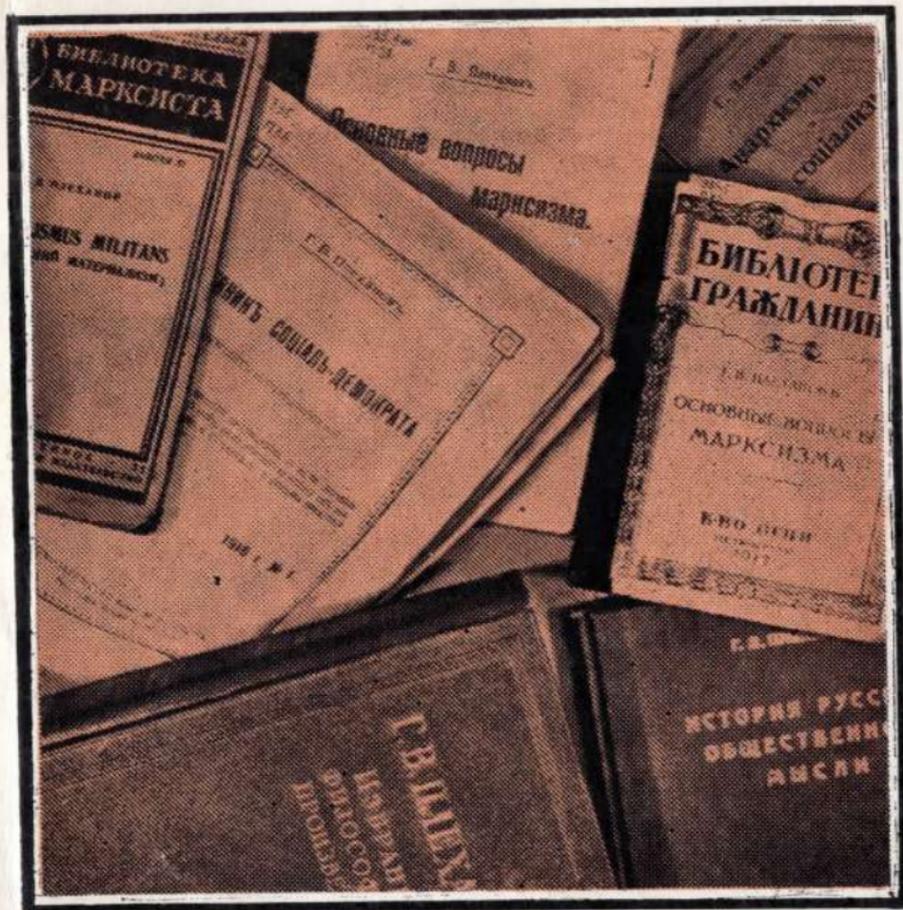


И. Б. МИНДЛИН

**АТЕИЗМ И РЕЛИГИЯ
В ТРУДАХ
Г. В. ПЛЕХАНОВА**



ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУКА

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Научно-атеистическая серия

И. Б. МИНДЛИН

АТЕИЗМ И РЕЛИГИЯ
В ТРУДАХ

Г. В. ПЛЕХАНОВА

Ответственный редактор
член-корреспондент АН СССР
М. Т. ИОВЧУК

*В Дни Трудоме
Лекции*

*Уроки Трудоме
Курсовые*

*© Трудоме
содержание
набор
для издания*



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Москва 1984

1985

В этой книге рассказывается о философском и атеистическом наследии Г. В. Плеханова. Помимо опубликованных трудов Плеханова, автор изучил другие архивные материалы, письма — в результате взгляды Плеханова на проблемы происхождения и сущности религии и атеизма, их связь с марксистским мировоззрением воссозданы более полно и всесторонне, чем прежде. Особое место уделяет автор раскрытию понимания Плехановым психологии религии, ее связи с нормами нравственности.

Составитель
кандидат философских наук
Ю. Б. ПИЩИК

Рецензент
А. Д. СУХОВ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая читателю книга И. Б. Миндлина (1908—1979) представляет собой часть обширного и фундаментального труда о теоретическом наследии Г. В. Плеханова, который автор не успел завершить.

Книга выходит в связи со 100-летием основания Г. В. Плехановым группы «Освобождение труда» — первой российской марксистской организации, сыгравшей, как отмечено в Постановлении ЦК КПСС от 31 марта 1983 г. «О 80-летию Второго съезда РСДРП», видную роль в интенсивном процессе распространения марксизма в России.

Организатор и руководитель этой группы Георгий Валентинович Плеханов, совершивший в начале 80-х годов прошлого века поворот революционной мысли от народничества к марксизму, в 1881—1882 гг. перевел на русский язык «Манифест Коммунистической партии» и начал энергичную литературную деятельность, направленную на распространение марксистских идей в России, тем самым был сделан важный шаг навстречу рабочему движению в России.

Перевод Плехановым и другими членами группы «Освобождение труда» (В. И. Засулич, Л. Г. Дейч) ряда сочинений Маркса и Энгельса на русский язык и их нелегальное распространение в России, ценные марксистские труды Плеханова, особенно такие, как «Социализм и политическая борьба», «Наши разногласия», «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», на которых воспитывалось первое поколение марксистов России, способствовали подготовке и теоретическому обоснованию российской социал-демократии. В. И. Ленин, говоря о литературе периода II Интернационала, назвал философские труды Плеханова лучшими в марксистской литературе и настойчиво рекомендовал изучать их.

Большой и значительный вклад внес Г. В. Плеханов в дело защиты и разработки материалистических основ теории и практики научного атеизма. Ему принадлежит целый ряд специальных трудов по проблемам религии и атеизма, в которых дана развернутая критика как бого-

М 0400000000—371 26-1984-IV © Издательство «Наука», 1984 г.
042(02)—84

ОР 9746 1985 РК 746/1

Из книг И. Н. Курдюковой

словской апологетики религии, так и попыток «клерикализации» рабочего движения, проникновения в его ряды религиозных, «богоискательских» и «богостроительских» влияний. Определение религии, раскрытие ее исторических форм, критический анализ достижений домарксистской мысли в области религиоведения и этнографии, принципиальная оценка с марксистских позиций взаимосвязей религии с культурой, искусством в предшествующие социализму исторические эпохи, как и многие другие проблемы истории религии, свободомыслия и атеизма, нашли свое отражение в работах Г. В. Плеханова.

Можно сказать, что атеистическое наследие Г. В. Плеханова является одним из существенных компонентов марксистской теории научного атеизма, обоснованного Марксом и Энгельсом и творчески развитого, поднятого на более высокую ступень В. И. Лениным.

К сожалению, атеистическое наследие Г. В. Плеханова еще не нашло должного освещения в нашей литературе. Когда писалась книга И. Б. Миндлина, этим проблемам были посвящены небольшие работы Я. Я. Кожурина и А. В. Санаева¹. В последние годы вопрос критики идеализма и религии исследовался Г. М. Лившицем². Как отмечал в своих статьях И. Б. Миндлин, корни некоторой односторонности в освещении научной деятельности Плеханова, в том числе и по вопросам атеизма, отчасти уходят в допускаявшуюся рядом авторов до известного постановления ЦК КПСС в октябре 1956 г. «О 100-й годовщине со дня рождения Г. В. Плеханова» недооценку вклада Г. В. Плеханова в дело пропаганды и защиты марксистской философии. С подобным подходом порой приходится встречаться и ныне. Так, например, в некоторых работах по истории ранних форм религии исследователи обходят молчанием анализ Г. В. Плехановым анимизма, считая его последователем и чуть ли не эпигоном Э. Тейлора. В исследованиях Плеханова, особенно по истории русской общественной мысли, содержится серьезный научный анализ влияния религии на некоторые течения русской общественной мысли, роли свободомыслия в борьбе с церковным и политическим обскурантизмом в

России, путей формирования той солидной материалистической традиции, о которой писал В. И. Ленин. И поныне актуально звучит критика Г. В. Плехановым различного рода религиозно-мистических течений и фидеистических школ, получивших широкое распространение в мире капитализма. Яркая, острая и образная полемика Г. В. Плеханова с противниками марксизма, с религиозными исканиями конца XIX — начала XX в., разработанные им приемы и методы, несомненно, могут быть использованы в борьбе с различного рода современными реаниматорами идеализма, религии, мистицизма.

М. Т. Иовчук

¹ Кожурин Я. Я. Из истории борьбы за научный атеизм. А. Бель и Г. В. Плеханов. Л., 1972; Санаев А. В. Г. В. Плеханов о происхождении, сущности и реакционной роли религии. Кемерово, 1963.

² Лившиц Г. М. Критика идеализма и религии в трудах Г. В. Плеханова. Минск, 1981.

ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ АТЕИЗМА Г. В. ПЛЕХАНОВА

Семья и годы учения

Георгий Валентинович Плеханов родился 11 декабря 1856 г. в селе Гудаловка Липецкого уезда Тамбовской губернии. Отец его, потомственный дворянин Валентин Петрович Плеханов, был хорошо образован, имел широкий круг интересов. «Он изучал медицину и агрономию, читал много. Библиотека была подобрана искусно»¹, — писала об отце К. В. Плеханова. Валентин Петрович был личностью незаурядной, заметно выделявшейся из окружающей его среды широтой взглядов и известным свободомыслием. Это был характерный представитель определенного слоя русского дворянства, отличавшегося независимостью суждений и честностью, трудолюбием и смелостью, взгляды которого формировались под воздействием идей французских энциклопедистов. За этими воззрениями, часто достаточно противоречивыми, исторически закрепилось название — «вольтерьянство». Дух свободомыслия, дух критики существующих порядков передавался в этом слое из поколения в поколение. Основные типические черты его представителей наиболее ярко и точно запечатлены Л. Н. Толстым в образе старого князя Болконского. Не случайно В. В. Позднякова-Плеханова в своих воспоминаниях писала о том, что в отрочестве, когда она читала «Войну и мир», ей казалось: отец похож на старого князя Болконского. То же впечатление сохранил об отце и Георгий Валентинович. В 1910 г. при свидании с сестрой, вспоминая отца, он сказал ей: «Не правда ли, Варя, старый князь напоминает нашего отца?»²

Безусловно, отец во многом оказал определяющее влияние на становление характера и мировоззрения сына.

¹ Плеханова К. В. Архив дома Плеханова. Рукопись (неопубл.), Б. г., № 14, инв. № 5349.

² Позднякова-Плеханова В. В. Детство и отрочество Г. В. Плеханова. — В кн.: Группа «Освобождение труда». М.; П., 1921, вып. 1, с. 84—85.

Именно от отца унаследовал Георгий Валентинович свободолюбие, честность, независимость суждений, интерес к естественнонаучным и общественно-политическим вопросам, стремление и желание постоянно трудиться. На протяжении всей жизни он повторял любимую поговорку отца: «Надо всегда работать. Умрем — отдохнем». Вместе с тем переоценивать влияние отца, особенно «вольтерьянских» его воззрений на формирование атеистических убеждений сына вряд ли следует. Георгий Валентинович воспитывался в семье с религиозными традициями. Они поддерживались его матерью, Марией Федоровной, урожденной Белинской (она была внучатой племянницей В. Г. Белинского). По тем временам она была образованной женщиной, но глубоко верующей. Сестра Г. В. Плеханова вспоминала: «Мама была глубоко религиозна, но не слепой, обрядовой, а сознательной верующей»³.

Народник Адриан Михайлов назвал мать одного из своих товарищей «социалисткой от Евангелия»; это определение может быть в какой-то мере отнесено и к Марии Федоровне. Если Валентин Петрович наименовал детям старого князя Болконского, то в Марии Федоровне было нечто от княжны Марьи. Интересна характеристика, которую дал ей Н. А. Семашко, видный деятель большевистской партии, первый нарком здравоохранения РСФСР. В своих воспоминаниях он пишет: «Это была женщина болезненная, кроткая, с любящим сердцем и большим для того времени образованием... Она была постоянной заступницей за крепостных перед суровым и гневным супругом и все свободное время посвящала воспитанию детей, особенно Жоржа»⁴. Мария Федоровна окончила с отличием Институт благородных девиц и до замужества была гувернанткой. Она преподавала своим детям русский и французский языки, математику, учила их музыке. Занимался Георгий охотно, успешно, много читал.

По всей вероятности, зачатки неверия, сомнения в истинности церковных догматов возникли у него еще в детском возрасте, обостренные к тому же противоречием между свободомыслием, «вольтерьянством» отца и страстной, осознанной верой матери. Сказалось также изучение естественных наук, стихийно подрывающих религиозные воззрения.

³ Позднякова-Плеханова В. В. Указ. соч., с. 84.

⁴ Семашко Н. А. О детских годах Г. В. Плеханова. — Каторга и ссылка, 1923, № 7.

Эти обстоятельства в какой-то мере predeterminedили тот факт, что Г. В. Плеханов стал неверующим уже в свои первые гимназические годы. Решающая же роль в формировании атеистических убеждений принадлежала той материалистической и атеистической традиции, которая была характерна в то время для передовой русской общественной мысли.

В 1868 г. Г. В. Плеханов поступил во второй класс Воронежской военной гимназии. Развивавшиеся под руководством либерального военного министра Д. А. Милютин военная гимназия той поры выгодно отличалась от классических гимназий и реальных училищ как по своему учебному плану, так и по постановке преподавания, свободной от мертвящей регламентации. Г. В. Плеханов впоследствии писал: «... для военных учебных заведений наступила настоящая новая эра...»⁵.

Наибольшее влияние на гимназиста оказал учитель словесности Н. Ф. Бунаков — крупный русский педагог, считавший своими идейными наставниками корифеев русской революционной демократии Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова. Он был человеком всесторонне образованным, хорошо знавшим русскую литературу, философию, изучавшим труды Людвига Фейербаха в оригинале. Он прививал своим ученикам любовь к прогрессивной литературе, умение ясно мыслить.

Г. В. Плеханов высоко ценил Н. Ф. Бунакова. Через много лет он писал о нем: «У меня был выдающийся преподаватель. Я обязан ему весьма многим. Он привил мне любовь к словесности, приучил говорить и писать правильно, определенно, ясно и просто»⁶.

Другим учителем, оказавшим влияние на развитие Г. В. Плеханова, был М. М. Скиада. Это был трудолюбивый, широко образованный и талантливый человек. Достаточно сказать, что М. М. Скиада перевел и, снабдив большим и подробным предисловием, издал в 1873 г. труд К. Декарта «О методе для правильного развития разума и для изыскания истины», который несомненно был знаком Г. В. Плеханову.

Середина 70-х годов прошлого века — период назревания революционной ситуации в стране, когда прогрессивная интеллигенция, крестьяне, фабричные рабочие, отдельные представители дворянства были охвачены анти-

правительственными настроениями, в той или иной степени втягивались в борьбу с самодержавием.

Воронеж в те годы жил интенсивной духовной жизнью. Большое влияние имела прогрессивная воронежская газета «Дон», которая издавалась под руководством М. М. Скиады и при активном участии Н. Ф. Бунакова. В газете помещались философские и литературно-критические статьи. Лучшей характеристикой направления газеты может служить то, что она публиковала материалы о событиях Парижской коммуны.

На развитие свободомыслия среди военных гимназистов влияло и широкое распространение «подпольного» чтения нелегальной литературы, произведений прогрессивных писателей, особенно Н. А. Некрасова. Вспоминая о тех настроениях, которые владели в то время им и его товарищами, Плеханов пишет: «В доказательство того, что Некрасов своими стихотворениями будил и выражал прогрессивные стремления современной ему передовой молодежи, я приведу одно воспоминание из моей личной жизни.

Я был тогда в последнем классе военной гимназии, мы сидели после обеда группой в несколько человек и читали Некрасова. Едва мы кончили „Железную дорогу“, раздался сигнал, звавший нас на фронтное учение. Мы спрятали книгу и пошли в цейхгауз за ружьями, находясь под сильным впечатлением всего только что прочитанного нами. Когда мы начали строиться, мой приятель С. подошел ко мне и, сжимая в руке ружейный ствол, прошептал: „Эх, взял бы я это ружье и пошел бы сражаться за русский народ“. Эти слова, произнесенные украдкой в нескольких шагах от строгого военного начальства, глубоко врезались в мою память»⁷.

Подпольное гимназическое чтение запрещенной литературы, влияние отдельных преподавателей способствовали стремлению к свободе и независимости мысли, порождали общественные чувства и революционные настроения.

Свободолюбивые и революционные настроения тесно переплетались с антиклерикальными и антирелигиозными. Плеханову и его товарищам, конечно, хорошо было известно знаменитое письмо Белинского к Гоголю, которое оказало влияние на воспитание не одного поколения русских атеистов. Нельзя не вспомнить и о том огромном воздействии на умы и сердца современной русской, в том

⁵ Плеханов Г. В. Собр. соч. М., 1924, т. 5, с. 9.

⁶ Группа «Освобождение труда». М.; Л., 1926, вып. 5, с. 37.

⁷ Плеханов Г. В. Собр. соч., т. 10, с. 389.

числе и гимназической, молодежи, которое оказывал издававшийся А. И. Герценом и Н. П. Огаревым «Колокол», где часто помещались статьи антиклерикального, атеистического характера.

Интересно отметить, что антирелигиозные настроения проникают в это время не только за стены военных гимназий, но и духовных семинарий. В исследовании П. Никольского, посвященном истории Воронежской духовной семинарии, приводятся несколько интересных фактов на эту тему. Так, например, семинарист А. Попов подал сочинение «Могут ли быть чудеса», в котором он писал: «Под именем чуда разумеется такое действие, которое ни по каким законам природы не может быть изъяснено... Поелику чудо, взятое в том смысле, что ни по каким законам изъяснено быть не может, возмущает порядок природы, в которой все так устроено, что все происходит по известным законам природы, то из этого следует, что в природе их должно отвергнуть»⁸. Духовное начальство, которому было об этом доложено, предписало: «Попова к поношению духовных воспитанников дерзнувшего суесловить против христианской религии, лжеубойным учением могущего заражать других, исключить из семинарии и лишить духовного звания, учащим же, особенно профессорам того ученика, подтвердить со всяким тщанием и предостерегать воспитанников от противных духу религии лжеумствований...»⁹.

Судить о том, насколько широкое распространение получили в то время антирелигиозные настроения, можно и по тому факту, что и среди преподавателей семинарии находились такие, которые стали на путь «кощунствования». Например, «преподаватель Роменский дал своим ученикам тему: „Сравнить кто выше — Магомет или Иисус Христос“»¹⁰. Небезынтересно отметить, что «инициативного» преподавателя руководство семинарии поспешило объявить умалишенным.

Но нельзя представлять себе положение таким, что передовые идеи свободно и беспрепятственно завоевывали умы и души молодежи. Нет, их распространение произошло в обстановке жесточайшей борьбы. Именно в годы учения Г. В. Плеханова в военной гимназии воронежские клерикалы добились от Святейшего синода канонизации

⁸ Никольский П. История Воронежской духовной семинарии. Воронеж, 1899, ч. 2, с. 198.

⁹ Там же, с. 224.

¹⁰ Там же, с. 228.

Тихона Воронежского. Они надеялись, по-видимому, что, обзаведясь «местным» святым, им легче будет подогревать религиозные чувства своей паствы. Разоблачая этот клерикальный фарс, А. И. Герцен опубликовал в «Колоколе» заметку «Ископаемый епископ, допотопное правительство и обманутый народ». В ней он писал, обращаясь к читателю: «Мы останавливаемся перед этой нелепостью и спрашиваем: для чего эта роскошь изуверства и невежества, эта невоздержанность идолопоклонства и лицемерия... Как я научил бы тебя презирать твоих духовных пастырей, поставленных над тобой петербургским Синодом и немецким царем. Ты их не знаешь, ты обманут их обложением, ты смущен их священным словом — пора их вывести на свежую воду»¹¹.

Директором Воронежской военной гимназии становился в то время грубый солдафон полковник А. П. Тыртов, обращавший большое внимание на развитие в воспитанниках религиозных чувств, веры в бога, преданности и любви к царю и отечеству. Особое значение он придавал подбору духовных наставников. В гимназии на 415 гимназистов приходилось три духовных пастыря. Старшим законоучителем был М. И. Некрасов, его помощниками были священник М. В. Невский и протоиерей П. В. Палицын. Все они имели высшее духовное образование и звание магистров богословия. Впоследствии М. И. Некрасов и М. В. Невский стали епископами. В годы учения Георгия Валентиновича М. И. Некрасов был настоятелем гимназической церкви, а также редактором «Епархиальных воронежских ведомостей», органа воинствующих клерикалов, не раз обрушивавшихся на «модные философские учения» и постоянно полемизировавших с прогрессивной газетой «Дон».

Однако даже хорошо подготовленным законоучителям трудно было бороться с воздействием на воспитанников передовой революционно-демократической мысли. Гимназисты проводили часы досуга в постоянных «дебатах о Бокле и Марксе, о Спенсере и Михайловском, о субъективизме и объективизме в социологии и т. п. вещах...» — вспоминает учившийся примерно в одно время с Г. В. Плехановым историк В. Я. Богучарский.

В старших классах Плехановым заинтересовался учитель закона божия. Юноша с большим прилежанием изучал Ветхий и Новый завет, но его критический ум

¹¹ Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., т. 15, с. 135.

не принимал все на веру. Плеханов любил на уроках задавать батюшке вопросы. Первое время тот увлекался и допустил даже диспут между собою и любознательным учеником. Уроки закона божьего, лениво тянувшиеся раньше, сразу приобрели интерес в глазах гимназистов, но, увы, батюшка спохватился и после 4—5 уроков заявил Плеханову: «Нет, молодой человек, оставим эти диспуты, иначе уроки закона божьего превратятся у нас в уроки безбожия».

Внешнего разрыва с православием Георгий Валентинович себе тогда, конечно, позволить не мог. Однако его вопросы законоучителю, диспуты свидетельствовали не только о полной потере пиетета перед Священным писанием и церковными догмами, но и о движении к атеизму.

Атеизм неотделим от естественнонаучного, философского материализма. Разрыв с религией уже в гимназические годы, овладение естественнонаучным материализмом — характерная черта для всего русского прогрессивного демократического юношества.

Интересны в этом отношении воспоминания В. Г. Короленко о своем пути к атеизму. Он поступил в гимназию в возрасте 13 лет в 1866 г., т. е. почти одновременно с Плехановым, и, по собственному признанию, принес с собою «твердую веру, религиозное настроение, привычку вдумчиво молиться». Тем не менее, испытав на себе то же влияние передовой общественной мысли, он порывает с религией и становится затем убежденным атеистом.

То же характерное для русской общественной мысли влияние материалистической и атеистической традиции на формирование мировоззрения можно видеть и на примере А. И. Ульянова. По свидетельству Н. К. Крупской, на выработку атеистического мировоззрения Александра Ильича большое влияние оказали работы Д. И. Писарева. «Александр Ильич, — пишет Крупская, — усиленно читал Писарева, который увлекал его своими статьями по естествознанию, в корне подрывающими религиозные воззрения. Писарев тогда был запрещен. Александр Ильич, главным образом под влиянием Писарева, перестал ходить в церковь»¹².

В 5-м классе гимназии Г. В. Плеханов решил для себя вопрос об отношении к религии и сознательно стал

на позиции активного атеиста. Жена Плеханова, Розалия Марковна, рассказывала о том, что ярый дарвинист Георгий Валентинович на уроках, в том числе на уроках закона божьего, заводил разговоры о происхождении человека и живого мира, развивая взгляды, вычитанные им из работ Дарвина. Плеханов стремился убедить в своих взглядах не только сестер и брата, но и мать, которая после смерти мужа стала особенно религиозной. Он просил мать перевести книгу Э. Ренана «Жизнь Иисуса». Вспоминая об этом много лет спустя, Георгий Валентинович признавался одной из сестер, что он имел тайную цель — повлиять на религиозные убеждения Марии Федоровны.

В 1873 г. Г. В. Плеханов оканчивает Воронежскую военную гимназию и поступает в Константиновское юнкерское училище. Перед ним открывается привычный для представителей его семьи путь армейского офицера. Но он пробыл в училище только три месяца и одну неделю. Одной из причин отказа Георгия Валентиновича от военной карьеры было увлечение естествознанием, особенно химией, определившееся понимание научной деятельности в этой области как жизненного призвания. Известную роль в принятии такого решения, да еще через три месяца после поступления, могла сыграть и «богомольная» сверх всякой меры обстановка в училище. Нами подсчитано, что за три месяца и одну неделю пребывания Георгия Валентиновича в его стенах, помимо ежедневных, предусмотренных распорядком дня молебствий, состоялось 14 различных экстраординарных богослужений.

Можно только представить себе состояние атеиста Плеханова, вынужденного часами выстаивать на всех этих религиозных церемониях. Вполне вероятно, что именно эта неумеренная доза церковных обрядов была той последней каплей, которая переполнила чашу терпения молодого юнкера.

В декабре 1873 г. Г. В. Плехановым подается прошение с просьбой освободить его от военной службы по состоянию здоровья. Прошение было удовлетворено и Георгий Валентинович возвращается к себе в Гудаловку.

Осенью 1874 г. Плеханов едет в Петербург и поступает в Горный институт, одно из старейших и лучших высших учебных заведений России XIX в. Начинается новый этап жизни Г. В. Плеханова, в течение которого

¹² Крупская Н. К. Детство и ранняя юность Ильича. — Большевик, 1938, № 12, с. 70.

он непосредственно испытывает воздействие представителей передового русского естествознания и прогрессивной общественной мысли России.

«Из него вышел бы большой ученый»

Учиться в Горном институте Плеханову пришлось не слишком долго, всего около двух лет. Однако этот короткий период был насыщен напряженной работой, глубоким изучением естественных наук. Это было время формирования естественнонаучных основ, материалистического фундамента его мировоззрения.

Решив выбрать для себя путь ученого, Плеханов работал над естественными науками с редким упорством и целеустремленностью, свойственными многим выдающимся личностям. Л. Г. Дейч вспоминал, что Плеханов в студенческие годы «умел распределить свое время, стараясь не терять даром ни одного часа и обладал редкими способностями». О. В. Аптекман пишет о том, что Плеханов-студент не знал половинчатости в сфере познания, не выносил умственных компромиссов, приобретенные знания «сплавлялись» с его духовной личностью, становились той ценностью, за «целостность и сохранность» которых он, Плеханов, готов был «душу положить»¹³.

Успехи Плеханова в овладении науками в Горном институте во многом объясняются тем, что он пришел туда прекрасно подготовленным. Георгий Валентинович учился в институте вместе с будущим писателем В. М. Гаршиным. Встретились они впервые на вступительных экзаменах. Перед экзаменом по физике В. М. Гаршин всячески отговаривал Плеханова идти к К. Краевичу, известному тем, что он безжалостно «резал» абитуриентов. И все же Плеханов пошел именно к Краевичу и получил у строгого экзаменатора высший балл. Это показывает и уровень подготовки юноши Плеханова, и его уверенность в своих силах.

Большое значение имело также и то обстоятельство, что среди профессоров Горного института была группа передовых, прогрессивных для своего времени ученых: физику читал К. Краевич, а химию — профессор К. И. Лисенко. Есть свидетельство Н. Миклухо-Маклая, бывшего студента Горного института, писавшего в своих воспоми-

ниях о том, что в институте было много преподавателей прогрессивного направления. Особенно он выделял профессоров химии, среди них К. И. Лисенко.

Однако в стенах передовой высшей школы Плеханову пришлось встретиться и с нападками на материализм, на передовое естествознание, и прежде всего на дарвинизм. Наиболее последовательно и систематически вел борьбу с дарвинизмом профессор богословия А. П. Рудаков. Делать это он стремился, соотносясь с «духом времени», на определенном философском уровне, используя традиционные приемы богословской схоластики. Через много лет Г. В. Плеханов, полемизируя с Паулем Эрнстом, вскрывает неправомочность его метода опровержения теории эволюции Дарвина на примере способов и приемов, уже использованных для этих же целей Рудаковым.

Этот факт интересен в двух отношениях: с одной стороны, он проливает свет на обстановку идейной борьбы в Горном институте тех лет, а с другой — напоминает, какое большое значение имело учение Дарвина для утверждения прогрессивной русской молодежи в материалистических и атеистических убеждениях. Если Ч. Дарвин, придя к атеизму, не вел открытой борьбы с религией и не подчеркивал атеистических выводов из своих научных открытий, то для его последователей в России, да и не только в России, понятия «дарвинизм» и «атеизм» стали почти синонимами. Не случайно против дарвинизма ополчились и вели постоянную борьбу объединившиеся в одном лагере представители властей, церковники и реакционные публицисты всех мастей и оттенков. Так, власти еще в 1856 г. в специальной инструкции потребовали пристальнее смотреть за тем, «чтобы под формой ученых статей и трактатов не скрывалась недозволенная пропаганда атеизма, социализма, материализма». Несколько позднее в одном из реакционных органов печати прямо указывалось, что «дарвинизм теряет в России свой характер чисто ученой гипотезы и приобретает политический отлив красного цвета».

Известный русский революционер и ученый, «шлицсельбуржец» Н. А. Морозов, анализируя основные направления идейного противоборства 70-х годов конца XIX в. писал: «...естественные науки с их дарвинизмом считались возбуждающими вольнодумство, а потому враждебными церковному учению, а с ним и самодер-

¹³ Аптекман О. В. Две дорогие тени.— Былое, 1921, № 16, с. 16—17.

жавной власти русских монархов, якобы поставленных самим богом»¹⁴.

Одним из первых популяризаторов дарвинизма в России выступил Д. И. Писарев. Его большая работа «Прогресс в мире животных и растений» представляла собой талантливое изложение дарвиновского учения о происхождении видов. Д. И. Писарев особо подчеркивал в своей работе тот момент, что учение Ч. Дарвина означает важнейшую победу материализма в науке, и довольно отчетливо раскрывал его мировоззренческое, атеистическое значение.

Д. И. Писарев был кумиром передовой молодежи той эпохи. Поклонником его был и Георгий Валентинович, знакомство которого с дарвинизмом относится еще к годам учения в гимназии. В бытность студентом Горного института Плеханов продолжил изучение дарвинизма и стал его страстным исследователем и пропагандистом. Он внимательно следил за той борьбой, что велась вокруг дарвинизма.

Вслед за Писаревым атеистическое значение дарвинизма подчеркнул такой популярный публицист того времени, как Н. К. Михайловский. Если в вопросах социально-политических, в понимании и истолковании истории он занимал позиции субъективно-идеалистические, то в вопросах естественных наук вплотную подходил к материализму, правда в его позитивистской форме. Н. К. Михайловский опубликовал в журнале «Отечественные записки» статью «Дарвинизм и общественные науки». В особом разделе этой статьи «Теория Дарвина и теология» Н. К. Михайловский раскрывает несостоятельность теологического воззрения на природу и общество.

В том же 1864 г., когда Д. И. Писарев опубликовал упоминавшуюся нами статью об учении Дарвина, началась научно-литературная деятельность выдающегося ученого и прогрессивного общественного деятеля К. А. Тимирязева. В журнале «Отечественные записки» были напечатаны три его статьи под общим названием «Книга Дарвина, ее критики и комментаторы». Эта работа К. А. Тимирязева, не потерявшая своего значения до настоящего времени, воспитала не одно поколение русских дарвинистов. Она стала настольной книгой для

всего мыслящего молодого поколения России второй половины XIX в.

Овладение дарвинизмом стало одним из важнейших моментов в формировании естественнонаучных взглядов Г. В. Плеханова.

Были и другие явления в общественной и научной жизни Петербурга тех лет, оказавшие на него заметное влияние. Одно из них — борьба передовой науки против спиритизма. Вернее, не столько против самих спиритических сеансов, сколько против их научного истолкования.

Спиритизм занимал в это время господствующее положение среди различного рода мистических настроений и суеверий. Сеансы «столоверчения», на которых участники «общались» с являвшимися к ним духами, стали модой, охватив широкие круги общества. Увлекались этим и некоторые крупные ученые, и среди них даже А. М. Бутлеров. Тон задавали небезызвестный идеалист Юркевич, памятный нападками на Н. Г. Чернышевского, отъявленный реакционер и мракобес князь Мещерский, издатель черносотенного журнала «Гражданин», в котором публиковались доносы на передовых деятелей, в частности на К. А. Тимирязева и др.

Вызов спиритизму бросил Д. И. Менделеев. По его инициативе была создана специальная комиссия, среди членов которой наряду с другими известными учеными был и физик К. Краевич. Члены комиссии, говорилось в заявлении для печати, единогласно пришли к заключению, что спиритические явления происходят от бессознательных движений или от сознательного обмана и спиритическое учение есть суеверие.

Борьба Д. И. Менделеева против спиритизма получила широкое отражение в печати, где ожесточенная полемика «за» и «против» длилась долгое время. За этой дискуссией внимательно следила вся передовая молодежь, в том числе студенты Горного института, и среди них Плеханов.

Георгий Валентинович, решивший посвятить себя научной деятельности, все свои силы отдавал в первую очередь изучению химии «по Менделееву», постижению основ теоретического естественнонаучного мышления.

Об успешности его занятий в этой области, о высокой оценке преподавателями способностей студента Плеханова есть свидетельство его жены Р. М. Плехановой, которая

¹⁴ Морозов Н. А. Повесть моей жизни. М., 1947, т. 1, с. 12—13.

пишет: «Вообще интерес к естественным наукам у него был большой, и обладал он в этой области солидными знаниями. Еще на экзаменах по химии в Горном институте Георгий Валентинович поразил Меншуткина своими знаниями, и мне передавали студенты Горного института того времени, что профессор позже, когда Плеханов бросил институт для революционной работы, сказал своим студентам: „Жаль. Из него вышел бы большой ученый“».

Оценка профессором способностей Г. В. Плеханова была верна. Он действительно стал большим ученым. Правда, сферой приложения его интеллектуальных интересов стала не химия, а философия, обществоведение. Однако время, затраченное на изучение химии и других естественных наук, не пропало зря. Солидный фундамент знаний в этой области безусловно помог Плеханову стать со временем автором острополемических работ по критике фидеизма и религиозного обскурантизма.

Занятия науками были прерваны во имя новой и ставшей единственной на всю последующую жизнь «страсти» Г. В. Плеханова — борьбы за политическое и социальное освобождение трудящихся, за создание партии рабочего класса, за пропаганду идей марксизма в России.

Революционное народничество и религия

Прежде чем перейти непосредственно к изложению формирования атеистических взглядов Плеханова, надо вкратце рассказать об отношении передовой русской интеллигенции и народников к религии и о том влиянии, которое оказали на Плеханова крупнейшие деятели народничества — М. А. Бакунин, П. Л. Лавров и П. Н. Ткачев. При этом надо иметь в виду, что само народническое движение, как и его идеология, было далеко не однородным, оно включало целый спектр взглядов — от крайне бунтарского анархистского «сверхатеизма» до глубокой религиозности, переплетающейся с искренней преданностью идеалам социализма.

Отношение революционного народничества к религии и церкви теснейшим образом было связано с тем средневековым положением, которое занимала официальная православная церковь в царской России даже в пореформенное время. Церковь, как признавали сами ду-

ховные сановники, была государственным «ведомством православного исповедания»¹. Реакционеры-крепостники поддерживали церковь, которая в свою очередь открыто поддерживала самодержавие и крепостничество. Это понимали многие выдающиеся деятели русской культуры. Так, в одном из писем Александра Блока мы находим такое признание: «Я не пойду к пасхальной заутрене к Исаакию потому, что не могу различить, что блещит — солдатская каска или икона, что болтается — жандармская епитрахиль или поповская нагайка»².

Вместе с тем мирозерцание многих не было вполне свободным от чувств, воспитанных Евангелием, что привело к увлечению идеями обновления религии, раннехристианской проповедью равенства. Не избежал этого, отдав дань преклонению перед личностью Христа, даже В. Г. Белинский. Упрекая Гоголя за то, что тот привлек к защите церкви образ Иисуса Христа, он страстно писал: «Что вы нашли общего между ним и какой-нибудь, а тем более православной, церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлев, утвердил истину своего учения»³.

Петрашевцы, а среди них и молодой Достоевский, рассматривали первых христиан как первых социалистов. Ф. М. Достоевский, преклоняясь перед образом Христа, утверждал, что «если бы ему пришлось выбирать между истиной и Христом, то он поступил бы истиной».

Эти примеры говорят о том, что даже передовые представители русской общественной мысли попадали под обаяние образа Христа, разделяли идею жертвы во благо человечества, отдавали дань глубоко вошедшим в сознание христианским идеалам. Само народническое движение, особенно его начало, известное как «хождение в народ», по свидетельству виднейшего «землеольца» С. М. Степняка-Кравчинского, было «скорее каким-то крестовым походом, отличаясь вполне заразительным и всепоглощающим характером религиозных движений. Люди стремились не только к достижению определенных практических целей, но вместе с тем и к удовлет-

¹ См.: Персиц М. М. Отделение церкви от государства и школы от церкви в СССР. М., 1958, с. 6.

² Блок А. Собр. соч. М.; Л., 1963, т. 8, с. 275.

³ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1956, т. 10, с. 214.

ворению глубокой потребности личного нравственного совершенствования»⁴.

Очень интересны в этом плане признания выдающейся деятельницы революционного народничества В. Н. Фигнер. «Как это ни странно,— писала она,— я, которая без особой борьбы рассталась с официальной религией, привитой в детстве и отчасти сохранившейся в школе, я совершенно равнодушная ко всем церковным установлениям и, как естественница по образованию, примкнувшая к материалистическому миропониманию, была, однако, насквозь... пропитана христианскими идеями аскетизма и подвижничества...

Наряду с поэмой Некрасова «Саша», которая произвела на меня величайшее впечатление строгим осуждением слова, не переходящего в дело, две названные книги (роман Шпильгагена «Один в поле не воин» и «Евангелие») были в течение всего пребывания в Институте важнейшим событием моей сознательной жизни; они заложили фундамент моего духовного уклада. Христианские понятия, чувства, воспитанные Евангелием, представления о святости аскетизма и самоотречения — все влекло меня к новому чтению»⁵.

Но если мировоззрению крупнейших представителей народничества были свойственны отдельные элементы христианского мирозерцания, то некоторые деятели народничества выступили в качестве зачинателей особых форм религиозных исканий и отдали дань богостроительству.

Здесь нельзя не вспомнить такую интересную фигуру в истории народничества, как В. В. Берви-Флеровский. Прочно забытый ныне, он был когда-то очень популярен, расценивался народниками как «учитель жизни»⁶. О чем же писал, что проповедывал этот учитель? Заветной идеей В. В. Берви-Флеровского было создание религии равенства, «религии без бога и святых угодников», «религии, которая была бы против царя и правительства». Он писал, что человек должен думать не о том, чтобы блаженствовать на земле, а о том, чтобы приносить себя в жертву своим братьям⁷.

В романе «На жизнь и смерть», вышедшем в Женеве в 1877 г., Берви-Флеровский изложил идею своей

⁴ Степняк-Кравчинский С. Избранное. М., 1972, с. 345.

⁵ Фигнер В. Полн. собр. соч. М., 1932, т. 5, с. 91, 95.

⁶ См.: Аптекман О. В. В. В. Берви-Флеровский. Л., 1925, с. 25.

⁷ См.: Берви-Флеровский В. В. На жизнь и смерть. Женева, 1877.

«рациональной религии», религии гармонии и солидарности. Во имя этих идей Берви-Флеровский выступил даже против одного из основных положений учения Дарвина, закона борьбы за существование. Религиозное чувство автор считал врожденным, выражающим стремление постигнуть закономерность смены форм жизни в природе⁸. Ф. Энгельс в письме к Плеханову, говоря о философских исканиях Берви-Флеровского, отмечал наличие в его трудах самых невероятных и причудливых сочетаний идей, которым, по его мнению, не приходится удивляться. Они, по словам Энгельса, вызваны «одиночеством, бессистемностью случайных знаний этих чудаков-мыслителей... отчаянием при виде крушения»⁹ народнических надежд.

Крах «хождения в народ» обострил поиски народниками новых направлений и форм революционной деятельности.

Некоторые народнические группы в своих исканиях примкнули к зарождавшемуся в 70-х годах XIX в. толстовству и, в свою очередь, оказывали влияние на формирование этого религиозного направления. В основном же народники делились в то время на бакунистов (бунтарей) и лавристов. Главное, считали бакунисты в России, это готовиться к всеобщему крестьянскому бунту, а потому необходимо поднимать для борьбы с самодержавием любое оппозиционное движение. Именно поэтому они обращали внимание на сектантов и раскольников, на угнетенные народности, так как, по их мнению, среди недовольных религиозной или национальной политикой правительства легче вести пропаганду.

Попытки вовлечь раскольников в революционное движение имели достаточно длительную историю. Еще Емельян Пугачев, стремясь поднять раскольников на борьбу, торжественно обещал им «дорогу и крест». А. И. Герцен и Н. П. Огарев в свое время также обращали внимание на движение раскольников и сектантов. Царская Россия не знала элементарной свободы совести, минимальной веротерпимости; власти беспощадно преследовали всякое отступничество от официального православия. Эти преследования вызывали отпор со стороны сектантов и раскольников, привлекавших внимание ре-

⁸ Там же.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 344.

волюционеров и всех передовых людей России мужеством и стойкостью в отстаивании убеждений.

60—80 годы XIX в. отмечены довольно бурным ростом сектантства. Особенно привлекали внимание народников секты «духовных христиан», «штундистов», выступавших с христианской проповедью обобществления имущества, по-своему борющихся против обезземеливания крестьян. «На пропаганду среди раскольников,— пишет Плеханов,— тогда возлагались большие надежды: беспоповцев в особенности считали, как и теперь считают многие, носителями неиспорченного народного идеала, которых без большого труда можно превратить из оппозиционного в революционный элемент русской общественной жизни»¹⁰.

В воспоминаниях Г. В. Плеханова об А. Д. Михайлове, крупнейшем организаторе и лидере «Земли и Воли», живо и интересно рассказывается о той работе, которая велась им среди раскольников. Возвратившись летом 1877 г. из-за границы, Плеханов становится одним из наиболее активных руководителей народнического движения. Уже два с лишним года, как он вел революционную работу, перейдя на нелегальное положение и проявив себя как опытный конспиратор и прекрасный организатор, специалист по пропаганде среди рабочих. В июле 1877 г. Плеханов отправился в Саратов с целью вести революционную работу среди рабочей и студенческой массы. Здесь он и встретился с А. Д. Михайловым, который занимался пропагандой среди саратовских раскольников, поселившись у одного из них на квартире.

Саратовский период деятельности Георгия Валентиновича — довольно важный этап в формировании его атеистических взглядов в убеждений. Общение с А. Д. Михайловым, наблюдение за его работой, встречи с представителями раскола и сектантства, знакомство с «Писанием» и богословской литературой — все это не могло не обратить внимание Плеханова к проблемам религии и атеизма, к этой стороне революционной борьбы.

Землевозльцы не случайно избрали ареной своей деятельности Саратов — заповедную землю для раскольников и сектантов. По некоторым сведениям, беспоповщина возникла в Среднем Поволжье еще в XVII в.

Действовал Михайлов в Саратове довольно активно. Он пытается организовать кружок лиц, «начитанных от раскола», хорошо знающих его историю, принимает участие в диспутах с православными священниками, стремится организовать сектантов, открыть типографии со старославянским шрифтом. Привлекали Михайлова в раскольниках не столько их бойцовский характер и упорство в отстаивании своих убеждений, сколько сами эти убеждения, их рационалистический характер. Он считал, что в отличие от православного иррационализма старообрядчество рационалистично. Называя староверов нашими религиозными протестантами, он считал возможным говорить о «рационалистических сектах» старообрядчества. К работе среди раскольников А. Д. Михайлов готовился тщательно, изучил «Писание» самым доскональным образом и за короткий срок так овладел старообрядческой теологией, что не без успеха принял участие в открытых диспутах. В те годы такие диспуты не только не были запрещены, но, наоборот, поощрялись Синодом, так как православные иерархи видели в них одно из орудий борьбы с расколом.

Тот факт, что народники избрали Саратов своим опорным пунктом для развертывания пропаганды среди раскольников, весьма встревожил как светскую власть, так и руководство православной церкви. В анонимной корреспонденции, опубликованной журналом «Руководство для сельских пастырей», сообщалось о том, что в последнее время появились у нас «непризнанные просветители нашего простого народа, распространяющие в нем новое учение, небывалое у нас прежде. Удаляясь от пути истинного и становясь на ложный путь, эти непризнанные учителя, вопреки божественному учению проповедают какую-то фальшивую всеобщую свободу и какое-то несбыточное равенство между собою»¹¹.

Заботой церковных и светских властей в Саратове возник «Духовно-просветительский союз», явившийся прямым ответом клерикалов на революционную пропаганду народников. Союз ставил перед собой задачу «нести свет христову учения». С представителями этого союза и пришлось поспорить Михайлову. «В одну из суббот в октябре или ноябре,— пишет Плеханов,— мы явились с ним в так называемую «Кивонию», которая служила главной ареной обличительной деятельности

¹⁰ Плеханов Г. В. Собр. соч., т. 1, с. 157.

¹¹ См.: Руководство для сельских пастырей, 1879, № 7, с. 185.

саратовского духовенства. А. Михайлова более всего интересовал вопрос о том, кто из раскольников «столпов» будет отстаивать «древнее благочестие», но оказалось, что раскольники почти перестали ходить на диспуты... так как, не довольствуясь книжной мудростью, батюшки доносят на своих оппонентов полиции, и за несогласие с духовной властью раскольники получают должное воздаяние от власти светской. Но диспут все же состоялся. Два священника, подойдя к установленным в зале аналоям с громадными фолиантами в кожаных переплетах, стали в два голоса громить догматы раскольников «австрийского согласия», не встречая никаких возражений от присутствующих. «Смиренномудрые лики» батюшек озарились уже было сознанием победы, как вдруг Михайлов попросил некоторых разъяснений. Дело шло о пришествии Ильи или Еноха... Михайлов настойчиво допрашивал их, как они понимают пришествие Еноха — духовно или телесно; «батюшка» почему-то избегал прямого ответа»¹².

В споре Михайлов обнаружил поразительную эрудицию, хватку, умение отстаивать свою точку зрения, подбирать аргументы, но, «как только он помянул о секте бегунов, оппоненты почувствовали себя на твердой почве. „Ну, да ведь бегуны и царя не признают“, — воскликнул один из них. „Бога бойся, царя почитай“, — вторил другой громовым голосом»¹³. Закончилось дело тем, что «оппоненты» Михайлова начали интересоваться его местожительством. Пришлось покинуть диспут. Невзирая на такой финал, А. Михайлов остался доволен этим своим опытом «словопрения» с представителями официальной церкви. «„Победихом, победихом“, — повторял он с веселым смехом и решил, не откладывая далее, ехать в какую-нибудь деревню»¹⁴.

Была ли успешной предпринятая А. Михайловым и другими народолюбцами пропаганда среди раскольников и сектантов? Г. В. Плеханов сообщает об одном случае. «Я знал одного такого бывшего раскольника, — писал Плеханов, — который уже пятидесятилетним человеком пристал к революционной партии. Этот человек всю жизнь «ходил по верам», забредал даже в Турцию, ища между тамошними раскольниками „настоящих людей“ и „настоящую правду“, и, наконец, нашел искомую правду

в социализме, распротаясь навсегда с небесным царем, и всей душой возненавидел царя земного. Я не встречал более страстного, более неутомимого проповедника. Часто вспоминал он, бывало, о каком-то расколуучителе, очевидно, имевшем на него прежде сильное влияние. «Эх, кабы мне теперь встретить его, — восклицал он, — я бы объяснил ему, что есть истина». Он был душой рабочего кружка... Кончил он Сибирью»¹⁵.

Ведя пропаганду в основном среди рабочих Саратова, Плеханов имел возможность сопоставлять результаты своей пропаганды с попытками А. Михайлова и других народников вести пропаганду языком Евангелия в крестьянской среде. В работе «Русский рабочий в революционном движении» Георгий Валентинович позднее писал: «До какой степени ошибались бунтари в оценке живых сил народа, может показать замечательный факт. В 1878 г. землевольцы много толковали о том, чтобы проникнуть в Ярославскую губернию. Вы подумаете, может их почему-то привлекало к себе тамошнее рабочее население. Тут была другая и уж поистине более тонкая причина. Из «Сборника правительственных сведений о раскольниках» Кельсиева землевольцы узнали, что в Ярославской губернии процветала когда-то секта бегунов. Один бунтарь слышал, что даже и теперь существуют бегуны в одном селе Ярославской губернии. Но бегун потому и называется бегуном, что всегда бегаёт. Изловить его не так легко, как поселиться среди мирно живущего под игом своих «идеалов» крестьянства.

Увидя, что подступа к ярославским бегунам не имеется, бунтари махнули рукой на Ярославскую губернию. Интересоваться ею из-за одних рабочих не позволяла программа»¹⁶.

Неудачи «хождения в народ», созревание революционной ситуации в стране, поиск выхода из тупика заставляли революционеров не только пробовать новые формы борьбы (террор), но и обратить внимание на вопросы теоретические.

Необходимо сказать, что с самого начала своей деятельности в народническом движении Плеханов скептически относился как к практике революционной пропаганды среди раскольников и сектантов, так и к религиозным исканиям народников в рамках теории, попыткам

¹² Плеханов Г. В. Собр. соч., т. 1, с. 160.

¹³ Там же, с. 161.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Плеханов Г. В. Собр. соч., т. 3, с. 191.

обосновать социалистические идеи с позиций христианского мирозерцания.

Плеханов внимательнее большинства народников относился ко многим вопросам теории, в частности к вопросу о месте и роли пролетариата в революционном движении страны. Постепенно он приходит к выводу о закономерности участия рабочих в революции.

Однако в это время Георгий Валентинович еще находился под влиянием идей Бакунина, яркий антиклерикализм которого несомненно импонировал ему в молодые годы, так как совпадал с общим революционным настроением основной массы народничества, видевшей в церкви один из важнейших столпов ненавистного самодержавия.

В своих программных заявлениях бакунисты объявляли себя сокрушителями религии: «Аллианс объявляет себя атеистическим, он требует упразднения культов, замену религии наукой, замену божеской справедливости — справедливостью человеческой»¹⁷.

Если религия — плод невежества и результат обмана, а против бога надо вести беспощадную борьбу, то сатана, созданный народной фантазией, — вечный мятежник, первый свободный мыслитель, — выразитель революционного, разрушительного духа. Ополчаясь против государства, опорой которого выступает бог, бакунисты требовали сокрушить в первую очередь эту опору. «Исторический опыт и логика доказали, что достаточно одного господина на небе, чтобы тысячи господ расплодились на земле»¹⁸. Отсюда вывод Бакунина об отношении к религии: хотите разрушить ненавистное вам государство, начинайте борьбу против бога и его служителей.

М. А. Бакунин признавал, что вера в религиозные догмы долго препятствовала его духовному развитию. Переход от веры в личного бога к богоборчеству, от православного теизма к критике религии, к своего рода «анархистскому атеизму» и затем к философскому материализму произошел у Бакунина не без влияния идей Л. Фейербаха.

Бакунин, как известно, отдал некоторую дань философскому материализму. Так, например, критикуя теологию Мадзини, Бакунин писал о том, что все господствующие в каком-либо обществе религии и системы мо-

рали являются идеальным выражением его реальных материальных свойств — главным образом его экономической организации. Подобные представления, лежавшие в основе критики религии, идеализма, приближали его к материалистическому пониманию причин исторического развития, правильному истолкованию духовного фактора. Однако, как отмечал позднее Плеханов, полностью Бакунин так и «не усвоил материалистического понимания истории, он был лишь «софистизирован этим учением»¹⁹. В работе «Анархизм и социализм» Плеханов дал исчерпывающую оценку Бакунина-философа: «Бакунин, как и его учитель Прудон, несмотря на свои заигрывания с гегелевской философией, на всю жизнь остался метафизиком»²⁰.

Преодолеть метафизические воззрения Бакунина по проблемам религии и атеизма удалось Плеханову далеко не сразу. В предисловии к первому тому своих сочинений он писал об этом периоде своего развития: «...я, как и все наши народники, находился под сильным влиянием сочинений Бакунина, из которых я и вынес великое уважение к материалистическому объяснению истории. Я уже тогда был твердо убежден в том, что именно историческая теория Маркса должна дать нам ключ к пониманию тех задач, которые мы должны решить в своей практической деятельности... Это уже несомненный марксизм. Но этот марксизм достиг до моего сознания, пройдя сначала через призму бакунинского учения, и потому он приводил меня к несостоятельным утопическим выводам»²¹.

Более глубоким и плодотворным было влияние на Г. В. Плеханова другого корифея народнической теоретической мысли, П. Л. Лаврова. В своем письме к Лаврову, датированном 1881 г., Плеханов писал: «...с тех пор, как во мне начала пробуждаться критическая мысль, Вы, Маркс и Чернышевский были любимыми моими авторами, воспитавшими и развившими мой ум во всех отношениях»²².

Программные требования «лавровцев» в отношении религии были изложены в 1873 г. в журнальной статье «Наша программа»: «...религиозный, церковный, догматический элемент нам безусловно враждебен. Мы опи-

¹⁹ Плеханов Г. В. Собр. соч., т. 4, с. 211.

²⁰ Там же, с. 219.

²¹ Там же, т. 1, с. 20—21.

²² Дела и дни, 1922, № 2, с. 86.

¹⁷ Цит. по: Плеханов Г. В. Собр. соч., т. 4, с. 213.

¹⁸ Там же.

раемся на критику, стремимся к торжеству реальной мысли, к удовлетворению реальных потребностей. Между нами и различными сектами, ортодоксальными и еретическими, опирающимися на откровение или на идеалистическую метафизику, нет ничего общего. Принцип сверхъестественного, мистического, мы не признаем ни в одном из его оттенков»²³.

Четкость и бескомпромиссность атеистических взглядов П. Л. Лаврова несомненно сыграли свою роль в выработке атеистической позиции Г. В. Плеханова.

Третьим крупным деятелем и теоретиком революционного народничества, взгляды которого на религию представляли для Плеханова значительный интерес, был П. Н. Ткачев. Он более чем кто-либо из идеологов народничества приблизился к научному истолкованию религии. В своей работе «Очерки по истории рационализма» П. Н. Ткачев рассматривает вопрос о происхождении религии, считая ее, как и П. Л. Лавров, источником невежества и заблуждения. Он делает попытку рассмотреть вопрос о развитии религии под углом зрения экономических (классовых) интересов: «Экономические принципы, легшие в основу средневекового общества, медленно и постепенно развиваясь, переформировали это общество, убили феодализм, расчистили дорогу современной буржуазии и, как песок, разметали и развеяли самые закоснелые предрассудки и суеверия, которых, казалось, не одолеет никакая логика мыслителя и никакая диалектика проповедника. Экономические причины, как мы видели, создали и поддерживали все те грубые нелепости, которые с течением столетий веков мучили и тиранили человеческий ум,—эти же экономические причины устранили и уничтожили все эти нелепости, когда пришла в них надобность»²⁴. С большим полемическим задором и темпераментом выступал П. Н. Ткачев против реакционных философов-идеалистов. «Философия, пропагандируемая гг. Юркевичами, Соловьевыми, Кавелиными и им подобными,—писал он,—никого не прельстит и не огорчит. Самый невзыскательный человек отшатнется от этой дряблой, заживо разлагающейся старушки, начиненной схоластическими и спиритическими бреднями, насквозь пропитанной запахом деревянного масла и ладана»²⁵.

Трактовка проблем религии и атеизма в трудах выдающихся теоретиков революционного народничества, особенно в работах П. Л. Лаврова и П. Н. Ткачева,—важный исходный элемент формирования философских и атеистических взглядов молодого Плеханова. Однако знания для него никогда не были самоцелью.

Изучение теоретических трудов необходимо было Плеханову для активной революционной и пропагандистской деятельности, начатой им еще в годы учения в стенах Горного института. Практическая работа революционера-пропагандиста, тесное общение с представителями рабочего класса России— вот второй важный источник формирования общественно-политических и атеистических взглядов Плеханова.

Сближение с революционным подпольем произошло у Плеханова в первый же год его студенческой жизни. В январе 1876 г. на его квартире было устроено нелегальное собрание, на котором он познакомился с большой группой рабочих-революционеров. На сходке разгорелся горячий спор представителей двух направлений народничества— «лавристов» и «бакунистов». Бунтари-бакунисты категорически возражали против разрывания среди рабочих пропаганды, в частности против всякой просветительской деятельности.

В спор вмешались рабочие, многие из которых были уже подлинными революционерами, «бывальными людьми», прошедшими школу арестов и царской тюрьмы, где они получили возможность много читать и расширять свой кругозор. Именно они наиболее горячо и убедительно отстаивали необходимость пропаганды и организации для этого в рабочей среде кружков самообразования. Плеханов вспоминает выступление одного из рабочих, работавшего на Васильевском патронном заводе и незадолго до этого выпущенного из дома предварительного заключения. Обращаясь к «бакунистам», он сказал: «Как не стыдно говорить вам это? Каждого из вас, интеллигентов, в пяти школах учили, в семи водах мыли, а ведь иной рабочий не знает, как отворяется дверь в школу. Вам не нужно учиться: вы и так много знаете, а рабочему без этого нельзя»²⁶. «Впечатление, произведенное ими на меня,—писал Плеханов об этом случае,—было потрясающее... Я видел и помнил только то, что все эти люди, самым несомненным образом принадлежавшие

²³ Вперед, 1876, с. 2.

²⁴ Ткачев П. Н. Соч. М., 1975, т. 1, с. 9.

²⁵ Там же, 1976, т. 2, с. 238.

²⁶ Плеханов Г. В. Собр. соч., т. 3, с. 130.

к «народу», были сравнительно очень развитыми людьми, с которыми я мог говорить так же просто и, следовательно, так же искренне, как со своими знакомыми студентами»²⁷.

Это знакомство с целой группой представителей передовых пролетариев Петербурга сильно повлияло на Плеханова, и он решил немедленно и как можно ближе сойтись со многими новыми знакомыми. Первый, к кому пришел Плеханов, был рабочий по фамилии Городничий. «Когда я короче познакомился с ним,— пишет Плеханов,— я был поражен разнообразием и множеством осаждавших его теоретических вопросов. Чем только он не интересовался, этот человек, в детстве едва научившийся писать. Политическая экономия и химия, социальные вопросы и теория Дарвина одинаково привлекали к себе его внимание»²⁸.

Вскоре ему поручили вести занятия в кружке, где самому также приходилось учиться, учиться у рабочих знанию жизни, упорству, скромности, классовой солидарности и спайке.

В ходе занятий выяснилось, что у рабочих чрезвычайно велика тяга к знанию, особенно к естественно-научным дисциплинам. Рабочих интересовали и вопросы, связанные с отношением к религии, причем некоторые из них оказались уже вполне сложившимися атеистами.

Высокий уровень знаний Плеханова в области естественных наук, его увлеченность, страстность, охвативший его душевный подъем, сознание того, что жизнь обрела смысл,— все это сказалось в его работе. Рабочие с большим энтузиазмом занимались под руководством Плеханова, многим эти занятия запомнились на всю жизнь. В. Д. Бонч-Бруевич опубликовал письма рабочего Н. И. Павликова, адресованные Плеханову и сохранившиеся в его архиве. Небольшая выдержка из них — прямое свидетельство о том ярком впечатлении, которое осталось у этого рабочего о занятиях в кружке: «...это было перед 6-м декабря, перед Казанской демонстрацией... Я, как сейчас, смотрю на Вас, когда Вы у классной доски, это было вечером, объяснили нам об инфузориях и в заключение сказали, что не могло быть создано то, что мы видим, посредством магического слова в продолжение шести дней, а все это создавалось постепенно»²⁹.

²⁷ Там же, с. 131.

²⁸ Там же, с. 133.

²⁹ Звенья. М., 1933, № 3, с. 733.

Занятия с рабочими стали впоследствии постоянной революционной обязанностью Плеханова. Это был важнейший рубеж в его жизни: кончилась пора юношеских исканий и сомнений, наступила пора зрелости, пора сознательно выбранного пути революционера.

Впоследствии, оглядываясь на пройденный путь, Плеханов утверждал, что именно занятия с рабочими подготовили его переход к марксизму. То же следует сказать и о формировании научно-атеистических взглядов Плеханова. Вспоминая свою работу среди рабочих, он писал, что в рабочих школах «не только обучали заводскую молодежь грамоте, но и устраивали субботники, вечерние и воскресные утренники, чтения по космографии и другим естественным наукам. На эти чтения всегда являлась многочисленная публика, и нужно было видеть, с каким вниманием слушала она учителя»³⁰.

Нет сомнения, что многое дал Плеханов той рабочей аудитории, с которой он в те годы общался, но и сам много получил от общения с рабочими.

От народничества к марксизму

В начале января 1880 г. Г. В. Плеханов вынужден был покинуть Россию, так как преследование его царской полицией чрезвычайно усилилось и положение стало угрожающим.

П. Аксельрод, впоследствии объясняя это решение, писал от том, что не только опасность ареста и неминуемой каторги побудила Плеханова и его товарищей в критический для движения момент оставить Россию. Плеханов «чувствовал настоятельную потребность теоретически разобраться в идейном хаосе и противоречиях задач и тенденций русского революционного движения»³¹.

Каким же было мировоззрение Плеханова в тот момент, когда он покидал Россию? За его плечами уже был довольно большой опыт революционной пропаганды и агитации среди различных слоев российского населения: крестьян, передовой интеллигенции, рабочих. К этому времени он уже обладал и немалыми теоретическими знаниями, систематизированными и осмысленными. В предисловии к первому тому своих сочинений Пле-

³⁰ Плеханов Г. В. Собр. соч., т. 3, с. 138.

³¹ Аксельрод П. Пережитое и передуманное. Берлин, 1923, кн. 1, с. 246.

ханов писал о том, что его знания, его мирозерцание на тот период представляли собой «не более, как логическое развитие основной мысли, увлекавшей меня уже тогда...»³². Этой «основной мыслью», этим стержнем своего мировоззрения он считал философский материализм, сформировавшийся под духовным воздействием В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского, других революционных демократов, а также под влиянием естественно-научного материализма работ Д. И. Менделеева, И. М. Сеченова, К. А. Тимирязева.

Верность идеям Чернышевского и других представителей революционно-демократической мысли России — главный идейный источник эволюции Плеханова к овладению учением Маркса. Правда, в это время он еще не уделял Маркса из числа других европейских теоретиков, но в своих изысканиях все чаще ссылался на него, пытаясь доказать с его помощью возможность для России миновать капиталистический путь развития. В этой мысли содержалось рациональное зерно идеи движения крестьянской общины к социализму, но для того, чтобы это вычленил, понять, необходимо было целиком перейти на марксистские позиции.

Многие факты общественной жизни России подталкивали Плеханова к тому. Так, прежде всего на эволюции его взглядов сказалось практическое крушение народо-вольческого движения. Динамит народо-вольцев, по выражению Георгия Валентиновича, убил не только Александра II, но и народнические теории. К тому же каждый беспристрастный исследователь, задумывавшийся над историческими судьбами страны и знакомившийся с материалами земской статистики (так высоко оцененной в свое время Марксом и Лениным), не мог не увидеть неопровержимые доказательства поворота России на капиталистический путь развития и разложения сельской общины, этого краеугольного камня того особого уклада русской жизни, вера в незыблемость которого была фундаментом мировоззрения народников. Нужен был последний толчок — знакомство с работами К. Маркса и Ф. Энгельса, нужно было знакомство с общественной жизнью передовых стран Западной Европы, давно вступивших на путь капитализма, чтобы окончательно перейти на позиции марксизма.

Первые годы за границей были для Плеханова, одержимого жаждой знаний, временем глубокой и разносторонней учебы. Значительную часть времени он уделял теоретическим вопросам, занимаясь в основном в библиотеках. Судя по сохранившимся его записным книжкам, Плеханов проявлял громадный интерес прежде всего к философии, истории, политической экономии, а также и ко многим естественным наукам. Часть записей подтверждает тот факт, что в сферу его активных интересов входят и вопросы религии и атеизма. К этому же времени относится момент, когда Плеханов начал собирать книги для своей библиотеки, ядро которой составили произведения марксизма, а также работы Ш. Мишле, Ф. Лассаля и др. Плеханов не ограничивается работой в библиотеках, посещает сначала в Женевском университете, а затем в Сорбонне (Париж) лекции по истории, антропологии, геологии, экономике, органической химии, анатомии, зоологии. Слушал он и лекции К. Фогта по сравнительной геометрии. Самые разнообразные сведения привлекались им для выработки научного материалистического мировоззрения.

В Париже, куда семья Плехановых переехала в конце 1880 г., они сразу попали в атмосферу интенсивной политической жизни. Во Франции 1880—1881 гг. происходил подъем рабочего и социалистического движения. Плехановы участвовали в демонстрациях, митингах, посещали рабочие собрания, слушали диспуты марксистов с прудонистами, радикалами.

Завязываются первые знакомства, многие из которых сыграли важную роль в жизни Плеханова. Большое значение приобрело для него знакомство со Львом Мечниковым. Брат знаменитого русского физиолога Ильи Мечникова, Лев Ильич Мечников был яркой и колоритной фигурой. Это был всесторонне образованный человек, обладавший глубокими познаниями в области истории, политической экономии, естествознания. Интересовался он и вопросами истории религии, будучи видным представителем русской атеистической мысли XIX в. Еще во время пребывания в Женеве Плеханов принял участие в диспуте на тему «О боге и черте», поразив эрудицией и глубиной знаний в области истории религии и атеизма даже Мечникова, выступавшего здесь же.

Пребывание во Франции, надо сказать, оказало довольно сильное влияние на формирование атеистической позиции Плеханова. Франция того времени была страной

³² Плеханов Г. В. Собр. соч., т. 1, с. 19.

воинствующего антиклерикализма. Нигде в мире борьба с религией и церковью не принимала таких размеров и таких многообразных форм, как во Франции в период подготовки и проведения буржуазной революции XVIII в. Необходимо отметить также и то обстоятельство, что нигде и никогда церковь и ее деятели не приспособлялись так изоциренно к требованиям исторического момента, как в тот период во Франции. Оказавшись с первых дней пребывания в Париже в центре кипучей политической жизни, Плеханов с интересом следил за развернутой определенными кругами буржуазии бурной антиклерикальной кампанией. Шумная, в известной степени показная борьба имела определенную классовую подоплеку. После кровавой расправы с французским рабочим классом при подавлении Парижской коммуны в эти годы французская буржуазия начинает лавировать и идти на некоторые компромиссы, стремясь предотвратить новый подъем рабочего движения в стране. Частично амнистируются и возвращаются во Францию сосланные на каторгу и высланные из страны коммунары, проводятся некоторые демократические реформы. Среди них и антиклерикальные: был принят закон об отделении школы от церкви. В результате духовенство было отстранено от преподавания в школе, от руководства ею и надзора.

Реформа бурно прославлялась буржуазно-либеральной прессой, пытавшейся отвлечь рабочий класс от борьбы за свое социальное освобождение и перевести рабочее движение в антиклерикальное русло.

Значительное количество времени уделил Плеханов изучению работ представителей французского материализма XVIII в.: Гольбаху, Дидро, Гельвецию, Ламетри, всей плеяде блестящих мыслителей предреволюционной Франции.

Боевой, воинствующий атеизм французских материалистов был по достоинству оценен им. Но уже и тогда, в период формирования своего марксистского мировоззрения, Плеханов понимал слабые стороны их воззрений на происхождение религии и ее сущность.

Большое влияние оказало на формирование материалистических атеистических взглядов Георгия Валентиновича изучение трудов Людвига Фейербаха. Фейербах не только осудил религию за ее спекуляции на суевериях и невежестве масс, как это делали французские просветители, и не просто подверг ее рационалистической критике, как это сделали младогегельянцы, — он попытался

выскрывать реальные причины религии, коренящиеся, по его мнению, в «природе человека» и условиях его существования. Фейербах был выдающимся критиком религии, борьба против которой была главным делом его жизни. «Я во всех своих сочинениях никогда не упустил из виду, — писал он, — проблем религии и теологии; они всегда были главным предметом моего мышления и моей жизни»³³. Материалистические положения философии Фейербаха, глубоко освоенные Плехановым, хорошее знание идей французских просветителей XVIII в., у которых он взял все лучшее, — все это было переработано и сплавлено с достижениями русских революционных демократов, по ряду моментов пошедших в своих воззрениях значительно дальше западноевропейских философов. Стоит, например, вспомнить, как резко критиковал Белинский лишенную историко-материалистического фундамента этику Фейербаха, которая, подобно его атеизму, не приводила к осознанию необходимости общественных преобразований: «Не верю я этой всеобщей любви, равно на всех простирающейся и не отличающей своих от чужих, ближних от дальних: это любовь философская, немецкая, романтическая. Может быть, она хороша, да черт с ней, непотребной...»³⁴. Если Фейербах и французские материалисты в основном выражали интересы молодой, рвущейся к власти буржуазии, то русские мыслители-демократы были прочно связаны с революционной борьбой широких трудящихся масс. Отзвуками этих революционных настроений угнетенных масс звучат неизбежные слова «неистового Виссариона» из его письма Гоголю: «...Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в пиетизме, а в успехах цивилизации, просвещении, гуманности. Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их), не молитвы (довольно она творила их), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, столько веков потерянного в грязи и навозе, права и законы, сообразные не с учением церкви, а со здравым смыслом и справедливостью, и строгое по возможности их исполнение»³⁵.

Великие идеи русской революционной демократии были путеводной звездой, светившей Плеханову на всем протяжении его деятельности в «домарксистский» пери-

³³ Фейербах Л. Избр. произведения. М., 1955, т. 2, с. 498.

³⁴ Белинский В. Г. Собр. соч., т. 12, с. 417.

³⁵ Белинский В. Г. Собр. соч., т. 10, с. 213.

од. Именно верность этим идеям помогла Плеханову выйти на правильную дорогу, прийти к марксизму.

Наряду с изучением работ французских материалистов, трудов Л. Фейербаха, Н. Г. Чернышевского главное внимание уделял Плеханов произведениям К. Маркса и Ф. Энгельса. В эти годы (1880—1881) он проштудировал работы К. Маркса «18 брюмера Луи Бонапарта», «Кёльнский процесс коммунистов», «Гражданская война во Франции» и Ф. Энгельса «Анти-Дюринг», «К жилищному вопросу», «Бакунисты за работой».

Плеханов вспоминал: «Тот, кто не пережил вместе с нами то время, с трудом может представить себе, с каким пылом набрасывались мы на социал-демократическую литературу, среди которой произведения великих немецких теоретиков занимали, конечно, первое место. И чем больше мы знакомились с социал-демократической литературой, тем яснее становились для нас слабые места наших прежних взглядов, тем правильнее преобразался в наших глазах наш собственный революционный опыт»³⁶.

Плеханов много работает. Одна за другой появляются его статьи. Важными вехами на пути Плеханова к марксизму были такие работы, как «Новое направление в области политической экономии» (1881 г.), «Экономические теории Карла Родбертуса—Ягцова» (1882—1883 г.), опубликованные в виде статей, подписанных новым псевдонимом Г. В. Плеханова—Валентинов—в журнале «Отечественные записки». Н. К. Михайловский, оценивая в письме к П. Лаврову статьи, писал: «... явился новый Добролюбов». Работы Плеханова не были еще полностью марксистскими, но они обнаруживали громадную эрудицию автора, его замечательную способность к теоретическому, научному осмыслению изучаемых явлений, хорошее владение сложным комплексом вопросов политической экономии. Содержание работ говорило, что Плеханов показал себя одним из наиболее образованных людей своего времени, достойным учеником и продолжателем идей Н. Г. Чернышевского.

В конце 1881 г. Плеханов решил перевести на русский язык одно из главных произведений марксизма—«Коммунистический Манифест». Одной из побуждающих причин было осознание им того, что Россия вступила на капиталистический путь развития. «Как жаль, что мне не

пришлось послушать Вашей лекции о „Капитализме в России“. Я, как Вам известно, держусь того взгляда, что это дело уже решенное, Россия уже вступила на путь естественного закона своего развития, и все другие пути... для нее закрыты»³⁷,— писал он в письме Лаврову.

В 1882 г. «Манифест» был переведен, напечатан и перевезен в Россию. «Несколько слов от переводчика», написанные Плехановым для этого издания, ярко и точно раскрывали существо и историческое значение марксизма для научного обоснования социализма, современного революционного движения.

Близкое, непосредственное знакомство Плеханова с рабочим движением Западной Европы, глубокое изучение литературы предшественников марксизма, произведений Маркса и Энгельса и, наконец, перевод «Коммунистического Манифеста» завершили идейный переход Плеханова от народничества к научному социализму.

ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМ АТЕИЗМА И РЕЛИГИИ

В ТРУДАХ Г. В. ПЛЕХАНОВА

С позиций марксизма

С начала 80-х годов Плеханов выступает как воинствующий материалист, непримиримо относящийся к идеализму в различных его формах, активно разоблачавший все возможные фальсификации противников диалектического материализма. Существенное место в его работах занимает критика религии, осмысление различных проблем атеизма, обоснование и разработка научно-атеистической пропаганды. Опора на общеполитический и методологический фундамент учения К. Маркса и Ф. Энгельса, на мощнейшую базу диалектического и исторического материализма давала ему возможность вскрывать гносеологические и классовые корни самых утопченных, «очищенных» форм идеализма, находить их генетическое родство с религией. Это противоборство Плеханова с идеалистическими, религиозными, мистическими течениями имеет свою историю.

³⁷ Там же, с. 208.

³⁶ Литературное наследие Г. В. Плеханова. М., 1940, т. 8, с. 17.

В 80-х годах он выступал против идеалистических, эклектических воззрений народников. Плеханов в борьбе против идеологии народников много внимания уделяет критике мировоззренческих позиций этих сторонников эклектического метода, основным стержнем которого был субъективизм. В этой связи ему приходится затрачивать много усилий на популяризацию и конкретизацию метода диалектического материализма.

Г. В. Плеханов, как это уже было отмечено, завершил переход на позиции марксизма и мог в своей деятельности опираться на солидный фундамент материалистических идей. Однако отсюда вовсе не следует, что ему оставалось лишь перерабатывать и преподносить готовое, до него сформулированное и продуманное. Действительно, Плеханов мог уже руководствоваться трудами К. Маркса и Ф. Энгельса. Как писал сам Плеханов, «теория Маркса, подобно аriadниной нити, вывела нас из лабиринта противоречий, в которых билась наша мысль...». Но не следует забывать, что многие работы К. Маркса и Ф. Энгельса как в области философии, так и специально посвященные проблемам атеизма, были для Плеханова недоступны или просто неизвестны. Многие сложные вопросы атеизма и религиозоведения ему вообще пришлось разрабатывать самостоятельно, руководствуясь находившейся в его руках «ариадниной нитью» марксистского учения.

В 1883 г. группа первых русских марксистов во главе с Г. В. Плехановым начинает издавать «Библиотеку современного социализма». В извещении сообщалось также, что «бывшие члены группы „Черного передела“ образуют ныне новую группу — „Освобождение труда“ и окончательно разрывают со старыми анархическими тенденциями»¹. Серия должна была стать той подготовительной школой, пройдя которую рабочий класс России из «класса в себе» превращался в «класс для себя», т. е. становился сознательным авангардом социальной борьбы против самодержавия.

Именно в этой серии и вышла первая марксистская работа Г. В. Плеханова «Социализм и политическая борьба», названная В. И. Лениным «первым исповеданием веры русского социализма». В этой своей работе Плеханов специально не касался вопросов религии и атеизма, как и в другом своем труде, относящемся к этому же

¹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 5.

периоду, в книге «Наши разногласия». Главное содержание этих работ — защита и обоснование диалектического и исторического материализма, конкретизация его применительно к историческим условиям России конца XIX в., критика эклектизма и субъективизма в идеологических построениях народнических теорий.

В работе «Социализм и политическая борьба» Плеханов подчеркивал, что основной причиной ошибочности политики народников является то, что «философско-историческая часть учения Маркса оставалась для них непрочитанной главой любимой книги; они слишком верили во всемогущее влияние своей пропаганды, чтобы искать для нее опоры в объективных условиях общественной жизни»². Отмечая далее, что философия Маркса ведет свою родословную от Канта и Гегеля, Плеханов вместе с тем решительно подчеркивает то обстоятельство, что «научный социализм является тем не менее самым смертельным и решительным противником идеализма. Он изгоняет его из последнего убежища — социологии, в которой его принимали с таким радушием позитивисты»³.

С особой силой подчеркнуто Плехановым значение овладения диалектико-материалистическим методом для правильного понимания сущности и движущих сил исторического процесса, выработки правильной стратегии и тактики, в том числе и по отношению к церкви и религиозным институтам в книге «Наши разногласия». Еще в годы народничества он начал понимать пороки идеи «просветительства», в формировании которой в России значительную роль сыграл Д. И. Писарев. Однако для «мыслящих реалистов» была характерна переоценка естествознания и недооценка философии, которую они квалифицировали как «метафизику». Именно по адресу своих бывших «властителей дум» писал теперь Плеханов: «Под влиянием этой антифилософской пропаганды последователи Чернышевского не могли усвоить себе приемы диалектического мышления, а сосредоточивали свое внимание лишь на результатах его исследования»⁴.

Пропагандируя идеи марксизма, борясь с его вульгаризаторами, Плеханов шаг за шагом оттачивает свое мастерство. Он не только осваивает, но активно применяет диалектический метод для решения многих актуальных вопросов того времени. Так, например, критикуя

² Там же, с. 70.

³ Там же, с. 61.

⁴ Там же, с. 172.

одного из апологетов (Тихомирова) русского пути развития как единственного и лучшего, Плеханов писал: «На что нам Запад с его лжеумудрецами, как сказал бы г. Аксаков, послушаем Моисея и пророков, почитаем самого Бакунина»⁵. И далее: «Г. Тихомиров не желает понимать, что каждый общественный строй имеет свои идеи, свою философию, свое право, свои религиозные взгляды, не желает считаться с влияниями классовых отношений на философию, литературу, естествознание, а «было время, — продолжает Плеханов, — когда русские писатели понимали влияние классовых отношений в обществе (а чем же, как не капитализмом, создано отношение классов в современном обществе?) на ход развития наук вообще и философской мысли в частности»⁶. Для понимания процесса развития материалистических воззрений Плеханова, все более глубокого овладения им научной методологией анализа различных проблем религии и идеализма особенно большое значение имеют его работы «Очерки по истории материализма» и «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». В этих работах марксистский материализм представлен как материализм существенно, кардинально иной, нежели исторически существовавшие ему формы материализма. Эта сторона теоретической деятельности Плеханова имела достаточно важное историческое значение. У многих учеников Маркса и Энгельса, даже таких выдающихся, как П. Лафарг и Ф. Меринг, не было вполне ясного понимания этого вопроса. П. Лафарг, занимая в отдельных случаях метафизические позиции, представлял материализм Маркса как экономический детерминизм, Ф. Меринг объединял и упрощал марксизм, считая материализм К. Маркса механистическим в области естественных наук. Противники же марксизма стремились полностью отождествить материализм Маркса и Энгельса со старым, метафизическим материализмом. Примером может служить труд профессора Марбургского и Цюрихского университетов Ф. Ланге «История материализма и критика его значения в настоящее время», вышедший на русском языке первым изданием в 1881—1883 гг. Плеханов хорошо знал книгу Ф. Ланге и не раз подвергал ее серьезной критике. Он доказал, что «история материализма» Ланге — история извращенная, написанная буржуазным

⁵ Там же, с. 200.

⁶ Там же, с. 200—201.

историком, поддерживавшим лозунг «Назад к Канту!» и использовавшим положения так называемого физиологического идеализма И. Мюллера.

Плеханов был первым, кто раскрыл сущность того в полном смысле слова «коперниканского» переворота, который совершил Маркс в философии. Он задумывает написать обстоятельную научную историю материализма. Первой реализацией этих планов и явились «Очерки по истории материализма», сразу ставшие важным событием в марксистской литературе. Хотя «Очерки» вышли в свет после труда «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», но написаны они были раньше, и их можно рассматривать как своего рода введение к этому капитальному труду. В этом произведении Плеханов, опираясь на основные положения философии Маркса и Энгельса, скрупулезно анализирует взгляды французских материалистов, воскрешая их учение, основательно забытое к концу XIX столетия. Французский историк философии Люсьен Сэв справедливо отмечает, что буржуазная философская наука сделала все для того, чтобы предать забвению, «закрыть» философию французских материалистов, которая была теоретическим введением во французскую буржуазную революцию. Официальная программа изучения истории философии во Франции того периода не содержала в перечне авторов ни одного имени философа-материалиста, а тем более воинствующего атеиста. Это объяснялось тем, что боящаяся революции буржуазия стала такой богомольной, так ненавидела атеизм, что, как пишет Люсьен Сэв, «никогда до сих пор в этом списке не фигурировал ни один из великих материалистов и атеистов XVIII века»⁷. В целом же значение «Очерков» для развития марксистского атеизма, критики идеализма и религии заключалось в разъяснении и защите диалектико-материалистического метода, в конкретном доказательстве того, что только диалектический и исторический материализм представляет собой теоретико-философский фундамент научного решения различных вопросов общественной жизни. В предисловии Плеханов пишет: «В трех очерках, отдаваемых на суд читателя, я делаю попытку использовать и объяснить материалистическое понимание истории Карлом Марксом, которое является одним из величайших завоеваний теоретической мысли XIX столетия»⁸.

⁷ Сэв Л. Современная французская философия. М., 1968, с. 79.

⁸ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 33.

Более подробно и обстоятельно эти проблемы рассмотрены Плехановым в работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». Следует сказать, что книга писалась в расчете на легальное издание в России. В условиях жесткого цензурного режима царской России даже намеки на критику религии, особенно официального православия, привел бы к немедленному запрещению издания книги. Плеханов поставил себе целью «пролезть через цензурное ушко». Задачу эту он решил с присутствием ему блеском и остроумием, умело замаскировав пропаганду марксистских взглядов.

Книга Плеханова была направлена прежде всего против субъективной социологии народничества и имела задачей раскрытие преемственной связи мировоззрения и метода «современного материализма» (марксизма) с предшествующими философскими концепциями материализма и диалектики. Главные противники марксизма в России — либеральные народники во главе с Н. К. Михайловским — пытались доказать, что марксизм «философски необоснован», страдает фатализмом. Плеханов блестяще, в острой полемической манере вскрывает идеалистические, эклектические основы народнической идеологии, доказывая одновременно одно из коренных положений диалектического материализма: «Человеческий разум не мог быть демиургом истории, потому что он сам является ее продуктом». Но раз явился этот продукт, он не должен и по самой природе своей не может подчиняться завещанной прежней историей действительности; он по необходимости стремится преобразовать ее по своему образу и подобию, сделать ее разумной... Диалектический материализм есть философия действия»⁹. Плеханов убедительно доказывает, что только диалектический материализм дает возможность познавать действительность, ее законы. «Я — червь, говорит идеалист. Я — червь, пока я невежествен, возражает материалист-диалектик; но я — бог, когда я знаю»¹⁰.

Не давая в своем труде по понятным причинам определения религии и не анализируя ее содержания, Плеханов сумел показать, что и религия является не чем иным, как отражением земной жизни, ее сущности. «Как, — спрашивает Плеханов, — надо понимать взгляд Маркса на идеологию высшего порядка: на науку, на

философию, на искусство и т. д.?» И отвечает: «Различные отношения в производстве создают различные взгляды в науке»¹¹. Нетрудно понять, что под многозначительным «и т. д.» скрывалась и такая форма общественного сознания, как религия.

Одно из главных достоинств критики Плехановым идеализма заключалось в том, что это была критика основ, «внутренняя» критика. Ее разительная сила заключалась в мощи диалектической аргументации, позволявшей выявлять главное, а не тонуть в частности, выделять сущность, находить даже в подцензурных условиях верные пути и средства разоблачения общих для идеализма и религии основ.

Плеханов использует примеры из различных областей жизни, культуры и искусств, чтобы показать, что именно общественное бытие определяет различные формы общественного сознания, несмотря на некоторую их автономию, кажущуюся независимостью. «Тот же самый Юм имел решительное влияние на Канта, которого он, по собственному признанию последнего, пробудил от догматической дремоты, но философия Канта значительно отличается от философии Юма. Тот же самый фонд идей приводит к воинствующему атеизму французских материалистов, к религиозному индифферентизму Юма, к «практической религии» Канта. Дело в том, что религиозный вопрос в Англии того времени играл не ту роль, какую играл он во Франции, а во Франции не ту, какую в Германии. Это различие в значении религиозного вопроса обуславливалось тем, что в каждой из этих стран общественные силы находились не в том взаимном отношении, в каком находились они в каждой из остальных. Одинаковые по своей природе, но неодинаковые по степени развития, общественные элементы различно сочетались в различных европейских странах и тем причиняли то, что в каждой из них было очень своеобразное „состояние умов и прав“¹², выразившееся в национальной литературе, в философии, в искусстве и т. д.»¹².

Глубоко анализирует Плеханов очень важную для рассмотрения ряда проблем атеизма и религии диалектику взаимосвязи свободы и необходимости. «Собственно говоря, — писал Плеханов, — до Маркса общественная наука была гораздо более лишена твердой основы, чем

¹¹ Плеханов Г. В. Собр. соч., т. 7, с. 201.

¹² Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 659.

⁹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 4, с. 690.

¹⁰ Там же, с. 691.

астрономия до Коперника... И надо сознаться, что до Маркса общественная наука не была и не могла быть точной. Пока ученые апеллировали к человеческой природе как к верховной инстанции, они по необходимости должны были объяснять общественные отношения людей их взглядами, их сознательной деятельностью; но сознательная деятельность есть такая деятельность, которая необходимо должна представляться ему деятельностью свободной. Свободная же деятельность исключает понятие о необходимости, т. е. законосообразности, а законосообразность есть необходимая основа всякого научного объяснения явлений. Представление о свободе заслоняло собой понятие о необходимости и тем мешало развитию науки»¹³.

Для обоснования своих выводов и положений Плеханов привлекал и большой естественнонаучный материал. Он хорошо знал работы Дарвина, Геккеля, Ратцеля, Тэйлора, Сеченова и других. Это давало ему возможность, опираясь на материал этих работ, выделять их атеистическую направленность, аргументированно разрушать креационистскую концепцию о сотворении всего живого, в корне подрывать представление о божественном происхождении человека.

С позиций диалектического материализма анализирует Плеханов и вопросы общественной и индивидуальной психологии, также имеющие очень важное значение для научной критики религии.

По существу обе работы Плеханова явились своеобразной подготовкой к исследованиям последующего периода. Многочисленные критики этой работы, пытаясь найти в ней уязвимые места, нередко обращались к истории религии в качестве доказательства неправомерности марксистского положения о взаимодействии базиса и надстройки, связи идеологии с характером общественных отношений. Отвечая одному из критиков, Плеханов писал: «Самым серьезным из его направленных против исторического материализма доводов может показаться тот отмечаемый им факт, что одна и та же религия, например буддизм, исповедуется иногда народами, стоящими на весьма различных ступенях экономического развития. Но этот довод кажется основательным только на первый взгляд. Наблюдение показало, что в таких случаях „одна и та же религия“ существенно изменяет свое

содержание соответственно степени экономического развития исповедующих его народов»¹⁴. Необходимость более полного, марксистского освещения этих вопросов и послужила одним из побудительных мотивов, заставивших Плеханова обратиться к классической немецкой философии, изучению атеистических воззрений представителей младогегельянства, критике религии Л. Фейербахом.

«Узнавание» классики

Теоретические работы Плеханова, практическая деятельность в рядах II Интернационала сделали его одним из авторитетнейших марксистов-теоретиков, видным пропагандистом учения Маркса и Энгельса. Плехановская критика религиозных учений была основана на марксистском понимании сущности религии как формы общественного сознания. Он подходил к анализу религии с диалектико-материалистических позиций как последователь и теоретик научного социализма.

Разработка Плехановым философских и исторических вопросов, связанных с религией и научно-атеистической пропагандой, сопровождалась углубленным изучением наследия выдающихся представителей домарксовской философии XIX в. Критика противоборствующих с атеизмом теорий органически вплеталась им в позитивное изложение собственных воззрений и идей, она выступала как метод, инструмент постижения истины. Это было не только, пользуясь определением самого Плеханова, «узнавание», но и научно-критическое освоение классического философского, атеистического наследия.

Значительное место в своих произведениях Плеханов уделил анализу философии Гегеля. Особо следует отметить его большую статью «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля», опубликованную в 1891 г. в нескольких номерах журнала «Neue Zeit». Ф. Энгельс в своем письме К. Каутскому от 3 декабря 1891 г. дал ей весьма высокую оценку: «Статьи Плеханова прекрасны»¹⁵.

Анализируя философскую концепцию Гегеля, Плеханов прежде всего выделяет и подчеркивает значение диалектического метода, с помощью которого были глубоко разработаны многие проблемы в области философии, истории, религии и т. д. «В руках Гегеля диалектика, —

¹³ Там же, с. 636.

¹⁴ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 508.

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 38, с. 205.

пишет Плеханов, — становится могучим орудием познания всего сущего»¹⁶. Отмечая вместе с тем ахиллесову пята гегелевского идеализма — противоречие между системой и методом, — он одновременно подчеркивает рациональные моменты в философии Гегеля, несущие позитивный смысл и имеющие методологическое значение для анализа различных явлений общественного сознания. Так, анализируя высказывания Гегеля о реформации, Плеханов выделяет важное положение о примате материальных, экономических факторов: «Этими словами Гегель прямо говорит нам, что в экономической деятельности данного народа пужно искать объяснения его религиозных взглядов и всех тех освободительных движений, которые возникают в его среде»¹⁷.

Целый ряд положений, показывает Плеханов, приводит Гегеля к противоречию с его идеалистической позицией. «Идеалистическая философия Гегеля, — подводит резюме по этому вопросу Плеханов, — сама в себе заключает самое лучшее, самое неопровержимое доказательство несостоятельности идеализма»¹⁸.

Подобный подход был совершенно необычным для понимания и интерпретации гегелевской философии среди российских революционных демократов, идеологов народничества. В работе, посвященной Н. Г. Чернышевскому, Плеханов так определил противоречивое влияние философии Гегеля на передовую общественную мысль России: «Передовые русские люди николаевской эпохи исходили в своих литературных и политических суждениях из философии Гегеля. В течение некоторого времени знаменитый немецкий мыслитель был таким же самодержавцем в России, как и петербургский император. Разница была лишь в том, что самодержавная власть Гегеля признавалась только в небольших и немногочисленных философских кружках, тогда как власть Николая простиралась «от хладных финских скал до пламенной Колхиды». И надо сознаться, что от Гегеля россиянам приходилось иногда хуже, чем от Николая. Плохо понятое, лучше сказать, совсем непонятое учение о разумности всего действительного представлялось чем-то вроде учрежденного Николаем корпуса жандармов. Но николаевских жандармов можно было ненавидеть, их позволительно было обманывать. А как решился бы русский гегельянец

обманывать духовного жандарма, приставленного к нему, как он думал, его добровольно избранным учителем? Это была целая трагедия; закончившаяся восстанием против „метафизики“ вообще и Гегеля в особенности»¹⁹.

Один из ведущих идеологов народничества П. Лавров в статье «Гегелизм» признавал: «Много спорили о том, был ли Гегель пантеистом, деистом или атеистом, но пора было оставить эти устарелые рубрики, которые, обозначая крайности, почти никогда не могут быть приложены к систематическому и оригинальному мыслителю в их чистом виде»²⁰. В связи с этим Плеханов обращает внимание на то гегелевское положение, в котором он утверждает, что каждая система философии является отражением идей своего времени, естественным и необходимым продуктом его и истиной данной эпохи.

Статья Плеханова была своеобразной «прикидкой», разведкой, предполагавшей более углубленное исследование проблем религии и атеизма.

Идеалистическая немецкая философия оказала значительное влияние на методологию научного познания. Оно особенно велико было, отмечал Плеханов, «на те дисциплины, которым во Франции присвоено название нравственных и политических наук». Занимаясь изучением классической немецкой философии, Плеханов постоянно имел в виду и вопросы методологии исследования различных проблем религии и атеизма. Он уделял значительное внимание изучению того положительного вклада, который внес Гегель в решение этих проблем. В работе «От идеализма к материализму» Плеханов вновь возвращается к исследованию эволюции решения вопросов религии в немецкой философии. В основе этой эволюции, доказывает Плеханов, лежала определенная диалектика, в наиболее четкой форме выраженная Гегелем. Взгляд Гегеля монистичен. Плеханов утверждает, что «философия, если она не топчется на одном месте, не может удовлетворяться дуализмом. Она стремится к монизму»²¹. Только на позициях монизма может быть разрешена проблема сущности, например, такого явления, как религия. Иммануил Кант, пытавшийся найти позицию, единую для материализма и идеализма, в конце концов капитулировал и примирился с богом. «Дуализм не решает этого вопроса, а признает его неразрешенным или апеллирует к чуду,

¹⁶ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 443.

¹⁷ Там же, с. 435.

¹⁸ Там же, с. 430.

¹⁹ Плеханов Г. В. Литературное наследие, т. 1, с. 98.

²⁰ См.: *Вопр. науч. атеизма*, 1970, № 10, с. 128.

²¹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 668.

т. е. ко вмешательству всемогущего существа, которое возвышается и над субъектом и над объектом. Но высшее существо едино. Поэтому апелляция к нему сама является попыткой решить — правда, лишь с помощью фантома — основной философский вопрос в монистическом смысле»²².

Дуализм Канта стремился устранить Фихте с помощью «я» — «полагающего природу», но, как отмечает Плеханов, «ему не удалось справиться с вопросом об отношении «конечного я» к бесконечному или, другими словами, человеческого самосознания к тому бесконечному субъекту, бессознательной деятельностью которого творится природа»²³.

С Фихте, продолжает Плеханов, полемизировал Шеллинг, пытавшийся найти выход посредством обращения к философии тождества, но и этот путь содержал в себе элементы дуализма. И только Гегель последовательно преодолевает дуализм духа и материи, отдавая приоритет первому над вторым. «Гегель, — пишет Плеханов, — заметил и удалил элемент дуализма, незаметно закрывшегося в систему тождества и состоявший в том, что абсолютное «я», дух, или просто абсолютное, ставится Шеллингом вне природы и вне человеческого сознания. Согласно Гегелю, мир не только коренится в абсолютном, но и находится в нем. Мир есть совокупность природы и духа. Развитие мира есть развитие абсолютного, его откровение. Такое понимание мирового процесса избавляло философию тождества от риска войти в противоречие с самой собой и закончить дуализмом»²⁴. Однако, несмотря на то что убежденный и правоверный лютеранин, каким был и остался до конца своих дней Гегель, искренне стремился к примирению своей философии с религией, места ей не оставалось. «Представление о боге как о внемировой силе оказывалось не соответствующим истинному характеру мирового процесса... Вот почему, — развивал свою мысль Плеханов, — из школы Гегеля и вышла критика евангельской истории, в частности и критика религии вообще, между тем как философская мысль Шеллинга направилась впоследствии к теософии»²⁵. Далее Плеханов делает промежуточный, но очень важный вывод о том, что «идеалистический монизм, получивший в систе-

ме Гегеля самое стройное свое выражение, яснее, чем где-нибудь, обнаружил в ней свою крайне одностороннюю природу»²⁶.

Плеханов тщательно прослеживает эволюцию во взглядах Гегеля на религию, давая марксистскую интерпретацию гегелевского отношения к религии, служившего предметом спекуляций в различных школах неогегельянства. Уже молодой Гегель, философия которого была враждебна субъективному произволу, не верил в библейские рассказы и трактовал их как аллегории, подобные мифам Платона. По мере становления и развития философской концепции Гегеля в ней все меньше и меньше оставалось места утопиям, субъективному произволу. Это заставляло Гегеля, подчеркивает Плеханов, довольно бесцеремонно обращаться с историческими данными, располагать их «сообразно нуждам своей собственной философской системы». Однако подробное исследование Гегелем постоянного движения духа в процессе его самораскрытия привлекает Плеханова не столько возможностью анализа сомнительных характеристик эманаций божественного, сколько необходимостью «как можно лучше выяснить себе взгляд Гегеля на религию». Здесь Плеханова интересовала в первую очередь диалектика развития бога, извращенно представленная у Гегеля как процесс самораскрытия духа в природе, в общественной жизни, во всемирной истории, т. е. по существу отражение реальной истории человечества. Заслуга Гегеля здесь, говорит Плеханов, в утверждении «диалектической точки зрения на право, на нравственность, на искусство, на религию»²⁷.

Религия, пишет Плеханов, интерпретируя гегелевское понимание проблемы, обязана своим происхождением духу, представляющему свою сущность с помощью искусства. «Бесконечная мощь духа, — разворачивает он это гегелевское положение, — проявляется таким образом в конечной форме. Уничтожьте эту конечную форму, и у вас получится религиозная точка зрения. Гегель говорил, что человеку, держащемуся этой точки зрения, бог представляется как абсолютная сила и абсолютная субстанция, в которую возвращается все богатство и естественного и духовного мира. Дух открывается представлению как нечто сверхчеловеческое, совершенно независимое от конечного субъекта, но при этом тесно связанное с ним.

²² Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 634.

²³ Там же, с. 669.

²⁴ Там же, с. 669, 670.

²⁵ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 670.

²⁶ Там же.

²⁷ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 641.

Но он открывается ему и тут не всегда одинаково. Представление духа как сверхчеловеческого существа изменяется — развивается — вместе с ходом исторического развития человечества. Востоку бог представляется как абсолютная сила природы или как субстанция, перед которой человек сознает себя ничтожным и несвободным. На следующей ступени бог представляется как субъект. Наконец, христианство, которое признается у Гегеля абсолютной религией, провозглашает безусловное единство и примирение бесконечного с конечным. В центре этой религии стоит Христос как искушитель мира, как сын божий и, главное, как богочеловек»²⁸. Плеханова здесь интересует зависимость религиозных идей и представлений от социально-экономических условий, от общественного бытия. Характеризуя применение Гегелем «диалектической точки зрения», Плеханов пишет: «Если мне удалось открыть, что государственное устройство данной страны влияет на ее религию, а ее религия влияет на ее государственное устройство, то мое открытие, разумеется, принесет мне свою долю пользы; однако оно еще не объясняет мне, откуда же, собственно, эти взаимодействующие явления: государственное устройство и данная религия. Чтобы решить этот вопрос, я должен взглянуть на дело глубже и, не довольствуясь взаимодействием между религией и государственным устройством, постараться обнаружить ту общую основу, на которой покоятся и государственное устройство и религия»²⁹.

Плеханов выделяет очень важное в методологическом отношении требование, побуждающее доискиваться «коренной причины, которою вызывается в последнем счете историческое движение человечества»³⁰. Для Гегеля такой общей основой является «народный дух», который «налагает свою печать на религию». Плеханов же дает материалистическое истолкование понятию «народного духа». В согласии с марксистской традицией он видит в учении о «народном духе» отнюдь не один лишь абсурд. «Примените этот общий идеалистический взгляд, — пишет он, — к истории, и у вас выйдет, что общественное бытие определяется общественным сознанием, или — если вы предпочитаете так выразиться — народным духом. Поэтому-то Гегель и говорит, что духом всякого данного народа определяется — заметьте, однако, только в послед-

ней инстанции — не только его искусство, его религия и его философия, т. е. не только вся совокупность его идеологий, но также и его политический строй и даже его техника и вся совокупность его общественных отношений. Его ошибка была замечена только тогда, когда обнаружилась несостоятельность общей (идеалистической) основы его философии, да и то далеко не сразу»³¹. Первым, как известно, эту несостоятельность обнаружил Л. Фейербах, но дать ей последовательно материалистическое обоснование не смог. Это сделали лишь Маркс и Энгельс.

«Абсолютный идеализм, — писал Плеханов, — относится к идеализму „наивному“ как монотеизм относится к фетишизму и волшебству. Волшебство не оставляет никакого места в природе для законосообразности, так как оно предполагает, что „ход вещей“ ежеминутно может быть нарушен вмешательством волшебника. Монотеизм приписывает богу установление законов природы, но и он признает (по крайней мере на высшей ступени своего развития, когда перестает мириться с чудесами), что ход вещей определяется этими раз и навсегда установленными законами»³².

Значение Гегеля как раз и состояло в обосновании и утверждении им диалектического метода, позволившего ему даже в вопросах истории общественного сознания, религии подняться выше французских материалистов XVIII в. Как отмечал Плеханов, «материалистическое понимание природы еще не означает материалистического понимания истории», вот почему гегелевская концепция «абсолютного идеализма» с присущей ей диалектической идеей «закономерности» и «необходимости» была ближе к истине, чем наивный идеализм французских просветителей.

Плеханов высоко оценивал роль диалектики в истолковании и объяснении явлений социальной жизни. Красной нитью в изложении Плехановым материалистических взглядов на религию проходит стремление выделить главное в явлениях общественной жизни, их материальную основу. С этих позиций он анализирует взгляды представителей различных школ философии до Маркса, постоянно подчеркивая, что гениальное открытие Маркса, материалистическое понимание истории расставляет все

²⁸ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 654.

²⁹ Там же, с. 644, 645.

³⁰ Там же, с. 645.

³¹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 646.

³² Там же, т. 1, с. 432.

по своим местам, исправляя ошибки предшествовавших систем, исходивших в анализе общественных явлений из идеалистических посылок.

При рассмотрении различных вопросов религиоведения и атеизма не оставил Плеханов без критического анализа и взгляды младогегельянства. В этом плане представляют особый интерес примечания, которыми он снабдил свой перевод книги Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». В примечаниях содержится большое число высказываний Плеханова, прямо относящихся к марксистскому атеизму и религиоведению. Наука, отмечает Плеханов, не может не отрицать религию, ведет борьбу с верой и критически оценивает библейские сказания. Но отрицание принимает различные формы в зависимости от условий общественной жизни. Французские просветители, например, просто смеялись над религией, ибо «для революционно настроенных французских просветителей религия была плодом невежества и обмана»³³. Немецкие просветители, предшественники младогегельянцев, пытались найти правдоподобное объяснение библейским рассказам, и началось самое усердное «терзание Библии». Термином «терзание» Плеханов удачно охарактеризовал просветительскую, рационалистическую критику Священного писания. Она пыталась примирить мифы с законами природы, придать им правдоподобие и таким образом рационализировать ее, сделать respectable в глазах просвещенного XIX в. Если в Ветхом завете бог «говорит» чуть не на каждой странице, раскрывает Плеханов механизм этой критики, то это надо понимать не буквально, а в переносном смысле. Христос-де не воскрешал мертвых, ибо они просто находились в глубоком обмороке и т. д. и т. п. «Излишне доказывать, — пишет Плеханов, — что подобная критика евангелий совершенно несостоятельна, что она свидетельствует именно об отсутствии истинно критического отношения к вопросу ее представителей»³⁴.

«Огромным шагом вперед по сравнению с вышеприведенными взглядами»³⁵ называет Плеханов работы Д. Штрауса, и прежде всего его книгу «Жизнь Иисуса», где ему удалось показать, что евангельский рассказ о жизни Иисуса это не связное повествование, а сборник

³³ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 461.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же, с. 464.

мифов, бессознательно сложившихся в недрах христианских общин и отразивших мессианистические идеи той эпохи.

Братья Бауэры пошли дальше Штрауса по пути критики христианских догм. Бруно Бауэр пришел к выводу, что Иисус Христос не является исторической личностью, а Эдгар Бауэр за свою книгу «Спор критики с церковью и государством» был даже посажен правительством в крепость. Плеханов замечает: «Разумеется, подобный полемический прием со стороны защитников порядка не может быть признан очень похвальным, но надо сознаться, что в этом сочинении Эдгар Бауэр зашел так далеко, что его взгляды и теперь еще могли бы запугать многих и многих „передовых“ представителей русской литературы. Он не признавал ни бога, ни частной собственности, ни государства. Он зашел так далеко, что дальше уже некуда было идти в отрицательном направлении. Впрочем, нет, мы ошибаемся: можно и должно было сделать один, и самый решительный шаг в этом направлении: можно и должно было поставить вопрос: насколько прочно оружие критики? Насколько основательна она в своем отрицании? Или, иначе, насколько освободилась она сама от тех предрассудков, на которые нападала? Этим вопросом задалась люди, пошедшие еще дальше братьев Бауэров, Марк и Энгельс в своей книге „Святое семейство“. Оказалось, что «критическая критика» обеими ногами стояла на почве того же идеализма, против которого она так жестоко воевала»³⁶.

Здесь в виде краткого исторического экскурса Плеханов вводит русского читателя в область марксистского религиоведения, обнаруживая одновременно как блестящее знание библейских, и в частности евангельских, текстов, свою громадную эрудицию в вопросах истории религии и атеизма, так и методику критики текстов Священного писания: «Искушая Еву, змий произносит речь, достойную вкрадчивого и искушенного жизнью иезуита. Это несколько странно: но для бога нет ничего невозможного: кажущаяся странность служит лишь новым образчиком его всемогущества. Известная Валаамова ослица вступает в беседу со своим седоком. Это опять не совсем обыкновенное явление по той же раз и навсегда установленной формуле. Вера не смущается ничем (даже нелепостью: *credo quia absurdum*) Вера есть „уважаемых из-

³⁶ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 468.

вещение, вещей обличение невидимых, т. е. уверенность в невидимом как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом как бы в настоящем»³⁷.

Плеханов, признавая заслуги младогегельянцев в критике религии, тем не менее указывал, что в объяснении причин религиозных воззрений они так и остались на идеалистических, неправильных позициях. Ни Штраус, ни братья Бауэры не только не могли, но и не ставили себе такой задачи. Их критика останавливалась на уровне согласия — коллективного или индивидуального — последней инстанции, до которой у идеалиста может дойти анализ идеологических явлений.

«Все это было бы очень хорошо, очень трогательно и даже очень прочно, — пишет Плеханов, — если бы человек, борясь с природой за свое существование, не был вынужден вкушать от „древа познания добра и зла“, т. е. постепенно изучать законы этой самой природы... Спрашивается теперь: как же могут относиться к библейским рассказам о чудесах люди, доросшие до понятия о неизменных законах природы? Они вынуждены отрицать их»³⁸.

После Гегеля и «младогегельянцев» внимание Плеханова, естественно, обращается к Л. Фейербаху. В своем анализе монистического учения Л. Фейербаха Плеханов справедливо усмотрел его источник в Спинозизме.

Идеализм во многом извратил смысл учения Спинозы, пользуясь тем его недостатком, по которому природа приняла вид отвлеченного, метафизического существа.

Рассматривая теоретические предпосылки материализма Фейербаха, Плеханов восстановил правильный взгляд на философский монизм Спинозы, разграничив и отделив от него идеалистический монизм Фихте, Шеллинга и Гегеля, возникший из оппозиции Спинозе, который своим учением о единой субстанции будто бы «отменил» свободу человека. Фейербах, пишет Плеханов, возвратился на точку зрения Спинозы. Там, где теологи усматривают за субстанцией бога, там у Спинозы была природа. Фейербах снимает теологический наряд с материалистической по своему существу философской теории Спинозы.

Детально анализируя процесс формирования материализма и атеизма Фейербаха, Плеханов уделяет особое внимание «ученичеству» Фейербаха у Гегеля и преодо-

лению им гегелевского идеализма. Л. Фейербах, еще будучи студентом, пришел к выводу, что надо делать «не богословие, а философию... не веру, а мышление!».

Для Л. Фейербаха гегелевское утверждение: природа «есть лишь инобытие духа» — представлялось переводом на язык философии теологического учения о создании мира богом. «Наши философы, — говорил он, — были до сих пор не более как „медиатизированными богословами“». Гегелевская философия — эта последняя ступень развития немецкого идеализма — служит последним убежищем, последней рациональной основой теологии. И кто не отказывается от философии Гегеля, тот не отказывается и от теологии»³⁹. Плеханов глубоко разобрался в отличии взглядов на религию Гегеля и Фейербаха и дал классическое объяснение его причин. Если, по Гегелю, в религии дух созерцает свою сущность, то, по Фейербаху, в религии созерцает свою сущность человек. «Другого взгляда на религию, — пишет Плеханов, — не мог иметь мыслитель, вернувшийся к англо-французскому материализму XVII—XVIII столетий, но предварительно прошедший школу того идеализма, который в лице Гегеля считал обязанностью философии изучение явлений в процессе их развития. Французские просветители вообще, а в частности французские материалисты, составлявшие передовой отряд армии просветителей, смотрели на религию как на произведение жрецов, или законодателей, придумавших известные верования для того, чтобы повлиять на наивную народную массу с целью ее эксплуатации или ее воспитания. В XIX в. людям, учившимся у Гегеля, стала очевидной несостоятельность понятия о религии, которое сводилось к убеждению, что „мнение“ не только правит миром, но и само себя создает и переделывает сообразно практическим целям главных своих представителей. Диалектический метод Гегеля уравнивал путь для взгляда на религию, да и на всякую другую идеологию, как на естественный плод закономерного развития общественного сознания»⁴⁰.

Сам Фейербах говорил о себе, что он следовал за Гегелем «не по-обезьяньи, а по-человечески». Что же вынес Фейербах из гегелевского понимания и толкования религии? Отнюдь не только то, что последний стремился оправдать религию и утвердить бытие божие, вплоть до оправ-

³⁷ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 460.

³⁸ Там же, т. 3, с. 672.

³⁹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 671.

⁴⁰ Там же, с. 674—675.

дания сокрушенных Кантом доказательств бытия божьего, а главным образом и прежде всего то, что религию можно и должно рассматривать с позиций науки. Плеханов показывает, что именно из школы Гегеля Фейербах вынес убеждение в возможности и необходимости материализма. Без школы Гегеля Фейербах, по убеждению Плеханова, не стал бы тем Фейербахом, которого мы справедливо числим среди непосредственных предшественников марксизма.

Однако сам Фейербах не увидел значения гегелевской диалектики, объявив философию Гегеля последним убежищем теологии. Б. Выховский следующим образом характеризует понимание Фейербахом теологии: «Теология не только антинаучна и антиисторична, она и антиморальна. Она подрывает не только основы разума, но и основы нравственности. Сколько бы ни проповедовали, ни морализировали церковники, они — вольно или невольно — подкапываются под самые корни нравственного сознания, лишая нравственность собственной ценности. Устрашение и воздаяние, покорность и искупление засоряют источник нравственности в самом человеке — имманентную любовь к добру и ненависть к злу... теология, — утверждает Л. Фейербах, — прибегает к безнравственному, низкопробному средству, чтобы завлечь человека на свою сторону, она преподносит ему опиум»⁴¹.

Заметим, что сравнение религии с опиумом принадлежит Гегелю. Характеризуя в «Философии религии» индийскую религию, он сравнивает ее воздействие на людей с действием опиума на человека. Однако в отличие от более позднего определения религии как «опиума народа», данного К. Марксом, Л. Фейербах видит в ней лишь опиум для отдельного индивида.

Неприятие гегелевской диалектики возвратило Фейербаха к этическому учению Канта. Отрицавшаяся Гегелем этика Канта была объявлена Фейербахом манифестом, в котором этика возвещала миру о своей свободе и независимости. Не в этом ли соединении с кантианством следует искать истоки попытки Фейербаха создать некую новую религию на кантианский манер? Как известно, Фейербах попытался сотворить религию без бога, роль которого возлагалась на любовь. «Если философия, — пишет Фейербах, — должна заменить религию, то философия, оставаясь философией, должна стать религией,

она должна включить в себя в соответствующей форме то, что составляет существо религии, должна включить преимущества религии»⁴². Для Л. Фейербаха «богом» его новой религии была любовь, но не только любовь между мужчиной и женщиной. Различные отношения людей — любовь, дружбу, сострадание, самоотверженность — Фейербах также пытается включить в понятие «религия». Религия, по Фейербаху, есть сердечные отношения между человеком и человеком, между «я» и «ты». Как справедливо отмечал Ф. Энгельс, в конце концов у Фейербаха выходит, что половая любовь есть одна из самых высших, если не самая высшая, форма исповедания его новой религии»⁴³. Однако создание новой религии не состоялось.

«Философия религии» Гегеля явилась одним из теоретических источников становления диалектико-материалистических воззрений на сущность и генезис религии и атеизма. Однако марксистское понимание существа религии не могло бы сложиться и без учения Фейербаха, без критики и преодоления гегелевских заблуждений. Фейербаху принадлежит яркая формулировка противоположного теологическому вывода из философии религии Гегеля: «Философия есть ... теология и занятие ею ... есть для себя служение богу». Фейербаху оставалось «служить» или философии, или теологии. Сознательно отвергая как гегелевское «служение богу», так и всю систему гегелевской философии, Фейербах утверждал, что диалектика Гегеля сводится к тому, что он в философии отрицал теологию и снова, посредством теологии, отрицал философию. Кто не отказывается от философии Гегеля, тот, по Фейербаху, не отказывается и от теологии⁴⁴. Л. Фейербах неправ, когда ставит знак равенства между философией и теологией у Гегеля, но ему принадлежит интереснейшее замечание о том, что, хотя философия Гегеля есть «рациональная опора теологии», все же «отрицание теологии с точки зрения теологии» есть пантеизм. Источником этой важной тенденции Фейербах назвал материалистическое учение Спинозы. Фейербах говорит здесь об абстрактном понимании категории субстанции Спинозой, очень близко подходя к подлинно материалистической трактовке этой категории. Однако в борьбе против идеализма Гегеля была отброшена и его диалек-

⁴² Фейербах Л. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 110.

⁴³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 292.

⁴⁴ См.: Фейербах Л. История философии. М., 1967, т. 3, с. 389.

тика, что не позволило Фейербаху, отмечал Плеханов, распространить материализм на явление общественного сознания. Такой «половинчатый» материализм, распространенный только на природу, не давал ему возможности произвести подлинно материалистический анализ религии как общественного явления. «Диалектический метод Гегеля, — пишет Плеханов, — уравнивал пути для взгляда на религию, да и на всякую другую идеологию, как на естественный ход закономерного развития общественного сознания»⁴⁵. Отличительной чертой этого процесса является то, что его участники, сознавая себя причиной последующих событий, крайне редко возвышаются до осознания себя следствием предыдущих. «Иначе сказать, — продолжает Плеханов, — процесс развития общественного сознания сам есть в известном смысле бессознательный процесс»⁴⁶.

Плеханов, глубоко анализируя вклад Фейербаха в религиоведение, квалифицировал его как атеиста, прошедшего школу гегельянства и вернувшегося в школу Спинозы, в лагерь материализма. По учению Фейербаха, отмечает Плеханов, религия появляется в результате развития общественного сознания как процесса бессознательного. «Религия есть бессознательное обоготворение сущности — не духа, конечно, потому что дух сам существует благодаря деятельности философской мысли — у человека»⁴⁷. Плеханов увидел и доказал, что «Фейербах заложил теоретическую основу для понимания религии как продукта общественного развития. Он сам говорил, что свойства бога изменяются сообразно с изменением сущности (общественного) человека»⁴⁸. Тем не менее сущность человека Фейербах рассматривал как нечто неизменное, всегда себе равное. Однако религии, писал в связи с этим Плеханов, существуют различные, к тому же происходит их постоянное изменение. Понять этот процесс исходя из абстракций неизменной человеческой сущности невозможно. Это можно понять только при условии, если сущность человека рассматривать исторично — в движении и изменении. Причем тогда следует найти основу, причину изменения. Фейербах сделать этого не мог, поскольку не рассматривал развитие материальных условий существования человека, развитие его об-

щественного бытия. Фейербах не мог довести анализ религии до конца, так как он не смог подняться до материалистических взглядов на историю. Только Маркс и Энгельс, распространив материализм на область общественных явлений, раскрыли действительную сущность религии.

Обращение к классической немецкой философии в воззрениях на религию, младогегельянцев и Л. Фейербаха, сопоставление этих взглядов с подходом к решению проблем общественного сознания основоположников марксизма сыграли важную роль в выработке Плехановым последовательной и аргументированной позиции по отношению к религии и поставили его в ряд выдающихся теоретиков научного атеизма. Освоив и критически переработав наследие своих великих предшественников, Плеханов не только сумел отстоять и защитить его, но и значительно продвинуть вперед, обогатив данными достижений общественных и естественных наук конца XIX — начала XX в.

Общественная психология и религия

Г. В. Плеханов — один из выдающихся марксистских исследователей проблем общественного сознания, духовной жизни и культуры, виднейший марксистский социолог, вошедший в историю марксизма не только как защитник учения Маркса и Энгельса, но и как теоретик, разработавший и конкретизировавший ряд вопросов исторического материализма. Даже среди таких выдающихся марксистов, как П. Лафарг, Ф. Меринг, А. Лабриола, он был, по оценке В. И. Ленина, социалистом, более глубоко и правильно понимавшим теорию исторического материализма. Плеханов глубоко проникся духом марксистской философии, овладев внутренним логическим единством, связью конкретно-исторического подхода к общественным явлениям с диалектическим методом их изучения. «Кто хочет показать себя достойным приверженцем этого метода, тот не может ограничиться простым повторением того, что не сознание определяет бытие, а бытие — сознание; тот должен, напротив, постараться выяснить себе, как же происходит на самом деле это определение сознания бытием. А для этого нет другого пути, кроме изучения фактов и обнаружения их причинной связи»¹.

⁴⁵ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 674—675.

⁴⁶ Там же, с. 675.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же, с. 676.

¹ Плеханов Г. В. Собр. соч., т. 17, с. 321.

Однако значение произведений Плеханова 80—90-х годов, направленных против народников и буржуазных идеологов, заключалось не столько в систематическом изложении основных положений исторического материализма, в их пропаганде, но прежде всего в выдвигании новой аргументации при разработке важных проблем социологической теории.

Г. В. Плеханов подверг глубокой и обоснованной критике весьма распространенную в то время «теорию факторов», представлявшую собой ряд эклектических концепций, пытавшихся объяснять общественные явления воздействием ряда равноправных факторов: экономики, религии, морали, техники, культуры и т. п. Выступая против попыток ряда буржуазных социологов, отрицавших исторический монизм, изобразить марксизм как экономический детерминизм, Плеханов опирался на разработанное Марксом и Энгельсом положение о том, что марксизм рассматривает общество как развивающуюся систему, и это позволяет «изобразить весь процесс в целом (и поэтому также и взаимодействие между его различными сторонами)»². Противопоставляя «теории факторов» теорию исторического материализма, Плеханов писал: «„Исторические факторы“ оказываются простыми абстракциями, и, когда исчезает их туман, становится ясно, что люди делают не несколько отдельных друг от друга „историй“ — историю права, историю морали, историю философии и т. д., — а одну только историю своих собственных общественных отношений, обусловливаемых состоянием производительных сил в каждое данное время. Так называемые идеологии представляют собой лишь многообразные отражения в умах людей этой единой и нераздельной истории»³. Плеханов самым решительным образом выступил против упрощенного подхода к взаимодействию базиса и надстройки, подчеркивая в своих работах, направленных против народников, ревизионистов и буржуазных философов, сложность и противоречивость процесса взаимодействия базиса и надстройки. Раскрывая в работе «Основные вопросы марксизма» существо марксистского понимания процесса взаимодействия базиса и надстройки, давая структуру обоих отношений, Плеханов попытался представить основные линии общественного процесса в виде схемы. «Если бы мы захотели,—пишет

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 37.

³ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 266.

Плеханов,— кратко выразить взгляд Маркса—Энгельса на отношение знаменитого теперь „основания“ к менее знаменитой „надстройке“, то у нас получилось бы вот что:

- 1) состояние производительных сил;
- 2) обусловленные им экономические отношения;
- 3) социально-политический строй, выросший на данной экономической «основе»;
- 4) определяемая частью непосредственно экономической, а частью всем выросшим на ней социально-политическим строем психика общественного человека;
- 5) различные идеологии, выражающие в себе свойства этой психики»⁴.

В этой схеме Плеханов конкретизировал марксистское положение о соотношении базиса и надстройки, экономического, социально-политического, идеологического и психологического компонентов общества. Схема не лишена недостатков, особенно в вопросе об отношении идеологии ко всем компонентам общественной структуры, прежде всего в проблеме соотношения идеологии и психологии. Тем не менее зависимость идеологии и психологии от экономического базиса Плехановым обоснована достаточно глубоко. В «Очерках по истории материализма» он раскрывает и показывает роль и место духовных факторов в общественном развитии: «Данная степень развития производительных сил, взаимоотношения людей в процессе общественного производства, определяемые этой степенью развития; форма общества, выражающая эти отношения людей; определенное состояние духа и нравов, соответствующее этой форме общества; религия, философия, литература, искусство, соответствующие способностям, направлениям вкуса и склонностям, порождаемым этим состоянием,— мы не хотим сказать, что эта „формула“ охватывает все,— совсем нет! — но, как нам кажется, она выражает причинную связь, существующую между различными „членами ряда“»⁵. Среди тех проблем, в разработке которых вклад Плеханова особенно заметен, следует выделить определение им понятия «общественная психология».

В научный обиход понятие «общественная психология» Плеханов ввел в книге «Очерки по истории материализма». Показывая сущность переворота, совершенного К. Марксом в понимании истории, Плеханов писал в своих

⁴ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 179—180.

⁵ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 171.

«Очерках»: «Мы уверены, что не один из наших читателей будет искренне изумлен, услышав от нас, что для Маркса проблема истории в известном смысле была также психологической проблемой. А между тем это бесспорно. Еще в 1845 г. Маркс писал: „Главный недостаток материализма, — до фейербаховского включительно, — состоял до сих пор в том, что он рассматривал действительность, предметный воспринимаемый внешними чувствами мир лишь в форме объекта, как в форме созерцания, а не в форме конкретной человеческой деятельности, не в форме практики, не субъективно. Поэтому деятельную сторону в противоположность материализму развивал до сих пор идеализм, но развивал отвлеченно, так как идеализм естественно не признает конкретной деятельности, как таковой“»⁶.

С точки зрения Плеханова, марксисты в рассмотрении проблем общественного сознания отнюдь не ограничиваются сферой идеологии, но всегда имеют в виду и психологическое состояние участников исторического действия, тех субъективных моментов, которые накладывают свой существенный отпечаток на ход объективных сознательно исторических процессов. Всесторонний анализ реальной действительности, лежащий в основании марксизма, требует признания субъективной стороны жизни, ибо «субъективная сторона этой жизни и есть как раз психологическая сторона, „человеческий дух“, чувства и идеи людей. Рассматривать эту сторону с материалистической точки зрения — значит, поскольку речь идет об определенном виде, объяснять историю идей материальными условиями существования людей, экономической историей, Маркс тем более должен был указать на разрешение „психологической проблемы“, что он ясно видел, в каком заколдованном кругу запутался занимавшийся ею идеализм»⁷.

Плеханов рассматривает психологические механизмы, факторы прежде всего в действиях и осознании реальности народными массами. Там, где идеологу видны социально-экономические и базисные основания исторического действия, там для обыденного сознания выступают психологические проблемы, субъективные мотивации глубинных базисных причин. Маркс, подчеркивает Плеханов, дал материалистическое истолкование субъективному

⁶ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 170—171.

⁷ Там же, с. 171.

компоненту исторического развития, чувствам масс, их происхождению и роли в социальной жизни. Преодолев, с одной стороны, представление о психологических факторах как об основах социального действия, а с другой — нигилизм и вульгарно-материалистическое, грубо детерминистское к ним отношение, основоположники марксизма вооружили рабочий класс пониманием подлинной роли психологического фактора в общественном движении.

Здесь следует сказать о том, что в трудах Маркса и Энгельса термин «общественная психология» не встречается. Это, разумеется, не значит, что явления, обозначаемые этим термином, основоположниками марксизма не рассматривались. Все вышеизложенное говорит об обратном. Но откуда же само понятие «общественная психология» попало в работы Плеханова? Вероятно, оно было заимствовано Плехановым у ученых-психологов второй половины XIX в., таких, как Г. Тард, Г. Лебон и др., или у А. Лабриолы, одного из образованнейших марксистов того времени. Книга А. Лабриолы «Очерки материалистического понимания истории», где употреблен термин «общественная психология», была высоко оценена Плехановым. К содержательным компонентам понятия «общественная психология» Плеханов постоянно обращался на протяжении всей своей научной деятельности. Интерес к проблемам общественной психологии пробудился у Плеханова еще на народнической стадии его развития. В это время он выделил для рассмотрения такие компоненты общественного сознания, как «народные привычки», «социальное чувство», истолковывавшиеся им в тот момент с идеалистических позиций. Следует сказать, что обращение к таким понятиям, как традиция, настроение, привязанность, было распространено в народнической среде. Именно с ними связывали они своеобразие пути развития русского народа. Однако, перейдя на марксистские позиции, Плеханов уже в работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» писал: «Психология общества всегда целесообразна по отношению к его экономике, всегда соответствует ей, всегда определяется ею»⁸. Привычки, нравы, взгляды, стремления и идеалы всегда с необходимостью соотносятся с образом жизни людей. Это характерно и для этических, эстетических, философских и религиозных взглядов и представлений. У Маркса, ука-

⁸ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 644.

зывает Плеханов, экономия общества и его психология представляют две стороны одного и того же явления «производства жизни» людей, их борьбы за существование, в которой они группируются известным образом, благодаря данному состоянию производительных сил. Борьба за существование создает их экономию, на ее почве вырастает их психология»⁹.

Рассматривая многосторонние связи общественной жизни, отношение между ее различными сторонами, Плеханов провел глубокий марксистский анализ конкретных проблем взаимоотношения морали, религии, искусства с различными аспектами общественной психологии.

Представив общественную психологию как связующую нить между экономическими отношениями и формами общественного сознания, Плеханов дал новый импульс исследованию природы религиозного сознания, причин распространения, воздействия религии на сознание масс.

Начиная с 80-х годов прошлого века Плеханов выполнил программу научного исследования общественного сознания, его форм и факторов, влияющих на их взаимодействие, поставил и рассмотрел ряд проблем религиоведения, начиная с вопросов происхождения религии и кончая ее отмиранием. Отличительной чертой этого анализа является исследование промежуточных звеньев, связывающих религию с базисом, раскрытие взаимоотношения религии со всей системой факторов общественной жизни, обоснование тесной связи религии с общественной психологией. Без нее, неоднократно подчеркивал он, нельзя и шага сделать вперед в изучении и понимании религии.

Рассматривая содержание религии, Плеханов особое внимание уделяет изучению таких важных и необходимых ее элементов, как настроение, переживание. Изучить религию как одну из форм общественного сознания без учета этих психологических факторов, пишет Плеханов, невозможно, так как религия представляет собой определенную «более или менее стройную систему представлений, настроений и действий. Представления образуют мифологический элемент религии; настроения относятся к области религиозного чувства, и действия — к области религиозного поклонения или, как говорят иначе, культа»¹⁰.

В одной из лекций, прочитанных Плехановым в Женеве в 1910 г., он дает научно обоснованное определение религии, выделив в нем ее взаимосвязь с другими формами общественного сознания. «Религия. Что такое религия? Существует бесчисленное множество определений религии. Что касается меня,— пишет Плеханов,— то я предпочитаю определение, данное графом Габлэ д'Альвиелла, понимающим под религией форму, в коей человек осуществляет свое отношение к сверхчеловеческим и таинственным силам, от которых он считает себя зависимым. Все признают, что религия имела большое влияние на эволюцию человеческого рода. Не говорю уже о Боссиюэ, Вольтере. Не подлежит сомнению, что это влияние было очень велико. Но, чтобы понять характер этого влияния, нужно отдать себе отчет в происхождении религии, или отношений человека к сверхъестественным силам»¹¹.

«Что же такое бог?» — задавал вопрос в другой своей работе Плеханов. И отвечал: «Бог это тот дух, с которым у дикаря установились отношения нравственной зависимости»¹².

Опираясь на эти определения, он обратился в своих исследованиях к вопросу о происхождении религии, квалифицируя религиозные представления как «слагающееся постепенно у людей представление о божестве, которое постепенно преобразуется „параллельно социальным преобразованиям“». Лишь в обществах сравнительно очень развитых религия становится „фактором“ общественной жизни. Но этот факт создается, как мы видели, социальной эволюцией. И если нам удастся связать эту последнюю с экономическим развитием, мы можем с полным правом сказать, что религиозная эволюция определяется эволюцией экономической»¹³.

Еще в статье «Несколько слов в защиту экономического материализма», написанной в ответ на критику марксизма неким В. А. Гольцевым, ополчившимся на диалектический материализм, Плеханов подробно раскрыл существо материалистических взглядов на природу, происхождение религиозных воззрений, их связь с основными факторами общественной жизни.

В. А. Гольцев, считавший, что исторический материализм устанавливает жесткую зависимость культурно-исторических явлений от одних лишь производственных

⁹ Там же, с. 645.

¹⁰ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 330.

¹¹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 663.

¹² Там же, т. 3, с. 59.

¹³ Там же, с. 664.

отношений, требовал признать психологический фактор исторического развития как самостоятельный. Самостоятельность психологического фактора он иллюстрировал примерами из области религиозного сознания, ссылаясь при этом на Фюстель де Куланжа, который отстаивал первичную роль религии по отношению к таким общественным явлениям, как семья и брак, собственность, право наследования и т. д.

Г. В. Плеханов, опровергая точку зрения вульгаризаторов марксизма, в первую очередь обращается к тем работам буржуазных ученых, которые, не прибегая к аргументации исторического материализма, оспорили и фактически отвергли теорию Куланжа. Так, пишет Плеханов, лейденский профессор Оорт в статье, опубликованной в «Теологическом журнале», опроверг положение о существовании некоей «первоначальной религии» как очевидное заблуждение. Не религия определяет семейную жизнь, правовые установления, считает Оорт. По его мнению, религия лишь освящала и поддерживала сложившееся положение вещей в любой из областей и сфер жизни общества.

Плеханов показывает далее расхождение с исследованиями де Куланжа тех данных, что приводятся в труде Ж. Дюрюи «История римлян», где автор подробно исследует связь религии как с определенными видами труда, полевыми работами, так и с такими социально-психологическими явлениями, как страх, восторг. Ж. Дюрюи называл религию римлян земледельческой религией, и Плеханов, возражая В. А. Гольцеву, поставил вопрос: «Что же земледелие имело своей первоначальной причиной, религию или наоборот?... Или вы думаете, — резонно замечает Плеханов далее, — что это произошло в силу особых законов самостоятельного развития языческой мысли?»¹⁴

Раскрыв действительные, реальные связи религиозных явлений с различными факторами, влияющими на становление и развитие общественного сознания, Плеханов делал закономерный вывод о том, что с Фюстель де Куланжем, а следовательно и с В. А. Гольцевым, вряд ли может согласиться хоть один серьезный историк. Поразительно умение Плеханова вскрывать противоречия в теориях буржуазных исследователей, сталкивать друг с другом проводимые ими точки зрения, фактические дан-

ные. В этом отношении Плеханов выступает как верный последователь Маркса и Энгельса, которые умели отбирать «рациональные зерна» в работах буржуазных исследователей, бережно относились к тому фактическому материалу, который накопила наука на предшествующих этапах развития. Анализ трудов Плеханова свидетельствует, что им были изучены все основные труды, посвященные религиоведению.

Обращается Г. В. Плеханов и к работам наиболее известного этнолога того времени Э. Тейлора. «„Первоначальная“ религия римского народа, — пишет Плеханов, опираясь на данные работы Тейлора, — вовсе не „первоначальная“ в культурно-историческом смысле этого слова. Религией, первоначальной в этом последнем смысле, является анимизм низших охотничьих племен, который не имеет никакого влияния на общественное поведение человека по той простой причине, что он лишен всякой связи с общественной моралью»¹⁵.

Некоторые оппоненты Плеханова, обвиняя его в не критическом следовании анимистической теории Тейлора, считали, что он недалеко ушел от французских материалистов XVIII в. с их утверждением о том, что причиной возникновения религии было невежество наших более или менее отдаленных предков. В этой связи остановимся на его понимании места и роли невежества в формировании тех или иных человеческих представлений. Анализируя возникновение юридических норм, Плеханов указывает на роль «относительного» и «абсолютного» невежества в их складывании. «Рост сознания, — пишет он, — более или менее отстает от роста новых фактических отношений... Но сознание все-таки идет за фактическими отношениями... В истории неясности сознания, „промахи незрелой мысли“, „невежество“ нередко означают собой только одно: именно, что еще плохо развит предмет, который надо осознать, т. е. новые нарождающиеся отношения. Ну, а невежество этого рода, — незнание и непонимание того, чего еще нет, что находится еще в процессе возникновения, — очевидно, есть лишь относительное невежество. Но есть и другой род невежества — «невежество по отношению к природе». «Этот род, — продолжает Плеханов, — можно назвать абсолютным. Мерой его является власть природы над человеком»¹⁶. По мере роста

¹⁵ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 198.

¹⁶ Там же, с. 257.

¹⁴ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 198—199.

производительных сил эта власть уменьшается, а вместе с ней и абсолютное невежество. Но именно такое «невежество», а не философские размышления о причинах таких явлений, как сновидение, смерть, или о целях и задачах жизни и является источником религии.

«На известной стадии общественного развития,— говорит Плеханов,— суеверные представления тесно переплетаются с нравственными и правовыми понятиями людей, которым они придают тогда своеобразный оттенок. В процессе борьбы, вызываемой ростом новых фактических отношений людей в общественном процессе производства, религиозные взгляды играют большую роль. И новаторы и охранители взывают к помощи богов, ставя под их защиту те или другие учреждения или даже объясняя эти учреждения выражением божественной воли.

Понятно, что эвмениды, некогда считавшиеся у греков сторонниками материнского права, сделали для его защиты так же мало, как Минерва для торжества будто бы любезной ей отцовской власти. Зовя к себе на помощь богов и фетишей, люди напрасно тратили свой труд и время, но невежество, позволявшее верить в эвменид, не мешало тогдашним греческим охранителям понимать, что старый юридический порядок (точнее, старое обычное право) лучше гарантирует их интересы. Точно так же суеверие, позволявшее возлагать надежды на Минерву, не препятствовало новаторам сознавать неудобство старого быта»¹⁷.

Таким образом, используя данные этологии, других наук, Плеханов вскрывает механизмы взаимодействия различных факторов общественной психологии, показывает, как стереотипы массового сознания «работают» на религию, воспроизводя суеверие независимого от степени развития научных представлений упразднения сферы «относительного невежества». Далее в своих рассуждениях Плеханов ссылается на книгу известного русского социолога и историка М. М. Ковалевского «Законы и обычаи на Кавказе». «Разбор религиозных верований и суеверий пшавов,— пишет М. М. Ковалевский,— приводит нас к тому заключению, что под официальным покровом православия народ стоит на той стадии развития, которая так удачно названа Тейлором анимизмом»¹⁸. «Но в том-то и дело,— замечает в этой связи Плеханов,— что, по Тейлору,

первобытный анимизм не имеет никакого влияния ни на мораль, ни на право. На этой стадии развития между моралью и правом нет взаимного отношения или отношения это остается в зачатке. Дикий анимизм почти совершенно лишен того нравственного элемента, который в глазах цивилизованного человека составляет сущность всякой практической религии... нравственные законы имеют свое особое основание...»¹⁹. «Вот почему будет правильнее сказать,— пишет Плеханов,— что религиозные суеверия переплетаются с правовыми понятиями лишь на известной сравнительно довольно высокой ступени общественного развития. Мы очень жалеем, что место не позволяет нам показать здесь, как объясняется это современным материализмом»²⁰.

Подробно исследуя вопрос о взаимодействии различных явлений общественного сознания, общественной психологии, религиозных представлений, идеологических установлений, их влияние на решение людьми практических проблем, Плеханов стремится установить между ними глубинные зависимости. Он приводит в качестве примера и подробно разбирает случай торжественного запрещения туземными властями употребления клина при рубке дров. Сами туземцы не знали этого способа до появления европейцев. Отказ дикарей от применения клина, пишет Плеханов, может будто бы послужить хорошим доказательством изначального влияния религиозных представлений, невежества на поведение и поступки людей. «Однако подумайте,— замечает Плеханов,— и вы скажете, может быть, что для него важно найти смягчающие обстоятельства. Запрещение употреблять европейские орудия труда, наверное, было одним из проявлений борьбы против европейского влияния»²¹. Тейлор, у которого был взят этот факт, сообщает, что даяки, громко гласно отвергая использование клина, все же потихоньку им пользовались. «Вот вам,— замечает Плеханов,— и „лицемерие“ вдобавок к невежеству. Но откуда оно взялось?» На этот вопрос трудно дать ответ без учета такого явления общественной психологии, как общественное мнение. Боязнь распространения европейских орудий труда среди даяков — источник этого действия общественного мнения, действия «втихомолку». Отвергая использование клина на словах, но санкционируя его использование вти-

¹⁷ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 464—465.

²⁰ Там же, с. 258.

²¹ Там же, с. 259.

¹⁷ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 258.

¹⁸ Там же.

хомолку, общественное мнение племени отстаивало свою независимость.

Вряд ли это могло остановить европейское влияние, которое начало подрывать прочность старых туземных порядков, пишет далее Плеханов, однако «люди очень часто придумывают такие непропорциональные, не соответствующие положению меры. Но что же из этого следует? Только то, что мы должны стараться открыть, нет ли какой-нибудь зависимости между такого рода ошибками людей, с одной стороны, и характером или степенью развития их общественных отношений — с другой»²². Такая зависимость, подводит итог Плеханов, существует, но главное в том, чтобы объяснить «невежество», как и религиозные и другие идеологические установления, общественными причинами.

На различных стадиях общественного развития та или иная идеология в неодинаковой степени испытывает на себе влияние других форм идеологии, других форм общественного сознания. Плеханов прекрасно понимал всю сложность этой проблемы. Критикуя Фюстель де Куланжа за признание им первичности религии по отношению к другим формам общественного сознания, Плеханов вполне отдавал себе отчет в том, что исторически каждая из идеологий, например право, испытывает на себе влияние всех или преимущественно некоторой их части: религиозных верований или философских понятий. Для того чтобы каждая из них обособилась и перестала испытывать воздействие других, требуется и длительное время, и ожесточенная идеологическая борьба.

Точка зрения Плеханова станет яснее, если подробнее рассмотреть его замечания на книгу М. М. Ковалевского. Плеханов высоко ценил М. М. Ковалевского за большой вклад в развитие социологии. Однако он видел и принципиальные ошибки этого ученого. Критикуя его за рассмотрение религии как «первоначального источника права», Плеханов писал: «Правильный путь исследования был бы иной: г. Ковалевскому следовало взглянуть и на религию, и на религиозные верования, и на правовые учреждения кавказских народов как на продукт их общественных отношений в процессе производства и, выяснив влияние одной идеологии на другую, постараться найти единственную причину этого влияния»²³.

Занимая последовательно материалистическую позицию в вопросах понимания и объяснения такого явления, как религия, Плеханов резко критиковал и тех, кто пытался выводить это надстроечное явление непосредственно из экономического базиса, без учета «промежуточных инстанций», посредствующих звеньев.

Выводы в области религиоведения, к которым Плеханов пришел за первые двадцать лет своей деятельности марксиста-теоретика, были подытожены им в конспекте лекции «Научный социализм и религия» — первом специальном труде, посвященном проблемам религиоведения. Поводом для написания этого конспекта послужила просьба товарищей выступить перед ними с лекцией по вопросам марксистского понимания религии. Уже сам факт постановки лекции на такую тему — свидетельство глубокого интереса к религиозным вопросам, который был характерен для широких слоев русского общества в канун первой русской революции 1905 г. Царское правительство и идеологи реакционной буржуазии стремились оживить интерес трудящихся масс к религии и использовать религиозные предрассудки в борьбе против революционного движения.

Учитывая сложившуюся ситуацию, Плеханов поставил себе целью раскрыть марксистское понимание религии и на примерах из различных областей общественной жизни проследить и доказать зависимость религиозных идей и представлений от социально-экономических условий, от общественного бытия. Одна из задач, которую ему необходимо было решить, — показать, что изменение религиозных представлений, религиозного культа в различных исторических условиях есть по существу своему приспособление религии идеологами эксплуататорских классов к новым условиям для того, чтобы держать трудящиеся массы в покорности. Плеханов стремился оградить рабочее социал-демократическое движение от реакционных влияний богостроителей, богоискателей и других представителей идеализма и религии.

В соответствии с принципами исторического материализма на основе конкретного фактического материала Г. В. Плеханов проводит материалистический анализ взаимосвязи религии с основными формами общественного сознания: идеологией, нравственностью, психологией, выявляя ее гносеологические и классовые корни.

Прежде всего Плеханов обращается к марксистскому методологическому положению о взаимоотношении бази-

²² Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 258.

²³ Там же, с. 261.

са и надстройки как исходному марксистскому принципу понимания природы религии. «Все идеологи,— пишет он,— в последнем счете плод экономического развития. Также и религия. Пример из истории искусств: буржуазная драма в Англии и Франции. Религия. Мы сейчас увидим, как понимать это в применении к религии. Маркс: (Человек создает религию, а не религия человека)»²⁴. Переходя к рассмотрению вопроса о возникновении религии, Плеханов анализирует основные факторы, на которых базируются религиозные представления: «Исторически религия может считаться возникшей только тогда, когда установлена связь общественного человека с известными силами: духами, существование которых он признает и которые, по его мнению, могут иметь влияние на его судьбу. Религия отличает человека от животного. Да, как способность ошибаться»²⁵.

Плеханов имеет здесь в виду абстрагирующую способность человеческого мышления, без которой не могла бы появиться религия, равно как несколько позднее — «чистый» идеализм. Именно об этом говорят последующие замечания конспекта: «Мир, как его понимает первобытный человек, есть царство духов. Спиритуализм — первобытная философия, миропонимание дикаря. Расценка духов: равные ему; низшие; высшие. Он боится этих последних. Он пытается расположить их к себе взятками, подарками-жертвами»²⁶.

Далее, обращаясь к рассмотрению эмоциональных корней религии, Г. В. Плеханов приводит высказывание Лукреция Кара о том, что первого бога породил страх. «Это неоспоримо,— продолжает он,— хотя еще не всякий страшный дух есть бог: черт страшен русскому крестьянину (да и Лютеру был страшен), но черт не бог. Что же такое бог: бог это тот дух, с которым у дикаря установились отношения нравственной зависимости (religio), я сказал бы, благожелательные — отношения/. Дикарь чтит бога, бог покровительствует дикарю (Ветхий завет — договор Авраама с Иеговою). Когда установился такой договор, тогда есть бог. Но — спрашиваете вы — причем тут экономия?»²⁷. Не отрицая эмоциональных, духовных корней религии, Плеханов вскрывает затем лежащие в их основе экономические причины, экономиче-

ские факторы, трансформирующие религиозные представления в зависимости от развития самого общественного организма.

«Теперь мы знаем,— пишет Плеханов,— что в религии два элемента: 1) миропонимание, 2) обществ./енная/ мораль. Миропонимание есть миропонимание невежд. Оно основано на познании. Но границы незнаемого суживаются по мере расширения опыта, по мере увеличения власти человека над природой: когда человек умеет влиять без молитвы, а путем технического воздействия, он перестает молиться»²⁸.

Это еще не полная характеристика, не определение религии. Здесь необходимо было рассмотреть соотношение религиозных и научных представлений на природу и общественные, духовные явления. «Когда исчезнет потребность в религии? — задает вопрос Плеханов.— Когда человек почувствует себя господином природы и своих собственных общественных отношений»²⁹.

Для иллюстрации своей мысли Плеханов использует материал эпоса народов Индостана «Рамаяна»: «Святой и мудрый анахорет — из тех, что во множестве населяют пустыни Индии — однажды молился богу Индре, но капризный бог его не слушал: молитва, исходившая из чистого сердца праведника и поднимавшаяся к небу, падала назад, не производя желанного действия. Тогда святой рассердился и возмущился против Индры. Он употребил в дело всю ту святость, которую он „накопил своими многочисленными жертвами и своим долгим самоистязанием“, и почувствовал себя сильнее самого Индры. Он в свою очередь стал командовать небесами. По его повелению возникли новые звезды. Он сам стал творцом. Он захотел даже создать новых, лучших богов. Индра испугался, он исполнил волю святого, и мир был восстановлен. История человечества отчасти похожа на это со стороны религии. Но только отчасти. Во-первых, не святость накопило человечество, а, теперь, знание, власть над природой и — со временем — над своими общественными отношениями. И настанет время, когда этих знаний будет достаточно, чтобы не нуждаться в Индре. Человечество будет обходиться без бога. Но как бы ни испугался бог, мира оно с ним не заключит, бедный Индра бесповоротно будет осужден на смерть. Луч-

²⁴ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 59.

²⁵ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 60.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же, с. 61.

²⁹ Там же.

ших богов нет, все плохи, есть только менее худшие»³⁰. Таким образом, Плеханов постепенно подводит слушателей к закономерному выводу, объясняющему, почему партия рабочего класса, выступая последовательным поборником научного знания, одновременно является и последовательным борцом против религии: «Мы хотим устранить с нашего пути все то, что является под именем сверхчеловеческого и сверхъестественного. Поэтому мы раз навсегда объявляем войну религии и религиозным представлениям»³¹.

Занимался Плеханов и разработкой такой важной проблемы, как взаимоотношение религии и морали. В «Письмах без адреса», рассматривая вопрос о соотношении морали и религии, он критикует распространенную в то время точку зрения (выраженную Львом Толстым), заключающуюся в том, что во всяком обществе есть общее свойственное всем людям сознание того, что дурно и что хорошо и что и является собственно религиозным сознанием. Плеханов, давая марксистскую трактовку этому положению, указывает, что сознание того, что дурно и что хорошо, а следовательно и первые зачатки нравственности, возникают задолго до появления религиозного сознания, требующего довольно высокого уровня абстрагирующей способности мышления человека. Но и после возникновения религии, после того, как анимистические представления мало-помалу начинают у людей ассоциироваться с моралью, она, т. е. мораль, по существу не становится достоянием религии. Вместе с тем Плеханов не отрицал того, что различные формы общественного сознания влияют друг на друга. Однако не в этом видел он существо проблемы. Если противники материалистического понимания истории, такие его оппоненты по данному вопросу, как В. А. Гольцев, Н. Н. Кареев, Н. К. Михайловский, проводили мысль о том, что именно духовный фактор, в частности религия, прежде всего оказывает влияние на такие явления общественного сознания, как мораль, искусство, и отсюда делали вывод, что религия, а не экономика, не экономические (производственные) отношения в конечном итоге определяют ход их развития, то Плеханов занимал прямо противоположные им позиции. В своих работах Плеханов на примерах из российской действительности убедительно дока-

зывал главное: и религия, и искусство, и мораль, несмотря на взаимовлияние, определяются в конечном счете земными «экономическими» факторами.

Особенно ценил Плеханов произведения писателей-народников, дававших широкую и правдивую картину народной жизни, страстно бичевавших суеверные предрассудки и церковную монополию на духовную жизнь общества, борьбу народных масс против церкви и самодержавия.

Например, в произведениях Г. Успенского, отличавшегося поразительным знанием крестьянской жизни и глубоким проникновением в психологию крестьянства, он искал и находил ответ на вопрос о причинах живучести религии в крестьянской среде. «Земледельческий труд,— замечает Плеханов,— ставит крестьянина в полную зависимость от непонятных ему и, по-видимому, совершенно случайных явлений природы. Природа „учит его признавать власть, и при этом власть бесконтрольную, своеобразную, капризно-прихотливую и бездушно-жестокую“». И крестьянин «умеет терпеть, не думая, не объясняя, терпеть беспрекословно. Он знаком с этим выражением на факте, на своей шкуре, знаком до такой степени, что решительно нет возможности определить этому терпению более или менее точного предела»³².

Становится понятным, пишет Плеханов, что крестьянин олицетворяет силы природы, случайности которой для него сосредоточиваются в том, что он называет богом. Он верит в бога «крепко, непоколебимо» и «ощущает его близость почти до осязания». Он молится ему, чтобы снискать его расположение. При этом он не знает толком ни одной молитвы.

Религиозные суеверия представляют собой естественное следствие отношения крестьянина к природе. Мысль крестьянина поработана «властью земли», зависимостью его от природы. В лучшем случае крестьянская мысль может дойти до выработки идеологии какой-нибудь секты «рационалистического толка», но никогда сама не может возвыситься до материалистического, научного взгляда на природу, до идеи о власти человека над землей. Таким образом на конкретных примерах Плеханов показал тот механизм образования субъективных представлений, который на психологическом уровне, в виде мистической религиозной формы отражает глубинные, базисные причи-

³⁰ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 61.

³¹ Там же, с. 61—62.

³² Плеханов Г. В. Собр. соч., т. 10, с. 20.

ны, состояние, развитие определенных производительных сил.

Г. В. Плеханов был непримиримым врагом всякого вульгаризаторства, блестящим критиком «экономического материализма», представителю которого пытались выводить все явления духовной жизни непосредственно из производительных сил данного общества. В рецензии на книгу французского критика Лансона содержится одна из лучших по своей законченности и строгости формулировок значения диалектического метода для анализа общественной жизни: «Кто, говоря о духовном развитии человечества, ограничивается ссылкой на то, что оно в последнем счете вызвано было развитием производительных сил, определившим собою все последовательные перемены в общественных отношениях людей, тот несомненно высказывает вполне верную мысль. Но мы еще не знаем, правильно ли он понимает эту несомненно правильную мысль, или она остается в его голове мертвой абстракцией, бесплодным догматом, взятым на веру и окостеневшим в своей величавой неподвижности. Диалектический материализм больше всякой другой философской системы пострадал бы от догматического к нему отношения, так как догматизм есть злейший враг диалектики. Диалектический материализм не совокупность окостенелых догматов: это прежде всего метод изучения явлений. Его значение поистине колоссально. Но оно навсегда останется не вполне понятным и ясным для тех, кто ограничивается одними методологическими рассуждениями и не старается применять свой правильный метод к изучению действительности»³³.

Этот метод с необходимостью требовал учета всех факторов, вступающих в «диалектические отношения» по поводу существования тех или иных явлений действительности. При этом чем дальше эти явления отстоят от непосредственно экономической жизни людей, тем с большим вниманием следует относиться к опосредующим это «в конечном счете» определяющее влияние «промежуточным инстанциям». Вклад Плеханова как раз и состоял в том, что он сумел выявить и включить в анализ причин существования религии психологические факторы во всем многообразии их проявлений.

Отношение рабочей партии к религии и церкви

В изучении вопроса о вкладе Г. В. Плеханова в марксистское религиоведение и научный атеизм невозможно ограничиться рассмотрением лишь его теоретических работ в этой области. Георгий Валентинович не только выдающийся марксист-теоретик, но и практик революционной борьбы, активный пропагандист идей научного атеизма, страстный и бескомпромиссный борец за научное материалистическое мировоззрение. Решение практических задач по созданию первой марксистской революционной организации в России, разработка программы подвели его к необходимости обоснования стратегии и тактики по отношению к церкви и религии.

Впервые эти вопросы были затронуты Плехановым при разработке проекта Программы группы «Освобождение труда» в 1884 г. Шестой пункт проекта Программы содержал требование «неограниченной свободы совести» и «полной равноправности всех граждан, независимо от религии и племенного происхождения». В примечании к этому пункту указывалось, что он логически вытекает из пункта четвертого, в котором говорилось о неограниченном праве на «свободу совести, слова, печати, собраний и ассоциаций».

Для того чтобы как можно точнее всесторонне исследовать решение Плехановым вопроса об отношении к религии и церкви в первом, а также последующих проектах программы, необходимо рассмотреть его подход в критическом противопоставлении с тем, как эти вопросы решали немецкие социал-демократы и французские социалисты: ведь именно к опыту западноевропейских партий рабочего класса обратился Плеханов, разрабатывая программу русской революционной социал-демократической организации.

В то время полной ясности в вопросе об отношении к религии и церкви у рабочих партий не было даже в такой передовой, как немецкая социал-демократическая партия. Вокруг решения данного вопроса шла длительная и ожесточенная борьба. В программе партии, составленной Августом Бебелем и принятой на съезде в Эйзенахе в 1869 г., содержалось требование отделения церкви от государства и школы от церкви. При разработке Готской программы лассальянцы выдвинули предложение включить в программу требование «свободы совести». Это требование, так же как и требование «свободы вероиспове-

³³ Плеханов Г. В. Литературное наследие. М., 1938, сб. 6, с. 348.

дания», К. Маркс определил как требования буржуазные, рассчитанные лишь для условий демократической революции. Он писал по этому поводу: «Свобода совести!» Если теперь, во время «культуркампфа» хотели напомнить либералам их старые лозунги, то это можно было сделать только в такой форме: Каждый должен иметь возможность отправлять свои религиозные, так же как и телесные, нужды без того, чтобы полиция совала в это свой нос. Но рабочая партия должна была бы воспользоваться этим случаем и выразить свое убеждение в том, что буржуазная «свобода совести» не представляет собой ничего большего, как терпимость ко всем возможным видам *религиозной свободы совести*, а она, рабочая партия, наоборот, стремится освободить совесть от религиозного дурмана»³⁴.

Под влиянием критики со стороны К. Маркса требование «свободы совести» было отвергнуто на съезде в Готе. Однако в «Готскую программу» была внесена формула прудонистов об объявлении религии «частным делом». Положение это представляло собой явный шаг назад по сравнению с программой, принятой в Эйзенахе. Борьба в социал-демократии вокруг понимания и истолкования этого принципа в дальнейшем продолжалась с переменным успехом. Даже Бебель, неоднократно подвергавшийся критике со стороны оппортунистов за ведение атеистической пропаганды, одно время сдал позиции и склонился к тому, что объявление религии «частным делом» есть право социал-демократа быть кем угодно — и атеистом, и правозверным католиком. В конце концов он пришел к убеждению, что социал-демократическая партия должна вести в массах хорошо продуманную научную атеистическую пропаганду.

Значение борьбы против религии недооценивал и такой видный марксист, как Ф. Меринг, считавший, что религиозные настроения, религиозный дурман не являются препятствием для пробуждения классового сознания у рабочих. «Для борьбы против религии, как таковой, — писал Ф. Меринг, — с каждым днем все более и более исчезало всякое основание, так как каждый день показывал, во-первых, что для борьбы с последним прусским жандармом требуется больше храбрости, чем для борьбы с Господом Богом, которую невозбранно вели тщедушные филистеры, а во-вторых, что весь существующий еще

³⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 30.

религиозный туман нисколько не мешает пробуждению классового сознания»³⁵.

Положение о религии как о «частном деле» было повторено в Эрфуртской программе. На съезде социал-демократов в 1890 г. в городе Галле снова не было единства. Одни требовали активизации борьбы с религией, объявления ей войны. Другие, и среди них В. Либкнехт, стояли на точке зрения стихийного отмирания религии и на этом основании отрицали необходимость борьбы с ней. Их доказательства сводились к тому, что церковь и религия представляют собой орудие современного классового государства, но тот, кто обращается не против государства, его экономических условий и предпосылок, а против религии, тот растрачивает свои силы против фальшивых объектов. Они считали, что сперва должны завоевать власть в государстве, а уж потом религия для них вряд ли будет опасна.

Третьи, как Каутский, попытавшийся в эти годы объединить марксизм с кантианством, считали христианское учение приемлемым для социал-демократии, но выступили против официальной церкви. «Несмотря на то, — писал Каутский, — что учение христианства и Евангелия совместимы с нашими целями, социал-демократии в ее борьбе все же постоянно приходится наталкиваться на враждебность того авторитета, который господствует над католической религией, на враждебность клира»³⁶. Антирелигиозность подменялась у этих деятелей антиклерикализмом, причем исключительно по отношению к католической иерархии.

Ф. Энгельс, внимательно наблюдавший за всем, что происходило в германской социал-демократии, скоро обнаружил, что в партии возобладала линия «практического нейтралитета» по отношению к религии, что именно так стали понимать пункт программы, объявлявший религию частным делом. Он счел необходимым выступить против искажения формулы о том, что религия — «частное дело», требовал правильной расстановки акцентов при интерпретации этого положения. Религия, считал он, объявляется «частным делом» только по отношению к государству, что означает требование отделения церкви от государства и школы от церкви, но не по отношению

³⁵ Меринг Ф. М. История германской социал-демократии. 1921, т. 4, с. 136.

³⁶ Каутский К. Социал-демократия и католическая церковь. М., 1906, с. 18.

к партии, по отношению к марксизму. «Такая осторожность Энгельса,— писал В. И. Ленин,— для людей, неряшливо относящихся к марксизму, для людей, не умеющих или не желающих думать, представляется в виде противоречий и шатаний марксизма в его отношении к религии. На деле же каждый, кто может вдуматься в философские основы марксизма, оценить международный опыт социал-демократии, придет к выводу, что тактика марксизма по отношению к религии глубоко последовательна и продумана Марксом и Энгельсом, что то, что дилетанты и невежды считают шатанием, есть прямой и неизбежный вывод из диалектического материализма»³⁷.

В результате партийный съезд после выступления А. Бебеля и других товарищей высказался за сохранение той тактической линии по отношению к религии, которую отстаивал Ф. Энгельс.

Таким было положение с выработкой тактики социал-демократической партии по отношению к религии и церкви в Германии в тот период, когда Плеханов подготавливал первый и второй проекты программы первой марксистской организации в России. В своей работе, помимо опыта германской социал-демократии, Плеханов мог ориентироваться и на программу французской социалистической партии, которая была подготовлена Ж. Гедом и П. Лафаргом при непосредственном участии К. Маркса. В программе содержалось требование «упразднения бюджета исповедания» и возвращения нации «неотчуждаемых имуществ», «движимых и недвижимых», принадлежащих религиозным корпорациям. Это были весьма скромные требования, которые практически совпадали с соответствующими положениями программы французских республиканцев, представителей буржуазной демократии, разрывавших в этот период шумную антиклерикальную кампанию. Возможно, что в виде реакции на антиклерикализм республиканцев Лафарг, довольно скептически относившийся к поднятой ими шумихе и сформулировал требования социалистической партии так умеренно. Однако по настоянию К. Маркса в программу французской социалистической партии в 1880 г. была внесена ссылка на декрет Парижской коммуны об отделении церкви от государства.

Об отношении французских социалистов к проблеме церкви и религии Плеханов знал очень хорошо, знал не

³⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 17, с. 415.

только по литературе, но и из непосредственного общения с Ж. Гедом и П. Лафаргом. Примечательно, что проект программы группы «Освобождение труда», написанной Плехановым в 1885 г., был опубликован совместно с переводом программы французской социалистической партии в брошюре «Чего хотят социал-демократы». В разделе программы, определявшей отношение российской социал-демократической организации к религии и церкви, содержались только те положения, которые К. Маркс охарактеризовал как буржуазные. И в первом и во втором проектах программы отсутствовали требования об отделении церкви от государства, о конфискации церковного (в первую очередь монастырского) землевладения. Во второй проект было внесено требование «светского дарового и обязательного образования», что означало, по существу, включение в слегка замаскированной форме требования отделения школы от церкви.

Чем объяснить такую умеренность? Прежде всего той общей оценкой политической обстановки, которую дала группа «Освобождение труда». Группа делала ставку на демократическую революцию, основной целью которой было свержение самодержавия в конкретных условиях российского общества 80-х годов. Группа предполагала возможность участия в предстоящей революции определенных слоев либеральной буржуазии. Плеханов учитывал это, разрабатывая проект программы. Идя на союз с либеральной буржуазией, нельзя было выдвигать требования, которые несомненно испугали бы и оттолкнули буржуа. Давая оценку проекту программы группы «Освобождение труда», В. И. Ленин в своей статье «Проект программы нашей партии» писал: «Несмотря на то, что он издан почти 15 лет тому назад, но в общем в целом вполне удовлетворительно, по нашему мнению, разрешает свою задачу и стоит вполне на уровне современной социал-демократической теории»³⁸. Основные положения программы, в том числе и по вопросу отношения к религии и церкви, были для своего времени конкретны и обоснованны.

С установлением и упрочением контактов группы «Освобождение труда» с рабочим движением в России, с ленинским «Союзом борьбы» начался новый период деятельности Г. В. Плеханова, началась и совместная работа с В. И. Лениным над проектом программы партии.

³⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 4, с. 216

Если по ряду важнейших положений программы, теоретическая часть которой была написана Плехановым, между ним и В. И. Лениным велась ожесточенная полемика, то по отношению к религии и церкви их точки зрения совпадали, хотя само положение по этому вопросу было сформулировано не сразу. Так, сначала в работе «Проект и объяснение программы социал-демократической партии», написанной В. И. Лениным, как известно, в 1896 г., содержалось требование: «Свобода вероисповедания и равноправности всех национальностей. Передача ведения метрик в руки самостоятельных гражданских чиновников, независимых от полиции»³⁹. Это положение, по существу, есть не что иное, как требование отделения церкви от государства. Позднее при обсуждении проекта в редакции «Искры» этот пункт был дополнен положением о конфискации монастырского имущества. Это очень важный момент, затрагивавший еще и направление аграрной политики партии. Несмотря на то, что секуляризация монастырских земель в конце XVIII в., в период царствования Екатерины II, и ликвидировала громадные латифундии, принадлежащие монастырям и составлявшие своего рода «государство в государстве», монастыри все же сохранили, а в XIX в. и приумножили свои земельные владения. Общее количество церковных земель достигло 2 млн. десятин. Один Соловецкий монастырь владел 66 000 десятин, а всего на долю монастырей приходилось свыше 1 млн. десятин. Это означало, что на каждого монаха и монахиню приходилось в среднем 149 десятин. Таким образом, требование о ликвидации этого паразитарного землевладения составляло важный элемент программы буржуазно-демократической революции.

В окончательном варианте программы, принятой на II съезде, положения, выражавшие отношение партии к религии и церкви, были сформулированы конкретно и четко. Так, седьмой ее пункт предусматривал «уничтожение сословий и полную равноправность всех граждан независимо от пола, религии, расы и национальности»⁴⁰. Пункт тринадцатый требовал отделения «церкви от государства и школы от церкви»⁴¹. В аграрном разделе программы было записано требование конфискации монастырских и церковных имуществ. Особо обсуждался на съезде

вопрос об отношении к движению раскольников и сектантов.

По инициативе В. Д. Бонч-Бруевича и при прямой поддержке со стороны В. И. Ленина и Г. В. Плеханова в программу съезда был включен доклад об отношении к раскольникам и сектантам. В нем говорилось об исторической преемственности в отношении русских революционеров к сектантскому движению: «Сектантство, как нам известно, привлекало к себе внимание русских революционеров. Еще в 70-х гг. многие из народников вели значительную пропаганду среди приверженцев... Память об этой пропаганде сохранилась среди сектантов»⁴².

Обосновывая необходимость ведения работы среди сектантов, В. Д. Бонч-Бруевич ссылаясь на основные положения по этому вопросу, содержащиеся в ленинской «Что делать?», подчеркивавшие тот факт, что «сектантам надо не только не пренебрегать, а при широкой постановке дела нашей социалистической пропаганды нам необходимо будет воспользоваться и их настроениями и фактами их преследования»⁴³. Г. В. Плеханов поддерживал Бонч-Бруевича.

По совместному предложению В. И. Ленина и Г. В. Плеханова II съезд РСДРП принял решение издавать (под контролем редакции ЦО партии) специальный журнал для распространения среди сектантов. Этим журналом стал «Рассвет».

На длительном пути своей деятельности, начиная от разработки первого проекта «Программы» группы «Освобождение труда» и кончая совместной работой с В. И. Лениным над программой РСДРП, принятой II съездом партии, Г. В. Плеханов решал вопрос об отношении рабочей партии к религии и церкви в основном с марксистских позиций. Принципиально не изменилась позиция Плеханова по этим вопросам и тогда, когда он оказался среди меньшевиков.

В нашей литературе в свое время писалось, что, перейдя в меньшевистский лагерь, Плеханов отошел от марксизма едва ли не по всем вопросам теории и практики. Действительно, разногласия между В. И. Лениным и Г. В. Плехановым по ряду важнейших положений программы выявили коренные расхождения в их позициях в области политической деятельности. Однако на этом ос-

³⁹ Там же, т. 2, с. 85.

⁴⁰ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1970, т. 1, с. 63.

⁴¹ Там же, с. 63.

⁴² Бонч-Бруевич В. Д. Доклад на II съезде. — Рассвет, 1904, № 6/7, с. 169.

⁴³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 6, с. 58, 63, 70.

новании нельзя отрицать того большого вклада, который внес Плеханов в этот период в марксистскую науку. В области философии он проводил последовательную материалистическую линию, на протяжении многих лет выступая как воинствующий материалист, непримиримый к идеализму во всех его формах, разоблачавший фальсификации противников диалектического материализма. Плехановым написан и целый ряд работ по проблемам религии и атеизма, в которых дана развернутая критика как метафизических идеалистических концепций в самой философии, богословской апологетике религии, так и попыток «клерикализации» рабочего движения, проникновения в его ряды религиозных «богоискательских» и «богостроительских» влияний.

Он правильно оценивал и тактические вопросы по отношению к религии, возникавшие в ходе революционной работы партии. Опираясь на общеполитический и методологический фундамент марксистского учения о религии, решал Плеханов и такую сложную проблему, как отношение к верующему в случае, если он разделяет взгляды партии, желает вступить в нее и бороться в ее рядах. «Мы не имеем права,— писал он,— закрывать 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»⁴⁴.

Плеханов прекрасно понимал всю важность и необходимость отстаивания цельности и последовательности материалистической позиции по отношению к мировоззренческим вопросам. В конспекте лекции «Научный социализм и религия» он давал отпор ревизионистским извращениям позиции социал-демократии по отношению к религии, призывал «непрестанно и безудержно бороться с нашими многочисленными врагами,— начиная с тех, которые арестуют нас и сажают в тюрьмы, ссылают нас и расстреливают... и кончая теми, которые более или менее умышленно, более или менее сознательно, более или менее систематически извращают наши мысли»⁴⁵.

Плеханов обоснованно считал важным обратиться к рассмотрению коренных проблем отношения рабочей пар-

тии к религии даже тогда, когда они представлялись многим несколько отвлеченными.

С этой целью он проанализировал взгляды ряда крупных деятелей социал-демократического движения на Западе, отношение лидеров II Интернационала к проблемам религии и атеистической работы. Материалом ему послужили их ответы на вопросы, поставленные редакцией журнала «Mouvement socialiste» («Социалистическое движение»). Позднее он рассказывал об этом: «В 1902 г/оду/, редакция журнала „Mouvement socialiste“ производила целую „enquête“ (анкету) по вопросу об отношении социалистических партий разных стран к клерикализму. Этот вопрос становится теперь для международного социализма/ важным практич/еским/ вопросом, который мы с вами рассмотр/им/ сегодня вечером. У нас в России указанный практич/еский/ вопрос еще не стоит на очереди: мы еще не можем непосредственно/ влиять на закон/одательство/; но у нас есть другой практич/еский/ вопрос — раскольники и сектанты»⁴⁶.

В личной библиотеке Г. В. Плеханова сохранились номера журнала с ответами на анкету, полученными от Вандервельде, Каутского, Дестре, Фольмара, Вайяна, Моризе, Квельча и Инглезиаса. Целый ряд мест в тексте был им отчеркнут, на полях сохранились заметки. Эта работа Плеханова над текстом и сами ответы представляют значительный интерес, позволяя судить как о его взглядах на поднятые редакцией журнала проблемы, так и о позициях корреспондентов.

Так, например, немецкий правый социал-демократ Фольмар основное положение анкеты о том, что «религия — частное дело» интерпретировал следующим образом: «Религиозные взгляды (члена социал-демократической партии) не имеют отношения к политическим или экономическим вопросам». Эти слова Плеханов отчеркнул жирной линией и на полях поставил знак вопроса. Такой же отметкой он сопроводил фразу: «но круг религиозных идей не имеет ничего общего с борьбой, которую мы ведем». В конце своего ответа Фольмар пишет, что политическая и социальная борьба даст «во сто крат высшие («supérieurs») результаты», нежели «цеплянье» за «прогресс просвещения» во что бы то ни стало. Г. В. Плеханов реагировал на это заметкой — «supérieurs» — в каком смысле?

⁴⁴ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 471.

⁴⁵ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 58.

⁴⁶ Там же, с. 59.

В ответах итальянского социалиста Эрнста Ферри Плеханов обратил внимание на два места. Э. Ферри пишет: «Таким образом, прямая антирелигиозная пропаганда — по психологическим причинам дает лишь ничтожные результаты. Но социальное значение клерикализма легко улавливается рабочими и крестьянами во время стачек, когда они видят, что священники становятся неизменно на сторону капиталистов». К этому месту Плеханов сделал на полях замечание: «экономизм». Он подразумевал при этом «экономическое» направление в РСДРП, развившееся в конце 90-х годов прошлого века. «Экономисты» тоже считали, что для пробуждения политического сознания рабочих достаточно стачечной борьбы.

С этими пометками Плеханова непосредственно сопрягаются другие его высказывания по существу вопросов, поднятых анкетой редакции журнала «Mouvement socialiste». Во втором издании книги Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Георгий Валентинович в дополнениях к примечаниям «от переводчика» изложил свою позицию, свое отношение к вопросам, заданным редакцией, подчеркнув, что самое очевидное практическое значение, которое имеет вопрос отношения к клерикализму, может быть правильно понято и истолковано только при условии верного выяснения другого, преимущественно теоретического вопроса, вопроса «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»⁴⁷.

«Говорят: религия — частное дело, — пишет далее Плеханов. — Это верно, но верно только в известном, ограниченном смысле. Разумеется, социалистическая партия всякой данной страны поступила 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 приро-

ду и на общество, и осуждает ее, как препятствие для всестороннего развития пролетариев... Последовательное социалистическое миросозерцание совершенно несогласно с религией»⁴⁸.

Эта четкая марксистская формулировка отношения к религиозному мировоззрению совершенно идентична по смыслу основным идеям ленинской статьи, написанной в том же 1905 г., что и примечания Плеханова к «Людвигу Фейербаху». Завершая изложение своей позиции по этому вопросу, Плеханов пишет о том, что последовательное материалистическое миросозерцание совершенно несогласуемо с религией. В подтверждение верности своей мысли учению основателей научного социализма он приводит слова Ф. Энгельса о необходимости объявления «войны религии и религиозным представлениям». Маркс, пишет далее Плеханов, называл религию опиумом, с помощью которого высшие классы усыпляют народное сознание, а потому уничтожение религии есть требование, необходимое для достижения реального освобождения человека. Это до такой степени верно, что становится абсолютно понятным возвращение в лоно религии всех тех бывших «марксистов», которые «в силу своих буржуазных стремлений, — заключает Плеханов, — не желают и не могут желать полного отрезвления пролетариата»⁴⁹. Здесь имеются в виду Н. А. Бердяев, С. Е. Булгаков и другие «легальные марксисты», выступившие в те же годы с «критикой» Маркса с кантианских позиций и после революции 1905 г. докатившиеся до откровенного и неприкрытого религиозного мистицизма.

Свою критику оппортунистического истолкования программного положения социал-демократии «религия — частное дело» Плеханов продолжал и в других работах. Так, в рецензии на книгу теоретика немецкой социал-демократии Ф. Лютгенау «Естественная и социальная религия», в которой автор утверждал, что для принадлежности к партии достаточно «убедиться для себя» в правильности программных положений, Плеханов, справедливо не соглашаясь с такой явно оппортунистической трактовкой вопроса, проводит свою точку зрения. «Программа партии, — пишет Плеханов, — основывается на совокупности таких положений, которым члены партии приписывают строго научное значение. И каждый член пар-

⁴⁸ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 471.

⁴⁹ Там же.

⁴⁷ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 471.

тии нравственно обязан по мере сил и возможности заниматься пропагандой этих положений. Спрашивается, как ему быть, если в своей пропаганде он сталкивается с системой взглядов, «объясняющих с помощью „социальной“ религии то, что он сам не может объяснить иначе, как посредством научного социализма? Говорить против своего убеждения? Это было бы лицемерием. Замалчивать некоторую часть своих взглядов? Это было бы лицемерием наполовину, т. е. в сущности таким же лицемерием. Остается говорить правду — говорить ее, не раздражая без надобности своего слушателя, подходя к нему тактично и даже педагогично, но все же говорить»⁵⁰.

Анализ критической аргументации Плеханова, логика рассуждений по вопросу обоснования стратегии и тактики партии в отношении религии и церкви, сопоставление основных положений его работ на эту тему с ленинскими выводами и положениями по этому вопросу с полным основанием позволяют заключить, что даже во времена своего политического «грехопадения» Плеханов был непримиримым борцом с идеализмом самых различных видов. В своих выступлениях по вопросу об отношении социал-демократии к религии и церкви он неизменно давал марксистскую трактовку программных положений и в главном и решающем не расходился с той линией, которую отстаивал В. И. Ленин.

«О РЕЛИГИИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА»

В письме К. Каутскому, датированном 14 декабря 1910 г., Плеханов спрашивал: «Согласитесь ли Вы напечатать в „Neue Zeit“ перевод моей статьи „О религии с точки зрения исторического материализма“»⁵¹. Это было измененное название серии статей, опубликованных в 1908 г. под названием «О так называемых религиозных исканиях в России». Предложенное Каутскому новое название этой работы Плеханова гораздо лучше передает истинное содержание и историческое значение не только этой серии, но и других работ Плеханова позднейшего времени, в которых он разрабатывал проблемы религиоведения.

⁵⁰ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 310.

⁵¹ Литературно-философское наследие Г. В. Плеханова. М., 1973, т. 2, с. 188.

лия. Именно в годы после первой русской революции, в период острой полемики с представителями богоискательства и богостроительства, Плехановым в целом ряде блистательных работ была дана развернутая критика религии и сформулированы важнейшие положения о роли и месте религии и церкви, атеизма и свободомыслия в России.

«Религию можно определить...»

Всесторонний анализ вопросов, связанных с религией, понимание ее исторических судеб требовали дать четкое определение самому понятию «религия», раскрыть содержание этого сложного социально-исторического феномена.

К началу XX в. существовало большое число различного рода определений религии. Сущность религии наиболее глубоко была раскрыта К. Марксом и Ф. Энгельсом, поднявшими традиционную критику религии прогрессивной общественной мыслью на качественно новый уровень. Классическое определение религии как «опиума народа» сохраняло свое значение. Но необходимость критики различных течений и школ религиозно-мистического толка, а также практика пропаганды атеистических идей в рабочем движении вызвали потребность в более конкретном и точном определении, в котором бы с большей полнотой были разработаны содержательные и функциональные моменты, в максимальной степени учитывающие обстоятельства нового исторического этапа. В работе «О так называемых религиозных исканиях в России» Г. В. Плехановым была предпринята удачная попытка решения этой насущной задачи революционного движения.

Статьи под этим названием появились в период, когда после поражения революции 1905—1907 гг. среди широких слоев русской интеллигенции оживились реакционные богостроительские и богоискательские религиозно-мистические течения, «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 потому общественный, политический характер»⁵².

Вопросу о богостроительстве наряду с вопросом о других течениях Плеханов придавал большое значение.

⁵² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 16, с. 30.

Письма, получаемые им из России, выражали большую тревогу по поводу того, что религиозная зараза произвела настоящее опустошение в рядах передовой интеллигенции, в них содержались настойчивые просьбы высказаться по этим волнующим всех вопросам.

«Русские „передовые люди“, — пишет Плеханов, — никогда не думали серьезно о религии. Прежде в этом не было большой беды, а теперь наступила такая пора, когда невнимательное отношение к религиозным вопросам может повести за собою весьма печальные последствия. О религии нужно теперь думать и говорить очень серьезно... И с этой целью, прежде чем критиковать религиозные находки, делаемые нашими «богоискателями», постараемся составить себе правильное понятие о том, что такое религия»⁵³.

Плеханову удалось разработать содержательное, отвечающее требованиям времени, основанное на диалектико-материалистическом фундаменте учения К. Маркса и Ф. Энгельса о религии определение, в котором схвачены содержательные и функциональные признаки религии, отличающие ее от других форм общественного сознания. «Религию, — пишет Плеханов, — 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 — к области религиозного поклонения или, как говорят иначе, — культа»⁵⁴.

Это определение вызывает до сих пор ожесточенную полемику в литературе. При этом в эпицентре споров, как правило, лежат не положения о представлениях и действиях как элементах религии, а лишь часть определения, касающаяся трактовки настроений как области религиозных чувств. Так, французский материалист Шарль Эшлеп, разбирая плехановское определение религии, утверждал, что «подобное определение свидетельствует прежде всего о связи со старой буржуазной психологией, делившей деятельность «души» на чувства (восприимчивость, чувствительность), мысли (разум, ум) и действия (воля). Такое определение признает существование религиозного чувства в качестве особого, специфического чувства. Между тем такого чувства не существует: нет никаких особых религиозных чувств; суще-

ствуют лишь нормальные чувства, которые связываются с религиозным комплексом, включающим объекты почтения, представления и обряды»⁵⁵.

Некоторая неточность плехановской формулировки в части, касающейся области религиозных чувств и настроений, с одной стороны, формальная ее трактовка некоторыми советскими исследователями — с другой, привели их на ту же позицию, что и Эшлена, позицию, суть которой в том, что Плеханов-де признавал существование «религиозного чувства в качестве особого, специфического чувства». Так например, П. А. Павелкин в брошюре «Что такое религия?» писал: «Однако, занимаясь определением религии, он (Плеханов.— И. М.) недостаточно критически отнесся к мнению тех мыслителей, которые в понятие «религия» включают «религиозное чувство». Плеханов считал, что религия характеризуется тремя признаками: религиозными представлениями, т. е. верой в сверхъестественные силы, религиозными обрядами, т. е. обрядами поклонения божествам, и религиозными чувствами. Иными словами, к указанным двум существенным признакам религии Плеханов добавлял еще третий — религиозное чувство. Однако с этим мнением Плеханова нельзя согласиться. В данном случае, признав существование особого религиозного чувства, Плеханов проявил непоследовательность и допустил ошибку»⁵⁶.

Интересно, что практически тут же П. А. Павелкин сам приводит другие высказывания Плеханова, содержание которых говорит об обратном, о том, что никакого признания существования особых религиозных чувств у него нет, да и не было никогда. Это заставляет «критика» выискивать противоречия там, где их, по существу, нет. Вырывая из контекста плехановскую цитату о причинах религиозных чувств, он пускается в следующие рассуждения: «Однако о религиозных чувствах и настроениях Плеханов мог упоминать в самой общей форме, пока он ограничивался абстрактной, отвлеченной постановкой вопроса. А когда он стал раскрывать свое определение религии, исследовать и характеризовать в отдельности каждый из указанных им признаков религии, он нашел материал только для характеристики религиозных представлений (верований) и религиозных обрядов. Более подробно изучая вопрос о религиозных чувствах,

⁵³ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 330.

⁵⁴ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 330.

⁵⁵ Эшлен Ш. Происхождение религии. М., 1954, с. 9.

⁵⁶ Павелкин П. А. Что такое религия? М., 1956, с. 53.

Плеханов пришел к выводу, что никаких особых религиозных чувств нет. Плеханов пишет, что когда возникла вера в бога, когда у людей возникло «представление о своей тесной связи с данным духом», то мало-помалу люди начинают относиться к этому духу с любовью и уважением, т. е. начинают приурочивать к нему те общественные чувства, которые вызываются у них совместной борьбой за существование. Включая свое рассуждение о чувствах, с которыми религиозные люди относятся к своим богам, Плеханов пишет: «...теперь уже можно с уверенностью сказать, что чувства эти возникают гораздо раньше, нежели появляются боги». Так упоминание о религиозном чувстве, включенное в абстрактное определение религии, данное Плехановым до начала исследования, повисло в воздухе после того, как исследование произведено. Один из трех признаков, включенный Плехановым в определение религии, отпал, не получив обоснования. Сам Плеханов не заметил этой ошибки и не пересмотрел, не уточнил свое определение»⁵⁷.

«Неосновательна и критика Плеханова,— писал Д. М. Угринович в книге «О специфике религии», разбирая работу П. А. Павелкина,— за якобы признание им специфического «религиозного чувства» в том смысле, как его понимают церковники и идеалисты. Сам П. А. Павелкин признает, что Плеханов имел в виду не особое врожденное «религиозное чувство», а те естественные человеческие чувства, которые сами по себе существуют независимо от религии, но приобретают особую направленность, особую окраску в связи с религиозными представлениями людей. Конечно, можно спорить о точности той или иной формулировки у Г. В. Плеханова, но нельзя трактовать его высказывание о религии так, что он по существу ставится на одну доску с идеалистами и фидеистами»⁵⁸.

Д. М. Угринович справедливо отмечает, что ошибка П. А. Павелкина прежде всего в том, что он, критикуя с правильных позиций церковников и идеалистов за признание ими существования врожденного «религиозного чувства», в то же время игнорирует то обстоятельство, что обычные врожденные человеческие чувства, «включенные в религиозный комплекс, связанные с религиозными представлениями, приобретают известную специфику»⁵⁹.

⁵⁷ Павелкин П. А. Что такое религия?, с. 53—55.

⁵⁸ Угринович Д. М. О специфике религии. М., 1961, с. 42.

⁵⁹ Там же.

Именно этой тонкости не понимали большинство критиков плехановского определения религии. Одних подводила односторонность подхода к сложной и многогранной проблеме, понять которую возможно только в противоречивом единстве всех существенно важных ее моментов и сторон, других ограничивающая, уводящая классового мышления, накладывающая изначальное, методологическое табу на сами исходные посылки.

Действительный интерес Плеханова к религиозным чувствам, эмоциональной стороне религиозного мирозерцания и мироотношения был совершенно не случаен. Эмоциональная, чувственная сторона играет в религии чрезвычайно большую роль. Странники религиозного мировоззрения, его защитники и проводники в своих апелляциях обращались прежде всего именно к этой стороне религии.

Ф. Шлейермахер, чьи труды занимали в то время немаловажное место в буржуазной религиозно-философской литературе, писал: «Основы религии не в мнениях и теориях, а в настроениях и душевных движениях; самобытная область религии есть область чувства. ...Идеи бога и бессмертия в религии не суть особые понятия, выражающие теоретическое знание. Подобно всем понятиям в религии они выражают содержание религиозного чувства»⁶⁰. С этой апологетикой чувства в качестве основания религии перекликаются высказывания авторитетного представителя буржуазной философской мысли XIX в. Вильгельма Вундта. В своих лекциях «Душа человека и животных» он говорил: «Хотя чувство и представление сами по себе отдельные процессы, но ни один из них не может существовать без другого. Чувство или опирается на представление, или должно воплощаться в представлениях. В различных сферах психической жизни процессы эти следуют друг за другом в одном порядке. Известные религиозные представления, переданные нам учением и примером, возбуждают чувство, происходят ли эти представления от непосредственного созерцания или составляют продукт более свободного творчества фантазии. Но в тысячах случаев... и наоборот представление происходит от чувства... До тех пор, пока будет жить религиозное чувство, не погибнут религиозные представления»⁶¹.

⁶⁰ Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. М., 1911, с. 4.

⁶¹ Вундт В. В. Душа человека и животных: Лекции Гейдельбергского университета..., 1866, т. 2, с. 302—303.

Об устойчивости буржуазного толкования основ религии говорит и тот факт, что влияние идей Шлейермахера, сложившихся на рубеже XIX в., можно отчетливо обнаружить в трудах американского философа и психолога Вильяма Джеймса и через столетие, на рубеже XX в. Вот одно из основных положений его работы, написанной в 1902 г.: «Я, действительно, думаю, что чувство есть глубочайший источник религии, а философские и богословские построения являются только вторичной надстройкой, подобной переводу подлинника на чужой язык»⁶².

Интересно, что Джеймс не рассматривал религиозное чувство как некое однородное душевное состояние. Poleмизируя с авторами трудов, в которых оно именно так трактуется. Джеймс писал о религиозном чувстве: «Некоторые авторы принимают его за чувство зависимости, другие выводят из чувства страха, третьи отождествляют с половой жизнью, четвертые — с чувством бесконечности и т. п. Разнообразие этих определений само по себе способно вызвать сомнения в том, действительно ли религиозное чувство представляет нечто специфическое, и если мы согласимся понимать «религиозное чувство» как собирательное имя для всех тех чувств, которые в разных случаях порождаются религиозными объектами, то мы признаем вероятность того, что этот термин не заключает в себе такого элемента, который имел бы с психологической точки зрения специфическую природу»⁶³.

Точке зрения Джеймса в значительной степени близка позиция датского буржуазного философа и психолога Г. Геффдинга. Рассматривая религиозное чувство как чувство покорности, Г. Геффдинг писал: «Оно может возникнуть очень различными способами и, смотря по различию соотношений между элементами или мотивами, может приобрести различные оттенки. Оно может иметь характер скорби и страстного ожидания, или характер холодности и огорчения, или характер юмора, или характер интеллектуального удовлетворения»⁶⁴.

Как видим, среди буржуазных философов и психологов, занимающихся в той или иной мере проблемами религиоведения, господствует признание эмоциональной стороны религии как едва ли не основной.

⁶² Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. М., 1910, с. 420.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Геффдинг Г. Философия религии. СПб., 1912, с. 120.

Заблуждения, свойственные буржуазной теоретической мысли, в поисках действительных основ религии прочно остановившейся на разных вариантах одной и той же посылки, критиковал еще Фейербах, отрицавший специфическую природу «религиозного чувства», его врожденность. В своих лекциях о сущности религии Л. Фейербах, высмеивая тех, кто допускал предположения, «что существует особый орган религии и совершенно специфическое, особое религиозное чувство», говорил, что с таким же основанием «можно было бы принять существование особого органа суеверия» и утверждать, что «суеверие врождено человеку, как и всякое другое чувство». Ну а если допускать «существование особого чувства бога или органа бога, то придется допустить и существование в человеке особого чувства дьявола или органа дьявола», ведь «еще в XVIII веке тот, кто отрицал существование дьявола, был таким же безбожником, как тот, кто отрицал существование ... бога»⁶⁵.

Л. Фейербах, выступавший с позиций философского материализма, был глубоко прав. Но одновременно следует сказать, что Фейербах исходил в своем анализе религиозных основ только из абстрактно понятой сущности человека как индивида. Ему не было дано увидеть того, что «религиозное чувство», по известному выражению К. Маркса, есть общественный продукт. Это непонимание, эта ограниченность характерна для всех буржуазных ученых, отрицающих материалистическое истолкование общественно-исторических явлений.

Именно здесь в области понимания причин явлений общественного сознания явственно проходит та глубокая разграничительная черта, которая отделяет в этом вопросе марксиста Плеханова от буржуазных теоретиков всех направлений. В то время как для буржуазных ученых чувства, в том числе и религиозные, явление индивидуального «асоциального» сознания, Плеханов даже религиозно окрашенные чувства всегда рассматривал как чувства социально обусловленные.

Конспектируя лекции Л. Фейербаха, В. И. Ленин делает заметку: «Кроме фантазии в религии крайне важно *gemüth* (чувство), поиски лучшего, защиты, помощи... в религии ищут утешения»⁶⁶. Крайне важная мысль, которая могла бы служить исходным положением для целого исследования. Современные социальные пси-

⁶⁵ Фейербах Л. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 735—736.

⁶⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 20.

хологи Б. Д. Парыгин и В. Р. Букин, исследуя вопрос религиозного настроения, его структуры, подчеркнули важность плехановского определения религии и особенно учета и разработки им специальной стороны религиозного мирозерцания, имеющей существенное значение для понимания природы религии и специфики ее функционирования. «...Определяя религию как «более или менее стройную систему», Г. В. Плеханов в то же время включает в определение не чувства, а именно настроения. Показательно, что, не отрицая общей связи религиозных настроений с религиозными чувствами («настроения относятся к области религиозного чувства»), Г. В. Плеханов в то же время включает в определение не чувства, а именно настроения. Очевидно, в этом предпочтении сказывается общий подход Плеханова к настроениям как более емким и адекватно отражающим состояние эмоционального мира верующих явлениям, способным в какой-то мере характеризовать сами религиозные чувства»⁶⁷.

В своем определении Плеханов подчеркнул именно характер связи религиозного чувства с системой взглядов верующего, с религиозной идеей. Так, в ответе на вопрос о будущности религии журналу «*Mercure de France*» он пишет: «Что касается религиозного чувства, то очевидно, что оно исчезает вместе с разложением религиозной идеи. Но в чувствах, конечно, больше консерватизма, чем в идеях. Могут и будут иметь место различные пережитки, народятся убудочные концепции мира, полуматериалистические, полуспиритуалистические»^{67а}.

Определение Г. В. Плеханова не находится в каком-либо противоречии с классическим определением Ф. Энгельсом религии как «выражения бессилия человека». Это бессилие в равной степени проявляется в сфере интеллекта, и в области чувства, и в характере поведения. Помня о том, что всякая дефиниция не полна и имеет свои особые стороны, в заключение необходимо сказать, что плехановское определение по многим причинам, и в том числе по той из них, что в нем с большей силой было подчеркнута значение религиозного чувства, религиозного настроения, можно с полным основанием рассматривать как конкретизацию и развитие марксистского взгляда на религию.

⁶⁷ Вопр. науч. атеизма, 1971, вып. 11, с. 58.

^{67а} Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 105.

«Не знаем и не узнаем?»

К сложнейшим и труднейшим проблемам религиозоведения принадлежит вопрос о происхождении религии. Буржуазная наука относит его к тем явлениям, которые характеризуются понятием «*ignotabimus*», т. е. «не знаем и не узнаем». «Первое возникновение религии в человеческом роде,— писал Г. Геффдинг,— вероятно, всегда останется неразрешимой проблемой для истории»⁶⁸. Н. К. Михайловский говорил: «Я думаю, что от исследования действительно первых проблесков религии следует совершенно отказаться: они останутся для науки навсегда неуловимыми»⁶⁹.

Обращаясь к исследованию вопроса происхождения религии, практически невозможно обойти тот весомый вклад в марксистскую науку о религии, который сделан Плехановым. Опираясь на глубокое знание истории, этнографии, археологии, лингвистики, он сумел конкретизировать марксистские положения, глубоко фундаментализировать их достижениями этих наук, привлекая современную естественнонаучную аргументацию. Особенно важное место в его исследованиях принадлежит анализу мифологии. Плеханов справедливо полагал, что без исследования причин, условий возникновения мифов нельзя правильно понять происхождение не только религии, но и таких форм общественного сознания, как философии, мораль, искусство и даже наука. Плеханов писал: «Мы должны прежде всего и больше всего остановиться на мифологическом элементе религии»⁷⁰.

В своем анализе «мифологического элемента религии» Г. В. Плеханов прежде всего исходил из основных положений учения К. Маркса и Ф. Энгельса о религии, в котором содержится целый ряд фундаментальных соображений о природе и функциях мифа как в первобытности, так и в античном мире.

Как известно, вопросу становления человеческого сознания уделяли внимание исследователи из различных областей общественной науки. Плеханов, помимо работ классиков марксизма, изучал громадное количество материала, относящихся к данному вопросу. Не мог он пройти и мимо известных высказываний о первобытном сознании Н. Г. Чернышевского, глубоким знатоком творчества

⁶⁸ Геффдинг Г. Философия религии, с. 27.

⁶⁹ Михайловский Н. К. Последние сочинения. СПб., 1905, т. 2, с. 16.

⁷⁰ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 330.

которого он являлся. «Простому человеку, — писал Чернышевский, — надобно, чтобы везде и все было так, как у него; иначе он ничего не поймет. Такими глазами простой человек (если угодно, назовем его дикарем) смотрит на природу: ему все в ней представляется так, как бывает у него. Если он идет — он спешит куда-нибудь по делу или к приятелям; течет река — она тоже хочет куда-нибудь пробраться; к кому он обращивается, на того он смотрит; цветы оборачиваются к солнцу — это они хотят любоваться на него; человек кричит, когда ему больно; дерево скрипит, сломалось — это оно тоже кричит от боли; как же иначе? Человеку больно будет, если у него сломать руку, а дереву будет не больно, когда у него ломают сук? Если он сам притащил к соседу бревно, это будет подарок соседу, сделанный от расположения или по доброте души; ему самому река выбросила ко двору бревно — это река делает ему тоже подарок — добрая река! Он «с сердцов» пошел да и побил соседа; его самого дерево хлестнуло веткой — это дерево побило его, сердится на него. Одним словом: неразвитый человек видит в природе что-то похожее на человека, или, выражаясь технически, вносит в природу антропоморфизм, предполагает в ней жизнь, похожую на человеческую жизнь; река у него живое существо, лес — все равно, что толпа народа»⁷¹.

Филологические исследования выдающихся русских лингвистов Ф. И. Буслаева и А. А. Потебни, разработка ими вопросов морфологии языка, исследования языковой структуры дали Плеханову ценнейший материал для решения вопросов происхождения мифологии, религии, других форм общественного сознания. Так, например, обращаясь к проблеме происхождения понятия «душа», Ф. И. Буслаев писал: «От стихии природы вещественной переходит понятие на слова дух, воздух, от глагола дую. Дух первоначально имеет значение самой тончайшей материи и движение оной: воздуха, веяния, теплоты, запаха: как от дха — дуть, так от глагола пахаю, пашу — запах. Потом восприятие и испусчение воздуха легкими выражается словами того же корня, движение. Дыхание есть признак жизни, откуда задушить, удушить, душегубец, издохнуть. Существо бесплотное называется дух, ибо сим словом выражается в природе вещественной самая нежная материя. Дух, вздохнутый в живое: душа.

⁷¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. М., 1949, т. 2, с. 153.

Как этимологически душа происходит от духа, так и психологически. Названия многих предметов действующих отличаются от названий предметов, подлежащих действию, тем, что первые рода мужского, вторые — женские, поэтому — дух мужского рода, душа — женского. По мнению народа, душа присутствует в горле и груди: потому душа значит часть тела несколько пониже горла; отсюда одеяние, покрывающее верхние части тела — душегрейка»⁷².

В трудах А. А. Потебни Плеханов нашел интереснейшие высказывания о связи языка с религией. Русский ученый полностью отвергал мистическую «богооткровенную» теорию происхождения языка и религии: «Естественно, — писал он, — что дикарь населяет свой небесный Олимп существами, образ коих сложен из наблюдаемых над земными предметами. При этом процессе он следует тем самым законам мысли, как и при познании ближайшей действительности. Неизвестное объясняется известным. Он видит, например, движение солнца, месяца; он видит, что всякое земное объяснимое движение, т. е. взятое таким, в котором начало, конец и причина того, а не другого направления вполне ясны, исходят из живых существ. Он обобщает это и принимает живое существо за причину всякого движения. Таким образом, живое существо водит по небу эти светила. Падаёт громовой удар: конечно, он пущен человеческой рукой, потому что бросать на землю может только человеческая рука. Всякий земной предмет, начало коего может быть указано, стало быть, всякий предмет, мыслимый для дикаря, по отношению к своему началу, в решительном большинстве случаев на небе ставится человекообразный создатель. Впрочем, будет ли это человекообразное существо или животное — это зависит от степени развития. Известно, что зооморфизм предшествует антропоморфизму»⁷³.

Опираясь на данные различных наук, в работе «О так называемых религиозных исканиях в России» Плеханов дает глубокое марксистское определение мифа: «Миф есть рассказ, отвечающий на вопросы: почему? и каким образом? Миф есть первое выражение сознания человеком причинной связи между явлениями»⁷⁴. В другом месте

⁷² Буслаев Ф. О преподавании отечественного языка. М., 1867, с. 319—320.

⁷³ Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Харьков, 1906, с. 610.

⁷⁴ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 331.

этой работы Плеханов уточняет свое определение мифа: «Один из самых выдающихся немецких этнологов нашего времени говорит: „Миф есть выражение первобытного мирозерцания“. И это в самом деле так. В чем же состоит главная отличительная черта этого мирозерцания? Она состоит в том, что человек, его держащийся, олицетворяет явления природы. Все эти явления представляются первобытному человеку действиями особых существ, имеющих, подобно ему, сознание, потребности, страсти, желания и волю. Уже на очень ранней ступени развития эти существа, будто бы вызывающие своими действиями известные явления природы, приобретают в представлении первобытного человека характер духов... но нужно помнить, что иное дело — вера в существование духов, а иное дело — поклонение им; иное дело — миф, а иное дело — культ. Первобытный человек верит в существование множества духов, но поклоняется он лишь некоторым из них»⁷⁵.

Достаточно сравнить приведенное определение мифа с современной его трактовкой в марксистской религиозно-философской литературе, чтобы понять, что оно до сих пор сохраняет все свое значение и ценность.

Так, например, М. И. Шахнович в книге «Первобытная психология и философия» дает следующее определение: «Миф обладает этнологической (от древнегреческого *aitia* — причина) функцией, а поэтому мифологию давно называли первобытной натурфилософией, удовлетворяющей каузальную потребность»⁷⁶.

С. А. Токарев называет мифологией «произведения народной фантазии, порожденные любознательностью человеческого разума на ранних стадиях его развития и содержащие в наивно олицетворенной форме объяснение мира»⁷⁷.

А. Ф. Лосев в статье для «Философской энциклопедии» определяет миф как «фантастическое отражение, возникающее в результате одушевления природы и всего мира в первобытном сознании»⁷⁸.

Придавая большое значение мифологическим элементам в формировании различных форм общественного со-

знания, и прежде всего религии, Плеханов обращается к их изучению еще в ранних своих произведениях⁷⁹.

Позднее в «Очерках по истории материализма», в работе «Основные вопросы марксизма» им проанализированы различные стороны первобытного мирозерцания, включающие «мифологию, теологию, науку». Постепенно он подходит к тому, чтобы ответить на вопрос, чем же отличается религия, представленная в сознании первобытного человека в зачаточной форме, от мифологии. Сложность вопроса заключается в том, что «всякое религиозное представление мифологично, но не всякое мифологическое представление религиозно»⁸⁰. Когда же возникает религия, какие условия для этого необходимы? В определенной степени вопросы эти дискуссионны и в настоящее время. А. Ф. Лосев, например, склонен противопоставлять религию мифологии. Совершенно правильно утверждая, что В. И. Ленин видел в мифе и мифологии «идеализм первобытности», в котором общее (понятие, идея) есть отдельное существо, он добавляет к этому, что «миф есть чувственное представление, и в нем не содержится ничего абстрактного». Это категорическое утверждение противоречит его же словам о том, что «миф всегда есть обобщение... Однако все обобщения о мифе не выходят за пределы чувственных представлений. В этом смысле мифология принципиально отличается от науки или философии, хотя в отдельные периоды человеческого развития наука и философия приближались к мифологии и даже сливались с ней»⁸¹. Эту точку зрения А. Ф. Лосева оспаривает М. И. Шахнович, выразивший свое несогласие с его точкой зрения следующим утверждением: «... миф, взятый сам по себе, не имеет существенного отношения к религиозным верованиям»⁸².

В работе «О так называемых религиозных исканиях в России», давая развернутое понимание мифологического элемента религии, Плеханов главную особенность, главную отличительную черту первобытного мирозерцания усматривает в олицетворении человеком явлений природы. Для этого требуются довольно значительные успехи абстрагирующей особенности человеческого мышления.

⁷⁵ Там же, с. 331—332.

⁷⁶ Шахнович М. Первобытная мифология и философия. Л., 1971, с. 19.

⁷⁷ Вопр. истории религии и атеизма. М., 1962, с. 10.

⁷⁸ Филос. энцикл., 1964, т. 3, с. 457.

⁷⁹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 462—465.

⁸⁰ Шахнович М. Первобытная мифология и философия, с. 22.

⁸¹ Филос. энцикл., т. 3, с. 457.

⁸² Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия, с. 18—19.

Эта способность к олицетворению и привела к появлению религиозных представлений, неразрывно связанных, по мнению Г. В. Плеханова, с анимизмом. «Культ, — говорит Плеханов, — возникает из соединения анимистических идей с известными религиозными действиями. Нам, разумеется, нельзя будет миновать вопроса о том, чем обуславливается это соединение, но мы не должны забегать вперед. Теперь нам нужно ознакомиться с происхождением анимизма... Изучение анимизма окажет двойную услугу: оно не только будет способствовать выяснению наших понятий о первобытных мифах, но и раскроет перед нами „сущность спиритуалистической философии“»⁸³. Для понимания взглядов Г. В. Плеханова на роль мифологии в образовании религиозных верований большое значение имеют его замечания к книге Ф. Лютгенау «Естественная и социальная религия».

Ф. Лютгенау, трактуя понятие «миф», опирается на материалы трудов филолога Макса Мюллера. Ф. Лютгенау, приводя важную, на его взгляд, цитату из труда Макса Мюллера, пытается дать определение мифа: «Мы знаем, что Эос (по-гречески „утренняя заря“) соответствует санскритскому „Ushas“ и что оно происходит от корня „Uas“, что значит свет. Эос, следовательно, первоначально называлось „светящее“ или „светящая“. Как же было это оно? он или она? Здесь мы можем прямо наблюдать неизбежное рождение мифа. То, что познается нашими внешними чувствами и что мы можем назвать, есть только следствие; это — своеобразное освещение неба, отблеск наступающего утра или, как мы сказали бы теперь, рефлекс преломляющихся в облаках солнечных лучей. Но так, разумеется, не думали древние. Составив такое слово, как Эос, означающее „светящее“ или „свет“, они должны пойти дальше и говорить: „Эос возвращается, Эос ушла, Эос снова пришла, Эос поднимается из моря, Эос — дочь неба, солнце идет вслед за Эос, солнце любит Эос, солнце убивает Эос и т. п. Что все это значит? Вы можете сказать, что это — язык, это, конечно, миф, и притом миф неизбежный“». К этим рассуждениям М. Мюллера Ф. Лютгенау добавляет: «На вопрос о сущности мифа можно, между прочим, ответить так: он есть естественная и необходимая ступень развития языка и мышления. Это, разумеется, отнюдь еще недостаточное определение»⁸⁴. Г. В. Плеханов же следующим образом

комментирует его позицию: «Действительно, совсем „недостаточное“. Но главное — то, что даже и это недостаточное определение могло бы навести г. Лютгенау на некий полезный вопрос. Он мог бы — даже должен был бы — спросить себя: нельзя ли сократить это определение; нельзя ли просто сказать: миф есть необходимая ступень развития мышления»⁸⁵. И далее: «... и если бы он без предубеждения вдумался в этот вопрос, то увидел бы, что сказать так в самом деле можно. Мы и теперь, подобно нашим очень-очень отдаленным предкам, говорим: солнце село, луна взошла, ветер утих и т. д., но, выражаясь так, мы уже не думаем, как думали эти очень-очень отдаленные предки: что солнце, что луна, что ветер и пр. суть живые существа, одаренные сознанием и волей. Выражения остались те же, а представления, связанные с ними, сделались совсем другие; прежде характер этих представлений и вообще мышления благоприятствовал развитию мифов, теперь он совсем неблагоприятен для него»⁸⁶. К этому месту Плеханов делает следующее примечание: «Макс Мюллер мало помог г. Лютгенау в его попытке материалистического объяснения религии. Напротив, филология скорее помешала нашему автору обратить надлежащее внимание на технологию, т. е. на то, каким образом мифология видоизменяется вследствие роста производительных сил, увеличения власти человека над природой. Тем, которые будут читать разбираемую нами книгу, мы очень советуем не забывать об этом ее пробеле ... Этот пробел нисколько не устраняется тем, что сказано нашим автором, например, о влиянии обмена на религиозные представления. Мы говорим теперь не об экономии, а именно о технике производства. Влияние этой последней на первобытную мифологию, вероятно, не менее сильно, нежели ее влияние на первобытное искусство»⁸⁷.

На решение Плехановым проблемы происхождения религии, обнаружение ее истинных корней повлияли не только его исследования в области мифологии, но и искусства.

Работы Плеханова, посвященные проблемам искусства, также имели большое значение для развития марксистского религиоведения. Анализ проблем происхождения искусства, рассмотрение его общественных функций,

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 307.

⁸⁷ Там же, с. 307.

⁸³ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 332.

⁸⁴ См.: Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 306.

взаимосвязи с религией — все это имело большое значение для правильного понимания вопроса происхождения религии и ее места среди других видов надстроечных явлений.

Мифология, являясь миросозерцанием первобытного человека, включает зачатки религии, философии, науки, эстетических представлений. Проследить становление этих элементов мифологии, проанализировать все ее слабые — и означает, по Плеханову, создать все условия для понимания причин возникновения религии.

Анимизм и другие ранние формы религии

Другим источником изучения генезиса религии стало основательное знакомство Г. В. Плеханова с работами Э. Тейлора, в частности анимистической теорией. Во второй половине XIX в. сложилась и бурно развилась новая научная дисциплина — этнология. Одним из наиболее выдающихся ее представителей был Э. Тейлор, собравший и обобщивший огромный этнографический материал. Исследования Тейлора раскрыли такое характерное явление первобытного общества, как всеобщее распространение анимизма. Это было важное открытие не только в области этнографии, но и в области религиоведения. «Теория Тейлора, — пишет известный исследователь С. А. Токарев, — построенная на огромном этнографическом материале, имела в свое время большое прогрессивное значение»¹. Достаточно сравнить, например, книгу Тейлора «Первобытная культура» с работой В. Вундта «Душа человека и животных», чтобы увидеть, какой большой шаг вперед был сделан.

Оценив все значение этнографического материала трудов Тейлора, Г. В. Плеханов широко использовал его в своих исследованиях начальных форм религиозного сознания. Но если в работах Тейлора практически на каждом шагу талантливый исследователь-этнограф соседствует с заурядным философом-эклектиком и происхождение религиозных верований рассматривается им в почти полном отрыве от производственных отношений только как спонтанное развитие возникших анимистических

представлений, то Плеханов интересуется именно эта сторона первобытного миросозерцания. Интерпретацией этнографического материала с диалектико-материалистических позиций Плеханов продолжил исследование сложного процесса генезиса религии, специфических особенностей и общих черт, различных его форм. Анализ анимизма, произведенный им с позиций исторического материализма, вписал его в систему марксистского религиоведения. Привлекая для разработки проблем марксистского религиоведения большой фактический материал, введенный в научный обиход Тейлором, Плеханов развивал и конкретизировал положение работ Ф. Энгельса о происхождении религии.

Следует немного остановиться на понимании Ф. Энгельсом проблемы происхождения религии. Энгельс в своем анализе происхождения религии особое внимание уделял ее эмоциональной стороне, рассматривая сами религиозные верования и эмоции как некую совокупность, единство. Он говорит о религии как о непосредственной, т. е. эмоциональной, форме отношения людей к господствующим над ними чуждым силам, несводимой к беспредметным отношениям, а выливающейся в совокупность каких-то представлений и, в свою очередь, этими представлениями порождаемой и стимулируемой². Ф. Энгельс отмечает, что эмоциональная сторона сознания играет в религии большую роль, хотя «связь представлений с их материальными условиями существования все более запутывается, все более затемняется промежуточными звеньями. Но все-таки она существует»³. Он дает классическое определение этому процессу: «Религия возникла в самые первобытные времена из самых невежественных, темных, первобытных представлений людей о своей собственной и об окружающей их внешней природе. Но, раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке. Иначе она не была бы идеологией, то есть не имела бы дела с мыслями как с самостоятельными сущностями, которые обладают независимым развитием и подчиняются только своим собственным законам. Тот факт, что материальные условия жизни людей, в головах которых совершается этот мыслительный процесс, в конечном счете определя-

¹ Краткий научно-атеистический словарь. М., 1964, с. 556.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 329.

³ Там же, т. 21, с. 312

ют собой его ход, остается неизбежно у этих людей неосознанным, ибо иначе пришел бы конец всей идеологии. Эти первоначальные религиозные представления, по большей части общие каждой данной родственной группе народов, после разделения таких групп развиваются у каждого народа своеобразно, соответственно выпавшим на их долю жизненным условиям»⁴.

Энгельс обращал внимание и на возможность «филиации идей» при образовании религиозных представлений. Рассматривая анимизм как наиболее грубую и примитивную форму идеализма, он считал, что именно из анимизма как первоначальной формы идеализма развились впоследствии религия и идеалистическая философия. «Уже с того весьма отдаленного времени, — писал Энгельс, — когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения есть деятельность не их тела, а какой-то особой души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти, — уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру»⁵. Это, так сказать, следствие по «философской линии», а по «религиозной линии» отсюда пошло учение о бессмертии души, ибо, «раз признав существование души, люди, в силу всеобщей ограниченности, никак не могли объяснить себе, куда девается она после смерти тела»⁶.

Взгляды Энгельса по этому вопросу разделял и В. И. Ленин. Вспомним его классическое положение о том, что «в основе идеализма и религии лежит представление, что мысль является особым существом, душой или духом. Идеализм первобытный: общее (понятие, идея) есть отдельное существо. Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым. Но разве не в этом же роде (совершенно в том же роде) современный идеализм, Кант, Гегель, идея бога? Столы, стулья и идеи стола и стула; мир и идея мира (бог); вещь и „*нумен*“, непознаваемая „вещь в себе“; связь земли и солнца, природы вообще — и закон *λόγος*, бог»⁷.

Говоря о ленинской формулировке возможности превращения абстрактного понятия в фантазию, а в последней инстанции в бога, известный советский религиовед

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 37, с. 419.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 370.

М. И. Шахнович подчеркнул важность и необходимость изучения проблемы атеизма. «В этой особенности познания разгадка тайны анимизма, веры в существование особого существа души или духа, в образе которого человек олицетворил свою психическую деятельность. В анализе анимизма Энгельс, Лафарг, Плеханов опирались на традиции материалистов прошлого, указавших на огромную роль веры в душу в образовании религии, на богатейшие материалы, собранные этнографами. Ленин отметил то, что писал позитивист А. Рей в книге «Современная философия» о связи идеализма с анимизмом, взгляды по этому вопросу Гегеля, рассуждавшего по поводу воззрений Аристотеля на душу «на деле вообще реально, как особенное, единичное, как сущее другого». Ленин обратил внимание на то, что идеалистические представления Лейбница были связаны с анимизмом. Лейбниц пытается заставить безбожно демократические атомы служить богу, отождествив их с душами. Для объяснения атомов Лейбниц писал, что правильное прибегнуть в конце концов к богу, который дает прочность этим последним основам вещей. Ленин указал, что для Лейбница «вся природа наполнена душами, так как монады — души своего рода... А материя нечто вроде инобытия души или киселя, связующего их мирской, плотской связью». В. И. Ленин цитировал Л. Фейербаха, который писал: «Спекуляция, становящаяся в противоречие с жизнью, делающая точкой зрения истины точку зрения смерти, души, отделенной от тела, — такая спекуляция есть мертвая, фальшивая спекуляция»⁸.

Анализ этнографического материала подводит исследователей, пишет Плеханов, к необходимости ответа на вопрос о том, почему именно анимистическая форма мышления является «основной, всеобщей на известной ступени развития». Сам вопрос, продолжает Плеханов, должен быть сформулирован иначе. «Он должен гласить: почему вера в богов сохраняется даже в таких цивилизованных обществах, производительные силы которых достигли очень высокой степени развития и которые, таким образом, приобрели значительную власть над природой? На этот вопрос уже давно дали ответ основатели научного социализма... Но, чтобы вполне понять его, необходимо окончательно разобраться в занимающем нас теперь во-

⁸ Шахнович М. И. Ленин и проблемы атеизма. М.; Л., 1961. с. 232—233.

просе о происхождении анимизма. На этот счет мы тоже находим интересные указания у одного из основателей научного социализма, именно у Фридриха Энгельса⁹. Плеханов имел в виду мысль Энгельса о том, что люди с древнейших времен «должны были задумываться об отношении души ко внешнему миру», решая существенно важный, мировоззренческий вопрос «об отношении мышления к бытию», «духа к природе».

Развивая марксистское понимание вопроса о происхождении религиозных представлений, Плеханов не просто следует в своем анализе за громадным материалом, накопленным к концу XIX в. этнографами, но пытается его осмыслить с материалистических позиций, развит и дополнить, конкретизировать точку зрения Ф. Энгельса.

Плеханов пишет: «Очень возможно, даже вероятно, что анимизм не был самым первым шагом в развитии человеческого представлений о мифе. Вероятно, прав был М. Гюйо полагавший, что „исходный момент религиозной метафизики заключается в своеобразном гуманном монистическом взгляде на божественное начало, не на божество... но на душу и тело, которые вначале мыслились как единое целое“. Если это так, то анимизм надо считать вторым шагом в развитии указанных представлений»¹⁰.

Чтобы доказать это предположение, Г. В. Плеханов размышляет следующим образом: «Само собою разумеется, что представление первобытных охотничьих племен о духе далеко не лишено характера материалистичности: духи этих племен еще не имеют той неведомой природы, какая свойственна, например, богу современных христиан или тем «элементам», которые играют такую важную роль в «естественнонаучной» философии Эрнста Маха. Когда «дикарь» хочет вообразить духа, он очень часто воображает его в виде маленького человечка. В таком представлении, конечно, много вещественности»¹¹. Надо сказать, что это понимал уже и Э. Тейлор. «Позднейшие метафизические понятия о неведомости души,— писал он,— едва ли могли иметь какой-нибудь смысл для дикаря»¹². Здесь Плеханов затронул очень важный момент, углубляющий, конкретизирующий марксистские представления о возникновении в человеческом мышлении идеальных моментов «идеальности», которые

при определенных условиях могут быть представлены как самостоятельная сущность. Подробное рассмотрение этих моментов, «вещественности», «идеальности» очень важно для изучения вопроса о ранних формах религии. Г. В. Плеханов очень наглядно и ярко показывает путь, по которому из «вещественности», «телесности» в ходе развития практики и человеческого сознания выделяется «идеальность», «духовность». Значительному числу представлений, вырабатываемых человеческим мышлением, присущи в той или иной степени «вещественные» признаки. Но постепенно возникают представления, в которых таких признаков становится все меньше и меньше, они становятся все более отвлеченными. «Тут происходит,— пишет Плеханов,— как бы дистилляция представлений, возникающих у человека в процессе его воздействия на внешнюю природу»¹³. Так, например, представление о «духе» неразрывно связано с таким вполне «вещественным» явлением, каким является дыхание. Движение выдыхаемого воздуха несомненно существует, но это движение «почти совершенно недоступно нашим чувствам». И тогда «дикарь» старается вообразить себе нечто такое, что может быть реальным, но не действует на наши чувства. Так, глядя на собеседника, он видит в его зрачке изображение маленького человека. Это изображение он считает «душою говорящего с ним». Плеханов ссылается здесь на Тейлора, который называет это изображение «зрачковым образом», отмечая, что у европейского «простоародья» исчезновение «зрачкового образа» или его помутнение считается признаком или колдовской порчи, или приближения смерти¹⁴.

Появление представления о душе несомненно было связано с тем, что прекращение дыхания являлось внешним признаком наступления смерти. С последним дыханием умирающего, как считалось, душа покидала его бренное тело. Эту часть своего исследования причин происхождения религиозных представлений и верований Плеханов заканчивает ссылкой на хорошо известное положение из работы Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах...», где он показывает, что «дистилляция представлений», их неизбежное очищение от вещественности при определенных условиях общественного производства приводят к появлению представления о душе, а затем и к тому, что

⁹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 337.

¹⁰ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 334.

¹¹ Там же, с. 336.

¹² Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939, с. 249.

¹³ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 336.

¹⁴ Тейлор Э. Первобытная культура, с. 267.

душа бессмертна, к представлению о личном бессмертии.

Плеханов таким образом, рассматривая конкретный этнографический материал, выделяет в анимизме как бы три его ипостаси: одну из ранних форм первобытной религии, элемент складывающегося идеализма (спиритуализм) и способ рафинирования веры в бога в более поздних формах.

Затем он переходит к анализу других форм первобытного миросозерцания, выросших из анимистических представлений.

Г. В. Плеханов первым среди философов-марксистов дал оригинальный и глубокий анализ причин возникновения тотемизма. Этнография собрала к тому времени обильный материал, подтверждавший, что религиозные представления всех народов на ранних этапах своего развития связаны с тотемизмом.

Опираясь на результаты этнографических исследований (Э. Лонга, Штеренберга и других), Г. В. Плеханов показывает, что возникновение тотемизма было связано с практической жизнедеятельностью племен, с помощью которой «они главным образом и объясняли себе природу, составляли свое миросозерцание»¹⁵. Занятия людей первобытных племен очень жестко определяют и содержание их представлений. Плеханов цитирует Э. Лонга, исследовавшего образ жизни и воззрения бушменов: «Что характеризует мифологию бушменов, так это почти исключительная роль, которую играют в ней животные. Кроме одной старухи, там и сям появляющейся в их бессвязных легендах, в этих мифах вряд ли когда выступает человек»¹⁶.

Первобытные люди допускали не только возможность родства с различными видами животных, но сплошь и рядом выводят из какого-либо вида свою родословную и считают себя обязанными ему всеми своими достоинствами и недостатками.

Обобщая многочисленные данные этнографии своего времени, Плеханов пишет: «Греческий философ Ксенофан ошибался, говоря, что человек всегда творит своего бога по своему образу и подобию. Нет, сначала он творит его по образу и подобию животного. Человекоподобные боги возникли лишь впоследствии, как результат новых успехов человека в деле развития производительных сил. Но

¹⁵ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 160.

¹⁶ Там же, с. 161.

и впоследствии в религиозных представлениях людей сохраняются глубокие следы зооморфизма. Достаточно вспомнить о поклонении животным в Древнем Египте и о том, что статуи, изображавшие египетских богов, очень часто имели звериные головы»¹⁷.

Почему же тотемизм уступил место другим религиозным формам? «Вследствие изменения условий человеческой жизни», — отвечает Г. В. Плеханов. Рост производительных сил первобытного человека увеличивает его власть над природой, что в свою очередь изменяет его отношение к ней. Воздействуя на внешнюю природу, человек меняет и свою собственную природу, свои представления об окружающем его мире. Одновременно происходит более или менее коренная ломка и его религиозных представлений.

При анализе явлений тотемизма Плеханов много внимания уделил выяснению психологической основы религиозных представлений. Используя тексты различных авторов, исследовавших явления тотемизма, он вскрывает механизм изменения содержания религиозных верований, их зависимость от перемены условий жизнедеятельности людей.

После приручения животных, пишет Плеханов, с появлением домашнего скотоводства отношение к ним начинает меняться. Оно влечет за собой изменение роли и места животных в религиозных представлениях людей. Процесс этот очень медленный. Животные играли большую роль в древних мифологиях и космогониях и оставили свой след даже в языке, особенно у скотоводческих народов. Например, в персидском языке долго сохранялись выражения, отражавшие древнее поклонение животным, когда корова и собака считались священными животными и даже обожествлялись. Выражение «Я дал в изобилии корм коровам» означало в то же время: «Я вполне исполнил свои обязанности», а выражение «Я приобрел корову» было синонимом понятия: «Я своим хорошим поведением заслужил блаженство на небе после смерти». Такие следы преклонения можно обнаружить и у русских, произносивших слово «Саваоф» как «Самоов», что можно понять как «овечий бог».

Коренное изменение отношения человека к животным наступает с переходом к земледелию. Конечно, сохраняется забота человека о домашнем скоте. Элементы зоо-

¹⁷ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 350.

морфизма остались даже в православии. Святые Фрол и Лавр становятся покровителями домашнего скота, и им служат молебны. Но тотемистическому обожествлению животных с переходом к земледелию приходит конец. Земледельческий быт, отмечает Плеханов, мало благоприятствует господству зооморфизма в религиозных представлениях. Когда быка запрягают в плуг и в ходе пахоты «оживляют» его усердие палкой, прохаживаясь по его бокам, то трудно считать себя в кровном родстве с ним, а тем более обожествлять.

Рассмотрение тотемизма привело Плеханова к выводу, имеющему большое значение для религиоведения и состоящему в том, что на смену тотемизму, или естественной религии, приходит религия общественная. Разделение труда, формирование классовых отношений приводит к тому, что боги перестают быть лишь олицетворением сил природы, а все более и более начинают отражать общественные связи и отношения. Конкретизируя это фундаментальное марксистское положение, Плеханов пишет: «Языческая религия есть обоготворение непонятых человеком сил природы...». Эта натуральная, основанная на обоготворении сил природы религия существует на заре культурной истории общественного человека. Но по мере того, как растут производительные силы этого человека и общественная среда переживает более или менее глубокие изменения, первоначальная религия приобретает новый характер: из натуральной она превращается в общественную.

Боги, бывшие когда-то простым олицетворением сил природы, становятся покровителями и даже воображаемыми творцами того или иного вида собственности, семьи, государственного устройства и международных отношений. Когда между людьми возникает борьба, скажем из-за той или другой формы семейного быта, языческие боги также начинают ссориться между собой, становясь один на сторону охранителей старины, а другие — на сторону новаторов.

Так у Эхила эмениды отстаивают материнское право, а Минерва защищает власть отца. Эта интересная богиня не имела, как известно, матери. С этой стороны она сама была в глазах людей не чем иным, как фантастическим отражением той борьбы, которая имела место при переходе материнского права к отцовскому»¹⁸.

¹⁸ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 208—209.

В связи с анализом тотемизма Г. В. Плеханов затронул проблему обратного влияния религиозных верований на бытие людей. Буржуазный религиовед Э. Ган в своей книге «Домашние животные», опираясь на многочисленные факты, свидетельствующие о том, что религиозное сознание влияло на организацию быта людей, использовал это обстоятельство для нападок на исторический материализм, считая, что теория Маркса якобы не оставляет места для обратного воздействия сознания на элементы общественного бытия. В частности, Э. Ган усматривал основную причину приручения животных людьми в тотемизме, т. е. в их верованиях.

Г. В. Плеханов критически отнесся к этой гипотезе. Трудно допустить, писал он, что «тотемизм был единственным источником приручения животных»¹⁹. Даже если бы это было действительно так и если бы тотемизм оказал влияние на приручение животных и переход от охоты к скотоводству, то это ни в коей степени не могло служить опровержением исторического материализма, указывает Плеханов.

Рассматривая в целом вопрос об отмирании тотемизма, Плеханов пишет: «На данной экономической основе — первоначальный охотничий быт — возникает первоначальная форма религиозного сознания: тотемизм. Эта форма религиозного сознания вызывает и упрочивает такие отношения между первобытным охотником и некоторыми видами животных, которые обуславливают весьма значительное увеличение производительных сил охотничьего общества. Увеличение этих производительных сил изменяет отношение человека к природе и главным образом его представление о животном мире. Человек начинает противопоставлять себя животному. Это дает очень сильный толчок антропоморфизации его представлений о боге: тотемизм отживает свой век. Бытие вызывает сознание, которое воздействует на него и тем самым подготавливает свое собственное дальнейшее изменение»²⁰.

Наряду с анимизмом и тотемизмом Плехановым была рассмотрена и такая форма первобытного сознания, как магия. Анализируя материал работ Д. Фрэзера, представлявших собой свод огромного этнографического и исторического исследования по проблемам магического, он последовательно доказывал, что магия представляет собой не

¹⁹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 356.

²⁰ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 356—357.

столько зародыш научных представлений, сколько одну из разновидностей религиозного сознания. В статье «К 60-й годовщине смерти Гегеля» Плеханов формулирует положение о том, что «волшебство не оставляет никакого места законосообразности в природе»²¹. Эта же точка зрения последовательно проводится им и в более поздних работах. «Магия, — писал Плеханов, — делает ту же самую ошибку, которая в высокой степени свойственна современному эмпириомонизму. Она смешивает объективные явления с субъективными. И именно потому, что она смешивает их, свойственный ей ход идей не устраняет хода идей, свойственного анимизму. Магия дополняет анимизм; анимизм дополняется магией. Это мы на каждом шагу видим решительно во всех религиях... магические действия являются составной частью всякого культа»²².

Исследования Плехановым причин возникновения и механизмов действия ранних форм религии заложили фундаментальные марксистские представления о генезисе религии, продолжающие и сегодня занимать важное место в теории и практике научного атеизма.

М. Т. Иовчук, давая развернутую оценку религиозно-философских работ Г. В. Плеханова, пишет: «На большом конкретном материале, на примерах по истории первобытного общества и его идеологии Плеханов исследует вопрос о происхождении религии, показывает, что фантастическое объяснение явлений жизни и природы первобытного человека, анимистические и другие примитивные религиозные взгляды, возникшие в первобытном обществе, порождены в конечном счете низким уровнем развития производительных сил, слабостью, социальной беспомощностью человека перед стихийными силами природы»²³.

«Религия не создает нравственности...»

Г. В. Плеханов всегда стоял на той точке зрения, что нравственность возникла до религии, независимо от нее и лишь на относительно высокой ступени развития общества начинается срастание религиозных представлений с нравственными. Исторически процесс соединения религиозно-мифологических представлений и нравственных,

²¹ Там же, т. 1, с. 440.

²² Там же, т. 3, с. 342.

²³ Иовчук М. Т. Г. В. Плеханов и его труды по истории философии. М., 1960, с. 64.

считал он, связан с возникновением культовых действий. «На первых ступенях общественного развития, — пишет Плеханов, — нравственность существует совершенно независимо от веры в сверхъестественные существа»¹. Подчеркивая, что нравственность складывается независимо от формирования религиозных представлений, он отмечал: «Религия не создает нравственности, она только освящает правила, вырастающие на почве данного общественного строя»². В этом существе позиции Г. В. Плеханова при рассмотрении различных вопросов, связанных с происхождением религии.

Взгляды Плеханова долгое время полностью разделялись советскими религиоведами. Однако в последние годы в результате углубления исследовательской работы в области генезиса и сущности морали возник ряд дискуссионных проблем. Следует сказать и о том, что в исследовании и толковании отдельных элементов, деталей возникновения религии Плеханов не всегда был точен и последователен. В результате в ряде случаев позиция Плеханова по отношению к этим проблемам отдельными авторами либо искажалась, либо трактовалась неверно, что приводило к серьезным методологическим издержкам.

«Г. В. Плеханов, — писал В. И. Шердаков в работе „Атеизм и нравственность“, анализируя проблему возникновения нравственности и религии, — на труды которого часто ссылаются в этих вопросах, называл религий синтез морали и мифологических представлений о богах и посмертном существовании. Представления о богах и жизни после смерти были и до этого синтеза, но они, по определению Г. В. Плеханова, не были еще религией, потому что были еще лишены морального характера. В современной научной литературе, однако, утвердилось другое словоупотребление: представление о богах и посмертном существовании рассматривается всеми как достаточное доказательство существования религиозных верований. В силу этого ссылаются на авторитет Г. В. Плеханова для подтверждения тезиса о более раннем возникновении морали сравнительно с религией неправильно. Если же принимать формулу Плеханова (религия есть мифология плюс мораль), то сама постановка вопроса — что возникло раньше — лишается смысла»³. Но такая постановка вопроса неизбежно влечет за собой

¹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 362.

² Там же, с. 362.

³ Шердаков В. И. Атеизм и нравственность. Л., 1973, с. 9.

необходимость решения сложнейшей проблемы: а была ли в истории человечества дорелигиозная эпоха?

«Религия не существовала тогда, когда бессилие человека перед лицом природы и социальных сил еще не осознавалось им, когда сознание его было целиком „вплетено“ в практическую, материальную деятельность и не могло создавать оторванных от реальности фантастических образов. Это значит, что о дорелигиозной эпохе можно говорить только применительно к эпохе формирования человека и человеческого общества. Да, в ту эпоху религии не было, но не было и морали, искусства, не было человеческой культуры вообще»⁴, — утверждает Д. М. Угринович, выступающий с критикой плехановской позиции. При этом он оговаривается, что не ставил перед собой задачу анализа различных концепций дорелигиозной эпохи, но из его рассуждений с неизбежностью вытекает заключение о том, что никакой дорелигиозной эпохи человечество и не знало.

Религиоведы, усомнившиеся в том, что мораль возникла раньше религии, должны были прийти к отказу от признания дорелигиозной эпохи и независимости морали от религии. Выход был найден в признании нерасчлененности, синкретичности сознания наших отдаленных предков, в которое входили элементы того, что мы сейчас называем моралью, религией, правом и т. п. «Утверждения об абсолютно разделенном, — пишет В. И. Шердаков, — независимом существовании норм поведения и представлений о сверхъестественном в начальный период человеческой истории спорны. Ведь и то и другое существовало вместе в едином, еще не расчлененном сознании, что предопределяло процессы их взаимодействия и переноса элементов одного на другое. Например, характер взаимоотношений, эмоциональных реакций людей того времени, конечно, не мог не отражаться на представлениях об эмоционально-волевом характере сверхъестественных существ. С другой стороны, само собой разумеющимся фактом является участие в мотивации поведения такой доминанты сознания первобытных людей, как вера в сверхъестественное. Последняя, в силу своей природы, органически связана с практическим отношением к миру, правилам поведения, с представлением о „долженствовании“»⁵.

Как видим, точка зрения достаточно ясно выкристаллизовалась; ее основными положениями являются отрицание дорелигиозного периода в исторической эволюции человеческого общества и признание «религиозной санкции морали».

Но тут возникает вопрос: возможно ли становление человеческого общества без норм поведения, без выработки нравов, обычаев, привычек, суждений, которыми пользуются люди в своей повседневной жизни, сколь ни была она первоначальной и примитивной?

О. Г. Дробницкий, выступивший против приписывания нравственности первобытному человеку, еще не знающему религиозных представлений, писал: «Дело не в том, как вел себя человек в коллективе и чего не позволял по отношению к себе подобным, а в том, какими способами регуляции поведения достигалось то состояние нравов... Далеко не все нормы поведения, а лишь особый тип этих норм, отличный от множества других, охватывается понятием „мораль“. ...Простейшей формой коллективного воздействия было насилие и психологическое давление, в сущности, угроза того же насилия по отношению к отступнику от общей нормы. Но это все еще не мораль»⁶.

Сомнения и дискуссии по этому вопросу уходят своими корнями в различное понимание содержания понятий «мораль», «нравственность», и все же логика вещей, на наш взгляд, подсказывает, что становление человеческого общества без выработки определенных обычаев, нравов, соответствующего поведения, суждений было бы невозможно. Вот как, аргументируя противоположную вышеприведенным точку зрения на вопрос возникновения религии и нравственности в первобытном обществе, А. Ф. Шишкин пишет: «Появление нравов и обычаев, требований дисциплины, сознание связи с другими и ответственности за общее дело соответствовали этой возникшей в ходе труда потребности согласовать поведение отдельного человека с интересами других, с интересами первобытного коллектива (сперва стада, потом общины), потребности обуздать «зоологический индивидуализм», то есть звериные инстинкты, свойственные животным предкам человека... Из сказанного следует, что происхождение нравственности относится уже к самым ранним фор-

⁴ Угринович Д. М. Обряды: за и против. М., 1975, с. 67.

⁵ Шердаков В. И. Атеизм и нравственность, с. 13.

⁶ Дробницкий О. Г. Научная истина и моральное добро. — В кн.: Наука и нравственность. М., 1971, с. 291—294.

мам общежития. Нравственность возникает, безусловно, раньше, чем религия, и, вероятно, раньше, чем первобытное искусство»⁷.

Г. В. Плеханов, решая проблему происхождения нравственности и религиозных верований, широко использовал в своей работе материал ученых и мыслителей прошлого, современных ему этнографов и историков.

Прежде всего он обращается к высказываниям по этому вопросу французских материалистов, «лидер» которого Д. Дидро фактически является родоначальником сравнительного религиоведения. Именно Дени Дидро выдвинул и обосновал тезис «о безрелигиозном и дорелигиозном происхождении нравственности»⁸. Это была общая позиция передовых мыслителей XVIII в., ее разделяли с Дидро и материалист Гольбах и деист Вольтер.

В работах Э. Тейлора Плеханов не мог не обратить внимания на его мысли о слабости связи религиозных и нравственных представлений, моральных установлений. Тейлор, основательно исследовавший этот вопрос, писал: «Весьма важный элемент религии, именно тот нравственный элемент, который ныне составляет саму жизненную часть ее, встречается весьма слабо выраженным в религии примитивных племен. Соединение нравственной и анимистической философии, столь тесное и могущественное в высшей культуре, по-видимому, едва начинается в низшей»⁹.

Привлекала Г. В. Плеханова и мысль Чарльза Дарвина о выживании тех первоначальных человеческих обществ, где в большей мере, чем в других, были представлены элементы альтруизма, взаимопомощи: «Очевидно, что племя, заключающее в себе большое число членов, которые наделены высокоразвитым чувством патриотизма, верности, послушания, храбрости и участия к другим, — членов, которые всегда готовы помогать друг другу и жертвовать собой для общей пользы, — должно одержать верх над большинством других племен, а это и будет естественный отбор»¹⁰.

Исследуя становление человеческого общества на его самой ранней, первобытной ступени, Плеханов использо-

вал и творчески развил этот дарвинский тезис. «„Становящийся“ человек, — писал, он, — борется за существование не в одиночку, а группами, — по мере роста производительных сил все более и более обширными, внутри этих групп возникают отношения, на почве которых создаются правила нравственности, развиваются общественные чувства и стремления людей. То, что, по-видимому, может явиться лишь источником эгоизма, на самом деле порождает, — как результат совместной деятельности, неизменно проходящей через многие поколения как следствие продолжительного и прочного согласования общих усилий, — альтруизм, преданность общему благу, преследование „общечеловеческих“ целей»¹¹.

Критикуя взгляды Лютгенау по вопросу о происхождении религии, Плеханов материалистически поправляет трактовку им натуралистической теории английского историка религии М. Мюллера. Смысл критики заключался в том, чтобы показать, основываясь на том же фактическом материале, что религия «действительно возникает тогда, когда общественный человек начинает искать у бога или богов санкции для своей морали или вообще для своих действий и учреждений»¹². Первоначально, пишет Плеханов, вера в духов не имеет практического влияния на действие людей, не имеет ровню никакого значения как фактор общественного развития. Вопрос же как раз и заключается в том, чтобы «обратить надлежащее внимание на технологию, т. е. на то, каким образом мифология видоизменяется вследствие роста производительных сил, увеличения власти человека над природой»¹³. Но есть другие действия, другого рода, вызываемые не взаимными отношениями людей, а отношениями людей к богу. Совокупность этих действий уже есть то, что называется культом. «На известной стадии культурного развития, — подводя итог своим исследованиям происхождения религии, пишет Плеханов, — анимистические представления и связанные с ними настроения срастаются с нравственностью в широком смысле этого слова, т. е. с понятиями людей о своих взаимных обязанностях. Тогда человек начинает смотреть на эти обязанности, как на за-

⁷ Шишкин А. Ф. Основы марксистской этики. М., 1961, с. 59.

⁸ Дидро Д. Избр. атеистические произведения. М., 1956, с. 182—183.

⁹ Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939, с. 472.

¹⁰ Дарвин Ч. Соч. М., 1953, т. 5, с. 226.

¹¹ Плеханов Г. В. Об атеизме и религии в истории общества и культуры. М., 1977, с. 328.

¹² Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 308, 309.

¹³ Там же, с. 308.

поведи, данные богом. Но хотя представление об этих обязанностях сростается с анимистическими представлениями, однако оно отнюдь не вызывается ими»¹⁴.

Таким образом, используя историко-философский, общественно-научный, этнографический материал, опираясь на основные положения учения К. Маркса и Ф. Энгельса о религии, Г. В. Плеханов достаточно убедительно, на наш взгляд, аргументирует свою точку зрения на вопрос происхождения морали и религии. Утверждение им того положения, что нравственность сложилась задолго до появления религии, имеет принципиальное методологическое значение для решения многих проблем философии, этики, атеизма.

С развитием марксистского религиоведения, разработкой, в частности, проблем происхождения нравственности и религии все эффективнее используется теоретическое наследие Г. В. Плеханова в этой области. Вот как, например, решает проблему происхождения нравственности В. Ф. Зыбковец: «Нравственность возникла задолго до религии и независимо от нее, но первые попытки кодификации нравственных нормативов были вместе с тем и сакрализацией их, поскольку право нравственного предводительства в эпоху распада родового строя стало прерогативой жречества. Ввиду данного обстоятельства широкое распространение получило заблуждение, согласно которому религия будто бы является исторической предпосылкой и духовной основой гуманистической нравственности. В действительности же, повторяем, гуманистические нравственные нормативы сформировались задолго до возникновения религии и независимо от нее. Религия лишь приобщилась к нравственности и санкционировала ее нормативы. Позднее, в классовых антагонистических обществах, вероучения почти целиком подчинили себе дело нравственного надзора и нравственного воспитания масс в интересах правящих классов. При этом религиозные этические доктрины приобрели императивную обязанность, охватили систему школьного образования и народного быта»¹⁵.

Основные положения этой работы являются развитием идей Плеханова о том, что нравственность возникла до религии и независимо от нее. Дискуссионным яв-

ляется, пожалуй, утверждение автора, что сакрализация (т. е. освящение) нравственных нормативов совпала с их кодификацией. Весьма вероятно, что сакрализация этических норм началась еще до появления жречества и до начала кодификации.

Основатели научного атеизма К. Маркс и Ф. Энгельс, их ближайшие сподвижники и ученики, среди которых Г. В. Плеханову принадлежит, бесспорно, одно из первых мест, были непримиримыми противниками того, чтобы признавать нравственное сознание человечества базирующимся на религиозных подпорках. В отстаивании, защите, дальнейшей разработке и конкретизации важнейших положений научного атеизма роль трудов Г. В. Плеханова исключительно велика.

¹⁴ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения, т. 3, с. 2.

¹⁵ Зыбковец В. Ф. Происхождение нравственности. М., 1974, с. 22.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Разрабатывая философские, исторические, социально-политические и другие вопросы, связанные с религией, ее критикой, научно-атеистической пропагандой, мы опираемся на тот идейный, теоретико-методологический фундамент, который закладывался передовыми мыслителями прошлого. Почетное место принадлежат здесь идейно-теоретическому наследию Георгия Валентиновича Плеханова. Изучение религиозных, атеистических трудов Г. В. Плеханова с неизбежностью приводит нас к вопросу о том, в чем значение его работ для настоящего времени, что сохраняет в них актуальность.

В боевых публицистических статьях и глубоких исследовательских монографиях, отстаивая научно-материалистическое, марксистское мировоззрение, Плеханов показал блестящие образцы тонкого и глубокого анализа важнейших вопросов философии религии, истории религии, истории атеизма и свободомыслия.

Одной из важнейших заслуг Г. В. Плеханова является решение им фундаментальных проблем происхождения религии, раскрытие исторически преходящего характера ее взаимоотношений с другими формами общественного сознания, всестороннее исследование причин существования религии как социального явления. Верный марксистскому принципу конкретно-исторического анализа, он последовательно раскрывал социальные, идеологические, психологические корни религии на основе теоретического осмысления богатейшего материала исторических, философских, этнографических наук.

Опираясь на общефилософский и методологический фундамент учения К. Маркса и Ф. Энгельса о религии, на базу диалектического и исторического материализма, в своих работах Плеханов выступал с резкой и глубокой критикой религиозного мировоззрения в любой его форме. Это давало ему возможность вскрывать гносеологические и классовые корни самых утонченных, «очищенных» форм идеализма, находить их генетическое родство с религией. Особенно значительна роль Г. В. Плеханова в разоблачении «богоискательства» и «богостроительства», разработке методологических основ критики различных религиозно-философских концепций и фидеизма, и идеалистической сущности неокантианства, махизма, и новейших форм мистицизма.

Идейная непримиримость к религиозному, идеалистическому мировоззрению воплощалась Плехановым в аргументированном разоблачении церковности и клерикализма, тесной связи самодержавия и церкви, предотвращения идеалистического поветрия в рабочем движении и теоретической мысли.

Продолжая дело, начатое классиками марксизма, Плеханов в своих трудах проводил историко-материалистический, научно-критический анализ свободомыслия и атеизма, в первую очередь религиозных и атеистических направлений XVIII и XIX вв. В очерках по истории русской общественной мысли он дал первую марксистскую оценку места и роли религии и церкви в истории России.

Несмотря на то что современная наука продвинулась значительно вперед в исследовании проблем генезиса, настоящего состояния и будущего религиозных форм, труды Г. В. Плеханова сохраняют значение как для истории и теории религиоведения и атеизма, так и для практики формирования атеистического мировоззрения.

Плеханову было чуждо представление об атеизме как некоем компендиуме антирелигиозных догматов. Разрабатывая конкретные проблемы истории различных форм общественного развития, закономерностей их эволюции и взаимодействия механизмов функционирования, он сформулировал целый ряд принципов, позволяющих рассматривать явления общественного сознания как с общих, так и со специфических сторон в относительной самостоятельности и взаимосвязи с точки зрения их роли в развитии общества.

Будучи энциклопедически образованным марксистом, хорошо овладевшим современными ему достижениями естественной и общественной мысли, Плеханов являет нам образец практика атеистической пропаганды. Его выступления, лекции, отличавшиеся доступностью, яркостью языка, глубиной мысли, полемическое мастерство в разоблачении невежества, богословской апологетики, религии служат нам примером того, как надо вести атеистическую пропаганду.

Атеистическое наследие Г. В. Плеханова еще ждет своих исследователей. Предпринятый в этой работе анализ некоторых аспектов религии и атеизма следует рассматривать лишь как фрагмент, первый подход к чрезвычайно важной и поучительной странице истории марксистского религиоведения и атеизма.

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| Предисловие | 3 |
| Исторические условия формирования атеизма Г. В. Плеханова | 6 |
| Семья и годы учения | 6 |
| «Из него вышел бы большой ученый» | 14 |
| Революционное народничество и религия | 18 |
| От народничества к марксизму | 31 |
| Осмысление проблем атеизма и религии в трудах Г. В. Плеханова | 37 |
| С позиций марксизма | 37 |
| «Узнавание» классики | 45 |
| Общественная психология и религия | 59 |
| Отношение рабочей партии к религии и церкви | 77 |
| «О религии с точки зрения исторического материализма» | 88 |
| «Религию можно определить...» | 89 |
| «Не знаем и не узнаем?» | 97 |
| Анимизм и другие ранние формы религии | 104 |
| «Религия не создает нравственности...» | 114 |
| Заключение | 122 |

Исай Борисович Миндлин
**АТЕИЗМ И РЕЛИГИЯ
В ТРУДАХ Г. В. ПЛЕХАНОВА**

Утверждено к печати
редколлективной серии
«Научно-популярная литература»

Редакторы В. Н. Кутищев, А. А. Воронин
Художественный редактор Н. А. Фильчагина
Технические редакторы С. Г. Тихомирова, Ф. М. Хелюх
Корректоры Р. В. Молоканова, Е. В. Шевченко
ИБ № 2863

Сдано в набор 10.07.84
Подписано к печати 12.10.84
Т-43372. Формат 84×108³/₁₆
Бумага типографская № 1
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая
Усл. печ. л. 6,72. Уч.-изд. л. 7,1. Усл. кр. отт. 7,4
Тираж 11 700 экз. Тип. зак. 466
Цена 45 коп.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90.
2-я типография издательства «Наука»
121099 Москва Г-99, Шубинский пер., 10.

В издательстве

«НАУКА»

готовится к печати

Степанян Ц. А.

ДИАЛЕКТИКА СТАНОВЛЕНИЯ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ФОРМАЦИИ

30 л. 3 р. 50 к.

В монографии исследуется динамика сложного процесса подготовки и возникновения нового общественного строя, содержание этапов его поступательного развития. В центре внимания автора находится анализ источника этого развития — противоречий, которые его движут, и революционной практики тех социальных сил, которые разрешают эти противоречия. Большое место занимает анализ современного этапа созидательной деятельности советских людей, направленной на решение многогранных задач совершенствования развитого социализма.

Для специалистов, преподавателей и студентов, для самостоятельно изучающих научный коммунизм.

*

ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

20 л. 2 р. 50 к.

Центральная идея монографии — взгляд на историю философии как феномен истории мировой культуры. Исследуются проблемы культуры в философских концепциях прошлого, проблемы соотношения философии и науки, философии и культуры в целом. Прослеживается связь историко-культурных проблем разных эпох с актуальными задачами современного развития культуры.

Для научных работников, преподавателей и всех интересующихся философией, вопросами теории и истории мировой культуры.

*

ИНФОРМАЦИЯ И УПРАВЛЕНИЕ

17 л. 1 р. 80 к.

Анализируются особенности управления и информационной деятельности в обществе, функционирование информации и управления в природных процессах. Особое внимание уделяется адекватному определению элементарной формы самоуправления и самовоспроизведения. Всестороннему анализу подвергается концепция оптимальности принятия решений в управлении с важным и перспективным выводом

необходимости учитывать целостные эффекты в функционировании систем.

Для специалистов, занимающихся исследованиями в области теории сложных динамических систем и теории управления общественными процессами.

*

ОЧЕРКИ ЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В РОССИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА

22 л. 2 р. 70 к.

В книге показан вклад В. И. Ленина в разработку марксистской этической мысли. Раскрываются социальная природа и основные закономерности развития морали пролетариата и других социальных слоев русского общества. Рассматриваются этические воззрения российских марксистов Г. В. Плеханова, В. В. Воровского, Н. К. Крупской, А. В. Луначарского, А. М. Коллонтай и др. Анализируются этические концепции идейных противников марксизма в России, показана их классовая основа и теоретическая несостоятельность.

Для специалистов в области этики, для самостоятельно изучающих философию.

*

ПРОБЛЕМЫ ПОДГОТОВКИ МОЛОДЫХ НАУЧНЫХ КАДРОВ

18 л. 1 р. 90 к.

В книге рассматриваются методологические, методические и организационные вопросы изучения марксистско-ленинской философии аспирантами и соискателями ученых степеней. В основу труда положен многолетний опыт философской подготовки молодых научных кадров кафедрой философии АН СССР, а также кафедрами философии академий наук союзных республик. Анализируется методологическая направленность изучения марксистской философии, ее роль в развитии научного мышления.

Для преподавателей марксистско-ленинской философии, аспирантов и студентов.

*

РЕЛИГИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ США

15 л. 1 р. 60 к.

В монографии анализируется роль религии в политической жизни США. Рассматриваются причины активизации церкви в политической борьбе, роль религиозного фактора в усилении консерватизма в конце 70-х — начале 80-х гг. Дается анализ внешнеполитической деятельности религиозных организаций, их отношения к проблемам войны и мира.

Для философов, историков, религиоведов, политологов, пропагандистов, преподавателей.

M-615
3487

Для получения книг почтой заказы просим направлять по адресу:
117192, Москва, Мичуринский проспект, 12, магазин «Книга — почтой»
Центральной конторы «Академкнига»; 197345 Ленинград, Петрозавод-
ская ул., 7, магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы
«Академкнига» или в ближайший магазин «Академкнига», имеющий
отдел «Книга — почтой».

- | | | | |
|--------|---|--------|--|
| 480091 | Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»); | 198034 | Лекциград, В/О, 9 линия, 18; |
| 370005 | Баку, ул. Джапаридзе, 13 («Книга — почтой»); | 220012 | Минск, Ленинский про- спект, 72 («Книга — поч- той»); |
| 320093 | Днепропетровск, проспект Гагарина, 24 («Книга — почтой»); | 103009 | Москва, ул. Горького, 19а; |
| 734001 | Душанбе, проспект Лени- на, 95 («Книга — поч- той»); | 117312 | Москва, ул. Вавилова, 55/7; |
| 375002 | Ереван, ул. Туманяна, 31; | 630076 | Новосибирск, Красный про- спект, 51; |
| 664033 | Иркутск, ул. Лермонтова, 289; | 630090 | Новосибирск, Академгоро- док, Морской проспект, 22 («Книга — почтой»); |
| 420043 | Казань, ул. Достоевского, 53; | 142292 | Пушино, Московская обл., МР, «В», 1; |
| 252030 | Киев, ул. Ленина, 42; | 620151 | Свердловск, ул. Мамина- Сибиряка, 137 («Книга — почтой»); |
| 252030 | Киев, ул. Пирогова, 2; | 700029 | Ташкент, ул. Ленина, 73; |
| 252142 | Киев, проспект Вернадско- го, 79; | 700100 | Ташкент, ул. Шота Руста- вели, 43; |
| 252030 | Киев, ул. Пирогова, 4 («Книга — почтой»); | 700187 | Ташкент, ул. Дружбы на- родов, 6 («Книга — поч- той»); |
| 277012 | Кишинев, проспект Лени- на, 148 («Книга — поч- той»); | 634050 | Томск, наб. реки Ушайки, 18; |
| 343900 | Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1; | 450059 | Уфа, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»); |
| 660049 | Красноярск, проспект Ми- ра, 84; | 450025 | Уфа, ул. Коммунистиче- ская, 49; |
| 443002 | Куйбышев, проспект Лени- на, 2 («Книга — почтой»); | 720001 | Фрунзе, бульвар Дзержин- ского, 42 («Книга — поч- той»); |
| 191104 | Ленинград, Литейный про- спект, 57; | 310078 | Харьков, ул. Чернышев- ского, 87 («Книга — поч- той»). |
| 199164 | Ленинград, Таможенный пер., 2; | | |

Уд. Крассераст
Г. П. Дом Недел
Сир. Ик. Курботово



M-615
3487

ИЗДА
«НАУКА»
ГОТОВИТСЯ
К ПЕЧАТИ
КНИГА:

ВАСИЛЬЕВА Т. В.

**Афинская школа философии
[философский язык Платона и
Аристотеля]**

10 л. 70 к.

Книга представляет собой историко-культурный очерк классического периода античной философии, связанного с именем Сократа, Платона и Аристотеля. Проводится опыт сопоставления двух принципиально различных подходов к проблеме литературного выражения философской мысли, представленных в наследии Платона, с одной стороны, и Аристотеля — с другой. Формирование языка философии рассматривается на фоне социально-экономического и политического

уклада афинского полиса конца V — начала IV вв. до н. э., а также в русле историко-литературного процесса той эпохи.

Для широкого круга читателей.

Заказы просим направлять по одному из перечисленных адресов магазинов «Книга — почтой» «Академкнига»:

480091 **Алма-Ата**, 91, ул. Фурманова,
91/97; 370005 **Баку**, 5, ул. Джапаридзе, 13;
320093 **Днепропетровск**, проспект
Ю. Гагарина, 24; 734001 **Душанбе**,
проспект Ленина, 95; 252030 **Киев**,
ул. Пирогова, 4; 277012 **Кишинев**,
проспект Ленина, 148; 443002 **Куйбышев**,
проспект Ленина, 2; 197345 **Ленинград**,
Петрозаводская ул., 7; 220012 **Минск**,
Ленинский проспект, 72; 117192 **Москва**,
В-192; Мичуринский проспект, 12; 630090
Новосибирск, Академгородок, Морской
проспект, 22; 620151 **Свердловск**,
ул. Мамина-Сибиряка, 137; 700187
Ташкент, ул. Дружбы народов, 6;
450059 **Уфа**, 59, ул. Р. Зорге, 10; 720001
Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42;
310078 **Харьков**, ул. Чернышевского 97.