии понимали, что в народных массах все более распространяется пренебрежение к религии и презрение к попам. Поэтому среди части буржуазной интеллигенции возникает стремление к поискам «новой» религии, нового бога — направление, получившее название «богоискательства». С другой стороны, среди части неустойчивых марксистов-интеллигентов возникает ревизия марксизма в форме попытки превратить марксистское учение в «новую» пролетарскую религию, в культ труда и социализма, построить якобы на базе марксизма (а на самом деле — ма-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 385.

хизма) новый культ. Это ревизионистское течение в марксизме получило наименование «богостроительства». Несмотря на то, что сами «богостроители» считали себя марксистами, объективно они лили воду на мельницу ревизионизма и реакции. Особенный вред этого течения заключался в том, что «богостроители» не просто строили бога, а выдавали это за развитие марксизма и научного социализма. Они, если так можно выразиться, заняли левый фланг в наступлении клерикальной реакции. Но от этого вредность их позиции для пролетариата не уменьшилась, а даже увеличилась.

Марксизм давно доказал невозможность возникновения какой-либо новой религии. Речь может идти только о полном преодолении религии. По этому вопросу Ф. Энгельс писал: «Надо, дескать, создать новую религию, пантеистический культ героев, культ труда, необходимо во всяком случае ждать возникновения такой религии в будущем. Но это совершенно невозможно; все возможности религии исчерпаны; после христианства, после абсолютной, т. е. абстрактной религии, после «религии как таковой», не может больше появиться никакой другой формы религии»¹. Сознвая вред «богостроительства» для рабочего движения, В. И. Ленин в ряде работ дал отповедь этому ревизионистскому извращению марксизма. «Всякий человек, занимающийся строительством бога или даже только допускающий такое строительство, *оплевывает себя* худшим образом, занимаясь вместо «деяний» *как раз* самосозерцанием, самолюбованием, причем «созерцает»-то такой человек самые грязные, тупые, холопские черты или черточки своего «я», обожествляемые богостроительством»². В. И. Ленин подверг критике взгляды М. Горького, который одно время рассматривал бога как комплекс идей, созданных народом, которые якобы будят и организуют социальные чувства и связывают личность с обществом. В связи с этим В. И. Ленин писал: «Наподобие христианских социалистов... Вы употребляете прием, который... повторяет фокус-покус поповщины: из идеи бога убирается прочь то, что *исторически и житейски* в ней есть (нечисть, пред-рассудки, освящение темноты и забитости, с одной стороны, крепостничества и монархии, с другой), причем вместо исторической и житейской реальности в идею бога вкладывается добренькая мещанская фраза (бог-«идеи будящие и организующие социальные чувства»)»³.

Бог есть (исторически и житейски) прежде всего комплекс идей, порожденных придавленностью человека внешней природой и классовым гнетом. Поэтому защищать религию и бога в любом виде есть реакция. «Идея бога *всегда* усыпляла и при-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 591, изд. 2.

² В. И. Ленин. Соч., т. 35, стр. 90.

³ Там же, стр. 92.

тупляла «социальные чувства», подменяя живое мертвечиной, будучи *всегда* идеей рабства (худшего, безысходного рабства). Никогда идея бога не «связывала личность с обществом», а *всегда связывала угнетенные классы верой в божественность угнетателей*»¹.

При определении религии надо исходить из ее классового содержания. «Одно дело — идея бога у дикаря зырянина и т. п. (полудикий ~~дикаря~~ тоже), другое — у Струве и К°. В обоих случаях эту идею поддерживает классовое господство (и эта идея поддерживает его). «Народное» понятие о боженке и божецком есть «народная» тупость, забитость, темнота, совершенно такая же, как «народное представление» о царе, о лешем, о таскании жен за волосы. Как можете вы «народное представление» о боге называть «демократическим», я абсолютно не понимаю», — писал Ленин Горькому². В. И. Ленин подчеркивал, что «демократизация» и улучшение религии ведет к принижению, оглуплению народа, который сам находится в плену религиозных предрассудков. Но теперь это оглупление принимает новый, более утонченный вид.

В годы столыпинской реакции «богоискательство» как раз и было религиозно-философским течением, которое стремилось изменить христианство, улучшить его. При этом преследовались чисто политические цели: подорвать рост социалистического самосознания у народных масс, «опровергнуть» марксизм, революцию и привить народу покорность своим угнетателям. Достаточно только посмотреть на тех, кто входил и поддерживал это течение, чтобы понять всю его реакционность. Оно состояло из представителей обуржуазившегося дворянства, контрреволюционной буржуазии и буржуазной интеллигенции. В эту группу входили: Д. Мережковский, Н. Бердяев, З. Гиппиус, С. Булгаков, Н. Минский, Д. Философов и др. «Богоискатели» стояли на политической платформе защиты самодержавия, господства капитализма. Накануне революции 1905 года они лицемерно выступали с лозунгом борьбы на два фронта: против самодержавия и против пролетариата. «Нам нужна свобода относительная, внешняя, общественная для свободы абсолютной, внутренней, мистической. Нам нужны общественные гарантии неотъемлемых прав личности не для благополучного устройства жизни, а для раскрытия религиозной правды, которую теперь нам мешают раскрывать с двух противоположных сторон»³. Борьба «богоискателей» на два фронта оказалась на деле борьбой против пролетариата.

«Богоискатели» выступали с разнузданной бранью в адрес пролетариата, революционного движения и социализма.

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 35, стр. 93.

² Там же, стр. 94.

³ Н. Бердяев. «Опыты философские, социальные и литературные» (1900—1906), Сп. изд. 1907, стр. 223.

Рост рабочего движения оценивался как наступление «хамов» и «антихриста». Они призывали отказаться от революции, иначе в мире будет царить хаос и война. Только Христос призван освободить мир и никто, кроме Христа. Народ должен все переносить со смирением, он должен отказаться от борьбы. З. Гиппиус призывала народ ничего не хотеть и ничего не бояться, и тогда якобы наступит спокойная жизнь. Литераторы-декаденты, которые примыкали к «богоискателям», в своих произведениях воспевали одиночество, самоунижение, безысходность, тоску, пессимизм, уход от общественной жизни в мрак личных переживаний.

Идеи социализма, рассуждали «богоискатели», невозможно претворить в жизнь. Сам социализм представляет собой религиозное извращение, и он будет побежден религиозным оздоровлением. Все будущие революции, как и революция 1905 года, обречены на поражение, поэтому надо ждать, когда Христос улучшит жизнь на земле. Эти проповеди против революционной борьбы сочетались с оправданием монархии. «Богоискатели» в своих выступлениях стремились к оправданию неравенства, с которым надо мириться, так как оно вечно.

Все эти антинародные, реакционные стремления прикрывались «исканием» новой религии. Один из главных представителей этого течения — Мережковский считал, что религия является самым важным и нужным для человечества делом. Она — естественная потребность человека. Особенно много религиозного заложено якобы в русской душе. Вся история русского народа будто бы представляет собой религиозное подвижничество, поиски бога. Русский народ давно искал нравственных идеалов, царства божьего на земле. Народ поэтому ждет от интеллигенции нового Христа, который явится в силе и славе, как властелин мира. Это будет бог добра, правды, совести.

Н. Бердяев в одном из своих произведений («Новое религиозное сознание и общественность») тоже излагает «новую» религию. Найденная религия совершеннее христианства. Это — религия совершенного соединения божества и человека, воплощения духа в жизнь человечества. Явление Христа было преодолением безбожного человечества и бесчеловечного божества. Но это преодоление совершилось в личности бога-человека. В настоящее время, по мнению Бердяева, совершается это преодоление в богочеловечестве, в религиозной соборности. Совершеншая человечность и совершенная божественность есть одно и то же и должно стать единым в богочеловечестве.

«Богоискатели» подвергали критике существующую православную церковь. Они стремились укрепить религию в народе, а для этого хотели очистить ее от всех компрометирующих элементов.

Недостаток христианства в прошлом, по мнению «богоиска-

телей», заключался в том, что оно создало сочетание благочестия с каким-то одичанием в жизни, с общественной неправдой. Надо улучшить церковь, смыть ее позор. От народа «богоискатели» требовали не только религиозно умирать, но и религиозно жить. Религия должна стать светской, а мир духовным. Все таинства религии по новой вере сливаются с таинствами жизни. Благочестие должно перестать носить отвлеченный от жизни характер, противоположный всему, что творится в мире. Благочестивой должна быть жизнь всего человечества и каждого человека. Все стороны жизни необходимо пропитать и подчинить религии. Главная привилегия и настоящее преимущество человека заключается в смирении как духовном, так и религиозном.

Буржуазия требовала от своих идеологов привить народу смирение и покорность судьбе; новые слова о религии не меняли старой сущности религии вообще: религия — опиум народа

Этот основной принцип «богоискательства» определяет их идеи о морали, искусстве, развитии общества и т. п. Путь спасения человека является только путем религиозным, а мораль — часть религии. Мораль «богоискателей» приспособлена для возвращения народа проповедью терпения и смирения. Надо смиренно переносить всякую обиду, всякий вред, всякую жестокость. Нужно отрешиться от всего внешнего, что наносит вред, и в своей душе все простить. Это сближается с мнением церковников, по которому народ сам виновен в жертвах революции 1905 года. Сам народ повинен в зверствах царизма и его опричников. Страдания, которые благословляют «богоискатели», — это не рабские страдания, а страдания добровольные. У пролетариата будто бы нет других норм поведения, кроме религиозных. И если пролетарий порвет с религиозной моралью, то он, по мнению «богоискателей», будет похож на животное, которое не знает никаких норм поведения. Только бог и поклонение ему дают истину и счастье. Только после религиозного возрождения может наступить возрождение нравственное. Такова реакционная сущность морали «богоискателей».

В литературе «богоискательство» проявилось в виде декадентства и символизма. Замечательную характеристику этому периоду в литературе дал А. А. Жданов: «Горький в свое время говорил, что десятилетие 1907—1917 годов заслуживает имени самого позорного и самого бездарного десятилетия в истории русской интеллигенции, когда после революции 1905 года значительная часть интеллигенции отвернулась от революции, скатилась в болото реакционной мистики и порнографии, провозгласила безыдейность своим знаменем, прикрыв свое ренегатство «красивой» фразой: «и я сжег все, чему поклонялся, поклонился тому, что сжигал». Именно в это десятилетие появились такие ренегатские произведения, как «Конь бледный» Ропшина, произведения Винниченко и других дезертиров из лагеря

революции в лагерь реакции, которые торопились развенчать те высокие идеалы, за которые боролась лучшая, передовая часть русского общества. На свет выплыли символисты, имажинисты, декаденты всех мастей, отрекавшиеся от народа, провозгласившие тезис «искусство ради искусства», проповедовавшие безыдейность в литературе, прикрывавшие свое идейное и моральное растрепывание погоней за красивой фразой без содержания. Всех их объединял звериный страх перед грядущей пролетарской революцией. Достаточно напомнить, что одним из крупнейших «идеологов» этих реакционных литературных течений был Мережковский, называвший грядущую пролетарскую революцию «грядущим хамом» и встретивший Октябрьскую революцию зоологической злобой»¹.

Таким образом, «богоискательство», начав с пророчества о новом Христе, закончилось порнографией и призывом к расправе над восставшим народом. Недаром Октябрьская социалистическая революция была встречена «богоискателями» со звериной злобой, недаром они призывали на нее кары небесные и земные, недаром многие из «богоискателей» стали белогвардейцами.

Более опасным было религиозно-философское течение «богостроительства». Опасность этого течения заключалась в том, что его придерживались бывшие социал-демократы, отошедшие от марксизма. Если «богоискатели» прямо нападали на социализм, то «богостроители» делали попытки связать социализм с религией, развивали свои религиозные взгляды под видом «улучшения» марксизма. Именно в этом лицемерии таилась большая опасность. В годы революции народные массы пошли за демократической и социалистической идеологией, а «богостроители» хотели эту идеологию подменить религией.

Проповедь «богостроительства» сочеталась с оппортунизмом в организационных вопросах. «Богостроители» создали отзовистскую группу «Вперед» и открыли поход против марксистской партии в то время, когда перед пролетариатом стояла задача отстоять свою партию и ее революционное мировоззрение от нападков реакции и контрреволюционного либерализма. «Кризис социал-демократической партии очень тяжел. Организации разбиты. Масса старых руководителей (особенно из интеллигенции) арестована. Новый тип социал-демократического рабочего, берущего партийные дела в свои руки, уже народился, но ему приходится преодолевать необыкновенные трудности. При таких условиях социал-демократическая партия теряет многих «попутчиков». Естественно, что в буржуазной революции к социалистам примкнули мелкобуржуазные попутчики. Они отпадают теперь от марксизма и от социал-демократии. Процесс этот обнаружился в обеих фракциях: у большевиков в виде течения «отзовистского», которое появилось весной

¹ А. А. Жданов, «Доклад о журналах «Звезда» и «Ленинград», Госполитиздат, 1952, стр. 8—9.

1908 года... и... составило за границей *особую фракцию* — «впередовскую»¹. Членами этой фракции были два ведущих «богостроителя» — Богданов и Луначарский. Они встали на махистскую платформу и повели борьбу с марксизмом под вывеской защиты «пролетарской философии».

Прием, который применили «богостроители» для извращения марксизма, носил чисто ревизионистский характер. В. И. Ленин полностью разоблачил этот прием. «Самое верное средство дискредитировать новую политическую (и не только политическую) идею и повредить ей состоит в том, чтобы, во имя защиты ее, довести ее до абсурда. Ибо всякую истину, если ее сделать «чрезмерной» (как говорил Дицген-отец), если ее преувеличить, если ее распространить за пределы ее действительной применимости, можно довести до абсурда, и она даже неизбежно, при указанных условиях, превращается в абсурд»². Так и поступили Богданов с Луначарским: они попытались идею научного социализма сделать религиозной идеей.

Философской основой «богостроительства» был эмпириомонизм Богданова, то есть разновидность субъективно-идеалистического течения — махизма. Сам Богданов неоднократно прямо высказывался за религию: якобы сущность религии заключается в традиции, в связи с предками (довольно странное определение религии для марксиста); будто бы католицизм в средние века был истиной и т. п. Вся философская концепция Богданова вела к религии. Это неоднократно отмечал В. И. Ленин в своей книге «Материализм и эмпириокритицизм». «Философия, которая учит, что сама физическая природа есть производное, — есть чистейшая философия поповщины. И такой характер ее несколько не изменяется от того, что сам Богданов усиленно отрекается от всякой религии... — писал Ленин. — Если природа есть производное, то понятно само собой, что она может быть производным только от чего-то такого, что больше, богаче, шире, могущественнее природы, от чего-то такого, что существует, ибо для того, чтобы «произвести» природу, надо существовать независимо от природы. Значит, существует нечто *вне* природы и, притом, *производящее* природу. По-русски это называется богом»³.

Эмпириомонизм стирает грань между наукой и религией. «Богдановское определение объективности и физического мира безусловно падает, ибо «общезначимо» учение религии в большей степени, чем учение науки: большая часть человечества держится еще поныне первого учения. Католицизм «социально организован, гармонизован, согласован» вековым его развитием; в «цепь причинности» он *укладывается* самым неоспоримым образом, ибо религии возникли не беспричинно, держат-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 16, стр. 357.

² В. И. Ленин. Соч., т. 31, стр. 44.

³ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 216.

ся они в массе народа при современных условиях вовсе не случайно, подлаживаются к ним профессора философии вполне «закономерно»¹. Отрицание объективной истины ведет Богданова к отождествлению религии и науки, к принижению науки до уровня религиозных предрассудков. «Современный фидеизм вовсе не отвергает науки; он отвергает только «чрезмерные претензии» науки, именно, претензию на объективную истину. Если существует объективная истина (как думают материалисты), если естествознание, отражая внешний мир в «опыте» человека, одно только способно давать нам объективную истину, то всякий фидеизм отвергается безусловно. Если же объективной истины нет, истина (в том числе и научная) есть лишь организующая форма человеческого опыта, то этим самым признается основная посылка поповщины, открывается дверь для нее, очищается место для «организующих форм» религиозного опыта»².

У Богданова социально-организованный опыт живых существ называется познавательным социализмом. Но, писал В. И. Ленин, «иезуиты,— если так рассуждать о социализме,— горячие сторонники «познавательного социализма», ибо исходный пункт их гносеологии есть божество, как «социально-организованный опыт». И несомненно, что католицизм есть социально-организованный опыт; только отражает он не объективную истину (которую отрицает Богданов и которую отражает наука), а эксплуатацию народной темноты определенными общественными классами»³.

Луначарский, последователь философского учения Богданова, начал строить «религию социализма». Все основные принципы этой религии были заложены в эмпириомонизме. Луначарский только заменил гносеологический подход Богданова эстетическим и этическим подходом, и новая религия была готова. Положив в основу эмпириокритическую философию, Луначарский для создания новой религии опирался на мешанину религиозных идей утопического социализма, ошибочных положений религиозно-этического учения Фейербаха и мистических теорий русских писателей и историков.

Свои основные взгляды на религию социализма Луначарский изложил в двухтомном труде «Религия и социализм». Разберем основные положения этой книги.

Луначарский опирается на положение Фейербаха о том, что новая философия может быть только религиозной философией. Марксизм вытекает из мечтаний прошлого, поэтому он — последняя великая религия. Но марксизм по сравнению с другими религиями сделал шаг вперед, оплодотворив эти мечтания теорией экономического роста человечества. Только марксизм,

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 112.

² Там же, стр. 113.

³ Там же, стр. 217.

как религия, дает светлое решение «проклятого вопроса» о человеческом самосознании.

Далее Луначарский искажает марксистское учение о свободе и необходимости, приписывая Энгельсу религиозные представления. Марксизм-ленинизм дает четкое решение вопроса о свободе и необходимости: свобода есть познанная необходимость. Под необходимостью марксизм понимает объективные законы природы и общества. Познание этих законов делает человека свободным, то есть человек может принимать решения со знанием дела, может на основе познанных законов вырабатывать программу практических действий для революционного изменения мира. До тех пор, пока законы не познаны, они действуют со слепой силой. Фатализм, то есть отрицание возможности воздействия человека на природу и общество, чужд марксизму. Несмотря на всю четкость и научность решения марксизмом вопроса о соотношении свободы и необходимости, Луначарский искажает его и, больше того, обвиняет Энгельса в фатализме.

Сам Луначарский, исходя из положений махизма, отрицал необходимость в объективной действительности. В природе и обществе будто бы царит свобода воли, и сама необходимость вытекает из свободы. Необходимость представляет собой результат взаимодействия свободных сил, коллективной практики людей. Решение проблемы необходимости и свободы Луначарский видит в новой религии, которая собственно для того и создается, чтобы навести в хаосе свободных волю порядок и дать счастье людям.

Луначарский искажал отношение марксизма к религии. Он считал, что Фейербах более атеист, чем Маркс и Энгельс, так как Фейербах убил религию в виде бога, а «Маркс блистательно продолжил это дело повышения антропологии до степени теологии, т. е. окончательно помог человеческому сознанию стать человеческой религией»¹. В марксизме якобы самосознание стало человеческой религией. Луначарский полностью игнорирует ту критику, которой основоположники марксизма подвергли идеалистические и религиозно-этические воззрения Фейербаха. И это не случайно, так как значительная часть новой религии списана Луначарским у Фейербаха.

По мнению Луначарского, история производства, производительных сил, культуры, идеологии, история марксизма — все это единый процесс «богостроительства». Марксизм есть последняя, критическая, очистительная и синтетическая религиозная система. Все подминается религией социализма, и уже не существует ни науки, ни искусства, ни морали — везде единая «богостроительская» религия, и она несет человеку счастье.

¹ А. В. Луначарский. «Религия и социализм», ч. 1, изд. «Шиповник», СПб, 1908, стр. 31.

Почему же нужна новая религия? Прежде всего потому, говорит Луначарский, что сам марксизм есть религия, и тот, кто придерживается марксизма, является религиозным человеком. Каждый пропагандист марксизма есть в то же время проповедник новой религии. Но главная причина — в другом. «Богостроительство» основано на противоречии между человеком и природой. В опыте даны две великие сверхиндивидуальные величины: космос и человечество. От космоса человечество страдает, тоскует и впадает в пессимизм. Пессимизм возникает также и из чувства фатальной неизбежности чего-либо. Для преодоления чувства тоски и пессимизма нужна религия, то есть вера и надежда. Вера в лучшее будущее, в рай на земле — основа и суть новой религии социализма.

Разрешение противоречий между природой и человечеством, покорение природы происходит при всечеловеческом сотрудничестве. Это есть процесс хозяйственный и одновременно, по мнению Луначарского, процесс созидания новой религии. Вся история человечества представляет собой подготовку господства над природой. Это стремление отражается в идеологии. Именно поэтому идеология есть форма общечеловеческой религии. А предметом религии является само человечество. Покорение природы происходит при помощи труда. Поэтому труд выступает тоже как основание религии, он является религиозно-философским понятием. Религия труда призывает принять мир как материал, который должен быть переработан на основе идеала. Воля, справедливость, человечество, труд, жизнь, социализм, патриотизм, любовь и другие подобные понятия и чувства являются религиозными понятиями и чувствами. Они всегда были и будут, они вечны и постоянно совершенствуются.

Объективно подобные рассуждения Луначарского о религии, особенно в период реакции, затемняли сознание народа. В этой связи характерно определение религии, которое дает Луначарский: «Религия есть мышление о мире и такое мироощущение, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы»¹. Это определение не имеет ничего общего с марксистским определением религии. Для марксизма религия есть извращенное, фантастическое отражение действительности в сознании человека, которое имеет классовые и гносеологические корни. Марксизм включает в определение религии и ту реакционную социальную роль, которую она играет, он дает классовое определение религии и этим намечает пути преодоления этого мировоззрения. С определением религии у Луначарского согласится любой богослов. Психологическое разрешение противоречий жизни и природы ведет к примирению с действительностью, а не к ее революционному преобразованию.

¹ А. В. Луначарский. «Религия и социализм», ч. 1, изд. «Шиповник», СПб, 1908, стр. 40.

У Луначарского даже не ставится вопрос о ликвидации религии. Наоборот, он очень много труда потратил на доказательство ее вечности. Она будет существовать всегда, лишь улучшая, меняя свою форму. Залог вечности религии в том, что человек имеет религиозную потребность в таких чувствах, как чувство солидарности, чувство радости. Даже прогресс науки и техники должен, по его мнению, возбуждать в человеке религиозные чувства. «Богостроительство» есть религиозное выражение необходимости всечеловеческого сотрудничества для покорения природы воле коллектива. Поэтому лучшая форма пропаганды социализма есть пропаганда новой религии. Как видно всякому, подобные воззрения Луначарского не имели ничего общего с марксизмом.

Луначарский утверждал, что его религия социализма не имеет бога, и в этом состоит ее существенное отличие от православия и других религий. Бог у Луначарского — это нечто вечное и прекрасное. В этом образе все человечество поднято до высших потенций. Именно эти потенции надо обожествить и представить в венце славы: всемогущество, всезнание, всеблаженство, всеобъемлющая вечная жизнь человечества и т. п.

Для завершения новой религии не хватало только культа, и Луначарский создает культ — определенные процедуры для приближения человечества к социалистическому богу. Церковь в этом культе отменяется. Служение новому богу будет происходить в театрах. Артисты являются служителями культа. Они, играя мистическо-символические пьесы, будут поднимать души людей до божественного экстаза и этим способствовать продвижению общества вперед. Таковы, по Луначарскому, функции и средства нового культа — религии социализма.

Социалистическое общество и борьба за социализм рассматривались Луначарским через призму новой религии. Социализм, воплощение всечеловеческого сотрудничества, выступает как бог, а пролетариат — строитель этого бога. Борьба и прогресс при социализме беспредельны, но только если социализм будет освящен религией. Там, где борьба и прогресс, там и религия как стимул для развития человечества.

Новая религия, по мнению Луначарского, играет большую роль в борьбе рабочих. Для того, чтобы спаять людей в человечество, требуется не механическая связь, не химическая связь, не инстинкт, а только связь психическая, сознательная, эмоциональная. А эта связь есть религиозное чувство, которое требуется дополнить религиозным практическим идеализмом, то есть стремлением подчинить законы природы законам жизни путем познания и труда. После этого дополнения получается вся религия социализма во всем ее величии.

Таким образом, социалистическая религия Луначарского полностью подходит под определение религии, данное марксизмом, ибо в ней земные силы приняли форму неземных, боже-

ственных. Все эти идеи находят отклик среди буржуазных идеологов и сейчас: многие из них называют марксизм-ленинизм религией.

Наличие в стране после поражения первой русской революции клерикальной реакции и попытки контрреволюционной буржуазии и оппортунизма подновить религию и заменить ею марксизм поставили перед большевиками-ленинцами задачу усилить борьбу с религиозными предрассудками во всех их проявлениях. В. И. Ленин возглавил эту борьбу. К этому периоду относятся такие его работы, как «Об отношении рабочей партии к религии», «Классы и партии в их отношении к религии и церкви», «Материализм и эмпириокритицизм» и др. В этих произведениях В. И. Ленин выработал программу борьбы с религиозным мировоззрением. Махистским умозрительным спекуляциям «богостроителей» он противопоставил трезвый, научный анализ классовых и теоретико-познавательных корней религии, дал принципиальное решение вопроса об отношении к религии со стороны пролетарской партии и социалистического государства.

Г. В. ПЛЕХАНОВ О РЕЛИГИИ И БОРЬБЕ С НЕЮ

Выдающийся теоретик и пропагандист марксизма Г. В. Плеханов принадлежит к той блестящей плеяде профессиональных революционеров, имена которых составляют национальную гордость советского народа. «Его личные заслуги громадны в прошлом,— писал В. И. Ленин.— За 20 лет, 1883—1903, он дал массу превосходных сочинений, особенно против оппортунистов, махистов, народников»¹. Плеханов первый применил марксизм к условиям русской действительности. Он обладал колоссальной эрудицией в области истории, философии, истории русской общественной мысли, в вопросах искусства и литературы; на раннем этапе своей революционной деятельности он выступал как глубокий и оригинальный мыслитель.

Плеханов не беспристрастный исследователь, в его работах дано не только обоснование марксизма, но и защита его против ревизионизма и оппортунизма.

Теоретики II Интернационала отрывали марксистскую философию от экономического и политического учения Маркса и Энгельса, считая, что марксизм можно соединить с какой-либо философской системой, например, Канта или Маха. Плеханов решительно выступил против таких взглядов. Он был первый из всех марксистов, кто выступил против ревизионизма Бернштейна. «Единственным марксистом в международной социал-демократии,— писал Ленин,— давшим критику тех невероятных пошлостей, которые наговорили здесь ревизионисты, с точки зрения последовательного диалектического материализма, был Плеханов»². Ленин считал философские работы Плеханова самыми лучшими во всей международной литературе марксизма. Яркие по форме, они характеризуют Плеханова как блестящего полемиста, который не жалел красок для разоблачения враждебных пролетариату теорий.

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 20, стр. 333.

² В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 19.

Отмечая положительные стороны литературной деятельности Плеханова, нельзя забывать те серьезные теоретические ошибки и отступления от марксизма, которые появились у Плеханова после 1903 года.

Плеханов провел 37 лет в эмиграции, был оторван от рабочего движения в России и не видел тех социальных и экономических изменений, которые произошли в нашей стране, когда центр революционного движения переместился с Запада на Восток. Плеханов не понимал новой эпохи и ее закономерностей, эпохи империализма и пролетарской революции, он испытывал постоянное влияние западноевропейского реформизма, и это в значительной степени определило его переход в лагерь меньшевиков. В период первой русской революции Плеханов отрицал революционно-демократическую диктатуру пролетариата и крестьянства и тактику вооруженного восстания. В годы первой мировой войны он отошел от пролетарского интернационализма и выступал как оборонец, призывая вести войну до победного конца.

Возвратившись в Россию в апреле 1917 г., Плеханов говорил о сотрудничестве классов и призывал народ поддерживать временное правительство. Он был решительным противником пролетарской революции, считая ее величайшей трагедией для России и рабочего класса.

С политическими ошибками Плеханова тесно связаны ошибки по вопросам философии, которые с течением времени, по мере того, как он переходил на путь реформизма, все больше и больше углублялись. Плеханов отождествлял марксизм с материализмом XVII века (со Спинозизмом). Он не понял сущности основного закона материалистической диалектики — закона единства и борьбы противоположностей. Плеханов противопоставлял диалектику теории познания и рассматривал ощущения как символы вещей, отдав тем самым дань агностицизму.

Атеистические взгляды Плеханова

Лучшие работы Плеханова написаны по вопросам философии, искусства и религии. Плеханов рассматривал религию как одну из форм общественного сознания. Он использовал большой исторический и этнографический материал для выяснения сущности религии, ее происхождения и развития. В своих сочинениях Плеханов рассмотрел взгляды на религию французских материалистов, социалистов-утопистов, младогегельянцев; он исследовал религиозные течения и атеизм XIX века в России.

Плеханов сделал интересное исследование по вопросу об отношении церкви и государства в России в период XVI—XVIII столетий. Он разоблачал «богоискателей» и «богостро-

телей», критиковал религиозные взгляды Толстого и идеалистические объяснения религии буржуазными учеными.

Однако и антирелигиозные работы Плеханова были не свободны от серьезных ошибок.

Если сравнить критику «богоискательства» и «богостроительства» В. И. Лениным с теми критическими статьями против религии, которые помещены в собрании сочинений Г. В. Плеханова, то легко обнаружить между ними существенную разницу. В. И. Ленин обращал внимание на то влияние, которое оказывает религия на рабочий класс. Он указывал на то, что религия ослабляет пролетариат, отрывает от него крестьянство, следовательно, является тормозом классовой борьбы пролетариата.

Другой подход к вопросу о религии у Плеханова. Он остроумно высмеивал религиозных мыслителей. Его критика религии превращалась в тонкую сатиру. Но практическая роль атеизма в классовой борьбе пролетариата у Плеханова не раскрыта. Он не следовал указанию Энгельса, который призывал устранить с нашего пути все то, что выступает под знаменем сверхъестественного и сверхчеловеческого. Маркс и Энгельс объявили беспощадную войну религии. Посмотрим, что говорил об этом Плеханов.

«В 1902 г. редакция журнала «Социалистическое движение» предприняла целую анкету по вопросу об отношении социалистических партий разных стран к клерикализму. Вопрос этот имеет теперь самое очевидное практическое значение. Но для его правильного решения необходимо предварительно выяснить себе другой, преимущественно теоретический вопрос,— вопрос об отношении научного социализма к религии. Этот последний вопрос почти совсем не разбирается в международной социалистической литературе наших дней и это составляет большой пробел в ней, объясняющийся именно «практичностью» большинства нынешних социалистов. Говорят: религия — частное дело. Это верно; но верно только в известном ограниченном смысле. Разумеется, социалистическая партия всякой данной страны поступала бы очень нерасчетливо, если бы отказалась принять в свои ряды человека, признающего ее программу и готового трудиться для осуществления этой программы, но в то же время сохраняющего известные религиозные предрассудки. Однако еще более нерасчетливо поступила бы всякая партия, если бы отказалась от теории, лежащей в основе ее программы. А теория — современный научный социализм — отвергает религию, как порождение ошибочного взгляда на природу и на общество и осуждает ее, как препятствие для всестороннего развития пролетариата. Мы не имеем права закрыть двери своей организации перед человеком, зараженным религиозной верой; но мы обязаны сделать все зависящее от нас для того, чтобы разрушить в нем эту веру или,

по крайней мере, чтобы помешать нашему религиозному товарищу,— конечно, помешать духовным оружием,— распространить свой предрассудок в рабочей среде. Последовательное социалистическое миросозерцание совершенно не согласовано с религией»¹.

Таким образом, с точки зрения Плеханова научный социализм отвергает религию потому, что она порождается ошибочным взглядом на природу и общество и мешает всестороннему развитию рабочих. Такая точка зрения ограничена и значительно отличается от взглядов Ленина на религию и пути ее преодоления. Отношение рабочей партии к религии — это не только теоретический вопрос. В. И. Ленин говорил о необходимости борьбы с религией; и эта борьба не может быть ограничена абстрактно-идеологической пропагандой. Борьба против религии должна быть тесно связана с практикой рабочего движения, которое направлено на уничтожение социальных корней религии.

Материалистическое объяснение религии

Во всей марксистской литературе, за исключением произведений Маркса, Энгельса и Ленина, нет такого глубокого объяснения религии с точки зрения исторического материализма, какое дано в произведениях Г. В. Плеханова.

Говоря о материалистическом понимании истории, Плеханов приводит мысли Маркса о том, что экономический строй каждого общества определяет философские, религиозные и другие взгляды людей.

«Мои изыскания привели меня,— говорит Маркс,— к заключению, что правовые отношения, как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, а скорее коренятся в материальных условиях жизни, совокупность которых Гегель, по примеру англичан и французов XVIII столетия, назвал гражданским обществом, и анатомию гражданского общества нужно искать в политической экономии»².

Люди привыкают к существующим понятиям, религиозным воззрениям, политическим и философским взглядам, они кажутся им устойчивыми и прочными, и они остаются такими до тех пор, пока сохраняется экономический строй данного общества, изменение его влечет за собою изменение всей общественной жизни. Такая перемена выражается в появлении новых религиозных верований, философских понятий и эстетических направлений в искусстве и литературе.

Буржуазные социологи отрицают положение Маркса о том, что экономический строй общества определяет общественное

¹ Г. В. Плеханов. Соч., т. VIII, стр. 378—379.

² Г. В. Плеханов. Соч., т. XXIV, стр. 368.

сознание; они приводят такой факт: одну и ту же религию, например буддизм, могут исповедовать народы, имеющие различный уровень экономического развития. Такой довод кажется основательным только при поверхностном рассмотрении вопроса, более глубокое наблюдение показывает, что одна и та же религия изменяет свое содержание соответственно степени экономического развития исповедующих ее народов.

Г. В. Плеханов убедительно показал, что ни одна форма общественного сознания не имеет истории, независимой от истории самого общества, основой которого являются производственные отношения. Он резко критиковал тех социологов и историков, которые не знают действительной причины духовной эволюции общества. Если встать на идеалистическую позицию, то можно утверждать, что существующее положение людей зависит от религиозных идей, которые господствуют в данное время в каком-либо обществе. При таком взгляде причина оказывается следствием, а следствие — причиной. Плеханов приводил большое количество примеров для доказательства того, что религия — фантастическое отражение в головах людей их действительного положения. Последнее есть причина, первое — следствие.

Плеханов обстоятельно проследил влияние общественных отношений на религиозные воззрения. Один и тот же фонд идей, говорил он, приводит к воинствующему атеизму французских материалистов, к безразличному отношению к религии Юма и к практической религии Канта. Подобное различие во взглядах на религию у этих философов объясняется различием общественных условий. Религиозный вопрос в Англии не играл в XVIII веке ту роль, которую он играл во Франции, он имел также другое значение в Германии. Поэтому он мог вызвать такое волнение во Франции, безразличное отношение к нему в Англии и набожное в Германии.

Рассматривая религиозное движение, Плеханов опирался на положение Энгельса о том, что всякое движение является отражением общественных интересов. Совершенно очевидно, что в каждом религиозном движении борьба велась за экономические интересы, а религиозная форма была только внешностью, прикрывающей различия классовых интересов. Объясняя религию с точки зрения исторического материализма, Плеханов указывал, что самым легким объяснением сложных вопросов является ссылка на божественное провидение. Но только материалистическое понимание истории дает правильное понимание жизни, только оно может предохранить нас от ошибок и заблуждений. «Марксово понимание истории, которое невежды считали узким и односторонним, в действительности есть законный продукт векового развития исторических идей. Оно содержит их все, поскольку они имеют действительную цен-

ность, и придает им более прочное основание, чем то, какое они имели в какой-либо период своего расцвета»¹.

Особенно ярко атеистические взгляды Плеханова выступают в его произведениях по истории материализма. Разбирая взгляды Гольбаха и Гельвеция, Плеханов отмечал органическую связь материализма с атеизмом; но старый атеизм французских материалистов не был последовательным. Являясь решительными противниками религии, они объясняли ее происхождение страхом, обманом жрецов и невежеством народа, вследствие чего средством к преодолению религии считали просвещение народа.

При объяснении явлений природы материализм имеет очевидное преимущество перед идеалистическим и религиозным мировоззрением, но, несмотря на это, идеализм и религия господствовали в классовом обществе. Это обстоятельство Плеханов объяснял двумя причинами: во-первых, медленным развитием естествознания, вследствие чего религия могла удержаться на многих позициях; во-вторых, явления общественной жизни, причины которых людям были неизвестны, объяснялись действием каких-то идеальных сил. Различные общественные явления и события, как, например, войны, иногда кончаются такими результатами, которых люди не ожидали. Этим в значительной степени поддерживается вера в существование небесных сил, которые якобы управляют жизнью общества.

Зачатки религии появляются в первобытном обществе; впоследствии, на более высоких ступенях культуры, из них складывается более или менее стройная система религиозных верований, которые срастаются с понятиями людей об их взаимных обязанностях. На эти обязанности люди начинают смотреть как на заповеди богов. Тогда религия становится критерием нравственности и других сторон жизни, сложившихся в условиях классового общества.

Это положение Плеханов иллюстрировал многими примерами. В индийских законах Ману сказано, что творец мира создал различные касты из разных частей своего тела: например, браминов из рта, а рабов — из ступней. Тем самым бог предопределил каждому его место в обществе: одному — властвовать, другому — подчиняться. Подобный взгляд на религию превращает эту форму общественного сознания в консервативную силу, которая служит опорой господствующих классов, и естественно, что люди, защищающие противоположную теорию, становятся врагами господствующих классов. Медленное развитие естествознания и господство эксплуататорских классов являются причинами того, что в таких обществах господствующим мировоззрением является идеализм и религия.

В своем письме Мерингу от 14 июля 1893 г. Энгельс писал:

¹ Г. В. Плеханов. Соч., т. VIII, стр. 146.

«Идеология, это процесс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но с сознанием ложным. Истинные побудительные силы, которые приводят его в движение, остаются ему неизвестными, в противном случае это не было бы идеологическим процессом. Он создает себе, следовательно, представления о ложных или кажущихся побудительных силах»¹.

Плеханов постоянно указывал на искаженное отражение жизни во всякой реакционной идеологии. Французские материалисты, объяснявшие устойчивость религии обманом жрецов и невежеством народа, были безусловно неправы. Реакционную идеологию, ее происхождение и развитие нельзя объяснить обманом и заблуждениями. Почему религия так устойчива в условиях классового общества? В силу отсталости и низкого уровня культуры народных масс, отвечают буржуазные просветители. Религия устойчива потому, отвечает марксист, что она является идеологией господствующего класса, его духовным орудием в борьбе с угнетенными массами. Идеологи эксплуататорских классов, отрицая религию, высмеивая ее в своей среде, проявляют набожность и религиозность перед народом. Некоторые из них сознательно обманывают людей. Это положение Плеханов иллюстрирует многими примерами. Лорд Болинброк (1662—1751) открыто признавал, что свободомыслие является правом только господствующего класса. «В гостиной, — говорил он, — следует улыбаться узости и нелепости представлений положительной религии. В общественной жизни религия — необходимая сила, которую нельзя расшатать без того, чтобы не нарушилось основание государства — послушание масс»².

Говоря об идеологической борьбе третьего сословия во Франции против дворянства и духовенства, Плеханов указывал на тот зародыш классового антагонизма, который был в недрах третьего сословия еще до революции. Французские просветители стремились создать такое мировоззрение, которое было бы свободно от религиозных и сословных предрассудков, но, с другой стороны, оно должно было держать в послушании угнетенную массу. Для интеллигенции — материализм и атеизм, которые противопоставлялись феодальной идеологии, для народа — религия, поддерживающая нравственность и покорность народных масс. Когда в присутствии Вольтера стали защищать атеизм, он удалил из комнаты слуг и заявил присутствующим: «Теперь, господа, вы можете продолжать ваши речи против бога; я не желаю, чтобы мои слуги зарезали и обокрали меня нынешней же ночью, поэтому я предпочитаю, чтобы они вас не слушали»³.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXIX, стр. 228.

² Г. В. Плеханов. Соч., т. XVIII, стр. 305.

³ Там же, стр. 308.

Ф. Энгельс считал, что религия возникла из первобытной веры в одухотворенность всех вещей. По аналогии со своим собственным существом, обладающим сознанием, дикарь полагал, что и все предметы обладают душой. Так возникла вера в духов, якобы управляющих всеми вещами.

Внешний мир в сознании первобытного человека получал иллюзорное, фантастическое отражение. «Всякая религия,— пишет Энгельс,— является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни,— отражением, в котором земные силы принимают форму неземных. В начале истории объектами этого отражения являются прежде всего силы природы, которые при дальнейшей эволюции проходят у различных народов через самые разнообразные и пестрые лицетворения... Но вскоре, наряду с силами природы, выступают также и общественные силы,— силы, которые противостоят человеку и так же чужды и первоначально так же необъяснимы для него, как и силы природы, и подобно последним господствуют над ним с тою же кажущейся естественной необходимостью»¹.

Г. В. Плеханов из всех существующих теорий о происхождении религии считал наиболее вероятной анимистическую. Он отыскивал исторические корни религии там же, где их искал Энгельс. В своей статье «О религии» Плеханов писал: «Религию можно определить, как более или менее стройную систему представлений, настроений и действий. Представления образуют мифологический элемент религии, настроения относятся к области религиозного чувства, а действия относятся к области религиозного поклонения или, как говорят иначе, культа»². В борьбе с природой первобытный человек совершает известные действия, которые вызывают определенные явления, и он начинает смотреть на себя как на причину этих явлений. По аналогии со своими действиями он считает, что все явления, в образовании которых он не участвует, вызваны действием особых духовных существ. Так складывается первобытный анимизм, на основе которого создается религия.

Г. В. Плеханов подверг критике различные теории происхождения религии, выдвигавшиеся в то время буржуазными учеными.

Богданов и его сторонники обвиняли Плеханова в том, что он игнорирует социальные корни религии. Богданов считал, что религиозные представления первобытного человека складывались по аналогии с теми общественными явлениями, которые его окружали. Теория Богданова как будто подтверждается из-

¹ Ф. Энгельс. «Анти-Дюринг», 1948, стр. 299.

² Г. В. Плеханов. Соч., т. XVII, стр. 197.

вестным положением Маркса, которое было высказано им в тезисах о Фейербахе: «Религиозную сущность Фейербах сводит к *человеческой* сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность общественных отношений»¹.

Односторонне огрубляя это положение Маркса, Богданов полагал, что человек олицетворяет в виде духов непонятные ему силы природы по аналогии с тем, как его принуждает к определенным пассивным действиям организующая воля господина, властителя. Таким образом, по мнению Богданова, анимистический дуализм есть результат дуализма общественного отношения. Г. В. Плеханов критиковал эту так называемую авторитарную теорию Богданова, так как она не может объяснить действительное происхождение религии. Анимистические представления первобытного человека возникли гораздо раньше разделения общества на эксплуататоров и эксплуатируемых. Рассматривать эти явления как одновременные — значит нарушать принцип историзма.

Плеханов допускал возможность того, что анимизму предшествовало другое религиозное воззрение, какой-нибудь мистический взгляд на душу и тело; но такой взгляд, если бы он и существовал, не мог бы опровергнуть анимистическую концепцию, согласно которой вера в душу возникает из наблюдения человека над самим собою. Еще в меньшей степени такой взгляд может служить доводом, подтверждающим теорию Богданова. По мнению Плеханова, решающую роль в возникновении примитивных форм общественного сознания играют не экономические отношения, как думает Богданов, а техника, с которой непосредственно в эпоху первобытного общества связано общественное сознание. Как искусство возникло в процессе трудовой деятельности, которая органически связана с техникой, так и религиозные верования людей появились в процессе борьбы человека с природой, и в этой борьбе решающую роль играли орудия труда. Точку зрения Богданова на возникновение первобытного анимизма из авторитарной организации общества, когда эта организация еще не существовала, Плеханов назвал карикатурой. Но, с другой стороны, для Энгельса и Плеханова было совершенно очевидно, что в ранний период развития общества, наряду с силами природы, выступают общественные силы, коллективная борьба людей с природой, объединение их в процессе трудовой деятельности. Этим и отличается анимистическая школа от натуралистической (Шварц, Мюллер), которая выводит возникновение религиозных верований только из наблюдений человека над явлениями природы.

В своих статьях о происхождении религии Г. В. Плеханов показывал, как с развитием техники изменялась мифология.

¹ Ф. Энгельс. «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», Госполитиздат, 1949, стр. 57.

На раннем этапе существования первобытного общества, когда человек еще не производил, а потреблял в готовом виде то, что дает ему природа, не мог возникнуть миф о сотворении человека богом. В это время люди не ставили перед собой вопрос о том, кто создал человека. Они говорили о том, откуда он появился. С развитием техники, когда люди начинают производить, появился миф о сотворении человека. Акт божественного творения для первобытного человека подобен производственному процессу, например горшечному. Чем больше совершенствуется техника, чем больше растут производительные силы первобытного общества, тем больше упрочивается миф о создании человека богом.

Рассматривая эволюцию религиозных верований, Плеханов исследовал вопрос о тотемизме, который является древнейшей формой религиозных представлений. Происхождение тотемизма ученые освещают различно. Такие исследователи, как Тейлор и Вундт, утверждали, что тотемизм возник из культа предков. Фрейзер считал, что эта форма религии возникла как стремление людей сохранить виды животных и растений от истребления. Теория Фрейда утверждала, что истоки тотемизма надо искать в половых сношениях между близкими родственниками. Все эти теории ничего общего не имеют с марксизмом.

Плеханов считал, что тотемизм возник из представления о кровном союзе, который будто бы связывает данный род с каким-либо животным, оказывающим влияние на жизнь этого рода. Люди первобытного общества думали, что животное-тотем всячески покровительствует им. Со своей стороны члены данного клана не должны вредить тому виду животных, который является их тотемом; убийство таких животных считается таким же грехом, как убийство близкого родственника.

«Греческий философ Ксенофан,— писал Плеханов,— ошибался, что человек всегда творит своего бога по своему образу и подобию. Нет, сначала он творит его по образу и подобию животного. Человекоподобные боги возникают лишь впоследствии, как результат новых успехов человека в деле развития своих производительных сил. Но и впоследствии в религиозных представлениях людей долго сохраняются глубокие следы зооморфизма. Достаточно напомнить о поклонении животным в древнем Египте и о том, что статуи, изображающие египетских богов, очень часто имели звериные головы»¹.

Плеханов выяснил причины разложения тотемизма. Они заключались в изменившихся материальных условиях жизни людей первобытного общества. Развитие производительных сил создает новое отношение человека к природе. Воздействуя на природу, люди изменяли не только природу, но и свое существование, и в процессе этого изменения развивалось сознание человека, его представления об окружающем мире. Люди на-

¹ Г. В. Плеханов. Соч., т. XVII, стр. 217.

чинали понимать свое превосходство над животными и противопоставлять себя им. Так разрушалась основа тотемизма, которая исчезает с того времени, когда человек начинает приручать животных¹.

Влияние общественных отношений на религиозные представления людей усиливалось по мере развития общества. Мощным фактором развития религиозных представлений было образование семьи и смена племенной организации государственной.

С возникновением государства появляются известные отношения между правителями и управляемыми. Устанавливаются законы, выражающие волю господствующего класса, создаются органы государственной власти и появляются люди, которые управляют. Эти сложные отношения между людьми классового общества получают фантастическое отражение в сознании людей. Создается раздвоение мира на земной и небесный. Боги — это небесные цари, имеющие целый штат сановников и придворных.

Г. В. Плеханов убедительно доказал зависимость религиозных представлений от социального фактора, и несмотря на то, что эта зависимость в его работах дана схематично, мы не имеем основания упрекать Плеханова в недооценке влияния общественных отношений на развитие религиозных воззрений.

По мнению Плеханова, всякая религиозная система складывается из представлений, настроений и действий. Представления имеют анимистический характер. Религиозные настроения коренятся в чувствах и стремлениях людей, которые возникают на основе определенных общественных отношений. Эти настроения изменяются в связи с изменением отношений между людьми.

Поклонение человека богу выражается в каких-либо действиях: молитвах, жертвах, заклинаниях. Эти действия составляют третий элемент религии, в своей совокупности они образуют религиозный культ. Если в молитвах человек просит какой-либо милости у бога, пытается его задобрить, то в заклинаниях он старается заставить бога сделать то, что ему необходимо. В этом случае характерным явлением стала магия, которую Ренан назвал стратегией анимизма. Пользуясь магическими заклинаниями, человек стремится управлять божественными силами.

Происхождение христианства и других подобных религий было выяснено до Плеханова. Для него больший интерес представляют различные религиозные «новаторы», которые пытаются навязать рабочему классу «новые» религиозные воззрения.

¹ Г. В. Плеханов. Соч., т. XVII, стр. 225.

Борьба Плеханова против религиозного «новаторства» в годы столыпинской реакции

После поражения первой русской революции наступили тяжелые годы столыпинской реакции, период террора и насилия над народом.

В период реакции было необходимо, в соответствии с новыми условиями, изменить тактику классовой борьбы пролетариата, заменить тактику наступления тактикой обороны. Только при этом условии можно было сохранить партийные кадры и сочетать легальные и нелегальные формы борьбы.

В этот период большинство меньшевиков капитулировало перед царизмом и буржуазией, взяв курс на ликвидацию революционных организаций, на ликвидацию политической партии и самостоятельной роли рабочего класса в революционном движении. Только небольшая часть меньшевиков во главе с Плехановым осталась верной старым революционным принципам подполья. Меньшевики, принадлежащие к этой группе, стали называться меньшевиками-партийцами.

Организованное отступление большевиков помогло сохранить им подпольные организации и программу. Но и в их среде появилась небольшая группа неустойчивых элементов, попутчиков революции. Создалось течение отзовистов (Богданов, Луначарский, Покровский и Бубнов). Отзовисты не хотели использовать легальные формы борьбы и требовали отзыва социал-демократических депутатов из государственной думы. Они пытались изолировать партию от рабочих, лишить ее связи с беспартийными массами, мешали подготовке революционных сил для будущего штурма самодержавия.

В своей статье «На дорогу», опубликованной в «Социал-демократе» 10 февраля 1909 г., В. И. Ленин писал о кризисе в партии. Кризис был не только организационный, но и идейно-политический. Упадочничество и неверие в силы рабочего класса затронули некоторую часть партийных интеллигентов, которые стали разносчиками эмпириокритицизма, кантианства, юмизма, создателями «новой религии».

Яркими представителями религиозных течений в России в годы реакции были мистически настроенные декаденты (Мережковский, Зинаида Гиппиус, Минский), группа «богостроителей» во главе с Луначарским; третье течение было связано с именем Льва Николаевича Толстого.

Лидер «Религиозно-философского общества» Мережковский в своей книге «Грядущий хам» писал о тех бедствиях, которые настанут после победы пролетарской революции, когда рабочий класс якобы уничтожит все культурные ценности, созданные человечеством. Он открыто выступал против материалистического мировоззрения, называл его «религией мещанской сущности». Это было типичное буржуазно-мещанское понимание материализма, о котором еще Энгельс писал: «Под

материализмом филистер понимает обжорство, пьянство, тщеславие и плотские наслаждения, жадность к деньгам, скупость, алчность, погоню за барышом и биржевые плутни, короче — все те грязные пороки, которым он сам предается втайне. Идеализм же означает у него веру и добродетель, любовь ко всему человечеству и вообще веру в «лучший мир», о котором он кричит перед другими, но в который он сам начинает верить разве только тогда, когда у него голова болит с похмелья или когда он обанкротился, словом — когда ему приходится переживать неприятные последствия своих обычных «материалистических» излишеств»¹.

Поэтесса Гиппиус призывала молиться всевышнему. Только в молитве люди сливаются с творцом мира. В порыве религиозного экстаза она просила у бога чуда, говорила о близком конце мира, о мистическом числе 13 и о том, что

«Бесконечна моя дорога,
Она меня к смерти ведет.
Но люблю я себя как бога,
Любовь мою душу спасет».

Г. В. Плеханов выступил с резкой критикой мистицизма и обреченности, которые стали господствующими мотивами декадентской литературы и искусства. Он развил мысль Ф. Энгельса об искусстве, свободном от религиозных традиций. Его критика религиозных течений превращалась в сатиру на религиозных новаторов, апостолов «богоискательства», которые пытаются, как говорил Плеханов, создать «евангелие от декаданса». Философия Мережковского и иже с ним утверждала абсолютное рабство, ничтожество человеческой личности, которая является будто бы слепым орудием, органическим штифтиком, на котором играют законы природы.

Г. В. Плеханов доказывал, что та антиномия свободы и необходимости, в которой запутался Мережковский, давно уже разрешена научной философией. «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, — цитирует Плеханов Энгельса, — а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей».

Чем объясняется такое нелепое понимание материализма Мережковским? Тем, отвечает Плеханов, что он не может освободиться от анимистических воззрений. На известной ступени развития анимистических представлений все существующее признается творением бога. С этого времени человек рассматривает бога как творца и ожидает от него всяких благ. Свобода представляется ему благом; отсюда вывод: кто любит свободу, тот любит бога. Бог — источник человеческой свободы. Без религии нет нравственности. Этот довод Мережковский выдвинул

¹ Ф. Энгельс. «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», 1949, стр. 25.

для обоснования необходимости религии. Отказаться от бога — значит уничтожить нравственные принципы. Материалистическое мировоззрение, по мнению Мережковского, приводит в конечном счете к аморализму.

В своей статье «О религии» Плеханов дал обоснованную критику подобных взглядов. Нравственность возникла независимо от религии, и лишь впоследствии люди сделали религию опорой нравственности. В сознании людей началось постепенное срастание нравственных и религиозных принципов, которое в ходе длительного процесса развития общества породило распространенное заблуждение, согласно которому люди выводят нравственные принципы из религии. Нравственность — реальный продукт общественных отношений, она определяется условиями материальной жизни общества, зависит от них и изменяется вместе с ними. Нет вечных принципов нравственности, и нет никаких оснований выводить их из отношений людей к богу. Плеханов говорил, что если нравственные принципы так тесно сближаются с верой в божественные силы, что уничтожение религии угрожает падением нравственности, то в этом заключается большая опасность для общества, которое не может оставаться равнодушным к тому, что его существование зависит от какой-то нелепой фикции. Для того, чтобы устранить такую опасность, необходимо добиться того, чтобы люди рассматривали нравственность как нечто независимое от действия сверхъестественных сил.

В обществе существуют две морали соответственно двум основным классам общества. Мораль угнетенного класса свободна от религиозных традиций. Плеханов приводит много примеров для доказательства того, что мораль может существовать, не будучи связанной с религией. Французские материалисты были воинствующими атеистами, но они признавали нравственность. Почему же материалистическое мировоззрение не вызвало у них стремления к аморализму? Наоборот, говорил Плеханов, они вели непримиримую борьбу против безнравственной аристократии.

Картина резко изменилась после того, как буржуазия стала господствующим классом; в это время безнравственность в сочетании с ханжеством в ее среде — обычное явление.

Всё это подтверждает положение Энгельса о том, что религия есть опустошение человека и природы. Одним из таких опустошителей и был Мережковский, который считал, что все благородное, возвышенное принадлежит не человеку, а потусторонней силе. Писатели-декаденты отошли от реальной действительности и устремились к потустороннему фантому. Великое освободительное движение пролетариата осталось вне поля их зрения, или они пытались окропить это движение святой водой для того, чтобы смыть с него его материалистическое происхождение.

Вот почему, говорил Плеханов, наши писатели-декаденты превращаются в евангелистов от декаданса. Декадентство порождается уродливым индивидуализмом, но декаденты не только воплощают в себе уродливое — они его жертвы. Желая освободиться от чувства одиночества, они обращаются к богу, но от этой болезни нет спасения на небе, она исчезнет только тогда, когда отношения между людьми не будут определяться принципом: «человек человеку — волк».

Среди религиозных течений, распространенных в России, наибольшую опасность для рабочего движения представляло «богостроительство». Это направление стремилось сочетать марксизм с религией.

Во главе «богостроительства» стоял Луначарский, который в своей книге «Религия и социализм», изданной в 1908 году, пытался доказать, что из человеческого самосознания можно создать новую религию.

Луначарский обращал внимание на те черты религии, которые выражают ее отношение к основным потребностям человека. Цель религии, по определению Луначарского, в том, чтобы «облегчить истомленное человеческое сердце от скорби земной жизни». Религия должна установить связь между идеалом и действительностью. Сначала религия устанавливает связь между определенной потребностью человека и ее удовлетворением, потом она связывает все потребности с их вечным удовлетворением. Религия устраняет тоску человечества по полноте жизни, она удовлетворяет его стремление к счастью.

Исходя из такого понимания религии, Луначарский определял ее как такое мышление о мире, которое разрешает контраст между законами жизни и законами природы. По его мнению, научный социализм дает высшее разрешение этих противоречий. Новая религия заключается в той победе человека над природой, которую создает социализм. Анализ религии дает основание Луначарскому сделать вывод о том, что религия изменяет только свои формы, и в будущем она не только не исчезнет, но поднимется на высшую ступень. Религия будет якобы существовать вечно.

В своей книге «Религия и социализм» Луначарский заявил, что он посвящает ее рабочему классу России, что религия должна быть использована как идеологическое оружие в борьбе пролетариата, что религия труда должна разрешить все противоречия жизни.

Рассматривая взгляды Луначарского и его сторонников по вопросу религии, Плеханов указывал, что в них имеется не просто злоупотребление религиозной терминологией, не только неудачная форма изложения, но и попытка представить отношение между людьми, их настроения и чувства как выражение религии. Подобно Фейербаху, который стремился возвысить антропологию до степени теологии, Луначарский накладывал

религиозный штамп на те отношения между людьми, в которых нет ничего религиозного. Он выдвинул нелепое положение о том, что будто бы Маркс помог человеческому самосознанию стать религиозным. Но это клевета на Маркса, который всегда отрицательно относился к религии. Мир человека — это общество, государство, которые и создают религию. Религия — это извращенное мирознание, поэтому религиозное убожество есть выражение нищеты. «Религия — это вздох угнетенной твари, душа бессердечного мира, дух бездушного безвременья. Она — *опиум* народа. Упразднение религии, как *призрачного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья»¹.

Луначарский отрицал бога, он называл его фикцией, богом у него является человек. Но человек — не фикция, какая же здесь логика? — спрашивал Плеханов.

Основная цель религии, по мнению Луначарского, состоит в разрешении противоречий между законами природы и законами жизни; но уже сама постановка такого вопроса выражает мысль об отсутствии той общности, которая существует между законами мира физического и мира морального. В процессе изучения законов природы человек познает их и использует для осуществления своих целей, ставить же так вопрос, как ставил его Луначарский, — значит класть в основу своих рассуждений измерение несоизмеримых величин.

В своей книге Луначарский писал, что его взгляды на религию совпадают со взглядами Маркса и Энгельса. Но вместе с тем он писал: «Мы вместе с апостолом Павлом можем сказать: «мы спасены в надежде». Итак, Луначарский спасается вместе с апостолом Павлом. Удобна ли такая комбинация для человека, называющего себя марксистом?

Плеханов вскрыл все противоречия, которые так резко выступают в рассуждениях Луначарского о религии. Луначарский отрицал существование моральных сил, находящихся над миром, но вместе с тем он считал, что религия должна сохранить все ценное, что есть в чувствах и сознании человека. По мнению Луначарского, метафизиками являются все те, кто признают прогресс перманентным законом природы, но одновременно с этим говорил о совпадении материальной эволюции и прогресса духовности. Религия есть некоторое мышление о мире, некоторое «мирочувствование», религиозное мышление эволюционирует. Место анимизма сейчас занимает научный энергетизм, место магии — техника. «В чем же скажется, — спрашивал Плеханов Луначарского, — влияние религии на мышление людей, держащихся энергетического образа мыслей? Если бы эти люди могли обоготворить энергию, то вопрос решался бы очень просто; обоготворение предполагает религиозное отношение к своему предмету. Но обоготворить — зна-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 399.

чит олицетворить, олицетворить же в данном случае значит отклониться к анимизму, на месте которого стоит теперь, по словам А. Луначарского, научный энергетизм. Где же выход?»¹.

Плеханов выражал благодарность блаженному Анатолию «юродивому отче во Христе» за то, что он обещал религию без бога. Но он не сдержал своего обещания потому, что не может быть религии, которая была бы свободна от анимистических представлений. Нет религии без бога, и Луначарский сам говорил о необходимости «обожать человеческие потенции», о том, что тоска живет в человеке и кто не верит в бога, тот обречен на пессимизм, что только в религии человек находит забвение.

Против влияния тоски на характер человека трудно спорить. Некоторые от тоски пьют горькую, другие ищут спасение в старой религии, но есть и такие, которые предпочитают выступать не более и не менее как в роли пророка новой религии?

Многих представителей российской интеллигенции угнетает тоска, у них создается склонность к пессимизму. Где причина этого явления? Она в отрыве от действительности, она в том, что многие интеллигенты — глубокие индивидуалисты.

В России происходят крупные события, и под влиянием их многие интеллигенты потеряли веру в торжество прогрессивного общественного идеала. У таких людей на первый план выступает забота о своей собственной личности, которая выражается в стремлении защитить себя от влияния внешней среды, а это им не удается. «Но рискуя навлечь на себя упрек в простом филистерстве,— писал Плеханов,— я признаюсь, что решительно не способен понять, почему «жажда господствовать над природой» непременно должна принимать вид тоски, предрасполагающей к религии»².

Анализируя взгляды «богостроителей», Плеханов пришел к выводу, что это направление ничего общего не имеет с марксизмом, оно совершенно чуждо пролетариату. Рабочий класс скорее, чем другие социальные группы, освобождается от религиозных воззрений, выступая как активный строитель новой жизни, как борец за все передовое и прогрессивное; в силу этого он перестает верить в призрачное солнце религии. Прогресс человечества связан с пролетариатом, которому чужд фатализм, и он не может безразлично относиться к такому явлению, как религия.

В процессе отмирания религии будут иметь место различные пережитки, возникать разные полуматериалистические и полуйдеалистические теории, но все они должны когда-либо исчезнуть. Однако до тех пор, пока история не выполнила над ни-

¹ Г. В. Плеханов. Соч., т. XVII, стр. 247.

² Там же, т. XVIII, стр. 248.

ми свой приговор, рабочий класс и его партия должны вести непримиримую борьбу против религии.

Плеханов объяснял, почему партия рабочего класса должна вести борьбу против религии. В своей статье «Кант против Канта» он писал о том, что марксистская критика религии не может «нравиться не только тем буржуазным филистерам, которые нуждаются в религиозном «опиуме» для того, чтобы обеспечить себе немножко призрачного счастья, но также и тем идеологам буржуазии, которые, освободив самих себя от религиозных предрассудков, угощают, однако, призрачным счастьем народную массу единственно для того, чтобы обеспечить от ее посягательства действительное счастье имущих классов»¹.

Г. В. Плеханов дал обстоятельную критику того религиозного течения, которое связано с именем Л. Н. Толстого. «Религия,— говорил Толстой,— есть определение отношения человека к началу всего и вытекающего из этого положения назначения человека и из этого назначения правил поведения»².

Основное положение в этом определении — «назначение», которое человек выполняет своей жизнью. Учение Толстого о таком назначении человека приводит к мысли о сознательном существе, которое дает человеку известное направление. Эта сила, находящаяся вне человека и руководящая им, ставит известные цели. Это нечто представляется Толстым в образе духа, который живет в нас и значение которого мы можем увеличить своей жизнью. Таким образом, хотя Толстой отрицал религию, в которой есть сверхъестественное начало, все же это начало лежит в основе его религии.

В различные периоды истории религиозных верований анимизм принимает различный вид, и люди считают бессмыслицей ту веру в сверхъестественное, которая существовала в прошлом. Однако различные религиозные верования имеют всегда общую основу, которая заключается в признании сверхъестественных сил. Религии, в которой нет анимистических элементов, никогда не было, да и быть не могло, и религия Толстого в этом отношении не представляет исключения. «Л. Н. Толстой анимист,— писал Плеханов,— и его нравственные стремления окрашиваются в религиозный цвет лишь в той мере, в какой они сочетаются с верой в бога, который есть «дух» и который определил назначение человека»³.

8 ноября 1910 года Толстой умер. «Страшно жить без того, кто был учителем жизни, кто обсемянил народную душу»,— так оценивала либеральная печать творчество Толстого.

Возражая публицистам «Киевской мысли», которые уверяли, что с Толстым радостно жить, Плеханов в своей статье «Отсюда и досюда» писал, что радостно жить только с Толстым—

¹ Г. В. Плеханов. Соч., т. XI, стр. 51.

² Там же, т. XVII, стр. 236.

³ Там же, стр. 238.

художником, что же касается Толстого-мыслителя, то с ним страшно. Толстой говорил о боге: «Он то, без чего нельзя жить. Знать бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь». Но если я живу только тогда, когда верю в бога, то из этого еще не следует, что он существует, это значит только то, что я не могу существовать без веры в него, а это обстоятельство объясняется привычкой и воспитанием. Для Толстого жизнь возможна только тогда, когда человек становится на теологическую точку зрения, когда он признает, что существует чья-то воля, которая требует служить добру и истине. Без такой веры, по Толстому, люди погрязли бы в пороках и заблуждениях. Без бога жизнь человека является пустой, и Толстой эту пустоту хочет пополнить хорошим содержанием, стремлением к добру и истине. Он не признает личного счастья, не думает о счастье народа, и, конечно, с таким человеком страшно жить. Радостно только с теми людьми, для которых основным принципом жизни является

Доля народа,
Счастье его.
Свет и свобода
Прежде всего.

Неужели не страшно то, что Фейербах назвал опустошением человеческой души? — спрашивал Плеханов. Не страшно равнодушие к жизни народа, к его счастью? Эта опустошенность и равнодушие были причиной того, что Толстой как мыслитель был и остался вдали от великого освободительного движения нашего времени, и те, кто сочувствуют этому движению и вместе с тем называют Толстого учителем жизни, не понимают или самих себя, или учения Толстого.

Толстой до конца своей жизни остался баринном и жил спокойно потому, что его привилегированное положение давало ему возможность пользоваться благами жизни. В дальнейшем он почувствовал влияние людей, преданных интересам народа, и пришел к выводу, что эксплуатация безнравственна и несовместима с религиозными взглядами.

Какой же выход? Надо, считал Толстой, создавать такие условия жизни, при которых не будет эксплуатации человека человеком. Содействовать этому надо проповедью христианской морали: не убий, не клянись, не воюй. В этих принципах основа христианства, сущность христианской морали.

Но эта отрицательная мораль, которую проповедовал мудрец из Ясной Поляны, была несравненно ниже той положительной нравственности, за которую боролись люди, веря в то, что счастье народа прежде всего.

Не могу молчать, — писал Толстой, разоблачая палачей народа, выступая с горячим протестом против смертной казни и проповедуя одновременно непротивление злу насилием. Нельзя тушить огонь огнем, учил Толстой. Надо внушить людям, осо-

бенно тем, кто распоряжается палачами, правильные понятия о жизни и нравственности.

Такая мораль созвучна настроению господствующих классов, писал Плеханов, именно за это известная часть общества считает Толстого учителем жизни. «Если бы крыловского кота, похитившего куренка, спросили, кого он считает учителем жизни, то он наверное преклонился бы перед поваром, который, не борясь со злом насилием, ограничился известным восклицанием:

Не стыдно ль стен тебе, не только что людей!
Кот Васька плут, кот Васька вор!»

Привилегированные классы, одеваясь в «душегрейку» религиозного учения Толстого, так же реагируют на его проповедь нравственности, как реагировал крыловский кот на нотацию своего учителя жизни.

Учение Толстого представляет прямую противоположность марксизму. Если Толстой считал религию основным условием человеческого счастья, то для Маркса она — опиум народа.

В статье «Толстой и природа» Плеханов подверг критике теорию страха смерти, которой буржуазные социологи объясняли происхождение и развитие религии. Наблюдая величие природы в Швейцарии, Толстой чувствовал, как ее красота через глаза проникала в его душу. «Тот же час мне хотелось любить, — говорил он, — я даже чувствовал в себе любовь к себе и жалел о прошедшем, надеялся на будущее и жить мне становилось радостно, хотелось жить долго и мысль о смерти получила детский поэтический ужас»¹.

Страх смерти характерен для Толстого. Это чувство является самым лучшим опровержением его религиозных воззрений. Толстого не могла удовлетворить мысль о том, что после смерти настанет жизнь бесконечная. Загробного бессмертия было бы для него мало. Только то бессмертие хорошо, при котором можно было чувствовать всю красоту природы, ощущать ее величие и жить сознанием своего единства с ней. Отсюда его почти языческая жажда жизни.

Буржуазная социология биологизирует явления общественной жизни. Все живое боится смерти, и страх перед ней порождает веру в сверхъестественное. Такая теория не выдерживает критики.

В разные периоды истории человечества люди различно относились к смерти. У римлян слава Рима заменяла собой бессмертие. В своем замечательном рассказе «Три смерти» Толстой писал о тех мучительных переживаниях страха смерти, которые испытывала больная барыня, и о полном равнодушии к жизни больного ямщика. «Удивительно умирает русский мужик, — писал Тургенев. — Состояние его перед кончиной нельзя

¹ Г. В. Плеханов. Соч., т. XXIV, стр. 251.

назвать ни равнодушием, ни тупостью. Он умирает, словно обряд совершает: холодно и просто». Отношение к смерти зависит от мировоззрения человека.

Г. В. Плеханов просил похоронить его рядом с могилой Белинского и сделать на его памятнике надпись: «Он слился воедино с природой». Смерть, говорил Плеханов, есть только превращение материи. Своей смертью он хотел служить мировоззрению, для разработки и пропаганды которого сделал так много.

«Рабочему государству, по моему,— писал В. И. Ленин,— следует требовать от профессоров философии, чтобы они знали изложение марксистской философии Плехановым и умели передать учащимся это знание»¹.

Советский народ создает новое общество. В процессе строительства коммунизма приходится преодолевать пережитки капитализма в сознании людей. К таким пережиткам относится религия, борьбу против которой необходимо вести с позиций диалектического материализма.

В. И. Ленин писал о том, что передовая русская общественная мысль имеет славную материалистическую традицию, которая связана с именем Плеханова. Его работы по вопросам атеизма окажут советским людям огромную пользу в борьбе против религии.



¹ В. И. Ленин. Соч., т. 32, стр. 73, Примечание.

АНТИРЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ РОССИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII ВЕКА

В первой половине XVIII века в России с одной стороны укрепляются феодально-крепостнические отношения, а с другой — растут новые буржуазные связи и отношения. Последнее обстоятельство вызвало необходимость проведения ряда мероприятий для преодоления отсталости России.

Внутри господствующего класса помещиков на всем протяжении конца XVII и первой половины XVIII века шла идейно-политическая борьба между сторонниками петровских реформ и защитниками былого экономического и политического господства родовой боярской аристократии. Противников петровских реформ яро поддерживало большинство высших иерархов православной церкви.

Реформы Петра I распространились и на православную церковь, являвшуюся крупнейшим землевладельцем в стране. Выполнение православной церковью роли духовной узды требовало в новых условиях меньшей обрядности, большей доходчивости догматов православия, образованности и культуры «пастырей», приспособления религиозной идеологии к светскому мировоззрению и, наконец, превращения белого и черного духовенства, по образному выражению Г. В. Плеханова, в «государевых богомольцев». С этой целью Петр I осуществил церковную реформу, которой окончательно закрепил победу светской власти.

Еще в последние годы жизни патриарха Адриана Петр I, указывая на ряд недостатков в деятельности церкви, особенно в области просвещения, стремился направить ее на дело укрепления абсолютизма. В 1700 году, после смерти патриарха, управление церковными имуществами было передано в ведение государства, в монастырский приказ. Доходы от церковных и монастырских земель стали поступать в государственную казну, что означало временную секуляризацию земельной собственности монастырей и церквей. Пустовавший патриар-

ший престол не замещался. Была введена новая должность местоблюстителя престола, власть которого распространялась лишь на вопросы духовной деятельности церкви. Для наблюдения и контроля за деятельностью духовенства была введена должность фискалов.

Церковная реформа Петра I выразилась, наконец, в указе «О исправлении чина духовного», в «Регламенте или уставе духовной коллегии», а также в указе об устройении монашества.

«Регламент или устав духовной коллегии», утвержденный Петром I, упразднил в русской церкви звание патриарха. Он учредил духовную коллегию, позднее переименованную в «святейший правительственный синод». Царь был признан «верховным пастырем» православной церкви в России, а члены духовной коллегии обязаны были приносить присягу на верность царю.

После того, как церковь стала государственным учреждением, отпала необходимость в секуляризации ее вотчинных земель, и они были возвращены церкви. От имени синода ими управлял монастырский приказ, а затем синодальная камер-контора, но доходы с вотчины продолжали поступать в государственную казну.

Таким образом, экономически и политически церковь была превращена в служанку абсолютной монархии.

Целый ряд митрополитов, архимандритов и настоятелей монастырей мечтали об отмене частичной секуляризации церковных и монастырских земель, о реставрации патриаршества, о восстановлении исключительного положения церкви в государстве, о былом влиянии высшего белого и черного духовенства на внутреннюю и внешнюю политику государства.

Часть из них приняла активное участие в заговорах царевны Софьи, стрельцов и царевича Алексея (Досифей, Игнатиев — духовник царевича и другие). Некоторые из них взялись за написание памфлетов, различного рода «обличительных тетрадей». Например, старец Авраамий и Григорий Талицкий доказывали, что Петр I — это «антихрист».

Одним из крупнейших идеологов оппозиционных кругов был магистр философии и богословия, местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский. Выдвинутый на этот пост самим Петром I, Яворский от панегириков царю* очень скоро перешел к его обличению, от защиты реформ к их осуждению, что определялось его политическими и идейными связями с боярством и «кружком» царевича Алексея. В своих проповедях Яворский осуждал конфискацию церковного имущества, передачу дел патриаршего дома в ведение монастырского приказа, распространение правомочий фискалов на церковные суды и деятельность архиереев, введение ассамблей, личную жизнь Петра I, веротерпимость царя и его сподвижни-

ков. Он выражал горячее сочувствие царевичу Алексею, называя его «надеждою» и «верным сыном» церкви.

Чтобы пресечь веротерпимость нарождающейся русской интеллигенции, ремесленного люда, купечества и представителей передовых слоев дворянства, Яворский написал огромный богословский трактат «Камень веры»¹. В нем он выступил против раскольников и особенно против лютеранства, а также прозрачно высказал свое несогласие с церковной реформой в России.

Со страниц «Камня веры» выступил мрачный образ изувера, подобного Савонаролле, готовившего костры для отступников от «ортодоксального» православия. В «Камне веры» единодержавие бога на небесах сочетается с единодержавием на Руси православной церкви в лице патриарха. Не случайно иезуиты перевели этот огромный фолиант на латинский язык.

По-другому встретили этот манифест воинствующей реакции передовые русские мыслители. Не без их влияния «Камень веры» в царствование Петра I не был разрешен к опубликованию. Лишь после смерти Петра этот трактат был отпечатан большим почитателем Яворского и его идейно-политическим единомышленником Феофилактом Лопатинским.

Феофан Прокопович, непосредственный помощник Петра I по церковной реформе, архиепископ и вице-президент синода, указывал на защиту Яворским в «Камне веры» папизма. Василий Татищев, сподвижник Петра I, известный историк и географ, также отрицательно относился к сочинению Яворского: «что ты оных древних философов афеистами и безбожниками именуешь... того оно за истину принять не можно, видя, что и ныне многия против других пишущие по злобе не сполна речи противников своих берут и доказательства при изъяснении утаивают и тако невинно клеветуют, как вам в книге Камень веры против протестантов на многих местах пишущего видно...»².

Юный Кантемир, следуя за Прокоповичем и Татищевым, своими идейно-политическими единомышленниками по «ученой дружине» Петра I, подверг «Камень веры» осмеянию в сатире «На хулящих учение. К уму своему»:

«Казань³ писатель — пользы нет ни малой меры:
Есть для исправления нравов Камень Веры»⁴.

¹ «Камень веры Православным церкви святые сынам на утверждение и духовное созидание. Претыкающимся же о камень претывание и соблазна на воспитание и исправление», Москва, 1728.

² В. Н. Татищев. «Разговор о пользе наук и училищ», М., 1887, стр. 46.

³ Т. е. проповедь.

⁴ Сочинения, письма и избранные переводы кн. А. Д. Кантемира, т. I, СПб., 1867, стр. 191.

Так единодушно оценили и осудили представители передовых слоев дворянства «Камень веры» Стефана Яворского — эту «библию» реакционной поповщины в России.

Критика суеверий и духовенства в трудах Ф. Прокоповича

Одним из видных идеологов петровских реформ и прогрессивным деятелем русской культуры первой половины XVIII века был Феофан Прокопович (1681—1736 гг.).

Он учился в Киево-Могилянском коллегиуме и за границей, в Риме. По возвращении на родину стал преподавателем поэзии, риторики, богословия и философии в Киевской духовной семинарии, а затем — ректором. Будучи замечен Петром, был поставлен Псковским епископом, а позднее назначен одним из вице-президентов синода и пожалован архиепископом Новгородским и Великих Лук.

Прокопович внес свой вклад в развитие русской литературы, педагогики, истории, юриспруденции, философии и социологии, а также красноречия. Его современник и соратник по «ученой дружине» В. Н. Татищев оставил следующий отзыв о Феофане Прокоповиче: «Наш Архиепископ Прокопович, как был в науке и философии новой богословии толико учен, что в Руси прежде равного ему не было, в испытании древности великое тщание по природе острым суждением и удивительно твердой памятью был одарен»¹.

Прокопович, начиная со своей трагикомедии «Князь Владимир» и до «Духовного регламента», от учебного пособия «Первое откровение отрокам» и до «Правды воли монаршей» выступал за просвещение. В своих произведениях он критиковал суеверия и предрассудки, веру в «чудеса», невежество духовенства, а также средневековую схоластику.

Еще будучи преподавателем поэзии в Киевской духовной академии, Прокопович написал неслыханную по тому времени пьесу, выступив в ней поборником просвещения. Темой своей «трагикомедии» он избрал историческое событие — крещение славян при великом князе Владимире. Пьеса пронизана глубоким философским и политическим содержанием: она посвящена борьбе новых, прогрессивных идей со старыми, отжившими свой век. По пьесе Владимир является поборником «нового закона». Он видит, что источником невежества является отсутствие просвещения:

«Род наш жесток и безсловный
И письмен ненавидей есть сему виновной».

Носителями невежества являются «враги перемен» — жрецы, не желающие приобщиться к просвещению. Уже это делало пьесу актуальной, ибо автор ее явно намекал на злободневный

¹ Н. С. Тихонравов. Соч., т. II, стр. 152.

вопрос о реформах Петра I и на борьбу против них значительной части высшего духовенства. Прокопович вывел на сцену жрецов: Жервиола, Курояда, Пиара, подчеркнув их именами типичные пороки не только жрецов, но и современного духовенства: обжорство, лакомство, пьянство. Кроме того, он показал их лицемерами, трусами и невеждами. Даже дореволюционный исследователь Н. С. Тихонравов писал: «Несомненно, что некоторые черты жрецов описаны с натуры,— выхвачены из быта современного Прокоповичу православного духовенства: этого не отрицал сам Феофан; мало того — он старался даже прямо намекнуть на то в своей трагикомедии»¹.

При чтении курса богословия Прокопович по ряду вопросов отходил от общепринятого изложения его содержания.

Новым и небывалым в преподавании им богословия было признание достижений тогдашнего естествознания. Об этом ярко свидетельствуют отношения Прокоповича и Яворского к учению Коперника. Последний в следующих словах рисовал систему мира и свое отношение к учению Коперника: «Седьм тысяч уже лет 228 исчисляем от создания мира, а чрез все тое время вои небесный: солнце, луна, звезды в непрестанной пребывают службе... Одному только некоему астроному Копернику *приснилось*, будто солнце, луна... звезды стоят, а земля оборачается против священным писаниям. *Смеются с него богослови*»².

В противоположность Яворскому Прокопович в пятом трактате по курсу богословия, излагая учение о бже, писал: «Если ученики Коперника и другие ученые, защищающие движение земли, могут привести в доказательство своего мнения достоверные физические и математические доводы, то тексты Св. Писания, в которых говорится о движении солнца, не могут служить для них препятствием, ибо эти тексты следует понимать не в буквальном, а в аллегорическом смысле»³.

Сохранилось латинское стихотворение Прокоповича, написанное им в Киеве, в защиту гелиоцентрического учения и Галилея: «Зачем, о нечестивый папа, мучишь ты деятельного служителя природы? О, жестокий тиран! Чем заслужил этот старец такое гонение? Папа, ты сумасшествуешь!.. Его (Галилея) земля — истинная, а твоя — ложная; его`звезды создал бог, а твои — обман... Тебе ли судить о светлых мыслях Галилея? Тебе ли обвинять в преступлениях проничательность ума, зоркого, как рысь?»⁴.

¹ Н. С. Тихонравов. Соч., т. II, 1898, М., стр. 134.

² П. Морозов. «Феофан Прокопович как писатель». СПб, стр. 80.

³ История русской литературы, т. III, А. Н. Пыпина, СПб, 1902, стр. 201.

⁴ Там же, стр. 203—204, Примечание 3-е.

Несмотря на то, что это произведение Прокоповича формально было направлено против гонений на Галилея со стороны католической церкви, оно одновременно задевало и православную церковь, осуждавшую, как и первая, гелиоцентрическое учение Коперника — Галилея.

Защита Прокоповичем гелиоцентрического учения говорит только о том, что наиболее дальновидным богословам приходилось уже тогда учитывать достижения науки и как-то приспособлять к ним изложение теологии.

Прогрессивной для того времени была критика Прокоповичем средневековой схоластики, за которую упрямо держалось католическое духовенство на Западе и значительная часть православного в России. Вот характеристика, данная Феофаном тогдашнему духовенству и схоластике: «Довольно уже добродушному веку дала тошноты, если можно так сказать, та ученость, которая не в чистом виде течет из подлинных источников, а из помойных ям и глупых *школьных учителей* (подчеркнуто нами.— Л. П.), через заплесневевшие хартии просачивается каплями в испорченном виде, и которая в человеческих умах не производит ничего, кроме глупого убеждения в учености, какого-то помрачения, сна, призрачных видений»¹.

Прокопович в борьбе с засильем католического влияния в православии высмеивал и самую тематику схоластических споров, а также проповедей. Он приводил такие типичные вопросы, которыми обычно занимали своих слушателей проповедники: что значат пять букв в имени Марии? Почему Христос погружается в Иордан стоя, а не лежа и не сидя? Почему в водах великого потопа не погибли рыбы, хотя они не были сохранены в ковчеге Ноевым?

Феофан разоблачал и осуждал догматический способ изложения церковно-схоластической «премудрости», к которому вслед за католическими проповедниками прибегали и «пастыри» православной церкви: «У них такой способ начинать свои велеречивые проповеди: берется книга, свящ. писания, и вместе с нею обширнейший указатель, известный под названием: Библейская конкорданция. Доктор сейчас отыскивает там словечко, относящееся к его предмету, пробегает длинный ряд текстов, в которых это словечко встречается; высматривает, нельзя ли воспользоваться каким-нибудь изречением на свою тему, и какое только находит возможным извлекает. Напр., такое изречение: *всякая плоть есть трава*, как удобно крючком направит туда, куда оно никакого не имеет отношения!»².

Наблюдательность и ирония Прокоповича чувствуются в описании внешнего поведения и приемов ораторского искусства

¹ Сочинения Ю. Ф. Самарина, т. V, Стефан Яворский и Феофан Прокопович, М., 1880, стр. 162—163.

² Там же, стр. 150.

иезуитов и следовавшего им Яворского и его последователей. Прокопович сравнивал часть из них с «некоторыми протейями», умеющими искусно и молниеносно управлять своим лицом, быть женственными, а также перевоплощаться в мгновение ока, смотря по обстоятельствам. Они тщательно следят за собою и изысканно одеваются. Другую часть из них он называл циниками: они суровы, грязны, одеты грубо, говорят громко, стучат кулаками по кафедре. Прокопович предупреждал, что томная женственная нежность одних и грязная суровость других есть внешность, за которой скрывается двуличность иезуита.

Прокопович, много занимавшийся астрономией, математикой и естественными науками, выступал против «вымыслов» о святых и чудесах. Особенно от него доставалось «папистам», которые хвастались бесчисленным множеством «совершившихся у них почти в настоящее время чудес». Он вскрывал истинные цели историй с чудесами, сочиняемых папами: во-первых, для утверждения своей секты; во-вторых, прославления монашеских орденов; в-третьих, привлечения к себе «легкомысленной» черни и богатств.

Как пример глупых «побасенок обманщиков» он приводил рассказ иезуитов об одном юноше, пожелавшем увидеть богородицу. Ему якобы было поставлено условие, что после лицезрения он лишится зрения. Юноша не захотел стать слепым, и потому он якобы созерцал богоматерь одним глазом и остался только кривым.

Как критиковал Феофан «чудеса», видно из следующего отрывка из его «Риторики»: «Таково напр. то чудо, которое выдумал смешной хранитель чудес Иеронима, худо скрывшийся под именем Кирилла. Когда Иероним оставил жизнь, то все колокола, сколько бы их ни было, будто бы зазвучали сами собой. Но я уверен, что никому из смертных не слышно было этого звука, только один помешанный Кирилл запасся тогда ушами, длинее кабаньих. Во-первых, тогда не было в употреблении колоколов, а во-вторых, неужели такое изумительное знамение не было бы передано и разглашено всеми историками того времени?»¹.

Несомненно, что подобная критика подрывала веру в «чудеса», которые в изобилии выдумывались не только католическим, но и православным духовенством.

В ряде своих трактатов и речей Прокопович подвергал критике папу, соборы. Здесь он не щадил противника, прекрасно изучив его за время своего пребывания в Ватикане.

Вот, например, картина Лионского собора, нарисованная Феофаном: «... собор оный есть весьма увеселительная история... Нет ничего тамо невеселого и неприятного, нет никаких споров, и никаких прений, но в каждом заседании великолепное зрелище открывается; сиречь: каким образом святейшего Папу

¹ Труды Киевской духовной академии, 1865, т. 1, стр. 625.

диаконы обувают, раздевают, облачают; ...сам Папа незнаемо что проповедывал. Прочие же Отцы, тамо присутствовавшие, все были *настоящими* зрителями комедии. Они ничего не делали, ничего не говорили. Толикая-то уже в тогдашнее время обладала грубость и неведение церковного правления»¹.

В одном письме к Якову Марковичу² перед посвящением в епископы Прокопович высказал по тому времени «вольнодумные мысли» о том, что он ненавидит митры, саккосы, жезлы, свешники, кадилъницы и «тому подобные утехы», а также «весьма жирных и огромных рыб» — обязательное меню епископского стола. В том же письме содержится признание, что епископство Прокоповичу по душе, но он желал бы, чтобы оно основывалось на иных принципах. Очевидно, уже тогда Феофан намекал на необходимость церковной реформы и стремился к ее осуществлению.

Не случайно Яворский еще в 1718 году, перед посвящением Прокоповича в епископы, в своем послании к высшим иерархам русской православной церкви, а затем в доносе Петру I среди возводимых на Прокоповича обвинений приписывал ему мнение, что ангелы — измышления человеческие, а книги Дионисия — Ареопагита, — «вина некоего баснотворения»³.

Не случайно и в доносе архимандрита Маркела Радышевского, близко знавшего Прокоповича на Украине, бывшего некоторое время с ним даже в близких отношениях, сообщалось: «А как он в том учительстве утвердился, начал Киевских и Малороссийских жителей, детей и возрастных людей, приглашать к себе и учить своему еретичеству и многия ереси в народ всевать и бесчисленные хулы на Святую Православную Кафалическую церковь говорить, и на обитель Печерскую и на мощи святых Угодников, и на мироточивые главы, и на освященную воду свой яд блевать, и священный и монашеский чин захулить и ругать, особо же святых Великомученицы Варвары мощи... хулить и поносить...»⁴.

Весьма возможно, что подобные доносы и явились причиной того, что Прокопович после смерти Петра I вынужден был специально написать очень заурядный и явно расходящийся

¹ Феофана Прокоповича архиепископа Великого Новгорода и Великих Лук четыре сочинения. Выбранные из богословской его системы с латинского на русский язык переведенные императорского Московского университета студентом Матвеем Соколовым... в Москве, 1773 года, стр. 79—80.

² Из письма к Якову Марковичу от 9 августа 1716 г. Труды Киев. духовной академии, 1865 г., т. I, стр. 142.

³ См. чтения в императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете, М., 1864, кн. 4.

⁴ Дело о Феофане Прокоповиче. О житии еретика Феофана Прокоповича архиепископа Новгородского. Чтения в имп. обществе истории и древностей Российских при Московском университете, 1862 г., кн. I, М., 1862 г., стр. 1—2.

с его убеждениями трактат в защиту святости мощей, находящихся в Киево-Печерской лавре¹. Очевидно, многочисленные доносы, а также сан архиепископа и положение вице-президента синода, а фактически министра церковных дел, обязывали его для сохранения не только сана и положения, но и самой жизни, идти против своих взглядов.

Другое сочинение Прокоповича, также опубликованное после его смерти под названием «Рассуждение о безбожии»², является одним из памятников той острой борьбы материализма и идеализма, которая происходила в тот период развития русской философской мысли. В нем Феофан мобилизовал свою эрудицию богослова и самым серьезным образом убеждал читателя верить в существование бога, его промысла и провидения, бессмертия души, бытия духов и ангелов, в достоверность и божественность библии, «исторических» свидетельств о жизни и страданиях Христа. В нем он пытался уличить в «афеизме» даже Аристотеля. Особенно он ополчился на материализм и атеизм Эпикура и Спинозы.

Вероятно, и этот трактат был написан Прокоповичем в тот же беспокойный период, что и «Рассуждение о нетлении мощей...», то есть при преемниках Петра I на троне, когда в тайную канцелярию, на дыбу, а затем на каторгу или на виселицу попадали и более знатные государственные деятели по одному лишь намеку на их неблагонадежность. Благодаря такой осторожности «преосвященный» Феофан, обладая, по образному выражению Г. В. Плеханова, «волчьими зубами и лисьим хвостом», до самой смерти оставался у кормила церкви, умело предотвращая или отвращая от себя доносы, а доносчиков отправляя на плаху или на каторгу.

«Еретический» кружок Д. Е. Тверитинова

Яркой страницей борьбы передовых мыслителей из народа за просвещение и науку, против суеверий и невежества духовенства была деятельность «еретического» кружка Дмитрия Евдокимовича Тверитинова (Дерюшкина). Родом из Твери, выходец из ремесленников, Тверитинов около 1692 года пришел в Москву. Работал у цирюльника, а затем ряд лет изучал медицинские науки и служил в качестве лекаря в первой частной аптеке в Москве Иоганна Готфрида Грегори. В конце 1713 года, обвиненный в ереси, Тверитинов бежал в Петербург. Здесь

¹ Рассуждение о нетлении мощей святых угодников божиих, в киевских печепах нетленно почивающих... из сочинений Феофана Прокоповича, бывшего архиепископа Ново-Града и Великих Лук. Издание третье, в Киево-Печерской лавре 1823 года.

² Рассуждение о безбожии, сочиненное архиепископом великого Новгорода и Великих Лук Феофаном Прокоповичем. Печатано при императорском Московском университете 1774 года.

он был арестован по делу, начатому против него и его учеников Стефаном Яворским, и в общей сложности просидел в заточении 4 года, несмотря на указ Петра I от 29 ноября 1717 года об оправдании.

Тверитинов много занимался естествознанием и свыше десяти лет успешно распространял взгляды, резко расходившиеся с официальной церковной идеологией. Он резко осуждал монашество, поклонение иконам, их почитание и обоготворение, отрицал животворящую силу креста и поклонение ему, критиковал таинство «евхаристии» (причащения), отрицал святость мощей, молитвы за умерших и многие другие обряды православного культа и, наконец, критиковал существовавшую иерархию в православной церкви.

Тверитинов имел последователей и учеников: московского фискала Михаила Косого, студента философского класса Московской славяно-греко-латинской академии Ивана Максимова (очень увлекавшегося математическими науками) и других.

Стефан Яворский задумал жестоко расправиться с Тверитиновым и его учениками. Но в дело вмешался Петр I и сенат, что и спасло Тверитинова и его последователей от цепких когтей мракобесов. Весьма вероятно, что спасло Тверитинова, Косого и других участников кружка лишь то, что Петру I и сенату необходимо было дать почувствовать Яворскому и высшей церковной иерархии их зависимость от светской власти, поставить духовенство на свое место — место «государевых Богомольцев».

Дело Тверитинова и других участников его кружка, начатое Яворским и сознательно спровоцированное его приспешниками, было специальным указом затребовано в сенат.

Приехав в столицу, Яворский в своих выступлениях по делу Тверитинова на заседаниях сената упорно отстаивал идею независимости церкви от государства, настаивая на неподсудности сенату этого дела до осуждения Тверитинова и его учеников церковным судом: «...наипаче того, чтоб во гражданской свой суд не надлежит на нас духовных челобитен принимать, понеже вы не тех дел судии и судити вам тех надлежит, которых мы пришлем уже духовно осудивши»¹.

Яворского в его борьбе за приоритет церкви перед государством при осуждении «еретиков» поддерживали и другие иерархи церкви. Так, например, автор «Следственного дела о Тверитинове» сообщает: «Да в тех же седмицах великоновгородский митрополит Иов двакратно писал к Рязанскому митрополиту (т. е. к Яворскому.— Л. П.) в Петербург, благодарствуя ему

¹ «Следственное дело о Тверитинове» напечатано в «Православном обозрении», 1863, кн. X, в статье о московских еретиках при Петре I неполностью. Мы цитируем по рукописи ЦГАДА, фонд 196, дело 356, лл. 34—35.

за усердное в церковном деле тщание, и увещевал до конца стоять и подвизаться противу еретиков»¹.

Что же во взглядах Тверитинова и его учеников вызвало ярость церковников и преследования на протяжении ряда лет?

Тверитинов и участники его кружка отрицали авторитет церковного предания, вселенских соборов и творений отцов церкви, усматривая в них противоречия. «Писания отцов несогласны между собою; отцы направляли один другого и прежних порицали за невежество»². Тверитинов критиковал духовенство за тунеядство и праздность: «Проповедующим благовестие следует питаться не им одним, но от труда своего и не отягчать других, но с усердием делать своими руками и подпирать чужую немощь»³.

Он критиковал культ «святых» и их мощей: «Святые по отшествию из этого мира подобны спящему» и дальше: «Человеческое естество от начала тлению подлежит»⁴.

Тверитинов утверждал, что иконы и крест — это изделия из дерева, не имеющие никакой чудотворной силы, а поклоняющиеся им — идолопоклонники: «Икона только вап и доска без силы чудотворения: если бросить в огонь, она сгорит и не сохранит себя»⁵. Такой же прямолинейный взгляд он распространял и на крест, считая «непотребным кланяться кресту, как бездушному древу, не имеющему никакой силы»⁶.

Тверитинов осуждал институт монашества, считая его существование противоречащим естественным потребностям организма человека.

Отдельные положения Тверитинова носят определенно материалистический характер. Отвечая представителям православной церкви на обвинения его в ереси, Тверитинов говорил: «У вас в церкви есть тело Христово и кровь Христова и имеет ее за самое тело и за самую кровь Христову, и поклоняется ему, яко самому Богу. А мне создатель мой Бог дал чувства: зрение, нюхание, вкушение, осязание, ради разнания о вещах истины. И как-де я то тело возьму в руки и посмотрю, покажет мне чувство зрения хлеб пшеничный, понюхаю — хлебом пахнет, стану есть — вкушением сдроблю, но и то являет мне хлеб же пшеничный. А откуда у вас за тело Христово приемлется, того не ведаю. Также и кровь, по свидетельству данных мне чувств, является красное вино. А те чувства дал мне Бог не на прелесть (прельщение), а для разнания истины, чтоб истину рассмотреть»⁷.

¹ ЦГДА, ф 196, дело 3609, л. 40.

² Сочинения Н. С. Тихонравова, т. II, М., 1898, стр. 163.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 165—166.

⁵ Там же, стр. 167.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

В своей критике таинства причащения Тверитинов опирался на достоверность чувственного познания: выступая против мистического обожествления реальных вещей, он срывал покров святости с одного из главных таинств православного культа.

Изнуренный бесконечными иезуитскими допросами, провокациями, клеветой и тюремным заключением, Тверитинов с необыкновенной стойкостью и смелостью защищал свои взгляды против поповщины и ревнителей благочестия типа Леонтия Магницкого и Стефана Яворского.

На провокационный вопрос Л. Магницкого: «Чувства ли апостолам ложные даны были или ложно рекл Превечный сын Правды, глаголя: сие есть тело Мое?» Тверитинов защищался, подобно Галилею, используя аргумент двойственности истины: «И чувства даны неложные, и слово Христово неложное: но то говорил Христос не о своем теле, которое сам имел, но о хлебе простом; понеже-же как хлеб, так камень и древо и всякая вещь суть телеса, а по сотворению вся его суть»¹.

Тверитинов открыто клеймил пороки духовенства, подкрепляя свои доводы относительно невозможности превращения хлеба в тело Христово: «Как может быть ныне, что молитвами поповскими хлеб переменяется в тело Христово? А попы суть всякие — и пьяницы, и блудники, и весьма грешники, которые недостойны суть и священства, не только что превратити хлеб в тело, да еще в Христово; сему отнюдь статися не может»².

Тверитинов выступал против мифа о непорочном зачатии девы Марии. Будучи сторонником естественно-научного подхода, он, в противоположность официальной религиозной версии, утверждал: «И плоть-де Его не с небес сниде, но от земнородных взята есть...»³.

«Еретические» взгляды Тверитинова явились, прежде всего, продуктом стихийного протеста масс в период петровских реформ против произвола и деспотизма эксплуататорских классов, освящаемых православной церковью. Они формировались под влиянием развития естествознания и просвещения в России в неразрывной связи с их развитием в Западной Европе. Наконец, нельзя во взглядах Тверитинова не видеть влияния ересей стригольников и жидовствующих, широко распространенных на Руси в XVI веке, и протестантизма на Западе.

«Еретические» взгляды Тверитинова, несмотря на их религиозную форму, говорят о том, что в первой половине XVIII века в России по существу шла борьба двух линий в философии: идеалистической и стихийно-материалистической, поповщины и науки.

¹ Сочинения Н. С. Тихонравова, т. II, стр. 290.

² Там же.

³ Там же.

Оригинальным мыслителем первой половины XVIII века, получившим среди духовенства и при царском дворе кличку «вольнодумца», был выдающийся историк, географ, философ, инженер, дипломат и администратор — Василий Никитич Татищев (1686—1750 гг.).

Он принадлежал к обедневшему аристократическому роду и молодым человеком воспитывался при царском дворе. Затем занимал ряд важных государственных постов, участвовал в знаменитой Полтавской баталии и в прутском походе. Он неоднократно выполнял секретные поручения Петра I за границей, в связи с чем побывал в Польше, Германии и Швеции. С 1720 по 1745 годы занимал ряд важных государственных постов: начальника горного округа на Урале, советника Берг-коллегии, председателя монетной конторы, начальника Оренбургской и Калмыцкой экспедиций, губернатора Астраханского края. В 1730 году Татищев принял активное участие в борьбе дворянства с «верховниками», против попытки последних установить господство крупной земельной аристократии. В 1745 году, будучи обвинен в служебных преступлениях, он был отставлен от должности и до самой смерти находился под домашним арестом.

Главным трудом его жизни была «История Российская...» в пяти книгах и ряд работ по географии России. Особенный интерес представляют его общественно-политические записки и философские труды. К последним относятся: «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» и «Предъизвещение к Истории Российской».

Ломоносов, ознакомившись с «Предъизвещением к Истории Российской» Татищева в рукописи, писал ему: «...сообщенное мне... предъизвещение о российской истории и прочие ваши примечания... прочитал с великою охотою и радостью об успехах, которые... в российской истории имеет»¹.

Характерной чертой мировоззрения В. Н. Татищева, как и его соратников по «ученой дружине Петра I» в лице Прокоповича и Кантемира, был деизм. Последний у Татищева, по сравнению с его политическими и идейными единомышленниками «научной дружины», приобрел более отчетливое выражение.

Деизм Татищева сводился к утверждению, что наука — вполне закономерное явление, и ее областью является разум, познающий природу. Так же закономерна религия, областью которой является воля, поведение человека в обществе (этика). Наука обязана исследовать мир так, как он существует, вне зависимости от акта его творения.

¹ История императорской Академии наук в Петербурге Петра Пекарского, т. II, СПб, стр. 415.

Деизм Прокоповича и Кантемира позволил им держаться принципа невмешательства религии в науку и науки в религию. Воззрения Татищева, сохраняя общие характерные черты деизма, приобрели яркую антибогословскую и антицерковную направленность.

Татищев не терпел отвлеченных и бесплодных умствований, оторванных от жизни, от познания природы. В его произведениях, особенно в «Разговоре о пользе наук и училищ», написанном в защиту науки и просвещения, он жаловался на слабость философской подготовки, отсутствие преподавания физики, медицины, географии и других естественных наук, а также юриспруденции и истории в духовных академиях Москвы и Киева. В заключение этой критики он сделал вывод: «И тако в сем училище не токмо шляхтичу, но и подлости научиться нечего»¹.

Церковно-богословской схоластике Татищев противопоставлял учения Коперника, Галилея, Декарта, Ньютона, Гуго Гроция и других корифеев естествознания и гуманитарных наук. Так, например, выступая против канонизированного и выхолощенного католической и православной церковью Аристотеля, Татищев популяризировал философию Ренэ Декарта и высоко ценил ее «за опровержение аристотелевской философии и за учение, чтобы все сущие доказательства, а не пустыми силлогизмы доводить».

Татищев критиковал некоторых западноевропейских историков за наличие у них схоластики: «...в науках философских, следственно в правильных суждениях скудны; ибо их философия без основания математического, единственно на положениях Аристотеля основана»².

Татищев резко бичевал суеверия, предрассудки, мистику, веру в волшебство и в чудеса, противопоставляя им естественно-научные знания.

Разъясняя в своем «Лексиконе», что следует понимать под ворожкой, он писал: «Ворожба есть простая или глупая, другая злостная, и паче бездумная, на обоих начала суеверство, что плуты вымыслили людей обманывать...»³.

В примечаниях к «Истории Российской» Татищев во многих местах приводил примеры того, что волшебные превращения, например человека в медведя, есть грубый обман или сплошная выдумка шарлатанов, что солнечные затмения, появ-

¹ В. Н. Татищев. «Разговор о пользе наук и училищ», стр. 49.

² История Российская с самых древнейших времен неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором Василием Никитичем Татищевым. Кн. I, ч. 2. Напечатана при императорском Московском университете, М., 1769, стр. 453.

³ Лексикон Российской исторической, географической, политической и гражданской, сочиненный господином тайным советником и астраханским губернатором Василием Никитичем Татищевым. Часть I, СПб, 1793, стр. 281.

ление комет — не «знамения небесные» и не «светопредставление», а физические явления, обусловленные естественными причинами.

В борьбе за науку Татищев разоблачал алхимию, астрологию, хиромантию. Называя последние «науками тщетными», он писал, что они ни физического, ни математического основания не имеют, и истинные ученые относятся к ним с презрением.

Татищев целый ряд страниц в «Истории Российской», в «Разговоре о пользе наук и училищ», в «Духовной сыну моему» и других трудах посвятил обличениям белого и черного духовенства в невежестве, стяжательстве, обманах с «чудесами». Вот что он писал, вскрывая позорную роль попов и монахов в производстве «чудес»: «Иные же по научению сребролюбивых церковников такие претворы чинят, дабы чрез изгнание того (дьявола.— Л. П.) новое чудо явить и от людей суеверных деньги выманить, которого зла в России весьма было расплодилось...»¹.

Татищев критиковал освященные церковью обычаи: ношение нательных крестов, раздачу милостыни, взимание духовенством денег за отпущение грехов, массовые крещения языческих народностей без разъяснения православной веры, поклонение иконам, предпочтение «угодников» Христу и многое другое.

Татищев приводил многочисленные факты, разоблачавшие стяжательство и сребролюбие духовенства. Вот один из таких фактов. Татищев рассказывает, что в 1721 г. от митрополита Сибири послан был «поучать» и обратить в православие черемисов некий архимандрит. Последний, прибыв в Верхотурский уезд, перекупал всех черемисов, надел им кресты, а сам «более прилежал мед, лисицы и бѣлки собирать». Татищев, продолжая рассказ, писал: «Черемиса, не зная чем его угнать, и самому лучшему состоянию научить, взяв его зимою, привели к проруби и говорили: нас купая в воде сказывали, что лучше мы будем, а ты делаешь нехорошо, того ради мы тебя купаем, чтобы ты лучше жил, и купали его 3 раза вынимая, что он видя заклился к ним более для просвещения не ездить...»².

Не лучше обстояло дело с миссионерством, когда брались за него и митрополиты. Татищев вспоминал: «Как я видел в Сибири проповедь Филофея Митрополита остякам, которых только купали, кресты и рубашки налагали, лисиц и белок собирали, причем так, ясно прежде неученых оставляли...»³.

¹ В. Н. Татищев. «Разговор о пользе наук и училищ», стр. 85.

² «История Российская», кн. II, М., 1773, стр. 477.

³ Там же.

Помимо стяжательства и сребролюбия духовного чина, он подчеркивал глубокое невежество представителей духовенства, незнание ими языков народов, обращаемых в православие.

Татищев смело выступал не только с обличениями невежества духовенства, но и с открытой защитой науки против богословской опеки церкви, тормозившей развитие научной мысли и просвещения в России: «...Когда ученый, хотя весьма уверенно, пороки и суеверства будет обличать, невежды не могут законам противиться, только еретиком, безбожником или Афеистом имянуют, и пред не ведущими силы и писаний с порицаниям поносят»¹.

В «Духовной» он предвидел, что его советы, особенно относящиеся к просвещению и критике невежества духовенства, вызовут негодование, злобу и клевету со стороны ханжей и лицемеров, православного и католического духовенства. Но он говорил, что это ему «не дивно», ибо духовенству свойственно не только великих ученых, но и самые науки осуждать.

Страницы его примечаний к «Истории Российской» наполнены также опровержением многочисленных побасенок, распространявшихся православной церковью на Руси. Эта борьба Татищева против измышлений поповщины, разоблачение им различных мифов православной церкви особенно видны в первых вариантах «Истории Российской», дошедших до нас в рукописях.

Вот что писал Татищев в первом варианте «Предъизвещения» по поводу пребывания апостола Андрея Первозванного в Древней Руси, в Новгороде, на Киевских горах и о водружении им там креста: «...чтоже точно до апостола Андрея принадлежит, то мне неизвестно от какого древнего писателя не только времен апостольских но и до 1000 лет по Христе жившего оное доказатся могло что Андрей на Днепре в Новгороде и у варягов или шведов был да еще и в Риме о бани новгородской рассказывал и оное римлянам в удивление представлялось власно какбы в Риме бань не знали...»².

В опубликованном тексте «Истории Российской» этого «вольнодумного», полного едкого сарказма места нет. В ней все изложено иначе и выглядит тщательно отредактированным.³ Приведенная нами критика Татищевым мифов православной церкви ясно свидетельствует о том, что духовенство имело полное основание обвинить автора «Истории Российской» в вольнодумстве. Татищеву пришлось не раз исправлять

¹ «История Российская», кн. III, 1774, М., стр. 511.

² ЦГДА, Московского иностранных дел коллегии архива, рукописный отдел, дело 77/102, л. 37. Предъизвещение к генеральной Российской истории, сочиненной господином тайным советником Василием Никитичем Татищевым, учиненное трудами его же превосходительства.

³ «История Российская», кн. I, ч. 1, стр. 17, 20.

и подчищать подобные места в своей «Истории Российской» и сглаживать свои положения и примечания ссылками на авторитеты богословия и церкви.

Как об этом вспоминал сам автор «Истории Российской», рецензенты из среды духовенства «рекомендовали» вычеркнуть целый ряд острых и щекотливых мест, подобных критике мифа об апостоле Андрее, а ряд положений переделать. Например, архиепископ новгородский Амвросий указал Татищеву, что его рассуждения «некоторые с церковными историями положенными в Прологах Четьи Минеях несогласны, и для того бы я, хотя бы оныя стромотны для простого народа не весьма порочил, но те рассуждения сократил, а именно: (1) о Апостоле Андрее, (2) о Владимирском образе Пресвятыя Богородицы, (3) о делах и суде Константина Митрополита, (4) о монастырях и училищах, (5) о новгородском чуде от образа Богородицы Знамения»¹.

Из приведенного свидетельства Татищева ясно видно, в каком направлении шла редакторская правка его рукописи представителем высшего духовенства, и становится понятным отсутствие в опубликованном тексте «Истории Российской» критической оценки мифа о посещении апостолом Андреем Новгорода и «киевских высот». Из него же вполне понятна и иная редакция начала третьей главы в издании по сравнению с одной из первых рукописных редакций: опущено определение крещения как «удобрение ума», светский характер его объяснения, на первый план выдвинуто «пришествие Христа спасителя, его благовестие и апостольское учение», появилась даже ссылка на авторитет церкви — на Иоанна Златоуста.

О том, насколько Татищев выделялся своим «вольнодумством» и «злоречием», ярко свидетельствует эпизод, предшествовавший написанию Прокбповичем «Разсуждения о книзе Соломоновой нарицаемой Песни Песней...»².

Во введении к этой книге Феофан рассказал, что во время дружеской беседы о Христе и церкви было в доказательство приведено нечто и от книги Соломоновой, называемой «Песнь Песней»; «некто от слышащих по внешнему виду (как казалось) человек негрубый, поворотя лице свое в сторону, ругательне усмехнулся... Когда же спросили его мне-

¹ «История Российская», кн. I, ч. 1, Предъизвещение, 1763, стр. XIV.

² Разсуждение о книзе Соломоновой, нарицаемой Песни Песней, яко Она есть, нечеловеческою волею, но Духа Святого вдохновением написана от Соломона и яко не плотский в ней разум, но духовный и Божественный заключается и есть книга от числа несомненных книг, Священного писания, Ветхаго Завета супротиво неискусных и малоразсудных мудрецов, легко о книзе сей помышляющих и в ней телесная Соломонова, с невестою своею дщерию фараоновую любления быти мнящих: сочиненное Архиепископом Великого Новгорода и Великих Лук Феофаном Прокоповичем в лето от воплощения Бога Слова 1730 г. Печатано при императорском Московском университете 1774 года.

ние, он ответил: давно рече, удивлялся я, чем понужденный не токмо простыми невежи, но и сильно ученые мужии возмечтали, что Песни Песней есть то книга «Священного Писания» и слово Божие. А по всему видно, что Соломон раздираясь похотию к невесте своей, Царевне Египетской, сия писал, как то и у прочих любовию жжемых обычай есть...

Сим его ответом так пораженное содрогнулось в нас сердце, что не могли мы придумать, что сказать. А понеже он и еще повторял тожде свое злоречие, мы ему с кротостью предложили, что надеемся так доказательне честь и силу книги сея, яко сущаго слова Божия объяснить, что он есть ли совести своей не возпротивится, о нынешнем смехе своем заплачется...»¹.

Этот «некто», как было пояснено в примечании, был «Господин Василий Никитич Татищев, Тайный Советник и Астраханский Губернатор»².

Сущность деизма Татищева сводилась к утверждению самостоятельности науки от религии, к критике средневековой схоластики, к разоблачению «чудес» и суеверий, распространяемых духовенством, в частности к опровержению ряда мифов, сфабрикованных попами, к сомнению в божественном происхождении и содержании некоторых «священных книг» (например «Песни Песней» Соломона).

Татищев, зарекомендовавший себя еще при жизни политическим и философским «вольнодумцем» и получившим кличку «безбожника», тем не менее, атеистом не был. Он писал: «Я хотя о Боге и правости Божественного закона никогда сомнения не имел».

Ясно, дальше деизма он не пошел и не сделал последовательно атеистических выводов, ибо на его мировоззрении лежала печать исторической ограниченности, обусловленной его принадлежностью к классу помещиков, заинтересованному в сохранении религии, как узды для крепостного крестьянства, для широких трудящихся масс.

* * *

Задача преодоления технико-экономической и культурной отсталости России, вставшая в конце XVII и в первой половине XVIII века перед господствующим классом помещиков, купечеством и государством, требовала, как мы видели, реформы, в том числе и реформы церкви. Развитие страны показало, что с этой исторической задачей абсолютистское государство не смогло справиться, ибо классы, на которые оно

¹ Разсуждение о книзе Соломоновой, нарицаемой Песни Песней... М., 1774, стр. 3.

² Там же.

опиралось, цепко держались за крепостнические производственные отношения и не думали устранять их и лишаться своего господства. Также не могли они решить коренным образом вопрос о церкви и духовенстве, ибо, будучи эксплуататорскими классами и государством эксплуататоров, нуждались в «опиуме» для народа, для эксплуатируемых ими трудящихся масс.

Церковная реформа Петра I подвергла частичной секуляризации земельные владения церкви, лишив ее временно доходов с вотчин. Кроме того, реформа, ликвидировав патриаршество и учредив синод, лишала церковь самостоятельной роли в экономике и политике, подчинив ее абсолютистскому государству и превратив духовенство в «государевых богомольцев».

Но для развития науки, для распространения просвещения и светских знаний необходимо было ликвидировать идеологическую диктатуру православной церкви.

Ответом на эту потребность явилась борьба передовых мыслителей первой половины XVIII века с монополией церкви и духовенства в области просвещения и образования.

Деизм Прокоповича, Тверитинова и Татищева явился своеобразным выражением борьбы прогрессивных элементов против идеологической опеки православной церкви над наукой и образованием, против обскурантизма белого и черного духовенства.

Основные черты деизма передовых русских мыслителей периода реформ Петра I заключались, наряду с признанием бога творцом вселенной, во-первых, в стремлении освободить науку, философию, разум из-под опеки церкви, а в ряде случаев придать науке самостоятельность и независимость от религии; во-вторых, в критике средневековой схоластики и церковной догматики; в-третьих, в разоблачении мистики «чудес», суеверий, распространяемых духовенством.

Критика деистами начала XVIII века обскурантизма духовенства, особенно католического и православного, сводилась, прежде всего, к разоблачению его невежества, стяжательства и разврата, властолюбия, обмана и лицемерия.

Деизм передовых русских мыслителей первой половины XVIII века расчищал почву для развития науки и прогрессивных идей в России, для появления деизма Ломоносова, который системой своей материалистической философии открыл путь к развитию атеистических взглядов в России в конце XVIII века и в XIX веке.

АТЕИЗМ ПЕТРАШЕВЦЕВ

О религии много говорилось на знаменитых «пятницах» Петрашевского. Происхождение религии, ее положение в обществе, ее несовместимость с наукой и вообще с «требованиями времени» — все это входило в круг тех вопросов, которые возбуждали споры, вызывали прения.

На следствии по делу петрашевцев выяснилось, что зимою 1847 года на очередной «пятнице» по поводу религии выступал Н. А. Спешнев. Он говорил «о религиозном вопросе с точки зрения коммунистов»¹. Известно также, что Спешневу «готовили опровержение» А. Ханыков, М. В. Петрашевский и И. Дебу. К сожалению, мы ничего не знаем о существовании этих возражений.

На одной из последних «пятниц» (в марте 1849 г.) учитель Ф. Толь произнес речь о происхождении религии. Он доказывал, что религия «не только не нужна в социальном смысле, но даже вредна»². Религия, по словам Толя, возникла первоначально из чувства страха. Она, «действуя на мораль человека... подавляет развитие ума... она убивает и нравственность»³. Основными оппонентами Толя были И. Ястриембский и П. Ламанский. Поднял голос и сам Петрашевский, который, если верить очевидцам, говорил в защиту Толя «с большим жаром». Аргументы Петрашевского вызвали одобрение большинства присутствовавших.

Продолжение обсуждения состоялось 25 марта, когда «Толь читал статью о началах религии». «Чтение Толя, — доносил Антонелли, — породило много жарких споров»⁴. В прениях приняли участие А. П. Баласогло и Н. А. Момбелли. Они так же, как и Толь, считали религию «ненужной в социальном смысле для благосостояния человечества». Они так же исходили

¹ «Дело петрашевцев», т. III, изд. АН СССР, 1951, стр. 29.

² Там же, стр. 415.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 419.

из того, что «...религии народов неразвитых проистекают единственно из чувств подавленности человека грубыми, но гигантскими силами природы..., религии народов образованных имеют источник свой единственно в желании их основателей скрепить свои нравственные и гражданские кодексы внешним авторитетом»¹.

О том, что обсуждение отношения к религии, наряду с вопросами политики, вызывало на «пятницах» разнообразные и подчас несходные между собой мнения, свидетельствует заявление К. Тимковского: «...говорили то о философии, то о религии, то о политике, то о правительстве, то о социализме..., но мнения были так разнообразны, так несходны между собой»².

Можно думать, что расхождения между некоторыми посетителями «пятниц», между петрашевцами Спешневым и Ханыковым, между Спешневым и Петрашевским, не носили принципиального характера. Ведь между ними не было же коренных разногласий по важнейшему вопросу, выдвигаемому русской действительностью — крестьянскому! Спешнев, Ханыков и Петрашевский были атеистами³. Скорее всего расхождения между ними были результатом теоретических поисков и разрешались в дружеских дискуссиях: каждый излагал свою точку зрения, прислушиваясь к возражениям противников.

Но на «пятницах» возникали дискуссии и другого рода. Мы имеем в виду споры между атеистами и верующими. Под влиянием антирелигиозных разговоров одни посетители «пятниц» углубляли свой атеизм, другие — пересматривали свои религиозные взгляды, отказывались от религии, третьи — испугавшись атеизма, прекращали посещения кружка.

Тимковский на следствии показал: «...когда я вступил в круг Петрашевского, я услышал такие речи о религии, которые сначала приводили меня в ужас, я хотел бежать из этого круга, но самонадеянность меня подстрекала, и я остался. Я не ребенок, думал я... Я буду слушать и спорить, убеждать их и может быть еще и обращу их.

Первое время я действительно заводил с ними религиозные прения. Помню даже, как однажды, выведенный из себя их неверием, я взялся доказать им в одну из будущих пятниц, и доказать путем чисто научным, божественность Иисуса Христа... Но пока я собирал материал и подготавливал эту богословскую речь, споры наши продолжались. Они приводили в опровержение меня такие доводы, которые... затмевали мой рассудок и

¹ «Философские и общественно-политические произведения петрашевцев», Госполитиздат, 1953, стр. 699.

² «Дело петрашевцев», т. II, изд. АН СССР, 1941, стр. 407.

³ По поводу атеизма петрашевцев имеется единственная работа В. Лейкиной-Свирской, помещенная в сборнике «Вопросы истории религии и атеизма», № 3, АН СССР, 1955.

казались мне неотразимыми. Вера моя поколебалась, и вскоре я дошел до совершенного отрицания веры христианской, сомневался даже в существовании самого бога...»¹.

* * *

Следует подчеркнуть, что споры об отношении к религии никогда не были для петрашевцев самоцелью. Как правило, они возникали на «пятницах» тогда, когда речь шла о политике русского самодержавия, о судьбе русского народа.

Петрашевцы читали, переписывали и распространяли письмо Белинского к Гоголю, то самое письмо, о котором в докладе генерал-аудитора по делу петрашевцев говорилось, как о наполненном самых зловредных идей против религии и законов, причем замечалось, что на одной из «пятниц» письмо было зачитано и «вызвало множество восторженных одобрений... в особенности там, где Белинский говорил, что у русского народа нет религии»². Недаром чтение этого письма инкриминировалось петрашевцам как тяжкое преступление.

Можно без преувеличения утверждать: отношение петрашевцев к религии было теснейшим образом связано с решением ими основного вопроса того времени — вопроса о коренном социальном переустройстве России, об уничтожении крепостничества и самодержавия.

Петрашевцы считали церковь серьезной опорой самодержавия и крепостничества. А. В. Ханьков 7 апреля 1848 года на обеде, организованном петрашевцами в честь Фурье, говорил: «...отечество мое в цепях, отечество мое в рабстве» и тут же добавлял: «Религия, невежество — спутники деспотизма»³.

Энгельсон, один из первых посетителей «пятниц», позднее личный друг А. И. Герцена, в статье о Петрашевском, написанной им по предложению Герцена, указывал: «...он занят был исключительно изысканием возможных средств для низвержения современного управления в России, а так как он полагал, что главной причиной порабощения русского народа были религиозные представления, то направил свою атаку главным образом против религии»⁴.

Можно усомниться в правильности утверждения, будто Петрашевский религиозные представления считал главной причиной порабощения народа, но что он рассматривал их как одно из серьезных орудий порабощения и вел с ними борьбу, — в этом нет сомнения.

В поисках теории, которая дала бы возможность объяснить тяжкие условия социальной жизни России, показала бы выход

¹ «Дело петрашевцев», т. II, изд. АН СССР, 1941, стр. 420.

² «Петрашевцы», сб. под ред. Щеголева, т. III, стр. 5.

³ «Философские и общественно-политические произведения петрашевцев», стр. 511.

⁴ Собр. соч. А. И. Герцена, под ред. Лемке, т. VI, стр. 502—519.

из них, петрашевцы стремились разоблачить религиозные взгляды, оправдывающие все стороны жизни крепостнического государства. Благоденствию на том свете противопоставлялось счастье на земле, религии противопоставлялась наука. Ханыков говорил: «Преображенье близко... Но не в вере, не в молитве, как это делают христиане... не в вере, не в молитве, этом модном, светском, семейственном, детском препровождении времени, а в науке чистой будем приобретать мы бодрость наших страстей на терпение, на дела»¹. Любопытно, что эти слова Ханыкова на обеде в честь дня рождения Фурье вызвали единодушные аплодисменты.

Аналогичную мысль выразил на страницах своей записной книжки Д. Д. Ахшарумов: «О невозможности улучшения человечества до сего принятыми средствами — религиею и ею предписываемыми правилами, проповедями священников... и о крайней необходимости изменить все, переделать во всех основаниях общество — всю нашу глупую, бестолковую и пустую жизнь»².

* * *

Отношение петрашевцев к религии и церкви нельзя рассматривать вне процесса формирования их революционно-демократических взглядов в целом, вне процесса формирования мировоззрения самого Петрашевского.

На первых «пятницах» у Петрашевского (1844 или 1845 год) в центре внимания были преимущественно теоретические вопросы. Возникали споры и о судьбах России, но обсуждение этих вопросов не носило еще такого острого характера, как в последующие годы. Это и понятно. Даже наиболее радикально настроенные посетители «пятниц» к 1845 году оставались на просветительских позициях.

В начале 40-х годов Петрашевский уже мечтал о преобразовании государства. Но, как это явствует из дошедших до нас записок и заметок, известных под общим названием «Запас общепольного», он понимал эти преобразования как преобразование церкви. Петрашевский еще не был атеистом. Правда, он и тогда уже, задумываясь над вопросом, «в чем состоит религиозное чувство и отчего тяжело расставаться с ним и с верою», замечал: «Нет ничего труднее, как освободиться от враждебного влияния предубеждений, предрассудков и суеверий всякого рода...».

Осенью 1844 года Петрашевского начали посещать воспитанники лицея. «Влияния этого знакомства обнаружилось в особенности скептическим настроением мысли относительно предметов веры и существующего общественного по-

¹ «Дело петрашевцев», т. III, изд. АН СССР, 1951., стр. 21—22.

² Там же, стр. 89.

рядка»¹. Вскоре лицеисты были строго наказаны, а за Петрашевским учрежден секретный надзор. Небезызвестный Краевский доносил в III Отделение, что Петрашевский не соблюдает церковных обрядов, что он «с давнего времени известен за человека безнравственного и безрелигиозного»².

В материалах III Отделения имеется сообщение о «свободных мнениях» Петрашевского «относительно религии и правительства», о боязни некоторых заводить с ним знакомство. Но так поступали далеко не все. Мы знаем, что в 1845 году в университете, где Петрашевский слушал лекции на юридическом факультете, с ним познакомился А. В. Ханыков — личность чрезвычайно интересная.

Первый разговор Петрашевского с Ханыковым касался «необходимости уничтожения религиозных предрассудков»³. Восстанавливая в памяти подробности первой беседы с Петрашевским, Ханыков писал: «То, что у меня осталось в памяти, после первого моего знакомства с Петрашевским, это его любимые слова: ...слепая вера в бога вредна, ибо она повергает человека в бездействие и косность»⁴.

Можно думать, что в ранние годы пропагандистской деятельности интерес Петрашевского к вопросам религии определялся преимущественно задачами просветительского порядка, задачами борьбы против «вредоносного влияния предубеждений, предрассудков и суеверий»⁵. Петрашевский ратовал за «просвещенное правительство»⁶.

Иначе стал ставиться и решаться среди петрашевцев вопрос об отношении к религии зимой 1848—1849 гг.

В 1848 г. споры на «пятницах» приняли особенно острый характер. Речи выливались в политические дискуссии, в ходе которых довольно резко обозначались две противоположные тенденции: революционно-демократическая и либерально-монархическая. В центре дискуссий стоял вопрос о путях дальнейшего развития России, о возможности революции в стране.

Теперь уже о религии говорилось, главным образом, в связи с ее полной научной несостоятельностью, говорили о том, что, опираясь на религию, нельзя коренным образом преобразовать жизнь. Религиозному смирению противопоставляется идея революции.

Знаменательно, что такая точка зрения в 1848—1849 гг. высказывалась не только на «пятницах», но и в кружках, к ним

¹ «Дело петрашевцев», т. I, изд. АН СССР, 1937, стр. 6.

² См. В. Семеновский, «М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы», М., 1922, стр. 98.

³ «Дело петрашевцев», т. III, изд. АН СССР, 1951, стр. 24.

⁴ Там же, стр. 28.

⁵ Там же, том I, стр. 552.

⁶ См. его статью «О значении образования в отношении благосостояния общественного».

примыкавших. В кружке Кашкина его руководитель произнес в 1848 г. большую антирелигиозную речь. В кружке Дурова читалось письмо Белинского к Гоголю. Наконец, атеистическая пропаганда играла немаловажную роль в расширившейся пропагандистской деятельности петрашевцев среди студенчества.

В сфере пропагандистской деятельности петрашевцев находился молодой студент университета Н. Г. Чернышевский. Из его дневника мы узнаем, что во время одной из своих первых встреч с петрашевцами — Ханыковым и К. Дебу — он вел разговор «о политике в радикальном смысле» и «о боге, в которого они не веруют».

Хотя Чернышевский в душе не был согласен с Ханыковым и готовил опровержение, беседа заставила его подумать над тем, над чем он уже задумывался ранее — над реформой христианской религии. 10 декабря Чернышевский записал: «... что, если мы должны ждать новой религии... и если я приму ее? Но это желание повторенья, а повторенья редки, и скорее вместо христианства, если оно должно пасть, не явится уж такая религия, которая объявляла бы себя непосредственным откровением, а по системе Гегеля вечно развивающеюся идеею»¹. В то время Чернышевский увлекался Гегелем в изложении русских писателей, в частности — Белинского.

От Ханыкова в конце января 1849 г. Чернышевский получил «Философию права» Гегеля. Уже 27 января Чернышевский записывал: «... Читал Гегеля... Гениальности не вижу, потому что строгости выводов не вижу еще, а мысли большею частью не резкие, а умеренные, не дышат нововведениями...»². А 28 января он записал: «Особенного ничего не вижу, т. е. в подробностях везде, мне кажется, он раб настоящего положения вещей, настоящего устройства общества... выводы его робки...»³.

27 февраля Чернышевский получил от Ханыкова книгу Л. Фейербаха «Сущность христианства». «Когда я брал (книгу.— Ф. Н.) и шел домой, у меня,— писал Чернышевский,— было несколько раздумье, что выйдет из этой книги, когда я ее прочитаю,— убеждусь ли я решительно в том, что говорит он, или нет; но была какая-то мысль, что останусь почти с прежними убеждениями, т. е., что прежние верования решительно не годятся, а сущность только справедлива в нашей религии, т. е. личный бог, возможность и действительность откровения,— но толкование церковью этого откровения решительно негодно; однако и эти убеждения в личности бога, божественности христианства непосредственной и особенной, а не просто естественной, всё это весьма шатко в голове»⁴.

¹ Н. Г. Чернышевский. Собр. соч., т. I, стр. 193.

² Там же, стр. 230.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 235.

Чтение Фейербаха наложило глубокую печать на мировоззрение молодого Чернышевского. По времени оно совпало с горячими беседами Чернышевского с Ханыковым о возможности революции в России, о чем в дневнике имеется запись: «...все говорили о революции и о хилости нашего правительства,— мнение, которого зародыш положил Ханыков...»¹.

Идеи петрашевцев настолько увлекали Чернышевского, что узнав об их аресте, он записал: «Как легко попасть в историю,— я, например, сам никогда не усомнился бы вмешаться в их общество и со временем, конечно, вмешался бы»².

Мысли о том, что религиозные мечтания менее всего могут изменить действительность, что нужны не молитвы, а революция, внушались петрашевцами не одному Чернышевскому. В этом же направлении Ханыков вел пропагандистскую работу со студентами А. Толстовым, В. Катеневым, с готовившимся к поступлению в университет Б. Утиным.

Следуя установкам Петрашевского, свое знакомство с Толстовым Ханыков начал с критики христианства: «...он утверждал, что христианство еще не есть окончательный момент в развитии человечества, что оно еще не представляет полного выхода, что оно уже и падает...»³.

Интересно отметить, что в 1848—1849 гг. петрашевцы предпринимали ряд попыток развернуть пропаганду в широком масштабе среди народа.

У петрашевцев не было разработанной программы действий. Однако большинству из них уже было очевидно, что самодержавно-крепостнический строй может пасть только под натиском народа, освобожденного от пут религиозного дурмана просвещением, наукой.

Петрашевцы не просто декларировали необходимость просвещения. Они организовали библиотеку главным образом из книг по истории революционного движения и общественной мысли, насчитывавшую более 2000 названий, мечтали о создании общедоступной читальни. Петрашевцем А. П. Баласогло был разработан «Проект учреждения книжного склада с библиотекой и типографией». В нем значилось: «русский народ... жаждет просвещения, науки, образованности, как араб, дотаскивающийся в степи до родника живой воды..., простой народ... живет уже мыслью Петра, а не гулом колоколов или ревом кликуш...»⁴.

Попытки сделать просвещение достоянием народа увлекали многих петрашевцев, например, Спешнева, Филиппова. При аресте в бумагах Спешнева было обнаружено «рассуждение

¹ Н. Г. Чернышевский. Собр. соч., т. I, стр. 235.

² Там же, стр. 274.

³ «Дело петрашевцев», т. III, изд. АН СССР, 1951, стр. 365.

⁴ «Философские и общественно-политические произведения петрашевцев», стр. 555.

в форме речи о религии, в котором опровергалось существование бога, с отрывком рассуждения о двух вопросах — общественном и религиозном». Характерно, что свои рассуждения Спешнев заканчивал призывом к самой широкой устной пропаганде¹.

Замечательным примером того, как петрашевцы стремились внушить простому народу мысль о революции, привлечь его к активной революционной борьбе, является листовка «Десять заповедей», составленная студентом П. Филипповым. Генерал-аудитор не ошибался, когда заметил по поводу листовки Филиппова: «В сочинении этом, клонящемся к разрушению как религиозных, так и политических убеждений в народе, Филиппов истолковал в превратном смысле некоторые изречения священного писания с целью возбудить подчиненных против начальников, крестьян против помещиков».

Примечательно толкование Филипповым шестой заповеди — оно содержало открытый призыв к революционному выступлению: пора унять беззаконников! Филиппов писал: «Все вы идете смотреть, как наказывают мужичков, что посмели ослушаться господина или убили его. Разве вы не понимаете, что они исполнили волю Божию и что принимают наказание, как мученики за своих ближних? Разве не будете защищаться, коли нападут на вас разбойники, а помещик, обижающий крестьян своих, не хуже ли он разбойника?»².

В одиннадцатой заповеди автор хотел «обвинить современное общество и показать, что при другом, более естественном распределении богатств, не было бы ни зависти, ни воровства, ни клеветы, ни убийства», хотел «внушить» надежду на лучшее общественное устройство. Он был убежден, что новое общество может восторжествовать в результате активной революционной деятельности народа. Недаром «Заповеди» кончались пословицей: «На бога надейся, а сам не плошай»³.

В деле подготовки социальной революции петрашевцы пытались использовать всех недовольных в стране, в том числе и недовольных по религиозным мотивам. Так, Петрашевский разрабатывал методы пропаганды среди раскольников⁴. Возможно, что именно по его заданию студент Катенев интересовался, «где живут главные раскольники», настаивал, «что надобно к ним ехать и склонить их к соединению». Катенев «полагал заготовить предварительно к ним воззвание, объяснив в оном, что и здесь многие... вообще негодуют на государя императора»⁵.

¹ См. Н. Р. Лейкина. «Петрашевцы», М., 1929, стр. 5.

² «Философские и общественно-политические произведения петрашевцев», стр. 641.

³ Там же, стр. 642.

⁴ «Дело петрашевцев», т. III, изд. АН СССР, 1951, стр. 386.

⁵ Там же, стр. 359.

Революционная практика петрашевцев, в частности их пропагандистская деятельность в народе и попытки разжечь его революционный энтузиазм получили у Петрашевского, Спешнева и Кашкина теоретическое обоснование.

Теоретической основой мировоззрения петрашевцев, складывавшегося в направлении революционного демократизма, был материализм, своим острием направленный против религии и идеализма.

Наиболее полное выражение материализм петрашевцев получил в известном коллективном труде петрашевцев—«Карманном словаре иностранных слов, вошедших в состав русского языка»¹. Написанные эзоповским языком статьи словаря не давали возможности авторам открыто заявить о своем отношении к религии и церкви. Однако и в такой завуалированной форме петрашевцы смогли показать научную несостоятельность религии, ее несовместимость с естествознанием, сформулировать основы своего атеизма.

В статье «Оракул» Петрашевский писал, что «вместе с успехами человека в деле естествознания» рушатся религиозные представления и что наука дает знание о природе как о «натуральном факте», который не нуждается в сверхъестественном объяснении².

Иронически говорил Петрашевский о церковном ритуале, рассчитанном на «задабривание» «небесной аутократии», дабы «испросить ее посредничества в житейских превратностях». Он рекомендовал читателю «приискивать разумные средства». Для Петрашевского не было никаких сомнений в том, что «при настоящем состоянии науки подобная задача нередко может быть решена удовлетворительным образом»³.

Петрашевский считал религию неизменной опорой невежества, мистики, обскурантизма. «Обскурантизм — писал он, — вообще составляет важную часть во всяком религиозном правлении»⁴. Петрашевский страстно клеймил обскурантов — смертельных врагов образованности народа, разоблачал их принцип: «народ следует оставить в совершенном неразумении и неразумении всего того, что может касаться его интересов»⁵. Петрашевский говорил об обскурантизме, как об орудии «для содержания народа в еще большем невежестве и уничтожении», причем специально подчеркивал, что «в новейшие времена... обскурантизм не перестал тоже быть фактом действительной жизни...», что «людей, принадлежащих к этой касте, к этой партии, мы находим везде в администрации, в войске, в церкви

¹ Наиболее ответственные статьи словаря были написаны Петрашевским.

² «Философские и общественно-политические произведения петрашевцев», стр. 307.

³ Там же, стр. 308.

⁴ Там же, стр. 258.

⁵ Там же, стр. 258—259.

и в академиях...»¹, и более того, что «обскурантизм, сознательный или бессознательный, обнимает частой сетью все европейское общество»². Петрашевский указывал, что обскурантизм пытается «представить ум человеческий ограниченным, божество — непонятым, а истину — недостижимой...», «старается не только всеми силами поддерживать те превратные и ложные понятия, которые имеют об этих предметах люди необразованные, но даже заново поселить их в душах тех, коим их еще не удалось приобрести». Петрашевский писал: «...обскурант ненавидит всякое верное и ясное мышление...»³. Он — любитель противоестественного, мистического. А мистицизм — тот же обскурантизм, «искусство привести суеверного или просто доверчивого человека в заблуждение относительно какого-нибудь предмета или обстоятельства..., приводя таким образом слушателя в недоумение и заблуждение насчет действительности»⁴. Сущность мистицизма, по словам Петрашевского, «заключается в убеждении в недостаточности обыкновенного пути познания... и в возможности другого, высшего познания...»⁵. Он называет мистицизм величайшим заблуждением, существующим с незапамятной поры и более всего препятствующим развитию ума.

Полностью соглашаясь с Белинским и Герценом, Петрашевский был уверен в возможности «достижения истины путем одного мышления, без всякой помощи предания, откровения или... божества». Он без сожаления изгонял за пределы подлинного знания все мистическое, все «божественное».

На примере «Карманного словаря» можно видеть, как материалистическое мировоззрение у петрашевцев соединялось с боевым общественным настроением.

С позиций материализма петрашевцы резко критиковали идеалистов, замкнувшихся в область сознания, ушедших от действительности, подчеркивали родство идеализма с религией.

Идеалистическая философия, как об этом говорил Кашкин в своей «Речи о задачах общественных наук», «стеснила область свою»⁶. Для критики идеалистов Кашкин использовал работу Герцена «Дилетантизм в науке». Главным заблуждением философов-идеалистов он вслед за Герценом считал «стремление поставить разум человека выше законов природы, из одного разума извлечь и создать такой-то общественный порядок, который бы вполне удовлетворил стремление человека к счастью...»⁷.

¹ «Философские и общественно-политические произведения петрашевцев», стр. 261.

² Там же, стр. 260.

³ Там же, стр. 261.

⁴ Там же, стр. 146.

⁵ Там же.

⁶ Там же, стр. 656.

⁷ Там же, стр. 657.

Кашкин ставит вопрос: «Но где же источник единичного разума отдельного человека?» И отвечает, что идеалисты ищут этот источник «конечно в высшем разумном существе, которое создало самого человека, то есть в боге»¹. Кашкин называет дерзкою мысль идеалистов пренебречь объективными законами природы и «присвоить рассудку монополию управления обществом». Действительное понимание роли разума в общественном развитии, по его словам, «прямо ведет к атеизму»². Все симпатии автора были на стороне атеистов. Если идеалист уходит от насущных задач действительности, то «неверующий,— пишет Кашкин,— видит между людьми страдания, ненависть, нищету, притеснения, необразованность, непрерывную борьбу и несчастья, ищет средства помочь всем этим бедствиям... И напрасно священники и философы (идеалисты.— Ф. Н.) будут ему говорить, что небеса провозглашают славу Божию»³.

Таким образом, по мнению Кашкина, только материализм дает действительное знание природы, а это знание, в свою очередь, необходимо, чтобы изменить действительность, преобразовать ее. Кашкин заключал: «По моему мнению, неверующий поступает гораздо логичнее слепо верующего. И в самом деле, не разумнее ли отрицать вовсе существование премудрого и всеблагого существа, нежели утверждать, что оно есть и всеблаго, но не хочет дать счастье стольким миллионам созданий своих; что оно всеумро и не может изменить такого порядка, в котором бедный ежеминутно завидует изобилию богатого, раб — свободе господина, где один человек заставляет работать для себя другого человека то угрозой палки, то угрозой голодной смерти...»⁴.

Петрашевцы во многих случаях писали и говорили об атеизме, и они неизменно рассматривали его как неизбежный вывод материалистического толкования действительности. Именно эта мысль была центральной в статье «Натурализм» «Карманного словаря», где читаем: «В дальнейшем своем развитии материализм... считает божество не чем иным, как общей и высшей формулой человеческого мышления, переходит в атеизм»⁵.

Петрашевцы внимательно изучали достижения западноевропейской мысли, в частности философию Л. Фейербаха. Во втором письме к Хоецкому Спешнев называет философскую концепцию Фейербаха вершиной «великой немецкой философии». Объявив Фейербаха «великим и характерным фактом нашего времени», он добавлял: «Только мне думается, что европейское человечество на нем не остановится...». Спешнев

¹ «Философские и общественно-политические произведения петрашевцев», стр. 658.

² Там же, стр. 658—659.

³ Там же, стр. 659.

⁴ Там же, стр. 660.

⁵ Там же, стр. 184.

понимал ограниченность фейербаховского материализма. «Антропотизм,— писал он,— тоже религия, только другая. Предмет обоготворения у него другой, новый, но не нов сам факт обоготворения. Вместо бога-человека мы имеем теперь человека-бога. Изменился лишь порядок слов»¹. Справедливо полагая, что антропологизм Фейербаха не есть полное преодоление религии, Спешнев замечал: «По-моему, он — лишь путь, по которому Германия и наука придут к полному и безусловному отрицанию религии»².

Петрашевцы пытались создать такую материалистическую концепцию, которая, преодолев ограниченность Фейербаха, унаследовала бы все лучшее, что было уже создано в России и на Западе. Ценным для них было именно то, что могло служить теоретическим обоснованием необходимости в стране революционных преобразований.

В пропаганде социалистических идей петрашевцы использовали известное представление утопических социалистов о Христе как провозвестнике социализма (см. ст. словаря «Неохристианизм», «Натуральное право», «Оракул»). Привлечение идей христианства для пропаганды социализма было у петрашевцев довольно распространенным приемом. Противопоставляя христианские идеалы тому, что есть, они разоблачали лицемерие церкви.

Материализм петрашевцев не оставлял места для бога. Все подлежало объяснению законами самой природы. Но он не был лишен односторонности, коренящейся в попытке объяснить жизнь человека, общественные явления биологическими свойствами человека, ибо, по мнению петрашевцев, закономерности человеческого общежития ничем не отличаются от законов природы³.

В статье «Неохристианизм» Петрашевский писал, что «религию и религиозные убеждения отнюдь не должно рассматривать отдельно от жизни человека и человечества...». Он доказывал, что религия не есть «выдумка чьего-либо досужего воображения; она есть не что иное, как мирозерцание, соответствующее различным степеням умственного развития различных народов»⁴. Как видно из этих слов, исторический метод петрашевцев не был до конца научным, так как оставлял возможность идеалистического толкования законов общественного развития. Но все же это был путь к материалистическому пониманию истории, поскольку религиозным бредням противопоставлялись реальные исторические факты.

¹ «Философские и общественно-политические произведения петрашевцев», стр. 184.

² Там же.

³ См. «Дело петрашевцев», т. III, стр. 93.

⁴ «Философские и общественно-политические произведения петрашевцев», стр. 221.

Трезвая оценка фактов определяла главное требование петрашевцев — объявить религию частным делом, отделить церковь от политики и государства. В статье «Национальное собрание» значилось, что гражданские и политические права людей не могут зависеть от их вероисповедания.

Петрашевцы хорошо отличали свое отношение к церкви от отношения к верующим. Непримируемость в борьбе с церковью сочеталась у них с утверждением возможности союза с заблуждающимися верующими. Этому вопросу посвятил одно из своих писем к К. Э. Хоецкому Спешнев. Он говорил о «соглашении с целью определенных действий» между атеистами и христианами. «При всем различии миросозерцания... *некоторые* результаты и *некоторые* выводы из них могут быть идентичными. И такие (результаты и выводы) явятся, естественно, основанием для определенных совместных действий...»¹.

* * *

Петрашевцы боролись с религией во всех ее формах, разоблачали ее и как грубую ложь и как тонкую защиту угнетения. Они резко выступали против религиозного смирения и покорности.

Атеистическая пропаганда петрашевцев была частью их революционной практики. Она подрывала крепостнические устои, расширяла возможности революционной пропаганды.

¹ «Философские и общественно-политические произведения петрашевцев», стр. 490.

АТЕИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО

По поводу открытого письма философа-либерала Кавелина¹ Достоевский за полгода до смерти записал в своем дневнике: «Инквизитор и глава о детях. В виду этих глав вы могли бы отнестись ко мне хотя и научно, но не столь высокомерно по части философии, хотя философия и не моя специальность. И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было»².

Достоевский более, чем кто-либо из великих русских писателей XIX века, может претендовать на то, чтобы его философские взгляды были рассмотрены и учтены, в особенности в связи с тем значением, которое придавал Достоевский вопросам общественной и личной морали.

Еще в 1838 г. в письме к брату он так опровергал его мысль, будто надо меньше чувствовать, чтобы больше знать: «Мысль зарождается в душе. Ум — орудие, машина, движимая огнем душевным. Ежели цель познания будет любовь и природа, тут открывается чистое поле сердцу... Философию не надо полагать простой математической задачей, где неизвестное — природа!.. Философия есть та же поэзия, только высший градус ее»³.

В первые же годы своей литературной деятельности Достоевский подчеркивал: «Если я был счастлив когда-нибудь, то это в те долгие ночи, среди восторженных надежд и мечтаний и страстной любви к труду, когда я сжился с моей фантазией, с лицами, которых сам создал, как с родными, как будто с действительно существующими; любил их, радовался, печалился с ними, а подчас даже и плакал самыми искренними слезами над незатейливым героем моим». Известны слова Белинского по поводу первой повести Достоевского «Бедные люди» (1846 г.), опубликование которой сопровождалось таким шумным успе-

¹ «Вестник Европы», № 6, 1880 г.

² Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. 1883 г., стр. 375.

³ Ф. М. Достоевский. Письма, т. I, 1928, стр. 50.

хом. Белинский говорил Достоевскому: «Вы только непосредственным чутьем, как художник, могли это написать, но осмыслили вы сами-то всю эту страшную правду, на которую вы нам указали?»¹ Эту страшную правду Достоевский осмысливал всю свою жизнь. В этом отношении наиболее меткую характеристику литературного и идейного значения произведений Достоевского дал Добролюбов. Хотя его отзыв касается только ранних произведений, но оценка Добролюбова может быть распространена на весь писательский путь Достоевского. В своей статье, метко озаглавленной «Забитые люди», Добролюбов писал: «В произведениях г. Достоевского мы находим одну общую черту, более или менее заметную во всем, что он писал: это боль о человеке, который признает себя не в силах, или, наконец, даже не в праве быть человеком, настоящим, полным, самостоятельным человеком, самим по себе. «Каждый человек должен быть человеком, и относиться к другим, как человек к человеку», — вот идеал, сложившийся в душе автора помимо всяких условных и иррациональных воззрений, по-видимому, даже помимо его собственной воли и сознания»². И далее Добролюбов выдвинул замечательную мысль, которая дает ключ к пониманию всех недоговоренностей, противоречий и колебаний Достоевского по интересующему нас коренному, философскому вопросу: «Правда, разрешения всех предложенных вопросов у него нет; но если бы он их решил, то, конечно, и не стал бы писать о них повести».

Достоевский, поскольку для него всякое писание шло изнутри, будучи средством удовлетворения внутренних моральных потребностей, проявлял горячность и искренность в своих исканиях. Он писал Аполлону Майкову: «А хуже всего, что натура моя подлая и слишком страстная. Везде-то и во всем до последнего предела дохожу, всю жизнь за черту переходил»³.

Как известно, 23 февраля 1849 г. Достоевский был арестован как участник кружка петрашевцев. Ему было вменено в вину, что он читал «преступное» письмо Белинского к Гоголю на двух собраниях и был у подсудимого Спешнева во время чтения «возмутительного сочинения поручика Григорьева под названием «Солдатская беседа». На следствии Достоевский о своих убеждениях показал: «Я вольнодумец в том смысле, в котором может быть назван вольнодумцем и каждый человек, который в глубине сердца своего чувствует себя в праве быть гражданином, чувствует себя в праве желать добра своему отечеству, потому что находит в сердце своем и любовь

¹ Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений, т. II. 1906, стр. 31.

² В. А. Зелинский. «Историко-критический комментарий к сочинениям Достоевского», Сборник критик, 1885, часть первая, стр. 31—32.

³ Ф. М. Достоевский. Письма, II, 1930, стр. 29.

к отечеству, и сознание, что никогда ничем не повредил ему... Меня... всегда оскорбляла... боязнь слова, скорее способная быть обидой правительству, чем быть ему приятною. И в самом деле: зачем правому человеку опасаться за себя и за свое слово? Излишнее умолчание, излишний страх наводит какой-то мрачный колорит на нашу обыденную жизнь, которой кажется все в безрадостном неприветливом свете, и, что всего обиднее, колорит этот ложный... Но в чем обвиняют меня? В том, что я говорил о политике, о Западе, о цензуре? Но кто же не говорил и не думал в наше время об этих вопросах? Зачем же я учился, зачем наукой во мне возбуждена любознательность, если я не имею права сказать моего личного мнения?.. Мне грустно было, что звание писателя унижено в наше время каким-то темным подозрением... Уже не могут существовать при строгости нынешней цензуры такие писатели, как Грибоедов, Фонвизин и даже Пушкин. Да и можно ли писать одними светлыми красками? Каким образом светлая сторона картины будет видна без мрачной? Может ли быть картина без света и тени вместе?»¹.

При всем том Достоевский не был революционером ни в юности, ни в зрелых годах. Так он и писал: «Пусть уличат меня, что я желал перемен и переворотов насильственно, революционерно, возбуждая желчь и ненависть!.. Для меня ничего не было нелепее идеи республиканского правления в России»².

К Достоевскому полностью применимы слова Ленина, когда он, характеризуя эпоху 40-х годов, писал, что в эти годы «было много мечтателей, подчас гениальных, думавших, что нужно только убедить правителей и господствующие классы в несправедливости современного общественного порядка, и тогда легко водворить на земле мир и всеобщее благополучие. Они мечтали о социализме без борьбы»³.

Правдиво характеризует Достоевского П. И. Семенов-Тяньшанский, говоря так: «Революционером Достоевский никогда не был и не мог быть, но как человек чувства мог увлекаться чувствами негодования и даже злобою при виде насилия, совершаемого над униженными и оскорбленными, что и случилось, например, когда он увидел или узнал, как был прогнан сквозь строй фельдфебель Финляндского полка. Только в минуты таких порывов Достоевский был способен выйти на площадь с красным знаменем, о чем, впрочем, почти никто из кружка Петрашевского и не помышлял»⁴. Однако в результате следствия над петрашевцами в связи с независимым характером даваемых Достоевским показаний, следственная комиссия ква-

¹ Н. Ф. Бельчиков. «Достоевский в процессе петрашевцев», 1936, стр. 77, 78, 79, 81, 82, 83.

² Там же, стр. 77—82.

³ В. И. Ленин. Соч., т. 2, стр. 6.

⁴ П. И. Семенов-Тяньшанский. Мемуары, т. I, 1917, стр. 204, Срв. также слова Пальма («Биография, письма и заметки», 1883, стр. 85).

лифицировала его, как «одного из важнейших», а член комиссии генерал Ростовцев отзывался так: «Умный, независимый, хитрый, упрямый».

В декабре 1849 г. Достоевский был осужден, лишен всех прав состояния, должен был выслушать смертный приговор, после чего «по монаршей милости» был сослан закованным в кандалы на каторжную работу в крепости сроком на четыре года, а потом — рядовым в полк. Каторга наложила на Достоевского неизгладимую печать. После отбытия каторжных работ Достоевский так писал брату о своей жизни: «Те четыре года считаю я за время, в которое я был похоронен живой и закрыт в гробу. Что за ужасное это было время, не в силах я рассказать тебе»¹. Главный моральный гнет был связан с полным одиночеством на каторге. В чем заключались внутренние причины такого беспросветного одиночества? «Я... жил с людьми без человеческих чувств, с извращенными правилами, не видал и не мог видеть во все эти 4 года ничего отрадного кроме самой черной, самой безобразной действительности. Я не имел подле себя ни одного существа, с которым бы мог переговорить хоть одно задушевное слово; я терпел голод, холод, болезни, работу не по силам и ненависть моих товарищей-разбойников, мстивших мне за то, что я был дворянин и офицер»².

Эту отчужденность от народа Достоевский задумал ликвидировать сближением на почве веры, религии. Отсюда его мысли о православии как той базе, на которой можно сгладить противоречия между народом и привилегированными классами, оторвавшимися от земли, от русских устоев³. Наряду с этими упадочными взглядами, в противоречии с ними, после окончания каторги росли непримиримость Достоевского к условиям хищнического капиталистического общества, непримиримость, связанная с острым чувством негодования за судьбу всех униженных и оскорбленных, которым он неизменно сочувствовал, а также негодование в связи с недоумением, как освободить общество от гнетущего насилия, от тех проклятых условий жизни, которые превращают нормальных людей в разбойников, людей с живыми задатками таланта — в жалких рабов, угнетенных и искалеченных невзгодами судьбы. В конце своих «Записок из мертвого дома» Достоевский писал: «Сколько в этих стенах погребено напрасно молодости, сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уже все сказать: ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы... А кто виноват? Тот, кто виноват?» Над этим вопросом продолжал думать До-

¹ Ф. М. Достоевский. Письма, т. I, 1928, стр. 147—148.

² Там же, стр. 178, см, также стр. 135.

³ Наиболее яркое выражение этой мысли см. в «Биографии, письмах и заметках», стр. 360.

стоевский во все годы своего зрелого творчества, когда одно за другим появились такие создавшие ему славу произведения, как «Униженные и оскорбленные» (1861), «Преступление и наказание» (1866), «Идиот» (1867), «Подросток» (1875) и «Братья Карамазовы» (1879—1880).

В критической литературе о Достоевском была такая тенденция — строго разграничивать два периода в творческой деятельности писателя — прогрессивный (до ссылки на каторгу) и реакционный, когда Достоевский отошел от идеалов своих молодых лет, изменил заветам Белинского и Некрасова, стал во враждебные отношения к революционным демократам (Писареву, Антоновичу и др.). Сам Достоевский своими резкими, нетерпимыми и агрессивными нападками и выступлениями в печати дает материал для подобного толкования. Еще важнее такие высказывания Достоевского, которые мы, например, находим в письме к Тотлебену: «Я был виновен, и сознаю это вполне. Я был уличен в намерении (но не более) действовать против правительства, я был осужден законно и справедливо; долгий опыт, тяжелый и мучительный, протрезвил меня и во многом переменял мои мысли»¹.

К такого рода высказываниям надо подходить очень осторожно. Да, Достоевский не шадил себя после отбытия каторги в своих обращениях к власти имущим: в письмах к Александру II, Долгорукому, Тотлебену, позднее — к Победоносцеву, он шел на всяческие унижения, лишь бы вернуться к любимой литературной работе и навсегда покончить с ненавистной ему солдатчиной. Противоречия натуры, взглядов и литературных симпатий и антипатий Достоевского после вынужденного прерыва его деятельности углубились, обострились, но своим нравственным убеждениям он не изменял никогда, не отрекшись он и от своего литературного прошлого. Он оставался верен своим этическим идеалам, связанным с неизменным участием к обездоленным. Это проходит красной нитью по всем его литературным и критическим работам, начиная с «Бедных людей» и кончая его речью на Пушкинских торжествах. Скорбь об обездоленных, эта гуманистическая тенденция, еще резче выступает в связи с излюбленной темой Достоевского об участии невинно страдающих детей. Этот вопрос послужил этической базой для философских обобщений Достоевского об аморальности взгляда на вселенную как на гармонически организованное целое, созданное благим провидением творца.

Макар Девушкин и Варенька Доброселова из «Бедных людей», Нелли из «Униженных и оскорбленных», Мармеладов, Катерина Ивановна, Соня и Дуня из «Преступления и наказа-

¹ Ф. М. Достоевский. Письма, т. I, 1928. Письмо из Семипалатинска от 24 марта 1856 г.

ния», Настасья Филипповна из «Идиота», играющий в мячик с малюткой Кириллов из «Бесов», Илюша и его оскорбленный отец из «Братьев Карамазовых» — все это образы обиженных и страдающих людей, составляющих единую цепь, из которой нельзя выкинуть ни одного звена, не разрушив полноты картины творчества Достоевского в целом как творчества верного себе гуманиста. Наконец, если мы, признав реакционными все романы Достоевского, написанные им по возвращении с каторги, отвергнем в силу этого их положительную художественную ценность, то мы вычеркнем из творчества Достоевского главное. А. М. Горький резко аттестовал такие антиреволюционные произведения Достоевского, как «Бесы», но подчеркивал при этом, что гениальность Достоевского неоспорима и что «по силе изобразительности его талант равен, может быть, только Шекспиру».

Если отсечь наиболее плодотворный период его деятельности в силу реакционных сторон этой деятельности и игнорировать его гениальность, то это значит также пройти и мимо философской значимости многих идей Достоевского. В этих противоречивых идеях необходимо разобраться, чтобы вскрыть то положительное, что заставляет признать Достоевского не только гениальным художником, но и выдающимся мыслителем-моралистом.

Переходим к этому анализу.

Есть у Достоевского фантастический рассказ «Сон смешного человека». В петербургскую сырую, промозглую ноябрьскую ночь возвращается человек домой. Было беспросветно. Шел человек домой, чтобы покончить с собой. Решение было окончательное, и револьвер заряжен. По дороге ему повстречалась девочка. Девочка кричала отчаянно: «Мамочка! мамочка!» Она стала дергать встречного за локоть и звать. «Она бежала и дергала меня, и в голосе ее прозвучал тот звук, который у очень испуганных детей означает отчаяние». Придя домой, смешной человек под несомненным влиянием этой встречи не застрелился, ему только приснился сон, будто он застрелился и попал в общество неведомых счастливых людей. Проснувшись, человек записал: «Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей... Как мне не верить, я видел истину. Но как устроить рай, я не знаю, потому что не умею передать словами. Но пусть я пойду и все буду говорить, неустанно, потому что я все-таки видел воочию, хотя и не умею пересказать, что я видел: «Сознание жизни выше жизни, знание законов счастья — выше счастья» — вот с чем бороться надо и буду». Кончается рассказ словами: «А ту маленькую девочку я отыскал. И пойду! И пойду!»

Достоевский тоже нашел свое пришедшее в отчаяние от невзгод дитя, о котором он захотел поведать миру. Он не мог молчать, созерцая людское горе и страдания. Он так до конца

жизни и не смог себе выяснить, где причина зла, но ведь прежде, чем осмыслить мир, осмыслить жизнь, надо полюбить ее. Для художника это — главное требование. В этом — основной философский мотив, этическая основа всего творчества Достоевского.

Но чтобы дать решение философское, надо попытаться понять корень зла, понять источник человеческих страданий, найти оправдание тому, что загадочно в общественной жизни, что мучительно для нравственного сознания.

Набросав во всех своих произведениях жуткую картину социальной неправды в эксплуататорских условиях феодально-капиталистического общества и соответствующего ему государственного строя середины прошлого века в России, Достоевский не мог выдвинуть однозначного решения социального вопроса; он двоится, причем эта раздвоенность, исключительно выразительная, резкая и даже мучительная, не дает права заключить, что выдвигаемое им официальное решение соответствует глубине его сознания. Чем догматичнее выставляется это решение Достоевским, тем больше оно вызывает сомнений в том, искренен ли был Достоевский в смысле предъявлявшихся им к себе интимных требований, как он сам их понимал, и не является ли это провозглашенное писателем законченное решение лишь удобным средством, чтобы беспрепятственно продолжать свои сосредоточенные думы над загадками жизни.

Противоречия тут кричащие. Сопоставим высказывания Достоевского, как их можно выявить, в трех планах: во-первых, в плане публицистики Достоевского, далее — в его интимных признаниях, и, наконец, в думах, рассеянных на страницах его гениальных художественных творений.

С 1873 г., после опубликования своего направленного против революционеров романа «Бесы», Достоевский принял на себя обязанности редактора одного из наиболее ретроградных журналов того времени — «Гражданин», издателем которого был отъявленный реакционер, князь Мещерский. В этом журнале Достоевский стал публиковать свой «Дневник писателя», который позднее он продолжал выпускать отдельным изданием. Направление «Дневника писателя», как и «Гражданина», было в духе официальной народности и патриотизма: монархические идеи проводились на основе славянофильства. Достоевский примкнул к так называемым «почвенникам».

В своих публицистических статьях он выдвигал церковные идеи и, если судить о его взглядах по журнальным статьям, исходил из примитивного церковного мирозерцания. В одной из своих национал-шовинистских статей 1877 г., посвященных вопросу о том, что «Константинополь рано ли, поздно ли, а должен быть наш», Достоевский, возвращавшийся к этому вопросу трижды, провозгласил: «С тех пор главное излюбленное наименование царя своего народ твердо и неуклонно поставил

и до сих пор видит в слове «православный»: «царь православный». Назвав так царя своего, он как бы признал в наименовании этом и назначение его, назначение охранителя, единителя, а когда прогремит веление божие, и освободителя православия и всего христианства, его исповедующего, от мусульманского варварства и западного еретичества»¹. Казалось бы, дальше идти некуда. Предел мракобесия и национал-клерикализма. Но размах Достоевского был так велик, что наряду с такими заявлениями в нем таились совсем другие убеждения.

В очень интимном письме замечательной женщине своего времени, жене декабриста Н. Д. Фонвизиной, самоотверженно добившейся в Тобольской пересылочной тюрьме свидания со ссылаемыми петрашевцами, Достоевский писал из Омска уже после отбытия наказания: «Я слышал от многих, что вы очень религиозны, Наталья Дмитриевна... Я скажу вам про себя, что я дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоило и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных»².

Данное высказывание знаменательно прежде всего в плане биографическом. В плане же творческом средоточием атеистических идей является глава «Братьев Карамазовых», названная им «Бунт». Эта глава входит в книгу романа, выразительно озаглавленную «Pro и contra». Здесь выдвигаются доводы «за» и «против» религиозного истолкования миропорядка, в результате взвешивания взаимной силы аргументации спорящих сторон, причем, как мы сейчас убедимся, доводы против религиозного миропорядка даны с такой глубиной и остротой, что полностью перевешивают противоположную аргументацию теизма.

Еще в 1870 г. Достоевский писал об одном своем грандиозном замысле под общим названием «Житие великого грешника». Роман должен был содержать пять больших повестей. В этом произведении Достоевский хотел раскрыть все подспудные силы, тенденции, противоречия своего сложного мирозерцания. Он писал: «Главный вопрос, который проводится во всех частях — тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование божие. Герой в продолжение жизни — то атеист, то верующий, то фанатик и сектатор, то опять атеист»³.

С этими высказываниями естественно сопоставить слова предисловия к «Братьям Карамазовым». Автор смущен, называя главным героем своего романа Алешу Карамазова. Он чувствует, что в этом образе у него получилась далеко не центральная и даже бледная фигура — неопределенная, невыяснив-

¹ Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений, т. II, 1906, стр. 74.

² Ф. М. Достоевский. Письма, т. I, 1928, стр. 142.

³ Ф. М. Достоевский. Письма, т. II, стр. 263.

шаяся. Далее из предисловия же явствует, что автор написал лишь первую часть. «Главный роман второй,— это деятельность героя уже в наше время, именно в наш теперешний текущий момент».

Знаменательно для творчества Достоевского, что он в лице Ивана Карамазова показал лишь силу атеизма; Алеша остался в тени и служит лишь как бы подголоском Ивана.

По поводу книги «Рго и сопга», куда входит глава «Бунт», Достоевский писал редактору «Русского вестника» Любимову 10 мая 1879 г.: «Эта 5-я Книга в моем воззрении есть кульминационная точка романа, и она должна быть закончена с особенной тщательностью... Мой герой (Иван Карамазов) берет тему, по-моему, неотразимую: бессмыслицу страдания детей и выводит из нее абсурд всей исторической действительности. Не знаю, хорошо ли выполнил, но знаю, что лицо моего героя в высочайшей степени реальное. Все, что говорится моим героем в посланном Вам тексте, основано на действительности»¹. И ниже: «В посланном тексте кажется нет ни единого *неприличного* слова. Есть лишь одно... Но это прошу, умоляю не выкидывать... Нельзя смягчать, Николай Алексеевич, это было бы слишком грустно. Не для 10-летних же детей мы пишем. Впрочем, я убежден, что Вы и без моей просьбы сохранили бы весь мой текст». Поскольку Достоевскому тема Ивана казалась неотразимой и изображение приняло резко неприкрытый характер, он серьезно усомнился в приемлемости всего текста для консервативного «Русского вестника» и с тревогой запрашивал Победоносцева: «Послать-то я послал, а между тем мерещится мне, вдруг возьмут да и не напечатают в «Русском вестнике» почему-либо»².

Откуда эта тревога Достоевского? Не потому ли она возникла, что самому Достоевскому стал ясен поворот дела: выходясь словами старинной пословицы, он начал за здравие, а кончил за упокой, начал с пропаганды идей старца Зосимы и Алеши Карамазова, а затем развил неотразимую аргументацию Ивана Карамазова в пользу атеизма.

Забеспокоился и сам Победоносцев, дороживший своей связью с Достоевским и решивший всячески влиять на него в желательную для православия сторону.

Победоносцев писал Достоевскому 16 августа 1879 г.: «Ваш «Великий инквизитор» произвел на меня сильное впечатление. Мало что я читал столь сильное. Только я ждал — откуда будет отпор, возражение и разъяснение — но еще не дождался. Вы пишете, что $\frac{1}{10}$ доли не выполнили против задуманного, но эта вещь стоит того, чтобы заняться ею в цельном приеме, пополнить и переделать что нужно»³.

¹ «Былое», 1920, кн. XV, стр. 101.

² «Красный архив», т. II, стр. 243.

³ «Литературное наследство», № 15, 1934, стр. 139.

Достоевский отвечал Победоносцеву 24 августа 1879 г.: «Мнение Ваше о прочитанном в Карамазовых мне очень польстило (на счет силы и энергии написанного), но вы тут же задаете *необходимейший* вопрос, что ответов на все эти атеистические положения у меня пока не оказалось, а их надо. То-то и есть, и в этом теперь моя забота и все мое беспокойство. А потому и трепещу за нее, книгу («Русский иннок») в том смысле: будет ли она достаточным ответом»¹. Достоевский за отсутствием контраргументов против Ивана принужден был пойти окольным путем: «Ответ не на положения, прежде выраженные (в «Великом инквизиторе» и прежде), а лишь косвенный. Тут представляется нечто прямо противоположное выше выраженному мировоззрению, но представляется опять-таки не по пунктам, а так сказать в художественной картине», — так писал Достоевский. Итак, атеистическая аргументация Ивана оказывается неуязвимой по признанию самого автора.

Рассмотрим ее. В истории богословской и философской мысли еще с IX века установился тот замкнутый круг аргументов, которыми пользовались и пользуются богословы самых разнообразных философских направлений, начиная с официальных представителей католических и других конфессиональных университетов и институтов и кончая вольными богоскательями.

Все эти доказательства бытия бога (космологическое, физико-телеологическое, онтологическое, моральное и другие их дополняющие, а по существу, повторяющие) идут от мира к идее творца, от утверждения следствия к утверждению основания (может быть за исключением онтологического аргумента, не выходящего за пределы идеи абсолюта, и к миру не апеллирующего). Есть действие, — должна быть его причина; есть мир, — должно быть его начало; есть миропорядок, — должна быть творческая идея его; есть моральные принципы, есть совесть у человека, — должно быть установлено их основание; есть стремление к совершенству, значит должно быть совершенное в абсолютном смысле, ибо из меньшего нельзя получить большее, а только наоборот, без основания не может быть следствия.

Соответственно этому идет обратная аргументация и у атеистов. Есть закономерности развития жизни, есть в этом смысле мировой порядок, но идея абсолюта излишня, навязана; есть моральные нормы, но они вырабатываются самой жизнью, самой действительностью, и нет данных искать для чувства долга какое-то трансцендентное обоснование; процесс заключается в движении от менее совершенного к более совершенному, а не наоборот и т. п.

Достоевский устами Ивана Карамазова переворачивает

¹ «Красный архив», кн. I, 1922, стр. 246.

обычный ход мыслей атеистов. Он не опровергает непосредственно бытия бога, он наперед допускает его существование, но затем доказывает, что это вовсе не бог, а существо аморальное, если уже говорить об абсолютном начале.

Новизну и силу атеизма Достоевского в речах Ивана Карамазова должен был признать такой матерый церковник, как нововременец В. В. Розанов, который был вынужден открыто засвидетельствовать: «Мы опять встречаемся с оборотом мышления, совершенно неизвестным (подчеркнуто мною.— П. П.). Тварь не отрицает творца своего, она его признает и знает: она *восстает* против него, отрицает творение его и с ним — себя, ощутив в *порядке этого творения* несовместимость с тем, как именно сама она сотворена»¹. И выше: «И эта оригинальность в движении мысли сохраняется и далее... То, что всего более силится защитить религия, что она затрудняется защитить, — вовсе не подвергается нападению, уступается без оспаривания».

В способе ведения дискуссии Иван Карамазов держится позиции, самой благоприятной и приемлемой для противников. Его аргументация сильна тем, что он исходит из самых широких допущений: он не отнимает у догматиков права ссылаться на все их основания, верования, но затем, не отвергая, он их изобличает.

Здесь Достоевский (Иван Карамазов) применяет прием, известный в науке под названием контрапозиции: отрицание некоторых черт в действительности влечет за собой отрицание этих черт в первопричине, вследствие чего отпадает возможность видеть в боге действительно бога, то есть благого творца. Иначе говоря, сам бог оказывается аморальным, а тогда богом его в смысле всеблагого творца назвать нельзя. В этом смысл того *бунта*, который Иван поднимает против бога.

В основу изображения этого бунта положены те факты, которые вызваны всеми кричащими противоречиями капитализма, столь зорко и вдумчиво изученными и прочувствованными Достоевским. Живая, образная аргументация Ивана Карамазова сводится к следующему. Он говорит своему собеседнику, брату Алеше: «Я, видишь ли, любитель и собиратель некоторых фактиков... и у меня хорошая коллекция. Турки, конечно, вошли в коллекцию, но это все иностранцы. У меня есть и родные штучки, и даже получше турецких... у нас больше битье, больше розга и плеть».

И Иван Карамазов перечисляет многочисленные данные (о них же идет речь и в «Дневнике писателя») о том, как интеллигентный господин и дама зверски секут семилетнего ребенка, как генерал затравил на глазах матери раздетого ребенка — как псы растерзали его на клочки, как маленькое су-

¹ В. В. Розанов. «Легенда о великом инквизиторе Достоевского», 1906, стр. 73—81.

щество, запертое в темноте и холоде в подлом месте, бьет себя в надорванную грудку и плачет своими незлобивыми, кроткими слезами перед «боженькой», чтоб тот защитил его.

Заканчивает Иван так: «Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу. Я хочу остаться лучше со страданиями неотмщенными. Лучше уже останусь при неутоленном негодовании моем, хотя бы я был бы не прав. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему столько платить за вход, а потому мой билет на вход спешу возвратить обратно. И если только я честный человек, то обязан возвратить его как можно заранее. Это и делаю. Не бога я не принимаю, Алеша, а только билет ему почтительно возвращаю»¹.

На эти слова Алеша и отвечает: «Это бунт».

Следует подчеркнуть, что в книге «Pro и contra» изображен заведомо неравный спор. Трижды Алеше приходится паковать перед атеистическими аргументами Ивана.

По поводу истязателя-генерала Иван спрашивает Алешу: «— Ну что же его? Расстрелять? Для удовлетворения нравственного чувства расстрелять? Говори, Алешка!

— Расстрелять! — тихо проговорил Алеша...

— Bravo! — заговорил Иван в каком-то восторге... Ай да схимник!»².

Заповеди христианского всепрощения и непротивления проваливаются без остатка.

Вторая брешь. Она раскрывается в последующей главе, носящей название «Великий инквизитор». В ней Иван, по замыслу Достоевского, якобы критикует католицизм и изобличает те три лживых основания, на которых держится католическое учение: чудо, тайна и авторитет.

Но вот что примечательно. Достоевский дает понять, что все это человеконенавистническое вероучение легко распространить и на православие и на все христианство вообще. Достоевский как бы мимоходом вносит художественную деталь, — она связана с тем, что Алеша проговаривается.

Сначала Алеша протестует: «Это Рим... Самое простое желание власти, земных грязных благ, порабощения... Они и в бога не веруют, может быть».

Иван подает реплику: «Но позволь однако: неужели ты в самом деле думаешь, что все это католическое движение последних веков есть и в самом деле одно лишь желание власти для одних только грязных благ. Уж не отец ли Паисий так тебя учит?» (Отец Паисий — ученый иеромонах в монастыре, где на послушании был Алеша).

Алеша живо отзывается: «Нет, нет, напротив, отец Паисий

¹ Ф. М. Достоевский, Полное собрание сочинений, т. 12, 1906. стр. 260.

² Там же, стр. 258.

говорил однажды что-то в роде даже твоего... но, конечно, не то, совсем не то», — спохватился вдруг Алеша.

«Драгоценное однако же сведение, несмотря на твое «совсем не то», — замечает Иван ¹.

Третья брешь.

По поводу мнимой божественной гармонии Иван задает вопрос: «Скажи мне сам прямо: представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище, вот того самого ребеночка, бывшего себя кулачком в грудь, а на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги!

— Нет, не согласился бы, — тихо проговорил Алеша» ².

Тем правоверным критикам, которые протестуют против использования аргументации Ивана, как характеризующей взгляды самого Достоевского, достаточно указать на одно поразительное параллельное место. Как раз данный решающий аргумент в споре между Иваном и Алешей, который приводит именно Иван, вызывая согласие своего брата, почти в тех же выражениях высказан был Достоевским от своего лица в его известной речи о Пушкине 1880 г.: «... представьте, что вы сами возводите здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой. И вот, представьте себе тоже, что для этого необходимо и неминуемо надо замучить всего только одно человеческое существо... Согласитесь ли вы быть архитектором такого здания на этом условии?» ³.

Есть еще одна замечательная глава в романе, в которой выявлена зависимость Алеши от богоборческих атеистических аргументов Ивана. Глава эта — «Такая минутка». Это — *такая минутка*, когда у Алеши все с трудом сколоченные им христианские основы ускользают из-под ног; они проваливаются так, что Алешин приятель-семинарист по поводу его реплик ехидно замечает: «Ого, вот мы как! совсем как и прочие смертные стали покрикивать. Это из ангелов-то!» ⁴. Дальнейшие реплики семинариста Ракитина приводят Алешу к признанию: «Я против бога моего не бунтуюсь, я только мира его не принимаю», — криво усмехнулся вдруг Алеша ⁵. Но ведь это и есть исповедь Ивана в его бунте против предустановленной гармонии, как ее понимал старый идеалист Лейбниц.

¹ Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений, т. 12, 1906, стр. 277.

² Там же, стр. 260.

³ Там же, стр. 428.

⁴ Там же, стр. 360.

⁵ Там же, стр. 361.

Пусть это — «такая минутка», но ведь подобная минутка может оказаться решающей. И естественно напрашивается параллель с той минуткой самого Достоевского, о которой писал Семенов-Тяньшанский: «Только в минуты таких порывов Достоевский был способен выйти на площадь с красным знаменем».

Остается только удивиться отсутствию критического чутья у известного веховца и богоискателя Николая Бердяева, заявлявшего, что он еще мальчиком получил прививку от Достоевского. По интересующему нас вопросу он пишет такие невразумительные строки: «Поразительно, что легенда, представляющая небывалую по силе хвалу Христу, влагается в уста атеиста Ивана Карамазова. Легенда загадка. Остается не вполне ясным, на чьей стороне рассказывающий легенду, на чьей стороне сам автор»¹. Основной вопрос остается непонятым Бердяевым, каким бы приверженцем и последователем Достоевского он себя ни считал.

И, наоборот, также непонятно и истолкование тех авторов, которые не видят разницы между Достоевским и Победоносцевым и не идут дальше утверждения, что «Братья Карамазовы» являются проповедью мракобесия. Надо иметь хоть капельку эстетического вкуса и этического чутья, чтобы не смешивать Достоевского с Победоносцевым, какими бы дружескими узами они ни были связаны. Ведь и Сальери был другом Моцарта.

Мы видели, в чем заключается философское ядро «Братьев Карамазовых», какую силу имеет у Достоевского проблема человеческих страданий и их источник, а это и есть центральная его идея. Но, кроме того, имеются поиски и отклонения от этого коренного нерешенного вопроса — таковы искания многих героев эпопей Достоевского. Это даже не столько искания, сколько блуждания, в которых теряется мысль как в лабиринте, это размышления, которые приводят в тупик. Таковы взгляды Раскольникова, желающего стать по ту сторону добра и зла, считающего, что все позволено, и решающего поэтому убить старуху; таковы же и многие затаенные помыслы Ивана Карамазова.

Уже давно было замечено, что в этих своих исканиях Раскольников оказывается предшественником Ницше. Признавал и сам Ницше свою зависимость от Достоевского². Это обстоя-

¹ Н. Бердяев. «Миросозерцание Достоевского», изд. Прага, 1923. стр. 195.

² «Достоевский, это — единственный психолог, из которого я мог кой-чему научиться: знакомство с ним я причисляю к прекраснейшим удачам моей жизни» (Nietzsches Werke, Verlag von Neuman in Leipzig. VIII, стр. 158). Но Ницше умалчивает о том, что Достоевский как бы досрочно отмежевал себя от нищезанятия следующими насмешливыми словами, которые высказывает «черт» во время кошмара Ивана Федоровича: «Все дозволено и шабаш!.. только если захотел мошенничать, то зачем бы еще. кажется, санкция истины?» («Братья Карамазовы», т. 12, стр. 683).

тельство дало повод Льву Шестову выпустить целую книгу «Достоевский и Ницше», написанную в духе эстетствующего скептицизма, проникнутого идеями буржуазного свободомыслия. Ницшеанцы подхватили размышления «черта» в бреде Ивана Карамазова, чтобы сделать его, а заодно с ним и самого Достоевского, выразителем идеи вечного возвращения вещей (die ewige Wiederkehr) на основании следующего отрывка: «Да ведь ты думаешь все про нашу теперешнюю землю! Да ведь теперешняя земля может сама-то миллиарды раз повторяться, ну отживала, леденела, трескалась, рассыпалась, разлагалась на составные начала, опять вода яже бе над твердию, потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля,— ведь это развитие, может, уже бесконечно раз повторяется, и все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая»¹.

Сделав свои физико-математические открытия и стремясь по-новому истолковать природу вселенной с точки зрения теории относительности, Альберт Эйнштейн подчеркнул, что из всей мировой литературы он выделяет роман «Братья Карамазовы»² — в нем мы действительно находим слова, которые позволили бы Эйнштейну видеть в Достоевском своего своеобразного предшественника. В этом отношении следует указать на рассуждения «черта» Ивана Карамазова: «Я клоп и признаю со всем принижением, что ничего не могу понять, для чего все так устроено... О, по моему, по жалкому, земному эвклидовскому уму моему, я знаю лишь то, что страдания есть, что виновных нет, что все одно из другого вытекает прямо и просто, что все течет и уравнивается,— но ведь это лишь эвклидовская дичь, ведь я знаю же это, ведь жить по ней я не могу согласиться?»³.

То, что авторы самых разнообразных специальностей, школ и направлений находят точку опоры у Достоевского, говорит об исключительном богатстве идей, часто противоречивых, но весьма ярких и увлекательных у нашего писателя.

Самое неблагоприятное, можно сказать, порочное и даже трагическое для исследователя, да и для всякого читателя — пройти мимо того, что составляет подлинный центр, живой нерв писателя. Главный враг тут — односторонность. Односторонностью подхода страдает всякий догматизм. А от догматизма до начетничества рукой подать. Ни идеологию, ни писательский талант или своеобразие художника нельзя втискивать в готовые, вперед препарированные рамки: вот — революционный демократ, вот либерал, вот консерватор; при таком подходе такие авторы, как Достоевский, рассекаются на такие ничего не значащие половинки: вот петрашевец-революционер, а

¹ Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч., т. 12, 1906, стр. 683.

² Ср. А. Мошковский. «Альберт Эйнштейн», М., 1922, стр. 203—204.

³ Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч., т. 12, 1906, стр. 258.

вот консерватор типа Каткова. Так раздваивали Л. Толстого по периодам; теперь толстovedение отказалось от такого упрощенного истолкования.

Достоевский ни в какие рамки не укладывается. Он и не славянофил, хотя сам относил себя к «почвенникам», он и не западник, хотя и вложил в уста Версилова восторженные речи о западной культуре. Он не ортодокс, но и не позитивист, игнорирующий вопросы религии. В этом отношении он клубок противоречий. Самым порочным подходом к нему было бы извлекать отдельные нити из его жизни и творчества, вынося приговор по отдельным разрозненным элементам. Как раз хорошо, глубоко, интересно то, что Достоевский ко всему подходит всесторонне, что он, как мы только что видели, рассматривает все «за» и все «против», ни о чем не умалчивая и ничего не скрывая, что он не боится противоречий, и его задачей вовсе не является их сглаживать, а найти их живую подоплеку. И поскольку он ее находит, у него неизменно побеждает жизненная правда, а она всегда прогрессивна.

Если теперь попробовать словами самого Достоевского сформулировать эту живую подоплеку его мирозерцания, даже, вернее, мироощущения, лежащего в основе всех его отдельных философских обобщений, и, вместе с тем, противоречий, то естественнее всего обратиться опять-таки к высказываниям Ивана Карамазова, поскольку к ним присоединяется и Алеша. Эта общность их мироощущения особенно ярко выражается в следующих словах романа: «Жить хочется, и я живу, хотя бы и вопреки логике. Пусть я не верю в порядок вещей, но дороги мне клейкие распускающиеся весной листочки, дорого голубое небо, дорог иной человек, которого иной раз, поверишь ли, не знаешь, за что любишь, дорог иной подвиг человеческий, в который давно уж, может быть, перестал верить, а все-таки по старой памяти чтить его сердцем... я думаю, что все должны прежде всего на свете жизнь полюбить... полюбить прежде логики» — в этих словах, добавленных Алешей, братья солидарны, ибо за ними стоит сам Достоевский.

Достоевский ни в творчестве, ни в философии не был рационалистом. В свои черновики к «Братьям Карамазовым» он занес мысль, которой можно закончить анализ философских взглядов Достоевского: «Если бы все происходило разумно, то ничего бы и не произошло»¹.

¹ Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования под редакцией Долинникова, т. 12, стр. 675.

СОДЕРЖАНИЕ

ЧАСТЬ I

	<i>Стр.</i>
<i>И. Д. ПАНЦХАВА.</i> В. И. Ленин об отношении Коммунистической партии к религии и задачах научно-атеистической пропаганды . . .	3
<i>В. П. ИЛЬИН.</i> О некоторых формах и средствах научно-атеистической пропаганды	17
<i>П. С. ПОПОВ.</i> Роль искусства в борьбе против религиозных предрассудков	29

ЧАСТЬ II

<i>И. Д. ПАНЦХАВА.</i> В. И. Ленин об использовании публицистики старых атеистов	40
<i>Е. М. ВЕЙЦМАН.</i> Т. Гоббс — борец против религии	44
<i>В. Н. КУЗНЕЦОВ.</i> Борьба Вольтера против религии и церкви . . .	63
<i>С. Ф. АНИСИМОВ.</i> Атеизм французских материалистов XVIII века . . .	87
<i>М. Ф. ОВСЯННИКОВ.</i> Фейербах о происхождении религии	119
<i>М. П. МЧЕДЛОВ.</i> О «социальной доктрине» современного католицизма . . .	134
<i>О. К. САРЫЧЕВ.</i> Борьба В. И. Ленина против «богоискательства» и «богостроительства»	166
<i>С. Н. ПОЛОЗОВ.</i> Г. В. Плеханов о религии и борьбе с нею	181
<i>Л. А. ПЕТРОВ.</i> Антирелигиозные тенденции в философской мысли России первой половины XVIII века	202
<i>Ф. Г. НИКИТИНА.</i> Атеизм петрашевцев	221
<i>П. С. ПОПОВ.</i> Атеистические идеи в творчестве Достоевского . . .	234

Сборник статей
«МАТЕРИАЛИЗМ И РЕЛИГИЯ»



Редактор А. П. ШПАКОВА

Литературный редактор

С. Ф. АНИСИМОВ

Технический редактор

П. И. ФОНБЕРГ

Корректоры:

Р. С. КНАБЭ и Е. М. КРОЛЛЕ

Подписано к печати 24/IV 1958 г. А-02773.

Бумага $60 \times 92\frac{1}{16}$. 16 печ. л. Уч.-изд. $16\frac{1}{2}$ л.

Цена 4 р. 80 к. + переплет 1 р. 50 к. Тираж 50 тыс. экз.

•

Набрано и сматрицировано в ордена Ленина типографии
газеты «Правда» имени И. В. Сталина. Заказ № 3613.

•

Отпечатано типографией «Красный пролетарий»
Госполитиздата Министерства культуры СССР.
Москва, Краснопролетарская, 16.

★ К ЧИТАТЕЛЯМ ★

Редакционно-издательский отдел
Общества по распространению поли-
тических и научных знаний РСФСР
просит присылать отзывы об этой кни-
ге по адресу: Москва, Новая площадь,
д. 3/4.



ОБЩЕСТВО ПО РАСПРОСТРАНЕНИЮ
ПОЛИТИЧЕСКИХ И НАУЧНЫХ ЗНАНИЙ РСФСР

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ОТДЕЛ

Правление Общества по распространению политических и научных знаний РСФСР в 1958 году издает серию популярных брошюр **ПО НАУЧНО-АТЕИСТИЧЕСКИМ ВОПРОСАМ.**

Брошюры рассчитаны на массового читателя. Вместе с тем, они с большим успехом могут быть использованы лекторами-общественниками, пропагандистами и агитаторами, работниками культурно-просветительных учреждений и преподавателями школ.

* * *

В брошюре доктора философских наук **И. П. Цамеряна «В. И. ЛЕНИН О РЕЛИГИИ»** читатель познакомится с основными марксистско-ленинскими положениями о религии. Автор в доступной форме рассказывает о богатом ленинском наследстве по научно-атеистической пропаганде, о сущности политики Коммунистической партии и Советского правительства в отношении религии и церкви.

В брошюре профессора **Л. И. Климовича «ИСЛАМ И ЖЕНЩИНА»** просто и убедительно освещается вопрос о происхождении и социальной роли женских ритуальных покрывал и затворничества, раскрывается классовый характер брака и семьи по шариату и адату. На разнообразном и увлекательном материале показана критика в фольклоре народов Востока установлений ислама о женщине.

Автор рассказывает читателю о тяжелом положении женщин в колониальных и полуколониальных странах, о культурном росте советских женщин восточных республик за годы социалистического строительства, о борьбе женщин против пережитков прошлого и т. д.

В. А. Мезенцев в брошюре «ЗАГАДКИ НЕБА» знакомит читателя с научным объяснением таких «необыкновенных» небесных явлений, как «звездные дожди» и затмения солнца, «хвостатые звезды» и «красные дожди», радуга и «кресты на небе», северное сияние и «игра» солнца и т. д.

Брошюра снабжена иллюстрациями. Написана она просто и увлекательно.

Неменьший интерес для читателя будут иметь и другие брошюры: «КОММУНИЗМ И РЕЛИГИЯ», «СОВРЕМЕННЫЙ ИДЕАЛИЗМ НА СЛУЖБЕ РЕЛИГИИ», «НОВЕЙШИЕ ДАННЫЕ О СТРОЕНИИ ВСЕЛЕННОЙ». С критикой религиозных представлений о морали читатель познакомится в брошюрах: «О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ», «О СОВЕСТИ И ДОЛГЕ», «В ЧЕМ НАШЕ СЧАСТЬЕ».

Кроме того, в текущем году в помощь лектору будут изданы и бесплатно разосланы в местные отделения Общества по распространению политических и научных знаний материалы на следующие темы:

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ РЕЛИГИИ. (И. М. Ермаков, Мордовская АССР).

В. И. ЛЕНИН О НАУЧНО-АТЕИСТИЧЕСКОЙ ПРОПАГАНДЕ. (Кандидат исторических наук В. Г. Воронцов, Ленинград).

НОВЕЙШИЕ ДАННЫЕ О ВСЕЛЕННОЙ И ЕЕ РАЗВИТИИ. (Член-корреспондент АН СССР П. П. Паренего).

МОРАЛЬ И РЕЛИГИЯ. (Н. Д. Горохова).

МЕДИЦИНА И ЗНАХАРСТВО. (В. А. Пылаев, Калуга).

О СУЩНОСТИ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА. (Профессор Ф. Я. Полянский).

КТО ТАКИЕ НЕГОВИСТЫ. (Кандидат философских наук Ф. И. Притчина).

Лекторы и организаторы научно-атеистической пропаганды получат также методические пособия:

КАК ВЕСТИ НАУЧНО-АТЕИСТИЧЕСКУЮ ПРОПАГАНДУ. (А. П. Курантов).

О МЕТОДИКЕ ПОДГОТОВКИ ЛЕКЦИЙ НА НАУЧНО-АТЕИСТИЧЕСКИЕ ТЕМЫ (А. И. Виноградов).

ИЗ ОПЫТА НАУЧНО-АТЕИСТИЧЕСКОЙ ПРОПАГАНДЫ (И. О. Руденко; И. А. Гололобов) и др.

* * *

Перечисленные книги требуют в магазинах Книготорга и потребительской кооперации.

При отсутствии книг в местных магазинах направляйте заказ «Книга — почтой» по адресу: Москва, Ж-109, 2-я Фрезерная ул., д. 14, Ассортиментный отдел Центральной оптовой книжной базы или обращайтесь в Редакционно-издательский отдел Правления общества по распространению политических и научных знаний РСФСР (Москва, Н. Площадь, 3/4).

Брѣна.

Материализм и религия