
О ВОЗНИКНОВЕНИИ РЕЛИГИИ

В наши дни вопросу о генезисе того или иного явления справедливо стали уделять огромное значение. Достаточно напомнить, какую роль наш великий языковед Н. Я. Марр отвел проблеме происхождения языка в уяснении его сущности и законов изменения. Этот подход на наших глазах произвел целую революцию в лингвистике, «ученые» представители которой упорно объявляли эту проблему нелингвистической. В области изучения религии важность проблемы ее происхождения как-будто давно была признана. По крайней мере, прямо неисчислимо количество работ, посвященных изучению верований малокультурных и, так называемых, суеверий высококультурных народов. Однако, до сих пор в науке о религии не достигнуто единства в этом вопросе. Не говоря уже о многочисленных богословских искажениях и замазываниях фактической картины древнейших верований, мы и в глазах ученых, казалось бы, совсем не по-богословски смотрящих на религию, почти всегда находим отблески ее мнимобожественного ореола. Подход к изучению религии делается ими обычно иной, чем к изучению других видов идеологии, в роде науки, искусства, нравственности и т. п. Как и для изучения любых культурных продуктов развивающегося человеческого общества, единственно правильным является и здесь метод диалектического материализма.

Между тем, «наука о религии», сформировавшаяся к середине XIX в., до сих пор еще представляет смесь в различных пропорциях отвлеченных умозаключений философского и психологического содержания с элементами истории, к сожалению, всегда недостаточно представленными. Первой элементарно-научной попыткой объяснения происхождения религии была теория натурализма (от слова натура — природа). Главным образом, на основе филологического материала, собранного преимущественно у, так называемой, «индо-европейской семьи» народов (индусы, персы, греки, римляне, германцы, славяне и пр.), начало религии объясняли влиянием природы на человека. Из ее явлений наиболее эффектными в глазах одних ученых были метеорологические явления, особенно гроза (Кун), в глазах других — благодетельное солнце (соларная теория Макса Мюллера). Объяснения натуралистов касались в сущности лишь одной стороны религии, системы ее представлений о мире, или мифологии. Несовершенство методов индо-европейской лингвистики ввергло ученых при использовании языковых данных во многие грубые ошибки. Известен им был мир народов с религиозными системами отнюдь не первичными. Поэтому, даже корифею этого направления, Максу Мюллеру, не удалось вскрыть корни религии. Еще Генрих Кун в своих «Очерках по истории религии» (1913 г.), известных русскому читателю под именем «Возникновение религии и веры в бога», добивал натурализм (в главах 1 и 10). Но уже в XIX в. смер-

тельный удар этому направлению был нанесен великим трудом Эдуарда Тейлора «Первобытная культура» (1 изд. в 1871 г.), 2-й том которого на основе огромного фактического материала, собранного этнографами у малочисленных народностей, указал «минимум» религии не в туманно-мистическом «чувстве бесконечного» (Макс Мюллер), а в анимизме, вере в души и духов. «Понятие о человеческой душе — делает он вывод из целого. «Монблана фактов», — по существу сохранилось неизменным от философии дикарей-мыслителей до учения современных профессоров теологии: во все времена она определялась, как оживляющая, отделимая и бессмертная сущность, как причина индивидуального существования». Редкий идеалист наносил столь сокрушительный удар идеализму, какой нанес ему своей теорией анимизма Тейлор. «Учение о душе, — заявил он, — составляет главную часть системы религиозной философии, которая связывает непрерывной, умственной нитью дикого поклонника фетишей с образованным христианином. Несогласия, разделявшие великие религии мира на нетерпимые и враждебные секты, по большей части, поверхностны в сравнении с самым глубоким из всех расколов, — тем, который отделяет анимизм от материализма»¹⁾.

Богословы почувствовали силу удара. Представитель протестантского богословия, англичанин Эндрю Ленг (в 1898 г.) ответил гипотезой «преанимистического монотеизма»: у наименее культурных племен земли имеются представления о «высшем существе» («всеоце»), которые старше веры в души, в силу чего религия не сводима к анимизму. Долгое время эта гипотеза не имела успеха. Только школе католического патера Вильгельма Шмидта, с 1906 г. выступившего на защиту «первобытного единобожия», удалось широко распространить эту нелепую выдумку попов. Но в последние годы явилась сильная оппозиция этому богословскому засилью в лице ряда буржуазных ученых, каковы Штеймец, Турнвальд, Фаренфорт и др. Ненаучность этой гипотезы, ее апологетический характер, вызванный стремлением защиты библейской сказки о происхождении человека, стали достаточно очевидны для всякого честно мыслящего исследователя, хотя бы и идеалиста.

Иной характер носила другая поправка к анимистической теории, выдвинутая целым рядом ученых, каковы: Кинг, Маррет, Фрэзер, Пройс Фиркандт, Тан-Богораз, не говоря о многих других, указавших, что анимизму предшествовал «преанимизм» или доанимизм, положительным наименованием для которого нередко берут предложенный Марретом термин аниматизм, означающий не всеобщее одухотворение (как анимизм), а «всеобщее оживление». С освобождением от идеалистических оболочек в этом течении можно найти жизненное материалистическое ядро. Накопление новых фактических данных, только незначительная часть которых была известна Тейлору, заставило крупнейшего анимиста XX в., немецкого философа и психолога Вильгельма Вундта, признать в качестве примитивнейшей формы анимизма представление о «телесной душе», которая с телом или его органами составляют, по его словам, «одно целое или разделяются только на время»²⁾. «Телесная душа» Вундта понятие анимистическое, но сильно отличное от понятия «души» у Тейлора. Оно ценно тем, что показывает невозможность статического рассмотрения анимизма. Однако Вундт отнюдь не

1) Тейлор Э. Первобытная культура, СПб. 1872, т. 2, стр. 74.

2) Вундт В. Миф и религия. СПб, 1913, стр. 176.

уничтожает, а лишь углубляет и восполняет теорию Тэйлора, позволяя вывести его анимизм из праанимизма.

Не уничтожает же, а лишь вносит другой большой корректив к Тэйлору теория великого английского ученого Джемса Фрэзера, в лучшем своем труде «Золотая ветвь» давшего свое знаменитое противопоставление религии колдовству, или магии. В силу особой его важности целесообразно изложить точку зрения Фрэзера собственными словами этого автора. Берем редакцию 1922 г., когда им было выпущено сокращенное издание «Золотой ветви»¹⁾.

«Вероятно, нет в мире ни одного предмета,—читаем здесь,—о котором мнения столь различались бы, как относительно природы религии, и дать такое определение ее, которое удовлетворило бы всех, очевидно, невозможно. Все, что может сделать писатель,—это, во-первых, ясно сказать, что он понимает под словом религия, и затем употребить это слово соответственно его смыслу, во всем своем произведении». Сам Фрэзер под религией понимает «умилостивление или привлечение на свою сторону сил, стоящих выше человека, которые, как думают, управляют и руководят течением вещей в природе и также жизнью человеческою»... «Если религия, во-первых, включает в себе веру в высшие силы, управляющие миром, и, во-вторых, стремление добиться их благосклонности,—пишет Фрэзер,—то она, очевидно, предполагает, что течение вещей в природе не всегда неизменно и не всегда следует строгим законам, она верит, что мы можем побудить могущественные существа, управляющие этим течением, к отклонению в нашу пользу потока событий» (76). Прямой противоположностью религии Фрэзер считает магию. «Начиная с самой отдаленной эпохи,—пишет он,—человек занимался изысканием общих правил, которые позволяли бы ему обратить в свою пользу естественный порядок вещей, и во время этих долгих исследований он накопил великое сокровище заповедей и правил, из которых одни воистину золотые, а другие сомнительного качества. Первые составляют совокупность прикладных наук, которые мы называем искусствами, вторые—образуют магию (75)»... По мнению Фрэзера, «ее основоположения тождественны с основоположением современной науки» (73). Согласно той и другой, по мнению Фрэзера, «из естественного течения вещей удаляется все, являющееся причудой, случаем, непредвиденностью» (74). «Маг,—пишет Фрэзер,—вполне убежден, что одни и те же причины вызовут, с безошибочной точностью, те же действия: по его мнению, выполнение соответствующего обряда, сопровождаемого подобающим заклинанием, неизбежно приведет к желанному результату. Волшебник не зывает к высшим силам, он не умоляет о милости какого-нибудь воздушного неждешнего существа... Это великое могущество, которым он похваляется, не произвольно и не безгранично: он может проявить его только при условии строгого сообразования с правилами своего искусства или же с тем, что можно назвать законами природы, как он их себе представляет... Всякая магия по необходимости лжива и бесплодна, ибо, если бы она когда-нибудь должна была стать истинно плодотворной, она была бы не магией, а наукой... Ошибочная ассоциация сходных представлений порождает гомеопатическую или подражательную магию, ошибочная ассоциация смежных представлений порождает заразительную магию. Прин-

¹⁾ Цитирую по русскому переводу: Фрэзер „Золотая ветвь“ 1928, вып. I, при чем стр. указываю в тексте.

ципы ассоциации прекрасны сами по себе и абсолютно неотъемлемы от деятельности человеческого духа. Их закономерное приложение порождает науку; в результате их незаконного приложения появляется магия, побочная сестра науки».

Дав такую сравнительную характеристику религии и магии, Фрэзер прямую противоположность их объясняет различным ответом на основной вопрос: «силы, управляющие миром, сознательны и имеют личный характер, или же они бессознательны и безличны». Так как, по словам Фрэзера, «никогда не пытаются умиловить существа, считающиеся бездушными»... то религия в противоположность магии, дает утвердительный ответ на первую часть вопроса. Отсюда, можно сделать вывод, что Фрэзер, подобно Тейлору, включает анимизм в «минимум религии». Напротив, магия, даже обращаясь к духам, подобным тем, с какими имеет дело религия, «обращается с ними в точности так же, как и с бездушными агентами, т.е. она пытается принудить их силою, а не привлечь их на свою сторону, как делает религия» (стр. 76). Следовательно, магия может быть доанимистической и анимистическая магия в глазах Фрэзера является переходной формой к религии. Отсюда следует вывод Фрэзера о большей древности магии в сравнении с религией. «Как в материальной культуре человеческой везде был свой каменный век, — пишет Фрэзер, — точно также везде в культуре духовной был свой магический век» (стр. 80). Это заключение, выведенное из «рассмотрения основных понятий магии и религии», Фрэзер подтверждает ссылкой на «австралийских туземцев, самых диких людей, о которых у нас есть точные сведения» и у которых «магия повсеместно практикуется, тогда как религия, в смысле умиловителения или привлечения на свою сторону высших сил, повидимому, почти неизвестна» (стр. 81). Фрэзер «отважливается» выставить «гипотезу», раз'ясняющую, почему религия могла вытеснить магию, не надеясь сам «на окончательное и вполне удовлетворительное раз'яснение столь трудной задачи» (стр. 83). По его словам, «наиболее смысленные головы, вероятно, с течением времени, наконец, заметили, что магические обряды и заклинания не производили тех конкретных результатов, которых ожидало большинство их наивных собратий... Это было сознание слабости и невежества человеческих. Человек сообразил, что он принимал за причины вещи, не бывшие причинами (83)... То он обнаруживал себя неспособным направлять ветер или регулировать дождь, то вызвать сияние солнца или же прекратить громовые раскаты. Он кончил тем, что признал себя побежденным... Он, вероятно, все более бывал поражен своей собственной немощью и всемогуществом тех невидимых существ, которыми, как он верил, был заселен окружающий воздух. Таким образом, религия, зачавшаяся только с частного допущения существования сверхчеловеческих сил, впоследствии складывается человека, благодаря прогрессу его знаний, к признанию своей полной зависимости от божественного существа. Гордая поза и необузданная свобода прежних времен уступают место рабскому пресмыканию перед таинственными и неошутимыми силами» (стр. 84—85)... По мнению Фрэзера, «это постоянно растущее религиозное чувство, это полное подчинение божественным указам затрагивает только избранных людей», тогда как масса, «мелочные умы», только «поддаются побуждениям людей, стоящих выше их, и, наконец, достигают того, что наружно сообразуются с предписаниями религии... Но в сокровенном нутре своем остаются крепко прикованными к своим древним магическим суевериям» (стр. 85).

Отведя так много места пленительной прозе Фрэзера, легко показать сильные и слабые стороны его построения. Фрэзер слишком большое значение придал ассоциации представлений. Он слепо следовал за психологией английской ассоциативной школы, сводившей к этому всю человеческую психику. Современная психология решительно преодолела это безнадежно устарелое теперь направление. Отсюда искусственность и разделения Фрэзером магии на подражательную и заразительную. Отсюда и отсутствие у него истории магии. Он не решает вопроса о сравнительной древности не только этих двух ветвей ее, но даже отрицательной (табу) и положительной магий. Блестяще доказав, что магия является общим достижением современного человечества, он не поставил вопроса о возможности до-магического века у ископаемого человечества. Превосходно выяснив сходства магии с наукой, он не смог, в силу той же переоценки роли ассоциации представлений, четко показать их различия. Остается неясным, почему в магии ассоциация представлений подучила «ложное» применение. Наконец, этим же объясняется и интеллектуализм его «гипотезы», объясняющей переход магии в религию: даже идеалисту трудно согласиться, что этот переход вызван только «прогрессом знания». Здесь особенно выпукло выступает другой, еще более крупный минус Фрэзера: подобно Тэйлору, он рассматривает развитие миропонимания, как самодовлеющий, самостоятельный процесс, выводя его из психики человека, игнорируя не только природную, но и общественную среду, в которой он протекал. Но все эти немалые, конечно, недостатки бледнеют перед высокими достоинствами построения Фрэзера. Несмотря на упреки Фрэзера в интеллектуализме, он заслуживает их в гораздо меньшей мере, чем Тэйлор. В фокусе исследования Фрэзера находится уже не мифологическая, а культовая сторона религии. Этот исходный пункт и привел его к уничтожающему для сторонников религии выводу, что религия (в современном ее понимании, включая христианство и другие мировые религиозные системы), является сравнительно недавним, тонким и непрочным наслоением на исконном ядре суеверий и заблуждений, которое он зовет магией и которое, по Гегелю, надо назвать древнейшей или примитивнейшей религией с магическим содержанием. Отмежевываясь на словах от материализма и атеизма, идеалист Фрэзер, двинув в своих трудах горы фактического материала, потопил фактически сокрушительный удар Тэйлора по религиозному и вообще идеалистическому миропониманию. Любопытно, что в 1929 г. в немецком «Германском литературном журнале» появился отзыв¹⁾ Винклера на сборник Фрэзера «Человек, бог и бессмертие», где заявляется: «Всю установку Фрэзера можно обозначить, как материалистическую, и понятно, что в сегодняшней России произведения Фрэзера переведены с определенным направлением доставлять материал антирелигиозной пропаганде». Осведомленный немецкий рецензент подразумевает здесь, конечно, издание «Атеистом» краткой «Золотой ветви» Фрэзера.

Видимо, этот бессознательный стихийный материализм (при том с несомненными элементами стихийной диалектики) и породил скрытую холодность и враждебность буржуазной науки к Фрэзеру. Несмотря на мировую славу и официальный почет, ни в Англии, ни вне ее ему не удалось создать своей школы.

Однако, Фрэзер не вызвал такой бурной оппозиции, как Тэйлор. Даже фанатик католицизма, патер Вильгельм Шмидт, во втором (не-

¹⁾ Deutsche Literaturzeitung, 1929, Н. 26, Sp. 1230—33.

мечком) издании 1-й части своего «Происхождения идеи бога» (1926 г.), весьма подробно критикующий даже незначительные системы, посвящает изложению и критике взглядов Фрэзера слишком мало страниц¹⁾. Убогость этой критики, исходящей из нелепой идеи о первичности единобожия, конечно, слишком очевидна. Обсуждать ее здесь тем более не имеет смысла, что по недостатку места можно лишь бегло коснуться дальнейшего углубления вопроса о происхождении религии²⁾. Маррет, развивая и восполняя Тэйлора и Фрэзера, ввел до-магический и до-религиозный «супернатурализм», веру в «сверхестественное», которое проявлялось то в отрицательной (полинезийское табу), то в положительной (полинезийская мана) формах. К формуле «табу плюс мана» Маррет и сводит супернатурализм, иначе аниматизм, еще иначе, «преанимистическую религию», при чем он подчеркивает, что «удивление, восхищение, интерес, уважение, возможно, даже любовь не менее, чем боязнь, были существенными составными этого основного психического настроя». В другой форме это же «сверхестественное» выступает в построениях вожда французской социологической школы, Эмиля Дюркгейма. По его мнению, все религиозные системы включают классификацию вещей, реальных и идеальных, на два класса, на два противоположных рода, которые можно назвать «священными» (*sacré*) и «обыденными» (*profane*). «Сакральные» или «священные» вещи это те, которые выделяются из мира «обыденных»; они могут быть предметами одушевленными и неодушевленными, людьми, животными, растениями, представлениями или понятиями. Общество, члены которого соединены на основе одинакового представления о сакральном и его отношении к обыденному, Дюркгейм считает церковью. Отличие религии от магии по Дюркгейму сводится к тому, что религия объединяет верующих в церковь, тогда как магия делает отношения людей похожими на отношения между больными и врачом или между больными одного врача. Поэтому, для Дюркгейма религия является «солидарной системой верований и обрядов, относящихся к священным вещам, которая объединяет всех, кто их разделяет, в моральную общину, церковь»³⁾. Дюркгейм считает, что культу природы и культу души предшествовал более примитивный культ. Ни явления природы, ни человеческий двойник сами по себе никогда не были «священными». Источником священного, следовательно, источником религии могло быть только общество. Это—клан австралийского типа. Божество клана, тотемический бог одно и то же, что это общество, этот клан. Начальной формой религии был не натурализм и не анимизм, а тотемизм—общество. По словам Дюркгейма, «божество и общество—одно и то же». Самой ранней формой религии был не натурализм, не анимизм, а тотемизм, представленный австралийскими туземными обществами. Тотем есть представляющийся воображению в чувственной форме растения или животного символ («эмблема») австралийского клана. Все религиозные представления—коллективные, выражающие общественную действительность; все религиозные обряды являются «способами действия, которые рождаются в недрах соединенных групп и которые предназначены возбуждать, вовлекать или переделывать состояния сознания этих групп» (стр. 13). Заслугой Дюркгейма, таким образом, было сведение «священного» («сверхестественной силы» Маррета) к социальному источнику. Однако, результат получился нежи-

1) Schmidt Wilhelm, Pater. Der Ursprung der Gottesidee. Münster und Wien, 1926.

2) Отсылаем интересующихся к обзорной статье проф. В. К. Никольского в «Антирелигиознике», 1926, №№ 3 и 5.

3) Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse, p. 63 (по изд. 1925 г.).

данный. Можно понять, что симпатизирующий религии Маррет пытается не открыть, а скрыть корни религии, перекидывая свою преанимистическую религию во мрак отдаленнейшего человеческого прошлого. Но курьезно, что Дюркгейм, заменяющий божество обществом, приходит не к отрицанию, а к утверждению религии. Однако, этот факт вполне объясним тем, что Дюркгейм не раскрывает подлинной природы и подлинного развития человеческого общества. Для него, как для буржуазного мыслителя, моделью общества является буржуазное, неразрушимость которого он стремится обосновать. В итоге этого является и неуничтожаемость и непреходящесть продукта этого общества, религии в понимании Дюркгейма. Идя по следам Дюркгейма, мы уперлись в предел буржуазной науки. Подлинная история общества нужна для подлинной истории религии, но дать ее может не идеалистическая буржуазная наука, а исторический материализм, основоположниками коего были великие вожди пролетариата, К. Маркс и Ф. Энгельс.

К сожалению, в их время религии первобытных обществ были изучены крайне недостаточно. Маркс был знаком с теорией натурализма. Энгельс смог использовать не только ее (в «Антидюринге»), но и анимизм (в «Людвиге Фейербахе», 1886 г.). Тем не менее, создатели диалектического материализма, помимо общих методологических указаний, оставили нам много отдельных ценнейших мыслей, пригодных для исследования как истории религии вообще, так и возникновения ее в частности.

«Как Дарвин открыл закон развития органического мира,—говорил Энгельс на могиле своего соратника в 1883 г.,—так Маркс открыл закон развития человеческой истории: тот простой, скрытый до последнего времени идеологическими наслоениями, факт, что люди должны есть, пить, иметь жилище и одеваться прежде, чем заниматься политической, наукой, искусством, религией и т. д., и что, следовательно, производство непосредственных материальных средств жизни, а вместе с этим ступень экономического развития народа или эпохи образует основу, из которой развиваются государственные учреждения, правовые воззрения, искусство и даже религиозные представления данных людей, и из которой они должны быть объяснены, а не наоборот, как это делалось до сих пор»¹⁾. Способ производства материальной жизни,—формулирует Маркс в 1859 г., в «Предисловии к критике политической экономии»,—обуславливает собою процесс жизни социальной, политической и духовной вообще. «Не сознание людей определяет их бытие, но, напротив, общественное бытие определяет их сознание». Для религии ни Маркс, ни Энгельс не делают исключения. Религиозный мир,—пишет Маркс в I т. «Капитала»,—«есть только рефлекс реального мира» «Каждая религия,—определяет ее Энгельс в «Антидюринге»,—является ничем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, отражение, в котором земные силы принимают форму сверхъестественных» (Антидюринг, изд. 1922, стр. 179). «Сущность религии Фейербах,—читаем в 6-м тезисе о нем Маркса,—сводит к сущности человека. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивидууму. В своей действительности она есть совокупность общественных отношений». (Энгельс Ф. «Л. Фейербах», 1928, стр. 83). «Поэтому, Фейербах,—заключает Маркс в 7-м тезисе,—не видит, что «религиозное чувство» само есть общественный продукт и что абстрактный

¹⁾ Адоратский В. И. и Удальцов А. Д.—Исторический материализм. Орывки из произведений К. Маркса и Ф. Энгельса, 1924, стр. 306.

индивидуум, подвергаемый им анализу, принадлежит к определенной общественной форме» (Энгельс Ф. «Л. Фейрбах, 1928, стр. 83). Правда, по словам Энгельса, она «всега дальше отстоит от материальной жизни и, повидимому, всего более чужда ей». Здесь,—указывает он,—связь представлений с материальными условиями человеческой жизни еще более залутывается, еще более затемняется промежуточными звеньями, но, все-таки, она существует» (там же, стр. 7). Для Маркса и Энгельса религия есть лишь один из видов идеологии, под которой, как известно, ими понимался «мыслительный процесс, который продельывает, так называемый, мыслящий человек, хотя и с сознанием, но с сознанием неправильным... Человек создает себе, следовательно, представления о ложных или призрачных побудительных силах... Этот человек имеет дело исключительно с материалом мыслительным, без дальнейших околичностей он считает, что этот материал порожден мышлением и не занимается исследованием никакого другого процесса более отдаленного, от мышления независимого» (Маркс К. и Энгельс Ф., 1923, 2 изд., стр. 337, из письма Энгельса к Мерингу в 1893 г.). Но это заблуждение людей, ослепленных иллюзиями своих идеологий. «Говорят об идеях, которые революционизируют все общество,—читаем в «Коммунистическом манифесте»,—этим выражается только тот факт, что внутри старого общества образовались элементы нового строя, что рядом с разрушением старых условий жизни идет разложение старых идей» (Коммун. манифест, изд. 1926 г., стр. 50). Энгельс так формулирует происхождение современного социализма: «Новые производительные силы переросли буржуазные формы их эксплуатации. Это противоречие между производительными силами и способом производства не выдуманно людьми... а существует в действительности, объективно (вне нас), независимо от воли и поведения даже и тех людей, деятельностью которых оно создано. Современный социализм не что иное, как умственное отражение этого фактического противоречия, идеальное отражение его в головах, прежде всего класса, страдающего от него непосредственно, т.-е. класса рабочих». (Энгельс Ф. «Развитие социализма от истории к науке», Гиз, 1926 г., стр. 61). Однако, возникновение социализма отлично от возникновения всех видов идеологии тем, что в этом случае происходит уничтожение, снятие характеризующих всякую идеологию иллюзий и заблуждений. «Ясно, что вместе с каждым великим историческим переворотом в общественных порядках,—читаем в отзыве на Даумера¹⁾,—происходит одновременно и переворот в воззрениях и представлениях людей, а значит и в их религиозных представлениях. Но современный переворот отличается от всех предшествующих именно тем, что люди, наконец, разгадали секрет этого исторического процесса переворота и, поэтому, отбросили всякую религию, вместо того, чтобы снова представлять себе этот практический «внешний» процесс в трансцендентной, небесной форме новой религии» (Мысли К. Маркса и Ф. Энгельса о религии, изд. «Атеист», стр. 346). Но всякая новая религия, само собой понятно, всегда оказывается идеологией. «В религии,—читаем в «Святом Максe»,—люди делают свой эмпирический мир лишь мыслимым, воображаемым существом, им совершенно чуждым» (там же, стр. 339). Процесс происхождения религии Маркс уясняет в своем знаменитом 4 тезисе о Фейербахе. «Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения,—читаем здесь,—из удвоения мира в религиозный и светский. Его задача состоит в том, чтобы свести религиозный мир к его светской основе. Но то, что светская

1) Труд Даумера „Тайны древнего христианства“, вышел в изд. „Атеиста“, 1927 г.

основа отделяет себя от самой себя и, как самостоятельное царство, водворяется в облаках, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой «светской основы» (Энгельс Ф. «Л. Фейербах» Л. М., 1928, стр. 82). Этот вывод Маркса восполняется беглым очерком первобытнейшего человеческого сознания, даваемым Энгельсом в его ранней работе «Фейербах». Энгельс берет такую ступень общественного человеческого развития, когда «общественная форма» носила еще «стадный, животный характер». Определяемое ею «сознание» было тоже «чисто стадным сознанием». Человек, по словам Энгельса, «отличается от барана лишь тем, что его сознание заменяет ему инстинкт, или что его инстинкт носит сознательный характер». Это «баранье или родовое сознание» еще не может «освободиться от мира», другими словами, не может стать идеологией. Лишь с того момента, как сознание начинает действительно представлять что-нибудь, не представляя чего-нибудь действительного, оно может, по словам Энгельса, «перейти к образованию «чистой теории», богословия, философии, морали и т. д. Но если даже эта теория, богословие, философия, мораль и т. д. вступает в противоречие с существующими отношениями, то это возможно лишь благодаря тому, что существующие общественные отношения вступили в противоречие с существующими силами производства». (Энгельс Ф. «Фейербах». Архив Маркса и Энгельса, кн. I, 220—221). «Религия возникает,—читаем в «Л. Фейербахе» Энгельса,—в самые первобытные времена из самых темных первобытных представлений людей о своей собственной и внешней природе. Но, раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений и подвергает их дальнейшей переработке. Иначе, она не была бы идеологией, т. е. не имела бы дела с мыслями, которые самостоятельно развиваются из самих себя и подчиняются своим собственным законам. Что материальные условия жизни людей, в головах которых совершается данный процесс мышления, определяет его собою, этого, конечно, не сознают эти люди, потому что иначе пришел бы конец всякой идеологии». (Энгельс Ф. «Л. Фейербах», 1928, стр. 71—2). Этим и объясняется, почему Энгельс в письме к К. Шмидту от 27 октября 1890 г. объявляет, что «было бы педантством искать для всех этих первобытных глушостей экономических причин». «В основе этих различных неправильных представлений о природе, о строении самого человека, о духах, волшебных силах и т. д.,—пишет он,—лежит по большей части лишь отрицательное экономическое. Низкое экономическое развитие до-исторического периода имело в качестве своего дополнения, а порой даже в качестве причины, ложные представления о природе» (Адоратский В. и Удальцов А. «Исторический материализм», 1924, стр. 393). Слова Энгельса: «а порой даже в качестве причины» показывают, что он признавал и обратное влияние идеологии на ее экономическую основу. «Если Барт полагает, что мы отрицали всякое обратное влияние политических и т. д. отражений экономического движения на самое движение,—пишет Энгельс в этом же письме,—то он просто сражается с ветряными мельницами... Чего всем этим господам не хватает, так это диалектики. Они не видят, что это пустая абстракция, что такие метафизические полярные представления в действительном мире существуют только во время кризисов, что весь великий процесс происходит в форме взаимодействия (хотя взаимодействующие силы очень не равны, экономическое движение среди них является гораздо более сильным, первоначальным, решительным)» (там же, стр. 395). Имея в виду того же буржуазного доцента Поля Барта, Энгельс в письме к Ф. Мерингу от 14 июля 1893 г. дал другой

вариант своей мысли: «Так как мы за различными идеологическими областями, играющими роль в истории, не желаем признать самостоятельного исторического развития, то, значит, мы отрицаем за ними всякую историческую роль. В основе этого лежит заурядное недialeктическое представление о причине и следствии, как о двух неизменных раз'единенных полюсах, абсолютно не выдающее взаимодействия. Эти господа намеренно забывают о том, что как только исторический момент выдвигнут в свет другими, в конце-концов, экономическими фактами, то он тоже действует и на окружающую его среду и даже на породившие его причины может оказывать обратное действие» (там же, стр. 399). Поэтому, Маркс и Энгельс чрезвычайно верно оценили мощь отрицательного значения религии. Не только в «Капитале» мы найдем замечания, в роде того, что в «религии над человеком господствует продукт его головы», но и в такой ранней работе, какой является «К критике гегелевской философии права», уже дана ярчайшая критика религии: Человек создает,—читаем здесь—религию... Человек, это—мир человека, государство, общество... Религия есть общая теория этого мира... Она—опиум народа. Упразднение религии, как призрачного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия... Критика неба обращается, таким образом, в критику земли, критика религии—в критику права, критика теологии—в критику политики». (Маркс К. Сочин. 1928, т. I, стр. 399—400). Это потому, конечно, что религия, подобно прочим видам идеологии, по словам Энгельса, «утрачивает свою видимость самостоятельности; у них вовсе нет истории, у них нет развития, только люди, развившие свое материальное производство и свои материальные сношения, изменяют в этой своей деятельности также свое мышление и продукты своего мышления». (Энгельс «Фейербах». Архив Маркса и Энгельса, 1924, т. I, стр. 216). Раз возникнув,—заявляет Энгельс в «Л. Фейербахе»,—религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии предание является великой консервативной силой. Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, т.-е. экономическими отношениями людей, делающих эти изменения» (Энгельс Ф. «Л. Фейербах», 1928, стр. 74). Экономические отношения определяют не только возникновение, развитие, но и исчезновение религии. В одном из своих ранних писем К. Маркс писал: «Религия, сама по себе, лишена содержания и живет не небом, а землей, и с уничтожением той извращенной реальности, теорией которой она является, она гибнет сама собой» (Маркс К., Соч. 1923, т. I, стр. 478). Вот почему, не умаляя мощи религии, Энгельс имел право считать, что «не существует вовсе истории политики, права, науки, искусства, религии и т. д., (Энгельс: «Фейербах». Архив Маркса и Энгельса, 1924, т. I, стр. 253). Эту мысль надо понимать в сопоставлении с более строго сформулированным положением Маркса в «Капитале»: «Всякая история религии, отвлекающаяся от материального базиса, не критична». (Капитал, 1923, т. I, стр. 349).

К сожалению, до сих пор такой «критической истории религии», как, впрочем, и философии, и морали, науки, искусства и других видов идеологии ни в СССР, ни зарубежом ее, не существует. На наших глазах стихийный диалектик и великий лингвист Н. Я. Марр создает историю языка. Никакие зарубежные и отечественные Дюркгеймы с этим справиться не могут. Их буржуазная сущность мешает им устранить то, что Энгельс называет «вымышленную, искусственную связью явле-