

Ю. Б. ПИЩИК

Становление
атеизма
К. Маркса
и Ф. Энгельса



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МЫСЛЬ

Ю. Б. ПИЩИК

Ю. Б. ПИЩИК

Становление
атеизма
К. Маркса
и Ф. Энгельса



МОСКВА
«МЫСЛЬ»
1983

ББК 86.1

П 36

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Рецензенты: доктор философских наук *М. И. Шахнович*,
научный сотрудник Института марксизма-ленинизма
при ЦК КПСС *В. Н. Кузнецов*

П $\frac{0400000000-098}{004(01)-83}$ 46-83

© Издательство «Мысль». 1983

ВВЕДЕНИЕ

Формированию философских, социальных, политических, экономических, эстетических взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса посвящена обширная литература. Ученые-марксисты указывают на разное время складывания отдельных частей целостного диалектико-материалистического учения. Так, формирование философских взглядов Маркса и Энгельса «завершается раньше, чем формирование научного коммунизма и политической экономии марксизма»¹. Это обусловлено многими факторами, но, вероятно, в первую очередь тем, что в 40-х годах XIX в. в Германии проходила острая философская полемика вокруг наследия классиков немецкой философии, и прежде всего Канта и Гегеля. Включившись в нее, Маркс и Энгельс обнаружили и подвергли аргументированной критике слабые места этих философских систем. Принято считать, что переход к материализму наметился у них в 1842 г. и завершился в 1844 г., после чего начался период теоретического обоснования нового диалектико-материалистического учения, которое в полной мере заявило о себе в «Нищете философии» и «Манифесте Коммунистической партии».

Утверждение материалистического мировоззрения, как и теории научного атеизма, опиралось на рано сформировавшееся у них атеистическое мировосприятие. Выступая частью философской теории, стороной мировоззрения, атеизм обнаруживает себя в творческом наследии Маркса и Энгельса чрезвычайно рано. Семнадцатилетний Маркс в одном из стихотворений возвышенно декларирует невозможность своего примирения с богом*. Восемнадцатилетний Энгельс разоблачает крайности пиетизма в «Письмах из Вупперталя» и ведет с братьями Греберами полемику, которая приводит его к атеизму. Религиозный вопрос, дискуссия о сущ-

* См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 550 (в дальнейшем ссылки на произведения К. Маркса и Ф. Энгельса даются с указанием тома и страницы в тексте).

ности религии и веры были тогда ведущей темой в философии. Против церковного авторитаризма и проникновения религии в политику и идеологию было направлено и демократическое движение, к которому примкнули К. Маркс и Ф. Энгельс. Не случайно проблемы отношения к религии стали своеобразным пробным камнем, на котором оттачивалась социальная и философская мысль основоположников марксизма.

Вот почему все исследователи, занимавшиеся вопросами формирования марксизма, уделяют религии большое внимание. В таких фундаментальных трудах, как «Формирование философии марксизма» Т. И. Ойзермана, «Молодой Маркс» Н. И. Лапина, «Рождение гения» Г. Н. Волкова, «Энгельс в молодости» М. В. Серебрякова критике религии и становлению атеистического миропонимания посвящены обширные разделы. Атеистические взгляды Маркса и Энгельса анализируются марксистскими исследователями за рубежом, о чем свидетельствуют работы Ги Бесса, Л. Сэва, М. Фритцханда, М. Клейна, Р. Штайгервальда, С. Продева, Г. Менде и др.² Обращение к ним позволяет отметить широту и плодотворность анализа атеистической проблематики в творчестве Маркса и Энгельса. Что касается специально атеистических исследований, то круг их чрезвычайно узок. Кроме фрагментов в учебных пособиях можно назвать лишь 2 работы — И. А. Кривелева «Маркс и Энгельс о религии» и О. Д. Леонова «Путь К. Маркса к научному взгляду на религию»³. Вопросам формирования научного атеизма посвящен также ряд статей⁴. При этом преимущественное место в них занимают вопросы отношения основоположников марксизма к религии, критика религиозной идеологии, Библии и меньше исследуются проблемы атеизма, обуславливающие его происхождение и существование, место в философской теории и материалистическом мировоззрении.

Нельзя пройти и мимо того факта, что начиная с 50-х годов в клерикальной, ревизионистской и буржуазной марксологической литературе фальсификации процесса формирования и генезиса марксистского атеизма уделяется едва ли не первостепенное место. Достаточно сослаться на книги Ж. Кальвеза, М. Рединга, Е. Тира, Ж. Котье и др.⁵ Выработанные этими авторами представления в той или иной аранжировке ис-

пользуются и сегодня в новейших фальсификациях марксистского атеизма. Их основными сюжетными линиями являются: поиск субъективистских корней атеизма Маркса и Энгельса в их семейном воспитании, личной жизни, эгоистических устремлениях; противопоставление атеизма Маркса атеизму Энгельса; фальсификация их взаимоотношений с младогегельянцами и Фейербахом; упреки в плагиате атеизма у французских просветителей. Атеистическая критика в трудах Маркса и Энгельса интерпретируется как «поиск бога», «божественного», утверждается, что они не только никогда не порывали с религией, а, наоборот, стремились дать ей адекватное истолкование в рамках своей философской доктрины.

Появление в последнее время обширной источниковедческой литературы, посвященной раннему периоду творчества Маркса и Энгельса⁶, используется для построения новых мифов об их отношении к религии, хотя опубликованные в них документы не дают для этого повода. Крупным шагом к освоению наследия К. Маркса и Ф. Энгельса является предпринятое Институтами марксизма-ленинизма при ЦК КПСС и ЦК СЕПГ издание стотомного Полного собрания их сочинений на языке оригинала. Почти все тома, содержащие материалы о раннем творчестве, уже увидели свет. Завершено пятидесятитомное издание Собрания сочинений на русском языке, в котором впервые полно представлены юношеские работы Маркса и Энгельса.

Все это ставит перед исследователями задачу: опираясь на ленинскую оценку сущности и природы марксистского атеизма, его революционного характера, раскрыть актуальное значение атеистического наследия Маркса и Энгельса как для практики атеистического воспитания, так и для критики антимарксизма и антикоммунизма.

Глава I

У ИСТОКОВ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Становление личности — это всегда долгий и в своих начальных моментах трудно реконструируемый процесс. Порой внешне более серьезные и, казалось бы, более существенные по своему значению факторы на поверку оказывают меньшее влияние, чем внешне малозначительные моменты. При оценке выдающихся исторических личностей исследователю приходится сталкиваться и с магическим воздействием ее яркости и масштабности, которое толкает на поиск «значимого» и «великого» уже с первых шагов и мыслей своего героя. Вот почему порой трудно удержаться от этого «гипнотического» воздействия будущего на прошлое, максимально учесть все факторы, оказывавшие влияние на генезис мировоззрения той или иной исторической личности.

Кроме того, мировоззренческая и социальная позиция автора выступает важным корректирующим моментом осознания прошлого, причем роль последней не всегда в полной мере осознается самим исследователем, которому объективность собственного подхода представляется очевидной.

Дефицит источниковедческой базы — еще одна преграда на пути целостного и объективного воссоздания истины. Воспоминания третьих лиц, как правило, отягощены поздним восприятием личности, той самой ретроспекцией от «великого», которая искажает момент ее развития. Реконструкция генезиса мировоззрения по более поздно сложившимся социальным, философским и другим взглядам личности чревата абсолютизацией одних и забвением других моментов ее становления.

И наконец, нельзя не сказать о сложности при воссоздании нравственной и эмоциональной атмосферы становления личности в относительно отдаленные времена с позиций психологии и мировоззрения современного человека.

Попытаемся проанализировать и до известной степени воспроизвести генезис атеистических представлений К. Маркса и Ф. Энгельса, вскрыть обуславливающие это развитие факторы, указать на особенности пути каждого из них к научному взгляду на религию.

В семье и гимназии

Карл Маркс, как свидетельствует «Акт о рождении — 231», родился 5 мая 1818 г. от господина Генриха Маркса, адвоката по профессии, проживающего в Трире, и его жены Генриетты Пресборк.

Отсутствие фанатизма характерно для религиозных воззрений отца Карла Маркса. В 1835 г., в письме к сыну в Бонн Генрих Маркс напишет: «Ты знаешь, я далеко не фанатик» (40, 601). Он — человек верующий, но любимые им французские просветители сделали свое дело — фанатизм и догматизм предков чужд ему. Более того, он считает, что «кроткий дух христианства мог часто затеняться фанатизмом, чистая мысль евангелизма — пятнаться невежественными факторами»¹. Образованный юрист, демократ и либерал, он не терпел религиозного ханжества, лицемерия, невежества и сполна передал эти настроения сыну.

Мать Карла Маркса лишь в 1825 г., уже после крещения своих детей, приняла протестантство.

Религиозная принадлежность родителей не могла не отразиться на воспитании и формировании мировоззрения детей. Продолжая традиции отцовского вольнодумства, Карл с ранних лет видит в христианстве и Христе некий обобщенный символ и образ человечности, гуманизма, возвышенного и, наоборот, во всем, что связано с конфессиональностью, догматикой, ритуалом, — проявление ограниченности, узости, бесчеловечности.

Теологические и буржуазные исследователи генезиса мировоззрения Маркса усиленно муссируют мысль о так называемом религиозном влиянии на него, квалифицируют его атеизм как известное «восполнение» «недополученной» в детстве религиозности, того противоположения церковности и религиозности, которое он наблюдал в семье и в окружавшем его мире.

Бесспорно, нельзя игнорировать роль религиозного окружения и воспитания в формировании представлений юного Карла. Гимназическое образование включало

в себя, как, впрочем, и ряд курсов университетов, знакомство с религией, Библией, другой религиозной литературой и т. п. Тесная связь жизни с религией накладывала отпечаток и на взгляды юноши. Но, как показывает анализ его ранних стихотворений, работ и писем к отцу и родным, отнюдь не религиозные факторы оказывались доминирующими. Нельзя не согласиться с Х. Мюнцем, автором фундаментального историографического труда о жизни К. Маркса в Трире, справедливо утверждающим, что «воспитание скорее опиралось на сомнение, чем на убеждение, поэтому оно не способствовало обретению твердых религиозных убеждений»².

Определяющее влияние на юного Маркса оказали просветительские идеи отца и знакомство с античной мифологией, произведениями Лукиана, Лукреция, инспирируемое их блестящим знатоком Людвигом фон Вестфалленом.

Отец Маркса, как известно, закончил французскую гимназию и университет. Любовь к Франции XVIII в. он сохранил на всю жизнь. Интересно, что в его библиотеке большое место занимала французская литература и даже хранился репертуар французского театра в 38 томах³. Широта и демократизм его воззрений навсегда остались в памяти сына, благоговевшего перед эрудицией и способностями отца (умер в 1838 г.). Рано увидел в мальчике большие способности и его будущий тесть Людвиг фон Вестфаллен, который часто с ним беседовал и брал на прогулки, читая во время них Гомера и сцены из Шекспира. Это влияние легко прослеживается в ранних стихах Маркса, анализ которых дает многое для понимания мировоззрения юноши, в том числе и его отношения к религии.

В научной литературе отмечалось, что ранние поэтические опыты Маркса не представляют особого интереса с художественной точки зрения и весьма традиционны для того времени, чтобы по ним проследить его идейное созревание. Вряд ли с этим можно согласиться. Вторичность «поэтического дара» юного Маркса может быть рассмотрена как ученический поиск в области формы. Известно, что он серьезно хотел посвятить себя литературному творчеству. С другой стороны, они дают пищу для размышлений как о круге его интересов, так и об идеалах, которыми он восхищался и которым же-

лал следовать. В стихотворении «Желание» Маркс пишет:

Служите богу, коль хотите —
Из недр его вы поднялись,
Меня вы с ним не примирите,
Мы с ним навеки разошлись (40, 550).

Это признание семнадцатилетнего Маркса, конечно, не может быть интерпретировано как окончательный разрыв с религией, как свидетельство атеистической убежденности. В контексте стихотворения «бог» — аллегорическое осознание чего-то ограниченного и конечного перед чувством любви. Именно романтическое отношение к любви как к чему-то высшему, вневременному заставляет Маркса «расправиться» и с богом.

Что мне душа, что небо? Мимо!
Ты, вечности бесплодный сон!
Ведь то, что мной в груди таимо,
Не знает бога и времен... (40, 549)

Пряма моя дорога,
Я горы сокрушу,
У мира и у бога
Отчета попрошу (40, 565).

Усиление романтического приоритета любви за счет «отрицания» и «умаления» божества — традиционный художественный прием. Не будет преувеличением сказать, что у Маркса оно несет и более серьезную функциональную нагрузку. Представляются весьма знаменательными два варианта последних строк баллады «Слепая». Согласно одному из них, героиня оказывается на небесах: «И вот в небесных пределах, В хоре вышних духов она» (40, 554). Другая версия — более заземленная и элегическая: «И с грохотом крыша вниз слетает, Обломки тело ее засыпают» (40, 695). Загробный мир явно не согласуется с представлениями Маркса. Как символ вечности, противостоящей земной быстротечности, он еще захватывает его воображение, но не как обитель душ умерших людей, не как пристанище богов.

Решили вы — для вас, конечно,
Раскроются небес врата,
И там ваш дух пребудет вечно...
Все это тлен и суета (40, 549).

Такая позиция, несомненно, восходит к взглядам французских материалистов, для которых «небо» — по-

нятие физическое, но отнюдь не теологическое. Не случайно он повторяет традиционный для них вопрос:

Когда ж соединится...
Обычной жизни бред —
С лучами разума златыми,
Словами божества святыми? (40, 573)

Признание любви и святого чувства любви равными божеству, растворение божественного в любви, конечно, были не только далеки от распространенного тогда религиозного толкования в его, так сказать, субординации, но и прямо ему противостояли. Маркс достаточно хорошо знал «закон божий», чтобы не понимать этого. Но царивший в семье дух вольномыслия, скептического отношения к религиозному обскурантизму оказался более влиятельным, чем освященные веками догматы.

Любви к божественному в этом рационализированном и романтическом понимании противостоят аморализм и мистика. Не случайно в альбоме его сестры Софи сохранилась весьма примечательная эпиграмма в адрес аморальной и мистической литературы:

Живете вы в одной заботе,
Один исток обeim дан,
В вас света нет, и вы течете
В увичтоженья скеан.
И родственницы вы, конечно,
Насмешка вам — сдна дорога.
Одна лишь чёрта дразнит вечно,
Другая — бога (40, 582).

Здесь «черт» и «бог» лишаются своей ортодоксальной трактовки и предстают в обыденном, житейском их толковании. Но главное — это понимание мистического как антибожественного, противного богу. Мистическое для Маркса — это религиозно-церковная проповедь, лишенная рационального и этического обоснования. Он видит в боге проявление гуманистического, морального начала. В выпускном сочинении «Размышления юноши при выборе профессии» Маркс трактует божество как руководителя смертного (40, 3), а Христа — как идеал, популярность которого обусловлена мерой его жертвы «ради человечества» (40,7). Такое понимание отнюдь не расходится с традиционной религиозной концепцией, но сам выбор этого аспекта как главного и определяющего весьма показателен, ибо он тесно связан с либеральным толкованием религии. Маркс верит

в бога и его миссию. Но это не вера в карающего и вездесущего бога, а признание идеала, к которому надо стремиться.

Нельзя пройти мимо и гимназического сочинения Маркса «Единение верующих с Христом по Евангелию от Иоанна, гл. 15, ст. 1—14, его причина и суть, безусловная необходимость и оказанное им влияние». Оно, конечно, скорее характеризует трактовку этого вопроса в гимназии, чем собственные взгляды гимназиста. Оценивая сочинение, преподаватель Кюппер пишет: «Богатое мыслями, блестящее и сильное изложение, заслуживающее похвалы, хотя сущность единения, о котором идет речь, не определена, причина его затронута только с *одной* стороны, а необходимость его доказана недостаточно полно» (40, 696). Трудно представить, что имел в виду Кюппер, когда говорил о неполноте и односторонности в раскрытии темы. Но в данном случае интересен тот факт, что Христос и христианство толкуются как средство и необходимость единения с другими людьми, за которых Христос «принес себя в жертву» (40, 592).

Эта мысль повторилась и в другом сочинении молодого Маркса — «Размышления юноши о выборе профессии». Здесь нет ничего неортодоксального, но акцентирование Марксом внимания именно на этом моменте роли Христа довольно знаменательно. Сюда до известной степени восходят истоки его последующих рассуждений о Христе как посреднике между богом и человеком. Появление христианства и познание Христа открывают новую эру в постижении человеком самого себя. Христианство как момент движения человечества к познанию, как выражение «тоски по истине» (40, 591) соответствует его либеральному взгляду на религию, который Энгельс в письме к В. Греберу называет либеральным супернатурализмом (41, 416). В нем нет ничего от религиозного мистицизма, слепого следования догмам. Более того, Маркс связывает с христианством сбрасывание человеком «оков суеверий» (40, 590). Он, конечно, не мог не видеть, что христианство «повторило» своих языческих предшественников. Когда Маркс упрекает их в том, что они «обнаруживают внутреннее беспокойство, боязнь гнева своих богов, внутреннее убеждение в своей отверженности и приносят жертвы своим богам, надеясь этим искупить свою вину» (40, 590), он

одновременно отрицает рецидивы подобных воззрений в христианской ортодоксии.

Гимназические годы не прошли даром. Трудно согласиться с Г. Н. Волковым, когда он пишет, что «гимназия не могла дать Марксу особенно много в смысле духовного развития. Гимназическая система обучения того времени велась в «старых, добрых традициях» долбежки и натаскивания в знаниях. Учителя больше всего ценили в гимназистах способности к бездумному запоминанию и точному воспроизведению готовых знаний: богословских текстов, исторических фактов, математических формул. Лучшим учеником считался тот, кто мог без запинки пересказать заученное и красивым почерком выводить непреложные истины «священного писания»... Гимназическая система обучения не столько развивала личность, сколько подавляла ее»⁴. Возможно, в целом положение было таковым. Но в трирской гимназии в годы учения Маркса были талантливые педагоги⁵. Маркс, будучи с детства любознательным, не только многое почерпнул у них, но и мог соотнести их взгляды с взглядами отца и Вестфаллена. Кроме того, в 1833 г. «полиция после самого тщательного обыска, произведенного в гимназии, изымает у учащихся недозволенные стихи и песни; один из гимназистов арестован. К директору гимназии, находившемуся под подозрением еще со времени Гамбахского празднества, приставляется заместитель, Витус Лёрс, для полицейского надзора. Легко себе представить, какое волнение вызвали в классах гнусные и грубые приемы, какую сильную реакцию они вызвали в душе Карла и какие комментарии давались событиям в семейном кругу»⁶. В этом соотношении гимназической и семейной оценок событий рождалось отношение Карла и к явлениям современности и к тому, чему его учили.

Сформировавшееся после выхода из гимназии атеистическое воззрение Маркса свидетельствовало и о слабости религиозного влияния в семье, и о той внутренней борьбе, которая происходила в его сознании в годы учебы.

О «душе пиетиста»

Ф. Энгельс родился в семье богатого барменского фабриканта, склонного к следованию пиетистской тра-

диции отцов, но понимавшего важность и образования, и культуры и очень рано увидевшего способности своего сына. Знаменательно в этом отношении его письмо от 27 августа 1835 г. к жене, которая находилась в Хамме. В нем он предстает заботливым отцом, хорошо знающим психологию своих детей. О Фридрихе он пишет: «Фридрих принес на прошлой неделе посредственные оценки. Внешне он, как ты знаешь, стал благовоспитаннее, но несмотря на прежние строгие взыскания, он, кажется, даже из страха перед наказанием не хочет научиться беспрекословному повиновению. Так, я, к моему огорчению, опять нашел сегодня в его секретере мерзкую книгу из библиотеки, рыцарский роман из жизни тринадцатого столетия. Поразительна беззаботность, с которой он оставляет в своем шкафу подобные книги. Да сохранит господь его душу, мне часто страшно за этого в общем-то превосходного мальчика» (41, 526). В письме он так излагает причину своего желания направить мальчика в пансионат в Бармен: «С деньгами мы ради блага ребенка не должны считаться, а Фридрих такой своеобразный и подвижной мальчик, что уединенная жизнь, которая должна привести его к некоторой самостоятельности, для него лучше всего. Еще раз, да защитит всеблагой господь мальчика, чтобы его душа не погибла. Пока что в нем развивается вызывающие беспокойство рассеянность и отсутствие характера, при всем том, что его другие качества меня радуют» (41, 526).

О характере преподавания, об учебных заведениях, которые посещал молодой Фридрих, он подробно рассказал в «Письмах из Вупперталя»: «Само собой понятно, что в местности, до такой степени пропитанной пиетизмом, этот пиетистский дух, распространяясь во всех направлениях, пронизывает решительно все стороны жизни и пагубно на них влияет. Главное свое воздействие он оказывает на учебное дело...» (1, 464)

Пиетистское ханжество и лицемерие царило и в Эльберфельдском реальном училище, которое посещал юный Энгельс. У мальчика рано проявились способности к языкам и стихосложению, он рисовал, сочинял музыкальные «вещицы», занимался атлетикой. В школе он успешно изучал древние языки, историю, филологию. И хотя на протяжении 1838—1840 гг. в его письмах и статьях редко встречаются обращения к античности,

заложенное в детстве знание античной литературы впоследствии дало о себе знать.

Его дедушка по линии матери, ректор гимназии в Хамме, познакомил мальчика с греческой мифологией. У Энгельса в отличие от Маркса не было рядом просвещенного отца и образованного Вестфаллена, но к 16 годам он хорошо знал античность и немецкую литературу и культуру. Заметим, что литература французского Просвещения фактически оказалась вне поля зрения молодого Энгельса; он знакомится с ней уже в более поздние годы.

Но особенно хорошо мальчик знал Библию. В пиетистских семьях чтение и обсуждение Библии составляло едва ли не главную форму «духовной» жизни. К тому же обязательным было посещение многочисленных религиозных собраний.

В выпускном свидетельстве молодого Энгельса отмечалось, что он отлично владеет латинским, греческим, французским и, конечно, немецким языком; проявил «похвальный интерес к истории немецкой национальной литературы и к чтению немецких классиков» (41, 529); имеет достаточно отчетливые познания в истории и географии; «обнаружил хорошую способность понимания и умел выражать свои мысли ясно и отчетливо» (41, 529) по математике и физике; «ему хорошо известны основные учения евангелической церкви, а равно и главные моменты истории христианской церкви. Обладает также знанием Нового завета (в подлиннике)» (41, 529). Директор гимназии И. К. Л. Ханчке, у которого последние два года Ф. Энгельс жил как пансионер, закончил свидетельство следующими словами: «Нижеподписавшийся расстается с любимым учеником... который старался отличаться... религиозностью, чистотой сердца, благонравием и другими привлекательными свойствами...» (41, 529)

Чтобы понять духовный генезис Энгельса, необходимо сказать несколько слов о пиетизме, каким он предстал в глазах мальчика, а затем и подростка и о котором он сам оставил блестящие зарисовки. «...Истинным центром всего пиетизма и мистицизма является реформатская община в Эльберфельде. Испокон веку она отличалась строго кальвинистским духом... Там на собраниях учиняют форменные судилища над еретиками; там обсуждается поведение каждого, кто не посещает со-

браний; там рассуждают следующим образом: такой-то читает романы, и хотя в заголовке и значится «христианский роман», но ведь пастор Круммахер объявил романы безбожными книгами; а такой-то, казалось, был богобоязненным человеком, но третьего дня его видели на концерте, и они всплескивают руками в ужасе от неслыханного греха» (1, 458). Живописуя удушливую атмосферу пиетистского гнета над личностью, над всем укладом человеческого существования, Энгельс даже в восемнадцатилетнем возрасте не может без содрогания вспоминать ее пагубное воздействие на молодежь. Так как пиетисты «в умственном развитии детей... усматривают усиление светского духа за счет церковного» (1, 464), то они стараются дать им минимальное образование. Энгельс удивительно тонко подмечает и тот факт, что «свежая, здоровая народная жизнь, какую мы наблюдаем почти повсюду в Германии, здесь совсем не чувствуется; правда, на первый взгляд кажется иначе: каждый вечер по улицам слоняются веселые гуляки, горланят свои песни, но это самые пошлые, непристойные песни, которые когда-либо срывались с пьяных уст; никогда вы здесь не услышите ни одной из тех народных песен, которые обычно известны во всей Германии и которыми, думается, мы вправе гордиться» (1, 455). Библия, водка, предлинный сюртук и зачесанные на пробор по пиетистской моде волосы в качестве основных сопутствующих человеческому существованию атрибутов — вот подлинная душа пиетиста.

Особенно гнусной была атмосфера в купеческих домах и семьях фабрикантов. «Образования — ни малейшего; тот, кто играет в вист или на бильярде, — писал Ф. Энгельс, — умеет немного рассуждать о политике и сказать удачный комплимент, считается в Бармене и Эльберфельде образованным человеком. Ужасающий образ жизни ведут эти люди и, однако, чувствуют себя превосходно; днем они с головой уходят в свои торговые счета, погружаясь в них с такой страстностью и интересом, что и поверить трудно; вечером в определенный час все собираются компаниями и проводят время за картами, рассуждают о политике, курят и, как только часы пробьют девять, возвращаются домой. Так проходит их жизнь изо дня в день, без всяких изменений, и горе тому, кто нарушит этот уклад; он может быть уверен, что во всех лучших домах города к нему отне-

сутся самым немилостивым образом. — Отцы усердно наставляют на этот путь молодых людей; сыновья, в свою очередь, подают надежды пойти по стопам отцов» (1, 467).

И семья Энгельсов, где Фридрих был старшим ребенком, не была исключением. Три его брата — Герман, Эмиль и Рудольф — стали фабрикантами, компаньонами фирмы «Эрмен и Энгельс». Компаньоном этой же фирмы был их двоюродный брат А. Грисхейн, женатый первым браком на сестре Фридриха Анне, а когда она в 1853 г. умерла, женился на ее младшей сестре Элизе. За купцов вышли замуж и две другие сестры — Мария и Хедвига. Да и сам Фридрих должен был более 20 лет жизни отдать службе в фирме отца. «Нормы» жизни, принятые в Эльберфельде, оказывались роковыми, и разрушить их удавалось не многим.

Тем более титанической предстает огромная внутренняя борьба молодого Энгельса за себя, которая вызывала возмущение у окружающих и которую он до поры до времени должен был скрывать. Как отмечает О. Корню, «Фридрих Энгельс должен был выдержать уже в свои первые юношеские годы упорную и тяжелую борьбу с консерватизмом и пиетизмом, чтобы придти сперва к либеральным религиозным и политическим взглядам...»⁷. Обращает на себя внимание та демонстративная нарочитость, с которой он в письмах 1838—1842 гг. к сестре Марии и своим друзьям — братьям Греберам — рассказывает о своей свободе от пиетистского гнета, об увлечении литературой и языками.

В детстве Фридрих, воодушевленный рассказами деда и чтением Библии, вероятно, искренне пытался обрести религиозные чувства, согласовать их с пробуждавшимся разумом и не связывать их с окружавшим его пиетистским ханжеством. Богобоязненность, как и вообще страх перед наказанием, никогда не была ему присуща. Наоборот, слепое и безрассудное подчинение как в религии, так и в жизни претило ему. Думается, что именно из этого сопротивления рождается его негативное отношение к религии и деспотизму. Восторженное почитание рыцарских романов, романтизм и жертвенность библейских сказаний, ожидание чуда в спасении от окружающей его среды рано сформировали в нем романтическую религиозную экзальтацию. В написанном в начале 1837 г. стихотворении, обращаясь к

Христу, он просит его вернуться на землю, и тогда «все станет здесь иначе, ты каждому свое воздашь» (41, 506).

Знаменательно сравнение отдельных мотивов этого стихотворения с близкими им мотивами стихотворения Маркса «Песня о буре», написанного приблизительно в это же время. «Как буду умирать я,— пишет Маркс,— богам и бытию пошлю мое проклятье и злую боль мою». Энгельс же говорит противоположное:

Когда придет последний миг,
Когда увижу смерти лик,
К тебе лишь полечу я;
Когда очей померкнет свет,
Когда исчезнет жизни след,
Пойду к тебе, ликуя (41, 505).

Энгельс ищет в Христе спасения:

Спустись, о божий сын, Христос,
Я жду тебя в юдоли слез,
О, унеси все беды! (41, 505)

В день конфирмации Энгельс искренне раскаивался в своих сомнениях и прегрешениях, верил, что в боге и через бога обретет свое спасение от окружающего мира и достигнет известности и величия. Вместе с тем вряд ли правомерно говорить о том, что, «обуреваемый «священным усердием», юноша восставал против всякого религиозного свободомыслия»⁸. Само «религиозное свободомыслие» еще не коснулось его. В душе происходила не борьба религии и свободомыслия, а борьба романтической религиозности с крайностями пиетистского обскурантизма. Но она шла скрытно, и восстановить ее можно лишь ретроспективно, возведя к ней и довольно быстрый его отход от религии, и язвительную, сокрушительную критику пиетизма в 1838—1839 гг. Впечатлительный и восприимчивый юноша, конечно, не мог не видеть, как эльберфельдские святоши преследовали и травили всякого, «кто хоть на йоту разоидется с ними во мнениях», включая и проповедника, за которым следят, «совершенно ли черный на нем сюртук и вполне ли правоверного цвета на нем брюки» (1, 458). Он видел и то, что отстаивают эти позиции и вершат суд прежде всего невежды, «которые вряд ли знают, на каком языке написана библия— на китайском, на еврейском или же на греческом...» (1, 458). Думается, что

даже самая восторженная религиозная экзальтация периода конфирмации, как и последующие моменты поиска примирения с богом, не могла влиять на его оценку ханжеского вуппертальского пиетизма. С ним Фридрих покончил, по крайней мере в душе, очень рано, еще в училище.

Но тем более молодой Энгельс идеализировал Христа, новозаветную проповедь очищения от мирского и стремления к горнему, нравственной чистоты и душевного спокойствия через соединение с божественным, которое отрицалось в пиетизме. На первых порах библейские легенды, как и проповеди Христа, не только не подвергались сомнению, но, наоборот, служили основанием для утверждения несостоятельности пиетизма, извращения в нем подлинной сущности христианства. Зревший внутри Фридриха протест обнаружил себя в конце 1838 — начале 1839 г., когда он покинул Эльберфельд и переехал в Бремен.

Нельзя не согласиться с О. Корню в том, что «Бремен должен был сыграть для него примерно такую же роль, как Берлин для Маркса...»⁹. Но Бремену предшествовал год — с сентября 1837 по август 1838-го — в родительском доме и работа в конторе фирмы «Каспар Энгельс и сыновья». О нем мало что известно, но бесспорно, этот год не прошел зря, и прежде всего в смысле отрицания пиетизма, упражнений в стихосложении и чтении. Кроме того, в это время он впервые знакомится с жизнью народа, с хозяйственной деятельностью одного из наиболее развитых промышленных районов Германии. В марте 1839 г. Энгельс в «Письмах из Вупперталя» поделится впечатлениями о тяжелой, безысходной жизни фабричного люда: «Работа в низких помещениях, где люди вдыхают больше угольного чада и пыли, чем кислорода,— и в большинстве случаев, начиная уже с шестилетнего возраста,— прямо предназначена для того, чтобы лишить их всякой силы и жизнерадостности... Удел этих людей — мистицизм или пьянство» (1, 455—456). Покидая родительский кров, семнадцатилетний конторщик уже полон негодования и протеста. Он знает, чего он не хочет, против чего надо бороться, но еще не знает как. 1838—1841 гг. отмечены поиском ответов на «проклятые» вопросы жизни, среди которых отношение к религии становится одним из главных.

Три университета Карла Маркса

В октябре 1835 г. К. Маркс отправляется в Бонн, чтобы продолжить свое образование в университете. Бонн в те годы являлся духовным центром Рейнской провинции. Среди 700 студентов университета было много представителей Трира. По традиции они составили землячество и вели довольно вольный образ жизни. Особенно отличались этим первокурсники, вырвавшиеся на свободу из плена семейных ограничений. Не избежал соблазнов вольной жизни и Маркс, особенно в первые месяцы учебы. Не случайно уже во втором семестре его избирают председателем трирского землячества.

Через месяц после поступления Маркса в университет отец пишет ему большое письмо, полное наставлений и тревоги за складывавшийся образ жизни сына. Он внушает ему мысль о том, что у него есть все способности для быстрого и хорошего усвоения университетского курса и последующей юридической карьеры. Тактично вводит отец в контекст письма напоминание о Женни, отношение к которой он рассматривает как «пробный камень» характера, ума, сердца и нравственности сына. Примечательно и то, что он апеллирует к вере в бога: «В том, что ты останешься нравственно чистым, я действительно не сомневаюсь. Но все же великим двигателем морали является чистая вера в бога. Ты знаешь, я далеко не фанатик. Но человек раньше или позже испытывает потребность в вере, и в жизни бывают минуты, когда даже безбожник невольно склоняется перед всевышним..., ибо каждый может поклониться тому, во что верили Ньютон, Локк и Лейбниц» (40, 601). В ссылке на эти авторитеты чувствуется отцовская неуверенность, что бог и божественное сами по себе способны увлечь Карла. Признание того, что он «далеко не фанатик», также было призвано, вероятно, рассеять возможное удивление сына по поводу апелляции к богу. Отец осознавал, что сын в какой-то степени уже безбожник, и все же призывал его, без внутренней убежденности (а то к чему были бы авторитеты) на успех, поразмышлять о нравственности и плате за грех.

Помнить о боге призывает Карла и мать в своей притиске к письму отца, но это звучит как традиционное обыденное упование на волю случая и рока.

Здесь же отец интерпретирует стихотворение, вероятно присланное сыном в письме. Невозможно восстановить, что это за стихотворение, но комментарий к нему знаменателен. Предугадывая в нем возможную мысль сына о том, что после исполнения желания ценность желаемого уменьшается, Генрих Маркс рассматривает ее как полезный и достойный внимания нравственный принцип. Напомнив о его увлечении Кантом, он пишет сыну, что «тот, кто руководствуется этими идеями, избегает безнравственных наслаждений и откладывает даже дозволенное, чтобы тем самым укрепиться в своем желании или даже получить больше удовольствия» (40, 602).

В своих последующих письмах отец в основном пишет о здоровье и неумеренных тратах сына, убеждает его в том, что занятия в литературном кружке, о котором тот ему сообщил, лучше, «чем участие в пирушках» (40, 604); резонно говорит о том, что дуэли — «...дань общественному мнению, более того — страх перед ним. И перед чьим мнением? Отнюдь не всегда это мнение лучших...» (40, 608); предостерегает от поспешной публикации первых стихотворных опытов. «...Удовольствуйся пока тем, — советует он, — что ты доставляешь радость своим близким. Только выдающийся человек вправе притязать на внимание избалованного света, у которого есть Шиллер, — поэтические души, вероятно, сказали бы: „боги“» (40, 605). Как раз этот «бог» поэтических душ и присутствует в стихотворениях сына.

Поэтическая форма, согласно традициям немецкой поэзии, служила для Маркса, как и для Энгельса, средством выражения самого сокровенного и желанного. Влияние немецкого романтизма здесь очевидно. При всех оговорках поэтический опыт является важным источником для понимания внутренней мировоззренческой борьбы, происходившей в Марксе-студенте.

В феврале — марте 1837 г. он готовит цикл стихов с посвящением отцу, в который вошли стихи 1835—1836 гг., но, вероятно, они были откорректированы Марксом. Уже сам отбор их — свидетельство определенных взглядов и принципов, сформировавшихся к началу его учебы в Берлине.

В стихах еще автор часто обращается к богу, религиозным атрибутам и сюжетам. Но здесь еще религия как таковая не интересует Маркса. Он тот самый су-

пернатуралист, который отрицает божественные сказки и чудеса, считает себя равным богу и прибегает к нему, чтобы утвердить свое бесстрашие и силу. Показательна в этом отношении «Молитва отчаявшегося». Вместо подобающего в отчаянии смирению и испрошению у бога блага Маркс обращается к нему со следующим предостережением:

Если некий бог, забывший жалость,
Угнетает так, что бед не снести,
От его миров мне не досталось
Ничего! Одно осталось — месть! (40, 473)

«Месть богу», как и чувство неизбежной победы над ним, рождается из уверенности, что «вечность» сильнее ограниченной власти божества.

Пусть всевышний громом бьет, надменный,
Со своей железной высоты,
Пусть мои до тла разрушат стены —
Вечность, мне их вновь отстроишь ты (40, 474).

Бог как моральная санкция, как «закон», как нравственный символ в стихах Маркса лишается традиционных богословско-догматических атрибутов. Отрицательно он относится к божественности душ, вообще к душе как эманации божества, «подлинной» субстанции и основе существования человека. Так, если, с одной стороны, он признает «творческий извечный дух», который «вдаль летит в волнах кипучих» (40, 443), то, с другой — в стихотворении «Метафизика медиков» высмеивает богословское представление о душе как о чем-то сидящем внутри человека и находящемся в руках божьих.

Что духа нет и не было ранее,
Доказывает нам быков существование
Пустой обман — о душе вести речь, —
В желудке она нам не попадалась,
А если бы где-то она оказалась,
Ее бы пилюлей могли мы извлечь.
Так, чтоб мигом отлетели
Души, находившиеся в теле (40, 456).

Не принимает Маркс и традиционное христианское учение о небесах как божьей обители, куда отлетают души умерших. В «Страшном суде» имеются такие строки:

Небеса одни у бога —
Сколько же там душ святых!
Там старух ужасных много —
Время не щадило их.

Их тела могила прячет,
Сверху плесень, снизу гниль,
Души прыгают и скачут,
В пляске поднимают пыль (40, 483).

В этих стихах выражено «светлое свободомыслие», которое пришло в дом Марксов вместе с французским Просвещением. Насмешка над богом еще не является ни осознанным его отрицанием, ни требованием упразднить религию как таковую. Маркс только следует сложившейся рационалистической традиции не принимать на веру те религиозные благоглупости, которые отвергают разум и наука. При этом, однако, он не склонен переоценивать возможности науки или сводить все человеческое существование к естественнонаучной метафизике. Признание несводимости человеческого существования, его чувств, стремлений к вульгарному материалистическому представлению о них как о составляющих его биологических и физиологических субстратах отнюдь не ведет Маркса в лоно догматических представлений. Высмеивая в юмористических строчках ограниченность притязаний тогдашней ученой братии на познание человека, отказ от признания качественного его отличия от животного мира, сведение психологии, антропологии, этики к физиологии, Маркс, не отрицая важности естественнонаучного исследования, одновременно не склонен поступаться духовной, нравственной сферой. В «Мудрости математиков» он пишет:

Весь мир они линиями исчертили,
Но только о духе совсем позабыли.
Коль *a* и *v* любой решают спор,
То сколь же дешев стал бы приговор! (40, 455)

Он — идеалист, но не христианин в строгом смысле этого слова. Чего стоят, например, следующие строки:

Если бог точка, он от цилиндра рáзнится,
Станешь на голову, значит не сядешь на задницу
(40, 454).

Или:

Господь ведь наш не был дураком,
С анатомисй был он отлично знаком! (40, 456)

Интересны в этом отношении и главы из юмористического романа «Скорпион и Феликс», которые Маркс включил как приложение в тетрадь стихов, посвященных отцу. Полный юмора, фантастического смещения

реального и нереального, пародирования религиозных атрибутов, этот роман характеризует мировоззрение Маркса. Здесь свободное знание библейских текстов и античной мифологии перемежается ссылками на Шекспира, Гете, Буало, Гофмана. Вольный полет его фантазии приводит к поразительным ассоциациям, многие из которых выражают скептицизм и свободомыслие.

Глава 16 начинается текстом из Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у бога, и Слово было бог и Слово стало плотью и обитало с нами, и мы видели славу его». А затем у героини поэмы, кухарки Греты, которая кажется Скорпиону феей, эта «невинная, прекрасная мысль!» начинает представляться таким образом, что «Слово живет в бедрах, как Терсит у Шекспира», и она, «увидев», что «Слово стало плотью», решает его «помыть» (40, 523).

Роман изобилует ассоциациями, почерпнутыми из религиозной догматики. Так, одного из героев, Мертена, зовут Бонифаций, в честь святого Бонифация, покровителя немцев, который именовал себя «лающим псом». Кровь раненого Мертена вызывает следующие рассуждения: «Мертен истекал густой кровью, в ней содержалось много железа, сколько именно, мне не удалось определить, потому что дело с химией в общем обстоит еще плохо.

В частности, органическая химия с каждым днем становится все более сложной благодаря ее упрощению, поскольку каждый день открываются новые правешества, которые имеют то общее с епископами, что носят названия стран, которые принадлежат неверующим и находятся «*in partibus infidelium*» (40, 532).

Для Маркса, каким он предстает в этой тетради стихов, в религиозной догматике нет ничего священного и святого. Все это свидетельствует о том, что путь Маркса к научному взгляду на религию и атеизму начинался не с преодоления сложившейся в детстве религиозной ортодоксальности, не с мучительного разрыва с «верой отцов», не с критики библейской догматики. С раннего детства его окружали свободомыслие и «натуралистический супернатурализм» в духе французского Просвещения, английского деизма и материализма, возвышенного представления об античности как времени подлинных человеческих страстей, эмоций и чувств. Религия не только не занимала сколько-нибудь значи-

тельного места, но, наоборот, как бы растворялась в моральных принципах, здравом смысле, житейских заботах. Сомневаться, искать, иронизировать над «святыми» религиозными деяниями и изжившими себя догматами было нормой в ближайшем окружении юноши. И понятно, что серьезного принятия религии, как и мук борьбы с ней в его сознании не было.

Вопросы религии как таковой, ее гносеологических и социальных корней, места в общественном сознании, соотношения с научным знанием встанут перед ним позднее, а именно со второго года обучения в Берлинском университете, когда он сблизится с членами так называемого Докторского клуба Бруно Бауэром, Карлом Фридрихом Кёппеном и другими младогегельяцами. В большом письме к отцу в ноябре 1837 г., подводя итоги годовой учебы в университете, Маркс писал: «Здесь обнаружилось в спорах различные, противоположные друг другу взгляды, и все крепче становились узы, связавшие меня самого с современной мировой философией, влияния которой я думал избежать...» (40, 16)

После обучения в Бонне, где он увлекался поэтическими и философскими занятиями, Маркс твердо решает «погрузиться в науку и искусство» (40, 9), которые должны заменить ему философию и поэзию. Приступая к изучению юриспруденции, одновременно «почувствовал желание испытать свои силы в философии» (40, 10), при этом в центре его внимания оказывается «научная философия», т. е. философия в лице сначала Фихте, а затем Канта. Столь же глубоким был его подход к искусству. Маркс обращается преимущественно к классическим произведениям, знакомясь с новинками литературы «только между прочим» (40, 14). Но этот период «интеллектуальной диеты» скоро прошел. Отречение от жизни, пишет Маркс отцу, «как будто почувствовал и мой организм» (40, 14).

После короткого лечения в местечке Штралов он сразу же «погружается в море» современной философии (40, 15), читает Шеллинга, Гегеля, его учеников и последователей.

С Гегелем Маркс познакомился еще в начале 1837 г., но «причудливая дикая мелодия» (40, 15) первоначально отпугивает его. «Слово» Гегеля кажется ему нарочитым и претенциозным. В одной из относящихся к

этому времени эпиграмм он так говорит о Гегеле: «Я обучаю словам, перемешанным в яростном вихре. Каждый пусть их поймет, как ему любо понять» (40, 486). Дискуссии и споры в Докторском клубе не только дали ему возможность «понять» Гегеля, но и открыли глаза на поиск идеи «в самой действительности» (40, 14). Маркс пишет отцу: «Если прежде боги жили над землей, то теперь они стали центром ее» (40, 14). Как отмечает Т. И. Ойзерман, это был «не отказ от идеализма вообще, а осуждение определенной идеалистической концепции»¹⁰.

Одной из центральных проблем дискуссий в Докторском клубе было отношение к религии. Младогегельянцы, следуя просветительским традициям, видели в религии корень зла, то сдерживающее разумное постижение мира начало, упразднение и преодоление которого должно было открыть эпоху царству разума и свободы. Они рассматривали религию как исторически преходящую форму ограниченности человеческого самосознания, как результат несовершенства развития разума в давние исторические времена, как сохраняющееся в обыденном сознании невежество, не способное осознать себя и отрешиться от бога.

Огромная роль в постановке вопроса о мнимой святости священного писания, его достоверности принадлежала Давиду Штраусу, который в своей книге «Жизнь Иисуса» последовательно раскрыл мифологический характер евангельских откровений. В предисловии к изданию 1864 г. Штраус так писал о задачах, поставленных им в 1835 г.: «...дело тогда заключалось в том, чтобы путем последовательного рассмотрения евангельских рассказов детально доказать, что тщетны все попытки одними изъяснениями устранить все сверхъестественное или затушевать то, что противоречит естественным законам, и что поэтому евангелия не могут считаться в строгом смысле историческими повествованиями. ...Необходимо было показать и то, что в тех случаях, когда на сцену выступает что-либо сверхъестественное, гораздо легче уразуметь способ образования анти-исторического повествования, чем способ совершения какого-либо сверхъестественного деяния»¹¹.

Разоблачив евангельские мифы, вскрыв сознательную подтасовку творцами христианства исторических фактов, Штраус одновременно не отказывал в историч-

ности Христу. И хотя вся логика исследования вела к признанию мифичности Христа, научная честность автора, не имевшего достаточно фактов, не позволила ему сделать этот вывод.

Идеи Штрауса развил старший товарищ Маркса по Докторскому клубу Бруно Бауэр в серии работ, относящихся к 1838—1841 гг. Еще до публикации эти работы широко обсуждались в клубе, и Маркс не только знал их, но и был прекрасно осведомлен о всех «за» и «против» позиции Бауэра. Примечательно, что он собирался в соавторстве с Бауэром выступить во второй части работы «Трубный глас страшного суда над Гегелем», в которой предполагалось осуществить «суд» над гегелевской концепцией христианского искусства, вообще над вытекающими из гегелевской эстетики вопросами взаимоотношения религии и культуры. Одновременно должен был быть поставлен вопрос о «ликвидации» Гегелем «всех позитивных законов государства». Эта работа не получилась, но ее обсуждение, как и участие в обсуждении книг Бауэра, сыграло огромную роль в привлечении внимания Маркса к вопросам религии.

Бруно Бауэр, продолжив изыскания Штрауса, выдвинул идею о сознательном творчестве и роли евангелистов в становлении христианства. При этом он исходил из идеалистически понимаемого им самосознания как творящей основы действительности, решающего фактора исторического развития. Отсюда он делал вывод: на смену христианскому самосознанию должно прийти критически мыслящее рациональное самосознание, которое отбросит религию. Заслуга Бауэра состояла в раскрытии природы тех идей, которые получили закрепление и обожествление в Новом завете. Он, по выражению Ф. Энгельса, «расчистил почву, на которой возможно разрешение вопроса; откуда происходят представления и идеи, которые в христианстве сложились в своего рода систему, и каким образом они достигли мирового господства?» (19, 307).

Все работы Бауэра пронизывало сомнение в существовании личности Христа, в них с разных сторон доказывалось, что евангелия не позволяют говорить о каком бы то ни было историческом основателе христианства: «На вопрос, так много занимавший наше время, кто сей человек, является ли Иисус историческим Христом, мы ответили так, что показали, что все, являвшееся до сих

пор Христом, всё то, что о нём говорится,— принадлежит миру представления и, следовательно, не имеет ничего общего с человеком, принадлежащим к действительному миру. Мы ответили на вопрос так, чтобы навсегда его вычеркнуть»¹².

Однако, для того чтобы действительно «вычеркнуть» вопрос о Христе и религии вообще, необходимо было сделать новый шаг в раскрытии природы религиозного феномена. Именно это и делают К. Маркс и Ф. Энгельс в своих ранних работах.

Младогегельянцы считали единственной сферой преобразования действительности область сознания. Вслед за своим учителем они полагали, что «стоит только революционизировать царство представлений, и действительность уже не в силах устоять»¹³. Это было для них тем более актуально, что главным объектом их критики выступала религия, преодоление которой мыслилось как борьба в рамках теории одной идеи против другой. Восприняв в семье скептическое отношение к религиозной догматике, воспитанный на идеях французских материалистов, Маркс не мог всерьез принять религиозную сферу в качестве основы для борьбы с политическим и социальным несовершенством. Юридическая практика отца, глубокое постижение диалектики Гегеля как метода познания прошлого и настоящего послужили для него исходной предпосылкой к критике младогегельянской апелляции к проблемам религии как основе основ всех преобразований. Но именно дискуссии в Докгорском клубе о религии послужили отправной точкой для выработки Марксом материалистической концепции о сущности религии и атеизма.

Докторский клуб стал своеобразным «третьим» университетом Маркса, где в дискуссиях и жарких спорах рождалось Марксово отношение к теории и практике, крепло его полемическое мастерство. Иллюстрацией этого явились докторская диссертация Маркса «Различение между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» и предшествовавшие ей «Тетради по эпикурейской философии». В них он еще идеалист, но уже обнаруживается его скептическое отношение к религии, увлеченность пафосом атеизма, полемика с теологией. Не вдаваясь в существо атеистической позиции Маркса (она будет рассмотрена специально), хотелось бы обратить внимание на полемический характер этих

работ, на смелую и аргументированную критику древних и новых авторитетов.

Знаменательна и его полемика с Бауэром, касающаяся отношения самопознания и сознания греховности, первое из которых понимается как философия, второе — как религия. Бауэр находит аналогию им в соотношении философии Сократа и христианства. По этому поводу Маркс пишет: «Нам кажется, что сравнение Сократа с Христом доказывает, при подобной формулировке, как раз противоположное тому, что требовалось доказать, а именно, что между Сократом и Христом не обнаруживается никакой аналогии» (40, 112). Более того, доказывает Маркс, сводить отношения Сократа и Христа к отношениям философии и религии — банальность, ибо философия и религия всегда имеют какие-то отношения между собой. Вопрос заключается в том, каково реальное отношение Сократа как «воплощенной философии» к Христу как «воплощенной религии», т. е. как конкретно соотносятся греческая философия и христианство, каковы их различия и что общего между ними. Уже здесь Маркс пытается отрешиться от абстрактного спекулятивного анализа философии и религии, присущего младегегельянцам, поставить проблему шире: показать действительное их влияние на явления жизни и их роль в становлении и развитии общества.

Конечно, такая постановка вопроса еще не в полной мере осознается Марксом, она кажется ему слишком заземленной. Так, в рукописи пятой «Тетради по эпикурейской философии» он вычеркивает фразу: «При этом упускается из виду важное обстоятельство, заключающееся в том, что государство Платона есть его духовный продукт, а церковь, наоборот, — нечто, совершенно отличающееся от Христа» (40, 113). Противопоставление философии и религии получит свое дальнейшее развитие и осмысление позже, но полемические намеки, отрицающие понимание философии и религии как ступеней развития духа, или форм воплощения самосознания, встречаются уже в 1839 г.

Над диссертацией Маркс работал много и упорно. Он освоил огромный историко-философский материал, не только непосредственно относящийся к античности, но и новую и новейшую философию. Имена П. Бейля, П. Гассенди, П. Гольбаха и других выступают не простым «вкраплением учености», а как хорошо знако-

мы и изученные ступени познания философии. Маркс знает и «отцов церкви», которые вели непрекращающуюся борьбу с наследием древнегреческих материалистов. Он еще не пришел к мысли о борьбе двух линий в философии, однако в подтексте его анализа можно усмотреть признание идейной борьбы между религией и философией как одного из источников развития самой философии.

В это время Маркс открыто демонстрирует свои атенстические привязанности и симпатии. Он упрекает Гассенди, освободившего Эпикура от «интердикта, наложенного на него отцами церкви и всем средневековьем, этой эпохой воплощенного неразумия», за то, что тот «старается как-нибудь примирить свою католическую совесть со своим языческим знанием, Эпикура — с церковью, что было, конечно, напрасным трудом. Это равносильно тому, как если бы захотели набросить на цветущее, полное жизни тело греческой Лайсы христианское монашеское одеяние» (40, 152).

Уже в «Тетрадах» Маркс осознает ограниченность супернатурализма, его недостаточность и фантастичность. «Подобно тому, как Эпикур, — пишет он, — переносит идеальность своего мира, пустоту, в сотворение мира, так супернатуралист воплощает свободу от предпосылок, идею мира — в раю» (40, 105). И так же как перенесение «пустоты» в данном случае рассматривается им как непоследовательность Эпикура, так и взгляд супернатуралиста — лишь бегство от понимания действительной природы мира и свободы.

В научной литературе неоднократно высказывалась мысль о том, что Маркс взял в качестве диссертации работу о соотношении натурфилософии Демокрита и Эпикура из желания проиллюстрировать на примере отказа Эпикура от Демократа ход развития современной ему философии — отношение гегельянцев к Гегелю. Н. И. Лапин, например, видит «сокровенный смысл» диссертации в этом¹⁴. Представляется, что такое суждение ограничивает действительные побудительные мотивы обращения Маркса к указанной теме. И дело здесь даже не в собственном признании Маркса в том, что «на эту работу надо смотреть лишь как на предвестника более обширного сочинения, в котором я думаю обстоятельно разобрать цикл эпикурейской, стоической и скептической философии в их связи со всем греческим

спекулятивным мышлением» (40, 152—153). Образование Маркса, его живой интерес к античности, сложившееся представление об этой эпохе как воплощении разума, свободы, высокой нравственности и подлинного искусства не соответствовало тем взглядам, которые господствовали среди младогегельянцев, рассматривавших греко-римскую мысль исключительно как предшественницу и прародительницу христианства. Столкнувшись с подобным противоречием, Маркс на примере антиномии греческой философии и христианства хотел утвердить принципиальное различие между философией и религией вообще. Догматическое понимание религии, как и потребность в имманентной его критике, было всегда чуждо ему. Знание античной философии, истории и культуры обусловило выбор им именно этого сюжета, частью которого и выступала диссертация, для раскрытия принципиальной диалектической оппозиции философии и религии. Маркс сознательно останавливается на более общем вопросе, волновавшем младогегельянцев, тем более что Штраус, Бауэр, Кёппен до известной степени поставили ему материал. Работа над диссертацией способствовала разработке общих гносеологических проблем, которые в последующем обрели у Маркса материалистическое содержание.

Глубоко прав Н. И. Лапин, когда говорит: «Маркс пришел (идеалистическим путем, разумеется) к пониманию исторического значения современной ему философской борьбы как активного фактора, способствующего рациональному преобразованию прусской действительности»¹⁵. Но, постигнув это, он должен был определить саму философию, дать ей новое понимание, указать на ее принципиальную противоположность религии. Не случайно уже в предисловии к диссертации Маркс пишет, что признание Прометея «По правде, всех богов я ненавижу» есть собственное признание философии, «ее собственное изречение, направленное против всех небесных и земных богов, которые не признают человеческое самосознание высшим божеством» (40, 153—154). «Самосознание» у него отличается от бауэровского толкования тем, что Маркс не наполняет его мистическим содержанием, а связывает с философией. Акцентирование внимания на противоположности религии и философии позволяет предположить, что Маркс уже понимает: религия не могла и не может быть формой выражения

самосознания. Только подлинно философская мысль является способом ее существования. Религия всегда лишь превратное осознание зависимости от бога. Вот почему «доказательства существования бога представляют собой не что иное, как *доказательства бытия существенного человеческого самосознания...*» (40, 232—233). Маркс формулирует «действительное», в противовес теологическим, доказательство существования бога, которое как бы предваряет выводы статьи «К критике гегелевской философии права. Введение»: «Так как природа плохо устроена, то бог существует»; «Так как существует неразумный мир, то бог существует»; «Так как мысль не существует, то бог существует» (40, 233).

Свои «университеты» Маркс закончил сложившимся атеистом. Становление его атеистического мировоззрения произойдет позже, в 1842—1845 гг., но фундамент уже заложен. Он вошел в страну разума, а *«чем какая-нибудь определенная страна является для иноземных богов, тем страна разума является для бога вообще — областью, где его существование прекращается»* (40, 232).

Письма Ф. Энгельса к братьям Греберам

Покинув отчий дом, Ф. Энгельс в августе 1838 г. оказывается в Бремене в качестве ученика фирмы «Каспар Энгельс и сыновья». Живет он в доме главного пастора церкви св. Мартина Георга Тревирануса и часто общается с семьей владельца торговой фирмы Генриха Лейпольда. Правоверное религиозное окружение продолжает традиции родного дома. В письмах к сестре Марии Фридрих описывает обстановку в этих домах.

В его обязанности входит в основном подготовка писем и счетов. И хотя фирма процветает и работа есть, судя по переписке с сестрой, у него достаточно времени остается и для себя. Энгельс изучает окружающую действительность, много читает, пытается найти собеседников. Но, несмотря на то что в Бремене жизнь гораздо более насыщенная, чем в Вуппертале, уже 1 сентября 1838 г. в письме к Ф. и В. Греберам он пишет, что «начитался таких вещей и выражений... которые у нас никогда не осмелились бы напечатать...» (41, 339), за три года пребывания в городе он так и не обрел настоящих друзей.

Переписка Энгельса с его школьными друзьями братьями Фридрихом и Вильгельмом Греберами, которые в это время готовились стать пасторами, позволяет проследить его идейные искания, увидеть перипетии формирования его отношения к религии и мировоззрения в целом.

Прежде всего Энгельс продолжает заниматься поэзией и литературой. Весьма примечательно родство интересов молодых Маркса и Энгельса. Но если первого больше интересует классика, история искусства, то второго — современная немецкая литература и так называемые народные книги, немецкий фольклор, послуживший исходной точкой многих гениальных художественных произведений. Будучи еще верующим, Энгельс видит в них литературу, призванную «наряду с библией» прояснить нравственное чувство народа, «заставить его осознать свою силу, свое право, свою свободу, пробудить его мужество, его любовь к отечеству» (41, 11). Его возвышенное отношение к религии, к божественному заставляет отмежеваться от пиетизма, угрюмого аскетизма и различных суеверий. Энгельс хочет очистить народные сказания от крайностей христианской назидательности и суеверных банальностей. Остро ставит молодой критик, скрывающийся под псевдонимом Фридрих Освальд, вопрос о вреде распространения среди народа «гениального» «Столетнего календаря», «сверхмудрого» «Сонника», никогда не обманывающего «Колеса счастья» (41, 18). Нападки на «рабское суеверие», анализ подлинной основы народных сказаний — важный момент становления мировоззрения Энгельса, свидетельствующий о глубине его знаний, об отходе от крайностей религиозного обскурантизма и пиетизма.

Статье, посвященной народным книгам, предшествовало изучение Энгельсом сочинений одного из мистиков XVII в., Я. Бёме. В это время он был довольно популярной фигурой среди философов, что объяснялось эклектическим сочетанием в его работах диалектических и материалистических элементов, с одной стороны, и самых темных религиозных мистерий — с другой. Энгельсу импонирует богатство поэтических мыслей и аллегорий Бёме, но отпугивает его «темнота» (41, 345). Фейербах характеризует Бёме как олицетворение человеческого невежества, утверждающего себя как божественное всеведение¹⁶.

Нарочитая мистика, полная суеверий и психологических экзальтаций, не удовлетворяет Энгельса. Он ищет в религии, боге ответа на жизненные вопросы. В религиозных воззрениях он романтик, но не мистик. Поэтому в своих первых письмах он еще отстаивает бога, религию от нападок и вульгаризаций со стороны пиетистов. Он надеется, что придет человек, который сможет «проложить пути для религиозной поэзии» через «гнусные абстракции: освящение, обращение, оправдание и бог знает что еще за *loci communes* и избитые риторические обороты...» (41, 368), характерные для того времени. Энгельс порицает дух религиозного обскурантизма и мистицизма, который в равной мере господствует и в Бармене, и в Эльберфельде, и в Бремене.

Показательно в этом отношении его письмо 8—9 апреля 1839 г., о котором О. Корню пишет следующее: «Из этого письма можно усмотреть, что он совершенно освободился от религиозной догмы и стал пылким сторонником «Молодой Германии», воззрения которой он тем временем усвоил, но придал им более острую, конкретно политическую окраску»¹⁷. Вряд ли это суждение, особенно в своей первой части, правомерно. Действительно, в письме говорится о духовной эволюции Энгельса: «Пиетистом я никогда не был, был одно время мистиком, но это *tempo passati*; теперь я честный, очень терпимый по отношению к другим супернатуралист...» (41, 374) Но полного освобождения от религиозной догмы еще не произошло. С «проклятым, хаотичным, косным пиетизмом» он покончил два года назад, сомнения в христианской догматике стали посещать его год назад, но целиком он ее не отбрасывает, наоборот, пытается осмыслить с позиций рационализма. Фридриху Греберу Энгельс советует стать пастором, в частности и для того, чтобы расправиться с пиетизмом (41, 374).

Март — апрель 1839 г. — чрезвычайно важное время для становления мировоззрения молодого Энгельса. Он занимается «философией и критической теологией», читает Штрауса, публикует свои знаменитые «Письма из Вупперталя», вызвавшие смятение в пиетистском лагере, осмысливает роль «Молодой Германии» в политической и духовной жизни страны.

В «Письмах из Вупперталя» содержится не только критика пиетизма и мистицизма, нападки на Круммахе-

ра и других апостолов религиозного обскурантизма, но и вскрывается связь религиозности с социальной и духовной жизнью людей. Эту связь подметит Энгельс и в работе «Положение рабочего класса в Англии», что свидетельствует о рождении в нем социального философа.

Причину распространенности пиетистского мистицизма Энгельс усматривает в тяжелой, монотонной жизни прежде всего рабочего люда, лишенного каких бы то ни было условий для духовного развития. Профессиональный труд с шестилетнего возраста, отсутствие образования, болезни, «ужасная нищета» приводят людей в церковь, которая вселяет в них надежду на посмертное воздаяние. Энгельс формулирует приговор сильным мира сего: «...у богатых фабрикантов эластичная совесть, и оттого, что зачахнет одним ребенком больше или меньше, душа пиетиста еще не попадет в ад, тем более если эта душа каждое воскресенье по два раза бывает в церкви. Ибо установлено, что из фабрикантов хуже всех со своими рабочими обращаются пиетисты...» (1, 456)

Но Энгельс не только супернатуралист, но и рационалист. В письме к Ф. Греберу он пишет: «Я ни за что не могу... поверить, что рационалист, который от всего сердца стремится творить добро сколько в его силах, должен быть осужден на вечные муки. Это же противоречит и самой библии» (41, 378). Апелляция к Библии здесь еще аргумент. Он не порывает с ней, не смотря на нападки на нее со стороны только что прочитанного Штрауса. Более того, вслед за ним Энгельс хочет сохранить «живое», «божественное» в священном писании от ортодоксальной рутины и превращения его в «мертвую букву».

В это время Энгельс знакомится с книгой одного из правых идеологов пруссачества Г. Лео, в которой содержались нападки на младогегельянцев, именовавшихся Лео «гегелингами». Энгельс читал Гегеля, но он пока не произвел на него сильного впечатления. Впрочем, так же обстояло дело и у К. Маркса, первоначально весьма критически отнесшегося к сложной гегелевской мысли. Но Энгельс не может пройти мимо этого ярко выраженного проявления обскурантизма и пиетизма и в своей трагикомедии «Неуязвимый Зигфрид» выводит на сцену Лео и младогегельянца Михелета, ко-

торые предстают перед взором рыцаря как «два тощие схоласта» (41, 387), физически сокрушающие друг друга, попеременно бросая тома Гегеля и Библии. В ответ на заявление Лео о том, что он сражался «за бога и был поддержан богом» (41, 388), Зигфрид-Энгельс заключает их спор следующими словами:

Но на коне сидел ты хромоногом,
И, как не спас он гегельянства,
Так не спасешь ты христианства (41, 388) —

и призывает Лео не испытывать бога «своим безумством». Пройдет некоторое время, и Энгельс станет младогегельянцем, уже с других позиций ведущим полемику с Лео. Но весной 1839 г. его еще интересует очищение Библии от крайностей ортодоксии. Вероятно, в ответ на письма братьев в защиту Лео Энгельс вновь возвращается к теме гегельянства и пишет: «Кто хочет нападать на гегелевскую школу, должен сам быть равным Гегелю и создать на ее месте новую философию» (41, 402). Конечно, усматривать здесь процесс начавшегося преодоления им гегелевской философии нельзя. Наоборот, он еще не знает ее в той мере, чтобы правильно оценить. Энгельс чувствовал огромную силу и широту охвата Гегелем философских проблем, и оно не обманывало его в части понимания противоположности гегелевского рационализма духу религиозного мистицизма. А этого, по его мнению, достаточно, чтобы защищать Гегеля от нападок «правоверного» христианства.

Энгельс продолжает спор с Греберами с позиций Штрауса, подвергая отдельные места священного писания сокрушительной критике. Обращаясь к Фридриху Греберу, он пишет: «Я тебе только скажу напрямик: теперь я пришел к тому, что божественным можно считать лишь то учение, которое может выдержать критику разума» (41, 404). Последовательный рационализм Энгельса находит свое выражение в многочисленных сомнениях в библейских текстах, доходящих до отказа от признания разумности Библии в целом, в критике позитивной роли христианства в развитии образования и морали и т. д. При этом интересно, что письма от 15 июня и 12—27 июля заканчиваются страстным желанием обрести подлинного бога и чистую новую веру. «Я надеюсь дожить до радикального поворота в религиозном сознании мира...» (41, 406), «я вернусь к богу,

к которому стремится всё мое сердце» (41, 411),— воскликает Энгельс-супернатуралист.

В этой внешне двойственной позиции не следует искать непоследовательности. Энгельс здесь еще верующий человек, для которого «религиозное убеждение— это дело сердца...» (41, 411) и разум которого стремится очистить его от всего наносного, нехристианского. Он по-прежнему признает «божий дух» и свое положение «божьего дитя», но отказывается связывать их со смертью Христа, его искупительной жертвой как основой человеческого существования. Здесь сказалось влияние Шлейермахера¹⁸. Как правильно пишет М. В. Серебряков, обращение к проповеди Шлейермахером «непосредственного религиозного чувства», «религии сердца» затронуло созвучные струны в душе Энгельса», было «вполне естественным и понятным психологическим явлением»¹⁹, известным рецидивом ранней юношеской веры в чистоту религии и ее нравственную силу. Но «зов» сердца оказался слабым. Разум вновь взял свое, тем более что вскоре Энгельс начинает штудировать Гегеля. Шлейермахер забыт и упоминается затем в переписке лишь в связи с критикой его Штраусом (41, 436, 440). Колебания после первого знакомства со Штраусом проходят, Шлейермахер не только не сумел перетянуть Энгельса на свою сторону, но, наоборот, вновь толкнул его к Штраусу, и в октябре он пишет: «Я теперь восторженный штраусианец» (41, 421).

Важнейшим объектом критики религии становятся не отдельные библейские несообразности, не мифологические персонажи, а содержание основных, краеугольных христианских догматов, среди которых «греховность человечества», «сверхъестественное зачатие», «безличная человеческая природа во Христе» и др.²⁰ «Исторический фундамент» религиозных взглядов благодаря книге Штрауса «безвозвратно погиб, а за ним последует и догматический» (41, 430). При этом он вновь стремится раскрыть подлинную связь религии с социальными условиями жизни людей, показывая, что верная сама по себе ортодоксальная трактовка связи греха с земными бедствиями, болезнями свидетельствует отнюдь не о том, что грех является их причиной, а, наоборот, о том, что грех и бедствия «обуславливают друг друга и не могут существовать друг без друга» (41,

427). В такой трактовке греха слышится будущее понимание его как превратного выражения тяжести земного существования.

В конце октября 1839 г. Энгельс сообщает о своем «приходе» к гегелевскому учению, а в ноябре пишет, что находится «на пороге того, чтобы стать гегельянцем» (41, 436). Прошло всего пять месяцев со времени «Неуязвимого Зигфрида», а какой пройден путь! От критики пиетизма и крайностей религиозной ортодоксии он переходит сначала к рационализму, затем ищет ответа на вопрос у Штрауса и Шлейермахера, отдает пальму первенства первому и сразу идет дальше, к критике догматических оснований религии, чтобы через Гегеля и младогегельянство прийти к отрицанию религии как таковой.

В конце 1839 г. Энгельс начинает усиленно читать Гегеля и интересоваться всем, что связано с гегельянством. В ноябрьском письме он возмущается тем фактом, что «один знаменитый галлеский доцент-гегельянец вынужден был... прекратить чтение лекций, а несколькими галлеским молодым доцентам того же направления (вероятно, Руге и т. д.) дано было понять, что им нечего ожидать назначения» (41, 437). «Знаменитый галлеский доцент-гегельянец» — Бруно Бауэр, который в 1839 г. был изгнан из Берлинского университета. Встреча Энгельса с Марксом произойдет через несколько лет, но родство их душ, «интеллектуальная» встреча происходит в конце 1839 г. И она свидетельствует о единстве взглядов.

Энгельса привлекает «гегелевская идея бога», которая становится и его идеей. Он заявляет: «... вступаю в ряды „современных пантеистов“» (41, 439). Ему импонирует гегелевское отождествление бога с духом, с абсолютной идеей, и в конце концов с природой, лишение Гегелем религии церковности. Гегель утверждает: «...бог разумен... он есть абсолютный разум, абсолютная деятельность разума. Дух инстинктивно верит в то, что если он будет разумно изучать бога, то он должен познать его, так же как и природу, обрести в боге свою сущность»²¹. Возможность постижения бога как воплощения «абсолютного разума» наряду с природой созвучна внутреннему желанию Энгельса открыть тайну божества, «вызвать к жизни духов, которые, будучи погребены под фундаментом церквей и подземных тем-

ниц, бились под твердой земной корой, страстно добиваясь освобождения» (41, 432). Библейские сказания о творении всего сущего, конечно, не могут его удовлетворить, и когда он читает у Гегеля, что «бог, конечно, творец мира и этим уже достаточно определен, но бог больше, чем это; истинный бог есть опосредование себя самим собой, это есть любовь»²², то находит формулировку для отрицания космологического доказательства бытия бога. Бог как абсолютная гармония «природы и царства духа», как сила, порождающая эту гармонию и осуществляющая ее²³, близка его пантеистическим представлениям, в которых религии отводится укрепляющая и утешающая роль (41, 10). Энгельс, видимо, еще хорошо не знаком с Кантом, с развенчанием им теологических доказательств бытия бога, с его апологией религии с позиций нравственности, и в гегелевское понимание бога как любви он вкладывает глубокий смысл освобождения сознания от оков догматизма, следования влечениям сердца и духа. В статье «Йозель Якоби», написанной в начале 1840 г., Энгельс говорит об обреченности пиетистского скудоумия, к которому «ведет всякая вражда к свободной мысли, всякая оппозиция против абсолютной власти духа, выступает ли она в виде дикого, необузданного санкюлотизма или в виде бессмысленного и подлого раболепия; носит ли она пробор пиетиста или тонзуру католического попа» (41, 43).

Но, как верно замечает Т. И. Ойзерман, Энгельс идет дальше Гегеля, приписывая ему признание тождественности человечества и божества (41, 441). Однако вряд ли можно согласиться с тем, что при этом Энгельс приписывает Гегелю «свои собственные, по существу уже атеистические, воззрения»²⁴. Представляется, что, наоборот, Гегель первоначально способствует новому короткому этапу утверждения божества в сознании Энгельса. Прав Т. И. Ойзерман, что для Энгельса история — это гегелевский «поступательный процесс развития человеческой свободы», что в ней, а он «штудирует» именно «Философию истории» (41, 440), находит свое обоснование идея о безмерной могущественности человечества и силе его разума, но здесь нет еще подлинно атеистического мировоззрения. Энгельс продолжает искать своего бога; у Гегеля он находит новые доказательства ограниченности вульгарного отождест-

вления божества с церковным его пониманием, но бог как природа, как внутренний дух человечества, направляющий его к свободе, становится его новым «исповеданием веры».

Летом 1840 г. Энгельс пишет интересную статью «Ландшафты», в которой, прибегая к эзопову языку, прикрываясь географическими зарисовками, дает яркую картину религиозного ханжества и лицемерия. В статье последовательно раскрываются ограниченность и христианства, и иудаизма, и кальвинизма. Прекрасный и каждый по-своему интересный пейзаж Германии навевает ему представление о бессилии человека постичь красоту вследствие строгой регламентации его бытия религиозными догмами и нормами. Только в древней Элладе, стране пантеизма, человек сливался с природой и она дарила ему счастье и свободу. Последующие народы отказываются от гармонии с природой, поддавшись воздействию религиозного осуждения самоценности природы и всего естественного. Особенно «достаётся» голландским ландшафтам, которые «по существу кальвинистские» (41, 76). Даже Рейн, «подобно стремительному, живому духу христианства, теряет в этой засохшей ортодоксии свою оплодотворяющую силу и совершенно мелеет!» (41, 77).

Море, эта свободная стихия, вызывает в нем чувство, сравнимое с единственным испытанным им столь же всепоглощающим чувством, «когда впервые... раскрылась идея божества последнего философа, эта грандиознейшая мысль XIX века...» (41, 78) — мысль Гегеля. Интересна концовка статьи. «Религиозное свободомыслие — вещь рискованная для женщин. Такие женщины, как Жорж Занд, как подруга Шелли — редкое явление... Но если идеи, за которые боремся мы, дети нового времени, истинны, то недалека уже пора, когда женское сердце начнет биться за идеалы современного духа так же горячо, как оно сейчас бьется за набожную веру отцов,— и лишь тогда наступит победа нового, когда молодое поколение станет его впитывать вместе с молоком матери» (41, 80—81).

Тема величия духа, его единства с природой, навеянные Гегелем, захватывают Энгельса. Кажется, что на протяжении 1840—1841 гг. у него нет большего кумира и на все он смотрит через очки «гегелевского пантеизма». Путешествуя с отцом по Ломбардии весной

1841 г., Энгельс пишет: «Кто ничего не чувствует там, где природа раскрывается во всем своем великолепии, где дремлющая в ней идея если и не пробуждается, то как будто видит золотые сны, кто способен лишь на такое восклицание: «как ты прекрасна, природа!» — тот не вправе считать себя выше обыкновенной серой и плоской толпы» (41, 155).

Но при всей охватывающей его философской патетике, при всей углубленности в «теорию» природы религиозного чувства Энгельс продолжает, с одной стороны, борьбу с крайностями ортодоксии, теперь еще больше вооруженный в части понимания ее субъективности и несоответствия «подлинной» религии, а с другой — все активнее втягивается в политическую деятельность. В ноябре 1840 г. он пишет В. Греберу: «Не тебе бы, ночному колпаку в политике, хулить мои политические убеждения» (41, 465).

В начале 1841 г. в серии статей «Корреспонденции из Берлина», которые продолжали сентябрьские и октябрьские статьи 1840 г., Энгельс развернул критику пиетизма в связи с проповедями «папы вуппертальских кальвинистов» пастора Круммахера. Еще в мае 1839 г. в журнале «Немецкий телеграф» он подверг его уничтожающей критике за утверждение о том, что *«земля неподвижна, а солнце движется вокруг нее»* (41, 8). Центральное место в них заняло разоблачение богословского рационализма, стремившегося опереться на разум в защите Библии. Некоторое время на этих же позициях фактически стоял и сам Энгельс, но благодаря Штраусу и Гегелю он преодолел половинчатое стремление отстоять библейские сказания.

В отличие от Гегеля, который в своих «Лекциях по философии религии» декларирует необходимость *«примирить разум с религией, познать последнюю во всем многообразии ее форм как необходимую и вновь обрести истину и идею в религии откровения»*²⁵, Энгельс видит в его учении как раз, наоборот, утверждение необходимости их разделения. Там, где разум обрел себя, нет надобности прибегать к религии. У Гегеля «царство духа» проходит три ступени: простой религии и веры, рассудка, «так называемой образованности, рефлексии и просвещения», философии. Он зовет назад, к «религии откровения». Энгельс же устремляет свой взор вперед, в царство рационализма, разума. Но и здесь он коррек-

тирует свои былые воззрения. «Рационализм,— пишет он,— никогда не мог занять ясную позицию по отношению к библии; он отличался злосчастной половинчатостью, которая сначала, казалось, категорически признавала веру в откровение, но в своих дальнейших выводах настолько ограничивала божественность библии, что от нее почти ничего не оставалось. Эти колебания ставят рационализм в невыгодное положение всякий раз, когда речь заходит о библейском обосновании его теоретических положений. К чему прославлять разум и в то же время не провозглашать его автономии? Ведь в тех случаях, когда обе стороны признают библию, как общую основу, правота всегда на стороне пиетизма» (41, 147).

«Автономия» разума — новое требование рационализма. От рационализма, ищущего обоснование веры и божества, Энгельс переходит к рационализму как их отрицанию.

Последнее письмо к братьям Греберам датировано февралем 1841 г. Через месяц Энгельс покидает Бремен, для того чтобы в конце августа появиться в Берлине. Начинается более сложный этап в формировании его мировоззрения — этап выработки собственной концепции, нового учения, которое должно было органично включить в себя и атеизм.

«Пограничные столбы для истекшего периода времени...»

Лето 1841 г. Маркс и Энгельс встречают атеистами. Один свидетельствует об этом своей диссертацией на звание доктора философии, которую он защищает в апреле, другой — «Письмами из Вупперталя» и посланиями братьям Греберам. Правда, их атеизм пронизан в большой степени духом антиклерикализма и разоблачением священных тайн религии в стиле Штрауса и Б. Бауэра, но непримиримость к крайностям пиетизма и церковному гнету красной нитью проходит через все работы тех лет. В ноябре 1841 г. Г. Юнг пишет А. Руге: «Маркс называет христианство наиболее бессмысленной религией...»²⁶ В конце того же года Энгельс формулирует положение о том, что «на основании отдельных мест из библии можно легко доказать самое несообразное... Христианство существует вот уже скоро две тысячи лет и имело достаточно времени, чтобы вполне

осознать себя. Содержание его выражено в церкви, и невозможно, чтобы помимо этого содержания в нем скрывалось еще какое-нибудь положительное содержание, могущее претендовать на какое-нибудь значение...» (41, 215).

1841 г. весьма знаменателен в их творческой и жизненной биографии. Оба оказываются в новом положении: Маркс — в качестве ищущего работу доктора философии, Энгельс — вольноопределяющегося в полку, расположенном в Берлине. Конец 1841 — начало 1842 г. — серьезный рубеж становления их мировоззрения, того качественного скачка, который предопределил их поворот к материализму.

Огромная роль в его осуществлении принадлежала книге Л. Фейербаха «Сущность христианства». Известно воспоминание Энгельса об «освободительном» действии этой книги (21, 281). Однако следует заметить, что этот «огненный поток» захватил уже достаточно «сухой» и «горючий» материал, накопленный в острой полемической борьбе, тем более что вопросы религии для них были формой выражения в целом философских и политических воззрений. «...Путь политики,— писал много лет спустя Энгельс,— был тогда весьма тернистым, поэтому главная борьба направлялась против религии» (21, 280).

Л. Фейербах четко сформулировал отличие своей позиции от позиций Штрауса и Бауэра, которые к этому времени уже не удовлетворяют ни Маркса, ни Энгельса. «Бауэр,— пишет Фейербах,— избрал предметом своей критики евангельскую историю, то есть библейское христианство, или, вернее, библейскую теологию; Штраус — христианское вероучение и жизнь Иисуса, следовательно, догматическое христианство или, лучше, догматическое богословие. Я же избрал своей темой христианство вообще, то есть христианскую религию, и уже как следствие ее — христианскую философию или теологию»²⁷. Именно широта «захвата» проблем Фейербахом открывала возможность проанализировать большой круг вопросов, которые тесно были связаны с христианством. Острая и яркая образность фейербаховского стиля изложения, афористичность, почти художественная законченность этого произведения увлекли Маркса и Энгельса и заставили высоко ценить Фейербаха на протяжении всей жизни.

Кроме того, никто так открыто не становился на позиции материализма и атеизма, как Фейербах. Признание природы и человека в качестве «высших существ», отрицание первичности «духовных» форм — религии, философии — по отношению к физическому человеку открывали новые перспективы в понимании и других форм общественного сознания — политики, государства, морали и т. д. «Вне природы и человека нет ничего, и высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией, это — лишь фантастические отражения нашей собственной сущности» (21, 280).

*«Сознание, — писал Фейербах, — это самоосуществление, самоутверждение, любовь к себе самому, наслаждение собственным совершенством. Сознание есть отличительный признак совершенного существа»*²⁸. Это положение разрешало спор между Штраусом и Бауэром, у которых в качестве основополагающих факторов религии выступали «самосознание» и «субстанция». Лишенные материальной определенности, они были способны лишь запутать ясную и недвусмысленную критику христианства, которую они провели в своих трудах. В отличие от них Фейербах связал происхождение религии с сознанием человека, который и творит ее. Антропологизация религии Фейербахом была при всех своих недостатках шагом вперед в сравнении как с классической немецкой философией, так и с младегегельянством. «Главная наша задача выполнена. Мы свели внемировую, сверхъестественную и сверхчеловеческую сущность бога к составным частям существа человеческого как к его основным элементам. В конце мы снова вернулись к началу. Человек есть начало, человек есть середина, человек есть конец религии»²⁹. Этот вывод невольно рождал потребность продолжить антропологизацию религии до понимания порождающих человеческую сущность причин и факторов.

Осенью 1841 г. Энгельс начал слушать в Берлинском университете лекции Шеллинга, который к этому времени распрощался с романтическими иллюзиями молодости, «предал своего друга Гегеля» и перешел в лагерь реакции и мистицизма. Именно в статьях, направленных против «шеллинговских откровений», раскрылся талант Энгельса-полемиста, неприемлющего религию и мистику. Энгельс, видевший еще недавно в учении Гегеля систему, «которая вылита как бы из

одного куска и не нуждается ни в каких скрепах, чтобы держаться в целости» (41, 440), разоблачает смехотворность утверждений Шеллинга о том, что философия Гегеля недостаточна и ограничена по сравнению с его «философией тождества», о которой Энгельс говорит, что она «вздор и пустяки», существовавшие только в голове ее творца (41, 169). Но для понимания генезиса мировоззрения Энгельса в данном случае важны не столько критика им Шеллинга, сколько начавшееся расхождение с Гегелем. «Те пределы, которые сам Гегель поставил как запруды мощному, бурно кипящему потоку выводов из его учения,— пишет Энгельс,— обуславливались отчасти его временем, отчасти его личностью» (41, 176). Особенно это относится к философии религии и философии права. Под влиянием «духовной атмосферы его времени» именно в понимании этих вопросов «пределы» Гегеля оказались наиболее уязвимыми, и теперь, когда «все основные принципы христианства, мало того, все, что вообще до сих пор называлось религией, рухнуло под беспощадной критикой разума...» (41, 177), вновь возвращаться к тому, что преодолено было Гегелем,— значит становиться на позиции «схоластически-мистического способа мышления», что и делает Шеллинг.

Порок шеллингианства Энгельс усматривает в апологетике им христианства, религии в противовес философии и разуму. «С величайшей добросовестностью и беспристрастием» Энгельс излагает новую «христологию» Шеллинга, которая фактически сводится к старой христианской догматике: «...триединство, творение из ничего, грехопадение, наследственный грех и бессилие к добру, искупительная смерть Христа, воскресение Христа, сошествие духа, община святых, воскресение из мертвых и вечная жизнь» (41, 221). Отвергая христианство, Энгельс, естественно, не может принять этих мистификаций Шеллинга, которые благодаря философской терминологии лишаются своего ортодоксально-догматического облика и внешне ему противостоят. Но в том-то и дело, что фактически по содержанию они есть не что иное, как впадение Шеллинга в крайний мистицизм и религиозный обскурантизм. Шеллингу противостоят Штраус и Фейербах, причем последний «сводит религиозные определения к субъективным человеческим отношениям, но при этом не только не уничто-

жает выводов Штрауса, а как раз и подвергает их проверке, и оба они приходят к одному и тому же выводу, что тайной теологии является антропология» (41, 224).

В ноябре 1841 г. увидела свет работа Б. Бауэра «Трубный глас страшного суда над Гегелем, атеистом и антихристом», и, согласно договоренности, Маркс должен был к концу года представить свой раздел для второй части книги, посвященной вопросам религиозного и христианского искусства. Но эта работа не получилась как по ряду личных причин, так и потому, что «началась новая фаза идейной эволюции молодого Маркса... этап непосредственного соединения философии с политикой»³⁰. Его уже не удовлетворяли созерцательность, «идеологичность» и «абстрактная философичность» левого крыла младогегельянцев, все больше уходивших в отвлеченную схоластику. Маркс предлагает А. Руге перенести акцент «Рейнской газеты» с критики религии на политические порядки (27, 369).

Столь пристальное внимание Маркса к проблемам религии в 1840—1841 гг. свидетельствует о том, что формирование его научного взгляда на религию было отнюдь не только результатом той политической борьбы, в которой он принимает участие, но и имело в качестве одной из своих предпосылок глубокое изучение религии в младогегельянской среде.

В начале 1842 г. Маркс и Энгельс стали сотрудничать в «Рейнской газете». 12 апреля в ней публикуется статья Энгельса «Северогерманский и южногерманский либерализм», а в шести майских номерах — первая статья Маркса из серии «Дебаты шестого рейнского ландтага». «Здесь намечается переход Маркса от идеализма к материализму и от революционного демократизма к коммунизму»³¹, — писал В. И. Ленин. В полной мере это можно отнести и к Энгельсу. «В этот период, — отмечает Н. И. Лапин, — начинает выработываться критерий Марксовой оценки той или иной философии: не только ее логическая цельность, но и ее способность служить методологической основой для глубокого понимания конкретной действительности»³².

С 1842 г. начинается развитие до логического конца предшествующих форм атеизма. В этом смысле атеизм Маркса и Энгельса не противостоит их предшествующим формам, а является новой ступенью в его истории.

Перед Марксом встает вопрос, чему отдать предпочтение: политике или религии? И он делает выбор — политика. Последнее, конечно, не означает отказа от критики религии, но он как бы предчувствует, что только через постижение политики возможно проникновение в тайны теологии, только политическое изменение ведет к изменениям в области религии. Здесь обнаруживается расхождение Маркса с недавними друзьями и учителями. Особенно остро этот вопрос встал в октябре 1842 г., когда он становится редактором «Рейнской газеты». Энгельс в письме Мерингу вспоминал об этом времени: «Когда в конце ноября проездом по пути в Англию я снова зашел в редакцию, то встретил там Маркса, и тогда состоялась наша первая, весьма холодная, встреча. Маркс тем временем выступил против Бауэра, то есть высказался против того, чтобы «*Rheinische Zeitung*» стала преимущественно органом *теологической* пропаганды, атеизма и т. д., вместо того чтобы быть органом политической дискуссии и действия...» (39, 391). Об этом же идет речь и в ноябрьском письме к А. Руге. Маркс прекрасно понимал, что «воинствующий» атеизм младогегельянцев способен лишь извратить подлинные цели демократического движения, растворить в нем его социальные требования и цели. Когда с конца ноября 1842 г. началась травля газеты со стороны правительства, Маркс в письме к обер-президенту Рейнской провинции фон Шаперу, отводя обвинения в «антирелигиозной тенденции» газеты, подчеркивал: «К тому же мы никогда не выходили за пределы газетной тематики и касались догматов, церковных учений и порядков вообще лишь постольку, поскольку другие газеты пытались отнести религию к области государственного права и перенести ее из ее собственной сферы в сферу политики» (40, 266).

И действительно, в своих статьях Маркс лишь раз, 11 марта 1843 г., за две с половиной недели до закрытия газеты, коснулся вопросов религии в связи с кончиной немецкого поэта Ф. Заллета, вокруг христианских представлений которого развернулась полемика в прессе. При этом Маркс останавливается на чрезвычайно важной теме, которая в дальнейшем получит развитие в его работах, — противоположности теологии и философии. «Суждение Заллета, — пишет он, — говорит о том, что он не был ни *теологом*, ни *философом*. Если бы он

был теологом, он не стал бы беспокоиться по поводу того, что это противоречит *человеческому* разуму и *человеческой* нравственности, ибо для теолога человеческий разум и нравственность не являются мерилем для евангелия, а, наоборот, евангелие является мерилем для них. А если бы Заллет был *философом*, то он знал бы, что такого рода противоречия коренятся в *природе религиозного мышления*, он признал бы тогда и указанное противоречие *неизбежным продуктом* христианского мировоззрения, а отнюдь не осудил бы его как *искажение этого мировоззрения*» (40, 308). Маркс как философ знал «природу религиозного мышления» и не видел в ней корня всех зол.

В марте 1843 г. была закрыта «Рейнская газета», и Маркс был вынужден «удалиться с общественной арены в учебную комнату» (13, 6), а еще раньше, в ноябре 1842 г., в Лондон уезжает Энгельс. Их отношения прерываются до начала 1844 г., когда Маркс в Париже получает от Энгельса для публикации в «Немецко-французском ежегоднике» две статьи — «Наброски к критике политической экономии» и «Положение Англии. Томас Карлейль. „Прошрое и настоящее“», что послужило поводом для начала переписки между ними. В этом же журнале, увидевшем свет в конце февраля 1844 г., Маркс также публикует две работы — «К еврейскому вопросу» и «К критике гегелевской философии права. Введение». Не вдаваясь в разбор этих замечательных произведений, которые знаменовали новый этап в развитии их мировоззрения (совершенно прав Г. Н. Волков, который считает, что 1844 год «можно назвать годом рождения научного мировоззрения»³³), укажем лишь на ряд параллельных оценок ими религии.

О протестантизме Маркс говорит, что «*Лютер* победил рабство по *набожности* только тем, что поставил на его место рабство по *убеждению*» (1, 422). Энгельс как бы вторит ему: «На смену католической прямоте пришло протестантское лицемерие» (1, 549). Маркс рассматривает религию как «всеобщее основание для утешения и оправдания» (1, 414), Энгельс именует ее как «акт самоопустошения человека» (1, 590). Как видно, Маркс и Энгельс повторяют Фейербаха, но идут дальше. Именно здесь Маркс формулирует положение о религии как «опиуме народа», о необходимости превращения «критики неба» в «критику земли» (1, 415).

Энгельс подытоживает свой анализ яркой и полной глубокого смысла ассоциацией: «Христианское небо и христианский ад отброшены... но вместо старого ада появился новый; адом нынешней Англии является опасение человека, что он может „не пробиться вперед, не заработать денег!“» (1, 579—580). Эти выводы, опирающиеся на глубокое знание экономики и политики, говорят о развитии и преодолении Фейербаха.

В августе 1844 г. произошла встреча Маркса и Энгельса в Париже, положившая начало их совместной работе. Три последующих года ознаменованы подготовкой ряда фундаментальных трудов, в которых Маркс и Энгельс создают собственное учение, их активным участием в революционном движении. В эти годы окончательно складывается понимание ими социально-исторической природы религии и атеизма, их места в классовый борьбе пролетариата.

Выработке диалектико-материалистического взгляда способствовали серьезные занятия в области политической экономии, которые Маркс и Энгельс ведут в 1843—1844 гг., а также штудирование работ социалистов-утопистов.

В сентябре 1844 — марте 1845 г. Ф. Энгельс пишет знаменитую книгу «Положение рабочего класса в Англии», представляющую собой своеобразную энциклопедию тогдашней английской действительности и охватывавшую все стороны социальной, экономической и нравственной жизни Англии начала XIX в. Системный анализ проблем положения рабочего класса делает ее крупнейшим вплоть до наших дней конкретно-социологическим исследованием, проведенным одним человеком в столь короткий срок и со столь исчерпывающей полнотой. Мимо его взора не прошли ни крупные социальные проблемы, ни, казалось бы, мельчайшие подробности быта, интимных отношений людей, «архитектурных» особенностей городской застройки и т. п. Широта и глубина рассмотрения социальных условий жизни рабочего класса с необходимостью повела его к разоблачению духовного угнетения пролетариата, которое осуществляла религия и церковь. Не из головы, не из спекулятивной словесной эквилибристики берет Энгельс понимание социальной обусловленности религии, а из глубокого знания конкретной действительности, и прежде всего жизни пролетариата.

В «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс напишут: «Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью» (3, 18). Именно этот анализ заставляет их пересмотреть свое отношение к младогегельянству в целом, к Фейербаху, Б. Бауэру в частности, разоблачить новейшие формы теологизации социальной мысли. В «Немецкой идеологии» они сформулируют материалистическое понимание истории, которое имело своим частным моментом ниспровержение различного рода идеалистических воззрений. «Это понимание истории, в отличие от идеалистического, не разыскивает в каждой эпохе какую-нибудь категорию, а остается все время на *почве* действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит также к тому результату, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в «самосознании» или превращением их в «привидения», «призраки», «причуды» и т. д., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеалистический вздор, — что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории» (3, 37).

Таким образом, основные «пограничные столбы для истекшего периода времени» — периода формирования диалектико-материалистического и атеистического мировоззрения Маркса и Энгельса — в основном совпадают. Не следует связывать становление их атеизма исключительно с отходом от религии в 1841—1842 гг. Атеизм Маркса и Энгельса — составная часть их теории и мировоззрения — не исчерпывается этим, а, наоборот, только с этого момента начинается. В 1843—1844 гг. они акцентируют внимание на проблемах религии, выделяют основные исторические этапы развития атеизма, формулируют свое отношение к предшествующим его формам. В 1844—1847 гг. теория научного атеизма связывается с классовой борьбой пролетариата.

В буржуазной и теологической литературе атеизм К. Маркса и Ф. Энгельса выводится из обстоятельств семейного воспитания, тех якобы ущербных моментов в их образовании и социальном положении, которые могли быть «преодолены» только через атеизм. А само учение марксизма нередко предстает как одна из форм религиозного мировоззрения, псевдорелигия. В этой связи именно атеизм является сегодня предметом различного рода спекуляций и фальсификаций марксологов. Вот почему проблема становления и разработки теории научного атеизма Марксом и Энгельсом является ключевой в понимании сущности марксистско-ленинского атеизма, его места и роли в современной идеологической борьбе.

Глава II «КРИТИКА РЕЛИГИИ ПО СУЩЕСТВУ ОКОНЧЕНА»

В конце 1843 г. Маркс формулирует чрезвычайно важное положение о том, что «для Германии *критика религии по существу окончена...*» (1, 414). Последнее находило выражение и в теологическом рационализме, и в церковном обскурантизме, и в проповеди «новых религий», и в скептицизме и антиклерикализме, и в различных формах свободомыслия и атеизма. Одновременно эта «оконченность» с необходимостью ставила вопрос, какое мировоззрение и сознание сменят религию. Одни предлагали «очищение» религии, укрепление церкви, другие конструировали «новые» религии, третьи прокламировали анархо-субъективистские концепции человеческого существования, в которых отрицались любые формы связи (*religare*) и ответственность человека перед обществом. Показательна в этом отношении позиция немецких романтиков конца XVIII в., требовавших «очищения» религии, отстранения ее от политики, прекращения ее использования в качестве орудия угнетения человека. Г. Форстер связывал с освобождением религии начало нового человечества¹. Новалис писал Ф. Шлегелю в 1787 г.: «Я намерен основать новую религию... Новая религия должна быть исключительно *магической*. Христианство слишком проникнуто политикой, и его политика слишком материальна»². Ф. Шлегель отвечал ему: «Религия... дело для нас отнюдь не шуточное, а самое наисерьезнейшее, ибо настало время основать новую религию»³. Здесь важно даже не столько признание необходимости создания «новой» религии, сколько утверждение испорченности и несостоятельности старой, христианской религии.

В 1834 г. Г. Гейне в книге «К истории религии и философии в Германии» писал: «Я начинаю беседы о религии, и я заранее прошу все набожные души отнюдь не тревожиться... В Германии... важно в данную минуту

нейтрализовать мощь религии»⁴. При этом он упрекал Вольтера и вообще французское Просвещение в том, что оно «ранило лишь смертную плоть христианства, но никак не внутреннее его существо, не глубины его духа, не его вечную душу»⁵.

Удары, нанесенные церковной догматике и традиционным верованиям французскими материалистами и атеистами — И. Кантом, Ф. Шлейермахером, Д. Штраусом, Л. Фейербахом, к началу 40-х годов поставили проблему познания религии как таковой, выдвинули задачу перехода от критики конкретных религиозных форм к критике религии как социального явления и формы общественного сознания. Это получило свое первое разрешение в работах младогегельянцев. Но исходное признание религии в качестве первопричины и самой себя, и социальной, нравственной и эстетической ограниченности человеческого существования мешало им вскрыть подлинную природу религии, наметить реальные пути ее упразднения, указать на ее действительную социальную и историческую обусловленность.

В работах К. Маркса и Ф. Энгельса 1842—1845 гг., проникнутых духом фейербахизма, встречаются, с одной стороны, гениальные догадки, а с другой — научные размышления о действительной сущности религии. «Прощание» с учителями и сохранившимися еще иллюзиями происходит в «Святом семействе», в связи с которым Юнг 18 марта 1845 г. пишет Марксу: «Борьба с религией завершена»⁶.

«Человек создает религию»

Вершиной домарксовского атеизма явилось признание того, что не бог создает человека, а человек творит бога. Это восходящее к античности утверждение наполнилось к 40-м годам XIX в. огромным конкретно-историческим содержанием. Сравнительный анализ различных форм религии, оригинальные текстологические исследования религиозных трактатов, революционные естественнонаучные открытия, позволившие по-новому представить картину происхождения мира и человека, разрушили былой приоритет религиозной догматики, разоблачили ее несообразность, открыли дорогу скептицизму и свободомыслию. В конце 1841 г. Энгельс, полемизируя с Лео, пишет о младогегельянах; «...«гегелинговская банда»

нисколько не скрывает теперь, что она не может и не хочет больше рассматривать христианство как свой предел. Все основные принципы христианства, мало того, все, что вообще до сих пор называлось религией, рухнуло под беспощадной критикой разума» (41, 177).

Однако, как свидетельствовал опыт французских материалистов, одной рационалистической критики было недостаточно. «Тайна» происхождения и сущности религии оставалась нераскрытой. Рационалистическая, просветительская критика религии, как и фейербаховский антропологический материализм, неся в себе огромный атеистический потенциал, останавливалась перед раскрытием этой тайны и фактически абсолютизировала религию как естественную и необходимую форму человеческого существования. Младогегельянцы, трактуя религию как корень зла, как источник и основу несовершенства мира и человека, выдвигали в качестве ее альтернативы различного рода идеалистические конструкции — самосознание, самопознание, которые объективно вели к созданию новых религий. Вот почему Маркс и Энгельс, уловив ограниченность подобных форм атеизма, попытались первоначально поставить вопрос не об атеизме как таковом, а о сущности религии как социальном явлении, как способе гносеологических заблуждений человеческого разума, как исторической форме идеологии, права, морали, как источнике нравственных максим.

Отправной точкой критики религии у основоположников марксизма выступила критика христианства. Это и понятно, ибо христианство с его развитой догматикой и культом, длительным историческим существованием, тесной связью с идеологией и политикой правящих классов, феодально-буржуазными государственными институтами давало возможность всесторонне и глубоко анализировать религию как таковую. В этом, кстати, нашел свое выражение общеметодологический принцип всего творчества Маркса и Энгельса — тесная связь теории с практикой социальной жизни. Но они отнюдь не ограничивали анализ религиозных форм, как и религии вообще, лишь христианством. Именно в этот период они глубоко изучают так называемые первоначальные формы религии, с одной стороны, и предшествовавшие христианству античные и восточные культы — с другой.

Представляют огромный интерес так называемые выписки К. Маркса о фетишизме. В 1841—1842 гг. он кон-

спектирует три больших труда Ш. де Бросса, К. Бёттигера и Х. Мейнерса ⁷, в которых содержался обширный исторический материал по древним культам и мифологии. Выписки свидетельствовали о продолжении работы над темой о христианском искусстве для совместного с Бауэром труда. Но их анализ показывает, как Маркс все более концентрирует внимание на вопросах генетического родства ранних и поздних религиозных форм. Проблема преемственности религиозных представлений и культа захватывает его не только в части собственно религии, но и ее связей с условиями общественной жизни людей, государственных и правовых отношений, норм морали. Вероятно, эти книги, как и другие, послужили отправной точкой для последующей критики Бауэра и Фейербаха в «Святом семействе».

К. Маркса прежде всего занимают причины появления фетишизма, его связи с хозяйственной деятельностью человека, использование фетишей в качестве оберегов и спасителей, признание своих и отрицание чужих фетишей. Он замечает, что «солнце и фетиши у негров — истинные боги». И хотя «догматика» раннерелигиозных представлений по сравнению с христианской бедна, сущность отношений является той же — обожествление физических явлений и предметов в качестве основы религии. Здесь нет еще божества как такового, предполагающего сверхъестественное участие его в судьбах человека, сверхъестественное и естественное слито, нерасчленено, синкретизировано.

Мысль о религиозных представлениях первобытности как выражении одновременно и силы, и слабости первобытного сознания содержалась у Гегеля, который писал, что «в этой религии человек выступает в своей непосредственной собственной силе, страсти в деяниях и поступках своего непосредственного воления. Он еще не ставит теоретических вопросов: кто создал все это? и т. п. Для него еще не существует *разделения* предметов в себе на случайное и существенное... Страх... правда, уже налицо, но это — страх не перед богом, а перед случайным, перед силами природы, которые проявляют свою мощь по отношению к нему» ⁹. Но и в неразвитой форме религиозные представления прежде всего выступали отражением реальной жизни первобытного общества, складывавшейся тогда на базе взаимоотношений человека с природой. Он еще не отделен от нее, но начинает осознавать свои

отношения к ней как противостоящие: добрые или злые. И его поведение находится в соответствии с этими отношениями.

К. Маркс, обобщая фактический материал об отношении аборигенов Кубы к испанцам, которые искали золото и старались захватить его как можно больше, пишет: «Дикари на Кубе считали золото фетишем испанцев; они устроили в его честь праздник, пели и плясали вокруг, затем бросили его в море, чтобы удалить от себя»¹⁰. В этих представлениях отражалась неразвитость социальных отношений первобытнообщинного строя, зависимость человека от чуждых ему природных сил. Маркс обращает внимание на различие фетишизма у древних народов по сравнению с фетишизмом у современных, квалифицирует описываемые де Броссом потуги стоиков и неоплатоников найти отгадку египетского культа животных в душе человека как «мистический аллегоризм»¹¹, выписывает те причины фетишизма, которые вызваны «полезностью животных», необходимостью противопоставления родовых кланов.

Изучение фетишизма не только дало Марксу материал для последующего исследования эволюции религии, но летом 1842 г. послужило одним из аргументов в полемике с редактором «*Kölnische Zeitung*» К. Гермесом, выступившим с апологетических по отношению к христианству позиций и пытавшимся противопоставить его ранним формам религии. Одновременно Гермес видел в любых религиозных формах, в том числе и в фетишизме, «возвышение человека над его чувственными вожделениями», организующее начало общества, основу человеческого существования. Маркс же ставит вопрос о том, что не религия и ее формы служили основой человеческих общностей и государства, а, наоборот, характер человеческих общностей диктовал религиозные формы. «Фетишизм, — писал он, — весьма далек от того, чтобы возвысить человека *над* его чувственными вожделениями, — он, напротив, является *религией чувственных вожделений*». Распаленная вожделением фантазия создает у фетишиста иллюзию, будто «бесчувственная вещь» может изменить свои естественные свойства для того только, чтобы удовлетворить его прихоть. Грубое вожделение фетишиста *разбивает* поэтому свой фетиш, когда тот перестает быть его верноподданнейшим слугой» (1, 98).

Л. Фейербах, так же как и младогегельянцы и теоло-

ги, считал, что «периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии»¹². В «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс вычеркивают важную и, несомненно, правильную, но там, вероятно, оказавшуюся не к месту мысль о том, что «религия все время рассматривалась и трактовалась как последняя причина всех противных этим философам отношений, как исконный враг» (3, 17). В этом проявлялись и сила, и слабость домарксистской материалистической и скептической философии. Маркс летом 1842 г. делает вывод: «Если с гибелью древних государств исчезают и их религии, то этот факт не нуждается в особых объяснениях, так как «истинной религией» древних был культ их собственной «национальности», их «государства». Не гибель древних религий повлекла за собой гибель древних государств, а, наоборот, гибель древних государств повлекла за собой гибель древних религий» (1, 99). Открытие материалистического понимания истории было впереди, но в этих строках, написанных на основе анализа эволюции религиозных форм, нельзя не усмотреть его предвидения.

Раскрытая Фейербахом роль человека, общественных отношений в складывании тех или иных религиозных форм и представлений постепенно обретает в работах Маркса и Энгельса не только историческое, но и актуальное содержание. Так, К. Маркс пишет о том, что «*«обоготворение животных» является более высокой формой религии, чем фетишизм...»* (1, 98). Причину этого следует искать в том, что «обоготворение животных», с одной стороны, отражение развитых охотничьих и скотоводческих стадий развития человеческого общества, а с другой — «обожествление животных — это, пожалуй, наиболее последовательная форма религии...» (27, 358). Если в фетишистском культе объект поклонений достаточно случаен, его связь с деятельностью человека и его существованием носит преимущественно символический характер, то «обожествление животных» — относительно постоянного объекта человеческих вожделений — ведет к созданию длительных по времени использования культовых действий, к формированию религиозных стереотипов. «Последовательность» данной формы религиозных представлений приводит к формированию «устойчивых» наследуемых норм поклонения и ритуализации. Человек творит параллельный его подлинному существованию

мир не абстрактно, не выдумывает его. Он возникает спонтанно, в ходе практики его социального существования. Маркс вполне солидаризируется с мыслью Фейербаха о том, что «каждая религия считает чужих богов лишь представлениями о боге и только свое собственное представление о боге — настоящим, истинным, богом, каков он сам в себе»¹³.

Полемизируя с внеисторическими взглядами экономистов на природу социальных институтов как или искусственных, или естественных, К. Маркс сравнивает их со взглядами теологов на религию: «Всякая чуждая религия является выдумкой людей, тогда как их собственная религия есть эманация бога» (4, 142). Для него ясно, что религия, будучи порождением человека, одновременно не является продуктом индивидуального человеческого сознания. Антропологизация религии Фейербахом сводила ее происхождение к человеку как субъекту религиозного творчества. В ней он находил восполнение и компенсацию своему индивидуальному существованию, которое понималось как существование абстрактного человека, человека как такового. Уже в 1842 г. Маркс не принимает целиком этого положения. В письме к Руге в связи с рассуждениями об «обожевлении животных» как наиболее последовательной форме религии он не без иронии замечает: «...скоро, быть может, придется говорить уже не о религиозной антропологии, а о религиозной зоологии» (27, 358). Человек, лишенный своей социальной определенности и, следовательно, «творящий» религию в связи с этой определенностью, «зоологизируется». Но так же как нелепо существование религии у животных, так и невозможно свести религию исключительно к рефлексии абстрактного индивида.

Летом 1843 г. в работе «К критике гегелевской философии права. Введение» Маркс вновь возвращается к фейербаховскому положению о том, что «не религия создает человека, а человек создает религию» (1, 252), но далее поясняет, что сущностью христианства как религии является «обожевленный человек как особая религия» (1, 252). Не человек как социальный деятель, как общественное явление, как единство социального и природного, а именно «обожевленный человек». Через полтора года в «Тезисах о Фейербахе» он сформулирует свое классическое понимание сущности человека как совокупности «всех общественных отношений» (3, 3). Оно

родилось, в частности, в полемике с абстрактным естественным человеком Фейербаха, противостоящим столь же абстрактному «обожествленному человеку» теологии.

В конце 1843 — январе 1844 г. Маркс пишет знаменитое «К критике гегелевской философии права. Введение». Его фрагменты, посвященные проблемам религии, до сих пор возбуждают страстные дискуссии. Большинство исследователей склонно видеть в них простое повторение Фейербаха, особенно в той части, где Маркс в художественной форме, напоминающей Фейербаха, пишет, что *«человек создает религию, религия же не создает человека»*, религия *«есть общая теория»*, *«энциклопедический компендиум»*, *«энтуазизм»* и *«моральная санкция» «превратного мира»*, *«упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья»* (1, 414—415). И действительно, у Фейербаха в той или иной форме имеются все эти положения. Но в центре внимания Маркса находится не воссоздание облика религии, а понимание того, что борьба против религии есть лишь *«косвенно борьба против того мира, духовной услугой которого является религия»* (1, 415). Этот тезис свидетельствует о глубине и принципиальном расхождении между ним и младогегельянцами, в том числе и Фейербахом. Развивая указанное положение, Маркс пишет, что *«требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях»* (1, 415). Религия, таким образом, ставится в один ряд с теми явлениями социальной действительности, упразднение которых достижимо не критикой их как таковых, а упразднением действительности, нуждающейся в иллюзиях. Для Маркса разоблачение «священного образа» человеческого самоотчуждения лишь момент, и притом не главный, на пути к разоблачению самоотчуждения «в его несвященных образах».

Л. Фейербах писал, что *«место веры теперь заняло неверие, место Библии — разум, место религии и церкви — политика, место неба — земля, место молитвы — работа, место ада — материальная нужда, место Христа — человек»*¹⁴. Но в этой констатации отсутствовало главное — понимание того, что между «священными» и «несвященными» образами отчуждения существует качественное различие, состоящее в том, что первые лишь

отражение вторых. К. Маркс же четко и недвусмысленно формулирует мысль о том, что ныне «критика неба превращается... в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики» (1, 415). Эту критику Маркс и Энгельс развивают в работах «Святое семейство, или Критика критической критики» и «Немецкая идеология».

Л. Фейербах прозорливо писал: «У религии нет *собственного, особого содержания*»¹⁵. Но это содержание он искал исключительно в человеке, в его неотъемлемом качестве приписывать богу то, «что он отрицает в себе»¹⁶. К. Маркс в письме к Руге, повторив Л. Фейербаха: «Ведь религия сама по себе лишена содержания», вносит существенное дополнение: «Ее истоки находятся не на небе, а на земле» (27, 370). В конце 1842 г., когда было написано это письмо, «земля» хотя и выступает как понятие более широкое, чем человек у Фейербаха, но все же достаточно абстрактное. Маркс, по собственному признанию, вступает «некоторым образом в коллизию с Фейербахом — коллизию, касающуюся не принципа, а его понимания» (27, 359—360). Что же до «принципа», то он подвергнется сомнению позже, в конце 1844 — начале 1845 г.

Этому предшествовала работа над «Экономическо-философскими рукописями 1844 года». Здесь религия и ее истоки нередко выступают в качестве, с одной стороны, исходной позиции для понимания природы человеческих отношений, а с другой — аналога, модели этих отношений. В центре внимания Марксова анализа находится процесс отчуждения и самоотчуждения рабочего. «Подобно тому, — пишет Маркс, — как в религии самодетельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействует на индивидуума независимо от него самого, т. е. в качестве какой-то чужой деятельности, божественной или дьявольской, так и деятельность рабочего не есть его самодетельность. Она принадлежит другому, она есть утрата рабочим самого себя» (42, 91). У Фейербаха человек субъективно «отрицает ради божества свое знание, свое мышление, но зато приписывает это знание, это мышление богу»¹⁷.

К. Маркс, воспроизводя эту мысль, одновременно указывает на подлинный корень существования религиозного отчуждения — экономическое отчуждение: «Религиозное отчуждение как таковое происходит лишь в сфере

сознания, в сфере внутреннего мира человека, но экономическое отчуждение есть отчуждение *действительной жизни*, — его упразднение охватывает поэтому обе стороны» (42, 117). Итак, тайна религии скрывается не просто в человеческой природе и человеческих отношениях, а в таких условиях, когда «общество и человек вынуждены отчуждать свою действительную жизнь» в пользу внешних по отношению к ним силам. Еще в конце 1843 г. Маркс писал, что «это государство, это общество порождает религию, *превратное мировоззрение...*» (1, 414). Но сами «корни» государства и общества, порождающие религию, не были им вскрыты и осознаны. Через год он даст четкое, недвусмысленное их определение: «Религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и т. д. суть лишь *особые* виды производства и подчиняются его всеобщему закону. Поэтому положительное упразднение *частной собственности*, как утверждение *человеческой жизни*, есть положительное упразднение всякого отчуждения, т. е. возвращение человека из религии, семьи, государства и т. д. к своему *человеческому*, т. е. *общественному бытию*» (42, 117). Однако это «возвращение» не есть попятное движение, возврат к уже бывшему в прошлом состоянию. Напротив, оно есть движение вперед, к еще не бывшему.

Одновременно Маркс приходит к еще одному фундаментальному положению. «Не боги и не природа, — пишет он, — а только сам человек может быть... чуждой силой, властвующей над человеком» (42, 96). Снимая былую апелляцию к религии и внешней по отношению к человеку природе как источнику религиозного отчуждения, Маркс подводит теоретическую базу под крылатое определение религии как «опиума народа». Происхождение религии, таким образом, уходит в отношения между людьми: не в субъективную рефлексию индивида по поводу бога или своих взаимоотношений с природой, не к человеку как таковому, а к отношениям людей в связи с общественным производством, способом своего существования. И так же как по мере социального развития усложняются эти отношения, лишаясь своей первоначальной простоты, так и религиозные представления и взаимосвязи человека с религией в ходе эволюции религиозных форм приобретают все более запутанный характер, скрывая и затушевывая присущую ранним формам религии связь с непосредственными чаяниями и жела-

ниями человека. Это наблюдение принадлежит Фейербаху, который писал, что, «когда религия с годами приобретает бóльшую рассудочность, когда внутри религии пробуждается рефлексия о религии, тогда начинает тускнеть сознание тождественности божественного существа с человеческим, — одним словом, когда религия превращается в *богословие*, тогда первоначально произвольное, невинное отграничение бога от человека становится преднамеренным, вымученным разграничением...

Поэтому чем ближе религия к своему источнику, тем она правдивее и искреннее, тем меньше она скрывает от себя эту свою сущность. ...В момент возникновения религия не знает *качественного*, или *существенного*, различия между богом и человеком»¹⁸.

Но Маркс не удовлетворяется этой констатацией. И причина тому — анализ им реальных экономических связей и отношений как основы всех остальных общественных связей и отношений, а также и представлений, сознания вообще. Чуждый по отношению к человеку бог, стоящий над ним, которому принадлежит деятельность человека, на самом деле является отражением человека, продуктом деятельности его сознания. В ходе трудового процесса *«чуждым»* существом, которому принадлежит труд и продукт труда, существом, на службе которого оказывается труд и для наслаждения которого создается продукт труда, таким существом может быть лишь сам человек» (42, 95). И здесь Маркс как бы повторяет Фейербаха, идет за ним. Однако изменилось представление о человеке и оно доводится до своего конкретного социально-исторического воплощения. «Человек» Маркса уже делится на «рабочего» и «не рабочего»: «Если продукт труда не принадлежит рабочему, если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит *другому человеку, не рабочему*» (42, 95). Более того, если на ранних стадиях существования человеческого общества «главная производительная деятельность... шла по линии служения богам, и самый продукт принадлежал богам», т. е. религиозная форма непосредственно включала в себя отчуждение труда, то по мере социального развития оказывалось очевидным, что «...боги никогда не были одни хозяевами труда. Не была хозяйном и *природа*. Да и каким противоречием было бы такое положение, при котором чем больше человек благодаря своему труду подчиняет

себе природу и чем больше чудеса богов становятся излишними благодаря чудесам промышленности, тем больше человек должен был бы в угоду этим силам отказываться от радости, доставляемой производством, и от наслаждения продуктом!» (42, 95). Неправильно было бы усматривать в этих разночтениях с контекстом фейербаховских произведений лишь лингвистические различия.

Маркс в своих первых откликах на «Сущность христианства» пытается уйти от абстрактной постановки вопросов о природе и сущности религии у Фейербаха, от «атеизма», который творит новую религию.

В начале 1844 г. к такому же выводу приходит и Ф. Энгельс. Разбирая работу Т. Карлейля «Прошлое и настоящее», он постоянно обращается к Фейербаху, когда появляется необходимость определить религию, раскрыть ее происхождение, квалифицировать как «акт самоопустошения человека» (1, 590). Но, критикуя Карлейля за попытку создать новую религию, «пантеистический культ героев, культ труда», Энгельс одновременно косвенно опровергает и фейербаховскую идею создания «религии любви». Он пишет: «Все возможности религии исчерпаны; после христианства, после абсолютной, т. е. абстрактной религии, после «религии как таковой», не может больше появиться никакой другой формы религии» (1, 591).

При этом Маркс и Энгельс не отбрасывают религию как нечто противоестественное в истории человечества. Наоборот, именно в истории они находят «оправдание» религии. «Только *человеческое* происхождение содержания всех религий, — отмечает Энгельс, — дает им еще кое-где хоть какие-то права на уважение; лишь сознание, что даже самое дикое суеверие все же в основе своей отражает вечные свойства человеческой сущности, хотя бы и в такой изуродованной и искаженной форме, — только это сознание спасает историю религии, и особенно в период средневековья, от полного ее отрицания и *вечного* забвения... Мы требуем, чтобы истории было возвращено ее содержание, но в истории мы видим откровения не «бога», а человека, и только человека» (1, 593, 592).

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркс идет дальше, когда говорит: «...боги *первоначально* являются не причиной, а следствием заблуждения

человеческого рассудка». И добавляет чрезвычайно важное положение: «Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия» (42, 97). Религия, таким образом, становится активным фактором истории именно благодаря первоначальному «заблуждению человеческого рассудка». И для того, чтобы ее преодолеть, необходимо утвердить «рассудок».

Знаменательно, что все эти рассуждения содержатся во фрагменте, посвященном отчуждению труда. Религиозное отчуждение, полно и всесторонне проанализированное Гегелем и Фейербахом, служит как бы моделью для понимания природы не некоего абстрактного человеческого отчуждения, а именно отчуждения труда как основы всякого отчуждения. Раскрытый с помощью этой аналогии характер отчуждения труда и его преодоления выступает исходной точкой для понимания упразднения и религиозного отчуждения. Не случайно рядом оказываются два определения сущности отчуждения: «...чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя... Чем больше вкладывает человек в бога, тем меньше остается в нем самом» (42, 88). И хотя изложение проблем отчуждения еще в полной мере обременено фейербаховской терминологией его содержательный анализ свидетельствует о наличии «коллизии» между ними в понимании природы и сущности религии. «...Отделение религии от всякого земного содержания делает религию *абстрактной, абсолютной* религией» (2,107) в том смысле, что она приобретает надчеловеческую природу. У Фейербаха религия создается человеком, но сам человек — неземного происхождения, он — абстракт. «Поэтому, — пишет Маркс, — Фейербах не видит, что «религиозное чувство» само есть *общественный продукт* и что абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, в действительности принадлежит к определенной общественной форме» (3, 3).

В 1844 г. в центре социального анализа действительности Марксом и Энгельсом оказалось положение рабочего класса. В январе 1844 г. в «К критике гегелевской философии права. Введение» Маркс пишет: «Подобно тому как философия находит в пролетариате свое *материальное* оружие, так и пролетариат находит в философии свое *духовное* оружие...» (1, 428) Борьба с религией как

неотъемлемая часть новой подлинной философии и основоывающегося на ней мировоззрения, следовательно, также оказывается элементом духовного вооружения пролетариата. Благодаря этому открытию Маркс и Энгельс быстро эволюционируют в сторону материалистического понимания истории, резко рвут с младогегельянством и «пророческим» социализмом различного рода утопистов. Одновременно они находят ту «первичную» ячейку для понимания природы сознания и мировоззрения, а также «туманных образований в мозгу людей», которая заложена в способе производства. Уже через год в «Немецкой идеологии» они пишут, что «мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления» (3,25). «Тайна» религии оказывается, таким образом, вне самой религии. Но одновременно она кроется не в человеке, не в его специфической природе, не в его «самосознании», а в характере общественных отношений. К. Маркс и Ф. Энгельс в предисловии к «Немецкой идеологии» называют «невинной и детской фантазией» представление о том, что преодоление религии, как и других иллюзорных форм мысли, возможно путем замены иллюзий «мыслями, отвечающими сущности человека» (3, 11). Человек «создает религию», но не субъективно, а объективно, как продукт определенных отношений, с неизбежностью толкающих его к обожествлению чуждых и непонятных ему внешних сил; «люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., — но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и — соответствующим этому развитию — общением, вплоть до его отдаленнейших форм» (3, 24—25).

Итак, религия — продукт общественного развития. Но какого его этапа или каких этапов? «...Бытие религии, — пишет Маркс, — есть бытие несовершенства...» (1, 388). Религия, таким образом, является выражением таких этапов исторического развития человечества, когда его общественные отношения были несовершенными и вследствие этого имели в качестве своего дополнения и восполнения религиозные отношения.

«Бытие религии есть бытие несовершенства...»

Понимание религии как несовершенного бытия, как иллюзорной формы самоосуществления человека проходит красной нитью через все творчество французских материалистов, немецких демократов и Л. Фейербаха. Критикуя общественное устройство, они усматривали в религии и причину, и форму его несовершенства. В религии находит выражение бессилие человека, его слабость. Признание за религией компенсаторной роли, «торжественного восполнения» вело к возвеличению человека, требованию порвать с недостойными религиозными одеяниями.

К. Маркс формулирует в духе фейербаховской традиции положение о том, что «религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял» (1, 414). Но процесс «обретения себя» для Германии является процессом осознания пролетариатом себя в качестве революционного класса, а философии — в качестве «головы» этого процесса (1, 429). Для Маркса и Энгельса к началу 1844 г. со всей очевидностью стало ясно, что критика религии, законченная как критика религиозной догматики и культа, превращается в один из элементов целостной революционной теории пролетариата, в критику тех несовершенных социальных, нравственных, правовых и других норм и отношений, которые порождают потребность поиска в религии утешения и оправдания.

Несовершенство религии как отражение несовершенства мира и Маркс, и Энгельс осознали очень рано. Но первоначально, особенно Энгельс, воспринимали его как выражение тех или иных конкретных религиозных форм. В письмах к братьям Греберам Энгельс обрушивается на ограниченность и противоречивость «вуппертальской веры». Для него это не «ложь принципа», а ложь ортодоксии, не желающей видеть подлинную сущность христианства. И хотя уже летом 1839 г. он пишет, что наличие библейских противоречий приводит его к мысли о том, что «вся вера в библию идет прахом» (41, 404), сама религия, христианство рассматриваются им как учение, исходящее «из глубочайшей потребности человеческой природы, из жажды искупления греха милосердием божьим» (41, 406).

Столь же возвышенным было в то время представление о миссии Христа на земле и у Маркса. Но в конце 1839 г. в «Приложениях» к докторской диссертации содержится положение о том, что никакие доказательства не способны утвердить бога. И следовательно, остроумно замечает Маркс, *«для кого мир неразумен, кто поэтому сам неразумен, для того бог существует. Иными словами: неразумность есть наличное бытие бога»* (40, 233). Эта юмористическая логическая посылка впоследствии становится одним из моментов критики религии. Не последняя роль в этом, несомненно, принадлежит Фейербаху, который в «Сущности христианства» доказал, что *«религия вообще упраздняется там, где между богом и человеком возникает представление мира и так называемых посредствующих причин»*¹⁹. Всякие доказательства бытия бога, исходящие из достижений научного знания, лишают религиозные образы самого главного — веры в сверхъестественное, которая и составляет основу религии. Именно это имел в виду Маркс, когда утверждал «неразумность» в качестве «наличного бытия бога».

Л. Фейербаху принадлежит много ярких и образных выражений, в которых отразилось негативное отношение к богу как воплощению человеческой слабости и невежества. Приведем лишь одно из них: *«Бог есть понятие, возмещающее недостаток теории. Бог есть объяснение необъяснимого, ничего не объясняющее... бог есть ночь теории... бог есть положительное неведение, разрешающее все сомнения путем их полного отрицания... Ночь есть мать религии»*²⁰ «Неразумность», «ночь» знаменуют начальный пункт осознания несовершенства религии. Отсутствие в ней рационального содержания, принятие догматов и религиозных предписаний на веру, накопившиеся в ходе исторического развития религии прецеденты, как основа религиозных нормативов, делали ее неприемлемой для развивавшегося философского сознания Маркса и Энгельса. Несоответствие религии разуму и явилось первой отправной точкой критики ими религии. Но только первой и, как выяснилось потом, не самой главной.

Вторым пунктом, в котором нашло выражение «бытие религии как бытие несовершенства», стало правовое положение религии и верующих в тогдашней Германии. Не случайно уже в первой своей статье — «Заметки о

повейшей прусской цензурной инструкции» * К. Маркс усматривает в попытках прусского правительства защитить христианскую церковь от критики укреплением сложившегося альянса церкви и государства в борьбе с оппозиционными силами. Если раньше цензурная инструкция весьма широко трактовала понятие «общие принципы религии», включала в них и мнение «отдельных религиозных партий и терпимых в государстве сект» (1, 10), то теперь она не только ничего не говорила о «терпимых» сектах, но и называла «фривольным» и «враждебным» все, что было «направлено против *христианской* религии вообще» (1,10).

С позиций рационализма и демократизма Маркс разоблачает этот альянс и показывает, что, с одной стороны, государство нуждается в религии, а с другой — религия не может обойтись без поддержки полиции и стоящих на ее стороне законов. При этом он вскрывает особенность буржуазного права, согласно которому «религия должна поддерживать светскую власть, с тем, однако, чтобы светская власть не подчинялась религии» (1, 13). Двойственное положение церкви рассматривается им как противное религии, ее догматике, как посягательство на ее принципы, ибо все религии считают свое существование и существование властей «от бога» и не приемлют никаких гражданских ограничений.

К. Маркс использует религиозные различия для того, чтобы вскрыть несостоятельность понятий «религиозные принципы» вообще и христианские в частности, ибо под последними могут скрываться и протестантские и католические догматы, между которыми существуют различия. Государство, отдающее приоритет протестантам, не может не ущемлять католиков, и наоборот. «Смешение политического и христианско-религиозного принципов», ставшее «*официальным символом веры*» (1, 12), вызывает ограничение свободы действий как нехристианских церквей и принадлежащих к ним верующих, так и тех христиан, которые не являются «лютерански-христианскими». Если государство принимает законы, направленные на защиту определенных вероисповеданий, то это является не в последнюю очередь следствием исторически сложившегося многообразия религий, каждая из ко-

* Написана в январе—феврале 1842 г. и впервые опубликована в 1843 г.

торых претендовала на истину и боролась за нее. Здесь у Маркса еще нет квалификации религии как проявления нетерпимости, «партийности» веры. Но он уже знаком с Фейербахом, который писал: «Вера по существу партийна. Кто не за Христа, тот против Христа. Либо за меня, либо против меня. Вера знает только врагов или друзей; она не может быть беспристрастной; она имеет в виду только себя. Вера по существу нетерпима — по существу потому, что вера тесно связана с иллюзией, будто ее дело есть дело бога, ее честь есть честь бога»²¹.

К. Маркс исходит именно из понимания этого принципа религии — принципа разделения людей по вере, который используется господствующими классами для самоутверждения и защиты своих интересов. В статье «Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания» Маркс высказывался по этому поводу более категорично. Разбирая выступление оратора «из дворянского сословия», апеллировавшего к религии, отстаивавшего «частные свободы и привилегии», Маркс отмечает, что религия при этом «становится, более или менее сознательно, покровом святости для весьма мирских, но вместе с тем и весьма фантастических, вожделений» (1, 51, 52). Разоблачение религии в качестве «покрова святости» для мирских вожделений правящих классов становится отныне одной из важных тем в произведениях основоположников марксизма.

Знаменательно, что независимо от К. Маркса осенью 1842 г. Ф. Энгельс предпринимает анализ реформ Фридриха-Вильгельма IV, и прежде всего указывает на попытку «христианизации» государства. Он обращает внимание на то, что «подчинение церковной власти» государству и королю «противоречит христианскому духу» (1, 490). Именно в религии заложено непринятие государства и общественного строя, которое не признает примата бога: «...католик признает в качестве абсолютных начал бога и его установление — церковь — и потому никогда не может стать без внутренней оговорки на точку зрения государства. Это противоречие неразрешимо» (1, 490—491). Сама религиозная форма, ее догматика оборачивается против верующего человека, заставляя его вставать в оппозицию ко всему нерелигиозному, светскому, ограничивая его рамками церковной доктрины. Лежащие в основе всякой религии принципы отделения, превосходства, исключительности делают ее источником

неравенства, временных компромиссов, которые всегда чреваты взрывом и борьбой. «Бытие религии» становится, таким образом, направленным против права человека на свободу и равенство, оно ограничивает одних и поощряет других. Не случайно Энгельс язвительно отмечает, что мероприятия Фридриха-Вильгельма IV по христианизации государства включают в себя «предпочтение, оказываемое на экзаменах по богословию сильной вере при слабых познаниях...» (1, 489).

Религия, таким образом, не способна разрешить политические и социальные проблемы, без того чтобы не мистифицировать их. Она всегда служит прикрытием для разрешения «светских» вожеланий господствующих сил. Именно это и позволило Марксу и Энгельсу квалифицировать ее как «бытие несовершенства».

Третьим вопросом, обсуждение которого выязило «несовершенство» религиозного бытия, стал национальный вопрос. В 1843 г. Б. Бауэр выступил с книгой «Еврейский вопрос» и статьей в сборнике «Двадцать один лист из Швейцарии», которые были посвящены так называемому еврейскому вопросу и положению иудаизма в «христианском» прусском государстве. К. Маркс ответил статьей «К еврейскому вопросу», в которой, с одной стороны, продолжил разбор отношений церкви и государства, а с другой — показал несостоятельность попыток отождествить религиозную и национальную принадлежность. Бауэр в книге «Еврейский вопрос» «определил еврейство лишь как грубую религиозную критику христианства, признав за ним, следовательно, «только» религиозное значение...» (1, 407). Сведение еврея к иудею и вызвало резкую критику Маркса. Он призывает «вглядеться в действительного еврея-мирянина, не в *еврея субботы...* а в *еврея будней*», а отсюда заключает: «Поищем тайны еврея не в его религии, — поищем тайны религии в действительном еврее» (1, 408). Несовершенство социального устройства, специфика экономического положения евреев в средневековой Европе, христианская традиция презрения к иудеям как к предателям Христа и его убийцам, что не имело ничего общего с ранней библейской традицией, — вот что в действительности сформировало отношение к евреям со стороны христианской церкви и оказало существенное влияние на их социальное положение в европейских странах: «Еврейство сохранилось не вопреки истории, а благодаря истории»

(1, 410). Так называемые национальные черты еврейства оказываются на поверку тем, что было навязано этой нации социальными, экономическими и духовными обстоятельствами ее жизни. Но они, по утверждению Маркса, на самом деле не имеют ничего общего с подлинными национальными качествами еврейства. «Как только обществу, — пишет он, — удастся упразднить эмпирическую сущность еврейства, торгашество и его предпосылки, еврей станет невозможным...» (1,413), т. е. еврей перестанет нести на себе печать навязанной ему миром социальной функции, которая отождествляется с национальной принадлежностью и религией. Вот почему Маркс специально выделяет еврея-мирянина и еврея субботы и объясняет «живучесть еврея не его религией, а, напротив, человеческой основой его религии, практической потребностью...» (4, 412).

Религиозное различие между христианством и иудаизмом, выступив формой реальных экономических и социальных противоречий (в историческом плане — между рабовладением и феодализмом, а применительно к новому времени — в виде «христианского альтруизма» и «иудейского эгоизма»), служило флером для их прикрытия. К. Маркс разоблачил очередную попытку спрятать под «покровом святости» социальные вожделения националистической немецкой буржуазии. В ходе анализа мнимой противоположности христианства и иудаизма Маркс формулирует важное методологическое положение о диалектике религиозных явлений как отражении социальных условий их существования. «Христианство возникло из еврейства. Оно снова превратилось в еврейство...

Христианство только по видимости преодолело реальное еврейство...

Христианство есть перенесенная в заоблачные выси мысль еврейства, еврейство есть низменное утилитарное применение христианства, но это применение могло стать всеобщим лишь после того, как христианство, в качестве законченной религии, теоретически завершило самоотчуждение человека от себя самого и от природы» (1, 412). «Бытие религии» и здесь оказывается тесно связанным с характером жизни творящих ее людей.

«Самоотчуждение человека от себя самого и от природы» как следствие непонимания им подлинной природы этих отношений, результат их несовершенства, делает и религию несовершенной формой осознания че-

ловеком себя. «Реформа сознания, — писал Маркс Руге в 1843 г., — состоит *только* в том, чтобы дать миру уяснить себе свое собственное сознание, чтобы разбудить мир от грез о самом себе, чтобы *разъяснить* ему смысл его собственных действий. Вся наша задача может состоять только в том, чтобы — как это имеет место также и в фейербаховской критике религии — придать вопросам религии и философии форму, соответствующую человеку, осознавшему самого себя» (1, 381).

Это «осознание» достигается, в частности, и разоблачением «тайны» религии, демонстрацией ее несовершенства как отражения несовершенства создавшего ее мира. Национальные черты, как и национальная принадлежность, связаны с религией не имманентно, а исторически. Более того, как показал Маркс, эта связь не носит органичного характера. Наоборот, религия способна санкционировать и освящать лишь такие стороны национального, которые сложились независимо от нее и которые выгодны ей. «То, что в еврейской религии содержится в абстрактном виде — презрение к теории, искусству, истории, презрение к человеку, как самоцели, — это является *действительной, сознательной* точкой зрения денежного человека, его добродетелью» (1, 411). Так социальные отношения, получая религиозную санкцию, превращаются в черты национальной психологии и национального характера. Однако эти черты, как и религиозная принадлежность, носят именно в силу своей социальной обусловленности исторически преходящий характер. Человек, как и нация в целом, может эмансипировать себя и от навязанных ему обществом социальных функций, и от религии, причем первая эмансипация отнюдь не предполагает в качестве исходной вторую. Наоборот, в отличие от Бауэра, связывавшего политическую эмансипацию евреев с преодолением религиозности, Маркс утверждает: «Так как вы можете быть эмансипированы политически, без того чтобы совершенно и беспрекословно отказаться от еврейства, то это значит, что сама по себе *политическая эмансипация* не есть еще *человеческая эмансипация*» (1, 398).

Это положение важно для понимания последующей позиции Маркса и Энгельса в вопросах свободы совести. Здесь содержится одна из первых формулировок марксистского отношения к религиозности как несущественной для политической эмансипации, частной приме-

нительно к сознанию отдельного индивида формы самосознания и мировоззрения. Именно отсюда вытекает последующее требование отделения церкви от государства и школы от церкви как момента политической эмансипации государства и личности от религиозного влияния при сохранении индивидуальной религиозности. Маркс уже в 1843 г. понял, что «эмансипация государства от религии не есть эмансипация действительного человека от религии» (1, 398), что, с одной стороны, исключает требование упразднения религии как условия политического и социального освобождения и, с другой — предполагает две фазы борьбы за подлинную эмансипацию человека — социально-политическую и духовную. Через пять лет в «Требованиях коммунистической партии в Германии» Маркс и Энгельс сформулируют п. 13 следующим образом: «Полное отделение церкви от государства. Духовенство всех вероисповеданий будет получать плату исключительно от своих добровольных общин» (5, 2). Но в 1843—1844 гг. еще нужно было доказать, что не упразднение религии, а изменение социальных, экономических, политических условий жизни людей, которые нуждаются в религии, — путь к их духовному освобождению. И хотя термин «человеческая эмансипация» «свидетельствует о влиянии фейербаховского антропологизма»²², Маркс, как отмечает Т. И. Ойзерман, уже противопоставляет человеческую эмансипацию политической эмансипации. Не случайно в качестве фактической основы для такого противопоставления выступает вопрос об отношении к религии. Именно он позволил Марксу наглядно продемонстрировать различие форм эмансипации в их содержательной субординационности: человеческой эмансипации предшествует политическая эмансипация. Преодоление религии оказывается не началом, а концом человеческого освобождения.

Четвертым «пунктом» обращения Маркса и Энгельса к раскрытию «несовершенства» бытия религии стали вопросы морали и нравственности. Французские материалисты и Л. Фейербах нанесли сокрушительный удар религиозной морали, ее якобы позитивной роли в формировании «человеческой природы» и торжестве нравственности. Г. Гейне в книге «К истории религии и философии в Германии» резонно заметил: «... опыт осуществления христианства в действительности, как мы в конце концов видим, провалился позорнейшим образом, и

этот неудачный опыт стоил человечеству неисчислимых жертв»²³. Однако этот негативный опыт суть опыт не только христианства, но и всех религий.

К. Маркс и Ф. Энгельс, в молодые годы отмечавшие позитивную роль религиозной морали, в зрелом возрасте со все большей очевидностью обнаружили, что религиозная мораль не только не совершенна, но, напротив, благодаря своей ханжеской извращенной основе она выступает причиной многих человеческих бед. Уже в своей первой печатной работе — «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции» Маркс пишет: «Независимая мораль оскорбляет всеобщие принципы религии, а особые понятия религии противоречат морали. Мораль признает только свою собственную всеобщую и разумную религию, религия же — только свою особую позитивную мораль» (1, 13). Религиозная мораль оказывается несовершенной моралью, ибо она имеет в качестве своего основания внешние по отношению к себе причины, и прежде всего религиозную догматику и божественные санкции. Фейербах отмечал, что «религия *окольным* путем приходит к той же цели, к какой естественный человек стремится по прямой линии...»²⁴. Маркс, повторяя его — «религия и есть признание человека окольным путем...» (1, 389), — одновременно видит в религиозном посредничестве извращение принципа, существа человеческих стремлений. Этим окольным путем человек не попадает к той цели, к которой стремился, или попадает в собственном сознании, но не в действительности.

Ханжество религиозного морализирования, принципы религиозной морали как враждебные человеку анализирует Ф. Энгельс в работе «Положение рабочего класса в Англии». Он приходит к выводу, что «моральное воспитание, которое во всех школах Англии неразрывно связано с религиозным воспитанием», не оказывает «почти никакого влияния на нравственность рабочего класса» (2,347). Разоблачению религиозной морали Маркс посвящает специальный раздел в книге «Святое семейство» — «Флер де Мари».

Религия не выдерживает критики ни в теоретическом, ни в политическом, ни в нравственном отношении, ни в национальном вопросе. Будучи отражением несовершенного бытия человека, она не только не способствует его совершенствованию, а, наоборот, всячески затушевывает подлинные причины этого несовершенства, указывает

на превратные пути к его преодолению. В «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс, полемизируя с Максом Штирнером, пишут о сущности религиозного отражения: «В религии люди превращают свой эмпирический мир в некую лишь мыслимую, представляемую сущность, противостоящую им как нечто чуждое. Объясняется же это опять-таки не посредством выведения из каких-нибудь других понятий, из «Самосознания» и тому подобной чепухи, а из всего существующего донныне способа производства и общения, который так же не зависит от чистого понятия, как изобретение сельфактора и использование железных дорог не зависят от гегелевской философии. Если он (М. Штирнер. — Ю. П.) уж хочет говорить о «сущности» религии, т. е. о материальной основе этой фантастической сущности, то он должен искать ее не в «сущности Человека» и не в предикатах бога, а лишь в материальном мире, который любая ступень развития религии застаёт уже существующим» (3,146). Иллюстрацией научного анализа религиозных форм на различных ступенях социального и экономического развития является конкретно-историческое рассмотрение основоположниками марксизма католицизма и протестантизма как двух ступеней генезиса христианства.

«Рабство по набожности» и «рабство по убеждению»

В 1841 г. в Берлинском университете Ф. Энгельс слушал лекции одного из известных в то время ориенталистов и знатоков Библии, Ф. Бенари. Так сложилось, что конспекты этих лекций были использованы им лишь в начале 80-х годов, когда он писал свои знаменитые работы «Бруно Бауэр и первоначальное христианство», «Книга откровений» и «К истории первоначального христианства». В этих работах с исчерпывающей полнотой Ф. Энгельс как бы подводит итог своим изысканиям в области религии, и прежде всего христианства. Но корни знания этих проблем уходят к самому раннему периоду его творчества — к 40-м годам. Несомненно, что текстологические изыскания Бенари сыграли в этом значительную роль. Анализируя происхождение христианства и его первоначальных форм, Энгельс исходил не только из гносеологического контекста религиозных

представлений ранних христиан, но и из социальной основы этого движения, указывал на необходимость учета того предысторического содержания, которое предшествовало формированию христианства как социального учения. В обращении христиан к потустороннему миру, к небу, к вечной жизни после смерти, к тысячелетнему царству как идеалу христианства Энгельс видел то, что подобные идеи в сознании людей возникли не столько как следствие проповеднического дара первых его пророков, сколько как результат социально-экономического и нравственного состояния общества первых веков нашей эры.

Идея зависимости происхождения христианства от исторических условий осознавалась французскими материалистами, Гегелем, Л. Фейербахом. Последний писал: «Христианская религия могла родиться только в то время, когда она появилась, — во время заката античного мира, во время величайшей испорченности, гибели всех национальных различий, всех *национально-нравственных связей*... Христианство обязано своей чистотой, своей строгостью, своей последовательностью именно политико-нравственной испорченности своего времени...»²⁵ Однако и для Гегеля, и для Фейербаха христианство выступает торжеством божественной идеи, божественного воплощения, реакции на отрицательные моменты нравственного состояния людей эпохи разложения античного мира. Христианство как воплощение новой нравственности было, однако, не причиной, а лишь выражением социальных отношений.

Но к этому выводу Маркс и Энгельс пришли не сразу. И хотя осознание примата социально-экономического фактора над идеологическими, правовыми, нравственными и другими формами просматривается в их рассуждениях, все же сначала они связывают эволюцию религии и религиозных отношений исключительно с надстроечными явлениями. Энгельс усматривает в первоначальном христианстве источник нравственности, то организующее начало, которое сплотило людей. Рано проникшись недоверием к Библии, к ортодоксальному буквоедству христианских теологов и священнослужителей, он на протяжении ряда лет (1838—1841 гг.) трактует религию как «дело сердца» (41,413). Солидаризируясь с рационалистической критикой христианства, принимая позицию то Штрауса, то Шлейермахера, то Фейербаха, он одновре-

менно признает необходимость послушания разуму Христу, утверждения в человеке божественного, которое ортодоксия старается заменить «мертвой буквой» (41,378). На позициях признания за миссией Христа высокой нравственности, идеала служения человеку стоит и гимназист Маркс. История христианства, которую они хорошо знали, утверждала религию не только грозными карами и прецедентами бессмысленности и пагубности отпадения от веры, но и красочным описанием ее роли в борьбе с безнравственностью, преступлениями и другими «дьявольскими искушениями» человечества. При этом в центре религиозности оказывается «набожность», вера без размышления и рассуждения, религия как «дело сердца», «даже при всех своих самых печальных крайностях» (41,40). Собственно, верой «по набожности» можно назвать и религиозность юных Маркса и Энгельса. Девятнадцатилетний Энгельс пишет В. Греберу: «Мне смешно, что ты меня не считаешь уже более христианином» (41,436). И в этом он прав. Но религиозные представления Энгельса оказываются пронизанными теми идеями первоначального христианства, которые были оттеснены церковью и ортодоксальным богословием на задний план, интерпретированы в духе церковной апологетики.

Известная романтизация первоначального христианства уходила своими корнями не только в семейное религиозное влияние, но и в литературно-художественную традицию. Противопоставление церковности, ортодоксальной версии христианства некоему «истинному христианству» уже с эпохи Возрождения стало рефреном культуры. Оттуда берут начало и различные варианты утопических картин будущего как возвращения к чистому христианству. Ведь и «...Крестьянская война, это наиболее радикальное событие немецкой истории, разбилась о теологию» (1,423), — пишет Маркс, понимая под этим, с одной стороны, католическую церковь как «извращенное христианство», а с другой — протестантизм, который в лице Лютера быстро возвратился к католическому толкованию социальной действительности.

Интересно, что и Маркс, и Энгельс независимо друг от друга в конце 1843 г. обращаются к протестантизму и дают ему тождественную интерпретацию. В ее основе лежит фейербаховское положение о том, что Лютер «освободил религию от множества бессмысленных обрядов,

превратив ее в дело разума»²⁶. Но если для Фейербаха весь протестантизм ассоциируется с Лютером и о Мюнцере он ни разу даже не упоминает, то и Маркс в статье «К еврейскому вопросу», и Энгельс в статье «Успехи движения за социальное преобразование на континенте» обращаются к фигуре Мюнцера, к его проповеди социального равенства в религиозной оболочке. В 1850 г. Энгельс специально посвящает разбору этого «радикального события немецкой истории» книгу «Крестьянская война в Германии», но основные положения о ее природе и сущности зарождаются в 1843 г.

Интерес к лютеранству был у Маркса и Энгельса тесным образом связан с оформлением их социально-политических воззрений. Не сама по себе проблема генезиса религиозных форм служила отправной точкой анализа, а именно социально-политические проблемы не могли быть поставлены без изучения религиозной оболочки политических движений эпохи средневековья. «Лютер, — писал Энгельс, — всегда говорил, что его задача — возврат к первоначальному христианству и в учении и на практике; крестьяне желали того же и требовали поэтому возврата к практике раннего христианства не только в церковной, но и в общественной жизни» (1,534). Этот параллелизм в анализе религиозного и социального реформаторства был новой темой в немецкой историко-философской литературе. Не только Л. Фейербах, но и такой достаточно остро чувствующий социальную проблематику писатель, как Гейне, в книге «К истории религии и философии в Германии» обходит молчанием фигуру Мюнцера и лишь один раз упоминает о том, что «угнетенные крестьяне нашли в новом учении духовное оружие для борьбы с аристократией; уже в течение полутора веков зрела воля к такой борьбе»²⁷. Но для Маркса и Энгельса весь смысл реформации оказывается в Крестьянской войне как породившей ее внутренней силы и одновременно оказавшейся побежденной ею. Энгельс намечает развитое им впоследствии в работе «Крестьянская война в Германии» рассмотрение реформации не только и не столько через призму внутрицерковного спора, приведшего к расколу и отпочкованию нового религиозного направления, сколько через показ того, как социальные потребности эпохи, отражаясь в головах людей, приводят к формированию идеологических и социальных учений, теорий и даже религий.

Протест рабов и всех угнетенных Римской империи против социального и экономического неравенства, их стремление к свободе, нашедшее свое иллюзорное разрешение в первоначальном христианстве, как бы «воскресло» в крестьянском движении XVI в. «Религиозный и суеверный вздор, свойственный той эпохе» (1,534), сознанию широких крестьянских масс, нашел свое отражение в формировании новой религиозной иллюзии, которая кроилась по меркам первоначального христианства. «Они считали, — писал Энгельс, — что состояние угнетения и рабства, в котором они жили, несовместимо с учением библии» (1,534).

Нельзя пройти мимо замечания «они считали». Энгельс уже знает, что Библия, как и все первоначальное христианство, не была «революционной теорией», что с самого зарождения христианство носило двойственный характер: отражая чаяния и устремления народа, оно одновременно вводило его с тропы социального действия в иллюзорное потустороннее царство. Однако проповедь тяжести земного существования, вселение надежды на воздаяние за него, провозглашение равенства перед богом и братства по вере имело глубоко революционный смысл. Не случайно именно эта сторона первоначального христианства и была взята на вооружение левыми реформаторами. В воззвании Т. Мюнцера говорилось: «Согласно библии, ни один христианин не имеет права удерживать исключительно для себя какую бы то ни было собственность... общность собственности является единственным надлежащим состоянием для общества христиан; доброму христианину не дозволено проявлять какую бы то ни было власть или насилие над другими христианами... все люди, как равные перед богом, должны быть равны между собой и на земле» (1,534).

Генетически к левому крылу реформации восходит хорошо знакомое Энгельсу «Евангелие бедного грешника» В. Вейтлинга, в котором утверждалось, что «христианство — это коммунизм» (1,537). Вейтлинг считал Мюнцера одним из основателей учения о революционном духе христианства и, исходя из этого учения, утверждал, что «религия должна быть не разрушена, а *использована* для освобождения человечества»²⁸. Вместе с тем он упрекал Лютера, именуя его «один священник в Саксонии», за то, что тот «с большим жаром выступал против злоупотреблений и узурпаций пап и священников; сам же не только

смотрел сквозь пальцы на тиранию знатных, но и подбодрял и поддерживал их»²⁹ Этот социальный анализ реформации был развит Энгельсом. Он тоже говорит о том, что взгляды Мюнцера «были лишь логическими выводами из библии и собственно писаний Лютера; но реформатор не проявлял готовности идти так далеко, как шел народ...» (1, 534). Но одновременно Энгельс указывает причины «непоследовательности» Лютера: «...он не был свободен от политических и социальных предрассудков своего века; он столь же твердо верил в божественное право князей и помещиков топтать народ, как верил в библию» (1,534). Однако вопреки охранительной по отношению к господствующим классам миссии Лютера социальная борьба крестьянских масс со своими феодальными поработителями «вызвала социальный переворот, превращение крепостных в «свободных» работников» (1,604). Идеологией этого освобождения и стал протестантизм. Вообще протестантизм сыграл роль оформления новых видов порабощения народа, превращения их в «свободных» граждан.

Подобное понимание значительно разнилось с тем подходом к оценке протестантизма, которая содержалась в немецкой философии, в том числе и у Фейербаха. Не отрицая социальных факторов, обусловивших его, они в первую очередь видели в протестантизме религиозное движение, внутреннее явление в рамках кризиса религии. Эта тема первоначально доминирует и в работах Маркса и Энгельса. Им также, особенно Марксу, импонирует мысль Фейербаха о лютеранстве как победе разума над эмоциями.

Однако протестантский рационализм отнюдь не отождествляется ими с философским рационализмом. Потому что, во-первых, для них была очевидной противоположность всякой теологии и религии философии. В 1842 г. Маркс отмечает ненависть «протестантской теологии к философам», проистекающую оттого, что «философия относится терпимо ко всякому особому вероисповеданию как таковому» (1,107—108). И во-вторых, различия между протестантизмом и католицизмом относительно потому, что они суть разновидности духовного рабства. Последнее особенно важно, ибо лишало протестантизм иллюзии прогрессивного момента в развитии религии. Смена одной формы религиозного угнетения другой понимается Марксом и Энгельсом как приспособление

религии к новым историческим условиям, как выражение беспомощности социального протеста обрести в религиозной оболочке позитивное содержание. Больше того, в известной мере это шаг назад. Ф. Энгельс пишет: «На смену католической прямоте пришло протестантское лицемерие» (1,549). Как католицизм являл собой завуалированную и лицемерную форму прикрытия социального угнетения эпохи феодализма, так и протестантизм выступил лицемерной формой духовного религиозного гнета в условиях новых, нарождавшихся капиталистических отношений. Существо его состояло в том, что на смену внешнему, формальному проявлению религиозности пришло внутреннее, содержательное признание религии.

Протестантизм как бы «встряхнул» верующего христианина, заставил его, с одной стороны, отречься от церковного авторитета, от обрядовых несообразностей, а с другой — еще сильнее признать авторитет веры, отдать себя целиком служению богу. Вся мирская жизнь протестанта отныне посвящалась этому служению. Мирское приобретало священный смысл. Л. Фейербах подметил различие католической и протестантской морали: «Католическая мораль носит христианский, мистический, а протестантская — уже с самого начала *рационалистический* характер. Протестантская мораль всегда была плотским смещением христианина с человеком — естественным, политическим, общественным, социальным человеком, или как угодно называйте его в отличие от христианина... Католическая мораль была *Mater dolorosa*; протестантская — дородная, благословенная детьми хозяйка дома»³⁰. Последнее характерно не только для морали, но и для всего протестантского мировосприятия. Маркс неоднократно повторяет, что Лютер «превратил попов в мирян, превратив мирян в попов» (1,422), «отверг находящихся вне мирянина попов потому, что он пересадил попа в сердце мирянина...» (42, 108). Эта операция означала восстановление «авторитета веры», но уже не как внешней по отношению к человеку, не навязанной ему извне религиозности, а как внутренней убежденности, «обеспеченной» рациональным, разумным пониманием существа веры. Но этот «рационализм» ограничен и неминуемо ведет протестантизм к обману и лжи. «Но так как протестантские теологи слишком безбожны, чтобы допустить противоречие между писанием и *своим* разумом, и слишком святоши, чтобы

допустить противоречие между *своим* разумом и *писанием*, то они искажают, извращают и всячески коверкают ясный, простой смысл евангельского текста», — пишет К. Маркс (40,241). В данном случае понятие «простой смысл» означает, что протестантская версия христианства исходит не из библейского текста, а диктуется социально-исторической заданностью подхода к нему идеологов протестантизма как представителей ранней буржуазии, как борцов с католицизмом — идеологией феодализма. Ибо протестантская эмансипация означала эмансипацию «светских пап, князей, со всей их кликой — привилегированными и филистерами...» (1, 423). Именно это и обусловило разрыв Лютера со второй частью интерпретаторов Библии в лице «крестьянских масс и их вождей». Остановившись на «эмансипации князей», лютеранство должно было пойти на фальсификацию Нового завета, искажение его заповедей в интересах «эмансипированных князей».

К. Маркс в работе «К критике гегелевской философии права. Введение» и Энгельс в «Успехах движения за социальное преобразование на континенте» обращаются к протестантизму: первый — в связи с осмыслением роли немецкой философии в социальной жизни Германии, второй — по поводу деятельности рабочих организаций и их идеологов, прежде всего Вейтлинга, в формировании коммунистических представлений. Анализ Крестьянской войны в Германии и Реформации в контексте социально-политической ситуации начала 40-х годов, использование их в качестве аналога для осмысления роли немецкой философии в оформлении идеологии революционных пролетарских масс делали оценку протестантизма не только верной с исторической точки зрения, но и актуальной в политической и идейной борьбе с церковью и теологией.

Знаменательно, что Маркс при всем своем критическом отношении к протестантизму находит в нем «рациональное» зерно: «...если протестантизм не дал правильного решения задачи, то все же он правильно поставил ее. Речь теперь шла уже не о борьбе мирянина с *попом вне мирянина*, а о борьбе со своим *собственным внутренним попом*, со своей *поповской натурой*» (1, 423). Такая постановка вопроса вела к выдвиганию требования о необходимости для каждого человека отрешиться от внутренне присущего ему «поповского духа» и

превратиться в «человека». Маркс здесь еще говорит о человеке как таковом, вне его социальной сущности. Но «человек», с которым он призывает расстаться, это прежде всего верующий. Младогегельянская конструкция эмансипации человека как преимущественной эмансипации от религии еще доминирует. Но здесь важна не ограниченность Марксова взгляда на природу освобождения человека, а то, что он видит освобождение во внутренней борьбе человека с самим собой, с навязанным ему религией «внутренним попом».

Религия как рабство равно бесчеловечна, в какой бы форме она ни выступала. В этом смысле различные ступени ее развития и многообразные формы, отражая многообразие эволюции человеческих отношений, в равной степени направлены против человека. Вот почему критика религии, по мнению Маркса, «завершается учением, что человек — *высшее существо для человека...*» (1, 422). Исследование Марксом и Энгельсом протестантизма в эти годы еще не завершается, оно полно оговорок и абстракций в духе Фейербаха и немецкой философии. Они солидаризируются с оценками Реформации, данными идеологами социального утопизма, одновременно стремясь отделить форму реформационного движения от породившего его содержания. А самое главное — в подходе к истории протестантизма, как и в анализе других исторических, в том числе и религиозных, явлений, вырабатывается историко-материалистический метод как собственно марксистский метод осмысления социальной действительности.

«...Религия распадалась перед лицом возрастающей культуры»

Религия понималась К. Марксом и Ф. Энгельсом как исторически переходящее идеологическое освящение поступательного движения человечества. В смене религий находил отражение его социальный и культурный прогресс. Однако специфика религии состояла в том, что она, будучи выражением бессилия человека перед окружающей его действительностью, одновременно противостояла культуре как целенаправленной деятельности человека по освоению этой действительности. Цивилизация как «дело практики», как «социальное качество» (1, 608) оказывалась в прямой зависимости от

степени секуляризации философии, науки, культуры, искусства от религии.

Первоначально эта эмансипация представлялась Марксу и Энгельсу как признание человеческого самосознания высшим божеством (40, 154). Вот почему они, примыкая к рационализму кантианства и рационалистической теологии, отрицают традиционные доказательства бытия бога, выражают свой скептицизм по отношению к библейским легендам, апологетизируют разум и человека в противовес вере и трансцендентному бытию человека как «раба божьего». Решающую роль в борьбе с религией классики марксизма отводят философии, которая возвышается над религиозной ограниченностью и предстает как всеобщее знание. Религиозный догматизм, будучи выражением локальных региональных и исторически ограниченных представлений, должен уступить место философии как стремлению к истине, как всеобщему выражению культуры. В полемике с «Kölnische Zeitung» Маркс ставит вопросы: «Должна ли философия, чтобы не впасть в противоречие с основными положениями догмы, иметь особые принципы для каждой отдельной страны, соответственно поговорке: «что город, то норы»? Должна ли она в одной стране верить, что $3 \times 1 = 1$, в другой, что женщины не имеют души, в третьей, что на небе пьют пиво? Разве не существует *всеобщая человеческая* природа, подобно тому, как существует *всеобщая* природа растений и звезд?» (1, 101)

Антибогословская направленность здесь очевидна. «Всеобщая человеческая природа» оказывается еще не вполне осознанным пониманием единства человеческой цивилизации и культуры. Маркс здесь стоит вполне на позициях антропологизма, которые открывают возможность для критики несовершенства религии и ее противоположности культуре. Религия в противовес культуре не ведет к этой всеобщности, она, наоборот, разъединяет и проходит не только по географическим и вероисповедным границам, но и внутри человека. Религиозная догматика проповедует вражду между духом и чувством. И если дух стремится и принадлежит богу, то чувства зачастую — убежище дьявола. В ходе исторической эволюции религиозных форм этот дуализм приобретает все более абстрактные формы, в которых теряется подлинное естественное состояние и самочувств-

вие человека. «Возвратить» человеку нарушенное религией единство, «собрать» его воедино призвана культура.

В основе культурной деятельности лежит труд. Формулирование положения о том, что труд создал человека, еще впереди. Но уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс признает решающую роль труда в становлении человеческих качеств и свойств, в преодолении того проклятия, которым заклеемла труд христианская традиция. Труд — естественная потребность человека, но осознание естественности трудовой деятельности тормозится религиозной проповедью служения богу как якобы истинного, богом данного человеку промысла. Религия узаконивает вражду между чувством и духом как естественным и сверхъестественным, рассматривая первое как несущественное. При этом она опирается на неразвитость взаимоотношений человека с природой как объектом и источником трудовой и вообще всякой деятельности человека. Но эта «абстрактная вражда между чувством и духом необходима до тех пор, пока собственным трудом человека еще не созданы человеческий вкус к природе, человеческое чувство природы, а значит и *естественное чувство человека*» (42, 135).

Преодолевая религию, человек, с одной стороны, совершенствует культуру как противостоящее религии естественное состояние. С другой, как пишет Энгельс, религия распадается перед лицом возрастающей культуры (1, 590). Этот распад объясняется отказом человека в ходе развития своих производительных сил, совершенствования взаимоотношений с природой признавать себя «окольным» путем. И именно в процессе трудовой деятельности происходит «обретение» себя человеком, осознание им в качестве субъекта культурного творчества.

По мере своего существования религия оказывается вытесненной, и человек «замечает свою пустоту и неустойчивость» (1, 594), что вызвано девальвацией в его сознании религиозных ценностей, которые поколеблены социальным и научным прогрессом. Вместе с философией «критикой» религии занимаются наука и искусство. К. Маркс указывает на роль Бэкона в освобождении физики от теологии, отмечает вклад, который внес Коперник своим «великим открытием... открытием ис-

тинной солнечной системы...» (1, 111). При этом он указывает на антирелигиозную и антитеологическую направленность научного достижения и лично Коперника, которого «нисколько не смущало то обстоятельство, что Иисус Навин велел остановиться солнцу в Гедеоне и луне — в долине Аялонской» (1, 111). Наука как компонент человеческой культуры и цивилизации не только антипод религии, но и ее ниспровергатель. Чем более высокой оказывается степень развития науки, тем очевиднее становятся несовершенство и иллюзорность религии. Даже такое фундаментальное понятие религии, как сотворение мира со всей последующей картиной мироздания, в ходе научного познания обнаруживает свою несостоятельность. К. Маркс пишет: «Представление о сотворении *земли* получило сокрушительный удар со стороны *геогнозии*, т. е. науки, изображающей образование земли, становление ее как некий процесс, как самопорождение» (42, 125).

Но наука не только своими открытиями опровергает религию. Главное состоит в том, что лежащие в ее основании принципы осознания мира и способы его постижения коренным образом отличны от религиозных. Энгельс подводит итог своего анализа хода развития промышленности следующим образом: «Применение научных принципов было движущей силой прогресса» (1, 612). Это может быть в полной мере отнесено к диалектике взаимоотношений научного знания и прогресса. Признание важности научных принципов в борьбе с религиозным обскурантизмом продолжало традиции просветительской философии, которые оказались в начале XIX в. поколебленными антисциентистской, философско-умозрительной имманентной критикой религии в немецкой философии вплоть до Фейербаха. Не поднимаясь до признания противоположности научного и религиозного, сводя религию к эмоционально-рассудочной форме самосознания, она тем самым ограничивала ее критику. Анализ Энгельсом роли научных открытий в становлении новых общественных отношений, особенно на примере Англии конца XVIII в., позволял показать тесную их связь с общественным сознанием, с теми или иными господствующими представлениями и идеями, эволюцией мировоззрения в целом.

Следуя просветительской традиции, Маркс и Энгельс большое место отводят роли образования в пре-

одолении религии. С темнотой и невежеством связывает Энгельс господство пиеизма и «вуппертальской веры» в широких слоях трудящихся. Именно церковная монополия на контроль за процессом образования оказывается одним из источников сохранения и воспроизводства религии. Но в отличие от французских материалистов в центре их внимания оказывается прежде всего проблема просвещения рабочего класса.

Уже в первой своей печатной работе «Письма из Вупперталя» Энгельс с горечью пишет, что «в одном Эльберфельде из 2500 детей школьного возраста 1200 лишены возможности учиться и растут на фабриках...» (1, 456). Через шесть лет в книге «Положение рабочего класса в Англии» он снова опишет тяжелую жизнь рабочих, но уже в Англии: «...огромное число детей работает всю неделю на фабриках и на дому и не может поэтому посещать школу» (2, 344). И это все потому, что «образование рабочих мало сулит хорошего для буржуазии, зато может внушить ей серьезные опасения» (2, 344).

Ф. Энгельс одновременно показывает и тот вред, который приносят религиозные школы. «...Англиканская церковь устраивает свои National Schools, а каждая секта — свои школы, — констатирует он, — исключительно для того, чтобы удержать в своем лоне детей своих единоверцев и, когда это возможно, отбить у другой секты какую-нибудь несчастную детскую душу» (2, 344). В религиозных школах основным предметом является «опровержение учений инаковерующих» (2, 344). Понятно, что такое образование не только не способствует развитию человека, расширению его кругозора и самосознания, но, наоборот, калечит, превращая рабочего в послушное орудие религиозной догмы.

Но Энгельс не остановился на констатации этих положений. В противовес государственной и религиозной политике сдерживания образования народа как средства его оглупления рабочий класс достигает больших успехов «в деле приобретения самостоятельного образования» (2, 462). При этом Энгельс отмечает, что «наиболее выдающиеся произведения новейшей философии, политической литературы и поэзии читаются почти исключительно рабочими» (2, 462). Если до конца XVIII в., до промышленной революции, английские промышленные рабочие в духовном отношении «были

мертвы» и хорошо чувствовали себя «в своей тихой растительной жизни» (2, 245), что вело к «непритязательному смирению» с господствующими классами и церковью, то с начала XIX в. положение резко изменилось. Если буржуа — «раб существующего социального строя и связанных с ним предрассудков; он пугливо отмахивается и открещивается от всего того, что действительно знаменует собой прогресс»; то пролетарий «смотрит на все это открытыми глазами и изучает с наслаждением и успешно» (2, 462). Энгельс перечисляет те произведения, которые особенно популярны в среде передовой части рабочего класса: дешевые издания французских материалистов, философские и политэкономические труды, социальная сатира Шелли и Байрона. Именно с образованием связывает Энгельс дальнейший рост классового самосознания рабочего класса как основы его разрыва с религией.

Происходит распад и в искусстве, одной из традиционных сфер церковной монополии. Проникая во все области культуры, религия не могла обойти искусство, пытаясь поставить его себе на службу системой жестких регламентаций и ограничений. Уже ранние конспекты Маркса по искусству, по мнению советского исследователя М. А. Лифшица, проникнуты «идеей противоречия между искусством и религией... Христианское искусство средних веков воспроизводит на новой ступени эстетику восточного деспотизма, который предшествует политической жизни греков, как темный образ религиозного фетишизма предшествует статуе Поликлета.

Можно сомневаться в том, что такие оценки художественных форм, лежащих за пределами классического искусства, охватывают всю полноту истины, но было бы трудно отрицать, что они играют самую существенную роль в мировоззрении молодого Маркса»³¹. Для Маркса очевидно, что так называемое христианское искусство лишь момент в целостной исторической картине развития искусства, фрагмент, который обусловлен преимущественным обращением к проблемам человеческого существования в его христианской интерпретации. Религия здесь — оболочка для выражения человеческих чаяний. Но она существенна, ибо только на языке религии возможно осмысление этих чаяний. Однако здесь кроется и противоречие, которое со време-

нем взрывает «гармонию» религии и искусства, превращая их в непримиримых противников. История искусства представляет собой историю борьбы за освобождение его от религиозного абсолютизма. Именно эти идеи выражает Маркс в той части совместного труда с Б. Бауэром, который так и не состоялся.

О «гибели» религиозной поэзии скорбит молодой Энгельс, еще ищущий в религии истину. Он восклицает: «...религиозной поэзии приходит конец... У католиков, как и у протестантов, продолжается старая рутинная католики сочиняют гимны Марии, протестанты распевают старые песни, полные самых прозаических выражений» (41, 368). Конец этот предопределен тем, что религия перестает играть ту роль, которую играла прежде. Тесная связь с господствующими классами, канон и традиция как единственные формы выражения, ханжество и априоризм чувства и мысли делают ее рутинной, лишают смысла. Развитие искусства не терпит застоя. А религия, раз признав те или иные формы художественного выражения, как бы обращает их против самих себя.

Л. Фейербах заметил, что «христианство не заключает в себе принципа культуры. Если человек непосредственно отождествляет род с индивидом и считает это тождество своим высшим существом, своим богом, если, таким образом, идея человечества служит для него объектом только как идея божества, то пропадает потребность в *культуре*: человек вмещает все в себе, в своем боге, и поэтому не чувствует потребности восполнять себя другим индивидом, представителем рода, созерцанием мира вообще — потребности, на которой только и покоится стремление к культуре»³². И хотя «принцип культуры» понимается им как субъективная потребность человека в человеке, в природе, в мире вообще, признание противоположности ее христианству очень важно. Маркс и Энгельс, хорошо знавшие Фейербаха, не могли здесь с ним не солидаризироваться. И искусство, как одна из форм культуры, на протяжении всей истории противостояло религии. Борьба между ними шла с переменным успехом, но по мере развития культуры религия постоянно теряла шансы на победу. Не случайно, подводя итоги полемики с Карлейлем о необратимости поступательного развития человечества, Энгельс прибегает в качестве примера к эволюции ре-

лигии и пишет: «...иррелигиозность века приведет в конечном счете к полному освобождению от всего религиозного, сверхчеловеческого и сверхъестественного, а не к восстановлению всего этого» (1, 595).

Отступление религии под натиском «возрастающей культуры», анализ которого лишь намечается в раннем творчестве Маркса и Энгельса, получило в дальнейшем более детальную разработку в их трудах. Но принципиальный подход к проблеме взаимоотношений культуры и религии был заложен именно в эти годы.

Глава III

ИЗ ИСТОРИИ АТЕИЗМА

Завершение критики религии ставило на повестку дня задачу обоснования и утверждения атеизма. Церковь приложила немало усилий, чтобы дискредитировать атеизм и атеистов. Само это понятие служило бранным словом в «порядочном» обществе; им пугали невежественные массы; атеизму, безбожию приписывали те пороки, которые якобы неминуемо восторжествуют, как только будут преданы забвению религиозные принципы и нормы. «Атеизм, — писал Л. Фейербах, — считался и до сих пор еще считается отрицанием всех моральных принципов, всех нравственных основ и связей: *если нет бога, нет никакого различия между добром и злом, добродетелью и пороком*»¹.

В этих условиях вульгарный атеизм, эпатирующий сознание неподготовленных масс, не связанный с позитивным содержанием, лишенный понимания своих корней в истории общественной мысли и культуры, мог сыграть только отрицательную роль. Не случайно Маркс отказывается от издания в 1841 г. журнала «Архив атеизма». Но и ранее для Маркса и Энгельса младегегельянское бравирование атеизмом казалось неуместным. Не здесь ли лежат и причины отказа Маркса участвовать совместно с Бауэром в издании второй части «Трубного гласа»? Известная фривольность и нарочитость его первой части не могли не отразиться на отношении Маркса к этому произведению.

К. Маркс и Ф. Энгельс очень рано пришли к выводу о том, что не в религии следует искать корни социального зла и, следовательно, не в атеизме — панацеею от всех зол. Они понимали, что критика религии, как и апология атеизма, невозможна путем их простого противопоставления. Объяснить их исторически, раскрыть подлинную природу этих форм сознания — вот задача, которую они поставили перед собой. Уже в письмах к

братьям Греберам Энгельс не только опровергает библейские несообразности и христианскую догматику, но пытается понять, почему, несмотря на это, религия находит себе приверженцев? В ноябре 1842 г. в письме к Руге Маркс выдвигает требование «поменьше щеголять вывеской «атеизма»» и «лучше пропагандировать содержание философии среди народа» (27, 370). Огромную роль в этом должно было сыграть обращение к истории атеизма, раскрытие его тесной связи с прогрессивной социальной и естественнонаучной мыслью. Эта тема проходит красной нитью через все творчество основоположников марксизма в описываемое время — от докторской диссертации К. Маркса до совместной «Немецкой идеологии».

«Эпикур слывет безбожным философом...»

Интерес к античной философии, о которой позже Энгельс писал, что «в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений» (20, 369), пробудился у Маркса и Энгельса еще в юности. Они с увлечением изучали произведения античных философов, писателей, историков. Это открывало возможность, с одной стороны, постичь природу рождения философии, ее вычленения из синкретического религиозно-мифологического мышления первобытности, а с другой — проследить появление тех элементов, которые потом станут компонентами сложных философских систем. Не случайно Маркс ценил эпикурейскую философию, а это можно отнести и к греческой философии в целом, за ту «наивность», «с которой выводы высказываются без свойственной новому времени предубежденности» (40, 32). «Греки, — писал он, — навсегда останутся нашими учителями благодаря этой грандиозной объективной наивности, выставляющей каждый предмет, так сказать, без покровов, в чистом свете его природы, хотя бы это был и тусклый свет» (40, 119).

Но не только наивность и первозданность привлекали Маркса и Энгельса в античной философии. Главное было в том, что в рамках этой философии произошло становление философии как таковой, ее отделение от религии. Именно в эпоху античности родились первые формы атеистического мировоззрения. Оно было непо-

следовательным, наивным, но это было начало движения к освобождению человеческого сознания от пут религии, от несвободы к свободе. Последняя тема занимает главное место в анализе Марксом материалистической философии Эпикура.

В «Немецкой идеологии» нашло концентрированное выражение Марксом и Энгельсом сущности и атеистического значения философии Эпикура. «Эпикур... — пишут они, — был подлинным радикальным просветителем древности, он открыто нападал на античную религию, и от него ведет свое начало атеизм римлян, поскольку последний у них существовал. Поэтому Лукреций и прославлял Эпикура как героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию, поэтому же у всех отцов церкви, от Плутарха до Лютера, Эпикур слывет безбожным философом... называется свиньей; вследствие чего и Климент Александрийский говорит, что когда Павел ополчается против философии, то он имеет в виду только эпикурейскую... Мы видим отсюда, как «хитро, коварно» и «умно» вел себя этот открытый атеист по отношению к миру, прямо нападав на его религию, тогда как стоики приспособляли древнюю религию к своим спекуляциям, а скептики пользовались своим понятием «видимости» как предлогом для сопровождения всех своих суждений...» (3, 127)

Впервые К. Маркс обращается к Эпикуру в 1838—1839 гг., когда задумывает писать диссертацию на тему о соотношении натурфилософии Демокрита и натурфилософии Эпикура. Сохранившиеся тетради с выписками по истории эпикурейской, стоической и скептической философии свидетельствуют о том, что он глубоко изучил все известные тогда источники, прокомментировал их и дал им оригинальную интерпретацию. Эти тетради одновременно говорят о широком знакомстве Маркса не только с собственно античной философией, но и с отношением к ней христианской теологии, новой и новейшей философии.

В центре внимания античной философии, как и ранних форм религии, находилась природа, особенно круг явлений, связанных с небом, небесными светилами. Астральное начало обуславливалось и наивно-материалистическими представлениями о взаимоотношениях небесного и земного, в которых правильная цикличность и относительное постоянство первых должны были слу-

жить гарантией и обоснованием вторых, и суеверно-мистическими взглядами, в основе которых лежало непонимание подлинной сущности как небесных, так и земных процессов. Не случайно и в эпоху античности «почитание небесных тел — это культ, признаваемый всеми греческими философами. Система небесных тел есть первое наивное, обусловленное природой, бытие действительного разума. Такое же положение занимает греческое самосознание в области духа. Оно — духовная солнечная система. В небесных телах греческие философы поклонялись поэтому своему собственному духу» (40, 189).

В отличие от религиозных поклонений философское отношение к небесным телам квалифицируется Марксом как «бытие действительного разума». Сколь бы мистический характер ни приобретало это бытие, сколь бы тесно не было оно связано с религиозной фетишизацией, само небо всегда оставалось для них одновременно постигаемым разумом объектом исследования. Вопрос о небесных телах и природных стихиях лежит в обосновании «начал» мира у всех античных философов. Одновременно античное небо выступает и в религии, и в философии проекцией земного существования. В античной мифологии небо как бы слеплено с земли, между ними нет непроходимых граней, постоянно осуществляется обмен — боги превращаются в людей, люди — в богов. Но если в религии поклонение небесным телам, присущей им силе было проявлением античного антропоморфизма, то в философии небо выступало аллегорией «собственного духа» исследовавших его ученых. Если религиозное сознание в образах богов материализовало конкретное земное бытие, то античная философия использовала эти образы для осмысления своих теорий.

В отличие от религии и идеалистических учений, которые «боятся» неба и поклоняются ему, материалист Эпикур исходит из признания неба таким же объектом чувственного созерцания, как все остальное окружающее человека. «Эпикур, — пишет Маркс, — высказывается против бессмысленно-изумленного созерцания небесных тел, сковывающего человека и внушающего ему страх» (40,38). Он призывает к низведению неба до уровня разумно постигаемой реальности, которая вместе с тем отличается от других, прежде всего мораль-

ных и земных, чувственных реалий. Небесные тела для него — «нечто потустороннее для чувств» (40, 39). Однако эта потусторонность преодолевается не бессмысленно изумленным созерцанием, а «чувственным рассудком», который преодолевает упорство небесных явлений и «хочет, чтобы о них вещал лишь его собственный голос» (40, 40). «Чувственный рассудок» одновременно служит исходным пунктом преодоления представления о собственном несовершенстве и невозможности познания небесных явлений, которые были присущи религии и идеализму, в том числе и Аристотелю. Марк видит заслугу Эпикура в том, что он с «железной последовательностью» вскрыл ограниченность предшествующей философской мысли, освободил ее от бездумного пиетета перед небом, противопоставил ему «рассудок».

Античный материализм признавал за природой имманентную ей самой разумность. Не творящий природу бог, не какая-либо другая внешняя по отношению к ней сила осуществляет в природе разумное начало, а сама природа. И здесь для ее обозначения Марк пользуется гегелевским термином «для-себя-бытие», объявляет ее как сам-для-себя разум, не нуждающийся в сверхъестественном начале и божественных санкциях. Выявление этого момента было важным аспектом понимания сущности античного атеизма. Не просто отрицание божества, не отбрасывание религии, не утверждение неразумности веры в бога лежало в основании атеизма Эпикура. Его атеизм получал позитивное обоснование в материалистическом понимании самой природы. Эпикур как бы «не сводит» религию к земной основе, а «выводит» ее из своего понимания этой основы, и в частности природы. Стоило ему, пишет Марк, «найти реальность этой своей природы, — он не признает ведь никакую иную природу, как только механическую, — стоило ему найти самостоятельную, неразрушимую материю в небесных телах, вечность и неизменность которых доказывали вера толпы, суждения философии, свидетельства чувств, — как его единственной целью стало низвести эту природу до преходящего земного существования...» (40, 194).

Цицерон писал об Эпикуре: «Больше всего он придавал значения учению о природе... познав же природу всего сущего, мы освобождаемся от суеверия, избавля-

емся от страха смерти и от смущения, вызываемого незнанием сущего, отчего именно и возникают часто страшные призраки; мы, наконец, будем более благодарными, если мы изучим требования природы». Маркс, комментируя это высказывание Цицерона, придает ему законченное философское выражение: «Когда мы признаем природу разумной, наша зависимость от нее прекращается. Природа перестает быть пределом для нашего сознания, и именно Эпикур делает форму сознания в ее непосредственности, для-себя-бытие, — формой природы. Лишь тогда, когда природа признается вполне свободной от сознательного разума, рассматривается в самой себе как разум, она становится полным достоянием разума. Всякое отношение к ней, как таковое, оказывается в то же время и ее отчужденностью» (40, 139).

Итак, природа как бы «секуляризируется» от божественного разума и сама обретает разум. А став таковой, она начинает выступать как объект для человеческого разума. Не страх перед ней, который проистекает из страха за действие стоящего за ней сверхъестественного начала, а раскрытие лежащих в ее основании разумных начал — вот максима античного материализма. Снятие божественной воли, божественного предначертания с явлений природы приводит Эпикура к признанию инвариантности в постижении природного мира. Объяснение природных явлений становится, таким образом, не постижением заложенного в них божественного волеизъявления, а научным исследованием, которое обусловлено уровнем человеческого познания. Эпикур, замечает Маркс, «старается устранить чудесное, настаивает на применении не одного, а нескольких объяснений...» (40, 41).

И здесь возникает, казалось бы, необъяснимый парадокс: если Демокрит противопоставляет религиозной вере эмпирическое знание, ищет объяснение явлениям в причине, их обуславливающей, то Эпикур выступает против эмпирического знания, и в этом смысле и против науки. Не случайно еще в древнем мире он получил прозвище «врага науки и грамматики», которое повторялось и в новое время, когда значимость науки возросла и стала очевидной. Но в каком же смысле Эпикур отрицает науку и почему? Маркс объясняет это так: Эпикур ратует за положительную философию, за обо-

снование противостоящей религии методологии познания. Вот почему его не удовлетворяет отбрасывание философии Демокритом и его проповедь голого эмпиризма: «В то время как Демокрит, неудовлетворенный философией, бросается в объятия эмпирического знания, *Эпикур презирает положительные науки*, так как они, по его мнению, ничем не содействуют достижению *истинного совершенства*» (40, 163). Здесь обнаруживаются два момента эпикуровской мысли, которые в равной степени были извращены его критиками и на века предопределили отношение к нему философов. С одной стороны, антисциентизм, о чем говорилось выше, а с другой — его философия наслаждения, достижение атараксии как предпосылки подлинного существования. В атараксии он усматривал отнюдь не физическое или материальное довольство, не плоский гедонизм, что инкриминировали ему враги, в частности христианские теологи, а состояние свободы, которого достигает мудрец, постигший тайны бытия. Это постижение не есть знание частного, но знание целого, философское знание. Эпикур «допускает безграничную беспечность при объяснении отдельных физических явлений» (40, 166) именно потому, что он исходит из признания философии и человеческого блага. И Маркс отмечает, что у него атомистика превращается из физической теории, эмпирии в философию и моральный принцип. В отличие от Демокрита он не возводит эмпирическое знание в принцип, а рассматривает его основанием для такового.

Материалистические воззрения Эпикура не только открывали возможность для атеистического понимания природы богов и окружающего мира, но и были направлены против религиозной ограниченности и обскурантизма. Эпикур нападает прежде всего на обывательские представления, в которых бог наделяется теми качествами, которых недостает обывателю — индивиду. В полемике Плутарха с Эпикуром, которую подробно разбирает Маркс, главным как раз оказывается тезис Плутарха о том, что бог благостен для индивида, что бог воплощает в себе его чаяния и устраивает все в соответствии с его желаниями, если последний праведен и богобоязнен. При этом он не замечает, как низводит бога до индивида, превращая его в «общность всех тех последствий, которые могут вытекать из эмпирических дурных поступков» (40, 68) этого индивида. Эпикур же

оказывается «достаточно честен, чтобы сказать, что бог не заботится об индивиде» (40, 71).

Что же представляют собой боги Эпикура? К. Маркс пишет: «Очень много острили по поводу этих богов Эпикура, которые, будучи похожи на людей, живут в межмировых пространствах действительного мира, имеют не тело, а квазитело, не кровь, а квазикровь; пребывая в блаженном покое, они не внемлют ничьей мольбе, не заботятся ни о нас, ни о мире, и почитаются они ради их красоты, их величия и совершенной природы, а не ради какой-нибудь корысти» (40, 174). Эпикур не находит доводов для отрицания божества как такового, но он последовательно аргументирует и разбивает все имевшиеся апологетические представления как не соответствующие разуму и чувству, как простую проекцию человеческих желаний. В мире нет ничего, кроме вечной материи и пустоты, которая «сама по себе вечна» и «оказывается налицо там, где нет материи» (40, 60). Таким образом, на небе — сочетании материи и пустоты — нет места богам, они живут в «межмировых пространствах действительного мира».

Апелляция к богам как к управителям и распорядителям земного и посмертного существования людей, также не выдерживает критики. Эпикур порицает тех, «которые думают, что человек нуждается в небе; и самого Атланта, на которого опирается небо, он видит в человеческой глупости и в суеверии» (40, 191). Он ищет человеческого блага в самом человеке и поэтому отрицает бессмертие души, загробную жизнь, божественные благодеяния — все то, что он называет «мнением толпы о богах». Богами Эпикура, по выражению Маркса, являются «пластические боги греческого искусства» (40, 174). Сравнение богов Эпикура с пластическими образами греческой скульптуры принадлежало Винкельману, книгу которого «История искусства древности» Маркс штудировал в 1837 г.² Эстетическое наслаждение и недоступность красоты героев античной скульптуры, с одной стороны, и воспеваемые в них высокие нравственные идеалы и принципы — с другой, действительно подходят в качестве сравнения для характеристики богов Эпикура. Их влияние бесспорно, но оно не прямо, а косвенно, через самосознание индивида, воздействует на него, играя воспитывающую и облагораживающую роль в его существовании. Выступая про-

тив плоского эмпирического и потребительского отношения к богам, Эпикур как бы воспроизводит свое отношение к демокритовским эмпириям в области природных явлений: важным оказывается не отдельное, частное, индивидуальное, а всеобщее, родовое. Боги Эпикура пантеизируются, но не растворяются в природе, а воздействуют на нее через человека, через его «чувственный рассудок».

Последнее импонирует Марксу, который так же не принимает религиозного догматизма и склонен растворять религию в природе, отводя ей роль нравственной силы. Не случайно он упрекает Гассенди за то, что тот, желая «быть эпикурейцем», одновременно «хочет спасти божественное вмешательство, отстоять бессмертие души и т. д...» (40, 43). Знаменательны и его рассуждения о том, что «для древних предпосылкой является действие природы, для людей нового времени — действие духа... Греки разбивали природу гефестовым молотом искусства, создавая статуи; римлянин направлял свой меч прямо в ее сердце, и народы умирали; но философия нового времени срывает печать со слова, и оно исчезает в священном пламени духа...» (40, 51—52). И здесь мы вновь встречаемся со статуями как олицетворением творящего начала у греков. Мысль о реальном созидании как источнике сознания и представлений еще лишь намечается. К. Маркс различает «видимое небо» как символ «скованности субстанций» у древней философии и «написанное небо, запечатленное слово бога» как боевой лозунг христианства. Первое и разрушается Эпикуром. Он лишает его возможности сверхъестественного вмешательства в дела природы и человека. «*В теории небесных явлений проявляется... душа эпикурейской натурфилософии*» (40, 196). Она заключается в признании абсолютности и свободы самосознания, которое понимается только в форме единичного, индивидуального самосознания, стремящегося к атараксии. Так как «в природе самих вещей не господствует единичность» (40, 196), то лишены основания какие бы то ни было научные теории. Но одновременно лишается своей значимости трансцендентное божественное начало, «воображающий рассудок».

Критикуя Плутарха за его попытки вменить в вину Эпикуру отход от религии, атеизм, Маркс в одном из Приложений к диссертации обращается к так называе-

мым доказательствам бытия бога. Опираясь на Гегеля и Канта, он ярко и убедительно утверждает относительность религиозных форм, их связь с конкретно-историческими условиями жизни людей. При этом тождество религиозных взглядов у различных народов есть лишь выражение того, что в своем развитии они проходят тождественные стадии. Маркс — рационалист; как и Эпикур, он апеллирует к разуму в качестве исходной точки оценки божества. «Приди, — пишет он, — со своими богами в страну, где признают других богов, и тебе докажут, что ты находишься во власти фантазий и абстракций. И справедливо» (40, 232).

Атеистический пафос докторской диссертации Маркса имеет в качестве своего основания не какие-либо внешние инкриминируемые ему марксологами факторы — ощущение себя эпигоном Гегеля, семейное воспитание, стремление выделиться, подражание Бауэру. Он продиктован объектом исследования — материалистической и атеистической философией Эпикура. И совершенно не случайно в предисловии к диссертации он пишет: «Философия, пока в ее покоряющем весь мир, абсолютно свободном сердце бьется хоть одна еще капля крови, всегда будет заявлять — вместе с Эпикуром — своим противникам: «Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто присоединяется к мнению толпы о богах». Философия этого не скрывает. Признание Прометея: «По правде, всех богов я ненавижу», есть ее собственное признание, ее собственное изречение, направленное против всех небесных и земных богов...» (40, 153)

Глубокое знание материалистической античной философии и античного атеизма позволило Марксу преодолеть идеалистическое влияние классической немецкой философии и ее последователей. Оно легло в основу понимания им генезиса атеизма как стороны, момента развития материалистической мысли. После докторской диссертации у него появился как бы исходный «масштаб» отношения к философским системам поздних эпох. В «Святом семействе», например, есть такие слова: «Французский и английский материализм всегда сохранял тесную связь с *Демокритом и Эпикуром*» (2, 140). Разоблачая апологетические рассуждения Гермеса о том, что «эпоха расцвета... народной жизни совпадает с эпохой величайшего развития их религиозного

сознания, а период упадка их величия и силы совпадает с периодом упадка их религиозной жизни», Маркс на примере греческой и римской истории показывает, что как раз наоборот, эпохи расцвета совпадают с эпохами расцвета философии, которая вытесняет религию: Среди них, в частности, он называет и учение Эпикура (1, 98—99).

Советский ученый Г. Н. Волков справедливо обращает внимание на ценность изучения отношения Маркса к античным мыслителям, и прежде всего к Демокриту, Эпикуру, Сократу и Плутарху: «В отношении к этим философам, в том, что его привлекает и отталкивает в них, проступают черты личности самого Маркса»³. Эпикур — олицетворение смелого и открытого атеизма, самостоятельности и оригинальности, борьбы разума с догмой. Маркс высоко ценит то, что «Эпикур выступает против мировоззрения всего греческого народа» (40, 190). В своем выпускном сочинении он писал: «Если человек трудится только для себя, он может, пожалуй, стать знаменитым ученым, великим мудрецом, превосходным поэтом, но никогда не сможет стать истинно совершенным и великим человеком» (40, 7). В диссертации эта мысль получает определенную и развернутую форму: «Тот, кому доставляет больше удовольствия вечно копаться в самом себе, чем собственными силами строить целый мир, быть творцом мира, — тот несет на себе проклятие духа, на того наложено отлучение, но в обратном смысле, — он изгнан из храма и лишен вечного духовного наслаждения, и ему приходится убаюкивать себя размышлениями о своем личном блаженстве и грезить ночью о самом себе» (40, 92). Общественная значимость философии Эпикура состояла в его стремлении «строить целый мир».

Анализ эпикурейской философии и исторической полемики вокруг нее послужил Марксу отправной точкой для рассмотрения в более широком плане проблемы соотношения философии и религии, религии и атеизма.

**«...Религия вообще, и философия
представляют собой крайние
противоположности»**

Поводом для постановки вопросов диалектического взаимоотношения философии и религии послужила пе-

редовая статья в № 179 прокатолической прусской газеты «Kölnische Zeitung», написанная ее редактором Гермесом. Кичливо заявляя, что редактируемая им газета не распространяет и не ведет борьбы с философскими и религиозными идеями, Гермес обвинил «Rheinische Zeitung», которую в то время редактировал Маркс, в том, что она вместо традиционных для тогдашней немецкой прессы публикаций (преимущественно хроника, объявления, развлекательные рассказы) занимается политическими, религиозными и философскими вопросами, сея таким образом смуту и недоверие к властям. На этот донос Маркс ответил в июле 1842 г. статьей, в которой, в частности, проанализировал ряд принципиальных вопросов отношения религии и философии, места и роли философии в общественной жизни, будущего религии и философии.

Для понимания генезиса его атеистических воззрений эта статья имеет большое значение, ибо Маркс еще в целом стоит на позициях идеализма. Гегелевский дух, по его признанию, «строит железные дороги руками рабочих, строит философские системы в мозгу философов» (1, 105). Предшественники Маркса, хотя и признавали различие философии и религии, не могли довести его до осознания их абсолютной противоположности, искали и находили возможности для их примирения. Когда Гегель говорит, что «философия, а не искусство и религия с выдвигаемыми ими чувствами, есть подлинная теодицея, — примирение духа, и притом духа, постигшего себя в своей свободе и в богатстве своей действительности»⁴, он тем самым теологизирует философию, делает ее тождественной религии, но не религии в ее конкретно-историческом воплощении, а религии вообще. Таково же приводимое Энгельсом положение Шеллинга, что «философия должна включить в себя и христианство, которое является такой же реальностью, как природа и дух» (41, 203). Даже материалист Фейербах считал, что «если философия должна заменить религию, то философия, оставаясь философией, должна стать *религией*...»⁵. Органическая связь философии и религии отстаивалась и защищалась как философами, так и теологами, причем естественно, что первенство оставлялось за религией. В своих «Лекциях по философии религии» Гегель специально занимался вопросом об «отношении философии к религии вообще».

Он констатирует, что «философия делает религию предметом своего рассмотрения», «в действительности у философии и религии общее содержание, общие потребности и интересы», «религия и философия совпадают»⁶. «Философии, — пишет он, — надлежит показать *необходимость религии в себе и для себя*, понять, что дух движется через все другие способы своего воления, представления и чувствования к этому абсолютному способу»⁷.

Позиция К. Маркса в этих вопросах, хотя и пронизана гегелевской терминологией, связана уступками гегелевскому ходу изложения взаимоотношений религии и философии, является шагом вперед. Прежде всего он отмечает присущую немецкой философии «уединенность», отрыв от жизни. Но он не абсолютизирует эти качества как специфически философские, а, наоборот, говорит, что «философия не витает вне мира» (1, 105), что исторически она всегда находилась на передовых рубежах борьбы с невежеством, вдохновляя и воодушевляя великие революционные битвы. В качестве примера он приводит прусское право, исходящее из вольфианства, и французский кодекс Наполеона, который «берет свое начало не от ветхого завета, а от идей Вольтера, Руссо, Кондорсе, Мирабо, Монтескье и от французской революции» (1, 112). Знаменательно противопоставление здесь Ветхого завета и идеологов французского Просвещения.

Если для Гегеля «философия кончается там, где начинается религия»⁸, то у Маркса, наоборот, религия, «поскольку она хочет быть действительностью, — уничтожена в самой себе для философии» (1, 322). Философия, таким образом, не просто сосуществующая с религией форма эманации духа, а противостоящая ей форма «духовной квинтэссенции» своего времени.

«Религия и философия совпадают», — говорит Гегель. «...Религия вообще, и философия представляют собой крайние противоположности», — мнение Маркса (1, 322). Правда, это высказывание относится к лету 1843 г., но годом раньше он пишет: «Религия... полемизирует не против определенной системы философии, но вообще против философии всех определенных систем» (1, 106). В этой связи хотелось бы обратить внимание на один момент Марксова подхода к анализу противо-

положности религии и философии. Т. И. Ойзерман справедливо отмечает присущее Марксу подчеркивание того, «что философия, во всяком случае по форме... всегда отличается от религии»⁹. Но при этом он пишет, что «Маркс, будучи еще идеалистом, но в то же время и атеистом (противоречие между основными посылками идеализма и атеизма не осознается им), относит к противникам религии не только Эпикура, но также Сократа и Аристотеля»¹⁰. Вряд ли правомерно то, что Маркс не осознавал противоречия «между основными посылками идеализма и атеизма». Ведь и тогда, когда он говорит о «вытеснении» религии Сократом или «аристотелевском» отвержении вечности «индивидуального» духа и бога позитивных религий, философское учение Эпикура определяется как религия образованных римлян (1, 98—99). Если справедливо, что в это время Маркс еще не вполне осознавал различие материализма и идеализма, впрочем, он уже был хорошо знаком и с французским материализмом и с Фейербахом, то противостояние философии и религии им понималось вполне определенно.

К. Маркс считал, что основой терпимости философии по отношению к религии выступает ее способность постичь религию, в то время как последняя, лишенная этой возможности, ополчается на нее всеми доступными средствами. «Существуют убедительные доказательства, — пишет он, — что ненависть протестантской теологии к философам в значительной степени происходит оттого, что философия относится терпимо ко всякому особому вероисповеданию как таковому» (1, 107—108). Эта «терпимость» проистекает из постижения философией религии, понимания ее обусловленности и объективности существования религии как детства человеческого самосознания. Здесь же Маркс в ярких, образных выражениях раскрывает различие философского и религиозного подходов к философии и религии. Обращаясь к Гермесу, он пишет: «Вы говорите об этих предметах, не изучив их; она же говорит о них после их изучения; вы обращаетесь к чувству, она обращается к разуму; вы проклинаете, она учит; вы обещаете небо и весь мир, она не обещает ничего, кроме истины; вы требуете веры в вашу веру, она не требует веры в свои выводы, она требует проверки сомнений; вы пугаете, она успокаивает» (1, 107).

Здесь намечена программа разделения философии и религии, их принципиальной противоположности. Атрибутами религии оказываются самоуверенность, запугивание, апелляция к чувствам и слепой вере, ложь. Напротив, философия характеризуется как альтруистическое стремление к истине, рационализм, способ освоения человеком окружающего мира, теория подлинной гармонии человеческого существования. Философия в отличие от религии не потворствует «жажде наслаждений и эгоизму — ни небесного, ни земного мира» (1, 107).

К. Маркс еще тесно связан с гегелевской терминологией, с одной стороны, и образным мышлением Фейербаха — с другой. В работах 1842—1844 гг. много эклектики. Но думается, что эта понятийная и лингвистическая эклектика не должна закрывать те ростки нового, которые через нее прорываются. И прежде всего они связаны с его последовательной критикой религии и становлением собственной теории атеизма, в основании которой лежит как раз различие философии и религии как двух противоположных способов отношения к миру.

Знаменательно и то, что Маркс очерчивает круг врагов философии, среди которых большое место занимают религиозные ортодоксы и находящаяся под их влиянием «публика» с развитым «инквизиторским инстинктом». Именно они — отъявленные враги философии, ибо способны «охватить идеальную сферу философии только своими идеальными щупальцами, а единственный круг идей, имеющий в глазах публики почти такую же ценность, как и система материальных потребностей, — это круг религиозных идей» (1, 106). Засилье религии, ее почти абсолютное господство над сознанием широких масс и господствующих идеологов делали борьбу с ней важным моментом отстаивания философии. И не только отстаивания, но и переворота в самой философии, причем переворота, который должен был в первую очередь разрушить альянс философии и религии, превратить философию из служанки богословия в орудие борьбы с ним. Не случайно Л. Фейербах писал, что «сознательное отрицание христианства открывает новую эпоху, вызывает необходимость новой, чистосердечной философии, философии не христианской, а резко антихристианской»¹¹.

Религия проникала во все стороны жизни человека, навязывая свое решение встающих перед ним проблем. Тесным образом она оказалась связанной с политикой, что поощрялось господствующими классами, находило теоретическое оправдание в клерикальных кругах. Отстаивая примат философии над религией, К. Маркс формулирует исходное для их практического размежевания положение о том, что «мирская мудрость, философия, имеет больше права интересоваться царством мира сего, государством, чем потусторонняя мудрость, религия» (1, 108). «Потусторонняя мудрость» способна лишь искусственно, исходя из своих корыстных интересов, относиться к миру. Эта корысть находила выражение как в создании конфессиональных государств, так и во внутренней борьбе различных религиозных направлений за власть.

К. Маркс еще не приходит к социально-классовым характеристикам государства, к пониманию его как политической организации общества. Он ограничивается анализом правовых функций государства как разумного начала общественной организации. Государство в силу этого должно основываться на разуме и свободе составляющих его членов. «Государство надо строить не на основе религии, а на основе разума свободы» (1, 111). «Разум свободы» в его устах — категория философии. Религия есть рабство человеческого сознания, отчуждения им своих сущностных свойств в пользу бога, «разум не свободы». И хотя здесь философия еще не укореняется в общественных отношениях, она сама по себе способна вести борьбу с религией, выступать конечной субстанцией осознания человеком себя и окружающего мира, само противопоставление ее религии позитивно.

Традиция понимания необходимости естественного выведения законов из разума и свободы, «а не из теологии» (1, 111) уходит в историческое прошлое. К. Маркс связывает ее с именами Макиавелли, Кампанеллы, Гоббса, Спинозы, Гуго Гроция, Руссо, Фихте, Гегеля как продолжателей дела Гераклита и Аристотеля. Приведенный список мыслителей свидетельствует не только о широте философских познаний Маркса и введении им в оборот ряда имен, от которых открещивалась идеалистическая концепция истории философии, но и о последовательности в противопоставлении фи-

лософии и религии, в понимании исторического существования «вечно новой философии разума» (1, 112). Можно заметить отсутствие у Маркса должной дифференциации в рамках этой «всеобщей» философии, но не надо забывать о целях его статьи — разоблачении церковно-религиозных притязаний по отношению к философии.

Гегель подчеркивал плодотворность единства философии и религии, видя его в том, что христианская церковь обязана начаткам христианского учения неопифагорейцам и неоплатоникам, и указывал на тесную связь между религией и философией в средние века¹². Об этом же говорит и Гермес. К. Маркс отнюдь не склонен поддерживать данную апологетическую версию и справедливо замечает, что «все без исключения философские учения прошлого обвинялись, каждое в свое время, теологами в отступничестве от христианской религии, причём этой участи не избегли даже благочестивый Мальбранш и выступивший как вдохновленный свыше Якоб Бёме...» (1, 100). Здесь Маркс солидарен с Фейербахом и показывает, что история философии есть история борьбы религии с философией. А так как позиция истинной философии «настоящего времени не отличается... своей судьбой от истинных философий прошлых времен» (1, 106), то она обречена на нападки со стороны религии и должна готовиться к ним.

Одним из таких выпадов явилось новое «откровение» Шеллинга, попытавшегося обосновать «философию тождества» в противовес диалектике Гегеля и вставшего на позиции религии. В конце 1841 — начале 1842 г. с рядом статей, направленных против Шеллинга, выступил Ф. Энгельс. Не вдаваясь в систематический их разбор, хотелось бы обратить внимание на разработку им проблемы соотношения философии и религии в связи с критикой «духовно-мертвого уже в течение трех десятилетий» Шеллинга (41, 163). Энгельс упрекает Шеллинга в том, что он «взялся совершить примирение веры и знания, философии и откровения...» (41, 179). Отстаивая автономию философии, специфическое по сравнению с религией разрешение ею основных проблем бытия, Энгельс пишет, что «вера во всемогущество идеи, в победу вечной истины, эта твердая уверенность, что она никогда не поколеблется, никогда не сойдет со своей дороги, хотя бы весь мир обратился против нее, — вот истинная религия

каждого подлинного философа, вот основа подлинной позитивной философии, философии всемирной истории» (41, 226).

Интересно, что Энгельс как бы предваряет критику Марксом Гегеля за его уступки господствующим нормам морали и права, за отступление от метода в угоду апологетике существующих отношений. Эта критика свидетельствует о том, что Энгельс, как и Маркс, еще в своих самых ранних работах видел в гегелевском учении противоречия, самостоятельно судил об их природе. Так, Энгельс отмечает, что «Гегель сам на себе испытал верность своего изречения, что всякая философия представляет собой только выраженное в мыслях содержание своего времени»; «его философия религии и его философия права безусловно получили бы совсем иное направление, если бы он больше абстрагировался от тех позитивных элементов, которыми он был пропитан под влиянием духовной атмосферы его времени...» (41, 176). В ряду «позитивных элементов» находились господствующие религиозные взгляды и церковь. Именно уступкой им было постоянное подчеркивание Гегелем значимости религии, ее роли как завершения развития абсолютного духа. Глубоко был прав Фейербах, квалифицировавший философию Гегеля как последнюю грандиозную попытку «восстановить утраченное, погибшее христианство с помощью философии»¹³. К. Маркс и Ф. Энгельс последовательно отстаивали мысль о том, что отрыв сущности религии от ее конкретных проявлений представляет собой попытку нового обоснования религии в эпоху кризиса.

Теологический рационализм, которому Маркс и Энгельс отдали дань в первые послегимназические годы, перестал их удовлетворять к концу 1841 г. Более того, они повели с ним борьбу. К. Маркс язвительно замечает: «Отделять общий дух религии от действительно существующей религии — величайшая иррелигиозность, высокомерие мирского разума» (1, 110). Это отделение призвано было освободить конкретные конфессии — особенно католицизм и протестантизм — от груза исторических прегрешений, которые толковались как несущественные, ошибочные, но одновременно не затрагивающие сущности религии. Отстаивая атеизм, Маркс и Энгельс должны были не только высвободить философию из-под религиозного гнета и отождествления с религией, но и разоб-

лачить попытки онтологизировать религию, оторвать ее содержание и смысл от ее конкретных исторических форм. Эта онтологизация придавала религии облик некоей философии, снимала с нее ответственность за религиозные явления и деятельность церкви. В начале XIX в. процесс философской модернизации религии только начинался, его ростки были трудноразличимы в цветении религиозной апологетики, он пробивался лишь в среде философствующих теологов и непоследовательных философов-идеалистов. Но молодые Маркс и Энгельс заметили и сразу же вскрыли его несостоятельность.

Анализ соотношения философии и религии служил Марксу и Энгельсу теоретическим фундаментом для обоснования научного атеизма. Он выступал не простой альтернативной религии, не опровержением тех или иных догматов, нравственных норм и религиозных предписаний, а как сторона имманентной философской критики религии, момент противостояния философии и религии. И хотя в эти годы материалистическая линия генезиса философии еще не осознается ими в полной мере и религии противостоит вся философия в целом, провозглашение их как «крайних противоположностей» свидетельство не только их собственного движения вперед, но и начала нового этапа в развитии теории атеизма.

Возвещение «атеистического общества»

В 1843—1844 гг. произошел окончательный переход Маркса и Энгельса к диалектическому материализму — они создают основы диалектического и исторического материализма. Все чаще в их работах и переписке встречается понятие «атеизм». И хотя его теоретические основы лишь закладываются, можно сказать, что именно в то время теория научного атеизма обретает свою диалектико-материалистическую плоть. Этому способствовали два фактора — глубокое изучение материализма и утопического коммунизма и знакомство с условиями жизни трудящихся, среди которых было широко распространено неверие.

Теория научного атеизма К. Маркса и Ф. Энгельса родилась не из логического спекулятивного анализа религии и ее антиподов, не из семантических и текстологических опровержений богословских писаний, не из огульного противопоставления старой религии новой. Она воз-

ника как продолжение всех предшествующих форм свободомыслия, безбожия, антиклерикализма и атеизма, как их диалектическое отрицание. В первую очередь это были представители материалистической философии нового времени. В докторской диссертации, в ряде работ 1840—1842 гг. французский и английский материализм не занимают значительного места. Представители французского Просвещения воспринимаются Марксом и Энгельсом не как философы с собственными оригинальными философскими учениями, а как писатели, поэты, политические доктринеры. Подобный взгляд был присущ и Фейербаху, который в своих историко-философских произведениях говорил о Руссо, Вольтере, Дидро исключительно как о писателях. У него нет ни систематического рассмотрения их философских взглядов, ни даже простого упоминания о Гольбахе, Ламетри или Гельвеции. В своем блестящем эссе «Писатель и человек. Ряд юмористически-философских афоризмов» Фейербах пишет: «Философ совершенно фривольный человек, квинтэссенция из Вольтера и Лукиана»¹⁴. Эта «фривольность» философии французского Просвещения и не позволяла придать ему статус подлинно философского движения.

Что касается английских материалистов, то Фейербах довольно подробно ими занимается и к ним возводит атеистические представления нового времени. В традициях немецкой философии, идущих от Гегеля, французский материализм порицался не только за односторонность избрания в качестве предпосылки теоретического анализа «ощущения и материи», но и за их политическую и атеистическую направленность. К. Маркс, вероятно, восхищался остротой их мышления, яркостью и образностью языка, смелыми политическими суждениями. «Легкость» изложения ими своих взглядов контрастировала с его представлениями об академическом характере философии, привитыми в немецких университетах. Что касается Энгельса, то он, видимо, был мало с ними знаком.

В 1843 г., оказавшись в Крейцнахе, К. Маркс уделил большое внимание изучению истории материализма. В это же время Ф. Энгельс в Англии, воодушевленный Фейербахом, знакомится с работами французских и английских материалистов, что нашло отражение в написанной им в начале 1844 г. серии статей «Положение Англии». Именно в них, как и в первой совместной с Марксом ра-

боте «Святое семейство», основоположники марксизма не только указали на материализм как на единственно верное учение, но и отстаивали его от идеалистической, особенно младогегельянской, фальсификации, раскрыли его атеистическое и гуманистическое значение.

В подготовительных тетрадах к докторской диссертации К. Маркс упоминает Гассенди, освободившего Эпикура «от интердикта, наложенного на него отцами церкви...», при этом добавляет, что «Гассенди скорее сам учится у Эпикура философии и не может нас учить философии Эпикура» (40, 152). Здесь Маркс преуменьшает значение взглядов Гассенди, для которого, как правильно писал Фейербах, «Эпикур является лишь исторически исходной точкой для собственных мыслей...»¹⁵. К. Маркс еще плохо знаком со взглядами Гассенди. Через несколько лет в «Святом семействе» он скажет в его адрес более лестные слова. Маркс, вероятно, читал у Фейербаха и о том, что «Бэкон предпочитал Демокрита Аристотелю»¹⁶, но до поры до времени место материализма нового времени и его роль в философии им не осознаются.

Известная недооценка материализма и его сущности, восходящая к Гегелю, присуща и Энгельсу. Как известно, Гегель упрекал французский материализм в односторонности. Он писал: «В своей теоретической философии французы перешли к материализму или натурализму, ибо теоретическая потребность рассудка как абстрактного мышления, которое допускает извлекать из твердо удерживаемого начала чудовищные выводы, побуждала их выставить одно начало как последнее, но такое начало, которое вместе с тем характеризуется наличием и совершенно убедительно для опыта. Таким образом, они принимают в качестве единственно истинного ощущение и материю и сводят к ним все мышление, все моральные нормы как представляющие собой лишь видоизмененные ощущения. Единства, которые выдвинули французы, сделались, таким образом, односторонними»¹⁷.

В «Набросках к критике политической экономии» Ф. Энгельс резко критикует абстрактный спиритуализм и идеализм и одновременно квалифицирует материализм XVIII в. как абстрактный. Эту абстрактность он, в частности, усматривает в том, что «материализм не затронул христианского презрения к человеку и его унижения и только вместо христианского бога противопоставил человеку природу как абсолют...» (1, 545).

Ф. Энгельс — диалектик, и в подходе к анализу общественных явлений он стоит на позициях признания их противоречивости, поиска в этой противоречивости источника развития, движения. Абсолютизация природы в противовес христианскому небу лишь поставила вопрос о необходимости распрощаться с религиозными иллюзиями, но не разрешила его. Перед теологией встала проблема: «или вернуться к слепой вере, или идти вперед к свободной философии...» (1, 547). Здесь религиозная тема — опять аналогия для понимания вопросов политической экономии. Анализируя роль свободной торговли как шага вперед по сравнению с меркантилистской системой торгово-экономических связей, Энгельс для иллюстрации ее односторонности прибегает к аналогии с материализмом XVIII в. как односторонней реакцией на идеализм. Он видит в свободной торговле противоречие, которое должно привести «на одной стороне к реставрации монополии, на другой — к уничтожению частной собственности» (1, 547). И в материализме XVIII в. он усматривает односторонность, которая должна стать предпосылкой дальнейшего развития: или абсолютизация механицизма и, следовательно, спиритуализация материализма, или диалектическое осмысление достижений наук и материалистической мысли XVII—XVIII вв.

Знаменательно, что этот материализм Энгельс связывает с развитием научной мысли, прежде всего с естествознанием. «Венцом науки восемнадцатого века, — пишет он, — был материализм — первая система натурфилософии и результат упомянутого выше процесса завершения естественных наук. Борьба против абстрактной субъективности христианства привела философию восемнадцатого века к противоположной односторонности; субъективности была противопоставлена объективность, духу — природа, спиритуализму — материализм...» (1, 599) Именно наука послужила исходным пунктом для выработки материалистического мировоззрения, ибо «науки приняли в восемнадцатом веке свою научную форму и вследствие этого сомкнулись, с одной стороны, с философией, с другой — с практикой. Результатом их сближения с философией был материализм (имевший своей предпосылкой в такой же мере Ньютона, как и Локка), эпоха Просвещения, французская политическая революция» (1, 608).

«Эпоха Просвещения» для тогдашнего читателя ас-

социровалась прежде всего с атеизмом. Единство материализма, атеизма и революции не случайно. Оно органично присуще развитию науки. Энгельс характеризует XVIII век как век возрождения «античного духа/в противовес христианскому...» (1, 599). И такая ассоциация не случайна. Благодаря векам христианской травли античности и Возрождения она стала символом свободы мысли и атеизма. «Античный дух» был антиподом христианству. Ренессанс античной философии в материализме и античной культуры в романтизме были ярким проявлением борьбы с религией, и прежде всего с христианством. В возрождении кумиров античности находило выражение ниспровержение христианских богов.

Тема сущности материализма XVIII в., его природы и внутренней противоречивости, его атеистической направленности постоянно занимает Ф. Энгельса. Он осознает, что без материализма, без дальнейшего его развития нельзя понять сущность философии, противостоять реставрации религиозности и ее апологетики. Так, в английском эмпиризме и скептицизме как «односторонностях» он видит путь к возрождению религиозной веры: «...после всех тщетных попыток разрешить противоречие, английская философия объявляет его неразрешимым, разум — недостаточным и ищет спасения либо в религиозной вере, либо в эмпирии. Юмовский скептицизм еще поныне является формой всякого иррелигиозного философствования в Англии» (1, 601).

Ф. Энгельс знал о дружбе А. Смита с Юмом, о том, что Юм «помешал» А. Смиту стать христианином. Этот факт широко обсуждался биографами А. Смита в конце XVIII в. Революционные мысли А. Смита в области политической экономии Энгельс связывает с его свободомыслием. Именно «здоровый скептицизм» XVIII в., наложенный на необходимость достижения соответствия экономической научной мысли уровню развития экономических отношений, и породил английскую буржуазную политэкономю. Юмовский скептицизм — важная ступень развития атеизма. Энгельс видит это прежде всего в рассуждениях скептиков о том, «существует ли какой-нибудь бог, если же какой-либо и существует, то всякое общение с нами для него невозможно, а значит нам нужно строить нашу практику так, как будто никакого бога и не существует. Мы не можем знать, отличен ли дух от тела и бессмертен ли он; поэтому мы живем так, как

будто бы эта жизнь и есть наша единственная жизнь, и не беспокоимся о вещах, которые выше нашего разумения. Короче, практика этого скептицизма в точности повторяет французский материализм...» (1, 601—602).

Апелляция к науке, опора на научное исследование объективно приводили исследователей к скептицизму и атеизму. Но преодолеть ограниченность скептицизма и атеизма XVIII в. можно было, лишь осознав ограниченность метафизического материализма и эмпиризма в подходе к научному исследованию. Для Энгельса очевидно, что «приверженность к чистой практике без малейшего интереса к метафизике» (1, 598) не способна преодолеть деистическое разочарование в силе разума, она чревата «возвратом к вере».

Итак, в 1844 г. К. Маркс и Ф. Энгельс не только глубоко знакомятся с достижениями материалистической мысли, не только переходят на позиции материализма, но и видят односторонность и ограниченность материализма XVIII в. В «Святом семействе» К. Маркс и Ф. Энгельс продолжили борьбу в защиту материализма.

Как уже говорилось, основоположники марксизма рассматривали французское Просвещение исключительно как литературное и политическое явление, как форму атеизма и безверия. К. Маркс в параграфе «Критическое сражение с французским материализмом» останавливается на ограниченности этого взгляда. «...Французское Просвещение XVIII века и в особенности *французский материализм*, — считает он, — были борьбой не только против существующих политических учреждений, а вместе с тем против существующей религии и теологии, но и *открытой, ясно выраженной* борьбой против *метафизики XVII века* и против *всякой метафизики...*» (2, 139) Под метафизикой он понимает, согласно существовавшей тогда традиции, противостоящую естественнонаучному знанию философскую дисциплину, объектами которой выступали мышление и религия.

Французский материализм, будучи неотъемлемой стороной французского Просвещения, противостоит метафизике. Более того, это философия, которая сменяет метафизику как единство философского и естественнонаучного взгляда на мир, присущее метафизике XVII в., заключавшей в себе «положительное, земное содержание». «Выврождение» метафизики, превращение ее в «плоскую» рефлексию о мыслимых сущностях и божественных пред-

метах «как раз в такое время, когда реальные сущности и земные вещи начали сосредоточивать на себе весь интерес» (2, 141), и породило связанную с наукой и социальной практикой материалистическую философию XVIII в. При этом присущий ей атеизм оказывается не *causa sui* философии, не побудительным мотивом, а выражением ее сущности, стороной, выводом из ее общей теории. То, что в устах критиков материализма выступало главным и определяющим его сущность — атеизм, оказывалось одним из моментов ее общей антиметафизической природы. Практические выводы материализма XVIII в. не предпосланы ему, не дедуцируются из внешних по отношению к его философскому содержанию факторов, а являются итогом философского исследования действительности. К. Маркс говорит о том, что французская действительность в силу объективных исторических предпосылок «была направлена на непосредственную действительность, на мирское наслаждение и мирские интересы, на *земной* мир. Ее антитеологической, антиметафизической материалистической практике должны были соответствовать антитеологические, антиметафизические, материалистические теории» (2, 141). «Мирской» характер философии делал ее в глазах «публики» не философией.

История материализма в отличие от истории спекуляций идеалистической философии есть история теорий, направленных на реализацию земных проблем; здесь «критика неба» в полном смысле этого слова становится «критикой земли». Но не только и не столько критикой. Соединяясь с наукой, она преобразует «землю», мир как в области естествознания, так и в социальной сфере, вытесняя из них теологизм и суеверия.

Эта «направленность» материализма и несет в себе атеистический импульс. Связь господствующих классов и государства с религией и церковью, опора церкви в свою очередь на государственную власть делали проповедь социализма и коммунизма одновременно и атеистической проповедью. Правда, в силу ограниченного понимания природы общественных отношений материалистами XVIII в. атеистическая проповедь порой оказывалась доминирующей, важнейшей в ряду критических нападок, самодовлеющей. Это усвоили и младогегельянцы, видевшие во французском Просвещении преимущественно атеизм. Анализируя французский материализм,

К. Маркс поднимается над его односторонностью и, с одной стороны, осмысливает его как философию, а с другой — рассматривает атеизм как вывод из этой философии. «...Существуют, — пишет он, — два направления французского материализма: одно ведет свое происхождение от Декарта, другое — от Локка. Последнее направление материализма составляет, по преимуществу, французский образовательный элемент и ведет прямо к социализму. Первый, механистический материализм вливается во французское естествознание в собственном смысле слова. В ходе развития оба направления перекрещиваются» (2, 139).

«Перекрещивание» их происходит в общих присущих ему исходных материалистических принципах. Естествознание как познавательная теория оказывается аргументом философии, при этом не просто ее иллюстрацией, а источником формирования. В свою очередь социальная теория, обогащаясь философским содержанием, становится революционным учением. Маркс пишет: «Фурье исходит непосредственно из учения французских материалистов. Бабувисты были грубыми, неразвитыми материалистами, но и развитой коммунизм ведет свое происхождение непосредственно от французского материализма. Материализм этот в той именно форме, какую ему придал Гельвеций, возвращается на свою родину, в Англию» (2, 146). Новый подход к пониманию природы революционности, основывающийся на материализме как ее теории в отличие от поверхностного сведения ее к плоско понятому стремлению к наслаждениям, безнравственности и безбожию, был не только шагом вперед в понимании материализма, но и предвещал рождение подлинно революционного взгляда на природу всех социальных отношений и институтов.

Именно в «Святом семействе» К. Маркс и Ф. Энгельс как бы подводят итог исследованию истории атеизма, выделяя его этапы и характерные черты. Как известно, они высоко ценили английский материализм, родоначальником которого был Бэкон, называя его одновременно и родоначальником «современной экспериментирующей науки» (2, 142). «Возвращению» материализма в Англии предшествовал деизм, который был распространен и среди материалистов, и среди идеалистов. Отрицание бога как постоянно действующей силы, признание за ним лишь роли первотворца было выражением компро-

мисса научного и религиозного взглядов на мир. В нем воплощалось признание роли человеческого разума и познания в постижении законов природы, независимых от бога, преодолевалась ограниченность метафизического материализма и сенсуализма, видевших в боге равнозначный чувственный реальный объект научного исследования. К. Маркс в этой связи пишет: «Как Гоббс уничтожил *теистические* предрассудки бэконовского материализма, так Коллинз, Додуэлл, Кауард, Гартли, Пристли и т. д. уничтожили последние теологические границы локковского сенсуализма. Деизм — по крайней мере для материалиста — есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии» (2, 144). Примечательна оговорка «по крайней мере для материалиста». Маркс вполне осознает, что деизм, исходящий из идеалистических предпосылок, есть лишь один из путей рационализации религии. Но, «отделяваясь от религии», деизм не решает главного — не указывает на подлинную природу религии, не вскрывает ее корней.

Деизм не способен преодолеть общественный предрассудок о пользе религии в области морали и нравственности, которые возводятся к божественным заповедям. Бог в качестве первотолчка материального мира оказывается одновременно и основателем морали и нравственности. Гармония мироздания, как и подлинно человеческие, гуманные отношения, становилась актом божественного творения. Признавая равенство божественного и материального (природного) в развитии мира и человека, деисты одновременно скептически относились к церкви как организации божественного «наместничества» на земле, видели в священнослужителях шарлатанов, спекулирующих на религиозных чувствах людей. Присущий им скептицизм открывал дорогу к отрицанию божества, но этот шаг предстояло еще сделать. Нужно было поколебать выпестованное церковью представление о невозможности существования общества без религии, ее норм и санкций. Человеком, впервые обосновавшим это положение, стал Пьер Бейль.

Знакомство с ним, как и оценки его творчества, было, вероятно, почерпнуто К. Марксом из вышедшей в 1839 г. книги Л. Фейербаха «Пьер Бейль. К истории философии и человечества». В ней содержатся фрагменты из сочинений Бейля, в которых доказывается, «что атеизм отнюдь не необходимо связан с безнравственностью, что госу-

дарство *само по себе* вполне может состоять из атеистов...»¹⁸. К. Маркс солидарен с Фейербахом и в свою очередь говорит, что Бейль «возвестил появление *атеистического общества*, которому вскоре суждено было начать существовать, посредством *доказательства* того, что *возможно* существование общества, состоящего из одних только атеистов, что атеист *может* быть почтенным человеком, что человека унижает не атеизм, а суеверие и идолопоклонство» (2, 141—142).

Корни атеизма Бейля К. Маркс связывает не только с критикой религии как таковой, не только с апологетикой атеизма, но в первую очередь с преодолением той теоретической базы, опорой религии, которую она находила в метафизике XVII в. При этом он ставит в заслугу Бейлю то, что тот подверг критике «все историческое развитие метафизики» (2, 141). Верный выработывавшемуся у него принципу исторического подхода к осмыслению явлений действительной жизни и мысли как исходной предпосылки, Маркс вновь подчеркнул важность исторического анализа для понимания сущности того или иного явления. Маркс и Энгельс видят в Бейле человека, подготовившего «почву для усвоения материализма и философии здравого смысла во Франции» (2, 141). И здесь Маркс верен себе: развитие не прерывается—скептицизм разоблачает метафизику, чтобы уступить место материализму. Но и французский материализм оказывается вновь побежденным метафизикой: «*Метафизика* XVII века, побитая французским Просвещением и в особенности *французским материализмом* XVIII века, пережила свою *победоносную и содержательную реставрацию* в *немецкой философии* и особенно в *спекулятивной немецкой философии* XIX века» (2, 139).

Однако поражение материализма не есть гибель. Это поражение его ограниченности, слабости и односторонности перед диалектической мыслью немецкой философии. Но важно другое: немецкая философия XIX в. не могла уже восстановить авторитет религии и церкви, который был разрушен в XVIII в. Она попыталась утвердить новый компромисс в лице кантовского деистического дуализма и гегелевского признания религии в качестве высшей ступени эманации абсолютного духа, но уйти от рационалистической интерпретации веры, от признания исторической несостоятельности христианства было невозможно.

О революции в сознании, происшедшей в XVI—XVII вв., Гегель писал: «...человек стал доверять самому себе, своему мышлению и чувственной природе вне и внутри него. Ему интересно, ему доставляет удовольствие делать открытия в области природы и искусств. На мирском горизонте взошел рассудок, человек осознал свою волю и силы, стал испытывать удовольствие от земли, от своей почвы, от своих занятий, так как он находил в них справедливость и разум»¹⁹. Теоретическое закрепление и оформление это мировоззрение нашло в философии французского Просвещения. И хотя Гегель не смог в полной мере оценить этот факт, его философские взгляды, как и позиция Канта, имели в качестве своего основания именно «торжество рассудка».

Лишь Фейербах в полной мере осознал единство рационалистической философии с критикой религиозного догматизма и иррационализма, выразил связь ее с материализмом, сумел дать оценку истории философии через призму борьбы идеализма и материализма, свободомыслия, атеизма и религии. Именно в этом усматривали К. Маркс и Ф. Энгельс «великий подвиг Фейербаха».

«Великий подвиг Фейербаха...»

Классическая немецкая философия, по известному выражению Энгельса, имела своим «концом» Фейербаха, старшего современника основоположников марксизма. Его антропологический материализм, как и открытое нападение на христианство и религию вообще, сыграл огромную роль в формировании атеистического мировоззрения К. Маркса и Ф. Энгельса. Одновременно труды Фейербаха послужили основой критики той непоследовательности, которая была присуща домарксовскому материализму и атеизму.

К. Маркс и Ф. Энгельс глубоко уважали Фейербаха, что нашло выражение в письмах к нему Маркса, в переписке Маркса и Энгельса, в статьях и трудах основоположников марксизма. Особенно импонировала им революционная позиция Фейербаха по отношению к предшествовавшей философии. В «огненном потоке» его мысли сгорали все сомнительные философские теории. Все, что не выдерживало критики разума, должно было быть отброшено. Не случайно Энгельс называет шеллингов-

скую «философию откровения» «водным потоком» (41, 227), как бы противопоставляя ее «огненному потоку» фейербаховской критики «откровения». По прочтении «Сущности христианства» и других произведений Фейербаха Маркс и Энгельс стали «фейербаховцами». Влияние на них Фейербаха Энгельс подробно проанализировал в известной работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» — этом его своеобразном философском завещании. С исчерпывающей полнотой Энгельс воспроизвел ситуацию становления марксистской философии, раскрыл процесс непрекращавшейся борьбы за материализм как ее основу. Именно в отстаивании материализма видели историческую роль Фейербаха Маркс и Энгельс, материализма, который и предопределил существо его атеизма.

В атеистической литературе, как правило, атеизм Фейербаха рассматривается как бы ретроспективно от достижений марксистского атеизма. В этой связи преобладает тема его ограниченности, слабости по сравнению с последним. Действительно, и в «Святом семействе», и в «Тезисах о Фейербахе», и в «Немецкой идеологии» критическое отношение к Фейербаху доминирует над оценкой его позитивного вклада в теорию атеизма. Подчеркивая влияние Фейербаха на формирование атеистического мировоззрения Маркса и Энгельса, назревшую необходимость по-новому взглянуть на ценность антропологического подхода к критике религии сегодня, хотелось бы обратить внимание на те моменты фейербаховского атеизма, которые стали составной частью теории и практики марксистского атеизма.

В ранних работах К. Маркса и Ф. Энгельса, впрочем, как и в последующей критике, например религиозной морали в «Анти-Дюринге», содержатся мысли, а то и цитаты, почерпнутые у Фейербаха и принимаемые ими безоговорочно. Это касается и истории атеизма. Так, Маркс берет у Фейербаха оценку Ванини (1, 178), Бэкона (1, 111), Бейля и Гассенди (40, 43, 221), Энгельс после той или иной аргументации часто делает такое замечание: «Впрочем, зачем мне переписывать Фейербаха» (1, 590). И здесь, вероятно, следует ответить на вопрос: в каком смысле Маркс и Энгельс, преодолевая и критически перерабатывая антропологизм Фейербаха, использовали его материалистическое понимание сущности человека в своей социальной теории?

Прежде всего это положение о человеке как источнике и цели общественного существования и развития. Принципиально по-новому решая вопрос о природе общественного существования и месте в нем человека, К. Маркс и Ф. Энгельс никогда не отводили человеку второстепенной или прикладной роли в общественном развитии. Тема человека как творца всего существующего была главной в их творчестве. Фейербах писал: «В чем же состоит мой «метод»? В том, чтобы посредством человека свести все сверхъестественное к природе, и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку, но неизменно лишь опираясь на наглядные, исторические, эмпирические факты и примеры»²⁰. Без постановки человека в центр анализа социальной действительности, которая исключала роль сверхъестественного, было бы невозможно марксистское понимание обуславливающих человеческое существование факторов.

Критически переосмыслив Фейербаха, К. Маркс и Ф. Энгельс не отбросили целиком антропологизм, и прежде всего лежащий в его основании принцип значимости человека как цели социального развития. Как и Фейербах, Маркс подчеркивает органическое единство человека и природы: «Человек *живет* природой. Это значит, что природа есть его *тело*, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы» (42, 92). Эта исходная связь в ходе прогресса человеческого общества все более опосредуется, приобретает сложные отношения, но именно она лежит в основании человеческого существования, сколь бы трудным ни было его вычленение и осознание на стадиях «высших цивилизаций».

Прав В. Ф. Асмус, когда пишет, что «материалистическая антропология Фейербаха побудила Маркса обратить особое внимание на значение материальных условий человеческой жизни»²¹. Но это отнюдь не означает отказа от главного — от постановки в центр внимания человека, его природы и сущности, побудительных мотивов его совершенствования. Человек остается и главной темой марксизма. Его буржуазные и клерикальные критики стараются вывести из полемики Маркса и Энгельса с Фейербахом положение о том, что они не

интересуются человеком, что человек как таковой им безразличен, что человек для них выступает лишь в качестве той или иной роли в общественном производстве. При этом марксологи игнорируют тот факт, что Маркс и Энгельс как раз «не отбросили» Фейербаха, а развили его обоснование человека как природного существа пониманием его общественной природы. И если «Фейербах явился выразителем материализма совпадающего с гуманизмом, в теоретической области...» (2, 139), то марксизм осуществил это «совпадение» и на практике.

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркс отмечал, что «общественное отношение «человека к человеку» Фейербах также делает основным принципом теории» (42, 154). И хотя он не сумел понять подлинную его природу, все же главное у него — освобождение человека от любых сверхъестественных исходных начал. «Новое время, — писал Фейербах, — нуждается в новом воззрении, в новых взглядах на первые элементы и основы человеческого существования...»²² Открытые им «первоэлементы» не были достаточны, но они были необходимы и как исходная точка преодоления господствовавших, прежде всего религиозных, представлений об основах человеческого существования, и как момент подлинно научного взгляда на их природу.

Исходный антропоцентризм Фейербаха лег в основу его воззрений на мораль, нравственность как регуляторов «общественных отношений». И здесь он заложил основы материалистического представления о морали как из самой себя развивающейся системе ценностей, источник которой лежит в человеке, его стремлениях и желаниях. Патетическое восклицание Фейербаха «Да будет же для тебя священна дружба, священна собственность, священен брак, священно благо каждого человека, но да будут они для тебя священны сами по себе!»²³ переворачивало традиционное представление о моральных нормах как предписанных свыше. Говоря о том, что «материализм есть единственный солидный базис морали»²⁴, Фейербах как бы направлял этическую теорию к поиску реальных форм этого «базиса». Он признавал, что «наши религиозные учения и обычаи находятся в величайшем антагонизме с нашей современной духовной и материальной точкой зрения»²⁵, но раскрыть подлинные основы этого антагонизма не сумел.

Именно в полемике с ограниченным антропоцентри-

змом формировался марксистский взгляд на роль «материальной точки зрения» на происхождение и сущность морали. У Фейербаха содержательная критика превратных форм сознания достигает своего апогея. Критическая часть его философии целиком принимается Марксом и Энгельсом. Не случайно они неоднократно повторяют, что «Фейербах завершил критику религии...» (2, 154).

Опираясь на огромный исторический материал сравнительного изучения религий, на историю свободомыслия и атеизма, на глубокое знание истории философии и общественной мысли, Фейербах сумел синтезировать критику религии и представить ее в виде целостного атеистического учения. Блистательная критика им христианства — высшая форма домарксовского атеизма. Но фейербаховские основания этой критики чрезвычайно узки, она скована рамками абстрактного понимания человеческой природы. Необходимо было их расширить. В сентябре 1843 г. в письме к Руге, опубликованном впоследствии в «Немецко-французском ежегоднике», К. Маркс пишет: «Вся наша задача может состоять только в том, чтобы — как это имеет место также и в фейербаховской критике религии — придать вопросам религии и философии форму, соответствующую человеку, осознавшему самого себя» (1, 381). Очень скоро «осознавший самого себя» человек начинает противостоять фейербаховскому «абстрактному индивиду», ибо он обретает свое исторически-конкретное социальное лицо, становится представителем «исторических сил».

«Осознание самого себя» у Фейербаха есть возвращение человека «к самому себе», и в этом смысле намеченный им путь единственно правильный. Именно по нему идут Маркс и Энгельс. Но они идут дальше Фейербаха к признанию социально-исторической обусловленности человека не от века данными ему качествами и свойствами, а изменяющимися условиями его действительной жизни. Однако «дальше» не означает «в другом направлении». В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс скажут: Фейербах «не замечает, что окружающий его чувственный мир вовсе не есть некая непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт промышленности и общественного состояния, притом в том смысле, что это — исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего, продолжало разви-

вать его промышленность и его способ общения и видоизменяло в соответствии с изменившимися потребностями его социальный строй» (3, 42). Фейербаховская предпосылка социального анализа — человек — остается и здесь. Она углубляется, но не отбрасывается, так же как остается отправной точкой «чувственный мир», но не как раз и навсегда существующая данность, а как совокупная, живая, чувственная деятельность составляющих его индивидов (3, 44).

К. Маркс и Ф. Энгельс понимали, что историю «творят люди». И «творение» немислимо без чувств и эмоций, без тех психологических оснований, которыми они руководствуются. Выдвигая в качестве определяющего момента развития общества диалектику производительных сил и производственных отношений, они никогда не отрицали роли самого «человеческого фактора». Достаточно здесь вспомнить «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» К. Маркса с его анализом социальной психологии или работы Энгельса о происхождении христианства.

Полемика с Фейербахом выступает исходной предпосылкой и для марксистского понимания сущности социального развития и лежащего в его основании требования практически-революционного преобразования мира. «...После того, — пишет Маркс, — как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована» (3, 2). Поставив человека в центр мироздания, Фейербах упразднил теоцентризм и тем самым выдвинул на повестку дня вопрос о природе человека. Этот вопрос не был новым для философии, но Маркс не случайно говорит, что «только от *Фейербаха* ведет свое начало *положительная* гуманистическая и натуралистическая критика» (42, 44). Главное в ней — апелляция к чувственному созерцанию (3, 2), в которой Маркс усматривает залог поворота от присущего идеализму абстрактного в своей основе религиозного опосредованного понимания человека к *фейербаховской* любви «человека во имя человека» (3, 363). Эту «любовь» принимают от него Маркс и Энгельс.

* * *

«Исторические заслуги, — писал В. И. Ленин, — судятся не потому, чего *не дали* исторические деятели срав-

нительно с современными требованиями, а по тому, что они *дали нового* сравнительно с своими предшественниками»²⁶. Анализ Марксом и Энгельсом истории атеизма и его развития в полной мере соответствует этому требованию. Главное для них состояло в поиске рационального позитивного содержания в атеистических концепциях своих предшественников. Они глубоко понимали, что всякая социальная теория и опирающаяся на нее практика суть продолжение борьбы человечества за свою свободу.

Марксистский атеизм не стоит в стороне от магистрального пути развития прогрессивной человеческой мысли, а продолжает ее в новых изменившихся условиях. Поэтому любые попытки апологетов религии подорвать корни марксистского атеизма, представить его в качестве некоего искусственного образования не только не имеют ничего общего с подлинной историей, но и противостоят тому анализу атеизма, который был предпринят основоположниками марксизма.

Глава IV

АТЕИЗМ ЕСТЬ ГУМАНИЗМ

Осенью 1843 г. в статье «К еврейскому вопросу» К. Маркс писал: «Мы не утверждаем, что граждане государства должны покончить со своей религиозной ограниченностью, чтобы уничтожить свои мирские путы. Мы утверждаем, что они покончат со своей религиозной ограниченностью только тогда, когда уничтожат свои мирские путы. Мы не превращаем мирские вопросы в *теологические*. Мы превращаем теологические вопросы в мирские. После того как историю достаточно долго объясняли суевериями, мы суеверия объясняем историей» (1, 388). Это положение как бы подводило итог многолетнего периода осмысления Марксом и Энгельсом сущности религии, ее происхождения, принципиально нового истолкования ими атеизма. Новое понимание обусловливалось как глубоким анализом исторических форм атеизма и критики религии, так и теми актуальными задачами, которые вставали перед революционной теорией и практикой.

В ходе эволюции своих философских и социально-политических воззрений Маркс и Энгельс преодолели исторически ограниченные воззрения на атеизм своих предшественников, сумели связать его с практикой общедемократических, а затем и пролетарских требований. Обнаружение и обоснование этой связи предопределило качественный скачок в истории атеизма. С одной стороны, религия потеряла свое былое априорное обоснование, а, с другой — атеизм стал пониматься не только как отрицание религии, но и как положительное утверждение позитивных социальных, гносеологических и нравственных ценностей, как сторона, момент общей борьбы за преодоление всех форм отчуждения и становления гуманистического человеческого общества. Атеизм и религия теряли свое надысторическое содержание и обретали конкретно-исторические формы, превращались в обусловленные временем способы борьбы научного и иллюзор-

ного мировоззрения. Их эволюция отражала процесс поступательного развития общества от несвободы к свободе. И чем выше оказывалась ступень его развития, тем с большей очевидностью и наглядностью проявлялась ограниченность религиозных воззрений, выражающих бессилие человека, и возрастающая роль атеизма как гуманизма, адекватного способа восприятия и отношения к миру.

К. Маркс и Ф. Энгельс пользуются фейербаховским пониманием религии, ее персонажей и культа в качестве посредника в человеческих отношениях. Но в отличие от него они не придают этому посредничеству форму вечных отношений, а рассматривают его через призму исторически преходящих, сменяющих друг друга непосредственных человеческих связей, одним из оснований которых и выступает атеизм.

Критика существующих религиозных форм с одновременным признанием вечности религии или обожествлением каких-то реальных форм человеческих отношений, «религизация» их — характерная черта всех домарксистских атеистических концепций. Маркс и Энгельс отказывают в праве на существование религии, утверждая и обосновывая атеизм не как антирелигию, не путем переноса на него ранее присущих религии функций, а превращением его в момент общей научно-материалистической теории и практики социального переустройства мира и утверждения коммунизма. «Вся немецкая философская критика от Штрауса до Штирнера, — писали Маркс и Энгельс, — ограничивается критикой *религиозных* представлений. Отправной точкой служили действительная религия и теология в собственном смысле слова. Что такое религиозное сознание, религиозное представление — это в дальнейшем определялось по-разному... Господство религии предполагалось заранее. Мало-помалу всякое господствующее отношение стало объявляться религиозным отношением и превращалось в культ — культ права, культ государства и т. п. Повсюду фигурировали только догматы и вера в догматы. Мир канонизировался во все больших размерах...» (3, 17). Это же с полным основанием можно отнести к французскому материализму и ко всем социалистическим и коммунистическим утопиям XVIII и первой половины XIX в. Отказ от «канонизации» мира, от всяких «догматов» и веры в них явился качественно новым моментом диа-

лектического и исторического материализма, а также теории научного атеизма, которая на него опиралась.

**«Поменьше щеголять
вывеской «атеизма»»**

Эти известные слова К. Маркса из письма к Руге (ноябрь, 1842 г.), конечно, первоначально относились к позиции адресата, ставшего в октябре 1842 г. редактором «Rheinische Zeitung». Но к этому времени они стали научным и практическим credo Маркса.

Церковники всех направлений сделали много для того, чтобы дискредитировать понятие «атеизм», заклеить атеистов как врагов религии и бога, объявляя их аморальными и безнравственными людьми, отрицающими основы мироздания, призывающими к анархии и ниспровержению всех гуманистических принципов и отношений. Эти наветы в условиях господства религиозных представлений получали широкое распространение и становились стереотипом массового сознания. Ф. Энгельс писал о так называемых образованных англичанах как о носителях общественного мнения: «...попробуйте заявить им, что вы не верите в божественность Христа, — и вы преданы и проданы; признайтесь откровенно, что вы атеист, — и на следующий день они сделают вид, что не знакомы с вами» (1, 574).

Л. Фейербах специально оговаривает свое понимание так называемого подлинного атеиста. «Подлинным атеистом, то есть атеистом в обычном смысле, надо считать не того, для кого божественный субъект — ничто, а того, кто отрицает божественные предикаты, как-то: любовь, мудрость, справедливость»¹. Сам он оказывается не атеистом, ибо не отрицает «божественные предикаты». Связь атеизма с нигилизмом в области морали и нравственности позволяла господствующим классам и церкви в правовом и моральном плане ущемлять тех, кто посягал на «божественного субъекта».

Такое положение определялось уровнем тогдашней атеистической критики. Она носила резкий антирелигиозный характер, нередко подменяя рациональную критику вульгаризацией. Не понимая подлинной природы религии, она не могла указать и на реальные пути ее преодоления, сводя их к требованию упразднения религии как главного источника всех социальных бед и не-

сообразностей. Присущее ей эпатирование религиозно настроенной массы приводило к противоположному результату: в ней видели посягательство на нормальное человеческое существование под видом ниспровержения религии. Церковники усиливали фальсификацию и дискредитацию атеизма как средство борьбы с передовыми философскими и социальными идеями.

Об истории становления марксистского взгляда на проблему атеизма Ф. Энгельс писал: «В 1837 г. христиане ополчились против неогегельянцев, как они их называли, избобличая их как атеистов и требуя вмешательства государства. Государство, однако, не вмешивалось, и полемика все более разгоралась. В это время нео- и младогегельянцы так слабо сознавали, какие выводы вытекают из их собственных рассуждений, что отвергали обвинение в атеизме и называли себя христианами и протестантами, хотя и отрицали существование такого бога, который не был бы человеком, а историю евангелия объявляли чистой мифологией. Лишь в прошлом году автор этих строк признал... правильность обвинения в атеизме*. Но развитие шло своим путем. Младогегельянцы в 1842 г. стали открытыми атеистами и республиканцами; орган их партии «Немецкий ежегодник»** стал более радикальным и откровенным, чем когда-либо прежде» (1, 538). Однако этот «радикализм» наряду с позитивными моментами был чреват и отрицательными, прежде всего перенесением борьбы из области социально-политических отношений в сферу религиозной поле-

* В примечании к 1-му тому Собр. соч. К. Маркса и Ф. Энгельса указывается в данном случае на статью Энгельса «Шеллинг и откровение» (1, 655). Вероятнее всего, что Энгельс имел в виду статью «Шеллинг—философ во Христе», где в отличие от статьи «Шеллинг и откровение» говорится и о различии вольтеровской и младогегельянской критики религии, и о роли последних в пропаганде атеизма в Германии, и о формировании «двух партий» — «христиан и противников Христа» (41, 246—247).

** «Немецкий ежегодник» — «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» («Немецкий ежегодник по вопросам науки и искусства») — издавался под редакцией А. Руге и был закрыт в 1843 г. В нем печатались Маркс и Энгельс. Журнал занимал активную антирелигиозную позицию в духе младогегельянцев, возведших к этому времени борьбу с религией в принцип. Энгельс так писал о позиции «Ежегодника»: «Отошла в прошлое «Молодая Германия», пришла младогегельянская школа, Штраус, Фейербах, Бауэр; к «Jahrbücher» привлечено всеобщее внимание, борьба принципов в полном разгаре, борьба идет не на жизнь, а на смерть, христианство поставлено на карту...» (1, 474)

мики. К концу 1842 — началу 1843 г. Маркс и Энгельс стали отходить от этих позиций, все более обращая внимание на социально-политические моменты. Если до этого времени критика религии представлялась им важным, если не важнейшим, направлением борьбы с господствующими отношениями, если они надеялись с помощью атеизма «перевернуть» мир, то теперь они все более сомневаются в атеизме как исходной точке политической и идейной полемики.

Но критика религии сыграла свою роль в формировании их мировоззрения и социальных позиций. Осенью 1841 г. Энгельс писал: «Мы не боимся борьбы. Мы ничего так не желаем, как быть некоторое время в положении *ecclesia pressa* (гонимой церкви. — Ю. П.). Здесь приходится размежевание умов. Все, что истинно, выдерживает испытание огнем, с недоброкачественными же элементами мы охотно расстанемся» (41, 170).

Положение «гонимой церкви» включало в себя и активность в нападении на церковь и духовенство. Именно это характерно для его «христианской героической поэмы» «Библии чудесное избавление от дерзкого покушения, или Торжество веры», в которой в духе бауэровского «Трубного гласа» содержались язвительные нападки на церковь, духовенство и религиозную догматику. В пародийно-юмористическом тоне Энгельс излагает позиции младогегельянцев, Гегеля, правых гегельянцев, церковной ортодоксии. При этом, естественно, его симпатии — на стороне первых. Но манера изложения, форма рассчитаны на студенчество и так называемую читающую публику. Главный адрес ее — возбуждение общественного интереса к поднимаемым проблемам. Не понятности добивается здесь Энгельс, а признания положения «гонимой церкви». Не случайно в поэме дан последовательный обзор всех точек зрения, «привлечены» такие «враги господни», как Вольтер, Дантон и ...Гегель, которому младогегельянцы вменяли атеизм.

Формальное отрицание атеизма младогегельянами было защитной реакцией на обвинение их в безбожии. Разоблачая ортодоксальную библейскую традицию в истолковании священного писания, отказывая церковным притязаниям на господство в общественной жизни, они одновременно, абсолютизируя философские категории «самосознания» и «субстанции», вели бесплодный спор о том, какая из них «является главной действующей силой

во всемирной истории» (21, 280). Они не отрицали религию как таковую, а лишь ее «положительные» формы в лице существующей религии. Но эта полемика была преддверием оформления политической позиции, приведшей в 1842 г. к фактическому размежеванию в лагере младогегельянцев, в ходе которого некоторые «из самых решительных младогегельянцев» через школу «англо-французского материализма и Фейербаха» перешли к научной критике религии как подчиненной задачам политической борьбы.

Об осознании этого свидетельствуют работы Ф. Энгельса, направленные против Шеллинга. Здесь встречаются рассуждения, близкие по изложению к тексту поэмы: «Все враги бога ныне соединяются и нападают на верующих со всевозможным оружием; равнодушные, которые предаются светским удовольствиям и для которых слишком скучно было слышать о кресте, объединяются теперь, терзаемые совестью, с атеистическими мирскими мудрецами и хотят посредством их учения заглушить угрызения совести; с другой стороны, эти последние открыто отрицают все то, чего нельзя видеть глазами, бога и всякое загробное существование, и тогда само собой разумеется, что они всего выше ставят этот мир с его плотскими наслаждениями, с обжорством, пьянством и развратом» (41, 246). Главное в этих суждениях — рационалистическая критика шеллингианства с позиций отрицания им философии как действенного оружия в изменении социальной действительности, призыва к примирению веры и знания, апологетики существующих порядков.

Полемика ведется на поле, предложенном противником, и сплошь пронизана мистико-религиозной проблематикой. Но Энгельс настойчиво и упорно раскрывает стоящие за ней реальные философские и социальные проблемы, отстаивает диалектику гегелевской философии в противовес метафизике Шеллинга, бауэровское «самосознание» как воплощение подлинной человечности, «самосознания человечности» (41, 255) в качестве основы борьбы нового со старым. «...Вера во всемогущество идеи, в победу вечной истины, эта твердая уверенность, что она никогда не поколеблется, никогда не сойдет со своей дороги, хотя бы весь мир обратился против нее, — вот истинная религия каждого подлинного философа...

Пусть не будет для нас любви, выгоды, богатства, которые мы с радостью не принесли бы в жертву идее... Будем бороться и проливать свою кровь, будем бестрепетно смотреть врагу в его жестокие глаза и сражаться до последнего вздоха!» (41, 226). Хотя этот патетический призыв и имеет в качестве своего источника борьбу за идею (Энгельс здесь еще идеалист), но он уже начал борьбу за новые идеи, против старых, в том числе и религиозных, религии как таковой. Он задает вопрос: «Разве уже не возвещалось ожидавшееся еще до пасхи 1842 г. крушение гегельянства, смерть всех атеистов и нехристей?» (41, 174) И в одной из последующих статей Энгельс отвечает: «...отвратительные насмешки какою-нибудь Вольтера являются детской забавой по сравнению с отвратительной серьезностью и с обдуманном богохульством этих соблазнительей. Они странствуют по Германии и хотят украдкой всюду проникнуть, проповедуют свои сатанинские учения на рынках и переносят дьявольское знамя из одного города в другой, увлекая за собой бедную молодежь, чтобы ввергнуть ее в глубочайшую бездну ада и смерти» (41, 247). Но эта «бездна» — верность идее истинности подлинной философии, которая противостоит религии и ее институтам.

Летом 1842 г. и К. Маркс приходит к выводу, что политическая борьба и борьба с церковью как часть ее требуют научности. Поверхностный антиклерикализм, выпады против религии, не затрагивающие ее сущности, так же мало эффективны, как и политическая позиция без анализа общественных и экономических отношений. Маркс понимает, что в политической борьбе, как и в атеизме, необходим учет реального соотношения сил, использование различных тактических приемов. Он осознает важность диалектического подхода к стратегии и тактике политической борьбы. В письме к Д. Оппенгейму в августе 1842 г. Маркс обличает псевдореволюционный максимализм: «...мы тем самым восстанавливаем против себя многих, пожалуй, даже большинство, свободомыслящих практических деятелей, которые взяли на себя трудную задачу — завоевывать свободу ступень за ступенью, внутри конституционных рамок, в то время как мы, усевшись в удобное кресло абстракции, указываем им на их противоречия» (27, 367). Этот принцип он распространяет и на критику религии, выступая против использования «*Rheinische Zeitung*» для открытых нападок

на религию и церковь. В феврале 1843 г. в «Замечаниях по поводу обвинительных пунктов министерского рескрипта» о запрещении газеты Маркс пишет: «...в отношении религии «Rheinische Zeitung» поступала согласно статье второй указа о цензуре от 1819 года, а именно: она боролась против фанатического перенесения религиозных истин в политику и против вытекающей отсюда путаницы понятий» (40, 299).

Последнее отнюдь не означает, что Маркс недооценивал важности критики религии и не использовал газету для анализа сущности религии, ее природы, разоблачения союза правительства и церкви в наступлении на демократию. В ноябре 1842 г. в письме обер-президенту фон Шаперу от имени официально числящегося редактором «Rheinische Zeitung» купца Ренара он пишет: «Что же касается якобы *антирелигиозной* тенденции «Rheinische Zeitung», то высшим властям не может быть неизвестно, что по вопросу о содержании определенного положительного вероучения, — а ведь речь идет только о нем, а не о религии, которую мы не затрагивали и никогда не будем затрагивать, — вся Германия, и в особенности Пруссия, раскололась на два лагеря, каждый из которых насчитывает среди своих представителей деятелей, занимающих высокое положение в науке и государстве. Неужели газета обязана в нерешенном еще злободневном споре не занимать никакой позиции или же занимать позицию, предписанную ей в официальном порядке?» (40, 265—266) Такой подход К. Маркса к вопросам критики религии был вызван не только тактическими соображениями, но и пониманием того, что они не должны занимать первенствующего места, что их следует подчинить более общим задачам социальной и политической борьбы.

Эти принципы К. Маркс полно раскрывает в статьях «К еврейскому вопросу» и «К критике гегелевской философии права. Введение». Они получают свое дальнейшее развитие в «Святом семействе», где Маркс ссылается на статью «К еврейскому вопросу», когда вскрывает ограниченность и непоследовательность бауэровского понимания роли и места критики религии в социальной борьбе. Выдвигая в качестве задачи философии разоблачение самоотчуждения «в его *несвященных образах*» (1, 415), объясняя «религиозные пути свободных граждан государства их мирскими путями» (1, 388),

Маркс в «Святом семействе» уже формулирует положение о том, что «...*религиозные* вопросы дня имеют теперь *общественное* значение. О *религиозных* интересах как *таковых* не может быть больше речи. Только *теолог* способен еще полагать, что речь идет о религии как религии» (2, 120). Таким образом, с одной стороны, критика религии поднимается до критики обуславливающих ее существование факторов, а с другой — она признается как часть более широких проблем, не носящих характера исключительно «религиозных интересов». Если в «К критике гегелевской философии права. Введение» выступление против религии рассматривалось как косвенная «борьба против *того мира, духовной усадой* которого является религия» (1, 414—415), то теперь социальная и политическая борьба выступают основой преодоления религиозного влияния. Но религия и политика понимаются им не как требующие конечного разрешения в какой-нибудь социальной утопии вечные статичные формы бытия, а как процесс, как изменяющиеся в ходе исторического развития конкретные религиозные и политические представления и нормы. Осенью 1843 г. в письме к А. Руге Маркс пишет: «Два обстоятельства не подлежат сомнению. Во-первых, религия, а во-вторых, политика вызывают в теперешней Германии преимущественный интерес. Эти-то два предмета, каковы бы они ни были, мы должны взять за исходную точку, а не противопоставлять им какую-нибудь готовую систему вроде, например, «Путешествия в Икарию»» (1, 380). Враг любого схематизма, отрыва от действительности, Маркс и вопросы критики религии призывает рассматривать в конкретно-историческом контексте и не противопоставлять ей новых схем и априорных иллюзий.

В январе 1844 г. Ф. Энгельс критически анализирует богостроительство Т. Карлейля и формулирует положение о том, что «мы раз и навсегда объявили войну также религии и религиозным представлениям и мало беспокоимся о том, назовут ли нас атеистами или как-нибудь иначе» (1, 592). Энгельс здесь еще не порывает с Бауэром и признает в отличие от Карлейля, который создает новую религию, «пробуждение самосознания» в качестве основания атеизма. Но при этом он выступает с требованием конкретно-исторического подхода к религиозным, как и другим общественным, явлениям. Только с помощью истории достижимо разоблачение роли

религии в жизни общества, «окольного пути» религиозного признания человека. Не случайно Энгельс обвиняет религию в априоризме и презрении к истории. «В презрении к истории, — пишет он, — в невнимании к развитию человечества повинна целиком другая сторона; в этом повинны опять-таки христиане, которые, построив особую «историю царствия божия», отказывают действительной истории во всякой внутренней значимости и признают эту значимость только за своей потусторонней, абстрактной и к тому же еще вымышленной историей; утверждая, что человеческий род достигает завершения в их Христе, они приписывают истории мнимую конечную цель, якобы достигнутую Христом; они обрывают историю посреди ее течения и уже поэтому, последовательности ради, должны выдавать дальнейшие восемнадцать веков за дикую бессмыслицу и полную бессодержательность» (1, 592).

Карлейля, как и других критиков существующих форм религии, «смушал» атеизм, который они отрицали. В нем видели они одну из причин «бездуховности» мира, его лицемерия. Связывая социальные и нравственные пороки в равной степени с существующей религией и атеизмом, Карлейль, как и Фейербах, «называет атеизмом не столько неверие в личного бога, сколько неверие во внутреннюю сущность вселенной, в ее бесконечность, неверие в разум, разочарование в духе и истине...» (1, 586). Но с этим «атеизмом» хотим покончить и мы, заявляет Энгельс. Однако в отличие от Карлейля и Фейербаха он связывает его с религией. Энгельс здесь опять повторяет присущую младогегельянцам мысль о том, что причину всех негативных явлений следует искать в религии: «Карлейль жалуется на суетность и пустоту века, на внутреннюю гнилость всех социальных установлений. Жалоба эта справедлива, но одними жалобами ничего не сделаешь; чтобы избавиться от зла, надо отыскать его причину; и если бы Карлейль поступил так, он нашел бы, что это разложение и пустота, это «бездушие», эта иррелигиозность и этот «атеизм» имеют свою основу в самой религии» (1, 590).

Обращение Энгельса к истории как аргументу против религии свидетельствует о принципиально новом подходе к пониманию ее сущности. Так, он усматривает отличие в оценке Карлейлем и младогегельянцами религиозного лицемерия в том, что последние «пришли к поз-

нению этого лицемерия благодаря развитию философии и так как мы ведем борьбу на научной основе, то сущность этого лицемерия не является для нас столь загадочной и непонятной, какой она, несомненно, еще представляется Карлейлю. Это лицемерие мы также относим за счет религии, первое слово которой есть ложь...» (1, 591). И хотя «научность» взглядов младогегельянцев на религию носила относительный характер и была преимущественно связана с разоблачением библейских положений, негативной роли христианства в истории морали, само признание необходимости вести борьбу с религией на научной основе открывало путь к принципиально новому пониманию атеизма.

Говоря об этом периоде исканий подлинной основы и сущности религии, К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали, что у Фейербаха остался без ответа вопрос, как случилось, что люди «вбили себе в голову» религиозные иллюзии (3, 224). Путь критического переосмысления идеалистического его решения младогегельянцами был намечен в «К критике гегелевской философии права. Введение» и в статье «К еврейскому вопросу», но «философская фразеология» не позволила Марксу дать четкий ответ на него. И «под действительную борьбу снова была подsunута борьба с религиозной иллюзией — с богом» (3, 224). Но в работах 1844—1846 гг. К. Маркс и Ф. Энгельс не только дали ответ, но и на его основе сумели сформулировать понимание сущности религии и атеизма, атеистической пропаганды.

Религиозные представления и атеистические взгляды, вообще все продукты сознания, никогда не могут быть чем-либо иным, как осознанным бытием, которое представляет собой реальный процесс жизни людей. Объективный характер их производства приводит к тому, что «мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности» (3, 25). Эта утрата самостоятельности отнюдь не означает их недействительности. И религия, и атеизм имеют свое историческое содержание, вытекающее из материальных предпосылок. Вот почему преодоление религии достигается не равноценной ей атеистической проповедью, а «изменением условий» (3, 39) воспроизводства религиозных иллюзий. В этом случае атеизм лишается своей определяющей роли в упразднении религии, что одновременно не означа-

ет его несущественности. Будучи продуктом определенного этапа исторического развития, он призван теоретически разоблачить религию, обосновать возможности общественного существования без религии, на основах научного материалистического мировоззрения.

Таким образом, марксистский взгляд на сущность атеизма и его место в социальной и духовной жизни в своем становлении прошел ряд этапов. Начав с понимания атеизма как антитезы религии и ее упразднителя, Маркс и Энгельс в ходе своей мировоззренческой эволюции дали научное определение религии и атеизма, показали их тесную связь с материальным производством и общественными отношениями, преодолели представление о борьбе с религией как основой социального переустройства, раскрыли позитивную роль атеизма в качестве компонента целостного научного мировоззрения, исключаящего религию — иллюзорную, превратную форму сознания.

«Человека унижает не атеизм...»

Одной из актуальных проблем тогдашней критики религии было опровержение якобы высокой значимости религиозной морали, ее роли в становлении человека, представлений о добре и зле, в сдерживании «животных» инстинктов. Глубокая критика ханжества и лицемерия религиозной морали, ее противоположности человеческой сущности и природе содержалась в произведениях французских материалистов и Фейербаха. Они аргументированно и ярко разоблачили претензии религии на роль регулятора нравственных отношений.

Ощутимый удар по религиозной концепции тождества религии и морали нанесли и классики немецкой философии. Кант утверждал, что мораль «отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она давит сама себе»². О роли этических идей Канта, в центре которых лежало признание автономии морали, ее независимости от религии, В. Ф. Асмус писал: «...работы Канта, посвященные этике и религии, стали стимулом для развития рационализма даже в самом богословии, в том числе в протестантизме»³. Кантовское определение автономии морали К. Маркс считал нормой для «всех» моралистов вроде Фихте и Спинозы (1, 13). Но Кант все же оставлял место богу в качестве

первопричины, творца морали. В своем стремлении примирить религиозный и философский взгляд на мораль исходя из «этики тотального долга»⁴ Кант утверждал, что «мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершать их»⁵, что «религия ничем не отличается от морали по своему содержанию»⁶. Он требовал устранить «фанатическое презрение к самому себе как к человеку (ко всему человеческому роду) вообще...»⁷, которое связывал с церковью и религией. Его призыв — «мораль следует культивировать больше, чем религию»⁸. Это противоречие вытекало из его идеалистических воззрений, но сам факт признания дальнейшего «расхождения» религии и морали вплоть до противоположности явился важным исходным моментом для марксистского понимания сущности морали.

Представление о человеке как «центре» своей морали⁹, требование искать ее корни в его существовании получили развитие в антропологическом материализме Фейербаха. В отличие от Канта и Гегеля он опирался на французских материалистов. Это предопределило атеистический характер его этики, разрыв с какими бы то ни было уступками религии. «Мораль и религия, вера и любовь прямо противоречат друг другу. Тот, кто любит бога, не может более любить человека...»¹⁰ Фейербах усвоил кантовскую мысль об автономии морали, вслед за Гегелем поставил человека в центр его нравственных исканий, язвительно, в духе французских материалистов, разоблачил ханжество религиозных моралистов. Однако абсолютизация им человека как некоей внемировой сущности, как абстрактной системы, внутри себя имеющей все основания к существованию, не позволили ему понять подлинную природу и происхождение морали. Эклектизм позитивной части фейербаховских этических концепций заставляет видеть в «новой философии» «отрицание как рационализма, так и мистицизма, как пантеизма, так и персонализма, как атеизма, так и теизма; она составляет единство всех этих противоположных истин»¹¹. Именно «всеядность» фейербаховской морали критиковали К. Маркс и Ф. Энгельс.

Что касается критики религиозной морали французскими материалистами, то она всегда служила для основоположников марксизма примером образного и ис-

черпывающего отрицания религии, с одной стороны, и непредвзятого понимания социальной сущности морали (в рамках буржуазного толкования) — с другой. Гольбах призывал трактовать этику «так же, как и все другие науки, и создавать ее так, как создают экспериментальную физику»¹². В центре внимания французских материалистов лежало признание «интереса» в качестве основы морали, который выступает в различных формах: стремление к накоплению, к развлечениям, к искусству, удовлетворению элементарных жизненных потребностей. Именно в «интересе» находили они источник происхождения и столкновения разных типов морали. Причем, апеллируя к Локку, французские материалисты считали рождающегося ребенка «чистой доской», на которую потом жизнь наносит свои «письмена» в связи с тем «интересом», который становился главным в жизни человека. Гельвеций писал, что «человек в колыбели — ничто... его пороки, его добродетели, его искусственные страсти, его таланты, его предрассудки и, наконец, даже чувство себялюбия — все в нем благоприобретенное»¹³.

Иронизируя над Гегелем, пытавшимся обосновать право короля на власть «правом рождения», К. Маркс исходит из этого же положения Гельвеция. Действительно, факт рождения еще ничего не говорит о личности, ее возможностях и правах. Он показывает, что именно социальное бытие различных сословий предопределяет и их социальное воспитание, а следовательно, и место на лестнице социальных занятий. И хотя в характеристике социальных отношений Маркс еще стоит на идеалистических позициях, отрицание им «природной нравственности» в качестве основы для суждения о личности и ее месте в обществе вполне материалистично. «...Что общего, — пишет он, — имеет природная нравственность с природным определением рождения как такового? В этом отношении король несколько не отличается от лошади: как лошадь рождается лошадью, так и король рождается королем» (1, 329).

Мысли Гельвеция послужили отправной точкой и положения Маркса о том, что «если человек черпает все свои знания, ощущения и пр. из чувственного мира и опыта, получаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий мир, чтобы человек в нем познавал и усваивал истинно человеческое, чтобы он познавал себя как человека. Если правильно понятый интерес сос-

тавляет принцип всей морали, то надо, стало быть, стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общечеловеческими интересами... Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человеческими» (2, 145—146). «Общечеловеческие интересы», о которых говорит Маркс, не имеют ничего общего с «частными» интересами религии. Еще Л. Фейербах писал о том, что «вера сообщает человеку особое *чувство тщеславия* и *эгоизма*. Верующий выделяет себя среди других людей, ставит себя выше *обыкновенного* человека, он мнит себя *лицом привилегированным*, пользующимся особыми правами; верующие — аристократы, а неверующие — плебеи. Бог есть это *олицетворенное отличие* и *преимущество* верующего перед неверующим»¹⁴. Эти претензии веры разделяют людей, призывают к войне между ними за место в потустороннем мире. «Обстоятельства», которые формируют мораль верующего человека и которые навязываются ему религией, таким образом, есть лишь «частный интерес». И сколь бы широкий круг верующих он ни объединял, в силу своей природы этот «интерес» не может совпасть с общечеловеческим. Вот почему Маркс пишет, что «для теолога человеческий разум и нравственность не являются мерилom для евангелия, а, наоборот, евангелие является мерилom для них» (40, 308). Разоблачение предустановленности религиозной морали, ее несогласованности с развивающимися общественными и нравственными представлениями людей, которое легло в основу критики религии французскими материалистами, усваивается Марксом и Энгельсом и становится действенным оружием в их борьбе с религиозным обскурантизмом.

Религия разделяет людей, унижает неверующих и верующих, формирует соответствующее этому разделению представление о добре и зле. Проблема добра и зла занимает в ней главенствующее место. Приписав своим принципам исходное доброе начало и став таким образом воплощением добра, религия ощущает всякое неприятие этих принципов как зло. «Религиозное чувство... — пишет Маркс, — считает себя единственным благом. Всякое зло, какое оно встречает, оно относит за счет *отсутствия* религиозного чувства, ибо если единственным благом является религиозное чувство, то только оно и может творить добро» (1, 432). Но «добро», о котором

говорят христиане, отличается от «добра» других религий, как и предшествовавших христианству религиозных форм. Еще Гольбах упрекал основателей христианства за то, что они утверждали об отсутствии морали до прихода Христа и, следовательно, представлений о добре и зле. Для Маркса и Энгельса последние выступают результатом исторических форм общественных отношений, под которыми они сначала понимают отношения господства и подчинения, основанные на сословных и государственных нормах, а затем и на частной собственности.

В работах до 1844 г., когда классики марксизма пишут о морали, речь идет преимущественно о человеке как таковом, о противоположности взгляда на него со стороны религии и науки, религии и философии. Энгельс в полемике с Карлейлем считает, что «человек должен лишь познать себя самого, сделать себя самого мерилом всех жизненных отношений, дать им оценку сообразно своей сущности, устроить мир истинно по-человечески, согласно требованиям своей природы, — и тогда загадка нашего времени будет им разрешена» (1, 593). Признание пролетария, рабочего человека в качестве разрешителя «загадки нашего времени» еще не осознается им в полной мере. «Человек» Энгельса — это уже не фейербаховский абстрактный человек, а угнетаемый, создающий этот мир. Не случайно он в конце статьи приходит к признанию грядущей роли рабочего класса, которому остается один выбор — «между голодной смертью и социализмом» (1, 596). Устройство мира «по-человечески» отрицает религиозную «богопреисполненность» как основу общественной морали и норм человеческого общежития. Энгельс напоминает Карлейлю о «богопреисполненных» средних веках, которые «привели к полному озверению человека, к крепостничеству, к *jus primaе noctis* и т. д.» (1, 593). Религиозное санкционирование ужасов средневекового мракобесия органически вытекало из религиозной морали, ставившей защиту веры и ее адептов на первое место в ряду моральных дел.

Центром религиозной морали оказываются дела для бога, снискание его благодарности и потустороннего царства божия. Отсюда вытекало непризнание мира сего, истолкование человека как воплощения лжи. Первоудный грех — а «теолог объясняет происхождение зла грехопадением» (42, 87) — как дамоклов меч довлеет

над человеческим существованием, искажая его представления о самом себе и человеческих отношениях. Отрицая первородный грех, материалисты одновременно отрицали вековечность «испорченности» мира и человека, рисовали картину грядущей человеческой гармонии. Энгельс так же отрицает обвинение Карлейля в абсолютизации лжи человеческого существования. «Нам, — пишет он, — в голову не приходит объявлять «мир, человека и его жизнь ложью»; напротив, эту безнравственность допускают наши христианские противники, когда ставят мир и человека в зависимость от милости какого-то бога, созданного на самом деле лишь благодаря отражению человека в хаотичном материале его собственного неразвитого сознания» (1, 592).

В работах 1842—1844 гг. Маркс так же развивает мысль об автономии морали, отрицает ее «богопреисполненность» в связи с критикой прусского законодательства и гегелевской философии права. В религиозном характере права, в его зависимости от церкви он видит корни того, что «законодатель *не может признать мораль независимой сферой, которая священна сама по себе, так как внутреннюю всеобщую сущность морали он объявляет принадлежностью религии. Независимая мораль оскорбляет всеобщие принципы религии, а особые понятия религии противоречат морали. Мораль признает только свою собственную всеобщую и разумную религию, религия же — только свою особую позитивную мораль»* (1, 13).

«Позитивная» мораль религии есть выражение несовершенства человеческого бытия. Отраженное в религии, оно создает «превратный мир», который оказывает обратное влияние на человеческие отношения. Религиозная мораль и выступает такой вторичной проекцией «превратного мира». Господство религии, которое всегда «предполагалось заранее», привело к тому, что «политический, правовой, моральный человек... провозглашался религиозным человеком» (3, 17). Констатация этого положения, почерпнутого у предшественников, ставила задачей указание пути его преодоления. Это было невозможно без понимания того, что лежит в основании вообще духовных процессов, в том числе и морали. Лишь с переходом на позиции исторического материализма Маркс и Энгельс смогли обосновать положение о том, что как в истории, так и вообще в действительности это

происходит лишь благодаря вступлению производственных отношений в противоречие с производительными силами. Изменение общественных отношений ведет и к смене присущих им политических, правовых и моральных норм. Таким образом, и религия, и атеизм исторически объективны, так же как объективны религиозная и светская мораль. И корень противоречия оказывается не в их противопоставлении, а в выяснении того, кого они «обслуживают».

К. Маркс подвергает уничтожающей критике христианскую мораль во фрагменте «Святого семейства» — «Флер де Мари». Излагая перипетии бульварного романа Эжена Сю «Парижские тайны», Маркс находит в нем иллюстрацию ханжества и преступности религиозной морали, которая в качестве своего основания имеет априорные догматы веры. Героиня романа — проститутка Флер де Мари, которую сделало таковой общество, — воспринимает свое существование как нормальное. Оно и действительно нормально для общества социального неравенства. При этом, пишет Маркс, «добро и зло в понимании Марии — не моральные абстракции добра и зла. Она добра потому, что никому не причинила страдания, она всегда была человечна по отношению к бесчеловечному окружению» (2, 187). Ее нравственный императив — это фактически категорический императив Канта: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился к нему только как к средству»¹⁵. И если общество относилось к ней как к средству, то она видела целью своего существования человеческое благо. Поэтому когда настоятельница монастыря и «поседевший раб религии» поп Лапорт открывают ей ее греховность, она сначала не понимает, о чем идет речь, бог для нее спаситель и жертва, и о нем она готова молиться, но не о себе, не об отпущении грехов, которых она за собой не числит. Она восхищается природой, возможностью не заниматься своей «работой» не потому, что та кажется ей греховной, а потому, что она трудна и противна. Но религиозным чинушам «удалось превратить непосредственно-наивное восхищение Марии красотами природы в религиозный восторг. Природа для нее уже до такой степени принижена, что воспринимается ею как богоугодная, христианизированная природа, как творение. Прозрачный воздушный оке-

ан развенчан и превращен в тусклый символ неподвижной *вечности*. Мария уже постигла, что все человеческие проявления ее существа были *«греховны»*, что они лишены религии, истинной благодати, что они нечестивы, безбожны» (2, 190). И здесь начало ее морального и физического падения. Она уже не чувствует себя человеком, не может жить, осознав себя *«исчадием ада»*. Маркс здесь как бы возвращается к страницам «К критике гегелевской философии права. Введение», на которых он заклеил религию как *«опиум народа»*. Христианство утешает Марию, но *«только в воображении, или ее христианское утешение есть именно уничтожение ее действительной жизни и ее действительного существа — ее смерть»* (2, 193).

Реальная жизнь, сколь бы тяжелой она ни была, осознается нерелигиозным человеком как действительность, а свое отношение к ней он выражает путем постижения ее сущности. И тогда выбор жизненного пути становится моральным выбором, который обусловлен средой, обстоятельствами, и недовольство жизнью есть недовольство этой средой и обстоятельствами. Религиозная догма уводит человека с пути постижения реальной жизни, вознося причины ее к потусторонней силе, к богу, мерой вины перед которым и объясняется все человеческое существование. Через образ Марии К. Маркс наглядно демонстрирует тип человека, который смог приспособиться к среде, найти в ней свое место. И именно в силу чистоты помыслов и морали ее положение оказывается не хуже и не лучше судьбы других обездоленных мира сего. Мария не борется за свое новое положение, но и не обманывается относительно него; *«она сохраняет человеческое благородство души, человеческую непринужденность и человеческую красоту»*. Мария умеет защитить себя, знает свои права и способна выдержать борьбу. К. Маркс даже характеризует ее жизненный принцип как эпикурейский, как *«принцип свободной и сильной личности»* (2, 186). Превращение в набожную монашку лишает ее всех этих человеческих качеств. Больше того, Мария видит в *«своем спасении»* не следствие раскаяния виновника своей прежней жизни, а некоего бога — спасителя и с этого момента *«становится рабой сознания своей греховности»* (2, 192). Еще Гольбах заклеил *«бесстыдных и нагих попов»*, которые *«присваивают себе права отпускать от имени бога грехи,*

жертвой которых являются люди»¹⁶. Христианские святоши в романе Эжена Сю принадлежат именно к «бесстыдным и наглым священникам». Их закулисный сговор, лицемерие в обращении с Марией, софистика — свидетельство тому. И Маркс бичует их. Но ложь христианских праведников не их ложь, это ложь христианских принципов, религиозной морали, которую они исповедуют. Религия является «моральной санкцией» этого мира. Борьба с ними вызывает неудовлетворенность религиозной моралью, а выступление против религиозной морали становится косвенным выражением борьбы против мира социальной несправедливости.

Однако существование человека и его поведение, даже верующего, не обуславливаются только религиозной моралью. Сама религия «имеет две морали и два мерила для суждения о поступках людей»¹⁷. Первая связана с отношением к богу, другая — к миру. Посредством раскаяния и покаяния человек остается угодным богу, чтобы он ни делал в мире. Ф. Энгельс в «Письмах из Вупперталя» отмечал, что даже вновь обращенные в веру склонны вести двойную жизнь: «Ревностное стремление пие-тистов обращать людей в свою веру не остается бесплодным. Среди обращенных, — причем большей частью обращение приписывается чуду, — особенно много горьких пьяниц и им подобных. Но в этом и нет ничего удивительного: все эти прозелиты — опустившиеся, тупые люди, и убедить их — сущие пустяки; обратившись в пие-тистскую веру, они несколько раз на неделе дают растрогать себя до слез, а втихомолку ведут свою прежнюю жизнь» (1, 457). И это опять не ложь отдельного человека, а ложь принципа, ибо в раздвоении мира на небесный и земной заложено раздвоение человека в служении им.

К. Маркс, разоблачая ложь этого принципа, говорит, обращаясь к верующим и священнослужителям: «Разве каждая минута вашей практической жизни не уличает во лжи вашу теорию? Разве вы считаете неправильным обращаться к суду, когда ваши права нарушены? Но ведь апостол говорит, что это неправильно. Подставляете ли вы правую щеку, когда вас ударили в левую, или же, наоборот, возбуждаете судебное дело об оскорблении действием? Но ведь евангелие запрещает это. Разве вы не требуете разумного права в это мире, разве вы не ропщете против малейшего повышения какого-либо на-

лога, разве вы не выходите из себя по поводу малейшего нарушения личной свободы? Но вам ведь сказано было, что страдания в этой жизни ничто в сравнении с будущим блаженством, что покорность долготерпения и блаженство надежды — главные добродетели» (1, 109). Однако достижение добродетели путем отказа от реальной, действительной жизни слишком призрачно, чтобы обрести себе последовательных и искренних служителей.

Обращение к религии за посредничеством унижает человека. Вот почему атеизм не унижает человека, а, наоборот, позволяет ему осознать свое подлинное место на земле, свои отношения с другими людьми. Именно здесь открывается научный подход к морали «как экспериментальной физике», о котором говорил Гольбах. Социально-нравственное учение Гельвеция и Гольбаха, всего французского материализма, берущее свое начало от Локка, по выражению Маркса, «вливается непосредственно в социализм и коммунизм» (2, 145). Намечаемая здесь связь тонко уловлена Марксом.

В «безбожном материализме» обвиняли социализм и коммунизм и враги. Они пытались использовать «плодотворную» работу церкви по дискредитации «безбожников вольтерьянцев». Маркс отмечает преемственность своего обоснования материализма, политики и морали со взглядами просветителей. Утверждение атеизма, как позитивного мировоззрения и сознания во французском материализме органично сочеталось и с их политическим радикализмом. И хотя далеко не все материалисты положительно относились к революции или коммунизму — последний только становился наукой, — объективно они способствовали их осуществлению. Вот почему Маркс и Энгельс столь пристально и с большим интересом относились к ним, ценя в них провозвестников новых социальных отношений и новой морали.

Атеизм и коммунизм

Тема соотношения атеизма и коммунизма была поставлена и освещена К. Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Ей отводилось большое место и в серии статей Ф. Энгельса «Успехи движения за социальное преобразование на континенте» (1843 г.). Актуальность ее постановки обуславливалась рядом факторов, среди которых можно выделить следующие:

дискредитация коммунизма клерикалами как безбожного и безнравственного учения; различия в подходе к религии у отдельных идеологов коммунизма; разоблачение идей христианского социализма и коммунизма; выработка основоположниками марксизма собственной позиции по проблемам религии и свободы совести.

Распространение коммунистических идей в начале XIX в. имело в качестве своего основания, с одной стороны, рост рабочего движения, а с другой — развитие идей утопического социализма. К. Маркс в «Святом семействе» пишет: «Революционное движение, которое началось в 1789 г. ... которое в середине своего пути имело своими главными представителями *Леклерка* и *Ру* и, наконец, потерпело на время поражение вместе с заговором *Бабефа*, — движение это породило коммунистическую идею, которая после революции 1830 г. снова введена была во Франции другом *Бабефа*, *Буонаротти*. Эта идея, при последовательной ее разработке, есть идея нового мирового порядка» (2, 132). Эта «идея нового мирового порядка» не могла не затронуть вопросы отношения к религии и церкви и их места в новом обществе. Даже основатели утопического социализма, а Энгельс относил к ним Сен-Симона, Оуэна и Фурье, по-разному видели это будущее.

Наиболее последовательную позицию занимал Р. Оуэн, который считал, что «религиозные системы сделали человека в высшей степени несостоятельным, жалким существом. Благодаря заблуждениям религиозных систем он превратился в «слабое, глупое животное», стал ожесточенным ханжой и фанатиком или несчастным лицемером»¹⁸. По Оуэну, ««брак, религия и собственность — единственные причины всего зла, какое существовало от начала мира» (!!); все его сочинения кишат яростными нападками на теологов, юристов и медиков, которых он валит в одну кучу» (1, 519). Это смешение религии и морали, сведение всех зол «в одну кучу» свидетельствовали не только о неясности позиций Оуэна, но и вели к дискредитации связи коммунизма и атеизма. Отрицая существующие религии, подвергая их уничтожающей критике, он вместе с тем питал иллюзию о создании некоей «религии истины и природы», в которой причудливо сочетались рационализм и пантеизм.

О «новом христианстве» мечтал Сен-Симон. Его религиозно-мистические идеи были развиты его учениками,

превратившими общество будущего в некое подобие религиозной общины. Ф. Энгельс писал о сен-симонизме: «Все учение этой партии было окутано туманом непонятного мистицизма, что на первых порах, может быть, и привлекает внимание людей, но в конце концов не может не обмануть их ожиданий» (1, 527).

С резкой критикой атеизма выступил Фурье. Правда, бог Фурье — не христианский бог, а предельно абстрактный бог-дух как выражение единства мироздания, активное начало. Однако это не меняло богоискательской и богостроительной сути его религиозного социализма. Энгельс считает, что у Фурье, как и у Сен-Симона, «нет недостатка в мистицизме» (1, 528).

Социальное учение «отца» Кабе, изложенное им в «Путешествии в Икарию» — еще одном утопическом земном рае, превосходит, по выражению Энгельса, «прежних французских коммунистов» (1, 532). Но и оно питает иллюзию о божестве как причине и активной творящей силе мироздания. Религия преподается лишь достигшим совершеннолетия, т. е. тогда, когда люди смогут рационально ее усвоить. Следуя за Сен-Симоном и Фурье, он наделяет религию высоким моральным началом, «протестантизирует» ее.

Религиозная оболочка, компромисс с религией, поиск в религии оснований нового общественного устройства и как следствие этого «подчищение» христианства, апелляция к его испорченности церковью были распространенным явлением в то время. Многие теоретики коммунизма надеялись, что, используя религию в благих целях и не отпугивая верующих, они добьются того, что в ходе установления нового общества «религии очистятся»¹⁹ и станут основой новой морали, нового социального и духовного равенства. Рисуя привлекательные картины будущего общественного устройства, утописты старались представить его в законченном виде, со всеми присущими ему отношениями и институтами. Эта «законченность», «непосредственность» достижения истинного «рая» диктовала им необходимость отвести место и религии в будущем обществе, так как рассчитывать на ее быстрое преодоление они не могли. «Статичность» общества будущего, неумение понять его как развивающегося в динамике обусловили наличие многочисленных анахронизмов в его структуре. Противопоставляя свою позицию утопическим иллюзиям, Маркс и Энгельс в «Не-

мецкой идеологин» писали: «Коммунизм для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние» (3, 34).

Осенью 1842 г. в связи с обвинением «Rheinische Zeitung» со стороны аугсбургской газеты «Allgemeine Zeitung» в коммунизме (а оно было сделано по поводу перепечатки статьи из журнала Вейтлинга) К. Маркс отмечает низкий уровень теории коммунизма, утопический характер призывов его проповедников. Вместе с тем он считает вопрос о коммунизме «в высшей степени» серьезным вопросом для Франции и Англии (1, 115), нуждающимся в освобождении от вульгаризации. Как раз об этом и пишет Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Прежде всего он рассматривает коммунизм как теоретическое учение рабочего класса. Для «коммунистических ремесленников» с присутствием им единством человеческое братство не фраза, а истина (42, 136). Они отмечают «грубый коммунизм», «отрицающий повсюду *личность* человека...» (42, 114), и встают на позиции коммунизма как положительного упразднения частной собственности. «Такой коммунизм, — пишет Маркс, — как *завершенный натурализм*, = гуманизму, а как *завершенный гуманизм*, = натурализму; он и есть *действительное* разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком...» (42, 116) И сразу Маркс переходит к анализу взаимоотношений его с атеизмом. Возникает вопрос: почему коммунизм и атеизм оказались рядом?

Вероятно, дело здесь в том, что для Маркса критика религиозного отчуждения как одной из форм отчуждения оказывается связанной с анализом отчуждения как такового, т. е. экономического отчуждения. Эта связь используется им для иллюстрации стадий теоретического и практического освобождения человека, ибо «положительное упразднение *частной собственности*, как утверждение *человеческой* жизни, есть положительное упразднение всякого отчуждения...» (42, 117). Маркс здесь еще не порывает с идеалистическими иллюзиями относительно социально-исторического существования общества и признает деление народов на живущих преимущественно «в сфере сознания или же в сфере внешнего мира» (42, 117). Впоследствии это противоречие будет снято. Но

Дальнейшее его рассуждение интересно и может быть рассмотрено самостоятельно. К. Маркс пишет: «Коммунизм сразу же начинается с атеизма (*Оуэн*), атеизм же на первых порах далеко еще не есть *коммунизм*; ведь и тот атеизм, с которого начинается коммунизм, есть еще преимущественно абстракция. Поэтому филантропия атеизма первоначально есть лишь *философская*, абстрактная филантропия, тогда как филантропия коммунизма сразу же является *реальной* и нацелена непосредственно на *действие*» (42, 117).

Обращает на себя внимание ссылка на Оуэна как представителя атеистического коммунизма. Известно, что другие идеологи коммунизма не были столь определенны в своих воззрениях, допускали необходимость религии. Но Маркс понимает под коммунизмом общество подлинно человеческих отношений людей, осознавших свое положение, и, следовательно, не нуждающихся ни в каком посредничестве для установления социальной гармонии. Атеизм, с «которого начинается коммунизм», — преимущественно абстракция. К. Маркс считает, что упразднение религии возможно лишь на основе преодоления тех порождающих ее причин, которые коренятся в общественных отношениях. Поэтому реальный атеизм не предшествует коммунизму, он выступает лишь как теоретическая предпосылка, «филантропия» отдельных лиц и групп. Коммунизм же не нуждается в реализованном атеизме как своей предпосылке. Ему достаточно теоретического атеизма. Сам же коммунизм не филантропичен. Его филантропия сразу же оказывается нацеленной «непосредственно на действие». В этих рассуждениях нельзя не усмотреть будущего понимания процесса преодоления религии и форм ее существования при социализме. Живая диалектика мысли Маркса определяет отношение атеизма и коммунизма. Атеизм как философская предпосылка коммунизма лишь с его победой получает возможность на реализацию и осуществление. Именно здесь закладывается фундамент марксистской теории атеизма.

Знаменательно, что к вопросу о преодолении религии Маркс возвращается вновь в конце фрагмента о коммунизме. Для «социалистического человека», преодолевшего отчуждение, становится «практически невозможным» вопрос о каком-то *чуждом* существе, о существе, стоящем над природой и человеком, — вопрос, заключающий

в себе признание несущественности природы и человека» (42, 127). Итак, для того чтобы преодолеть тиранию сверхъестественных сил, человеку необходимо стать «социалистическим». Здесь Маркс, с одной стороны, продолжает линию французских материалистов и Фейербаха, возведенного Бейлем «атеистического общества» как подлинно человеческого общества, а с другой — преодолевает ограниченность утопического социализма, не знающего, что делать с религией после установления коммунизма, и идущего с ней на компромисс.

И далее Маркс продолжает: «Атеизм, как отрицание этой несущественности, не имеет больше никакого смысла, потому что атеизм является *отрицанием бога* и утверждает *бытие человека* именно посредством этого отрицания; но социализм, как социализм, уже не нуждается в таком опосредствовании: он начинается с *теоретически и практически чувственного сознания* человека и природы как *сущности*. Социализм есть *положительное*, уже не опосредствуемое отрицанием религии *самосознание* человека, подобно тому как *действительная жизнь* есть положительная действительность человека, уже не опосредствуемая отрицанием частной собственности, *коммунизмом*. Коммунизм есть позиция как отрицание отрицания, поэтому он является *действительным*, для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом эмансипации и обратного отвоевания человека. *Коммунизм* есть необходимая форма и энергический принцип ближайшего будущего, но как таковой коммунизм не есть цель человеческого развития, форма человеческого общества» (42, 127). В этом абзаце К. Маркс различает социализм и коммунизм, причем первый рассматривается им как стадия достижения человеком теоретического самосознания, а второй — как стадия положительного утверждения его в действительности. Здесь еще нет будущего понимания социализма и коммунизма в качестве двух фаз коммунистической общественно-экономической формации. Коммунизм выступает моментом отрицания отрицания: социализм теоретически отрицает отчужденные формы сознания, а коммунизм отрицает социализм — свою теоретическую и историческую предпосылки. Атеизм «отвоевывает» человека теоретически, социализм выступает воплощением этого «отвоеванного» сознания — самосознанием человека, а коммунизм «отвоевывает» человека практически. В приведенных по-

строениях еще много спекулятивного, но главная мысль Маркса ясна. Атеизм — не основной и не главный путь утверждения человека. Он «является отрицанием бога и утверждает бытие человека именно посредством этого отрицания». Но миссия атеизма от этого не становится незначительной. Наоборот, поставив атеизм «на свое место», Маркс впервые делает возможным осуществление свободы совести, определяет место атеистического воспитания в социальной борьбе.

Гениальные догадки его предшественников, видевших в религии санкцию и опору господствующих отношений, подтвердились. Но их представления подверглись коррекции, приведшей к формированию теории научного атеизма. Получил свое научное истолкование и вывод об атеизме как гуманизме. Маркс говорит: «...атеизм, в качестве снятия бога, означает становление теоретического гуманизма, а коммунизм, в качестве снятия частной собственности, означает требование действительно человеческой жизни, как неотъемлемой собственности человека, означает становление практического гуманизма; другими словами, атеизм есть гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия религии, а коммунизм — гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия частной собственности. Только путем снятия этого опосредствования, — являющегося, однако, необходимой предпосылкой, — возникает положительно начинающий с самого себя, *положительный* гуманизм.

Но атеизм, коммунизм, это — вовсе не бегство, не абстракция, не утрата порожденного человеком предметного мира, не утрата принявших предметную форму сущностных сил человека, не возвращающаяся к противоестественной, неразвитой простоте нищета. Они, наоборот, впервые представляют собой действительное становление, действительно для человека возникшее осуществление его сущности, осуществление его сущности как чего-то действительного» (42, 169). Здесь Маркс использует атеизм как аналогию для раскрытия гуманистической сущности коммунизма. При этом он высказывает важное положение о том, что атеизм способен осуществить лишь теоретическое утверждение гуманизма, в то время как практический атеизм достижим только с победой коммунизма. «Положительный» гуманизм, таким образом, представляет собой единство теоретического и практического гуманизма. А основу его теоретического

компонента составляет «снятие бога», «снятие религии».

«Снятие этого опосредствования» является «необходимой предпосылкой». Маркс дает здесь общую формулу гуманизма, который немыслим без утверждения своей автономии от исторических форм «опосредствования» действительности. В этом свете религиозный гуманизм может быть определен как исторически обусловленный, превратный, «опосредованный» верой в бога и сверхъестественными силами негуманизм. Сформированные на его основе ценностные ориентации, моральные нормы и нравственные максимы теряют свой смысл, обнажается их природа и негуманная сущность. То, что человек «переносит на фантом бога», чему искал сверхъестественную санкцию, возвращается к нему, становится предметом его ответственности. «Предметный мир» теряет свое внечеловеческое содержание и понимается не как внешний по отношению к человеку. Человек одновременно осознает себя, с одной стороны, в качестве неотъемлемой части его и, с другой — становится его «владельцем». Поэтому атеизм и коммунизм «не бегство», «не возвращающаяся к противоестественной, неразвитой простоте нищета». «Снятие» сдерживающих подлинное воплощение гуманизма опосредствований ведет к осуществлению человеческой «сущности как чего-то действительного».

Эта «теоретическая» позиция К. Маркса несла в себе заряд огромной практической силы. Между атеизмом и коммунизмом были наведены мосты. Его призывы к упразднению религии получили материальное воплощение в теоретическом положении о соотношении атеизма и коммунизма. Через полтора года в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс как бы подведут итог своим поискам путей преодоления религии, свяжут ее упразднение с изменением условий. «Это понимание истории, — напишут они, — в отличие от идеалистического, не разыскивает в каждой эпохе какую-нибудь категорию, а остается все время на почве действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит также к тому результату, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в «самосознании» или превращением их в «привидения», «призраки», «причуды» и т. д., а лишь практическим опровержением реальных общественных

отношений, из которых произошёл весь этот идеалистический вздор, — что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории» (3, 37).

В работах Ф. Энгельса, относящихся к 1843—1844 гг., дана критика одной из «излюбленных аксиом» утопического социализма, по его мнению, преимущественно распространенной во Франции, — «христианство есть коммунизм» (1, 532). Он опровергает характерное для нее представление о равенстве как прерогативе христианства, о коммунизме раннехристианских общин, о Библии как кладези коммунистических представлений. Энгельс пишет: «...если немногие места из библии и могут быть истолкованы в пользу коммунизма, то весь дух ее учения, однако, совершенно враждебен ему, как и всякому разумному начинанию» (1, 532). Утопические коммунисты приспособили Библию и христианство к апологетике коммунизма, как в свое время Шеллинг искал в ней аргументы в пользу обоснования христианства с позиций своей «философии откровения».

В отличие от них Энгельс формулирует положение о том, что религия исчерпала себя. И любые попытки ее теоретического обоснования обречены на провал. «Обеспечение» критики религии историческими и философскими аргументами противостояло априоризму в подходе к религии, характерному для утопического социализма. Именно это позволяло с научных позиций вести борьбу с религиозными предрассудками: «Что касается отдельных пунктов учения нашей партии, то мы сходимся гораздо больше с английскими социалистами, чем с какой-либо другой партией. Их система, подобно нашей, покоится на философском принципе; как и мы, они борются против религиозных предрассудков, тогда как французы отвергают философию и увековечивают религию, протаскивая ее вместе с собой в проектируемый новый общественный строй» (1, 541).

Обоснование связи коммунизма и атеизма, преодоление вульгарного, примитивного представления о диалектике их взаимоотношений явилось революционным вкладом Маркса и Энгельса в теорию научного атеизма. Атеизм как теоретическое упразднение религии вписался в общую стратегическую борьбу нового общественного строя со старым, стал неотъемлемым ее компонентом. В 1843 г. К. Маркс писал: «...наш девиз должен гласить:

реформа сознания не посредством догм, а посредством анализа мистического, самому себе неясного сознания, выступает ли оно в религиозной или же в политической форме» (1, 381). Но уже работы 1844 г. показывают, что простая реформа сознания, пусть даже путем его научного анализа, недостижима. Необходимо было найти основу этого осознания и выявить носителя его передовых форм. Маркс и Энгельс стояли на пороге нового открытия. С одной стороны, они продолжили теоретическую критику, а с другой — обрели в лице рабочего класса ту материальную силу, которая, став носительницей передового сознания, могла преобразовать действительность. Отныне политическая, идеологическая борьба стали неотъемлемым компонентом классовой борьбы пролетариата.

Пролетарский атеизм

Исходной предпосылкой философских взглядов и представлений К. Маркса и Ф. Энгельса наряду с немецкой классической философией, социалистическими утопическими учениями и политической экономией выступило глубокое знание ими социальной действительности, жизни рабочего класса и его борьбы за свое освобождение. Анализ жизни пролетариата, принятый в 1843—1845 гг. Марксом и Энгельсом, выявил в новом для них свете компоненты, составляющие мировоззрение рабочего класса. В «К критике гегелевской философии права. Введение» К. Маркс отмечает, что «пролетарий уже начинает борьбу против буржуа» (1, 426—427), причем происходит это в то же время, когда буржуазия еще ведет борьбу с княжеской и королевской властью и дворянством. И хотя здесь у него еще нет глубокого знания жизни пролетариата, логика социального анализа наталкивает Маркса на признание необходимости образования в Германии «класса, скованного *радикальными цепями*, такого класса гражданского общества, который не есть класс гражданского общества; такого сословия, которое являет собой разложение всех сословий; такой сферы, которая имеет универсальный характер вследствие ее универсальных страданий и не притязает ни на какое *особое право*, ибо над ней тяготеет не *особое бесправие*, а *бесправие вообще...*» (1, 427). К. Маркс связывает его определение с теми абстрактны-

ми предпосылками, которые вытекают из логики Гегеля. В конце этих рассуждений он недвусмысленно называет этот класс — пролетариат и формулирует свое ставшее крылатым положение: «Подобно тому, как философия находит в пролетариате свое *материальное* оружие, так и пролетариат находит в философии свое *духовное* оружие...» (1, 428) В феврале 1845 г. Энгельс напоминает об этом предсказании Маркса и констатирует, что такой союз «близок к осуществлению» (2, 525). Наглядный пример тому он видит в объявлении себя коммунистом «наиболее выдающегося философского ума Германии в настоящее время» — Л. Фейербаха и высокой оценке им позиций В. Вейтлинга — «апостола» рабочего класса.

Знаменательно, что Ф. Энгельс оказывается более подготовленным к пониманию роли и места рабочего класса в социальном движении. Он знаком с ним еще по Вупперталю, но постигает его практически в Англии — классической тогда стране капитализма. Не случайно Энгельс «опережает» политэкономические исследования Маркса своим «Наброском к критике политической экономии», который, с одной стороны, родился из потребности раскрыть природу капиталистических отношений, а с другой — привел его к анализу жизни рабочего класса, нашедшему свое разрешение в работе «Положение рабочего класса в Англии».

В своих первых «Письмах из Лондона», которые публикуются в июне 1843 г., Ф. Энгельс уделяет большое внимание отношению рабочего класса к религии и атеизму. Отметив, что в среде «низших сословий» обнаруживается живое тяготение к прогрессивной теоретической мысли, он приводит в качестве примера факт популярности именно среди них книги «Жизнь Иисуса» Штрауса, произведений французских просветителей. Интересны его заметки о борьбе вокруг билля о воспитании работающих на фабриках детей, согласно которому детям должно быть вменено обязательное школьное обучение с ограничением рабочего дня, правда под надзором англиканской церкви. Социалисты и чартисты поддержали билль, «за исключением пунктов, касающихся англиканской церкви» (1, 514). Английские социалисты «ведут открытую борьбу против различных церквей и ничего знать не хотят о религии» (1, 518). Их «проповеди» пользуются большой популярностью среди рабочих. Энгельс обращает внимание на присущий лекционной про-

паганде социалистов исходный эмпиризм, апелляцию к наглядным фактам и доказательствам: «Если же кто-либо, — пишет он, — пытается перенести спор в другую область, то они просто высмеивают его; если я говорю, например: человек не должен ставить существование бога в зависимость от фактических доказательств, то они отвечают: «Как смехотворно выдвинутое вами положение: если бог не проявляет себя посредством фактов, то какое нам до него дело; из вашего положения как раз следует, что для людей безразлично, есть ли бог или его нет. А так как у нас тысячи разных других забот, то мы оставляем вам господа бога в заоблачных сферах, где он, может быть, существует, а может быть, и не существует. То, что не может быть удостоверено фактами, нас несколько не интересует; мы стоим на почве «доподлинных фактов», где не может быть речи о таких фантастических вещах, как бог и другие религиозные представления» (1, 518).

Борьба социалистов с церковью носила сложный характер. На стороне последней всегда были власть и деньги, а социалистам оставалось уповать на силу слова и использовать в пропагандистских целях гонения со стороны правящих сил. «Мученичество» выступает «важнейшим аргументом» в привлечении к себе общественного внимания. Интересно замечание о том, что выступления тори против атеистических произведений оборачиваются каждый раз «пользой для коммунистов». Энгельс приводит пример с изданием в 1840 г. трех газет с атеистическим содержанием — «Атеист», «Атеист и республиканец» и «Богохульник». «Несколько номеров «Богохульника» вызвали большую сенсацию, и власти тщетно ломали себе голову, как бы подавить это направление. Потом предоставили его самому себе, и что же, все три газеты прекратили свое существование!» (1, 521)

Популярность атеистических лекций и диспутов Энгельсу кажется огромной, особенно на фоне положения дел в Германии, где собственно атеистическая пропаганда в среде «низших сословий» не имела успеха. В Манчестере его приводит в восторг посещение воскресных чтений для рабочих, собирающих до трех тысяч человек, на которых нередко «христианство подвергается прямому нападению и христиан называют «нашими врагами»» (1, 520). Но не надо забывать, что активность определялась уровнем организации и социального самосознания

рабочего класса выражением более высокого уровня развития здесь капитализма. Через полгода в серии статей «Положение Англии» он по-иному оценит английскую действительность, вскрывая характер ханжества так называемых образованных классов, сложное положение в среде рабочего класса, разрозненность его передовых отрядов, развращение массы рабочих со стороны правящих сил, покажет упадок влияния церкви среди трудящихся. При этом Энгельс обращает внимание на преимущественно антиклерикальный, антицерковный дух, который вызван веками господства церкви, опиравшейся на поддержку государственного законодательства. И хотя последнее уже потеряло былое значение, «христианская партия», фактически отказавшаяся от его применения, видит в нем «дамоклов меч» над головой неверующих и борется за его сохранение.

Яркую картину проникновения и утверждения атеистического сознания в пролетарских слоях рисует Энгельс в книге «Положение рабочего класса в Англии». Прежде всего он обращает внимание на то, что безбожие в среде рабочего класса вызвано резким разрывом между религиозной проповедью классового мира и революционным сознанием пролетариата, между христианской проповедью блаженства в загробном мире и требованием установления нормальных условий жизни и труда на земле. «Английский рабочий, который почти не умеет читать и еще меньше писать,—писал Энгельс,—все же прекрасно знает, в чем заключаются его собственные интересы и интересы всей нации; он знает также, в чем заключаются специальные интересы буржуазии и чего он может от этой буржуазии ожидать. Пусть он не умеет писать, зато он умеет говорить и говорить публично; пусть он не знает арифметики, зато он достаточно разбирается в политико-экономических понятиях, чтобы видеть насквозь ратующего за отмену хлебных пошлин буржуа и опровергнуть его; пусть для него остаются совершенно неясными, несмотря на все старания попов, вопросы царства небесного, зато тем яснее для него вопросы земные, политические и социальные» (2, 346—347).

В основании отношения пролетариата к религии и церкви лежит классовое самосознание, не всегда осознаваемое субъективно, но почти всегда объективно определяющее его поведение. Его положение как немущего, находящегося на грани между жизнью и смертью, приво-

дит пролетария к независимости суждений там, где представителей господствующих классов сдерживают ханжество и лицемерие. Именно поэтому «рабочий гораздо более независим в своих суждениях, более восприимчив к действительности, чем буржуа, и не смотрит на все сквозь призму личных интересов. От религиозных предрассудков его предохраняет недостаточное воспитание; ничего не понимая в этих вопросах, он не ломает над ними голову, ему чужд фанатизм, которым одержима буржуазия, и если он и бывает религиозен, то только на словах, даже не в теории; на практике же рабочий живет только земными интересами и стремится устроиться в этом мире получше. Все буржуазные писатели сходятся в одном, — что рабочие не религиозны и не посещают церкви» (2, 357).

Но дело не только в непосещении церкви. Различие в отношении к религии рабочего класса и других сословий состоит в том, что непроходимые классовые барьеры обусловили принципиальное отличие в складе мышления рабочего класса, его взглядах на социальные, духовные и другие стороны существования. «Рабочие, — пишет Энгельс, — говорят на другом диалекте, имеют другие идеи и представления, другие нравы и нравственные принципы, другую религию и политику, чем буржуазия» (2, 356). Вот почему «духовенство всех сект на очень плохом счету у рабочих, хотя оно лишь недавно потеряло свое влияние на них; но в настоящее время дело обстоит так, что простого возгласа: he is a parson! — это поп! часто бывает достаточно, чтобы прогнать священника с трибуны общественного собрания» (2, 358). Даже в среде сельскохозяйственных рабочих, где положение религии еще достаточно устойчиво, и то прорастают семена безверия, вызванные церковными притеснениями и социальной позицией церкви. Энгельс приводит в качестве примера их антиклерикальных настроений сообщение корреспондента газеты «Morning Chronicle» о разговоре с поденщиком у выхода из церкви: «Я спросил одного из них, является ли сегодняшний проповедник их постоянным священником. Да, ну его к черту...» (2, 489), — ответил ему рабочий.

Приведенные высказывания Ф. Энгельса свидетельствуют о том, что пролетарское движение, основываясь на практике ее «воплощенного бытия» — церкви, носило антирелигиозный и атеистический характер. Изучение

жизни пролетариата подводило к мысли о том, что атеизм в пролетарской среде — одно из условий формирования научного мировоззрения и выработки социальных и политических требований улучшения своего положения. Отрицание религии для рабочего класса есть прежде всего отрицание существующего положения, в котором церковь выступает одним из угнетателей. «Деньги, — восклицает Энгельс, — вот бог на земле. Буржуа отнимает у пролетария деньги и тем самым превращает его на деле в безбожника. Что же удивительного, если пролетарий остается безбожником, не питает никакого почтения к святости и могуществу земного бога!» (2, 348) Но «земной бог» все время ссылается на небесного бога. И рабочий вместе с «земным» богом отрицает «небесного». Рабочий одновременно осознает, что «критика неба» есть форма «критики земли», и ополчается против него. Его борьба носит не отвлеченный, а практический характер. Вот почему и против религии он выступает практически, т. е. прежде всего против церкви, обрядности, пиетета перед священником и богом. Теоретические представления он обретает позже, в ходе своей классовой борьбы. Но это «обретение» исключает обращение к религии как к пройденному этапу, как к теоретическому представлению, господствовавшему до появления у него классового самосознания. В «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс в связи с анализом философских спекуляций немецкой философии как свидетельством ее отрыва от практической жизни, действительности пишут: «Для массы людей, т. е. для пролетариата, этих теоретических представлений не существует и, следовательно по отношению к нему их не нужно уничтожать, а если эта масса и имела когда-нибудь некоторые теоретические представления, например религию, то они уже давно уничтожены обстоятельствами» (3, 39—40).

В своем отношении к религии рабочий класс проходит ряд этапов: от религиозности через сомнение и антиклерикализм к абсолютному вплоть до анархического отрицания религии и научному атеизму. Радикализм требований рабочего класса по отношению к религии был прежде всего реакцией на воинственный характер действий последней, на религиозную нетерпимость, на использование ею всех средств для своей защиты. Эта позиция религии и церкви на каждом историческом этапе вызвала протест со стороны передовых сил. В письме к

Л. Фейербаху в августе 1844 г. К. Маркс отмечал эту закономерность: «...в противоположность XVIII столетию, религиозность распространилась теперь в рядах среднего сословия и высшего класса, а нерелигиозность — но такая нерелигиозность, которая свойственна человеку, ощущающему себя человеком — спустилась в ряды французского пролетариата» (27, 381).

В XIX в. пролетариат, встав во главе революционно-преобразования мира, обрел в лице церкви хитрого и опасного врага. Христианство на протяжении веков служило идейной основой социального угнетения. Именно опираясь на религиозную санкцию, господствующие классы оформляли, с одной стороны, свои социальные принципы как христианские, а с другой — христианские социальные принципы становились принципами, освящающими угнетение и неравенство на земле. Порывая с этими отношениями, пролетариат одновременно отрицает и так называемые социальные принципы христианства, среди которых Маркс называет «трусость, презрение к самому себе, самоунижение, смирение, покорность» (4, 204). В «Святом семействе» К. Маркс писал: «Нужно быть знакомым с тягой к науке, с жаждой знания, с нравственной энергией и неутомимым стремлением к саморазвитию у французских и английских рабочих, чтобы составить себе представление о *человеческом* благородстве этого движения» (2, 92). «Благородство» пролетариата формировалось именно как антитеза христианским принципам нравственности и социальных отношений.

Здесь уместно обратить внимание на практический характер атеизма К. Маркса и Ф. Энгельса. В 1884 г. в письме Э. Бернштейну Энгельс, вспоминая 40-е годы, отмечал, «что атеизм выражает только отрицание, — это мы сами говорили еще 40 лет тому назад, возражая философам, но при этом добавляли, что атеизм, как *голое* отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без нее ничего не представляет и поэтому сам еще является религией» (36, 161). «Плотью» атеизма выступает исторически конкретная и последовательная связь его с теми социальными силами, которые разоблачают религию как духовную санкцию отживших социально-экономических отношений. В ходе исторического развития изменялись формы атеизма, но они всегда оказывались отражением социальной

борьбы различных классов. При этом атеистические идеи, как правило, становились действенным оружием в руках передовых социальных сил. Маркс и Энгельс всегда подчеркивали революционный характер свободомыслия, ересей, антиклерикализма. Не случайно и пролетариат, ставший ведущей революционной силой в XIX в., переходит на позиции атеизма и рассматривает борьбу с религией и церковью как составную часть общей борьбы с буржуазией за освобождение человечества. Присущий рабочему классу стихийный атеизм требовал теоретического осознания. Необходимо было раскрыть существо пролетарского принципа свободы совести и места атеизма и религии в грядущем обществе социалистического равенства.

Если на ранних этапах развития рабочего движения его идеологи под влиянием сплошной религиозности искали компромисса с религией, боялись отпугнуть атеизмом массы от участия в пролетарском движении, то в 40-х годах XIX в. в передовых странах Европы рабочие, встав на позиции антиклерикализма и атеизма, поставили перед ними задачу осмысления роли атеизма в социальной борьбе, как бы «продиктовали» им требования свободы совести в качестве одного из принципов рабочего движения. Маркс и Энгельс отнюдь не навязывали рабочему классу атеистические позиции и провозглашение свободы совести. Напротив, именно в атеистических и антиклерикальных позициях рабочего класса находили они основу своих теоретических взглядов.

* * *

«Атеизм есть гуманизм...» Это положение, получившее в работах Маркса и Энгельса теоретическое обоснование, легло в основу социалистической практики преодоления религии. Для марксистов это означает не административное ниспровержение церкви, не голое отрицание религии, не дискредитацию людей по признаку их отношения к вере, не предпочтение одной веры другой. Гуманистическая сущность атеизма состоит в признании исторической обусловленности религии, ее преходящего характера. Атеизм возвращает человеку уверенность в собственных силах, открывает возможность опереться на разум в постижении мира, лишает нравственность религиозного ханжества и лицемерия. При этом атеизм эво-

люционируёт в сторону все более органичного «вписывания» в научное, материалистическое мировоззрение личности, становясь его естественным атрибутом. Раскрытое в работах Маркса и Энгельса позитивное содержание научного атеизма, его связь с мировой культурой делают атеизм составной частью исторического прогресса общества из социальных и духовных форм несвободы в «царство свободы».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Становление атеизма К. Маркса и Ф. Энгельса как стороны развития их мировоззрения одновременно является иллюстрацией сложного и вместе с тем поучительного процесса становления теории научного атеизма. Атеизм их предшественников, полный гениальных догадок, смелых разоблачений, отчаянной борьбы с церковным засильем, обрел в марксизме свое достойное продолжение. Соединение критики религии с задачами классовой борьбы пролетариата превратило ее из самоцели в момент социальной идеологии рабочего класса.

В ходе развития своих атеистических воззрений К. Маркс и Ф. Энгельс преодолели ограниченность просветительской критики религии, показали принципиальную невозможность союза религии и философии, науки и веры, положив конец иллюзиям замещения христианства новой «человеческой» религией. Они сформулировали научные принципы критики религии как «отражения превратного мира». Выдвинув в качестве исходного пункта анализа религии изучение социальной действительности, порождающих религию условий социальной и духовной жизни, они преодолели субъективизм в признании причин ее существования. Религия стала пониматься не как гносеологическая извращенная форма познания и объяснения мира, а как продукт социального бессилия человека перед лицом окружающего мира, его «энциклопедический компендиум». Отличие атеизма Маркса и Энгельса состояло в раскрытии ими «тайны» происхождения и сущности религии и обосновании атеизма не как простого отрицания религии, а как момента имманентного развития человеческого познания. Атеизм как специфическое учение был «вызван» к жизни религией. Вместе с тем атеизм как исключение какой-либо реальности сверхъестественного представляет собой сторону философского, преимущественно материалистического, постижения мира. Эта «двуипостасность» атеизма, открытая основателями марксизма, имеет важное значение для понимания его сущности. Преодоление и упразднение религии ведет

и к исчерпанию функции атеизма как специфического учения — оно «не имеет больше никакого смысла» (42, 127). Атеизм же как аспект научного философского постижения мира, мировоззрения сохраняется как имманентное им качество. Марксизм никогда не рассматривал атеизм как самоцель и в этом смысле преодолел те крайние воззрения, согласно которым он должен-де сменить религию. К. Маркс и Ф. Энгельс никогда не абсолютизировали атеизм, более того, они органически включали его в научно-философское освоение мира, в практику социального действия и преобразования. Их атеистическая теория есть теория, объясняющая возникновение, развитие, преодоление и религии, и атеизма.

Марксистский атеизм подвергался и подвергается нападкам со стороны буржуазно-клерикальных идеологов и теологов, различного рода его фальсификаторов и ревизионистов. Несмотря на существующие между ними различия, все они приписывают марксизму атеизм как антирелигию, новую религию, первооснову и самоцель его философского и социального учения. Анализ становления атеизма Маркса и Энгельса, выявивший природу и сущность атеизма, его взаимоотношения с религией, наукой, философией, мировоззрением, опровергает эти обвинения.

Другим важным выводом из проведенного исследования является то, что путь Маркса и Энгельса к научному взгляду на религию, с одной стороны, повторяет путь многих представителей философской и социальной мысли того времени, а с другой — является новым шагом в их развитии. Новаторство их теории научного атеизма состоит в том, что они сумели «взглянуть на мир человеческими глазами» и без предубеждения и априорности проанализировать феномен религии комплексно, с привлечением материала из истории, естествознания, философии, морали, эстетики и т. д. Открыв материалистическое понимание истории, они одновременно открыли путь к познанию религии. Вот почему будет правильно сказать, что их атеизм обязан своим существованием не учению о противоположности атеизма и религии, а материалистическому пониманию истории, частью которого он является.

Вскрыв социальные и классовые корни религии, связав атеизм с социально-историческим развитием общества, К. Маркс и Ф. Энгельс впервые указали на проле-

тарский атеизм как его вершину. Именно пролетариат, освобождаясь от всех иллюзий в отношении собственного и в целом общественного существования, способен окончательно порвать с религией как одной из исторических иллюзорных форм сознания. Мысль о том, что пролетариату «нечего терять» в прошлом, имеет прямое отношение и к религии. «Обрести» подлинный земной мир можно, только упразднив всецелие мира небесного.

Пройдут годы, прежде чем в «Капитале» К. Маркс напишет: «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса, т. е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем» (23, 90). К достижению этого строя и стремится пролетариат, увлекая за собой трудящиеся массы. Отличительной чертой его позиции является не схоластическая дискуссия с теологией, не «теоретические дедукции» (3, 39) относительно будущего религии, а практическое изменение условий своего бытия, которые и выступают предпосылкой переворота в их сознании. Атеизм, таким образом, есть результат классовой борьбы, итог поступательного развития общества. К. Маркс и Ф. Энгельс не «планируют» пути и сроки упразднения религии. В декабре 1878 г. в интервью корреспонденту газеты «Chicago Tribune» К. Маркс скажет: «...религия будет исчезать в той мере, в какой будет развиваться социализм. Ее исчезновение должно произойти в результате общественного развития, в котором крупная роль принадлежит воспитанию» (45, 474). Истоки этого взгляда уходят своими корнями в 40-е годы, когда глубокое знакомство с жизнью рабочего класса определило общую направленность социально-политических и философских воззрений основоположников марксизма.

Каково же воздействие сложившейся к 1845 г. теории научного атеизма на дальнейшее отношение Маркса и Энгельса к религии и атеизму? Если в ходе становления научного атеизма встречались отдельные «неточные» с точки зрения сформировавшейся теории положения и

суждения, а без этого, как известно, невозможно ее развитие, то в последующем их взгляды на религию и атеизм остаются неизменными. Это отнюдь не означает застоя, догматизма. Наоборот, именно с появлением теории научного атеизма стал возможен последующий анализ конкретных исторических явлений религии и атеизма, в ходе которого корректировались оценки отдельных моментов их генезиса. Однако для Маркса и Энгельса вопрос об отношении к религии и церкви уже к середине 40-х годов перестал быть только теоретической проблемой и стал задачей практической борьбы за социализм. В «Требованиях Коммунистической партии в Германии», написанных в марте 1848 г., говорилось о полном отделении церкви от государства, что означало превращение религии в частное дело граждан, лишало ее былых привилегий и открывало возможность выбора каждым человеком своего отношения к религиозным институтам. Опираясь на свою теорию, они сумели разработать учение о преодолении религии в условиях социализма, обосновать противоположность науки и религии перед лицом фидеизма второй половины XIX в., развенчать христианский коммунизм и т. д. Все это опровергает вымыслы марксологов об атеизме как созданном в 40-х годах рычаге, с помощью которого Маркс и Энгельс конструировали социализм.

Предпринятое исследование становления атеистического мировоззрения Маркса и Энгельса, созданной ими теории научного атеизма, обнаруживает наличие ряда малоизученных проблем. Думается, что заслуживают специального рассмотрения вопросы развития атеизма и свободомыслия в рабочем движении конца XVIII — начала XIX в., требуется углубленный анализ полемики по проблемам религии и атеизма в тогдашней демократической и клерикальной печати, осмысление интерпретации религии и атеизма не только основателями утопического социализма, но и их многочисленными последователями как базы левацких представлений о борьбе с религией в социал-демократической литературе второй половины XIX — начала XX в.

В условиях «возрождения» буржуазными идеологами различного рода религиозных и псевдорелигиозных теорий все большее значение приобретает критика Марксом и Энгельсом «религиозного творчества» во времена первого этапа кризиса буржуазного сознания, обращения

стихийного антикапиталистического движения к религии как идеологии протеста. Содержащееся в их трудах разоблачение этих иллюзий имеет непреходящую методологическую ценность для выработки исторически верного осмысления их природы и форм полемики с ними.

Появление новых материалов о жизни и творчестве основоположников марксизма, потребность борьбы с ревизионизмом и антикоммунизмом делают обращение к их теоретическому наследию актуальным и непреходящим.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Введение

¹ *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. М., 1974, с. 9.

² См. *Продев С.* Весна гения. М., 1966; *Клейн М.* Духовное развитие молодого Маркса. — Ф. Энгельс и современные проблемы философии марксизма. М., 1971; *Фритцханд М.* Марксизм, гуманизм, мораль. М., 1976; *Штайгервальд Р.* Марксизм, религия, современность. М., 1976, и др.

³ *Михновский Д. В.* Проблемы соотношения искусства и религии в работах молодого Ф. Энгельса (1837—1844). — Общественная жизнь и религия. Ученые записки ЛГПИ им. А. И. Герцена, т. 524. Л., 1972; *его же.* К. Маркс и Ф. Энгельс о взаимоотношении искусства и религии. — Научный атеизм. Вопросы методологии и социологии, вып. 2. Ученые записки Пермского пединститута, т. 108. Пермь, 1973; *Яковлева М. П.* К вопросу о начале атеизма К. Маркса. — Вопросы философии. Научные труды Новосибирского пединститута, т. 50, вып. 1. Новосибирск, 1969; *Гладышев Г. В.* Из истории формирования атеистического мировоззрения Энгельса. — Актуальные проблемы воинствующего материализма и диалектики. Л., 1976; *его же.* Философия религии Гегеля как идейный источник раскола в лагере его последователей (к генезису атеизма Энгельса). — Вестник ЛГУ. Экономика. Философия. Право, вып. 2, 1976, № 11; *Кислицын А. И.* Формирование атеистических взглядов Маркса. 1841—1844. — Материалы теоретической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения К. Маркса. Курган, 1968; *Кубланов М. М.* К истории формирования взглядов Энгельса на происхождение христианства. — Атеизм. Религия. Современность. Л., 1973; *Леонов О. Д.* К вопросу о формировании атеистических взглядов К. Маркса. — Вопросы марксизма и идеологической работы. Сборник статей. Петрозаводск, 1976.

⁴ *Calvez J.-Y.* La Pensée de Karl Marx. Paris, 1956; *Reding M.* Der politische Atheismus. Graz, 1958; *Thier E.* Das Menschenbild des jungen Marx. Göttingen, 1957; *Cottier G.* L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes. Paris, 1959; *L'Ateismo contemporaneo* vol. 2. Torino, 1968, p. 93—138; *Mader J.* Fichte, Feuerbach, Marx. Leib. Dialog. Gesellschaft. Wien, 1968.

⁵ *Schuller P. M.* Karl Marx's atheism. — Science and sociology, vol. 39, 1975, N 3, p. 331—345; *Bertrand M.* Le statut de la religion chez Marx et Engels. Paris, 1979; *Frostin P.* Materialismus, Ideologie, Religion: die materialistische Religionskritik bei K. Marx. München, 1978; *Carlebach J.* Karl Marx and the radical critics of Judaism. London, 1978; *McKown D. B.* The classical marxist critics of religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky. The Hague Nijhoff, 1975; *Sontag F., Roth J.-K.* Is the criticism of religion the premise of all criticism? — Philosophy of religion and theology, 1976 proceedings. Missoula, 1976, p. 104—114; *Morra G.* Marxismo e religione. Milano, 1977.

⁶ См. *Корню О.* Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность, т. 1—3. М., 1959—1968; *Miller S., Sawadzky B.* Karl Marx in Berlin. Berlin, 1961; *Laufner R., König K.-L.* Karl Marx und Trier. Trier, 1978; *Rosen L. B.* Bayer and Marx. The influence of B. Bayer on Marx's thought. The Hague, 1977; *Monz H.* Karl Marx, Trier, 1973; *Maguire J.* Marx's Paris writings: an analysis. Dublin, 1972.

Глава I

¹ *Monz Heinz.* Karl Marx. Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk. Trier, 1973, S. 246.

² См. там же, с. 283.

³ См. *Лонге Р.-Ж.* Карл Маркс — мой прадед. М., 1939, с. 38.

⁴ *Волков Г.* Рождение гения. Становление личности и мировоззрения Карла Маркса. М., 1968, с. 23.

⁵ См. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. 3. М.—Л., 1927, с. 288.

⁶ *Лонге Р.-Ж.* Карл Маркс — мой прадед, с. 44.

⁷ *Корню О.* Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность, т. 1. М., 1959, с. 125.

⁸ *Серебряков М. В.* Фридрих Энгельс в молодости. М., 1958, с. 11. М. В. Серебряков рассматривает рассуждения «о жажде общения с богом» в письме Энгельса к Ф. Греберу (12—27 июля 1839 г.) как относящиеся к периоду конфирмации. Правильнее их было бы отнести к «реставрации» религиозного чувства после знакомства с Шлейермахером, который на время «затмил» Штрауса. Когда Энгельс пишет: «Я пожертвовал тем, что мне дороже всего, я пренебрег моими величайшими радостями, моими дорогими и близкими, я опозорил себя со всех сторон перед всем светом...» (41, 411), то он имеет в виду свой разрыв с пиелизмом и переход на позиции супернатурализма и рационализма в конце 1838 г.

⁹ *Корню О.* Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность, т. 1, с. 134.

¹⁰ *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма, с. 53.

¹¹ *Штраус Д.-Ф.* Жизнь Иисуса, кн. 1. Лейпциг. — СПб., 1907, с. 29.

¹² *Бауэр Б.* Трубный глас страшного суда над Гегелем. М., 1933, с. 25.

¹³ См. там же, с. 28.

¹⁴ См. *Лапин Н. И.* Молодой Маркс. М., 1976, с. 52.

¹⁵ Там же, с. 60.

¹⁶ См. *Фейербах Л.* История философии. Собрание произведений в 3-х томах, т. 1. М., 1967, с. 184. Интересно, что К. Маркс цитирует в «Тетрадах по эпикурейской философии» стихотворение Бёме, которое он заимствует из этой работы Фейербаха.

¹⁷ *Корню О.* Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность, т. 1, с. 141.

¹⁸ *Серебряков М. В.* Фридрих Энгельс в молодости. М., 1958, с. 26—27.

¹⁹ См. там же, с. 28.

²⁰ В 1839 г. Энгельс, разоблачая христианскую идею первородного греха, пишет: «...к чему мне в таком случае еще искупление?» (41, 427). Через 140 лет папа Иоанн-Павел II, как бы отвечая на левохристианскую критику социальной доктрины церкви — проповеди необходимости активного ее действия для улучшения социальной

жизни, вновь утверждает догмат об искуплении как главный и основополагающий в христианстве в своей энциклике "Redemptor hominis", пронизанной правоцентристской ориентацией и стремлением осудить левокатолические позиции.

²¹ Гегель. *Философия религии* в 2-х томах, т. 1. М., 1977, с. 420.

²² Гегель. *Философия религии* в 2-х томах, т. 2. М., 1977, с. 355.

²³ См. Гегель. *Философия религии* в 2-х томах, т. 1, с. 224.

²⁴ Ойзерман Т. И. *Формирование философии марксизма*, с. 94.

²⁵ Гегель. *Философия религии* в 2-х томах, т. 2, с. 333.

²⁶ См. Левнова С. Э., Федоровский Н. Г. *Биографические сведения о Марксе в переписке современников*. — Научно-информационный бюллетень сектора произведений К. Маркса и Ф. Энгельса ИМЛ при ЦК КПСС, № 25. М., 1973, с. 119.

²⁷ Фейербах Л. *Избранные философские произведения*, т. 2. М., 1955, с. 26.

²⁸ Там же, с. 35.

²⁹ Там же, с. 219.

³⁰ См. Лапин Н. И. *Молодой Маркс*, с. 68.

³¹ Ленин В. И. *Полн. собр. соч.*, т. 26, с. 82.

³² Лапин Н. И. *Молодой Маркс*, с. 44.

³³ Волков Г. *Возникновение марксизма и наследие духовной культуры*. — *Коммунист*, № 7, 1978, с. 57.

Глава II

¹ См. *Литературные манифесты западноевропейских романтиков*. М., 1980, с. 66.

² Там же, с. 150.

³ Там же.

⁴ Гейне Г. *Полн. собр. соч.* в 12-ти томах, т. VII. М., 1936, с. 18.

⁵ Там же, с. 19.

⁶ Marx—Engels Gesamtausgabe (MEGA), Abt. III, Bd. 1, S. 458.

⁷ См. Дунаевский Л. Р. *Карл Маркс и Шарль де Бросс*. — *Французский ежегодник. Статьи и материалы по истории Франции*. 1973. М., 1975, с. 196—205; *его же*. Выписки К. Маркса о фетишизме (1842). — *Вопросы научного атеизма*, вып. 12. М., 1971, с. 343—356.

¹² Фейербах Л. *Избранные философские произведения*, т. 1. М., 1971, с. 459.

⁹ Гегель. *Философия религии* в 2-х томах, т. 1, с. 432—433.

¹⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви, с. 459.

¹¹ См. там же, с. 463.

¹² Фейербах Л. *Избранные философские произведения*, т. 1. М., 1955, с. 108.

¹³ Фейербах Л. *Избранные философские произведения*, т. 2, с. 46.

¹⁴ Фейербах Л. *Избранные философские произведения*, т. 1, с. 110.

¹⁵ Фейербах Л. *Избранные философские произведения*, т. 2, с. 52.

¹⁶ См. там же, с. 57.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же, с. 233.

¹⁹ Там же, с. 225.

²⁰ Там же, с. 229.

²¹ Там же, с. 293.

²² Ойзерман Т. И. *Формирование философии марксизма*, с. 244.

²³ Гейне Г. *Полн. собр. соч.* в 12-ти томах, т. VII, с. 73.

- ²⁴ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 2, с. 216.
- ²⁵ *Фейербах Л.* История философии. Собрание произведений в 3-х томах, т. 3. М., 1967, с. 45—46.
- ²⁶ *Фейербах Л.* История философии. Собрание произведений в 3-х томах, т. 1. М., 1967, с. 79.
- ²⁷ См. *Гейне Г.* Полн. собр. соч. в 12-ти томах, т. VII, с. 40.
- ²⁸ См. *Вейтлинг В.* Евангелие бедного грешника. Лейпциг. — СПб., 1907, с. 23—24.
- ²⁹ См. *Вейтлинг В.* Гарантии гармонии и свободы. М.—Л., 1962, с. 495.
- ³⁰ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 2, с. 171.
- ³¹ *Лифшиц М. А.* Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. М., 1979, с. 127.
- ³² *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 2, с. 193.

Глава III

- ¹ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 2, с. 238.
- ² См. *Лифшиц М.* Карл Маркс. Искусство и общественный идеал, с. 108—109.
- ³ *Волков Г.* Рождение гения, с. 75.
- ⁴ *Гегель.* Сочинения, т. XI. М.—Л., 1935, с. 513.
- ⁵ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 1, с. 110.
- ⁶ *Гегель.* Философия религии в 2-х томах, т. 1, с. 219—220.
- ⁷ Там же, с. 207.
- ⁸ Там же, с. 198.
- ⁹ *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма, с. 135.
- ¹⁰ См. там же.
- ¹¹ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 1, с. 109.
- ¹² См. *Гегель.* Философия религии в 2-х томах, т. 1, с. 220.
- ¹³ См. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 1, с. 165.
- ¹⁴ *Фейербах Л.* История философии. Собрание произведений в 3-х томах, т. 1, с. 481.
- ¹⁵ Там же, с. 165.
- ¹⁶ См. там же, с. 164.
- ¹⁷ *Гегель.* Сочинения, т. XI, с. 396.
- ¹⁸ См. *Фейербах Л.* История философии. Собрание произведений в 3-х томах, т. 3, с. 54.
- ¹⁹ *Гегель.* Сочинения, т. XI, с. 206.
- ²⁰ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 1, с. 267.
- ²¹ *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды, т. 2. М., 1971, с. 171.
- ²² *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 2, с. 733.
- ²³ Там же, с. 309.
- ²⁴ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 1, с. 504.
- ²⁵ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 2, с. 733.
- ²⁶ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 2, с. 178.

Глава IV

- ¹ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 2, с. 51.
- ² *Кант И.* Сочинения в 6-ти томах, т. 4, ч. 2. М., 1965, с. 7.
- ³ *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973, с. 377.
- ⁴ *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XIX в. М., 1976, с. 131.
- ⁵ *Кант И.* Сочинения в 6-ти томах, т. 3. М., 1964, с. 671.
- ⁶ *Кант И.* Сочинения в 6-ти томах, т. 6. М., 1966, с. 334.
- ⁷ *Кант И.* Сочинения в 6-ти томах, т. 4, ч. 2, с. 380.
- ⁸ *Кант И.* Сочинения в 6-ти томах, т. 2. М., 1964, с. 221.
- ⁹ См. *Гегель.* Сочинения, т. XI, с. 444.
- ¹⁰ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 2, с. 824.
- ¹¹ См. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 1, с. 130.
- ¹² См. *Гольбах П.* Избранные произведения в 2-х томах, т. 1. М., 1963, с. 145.
- ¹³ *Гельвеций К.-А.* Сочинения в 2-х томах, т. 2. М., 1974, с. 271.
- ¹⁴ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 2, с. 286—287.
- ¹⁵ *Кант И.* Сочинения в 6-ти томах, т. 4, ч. 2, с. 270.
- ¹⁶ *Гольбах П.* Священная зараза. Разоблаченное христианство. М., 1936, с. 152.
- ¹⁷ *Гольбах П.* Галерея святых (или Исследование образа мыслей, поведения, правил и заслуг тех лиц, которых христианство предлагает в качестве образцов). М., 1962, с. 19. В «Святом семействе» Маркс приводит ряд выдержек из Гольбаха о морали, в том числе такую мысль, что «религиозная мораль никогда не служила тому, чтобы сделать смертных более общественными» (2, 148). Еще в период работы над докторской диссертацией Маркс знакомится с «Системой природы» и выписывает из нее положение об атеистическом основании морали (40, 230).
- ¹⁸ См. *Оуэн Р.* Избранные сочинения, т. 1. М.—Л., 1950, с. 170.
- ¹⁹ См. *Вейтлинг В.* Гарантии гармонии и свободы, с. 412.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. У ИСТОКОВ МИРОВОЗЗРЕНИЯ	6
В семье и гимназии	7
О «душе пиетиста»	12
Три университета Карла Маркса	19
Письма Ф. Энгельса к братьям Греберам	31
«Пограничные столбы для истекшего периода времени...»	41
Глава II. «КРИТИКА РЕЛИГИИ ПО СУЩЕСТВУ ОКОНЧЕНА»	51
«Человек создает религию»	52
«Бытие религии есть бытие несовершенства...»	65
«Рабство по набожности» и «рабство по убеждению»	74
«...Религия распадалась перед лицом возрастающей культуры»	82
Глава III. ИЗ ИСТОРИИ АТЕИЗМА	90
«Эпикур слывет безбожным философом...»	91
«...Религия вообще, и философия представляют собой крайние противоположности»	100
Возвещение «атеистического общества»	108
«Великий подвиг Фейербаха...»	118
Глава IV. АТЕИЗМ ЕСТЬ ГУМАНИЗМ	125
«Поменьше щеголять вывеской «атеизма»»	127
«Человека унижает не атеизм...»	136
Атеизм и коммунизм	145
Пролетарский атеизм	154
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	163
ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА	168

Пищик Ю. Б.

ПЗ6 Становление атеизма К. Маркса и Ф. Энгельса. — М.: Мысль, 1983. — 173 с.

65 к.

Работа посвящена критике религии и формированию атеистических взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса. В ней показано, что отношение к религии стало своеобразным пробным камнем, на котором оттачивалась социальная и философская мысль основоположников марксизма.

Опираясь на ленинскую оценку сущности и природы марксистского атеизма, его революционного характера, автор раскрывает актуальное значение атеистического наследия Маркса и Энгельса как для практики атеистического воспитания, так и для критики антимарксизма и антикоммунизма.

П 0400000000-098 46-83
004(01)-83

ББК 86.1
2

Юрий Борисович Пищик

**Становление
атеизма
К. Маркса
и Ф. Энгельса**

ИБ № 2197

Заведующий редакцией *Ю. И. Аверьянов*
Редактор *Л. Н. Колтырева*
Младший редактор *А. Ю. Голосовская*
Оформление художника *В. Н. Петрова*
Художественный редактор *А. Б. Николаевский*
Технический редактор *Л. П. Гришина*
Корректор *О. П. Кулькова*

Сдано в набор 21.01.83. Подписано в печать 18.05.83. А10922.
Формат 84×108^{1/32}. Бумага типогр. № 1. Литерат. гарн. Высокая печать.
Усл. печатных листов 9,24. Учетно-издательских листов 9,49. Усл. кр.-отт. 9,46.
Тираж 40 000 экз. Заказ № 166. Цена 65 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Московская типография № 32 Сюзполиграфпрома при Государственном
комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
Москва, 103051, Цветной бульвар, 26.

УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

Книги издательства «Мысль» продаются в магазинах, распространяющих общественно-политическую литературу.

Подробную информацию о литературе, готовящейся к выходу в свет, и о порядке ее распространения Вы можете получить из ежегодных аннотированных планов издательства «Мысль».

ИСПРАВЛЕНИЕ

На стр. 52 6, 7 и 8-ю строки сверху следует читать:

Удары, нанесенные церковной догматике и традиционным верованиям французскими материалистами и атеистами, И. Кантом, Ф. Шлейермахером, Д. Штраусом,

