

---

---

З. А. ТАЖУРИЗИНА

**ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ  
ФИЛОСОФСКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО  
ОСМЫСЛЕНИЯ РЕЛИГИИ**

**Сухов А. Д. Философия религии в марксизме и русском материализме XIX в. М.: Ин-т философии РАН, 2014.**

В последние десятилетия философско-материалистический метод познания действительности в нашей стране подвергся усиленной дискредитации в связи с возрождением религиозности не только на уровне обыденного сознания, но и в сфере теоретических построений. При этом широко используется опыт критики материализма русскими религиозными философами XIX в., для которых и мировоззрение русских революционных демократов, и марксизм равно представлялись как догматические учения, лишенные глубины мысли, неспособные постигнуть сущности вещей именно в силу отсутствия в них «духовности», иными словами, религиозного духа. Ныне уже теология заявляет о себе как о науке, способной наиболее адекватно объяснить природу вещей, в том числе, конечно, и самой религии.

В этих условиях вполне оправданным является обращение к истории развития знаний о религии.

Один из плодотворных периодов в эволюции европейской науки – XIX в. – раскрывается в новой книге А. Д. Сухова как время расцвета философско-материалистического осмысления религии в лице К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина и русских революционных демократов (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. А. Добролюбов, Н. Г. Чернышевский). Сопоставляя марксизм и русский материализм, А. Д. Сухов находит, что оба направления, обобщив предшествующие философские знания о религии, создали прочное основание для творческого продвижения к всестороннему пости-

*Философия и общество, № 2 2016 130–140*

жению религии, а потому заслуживают пристального внимания в наши дни, когда активное внедрение религии в духовную жизнь общества ставит барьеры перед познанием действительности, в том числе религии. В этих направлениях сконцентрировался и усовершенствовался многовековой опыт накопления знаний о религии.

Как известно, философия религии занимает особое место в религиоведении: будучи системой понятий, дающих философское объяснение религии, она является методологией в отношении к другим наукам, изучающим религию (этнографии, истории, психологии, археологии и др.). А. Д. Сухов исходит из того, что философское описание религии неоднородно: концепции, объясняющие ее, в мировоззренческом плане могут быть противоположными, хотя в них бывает и нечто общее, обусловленное стремлением мыслителей к объективности. В самом общем виде можно выделить два направления в философии религии: религиозно-философское и светское, внеконфессиональное. В религиозной философии используются философские категории и признается авторитет философов. Ее связь с теологией несомненна, поэтому чаще всего религиозные философы при исследовании религии тяготеют к ее апологии, но и нередко выходят за ее пределы, используют научные методы (например, сравнительно-исторический, каузальный) и могут внести вклад в знания о религии. Светская, внеконфессиональная, философия религии тоже разнообразна: от идеалистической (так, конфессиональная принадлежность Г. В. Ф. Гегеля мало заметна в его учении) до последовательно-материалистической (например, К. Маркс и Ф. Энгельс). Дистанцируясь от религии, такая философия обладает большими возможностями для объективного подхода к религии, более адекватного ее постижения. При этом философский идеализм, как отмечает А. Д. Сухов, так или иначе находится в близком или далеком родстве с религией (даже гносеологические корни у них одни и те же), а потому возможности получения достоверных знаний о последней здесь ограничены (с. 33–38). В книге убедительно показаны преимущества философского материализма, основывающегося на научных знаниях. Замечу, что здесь идеализм и материализм представлены как живые, развивающиеся явления, приобретающие разные оттенки у каждого мыслителя, меняющиеся со временем. Однако особое внимание

в книге уделяется философскому материализму как надежной основе достижения реальных знаний о религии.

Известно, что философия религии в Европе восходит к осмыслению религии Эпикуром, Лукрецием и Цицероном; после слабых ее проявлений в схоластике возрождается в философии Возрождения и интенсивно развивается в философии Нового времени. В кратком очерке «Предшественники» А. Д. Сухов показывает, как, начиная с Ф. Бэкона до Г. В. Ф. Гегеля и Л. Фейербаха, в европейской философии все явственнее проступали черты материализма и диалектичности, соответственно, все более основательной становилась философия религии. Обрисовав сущность марксизма (диалектического материализма) как философии нового типа (с. 17), автор подчеркнул его способность научно познавать не только природу, но и общество с его многообразной духовной жизнью, в том числе религию.

Подробно анализируя и высоко оценивая взгляды Маркса и Энгельса на философию и религию, А. Д. Сухов обосновывает главную мысль своей книги, а именно: в том же XIX в., опираясь на тех же идейных предшественников (в частности, на Гегеля и Фейербаха), русские мыслители самостоятельно создали философию материализма, сходную в общих положениях, а иногда и в частностях, с марксизмом. Он замечает, что факты сходных самостоятельных исследовательских поисков и находок, обусловленных соответствующими предпосылками и условиями, были описаны уже Ф. Энгельсом (понимание общества К. Марксом и Л. Г. Морганом; открытие материалистической диалектики И. Дицгеном независимо от Маркса и Энгельса, и даже от Гегеля). Ленин же считал, что А. И. Герцен уже в 1840-е гг. вплотную приблизился к диалектическому материализму. Обосновывая самобытный характер русской материалистической философии, А. Д. Сухов прослеживает сложный путь ее развития.

Параллельный анализ совпадающих особенностей классической марксистской и русской революционно-демократической философии, а вслед за этим и философии религии, приводит автора к нетривиальным суждениям и выводам. А. Д. Сухов находит выразительные, «не затасканные» фрагменты из сочинений рассматриваемых философов: каждый из перечисленных выше русских мыс-

лителей, сохраняя интеллектуальную индивидуальность, имел по многим вопросам сходную позицию с другими и с классиками марксизма, например в методологии: они относились к религии, как и к другим явлениям жизни общества, диалектически, допуская, что в ранние периоды его развития религиозные воззрения могли быть «шагами вперед, <...> плавучими средствами, дававшими возможность продолжить путь» (с. 47). Мысль А. И. Герцена о неоднозначности места и роли религии в истории разделялась и другими русскими материалистами. В частности, Белинский и Чернышевский, воспринимая Христа как реального человека, проповедовавшего высокие нравственные принципы, считали, что превращение его в объект культа способствовало становлению религиозной организации «опорой кнута и угодницей деспотизма» (с. 48). Отношению русских материалистов к раннему и позднему христианству А. Д. Сухов посвящает также другие страницы своей книги, где раскрывается мнение Герцена («Письма об изучении природы», 1845–1846 гг.) о раннем христианстве, которое, по мнению мыслителя, будучи совершенно противоположным всему укладу древнего общества, содержало в себе «мощное, откровенное, беспощадное отрицание», преодолевшее попытки отдельных античных писателей и властителей восстановить прежнюю античную культуру. Герцен считал, что христианство способствовало «перевороту, покончившему с рабовладельческим обществом древности», сопоставимому «с переворотом, который готов потрясти капитализм», то есть с социализмом (с. 80). Добавлю: почти через сорок лет после этого Энгельс заметил, что христианство совершенно неповинно в отмене античного рабства (1884 г., см. об этом ниже).

Более обстоятельно учение русских материалистов о религии в его соответствии с марксистским учением излагается в разделе «Религия – компонент общества». Правда, большая часть раздела посвящена изложению понимания религии в классическом марксизме; оно дополняется собственными соображениями автора, который на основе марксизма развивает отдельные аспекты науки о религии. Последнее потребовало от автора воспроизведения основных принципов подхода марксизма к религии: религия – создание общества; она меняет свой вид в соответствии с социальными переменами; ее корни – в «бездушных порядках» «превратного ми-

ра». Эти принципы отразились и в известном определении религии Энгельсом, которое А. Д. Сухов справедливо считает «общепризнанным и классическим» для современного материализма (с. 49), и в разработке В. И. Лениным проблемы социальных корней религии, в которых он выделял ее экономические корни, обнаруживаемые уже при анализе религии первобытного общества. Автор отмечает и поясняет различными историческими примерами также мысль Ленина о войнах как об одном из источников религии, которая, в свою очередь, «давала новые поводы для войн». В работе затронута и разработка вопроса о социальных функциях религии основоположниками марксизма. Одна из функций, обозначенных ими, – примирение противостоящих социальных групп (интегративная функция, названная в книге регулятивной), – способствует укреплению государства как органа насилия и принуждения. Автор напоминает, что в обществе с его социальными антагонизмами возникали и развивались идеи и действия, оппозиционные по отношению к ортодоксальной религии и церкви, – это отразилось в процессе секуляризации, которая, как и религия, была теоретически осмыслена классиками марксизма, что обнаруживается уже в анализе Энгельсом средневековых ересей.

Можно согласиться с А. Д. Суховым, что для более глубокого понимания марксистской философии религии следует обратиться к энгельсовской интерпретации христианства в его историческом развитии. Однако представляется спорным утверждение автора о том, что христианство, по Энгельсу, явилось «идейным элементом» начавшейся «феодальной революции» и «расшатывало реальную основу общества – рабовладение» (с. 62). Ни в одной из трех работ о первоначальном христианстве Энгельс не пишет о феодальных отношениях, которые начали бы занимать место рабовладельческих в период возникновения христианства. Более того, в другой работе классика читаем: «Христианство совершенно неповинно в постепенном отмирании античного рабства. Оно в течение целых столетий уживалось в Римской империи с рабством...» [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 21: 149]\*. И если Энгельс писал

---

\* Отметим, многие историки пришли к выводу, что феодальные отношения в государствах Европы начали развиваться примерно с VII–VIII вв. (в Норвегии и на Руси, например, с XI в.). «Изучение конкретного материала истории раннеклассовых государств средневеко-

о христианстве как «одном из величайших элементов революции», то имел в виду «новую фазу развития религии», а она заключалась в том, что идея «великого жертвоприношения» Иисуса Христа «в сущности и сделала христианство всеобщей религией» [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 21: 9]. И еще: «...в жертвенной смерти своего основателя христианство создало легко понятную форму внутреннего спасения от испорченного мира, утешения в сознании, к чему все так стремились» [Там же: 314]. Видимо, возникновение новой религии не обязательно должно отражать *прогрессивные* тенденции в социально-экономическом развитии, последние как раз являются материальной основой *свободомыслия* в отношении религии, которое стало распространяться в Европе с периода развития феодальных отношений (в философии оно отчетливо обнаружилось у Эриугены). Следует отметить, что приведенная выше трактовка А. Д. Суховым энгельсовского отношения к христианству как революционному учению вполне допустима, так как основана на некоторых высказываниях Энгельса.

Выскажу еще одно соображение – по поводу оценки идеи равенства в христианстве. Ссылаясь на слова Ф. Энгельса о том, что «в христианстве впервые было выражено *отрицательное равенство перед богом всех людей как грешников*», А. Д. Сухов полагает, что утверждение равенства людей даже в подобном понимании «явилося новым мировоззренческим принципом: мировоззрение древности не допускало и этого» (с. 41). Между тем известно, что задолго до христианства (с конца V в. до н. э.) против рабства выступали киники. Во времена Энгельса этому не придавали значения, и он обошел их вниманием. В наше время исследования показали, что материалистам и атеистам – киникам – было присуще «неприятие всех политических, социальных и моральных установок рабовладельческого общества», они провозгласили *естественное равенство всех людей* («все равны по природе»), несмотря на социальное положение, пол, этническую принадлежность [см. об этом: Нахов 1984а: 27; 1980; 1984б]. В период возникновения христианства часть киников стали его последователями, и в соответ-

---

вой Европы привело нас к глубокому убеждению в том, что это были рабовладельческие, а не феодальные и не раннефеодальные государства», – пишет В. И. Горемыкина [1982: 221]. По Г. Л. Курбатову [1984], в Византии феодализм утвердился к концу XI в. (с. 198).

ствии с его духом киническая идея *естественного* равенства людей трансформировалась в отрицательную идею равенства всех людей *в грехе, в первоначальной испорченности*.

В рассматриваемой главе А. Д. Сухов осветил и другие важные положения марксистской теории религии, находя в них новые нюансы, освежающие их привычное восприятие. Так, известное выражение Маркса «Религия – опиум народа» становится поводом для рассуждений автора о том, что оно не исключает признания действительности, активности религии при определенных обстоятельствах: «Массы, воодушевленные религией, штурмовали социальные устои», а для верхов общества она скорее является «стимулятором, допингом», вселяющим в них энергию и социальную активность. В связи с последним автор предлагает рассматривать «эту дефиницию» (опиум) как социальный регулятор, регламентирующий жизнь в интересах верхов (с. 63–64), то есть, по существу, как «опиум для народа». Однако вряд ли следует игнорировать и другой, важнейший, аспект *образа* опиума, который, как и любой образ, зыбок, многозначен, но в данном случае вполне соответствует образам «вздоха угнетенной твари» и «сердца бессердечного мира». Видимо, речь у Маркса идет о том, что «бездушные порядки» антагонистического общества рождают *внутреннюю* потребность в «духовной усладе», в утешении. Надо думать, что подобная потребность не может миновать и представителей гоподствующих слоев.

Далее. А. Д. Сухов справедливо акцентирует положение марксизма о неоднозначной роли той или иной религиозной общности в истории: она может ускорять или задерживать развитие общества; при этом очень кстати приведены взгляды Маркса (см.: «Коммунизм газеты “Reinischer Beobachter”») на социальные принципы христианства. Отмечу еще ряд моментов, на которых останавливается автор, намечая поставленные марксизмом проблемы религии, нуждающиеся в дальнейших конкретных исследованиях. Это «конгломерат» взаимодействий религии с базисом и различными элементами надстройки, которые «усиливают действенность религии, ее влияние в социальном мире» (с. 67); соотношение религиозной формы и содержания социально-политических учений (с. 68–70); проблема преодоления религии. А. Д. Сухов подчер-

кивает сложность познания религии, необходимость отклонения от сложившихся схем в ряде марксистских работ. Каким образом из «данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы»? (К. Маркс). Если схематически подходить к использованию марксизма, – говорит А. Д. Сухов, – то монотеистическая мировая религия, христианство, должна отражать наличие единого исторического пространства. Но Римская империя в момент возникновения этой религии была на стадии распада. В средневековой и буржуазной Европе, включавшей множество государственных образований, нередко воевавших друг с другом, господствовала монотеистическая религия; она была общей и для противоположных классов. А в древневосточных религиях при едином царе существовал политеизм. Однако сказанное не лишает религию, как и свободомыслие, зависимости от базиса, от общественных отношений. В книге немало подобных суждений, побуждающих читателя к вдумчивому восприятию марксизма как научного метода изучения религии (с. 71–77).

Воззрениям русских революционных демократов на религию в данной главе уделено сравнительно мало места, но главное сказано: аналогии с марксизмом в их учениях найдутся. Прежде всего это мысль о тесной связи религии с социальными обстоятельствами; иллюстрируется она недвусмысленными высказываниями русских материалистов. Для них религия – закономерно возникающая форма общественного сознания, искаженное отражение реальной жизни. Автор выделяет «политико-экономический принцип», применявшийся Н. Г. Чернышевским при анализе явлений духовной жизни, в том числе религии, феномен которой связан с бедностью действительной жизни, беспомощностью перед невзгодами, бессилием понять то, что делается вокруг них и над ними. Особое внимание А. Д. Сухова обращено на подход к религии А. И. Герцена, отраженный в выразительном фрагменте из статьи «Ископаемый епископ, допотопное правительство и обманутый народ» (1861 г.), в котором констатируется зависимость религии от антагонистических общественных отношений. Здесь философ-материалист устанавливает закономерную связь между верой в чудеса и социальным положением «бедного, обобранного дворянством,



<...> обворованного чиновничеством» крестьянина, «слишком задавленного, слишком несчастного, чтобы не быть суеверным».

А. Д. Сухов раскрыл также диалектический подход русских материалистов к роли личности в появлении религии. Полагая, что последнее подготавливается «обстоятельствами исторического развития народа» (Добролюбов), они выявляли разную степень участия личности в основании той или иной религии. И если Н. А. Добролюбов считал, что личности, выражающие потребности общества и времени, появляются и действуют в силу исторических обстоятельств, то для Белинского новое направление в религии, даже если предполагается его основатель, все равно пробьет дорогу при определенных обстоятельствах; так, Реформация готовилась столетиями, притом осуществлялась не только Лютером, но также его предшественниками и современниками.

Оценка социальной роли религии и церкви русскими материалистами также, по А. Д. Сухову, сопоставима с ее марксистской оценкой. В общем это можно выразить в словах: с одной стороны, официальная религия, церковь, а с другой – государство суть препятствия для дальнейшего развития общества. Сухов демонстрирует конкретизацию этого тезиса А. И. Герценом в его анализе российской действительности и вновь подчеркивает, что русские мыслители дифференцированно подходили к религии и духовенству: так, Герцен противопоставлял служителям официальной церкви старообрядческое духовенство.

В качестве своеобразного заключения Сухов представил последний раздел своей работы – «Преемственность в религиозном развитии». Речь идет об исторических корнях религии. Автор исходит из положения Энгельса о том, что, раз возникнув, религия «развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке». Возникнув в первобытные времена из невежественных представлений людей о собственной и окружающей внешней природе, из этих же представлений она развивается в последующие периоды истории. Сухов прослеживает данный процесс (привлекая идеи Ф. Энгельса, Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова, а также фактический материал из истории религий) от аниматизма и анимизма через политеизм к монотеизму, который, в свою очередь, с течением

времени изменял свои формы. Так, понятие Бога в иудаизме, будучи основой христианского монотеистического Бога, отличается от последнего. Анализ этого процесса позволяет А. Д. Сухову выделить «характерный признак религии – образование в ее составе наслоений, разнородных в генетическом плане, сохраняющих относительную самостоятельность» (с. 92). В то же время автор, опираясь на суждения Маркса о том, как отразился на лютеранстве разрыв с католицизмом, высказывает интересную мысль о том, что та или иная религия в состоянии противоборства с другой, «в ходе полемики с идейным противником» (с. 93) обретает собственные специфические признаки.

Еще одна проблема, поставленная Энгельсом, – различие в религиях двух групп: это «стихийно возникшие» (анимизм, политеизм) и «искусственные», к которым он относил мировые религии – буддизм, христианство, ислам. При этом Энгельс признавал, что так или иначе они были созданы массами, формируясь стихийно. Религиозная стихия направляется идеологами, которые систематизируют религиозный материал; «объективный процесс и субъективный поиск дополняют друг друга» (с. 94).

И, наконец, решение марксизмом вопроса о перспективах религии. Цельность марксистского мировоззрения обусловила убедительный ответ на него: поскольку выявлена материальная основа религии и показана необходимость ее устранения, то религия будет преодолена «с уничтожением той извращенной реальности, *теоретическим выражением* которой она является» (К. Маркс). А. Д. Сухов воспроизводит известные положения Маркса и Энгельса о том, что преодоление религии неизбежно в результате естественного развития общества, когда исчезнут чуждые силы, порабащивающие человека, и «тогда уже нечего будет отражать». Русская философская мысль в лице Герцена представила это положение в несколько иной форме: религия будет существовать до тех пор, «пока переворот не покончит со всем этим миром лжи и притворства».

Философия религии классического марксизма и русского материализма XIX в., исходящая из принципа научного исследования религии как общественного явления в ее реальном историческом развитии, не утратила своей полезности и актуальности. Об этом напоминает читателям новая работа А. Д. Сухова.

*Литература*

Горемыкина В. И. Возникновение и развитие первой антагонистической формации в средневековой Европе. Минск: Изд-во БГУ, 1982.

Курбатов Г. Л. История Византии. М.: Высшая школа, 1984.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1955–1981.

Нахов И. М. Киническая литература. М., 1980.

Нахов И. М. Очерк истории кинической литературы // Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М., 1984а.

Нахов И. М. Философия киников. М., 1984б.