

А. Д. СУХОВ

ЕСТЕСТВОИСПЫТАТЕЛИ И РЕЛИГИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУКА

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Научно-атеистическая серия

А. Д. СУХОВ

ЕСТЕСТВОИСПЫТАТЕЛИ И РЕЛИГИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва 1975

Для того чтобы «примирить» науку и религию, теологи пытаются доказать, будто естествоиспытателям свойственно гармонически сочетать свои научные убеждения с религиозными верованиями. История и современность, однако, убедительно свидетельствуют о тесных связях науки с атеизмом. Доктор философских наук А. Д. Сухов показывает, что в недрах естествознания давно уже начал складываться стихийный атеизм, что этот атеизм становился постепенно все более сознательным, что в современную эпоху мировоззрение передовых естествоиспытателей закономерно является диалектико-материалистическим и научно-атеистическим. В книге критикуются теологические фальсификации мировоззрения ученых.

История науки — это история борьбы за правильное понимание и преобразование мира. На этом пути науке пришлось встретить немало препятствий. Одним из них было постоянное сопротивление религии. Усилия многих ученых направлялись на то, чтобы оттеснить религию с ее рубежей, отвоевать у нее право на исследование действительности.

В ходе этого наступления науки религия претерпевала изменения, нередко довольно значительные. Из нее выпадали те звенья, которые были наиболее скомпрометированы научной критикой, изменялись методы защиты тех или иных религиозных догматов; трансформировалось и отношение к достижениям науки.

На перестройку религиозных систем весьма существенное воздействие оказывает совершающаяся в современном мире научно-техническая революция. Охватывая сферу науки, техники и производства, она превратилась в одну из наиболее важных социальных примет нашего времени. В этих условиях традиционный для теологии подход к научным открытиям, не согласующимся с догмами религии, как якобы извращающим истину, отступающим от нее, имеет мало шансов на успех и не может быть использован в сколько-нибудь широких масштабах. Правда, и сейчас еще отдельные теологи — крайние мистики и иррационалисты — пытаются во всем объеме сохранить «первозданность» религиозных представлений и отвергнуть все то, что приходит в противоречие с ними.

Однако в теологической среде упрочиваются иные тенденции. Теологи различных вероисповеданий в последнее время предпринимают настойчивые попытки «примирить» науку и религию. Это и не удивительно: мы живем в такое время, которое с полным основанием можно назвать веком науки.

Теологические поиски компромиссов с наукой обусловлены не только ее успехами; эти поиски имеют и другие причины. Бóльшая часть религиозных центров, существующих в буржуазных странах, тесно связана с системой капитализма. А капитализму, широко использующему достижения науки, нужна и религия. Последняя служит здесь эффективным социальным регулятором отношений между антагонистическими классами — господствующим и угнетенным, дополняя иные методы нейтрализации социального протеста. Взамен реальных социальных потерь, которые несут в этом обществе трудящиеся массы, религия предлагает им иллюзорную компенсацию. Поиски путей и средств примирения двух несовместимых форм общественного сознания соответствуют социальному заказу капиталистического образа жизни.

Сама научно-техническая революция при капитализме влечет за собой ряд неустраняемых негативных последствий: усиливает эксплуатацию трудящихся и неравномерное распределение в обществе социальных благ, нередко способствует милитаристским тенденциям в экономике и т. д. Некоторыми своими проявлениями научно-техническая революция в буржуазном обществе неблагоприятна для научного мировоззрения, и даже укрепляет социальные корни религии, стимулирует религиозные настроения. Ее воздействие на общественное сознание там противоречиво.

В социалистическом обществе, социальная природа которого чужда религии, баланс сил не таков, чтобы религия обостряла свои отношения с наукой. Вполне естественно в этих условиях, что теология стремится доказать, будто наука и религия не противоречат друг другу и не исключают друг друга, что они якобы «существовали, существуют и будут существовать совместно»¹.

Таким образом, теологические стремления добиться компромисса между религией и наукой и на этой основе обеспечить своего рода «мирное сосуществование» между ними глубоко социально детерминированы.

Однако этот «либеральный» подход к науке теология осуществляет там, где ее позиции достаточно ослаблены. Если же она чувствует себя уверенно, то придерживается

¹ «Журнал Московской патриархии», 1956, № 5, стр. 66.

традиционных, последовательно консервативных взглядов. Тем ученым, которые в той или иной мере оказываются под эгидой религии, теология настойчиво рекомендует согласовывать свои идеи с религиозным мирозерцанием, а если они все же выходят за рамки последнего, то пересматривать эти идеи, или просто отказываться от них. В тех случаях, когда теология может рассчитывать, что ее претензии не останутся без последствий, она накладывает вето на некоторые выводы науки. Однако лишь сравнительно немногие ученые соглашались в своей научной работе следовать указаниям теологии, приравниваясь к ним. Поэтому и экстремистские настроения, существующие в теологической среде, становятся все менее популярными.

Главная цель, на которую ориентируется в данном случае теология,— нейтрализовать в знании то, что разрушительно для религиозного сознания, сделать науку приемлемой для религии, безвредной для нее. В различных религиозных системах разрабатываются многообразные средства для достижения этой цели. Формируясь в недрах какого-либо конкретного религиозного течения, методы «примирения» науки и религии становятся затем достоянием более обширного теологического ареала; сфера, в которой они применяются, увеличивается. Эти теологические методы, дополняя друг друга, в своей совокупности призваны «умиротворить» науку. При этом, однако, используются приемы, не всегда достаточно согласованные между собой, а то и просто противоречащие друг другу. Это усиливает и без того присущую теологии эклектичность.

В современной теологии довольно широко используются теории двойственной истины и предметного разграничения науки и религии. Согласно первой теории, каждый из этих феноменов вправе претендовать на поиск истины, причем истины, устанавливаемые ими, не обязательно должны совпадать друг с другом; представляющееся истинным науке может не быть истинным с точки зрения религии, и наоборот. Вторая из этих теорий базируется на том, что сами предметы науки и религии различны; та и другая, занимаясь своим кругом вопросов, по существу не имеют каких бы то ни было точек соприкосновения и поэтому конфликтам между ними нет места. Возникнув еще в средние века, эти теории имели

свою историю. Первоначально они использовались для того, чтобы отстоять, хотя бы в урезанном виде, права науки на самостоятельное существование и развитие. Когда религия осуществляла свой диктат во всех сферах жизни общества, подобные концепции имели позитивную значимость. Но после того как наука достаточно окрепла и от оборонительных акций в отношении религии перешла к наступательным, прогрессивные потенции обеих теорий, и без того весьма ограниченные, стали быстро утрачиваться. В наши дни и та и другая, к тому же основательно обработанные теологией, служат защите религиозного мировоззрения.

Используя эти теории, современное богословие настаивает на том, что у религии имеется особая сфера, в которую якобы наука не имеет права вторгаться, что религиозная вера не может являться объектом научного изучения, что наука не компетентна судить об истинах религии и т. д. Однако и история, и современность убедительно свидетельствуют против подобных претензий теологии. Религия и наука затрагивали одни и те же вопросы, и именно это вызывало постоянные трения между ними. А так как ответы на поставленные вопросы могли быть только однозначными, то истины науки приходили в непримиримое противоречие с догмами религии. Ни теория двойственной истины, ни теория предметного разграничения не могут преодолеть извечный конфликт религии с наукой.

В теологии бытуют и другие приемы, направленные на «обезвреживание» науки. Издавна практикуется теологическая интерпретация научных достижений. Уже в древности теологическому истолкованию и последующей догматизации подверглись некоторые представления таких ученых, как Аристотель, Птолемей, Гален. Все прочие представления, не соответствовавшие христианской картине мироздания, были отвергнуты, как отвергались они и впоследствии. Более того: они ожесточенно преследовались.

Ныне возможность отбросить то или иное положение науки, оказавшееся в противоречии с религией, значительно меньше; соответственно возросла значимость теологической интерпретации. Данную проблему решает большой штат теологов, имеющих специальную подготовку. Однако практика показывает, что эта задача непосильна

для религиозных организаций. Число научных открытий, требующих с их стороны внимания, непрерывно возрастает. Надо держать в поле зрения не только отрасли знания, ставшие классическими, но и появившиеся сравнительно недавно — квантовую механику, кибернетику, генетику и др. Теологии приходится искать белые пятна в науке, сосредоточивать свои усилия на спекулятивных построениях вокруг спорных и перешенных вопросов и по мере их научного исследования менять свои позиции, что основательно роняет ее авторитет в среде верующих. Поэтому теологию все больше занимает проблема, как устранить нежелательное мировоззренческое содержание не отдельных открытий науки, как бы важны они сами по себе ни были, а науки в целом.

Стремясь ликвидировать или по крайней мере свести к минимуму мировоззренческий потенциал науки, теология разрабатывает и пропагандирует «концепцию», согласно которой за наукой в методологическом плане остаются лишь описание и систематизация, т. е. сугубо эмпирические функции. По мнению теологов, наука не может проникнуть в сущность изучаемых процессов и явлений и не должна к этому стремиться. Самое большее, на что она может претендовать, — это рабочие гипотезы, существующие лишь для удобства исследования и имеющие временный, преходящий характер. Мировоззрение якобы вообще находится вне компетенции науки, а право на решение мировоззренческих проблем монополично принадлежит религии. Теология стремится порвать связи, существующие у науки с материалистической философией, и, разоружив науку мировоззренчески, навязать ей протекцию религиозной философии. Логическим завершением этой концепции является вывод о том, что пределы науки ограничены «сферой обслуживания» общества, религии же и ее организациям должны безраздельно принадлежать функции духовных руководителей.

Однако и этот теологический прием имеет под собой крайне непрочные основания.

Вся история науки и тем более ее существование на современном этапе свидетельствуют, что без постановки кардинальных проблем, имеющих мировоззренческое значение, наука невозможна. Ее контакты с передовыми философскими системами (в наши дни — с диалектическим и историческим материализмом) не могут быть

утрачены без тяжелых последствий для развития науки. Теряя мировоззренческое содержание, наука неизбежно вырождается в плоскую эмпирию; отказываясь решать фундаментальные теоретические проблемы, она не может эффективно обслуживать и чисто технические потребности общественного бытия. Что же касается претензий религии на регулирование социальных процессов и управление ими, на духовное руководство обществом, то в историческом аспекте эти претензии существенно дискредитированы, а в современном мире выглядят весьма утонченными.

Это ощущают, впрочем, и сами теологи. Не отказавшись от попыток контролировать науку, они проявляют все бóльшую озабоченность по поводу того, что религиозные устои основательно распатаны, а позиции, с которых ведется борьба против науки, ослаблены.

Когда-то основополагающие произведения различных религий, их «священные писания» преподносились теологией как абсолютно истинные, дающие ответы на все вопросы бытия, в том числе и на те, которые ставились наукой. Исследования, осуществленные в рамках научного религиоведения, показали беспочвенность и этой теологической установки. Оказалось, что эти «писания» создавались на протяжении столетий, что в них содержатся разнородные фрагменты, противоречивые версии, взаимоисключающая информация, заимствования из «языческой» мифологии. Написаны эти книги многими авторами, неоднократно редактировались. Авторитарность «священных» книг была подорвана и успехами естествознания. Обнаружилась не только иллюзорность религиозных представлений о мироздании, но и крайняя их наивность, архаичность.

Все это также вызывает озабоченность современной теологии, стимулирует ее «теоретические» поиски.

Широко практикуется аллегорическое толкование религиозных сказаний, якобы скрывающих значительное, но не всем доступное содержание. В современной теологической литературе много пишется, например, о необходимости аллегорически понимать те места Библии, которые слишком резко расходятся с научными представлениями о мироздании (геоцентризм, шестидневное творение и т. п.).

«Либерализм» некоторых теологов заходит столь дале-

ко, что они предлагают отказаться если не от всей, то по крайней мере от значительной, наиболее скомпрометированной части мифологии, содержащейся в «священных писаниях», в частности в библейских произведениях. Стремление рафинировать религию, избавившись от исконок века свойственной ей мифологии, будь то прямое устранение мифов или их перетолкование на современный лад, обычно обозначают особым понятием: демифологизация. Последняя широко используется в сочинениях религиозных модернистов, пытающихся осовременить религию, сделать ее созвучной нашей эпохе.

Но и эти попытки не могут увенчаться сколько-нибудь значительным успехом; они порождают немалые трудности для самой теологии. Действительно, аллегорический подход к религиозным мифам дает возможность толковать их по-разному, произвольно, в зависимости от личных, субъективных настроений и намерений того или иного теолога. А это неизбежно подрывает религиозную веру: ведь по самой своей природе она тяготеет к догматизации и не терпит какого-либо различия во мнениях. Демифологизация неизбежно затрагивает постулат об истинности той религии, в недрах которой она применяется; возникает резонный вопрос: чем же отличается мифология «священного писания» от мифов «язычества»? К тому же последовательное проведение демифологизации рискует свести на нет все то, что вообще содержит в себе религия.

Поэтому подобные модернистские тенденции встречают сильную оппозицию в среде самих теологов. Фундаменталисты — противники каких-либо новых исканий — указывают на те издержки, которые несет модернизм религиозному сознанию. Оказывается, что ни модернизм, ни фундаментализм не в силах совладать с духом нашего времени, с мощным натиском научного знания. Отсюда взаимные упреки в разрушении религии и сетования на пособничество атеизму. Эти разногласия свидетельствуют о том, что, несмотря на все усилия, выбраться из кризиса, переживаемого теологией, невозможно².

² Теологические попытки совместить религию и науку встречают отпор и подвергаются критике в марксистских работах, посвященных проблемам научного атеизма. См. И. А. Крыжелев. Современное богословие и наука. М., 1959; О. Клар. Естествознание, религия и церковь. М., 1960; В. И. Гараджа. Нестомизм — разум — наука (Критика католической концепции научного

Но теологи не складывают оружия. Они осваивают еще один путь для доказательства того, что религия и наука могут существовать бок о бок. Этот путь — теологическая интерпретация мировоззрения ученых. Показ некоторых выдающихся естествоиспытателей в выгодном для теологии свете несомненно повышает ее дивиденды. Рассматривая мировоззрение того или иного ученого, теологи преследуют не только частные, ограниченные цели. Они стараются доказать, что «ужиться» с религией могут и отдельные ученые, и наука в целом. Однако и этот путь «гармонизации» отношений науки с религией весьма тернист. Спекуляции на мировоззрении ученых столь же неубедительны, как и другие теологические приемы.

Об отношении естествоиспытателей к религии и пойдет речь в дальнейшем.

знания). М., 1969; *И. Г. Иванов*. Роль естествознания в развитии атеистического миропонимания. М., 1969; *Л. Н. Митрохин*. Баптизм и научное знание. М., 1969; *М. М. Скибицкий*: Протестантизм и современное естествознание. М., 1970; *Е. М. Бабосов*. Научно-техническая революция и модернизация католицизма. Минск, 1971; «Наука и теология в XX веке (Критика теологических концепций науки)». М., 1972; *Б. А. Алиева*. Теория двойственной истины. М., 1972; *М. И. Шахнович*. Новые вопросы атеизма. Д., 1973.

ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЕ АТЕИСТЫ

Естественнонаучный атеизм, исключаящий при рассмотрении явлений природы божественное вмешательство, неразрывно связан с исследованием природы, с естествознанием. Это, собственно, один из аспектов материалистического восприятия действительности естествоиспытателями, когда они, даже не будучи знакомы с философским материализмом, в процессе исследования природы стихийно становятся на материалистические позиции.

Стихийному материализму естествоиспытателей много внимания уделял В. И. Ленин. Обычно он называл его естественноисторическим материализмом (поскольку в то время о естествознании говорили как о естественной истории). В своем труде «Материализм и эмпириокритицизм» Ленин, основательно проанализировав этот вид материализма, определил его как «стихийное, несознаваемое, неоформленное, философски-бессознательное убеждение подавляющего большинства естествоиспытателей в объективной реальности внешнего мира, отражаемой нашим сознанием»¹.

Естественноисторический, или, как его еще называют, естественнонаучный, материализм занимает значительное место в развитии науки. Если мы обратимся к истории естествознания, то без особого труда обнаружим, что естествоиспытатели прошлого склонялись в основном к стихийно-материалистической ориентации. Как подчеркивал Ленин, стихийно-материалистической теории познания «держится (по собственному их признанию и по суждению всех сколько-нибудь знающих вопрос людей) громадное большинство естествоиспытателей»².

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 367.

² Там же, стр. 337.

С того времени, как были написаны эти строки, прошло более полувека. В наши дни значительная часть ученых-естественников является сознательными сторонниками марксистско-ленинской философии. Но и сейчас многие естествоиспытатели, живущие в капиталистических, а также развивающихся странах и нередко разделяющие те или иные идеалистические концепции и даже религиозные взгляды, в специальных областях знания стоят на стихийно-материалистических позициях. Это позволяет им осуществлять научную разработку проблем современного естествознания.

Естественнонаучный материализм не является, конечно, чем-то раз и навсегда данным: на протяжении столетий он претерпевал значительные изменения; впрочем, в одно и то же время он также был представлен в различных вариациях. Однако ему присущи такие черты, которые сохраняют большую устойчивость, придают ему характерный облик. Главная из них — философская неопределенность убеждений: естественнонаучный материализм хотя и решает вопрос об отношении сознания к бытию, причем с материалистических позиций, но философски это им не осознается.

Целесообразно сопоставить естественнонаучный материализм еще с одной сферой материалистического восприятия мира, с так называемым «наивным реализмом» — Ленин определяет его как «стихийно, бессознательно материалистическую точку зрения, на которой стоит человечество, принимая существование внешнего мира независимо от нашего сознания»³.

Рассматривая трактовки, которые давались соотношению материального и идеального в естествознании и массовом сознании, Ленин использовал понятие «основной гносеологический вопрос». До этого в марксистской литературе речь шла лишь об основном вопросе философии. Исследуя нефилософское сознание, затрагивающее вопрос об отношении идеального к материальному, Ленин уточнил и обогатил понятийный аппарат марксистской теории познания.

«Наивный реализм» имеет довольно значительный ареал распространения. Он является тем устоем, на котором существует и развивается материализм философский.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 56.

«Наивное» убеждение человечества, — писал Ленин, — сознательно кладется материализмом в основу его теории познания»⁴.

Еще ближе к материализму, как направлению в философии, стихийный материализм естествоиспытателей, поскольку он гнездится в отраслях знания и оперирует научными понятиями. К тому же внутри самого естественнонаучного материализма имеются известные градации, нередко весьма существенные. Естественнонаучный материализм, расположенный между «наивным реализмом» подавляющего большинства человечества и философским материализмом, тяготеет к двум полюсам. Те его разновидности, которые ближе к «наивному реализму», отличаются гносеологической аморфностью, те же, которые непосредственно подпирают материалистическую философию, имеют тенденцию к постепенному изживанию свойственной им стихийности. Тем не менее всегда сохраняется качественное различие между естественнонаучным материализмом и материализмом философским⁵.

Естественнонаучный материализм и представляет собой ту основу, на которой развивается естественнонаучный атеизм. Очевидно, что сам термин «естественнонаучный атеизм», не вошедший еще сколько-нибудь прочно в научно-атеистическую литературу, но отражающий реально существующее и достаточно широко распространенное явление, имеет полное право на употребление.

Естественнонаучный атеизм, хотя он стихийен и философски не оформлен, является логическим следствием восприятия природы такой, какова она есть. В сфере своей научной работы естествоиспытатель, во всяком случае если это настоящий, большой ученый, как правило, не оставляет места для религии.

Но дело не только в том, что в своем исследовании натуралист обходится без идеи бога (и вообще без каких бы то ни было религиозных мотивов). Устанавливая за-

⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 66.

⁵ О естественнонаучном, или естественноисторическом, материализме см. также: А. В. Потемкин. О естественноисторическом материализме. — «Ученые записки Ростовского-на-Дону ун-та», т. 61. Ереван, 1957, стр. 57—78; Р. В. Карпинская. В. И. Ленин о естественноисторическом материализме. — «В. И. Ленин и некоторые вопросы теории познания». Горький, 1959, стр. 180—198; М. М. Абрашнев. В. И. Ленин о сущности и значении естественноисторического материализма. — «Вопросы философии», 1965, № 8, стр. 98—104.

коны природы, формулируя естественнонаучные теории, т. е. воссоздавая подлинную картину мира, естествознание не может не затрагивать вопросы, поставленные и «решенные» в «священном писании» или творениях религиозных авторитетов: оно неизбежно вступает в конфликт с теми или иными постулатами религии. В этом проявляется огромное атеистическое значение естественнонаучных открытий. Подобно тому как вся история философской мысли представляет собой борьбу материализма и идеализма, вся история естествознания — это в то же время борьба науки и религии. Критикуя своих оппонентов из идеалистического лагеря, Ленин писал: «Могла ли устареть за две тысячи лет развития философии борьба идеализма и материализма? Тенденций или линий Платона и Демокрита в философии? Борьба религии и науки? Отрицания объективной истины и признания ее? Борьба сторонников сверхчувственного знания с противниками его?»⁶

Нередко история атеизма даже в самой научно-атеистической литературе трактуется сужено и отождествляется с атеизмом, разрабатывавшимся в недрах философии, с философским атеизмом.

Конечно, роль последнего в борьбе с религией чрезвычайно велика и его место в общей истории атеистической мысли весьма значительно. Приоритет в антирелигиозной критике также, бесспорно, принадлежит философскому атеизму: впервые религия была подвергнута критическому анализу в еще недифференцированной, единой философской науке древности. Даже после того, как от этого первоначально общего синтеза знания стали постепенно — одна за другой — отпочковываться различные научные дисциплины, антирелигиозный потенциал и религиозноведческие функции, свойственные философскому материализму, развивались и крепились. Замечательные традиции философской критики религии были восприняты и продолжены — уже на новой основе — в философии марксизма-ленинизма.

Начиная с XIX столетия религия становится объектом изучения исторической науки и ее вспомогательных дисциплин — археологии и этнографии. Этнографические исследования приблизили научную мысль к самым исто-

⁶ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 131.

кам религии. А сравнение религиозных верований у народов, которые достигли различных уровней общественного развития, позволило наглядно проследить пути, пройденные религией в процессе исторического движения всего общества. Дополнительную информацию об этапах религиозного развития, особенно ранних, предоставила археология.

Эти исторические экскурсы показали, что эволюция религии — естественный процесс, включающий в себя последовательность и преемственность развития, смену одних форм другими, возникающими на их основе; они продемонстрировали несостоятельность теологической версии истории религии. Сложилась традиция исторической критики религии, которые в нашу эпоху были продолжены марксистской школой историков религии.

В XX столетии все более широкое распространение получают социологические и психологические исследования. В социалистическом обществе эти исследования совершенствуют, в частности, систему атеистического воспитания, охватывающую широкие слои населения. Они позволяют конкретизировать вопрос о причинах существования религии, выявить характер и уровень религиозности среди различных социальных групп, повысить действенность научно-атеистической работы.

С давних времен религия подвергалась критике во многих произведениях искусства. Антирелигиозные идеи высказывались в поэзии и прозе, звучали в театре, наглядно пропагандировались в живописи. Направление в искусстве, связанное с критикой религии, имеет немалые заслуги в истории атеистического движения.

«Наивный реализм», всегда сохранявший прочные устои в массовом сознании, являлся тем отправным пунктом, с которого начинали свое развитие многие проявления народного свободомыслия, вольнодумства и атеизма. Как показывают исследования последних лет⁷, неверие достаточно широко культивировалось в среде народных масс и иногда проявлялось в оригинальных атеистических воззрениях. Создавая определенную социально-психологическую атмосферу, народное неверие воздействовало на мировоззрение прогрессивных общественных деятелей и мыслителей.

⁷ См., например: Л. А. Коган. Крепостные вольнодумцы (XIX век). М., 1966.

Таким образом, история атеизма включает в себя не только философский атеизм, но и историческую критику религии, атеизм в искусстве, атеизм народных масс.

Чрезвычайно существенный вклад в разрушение религиозных представлений внес естественнонаучный атеизм. Вряд ли можно сомневаться, что Н. Коперник и Ч. Дарвин нанесли религии удары не менее значительные, чем те, которые наносили ей философы-атеисты, даже такие, как П. Гольбах, Л. Фейербах. История атеизма не может игнорировать того, что сделано для развенчания религии и утверждения атеистического мировоззрения естественнонаучным атеизмом.

При этом невозможно обойти проявления естественнонаучного атеизма, связанные лишь с самими открытиями науки и не несущие в себе откровенно критических выпадов против религии. Значение их не только для естествознания, но и для истории атеизма велико. «Естественно-исторические теории, задевавшие старые предрассудки теологии, — писал Ленин, — вызывали и вызывают до сих пор самую бешеную борьбу»⁸.

Даже те открытия, которые касались частных, сугубо конкретных проблем, иногда представляли серьезную опасность для религии.

Казалось бы, вопрос о том, сколько ребер в грудной клетке человека, не может иметь какого-либо отношения к идеологической борьбе. Однако это не так. На протяжении долгих веков средневековья церковь распространяла взгляд, согласно которому у мужчины должно быть на одно ребро меньше, чем у женщины, так как из текста Библии следовало, что Ева была создана из ребра Адама. Поэтому, когда великий анатом Андрей Везалий в середине XVI столетия выяснил, что у мужчин и женщин одинаковое число ребер, церковь не могла отнестись к этому равнодушно. Факт, установленный Везалием, не только обнаруживал несостоятельность церковного учения о возникновении человечества, но и ставил под сомнение истинность «священного писания», этой основы основ христианского мирозерцания. А ведь Везалий атеистических выводов из своего открытия — во всяком случае в публичной форме — не сделал. Рассказывая об этом анатомическом исследовании, он даже воспроизвел

⁸ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 17.

библейскую версию о сотворении человечества, заявив при этом, что если дело обстоит и так, как об этом повествует Библия, то все же это не значит, что мужчины должны быть лишены одного ребра⁹. Открытие, шедшее вразрез с освященной веками религиозной традицией, не принималось церковью.

Противоречили церковным догмам и некоторые другие анатомические данные, введенные в научный обиход Андреем Везалием¹⁰. Церковь прекрасно понимала, какую опасность представляли для нее подобные анатомические изыскания. Везалий был придворным лейб-медиком испанского короля и оказал в свое время неоценимые услуги Карлу V и Филиппу II — лишь это спасло его от неминуемой гибели. Все же для замаливания «грехов» он был отправлен паломником в Палестину, попал в кораблекрушение и погиб.

Современника А. Везалия испанца М. Сервета, который вопреки канонизированному учению Галена установил легочный круг кровообращения, церковники сожгли на костре. М. Сервет — не единственная жертва церковников. Многие естествоиспытатели прошлого были загублены христианской церковью.

Опасаясь мировоззренческого значения того или иного естественнонаучного открытия, церковь выступала против него даже в том случае, если это открытие сулило определенные практические выгоды для самой церкви. Так было, например, когда американский ученый Б. Франклин в середине XVIII в. экспериментально установил электрическую природу молнии и предложил эффективное средство против нее — громоотвод. Несмотря на то, что от молнии страдали церковные здания, особенно колокольни, церковь встретила открытие Франклина враждебно, поскольку оно противоречило представлению о грозе как проявлении «гнева божьего» (это представление до сих пор разделяют многие верующие).

В австрийском городе Розенберге молния так часто поражала церковь, что трудно было найти желающего на

⁹ См. А. Везалий. О строении человеческого тела, т. 1. М., 1950, стр. 272—273.

¹⁰ Достаточно сказать, что Везалий, опираясь на действительные знания анатомии человека, исправил около 200 ошибок, допущенных древнеримским ученым Галеном, естественнонаучные взгляды которого были в свое время догматизированы христианством (см. Г. Глязер. Исследователи человеческого тела от Гиппократов до Павлова. М., 1956, стр. 62).

должность звонаря. Однако церковные власти разрешили установить здесь громоотвод лишь спустя 26 лет после изобретения Франклина. В Англии — передовой капиталистической стране того времени — первый громоотвод на церкви был поставлен через десять лет после этого изобретения. А на родине ученого, в Америке, в среде церковников раздавались голоса, что громоотводы приносят лишь вред, так как являются причиной землетрясений¹¹.

В наши дни теологи и примыкающие к ним философы пытаются фальсифицировать неприглядную историю церкви. Преследование естествоиспытателей они стремятся объяснить неумеренным рвением отдельных ревнителей «христианского благочестия». «Случаи преследования некоторых ученых на Западе во времена средневековой инквизиции были проявлением фанатизма отдельных лиц и папского властолюбия», — пишет «Журнал Московской патриархии»¹². Видный представитель современного неотомизма Жак Маритен, пытаясь снять с церкви ответственность за совершенные ею в прошлом преступления, перекладывает эту ответственность на отдельных ее служителей, совершивших, по его мнению, «личные проступки». Например, «осуждение Галилея было, — пишет он, — чрезвычайно серьезной ошибкой, совершенной высшим персоналом церкви...»¹³

В действительности преследование естествоиспытателей объясняется, конечно, не ошибками отдельных церковников, а тем, что церковь страшилась натиска естественнонаучного атеизма, разрушавшего религиозную веру. А этот натиск осуществлялся в науке широким фронтом: в представлениях о строении Вселенной, в трактовке происхождения живых организмов и самого человека, в выяснении того, что представляет собой человеческая психика, и т. д.

Из-за того, что достижения естествознания сопровождались распространением естественнонаучного атеизма, церковь препятствовала развитию науки. Этим объясняет-

¹¹ *H. Fuchs*. *Hat die Bibel recht? Ein Streifzug durch die Geschichte des Kampfes der Theologie gegen den wissenschaftlichen Fortschritt*. Leipzig—Jena, 1958, S. 98—99.

¹² «Журнал Московской патриархии», 1956, № 5, стр. 66.

¹³ *J. Maritain*. *De l'Église du Christ (La personne de l'Église et son personnel)*, Bruges, 1970, p. 359.

ся, в частности, и преследование ученых. Церковь требовала, чтобы научные открытия соответствовали не только содержанию Библии, но и высказываниям «отцов церкви», богословской традиции.

Гелиоцентрическая система испытывала на себе неприятие теологии не из-за атеистических позиций своего автора, а потому, что она шла вразрез со сложившимся религиозным миропониманием. По словам одного из крупнейших физиков XX в. Макса Борна, конфликт между научным исследованием и церковью вспыхнул «после того, как Коперник (1543 г.) лишил Землю ее центрального положения во Вселенной... Важное значение этого открытия для развития человеческой мысли заключается в том, что Земля, человечество и индивидуальное эго оказались низвергнутыми с трона. Земля стала спутником Солнца, носящим в пространстве копошащихся на ней людей. Такие же, как она, планеты, играющие не менее важные роли, движутся вместе с нею, описывая орбиты вокруг Солнца. Человек уже не представлял никакой важности во Вселенной, кроме как для самого себя»¹⁴.

До конца XVII в. во многих университетах Европы профессор приносил клятву в том, что в процессе преподавания они не будут придерживаться учения Коперника. Пропаганда этого учения в любой форме жестоко преследовалась. Церковь долго не могла примириться с самим фактом его существования. Еще в 1829 г., когда в Варшаве состоялись торжества по случаю открытия Копернику памятника, духовенство демонстративно отказалось принять в них участие. Вплоть до 1822 г. работа Коперника, излагающая гелиоцентрическую систему, находилась в Индексе запрещенных книг.

Религиозные воззрения были основательно подорваны учением о развитии живой природы, о происхождении одних биологических видов от других. Немало сил церковь приложила к тому, чтобы воспрепятствовать научной разработке этой проблемы, так как это сводило на нет библейскую легенду о сотворении живых существ богом. В XVIII в. французские клерикалы вынудили отречься от своих взглядов знаменитого натуралиста Ж. Л. Л. Бюффона, одного из первых эволюционистов. Ему были вменены в вину не какие-либо высказывания против религии,

¹⁴ М. Борн. Эйнштейновская теория относительности. М., 1972, стр. 20.

а то, что его взгляды противоречили сведениям, содержащимся в Библии.

Ожесточенные нападки церковников вызвало эволюционное учение Ч. Дарвина, изложенное им в книге «Происхождение видов путем естественного отбора» (1859). Между тем в этой работе не было каких бы то ни было откровенно критических выступлений против религиозной идеологии и даже (правда, в метафорическом смысле) упоминался «творец». Вообще Дарвин на протяжении всей жизни старался по возможности не вступать в публичную полемику с церковью, не критиковать в печати религиозные взгляды. Он не хотел обострять ненависть, которую питали к его учению представители реакционных — научных, общественных и религиозных — кругов, а также причинять огорчения своим верующим близким. В октябре 1880 г., т. е. сравнительно незадолго до смерти, он отметил, что «всегда сознательно избегал писать о религии и ограничил себя областью науки»¹⁵.

Его атеистические воззрения весьма четко изложены в автобиографии, которая, однако, не была издана при его жизни, и в письмах. Что касается публикаций Дарвина, то атеистические фрагменты содержит лишь его книга «Происхождение человека и половой отбор» (1871).

И тем не менее именно «Происхождение видов» нанесло сокрушительный удар легенде о божественном происхождении и неизменяемости органического мира, и прежде всего к нему относятся слова В. И. Ленина: «...Дарвин положил конец воззрению на виды животных и растений, как на ничем не связанные, случайные, «богом созданные» и неизменяемые, и впервые поставил биологию на вполне научную почву, установив изменимость видов и преемственность между ними...»¹⁶

Учение Дарвина, разрушавшее библейские представления, имело тем самым атеистическую направленность, содержало в себе естественнонаучный атеизм. Не случайно сам Дарвин в шутку называл свое учение «евангелием сатаны».

Атеистическое значение «Происхождения видов» подтверждается многочисленными фактами отхода от религии под влиянием чтения этой книги. Отметим два из них.

¹⁵ Ч. Дарвин. Избранные письма. М., 1950, стр. 275.

¹⁶ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 139.

В 1911 г. епископ епископальной церкви США Вильям Монтомгери Браун познакомился с учением Дарвина, которого он до этого неоднократно критиковал, не дав себе труда прочитать его произведения. Учение Дарвина произвело на епископа исключительное впечатление, заставив его усомниться во многих «истинах» религии, прежде казавшихся ему безупречными. Браун становится на путь материализма и атеизма и к 1920 г. открыто порывает с религией, объявив себя сторонником марксистско-ленинской философии. Одну за другой публикует он работы, направленные против религиозного мировоззрения. Умер бывший епископ в 1937 г. будучи членом Коммунистической партии США и завещав ей все свое имущество.

В автобиографии американский художник, писатель и общественный деятель Рокуэлл Кент (1882—1971), рассказывая о становлении своего мировоззрения, сообщает, что он рано начал сомневаться в том, что бог — создатель человечества и его пастырь, творец мироздания и Вселенной. «Я ощущал смутную неудовлетворенность общепринятыми ответами на подобные вопросы,— пишет он,— но у меня не хватало разума, чтобы даже попытаться выяснить, что именно меня не удовлетворяет. Однако эти проблемы, как всегда бывает с вопросами, на которые нет ответа, продолжали волновать меня. И хотя со временем они отступили в область подсознательного, они тлели в моем мозгу, и нужен был лишь порыв ветра, чтобы раздуть пламя. Таким порывом ветра был Чарлз Дарвин, его книга «Происхождение видов»»¹⁷.

Не заблуждались насчет атеистического потенциала дарвинизма и представители церкви. Факты их отрицательного отношения к этому учению весьма многочисленны. Приведем здесь один из них. И. М. Сеченов, рассказывая о своей работе в Новороссийском университете, вспоминал профессора богословия, который, по словам ученого, следил, насколько преподавание наук соответствует православию. Когда в университет пришел выдающийся зоолог А. О. Ковалевский, богослов отправился на его вступительную лекцию. «К вящему его смущению,— пишет И. М. Сеченов,— новый профессор оказал

¹⁷ Р. Кент. Это я, господа. Автобиография. М., 1966, стр. 105.

ся на лекции еретиком — завзятым дарвинистом. Батюшка наш встал на дыбы... Насилу его убедили, что дарвиновской ересью настолько заражены все зоологи, что найти свободного от оной невозможно»¹⁸.

Таким образом, многие естественнонаучные работы содержат в себе естественнонаучный атеизм, несмотря на то что в них нельзя обнаружить прямых нападок на религию.

Значение этих проявлений естественнонаучного атеизма особенно возрастает в крайне неблагоприятных условиях для открытой пропаганды атеистических взглядов. При этом надо отметить, что хотя общий путь развития атеизма свидетельствует о прогрессивном усилении в нем воинствующих тенденций, это не исключает периодов спада, когда атеистическое движение занимает рубежи обороны или временно отступает.

Так, во Франции XVIII столетия философский атеизм, унаследовавший лучшие традиции «линии Демокрита», которая существовала к тому времени уже две тысячи лет, и синтезировавший предыдущие достижения атеистической мысли, вступил в стадию расцвета. В статье «О значении воинствующего материализма» В. И. Ленин напоминал советским атеистам о том наследии, которое оставила «бойкая, живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину публицистика старых атеистов XVIII века»¹⁹.

Материалистические и атеистические идеи продолжали распространяться во Франции и в следующем столетии. Однако их пропаганда сталкивалась со все более серьезными препятствиями. Победившая буржуазия утратила присущие ей в предыдущем столетии революционные потенции и была заинтересована в сохранении завоеванного, в стабилизации и консервации победившей общественной системы — она уже не нуждалась в материалистической и атеистической проповеди. Как отмечает французский философ-марксист Л. Сэв, подавление материализма во Франции в XIX в. «было более сильным, чем в XVIII веке, оно было столь сильно, столь жестоко и столь мощно, что материализм буквально не мог проявляться в обычных формах и находить свое выражение

¹⁸ И. М. Сеченов. Автобиографические записки. М., 1952, стр. 224—225.

¹⁹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 45, стр. 26.

в выдающихся произведениях. Чтобы заметить его распространение, надо искать его в курсе химии или в медицинских диссертациях, в романах или в пьесах, в периодических изданиях... Надо уметь находить за скудным легальным материализмом необъятный подпольный материализм»²⁰. В среде этого загнанного в подполье материализма главную роль, безусловно, играл материализм естественнонаучный, непосредственно проявлявшийся в достижениях естествознания. Его сопровождал естественнонаучный атеизм. «Рождение научной химии...предложило новую концепцию природы, в которой для бога не оставалось больше места в самих вещах, свойства которых отражают внутреннюю материальную структуру. Математическая физика изгнала бога со звездного неба, атомная химия изгоняет его из облатки. Что же касается физиологии, то она нанесла смертельный удар по теории бесплотной души и ее метафизической свободы»²¹.

Таково воздействие этой формы естественнонаучного атеизма.

Однако естественнонаучный атеизм может быть и пным. Процесс его эволюции паправлен к тому, чтобы преодолеть простое противопоставление научных открытий представлениям религии, дать критику этих последних. Это более высокая стадия в развитии естественнонаучного атеизма. Оставаясь философски-стихийным, он сочетается уже с естественнонаучной критикой религии. Естественнонаучный атеизм перестает безмолвствовать.

Крупный ученый, поднявший большие проблемы естествознания, неизбежно сталкивается с проблемами мировоззренческого характера; он осознает их и стремится на них ответить. Сам естественнонаучный материал, логика естествознания подталкивают натуралиста к материализму и атеизму. В связи с этим его естественнонаучные взгляды приобретают все большую мировоззренческую осознанность. Интересно проследить в этом отношении формирование атеистических воззрений Ч. Дарвина.

В молодости Дарвин верил в истинность «священного писания». Он вспоминает, что в годы студенческой жизни

²⁰ Л. Сав. Современная французская философия. Исторический очерки от 1789 г. до наших дней. М., 1968, стр. 182.

²¹ Там же, стр. 185.

у него не было ни малейшего сомнения в полной и буквальной истинности каждого слова Библии. Обучаясь в Кембриджском университете, он готовил себя в священники (впоследствии намерение сделаться священником казалось ему самому «забавным»). Не сомневался Дарвин в «истинах» религии и позже, когда в качестве натуралиста отправился в кругосветное путешествие на корабле «Бигль». Хотя его намерение стать священником умерло, по его словам, естественной смертью, во время плавания на «Бигле» он продолжал считать Библию непреложным и авторитетным источником. Однако после возвращения из путешествия, исследуя имевшийся к тому времени в его распоряжении естественнонаучный материал, Дарвин порвал с религией.

Важно подчеркнуть, что Дарвин пришел к атеизму, работая над обоснованием теории эволюции. Эволюционные идеи, разумеется, в самой общей форме, впервые посетили Дарвина, когда он еще разделял религиозные взгляды. Более двадцати лет разрабатывал их ученый, прежде чем решился выступить с ними публично. За эти годы, по словам американского биографа Дарвина У. Ирвина, идеи об эволюции «развили его самого, быть может, не меньше, чем он развил их»²².

Сама логика фактов и выдвинутые в соответствии с этим теоретические обобщения привели Дарвина к конфликту с религией. Здесь мы непосредственно сталкиваемся с противоположностью науки и религии.

Дарвин в автобиографии — «Воспоминаниях о развитии моего ума и характера» довольно подробно останавливается на изменениях своего мировоззрения, говорит о своих идейных исканиях, рассказывает, как под влиянием ряда обстоятельств жизни и научного творчества в его душу закрадывалось неверие и как в конце концов он «стал совершенно неверующим». Дарвин вспоминает, что он «постепенно перестал верить в христианство как божественное откровение». «...Я постепенно пришел к сознанию того, что Ветхий завет с его до очевидности ложной историей мира, с его вавилонской башней, радугой в качестве знамения завета и пр. и пр., и с его приписыванием богу чувств мстительного тирана заслуживает доверия не

²² У. Ирвин. Дарвин и Гексли, М., 1973, стр. 55.

в большей мере, чем священные книги индусов или верования какого-нибудь дикаря»²³.

На мировоззренческую ориентацию естествоиспытателя оказывает существенное влияние и та борьба, которую вызывает сделанное им открытие. В XIX в. острая полемика разгорелась вокруг дарвинской эволюционной теории. Уже вскоре после опубликования «Происхождения видов» начали появляться рецензии, резко критиковавшие книгу с богословских позиций. Против новых, прогрессивных идей дарвинизма публично выступили крупнейшие представители духовенства, такие, как английский епископ Уилберфорс. В то же время ученые-материалисты горячо приветствовали эту теорию, рассматривая ее как превосходное доказательство исторического развития живой природы. Полемика довольно ясно обнаруживала пропасть, отделявшую науку от религии. Это отчетливо понимал Дарвин. Несколько позже, касаясь взаимоотношений религии и науки, он отмечал в одном из писем: «...Я нахожу чудовищным утверждение, будто религия не направлена против науки...»²⁴ В процессе полемики еще убедительнее проявились материалистическое ядро дарвинизма и его атеистическая направленность. Таким образом, сама общественная жизнь способствовала формированию атеистических взглядов ученого.

Мировоззрение Дарвина постепенно вышло за пределы той первой стадии естественнонаучного материализма, о которой речь была ранее. Его размышления по общим вопросам мироздания становятся откровенно атеистическими.

На примере Дарвина прослеживаются обе фазы естественнонаучного атеизма. Если большинство его прижизненных публикаций составило важную веху в развитии первой, то посмертные — в сочетании с «Происхождением человека» — были не менее значительны для второй.

В своих «Воспоминаниях» Дарвин обстоятельно рассмотрел вопрос о существовании бога как личности, целесообразно устроившей мир. Он с неизбежностью пришел к заключению, что доказательство бытия бога, опирающееся на якобы присущий природе преднамеренный

²³ Ч. Дарвин. Соч., т. 9. М., 1959, стр. 205.

²⁴ Ч. Дарвин. Избранные письма, стр. 212.

План, после открытия закона естественного отбора оказался несостоятельным.

Дарвин отверг попытки теологов объяснить наличие в мире страдания необходимостью нравственного совершенствования человека. При этом он обратил внимание на то, что число людей по сравнению с другими чувствующими существами, испытывающими страдания, ничтожно. Наличие страданий, как отметил Дарвин, прекрасно согласуется с теорией естественного отбора, так как не только удовольствие, но и страдание (боль, голод, жажда, страх) могут побуждать животное к выбору того вида действий, который наиболее благодетелен для вида. В то же время страдания миллионов животных на протяжении почти бесконечного времени — очень сильный довод против существования некой разумной первопричины.

Дарвин подверг критическому исследованию также теологический аргумент в пользу бытия бога, аргумент, который выводится из наличия убеждений и чувств, испытываемых религиозными людьми, и отклонил его. «Этот довод был бы веским,— писал он,— если бы все люди всех рас обладали одним и тем же внутренним убеждением в существовании единого бога; но мы знаем, что в действительности дело обстоит отнюдь не так. Я не считаю поэтому, что подобные внутренние убеждения и чувства имеют какое-либо значение в качестве доказательства того, что бог действительно существует»²⁵.

Дарвин иллюстрировал беспочвенность теистической аргументации, апеллирующей к религиозным чувствам, комическим случаем. Одна старая дама, надеявшаяся вернуть его отца в христианскую веру, обращалась к нему со словами: «Доктор! Я знаю, что сахар сладок во рту у меня, и так же знаю, что мой Спаситель существует»²⁶.

Ученый высказал убеждение, что социальная жизнь вполне может существовать и без религии. Действия на благо других людей и одобрение, получаемое от них, делают человеческое существование осмысленным и целеустремленным. Дарвин видел смысл своей жизни в том, чтобы неуклонно заниматься наукой. Нравственные критерии, которые он предъявлял к собственному поведению,

²⁵ Ч. Дарвин. Соч., т. 9, стр. 208.

²⁶ Там же, стр. 210.

исключали какое бы то ни было соприкосновение с религией. Более того, отношение Дарвина к религиозной морали было весьма отрицательным.

В одном из писем к Дж. Д. Гукеру, своему другу и последователю, он сообщал, какие «пламенные письма» писал ему английский биолог Дж. Майварт, уверявший его в своем уважении, приглашавший Дарвина посетить его и т. д. Однако, продолжает Дарвин, в печати «он выказывает величайшее пренебрежение и враждебность ко мне и с необычайной ловкостью говорит все самое неприятное. Он выставляет меня самой что ни на есть нахальной, гнусной скотиной». «Не могу понять его, — резюмирует Дарвин, — полагаю, что в корне этого лежит проклятое религиозное ханжество»²⁷.

«Отвратительным учением» называл основоположник научной биологии христианские представления о том, что неверующие — а в их число он включал своего отца, брата и почти всех своих лучших друзей — должны понести вечное наказание «на том свете»²⁸.

Тем самым и теологический тезис о том, что связи религии с общественным существованием и нравственностью исключительно благотворны и нерасторжимы, также не был оставлен им без внимания.

Проблема происхождения религии ставилась и решалась Дарвином в книге «Происхождение человека и половой отбор», где впервые было научно доказано, что человек не был результатом сверхъестественного творчества, а закономерно выделился из животного мира. Атеистический потенциал книги был столь очевиден, что Дарвин, предвосхищая те отклики, которые должно было вызвать — и действительно вызвало — ее появление, писал: «Я знаю, что заключения, к которым приводит это сочинение, будут некоторыми сочтены крайне нерелигиозными; но тот, кто так заклемит их, обязан доказать, почему объяснять начало человека как особого вида происхождением от какой-нибудь низшей формы при помощи законов изменения и естественного отбора безбожнее, нежели объяснять рождение отдельной особи законами обыкновенного воспроизведения»²⁹. Научный под-

²⁷ Ч. Дарвин. Избранные письма, стр. 225.

²⁸ См. Ч. Дарвин. Соч., т. 9, стр. 205—206.

²⁹ Там же, т. 5, 1953, стр. 651.

ход к происхождению человека Дарвин распространил и на связанную с этим проблему возникновения религии.

Обратившись к становлению религии, Дарвин исследовал имевшийся религиозоведческий материал и опирался на него. Он выразил свое несогласие с теологической версией о том, что вера в бога была изначально свойственна человеку, и констатировал, что вера в богов (политеизм), а тем более в единого бога (монотеизм) — позднейшие стадии развития религии, имеющей тенденцию ко все большему усложнению. Но и самые ранние религиозные представления не имеют характера откровения. Они возникли естественным путем.

Изучая антропогенез, Дарвин много сделал для выявления гносеологических предпосылок религии. Он показал, что первоначальные верования могли развиваться, «когда важнейшие свойства ума, воображение, удивление, любопытство вместе с некоторой долей рассуждающей способности достигли известной степени развития»³⁰. И наоборот, пока эти качества не были достаточно развиты в человеке, религия еще не могла возникнуть. Дарвин писал, что религиозное чувство — «чрезвычайно сложное целое» и что поэтому «никакое существо не могло испытывать такого сложного чувства, пока оно не поднялось до довольно значительной высоты в умственном и нравственном развитии»³¹.

В то же время Дарвин подчеркивал, что религиозные представления — печальные и косвенные последствия наших высших способностей и сравнивал их «с побочными и случайными ошибками инстинктов низших животных»³².

Дарвин не поднялся до понимания социальных причин возникновения и существования религии. Но он был прав, считая, что появление религии зависит от развития сознания. Справедлив он был и тогда, когда оценил религию как побочный продукт сознания.

Выступления Дарвина по вопросам происхождения религии содействовали также выяснению того, на каком историческом отрезке она сформировалась. Во времена Дарвина было широко распространено мнение, что религия отсутствовала у целого ряда отставших в своем истори-

³⁰ Ч. Дарвин. Соч., т. 5, стр. 211.

³¹ Там же, стр. 212.

³² Там же, стр. 213.

ческом развитии этнических общностей. Эти взгляды пропагандировались христианскими миссионерами, третировавшими религии, непохожие на их собственную. Не признавали религией ее генетически ранние проявления и некоторые исследователи; они подходили к рассмотрению простых и архаичных религиозных взглядов, беря за критерий религиозности ее позднейшие варианты.

Дарвин, однако, не присоединился к этой точке зрения. Считая религию, в том числе и ее простейшие проявления, плодом значительного развития мыслительных способностей человека, он высказался в пользу того, что «верование в распространенных повсюду духовных деятелей является, кажется, всеобщим»³³. Дарвин подкреплял свое мнение не только литературными источниками, но и собственными наблюдениями и материалами, полученными во время кругосветного плавания на «Бигле».

Взгляды, которых придерживался Дарвин, оказались плодотворными. Дальнейшее развитие этнографии не подтвердило существования безрелигиозных народов. Как отмечал известный советский этнограф и религиовед Л. Я. Штернберг, «наука о религии вправе, на основании огромного этнографического материала, категорически сказать, что до настоящего времени не найдено ни одного племени, на каком бы низком уровне оно ни стояло, которое не имело бы никаких религиозных представлений»³⁴. Поскольку социальный уровень некоторых остальных племен был не намного выше первых представителей человека современного типа — кроманьонцев, то логично предположить, что и у кроманьонцев были уже проявления религии — конечно, еще более элементарные, чем у тех племен, которые стали объектом этнографического изучения. Таким образом, мнение Дарвина, внесшего свою лепту в решение этого вопроса, было апробировано дальнейшим прогрессом науки.

Свои атеистические позиции, после того как они у него сложились, Дарвин отстаивал достаточно твердо. В полемике с оппонентами из среды ученых, придерживавшихся иной ориентации в религиозном вопросе и пытавшихся взять под сомнение его атеистические взгляды,

³³ Ч. Дарвин. Соч., т. 5, стр. 650.

³⁴ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 3.

Дарвин использовал разнообразные доводы против религии. Попытки переубедить его были безуспешны. В одной из корреспонденций, адресованных американскому ботанику Аза Грею, Дарвин не без проники заметил: «На Ваш вопрос о том, что могло бы убедить меня в предначертанности, трудно ответить. Если бы я увидел ангела, сошедшего на землю учить нас добру, и, убедившись на основании того, что и другие люди видят его, что я еще не сошел с ума, я бы поверил в предначертание. Если бы я мог вполне увериться в том, что жизнь и разум каким-то неведомым путем суть функции другой неведомой силы, это убедило бы меня. Если бы человек был создан из меди или железа и не находился бы ни в каком родстве с любым другим когда-либо жившим организмом, быть может, я бы убедился. Но все это детская болтовня»³⁵. Дарвин не только не собирался отказываться от атеизма, но и считал, что «нет ничего более замечательного, чем распространение религиозного неверия», свидетелем которого он был³⁶.

Так как большая часть атеистического наследия Дарвина, сосредоточенная в его воспоминаниях и письмах, при жизни ученого не публиковалась, его подлинные взгляды на религию были известны лишь ограниченному кругу лиц. Зато после их обнародования они прочно вошли в арсенал атеистической мысли.

История естественнонаучного атеизма предыдущего и нынешнего столетий знает и других критиков религии.

Выступал против веры в бессмертие души и некоторых других религиозных представлений великий немецкий химик Юстус Либих (1803—1873). Рассматривая взаимоотношения между наукой и религией, ученый затронул некоторые существенные стороны естественнонаучного атеизма. Он писал, что «с открытием истинной формы Земли упало «небо» церкви, с объяснением горения исчез «ад», а с открытием давления воздуха потеряла почву вера в чародейство и колдовство...»³⁷.

Весной 1873 г., незадолго до смерти, Либих подводил итоги пройденного пути. В одном из его последних писем мы читаем: «Я покончил с жизнью и смерти жду

³⁵ Ч. Дарвин. Избранные письма, стр. 153—154.

³⁶ См. Ч. Дарвин. Соч., т. 9, стр. 210.

³⁷ «Aus J. Liebig's und F. Wöhlers Briefwechsel in den Jahren 1829—1873»
Weinheim, 1958, S. 327.

без сожаления, ибо для человека моего склада жизнь требует всякую цену, если из-за слабости духа и тела не можешь более участвовать в творческой работе и движении века. Религиозных потребностей, поскольку дело касается глупого страха того, что с нами будет, у меня тоже нет. Это, пожалуй, главный выигрыш, полученный мной от занятий природой и ее законами»³⁸.

Атеистические выступления естествоиспытателей, в том числе и Либиха, затрагивали не только религию, но и некоторые другие явления, хотя и не религиозные, но аналогичные религии, также базирующиеся на признании сверхъестественного и вере в него и так же, как и религия, противоречащие науке. Среди этих родственных религии явлений особое внимание во второй половине XIX — начале XX в. привлекал спиритизм.

Отрицательное отношение Либиха к спиритизму тесно связано с естественнонаучным атеизмом. Когда ученый получил предложение выступить с лекцией о «таинственных силах», якобы обнаруживающих себя в спиритических явлениях, его ответ сводился к следующему. Как-либо «сил» он здесь вообще не находит, а видит одну лишь слабость. Тайнственного ничего нет. К науке все это отношения не имеет. «Если же кто-нибудь мог бы прочесть об этом предмете лекцию, то это, конечно, такой-то, и Либих назвал врача, директора больницы для умалишенных»³⁹.

Взгляды представителей естественнонаучного атеизма, как правило, отличает вера в огромные возможности науки, оптимистическая оценка исхода борьбы между наукой и религией, убежденность в том, что науке, а не религии, принадлежит будущее. Об этом писал, например, выдающийся французский химик Марселен Бертло (1827—1907), которого К. А. Тимирязев, подчеркивая его научные заслуги, называл Лавуазье XIX столетия⁴⁰.

В 1897 г. в Париже была опубликована книга М. Бертло «Наука и нравственность», представляющая собой сборник статей. В следующем году, снабженная предисловием К. А. Тимирязева, она в сокращенном виде

³⁸ Цит. по: В. В. Шарвин. Юстус Либих. М., 1925, стр. 59—60.

³⁹ В. В. Шарвин. Юстус Либих, стр. 61. -

⁴⁰ См. К. А. Тимирязев. Наука и демократия. Сборник статей 1904—1919 гг. М., 1963, стр. 188.

вышла в свет на русском языке. «В первой статье, давшей начало всему сборнику,— писал Тимирязев в предисловии к русскому изданию,— Бергло успешно отражает атаку, проведенную клерикалами и их пособниками против современной науки»⁴¹.

С фактами в руках Бергло показал несостоятельность попыток теологов принизить роль науки в истории общества и возвеличить религиозную веру. «Наука, так долго находившаяся под запретом,— говорил Бергло,— наука, преследуемая в течение всего средневековья, отвоевала свою независимость ценою тех услуг, которые она оказала людям: теперь она может пренебречь этим отрицанием ее прав мистиками»⁴².

Нет прав у мистицизма и на то, чтобы претендовать на монополию нравственности. Напротив, наука и здесь выше религии, так как вместо того, чтобы приводить людей «в какое-то оцепенение проповедью их бессилия и необходимости покоряться судьбе, она их толкает вперед, побуждает вступить в борьбу с этой злой судьбой и учит их, какими путями можно уменьшить сумму этих страданий, этой неправды, т. е. увеличить и свое собственное счастье, и счастье своих ближних»⁴³. Для Бергло, таким образом, несомненно не только практическое, но и нравственное превосходство науки над религией.

Мистицизм как способ последовательного руководства в жизни и деятельности, подчеркивает французский ученый, вообще невозможен: ведомый одними лишь представлениями о чудесном, человек «вскоре увидел бы себя на краю гибели»⁴⁴. Но даже и не последовательное осуществление религиозных предначертаний, которое только и возможно практически, не сулит человечеству, как показывает Бергло, ничего хорошего.

Бергло не согласен и с предложением некоторых теологов поделить метод познания между наукой и религией. «Научный метод,— пишет он,— признан опытом отдаленнейших веков, как и веков новейших, единственным верным путем для приобретения знаний. Не существует двух источников истины — одного, идущего из глубины

⁴¹ К. А. Тимирязев. Соч. т. V. М., 1938, стр. 285.

⁴² М. Бергло. Наука и нравственность. М., 1898, стр. 27.

⁴³ Там же, стр. 28—29.

⁴⁴ Там же, стр. 30.

непознаваемого, и другого, берущего начало из наблюдения и опыта, внешнего и внутреннего»⁴⁵.

Бертло не ограничивался устной и печатной пропагандой превосходства науки над религией. В течение своей долгой жизни он занимал ряд видных общественных и государственных постов, в 1886—1887 гг. был министром пародного просвещения. Это давало ему широкие возможности бороться за распространение научных знаний, за светскую школу, бесплатное начальное образование и т. д.

Впрочем, Бертло, как и другие естественнонаучные атеисты, крайне преувеличивал роль науки в жизни общества, считая ее панацеей от всех социальных бед и несчастий. Он полагал, что изменения, которые совершались в обществе начиная с самых ранних шагов цивилизации, получали первый толчок от одной науки, что только наука двигала вперед материальные и нравственные условия существования народов. Это было, конечно, явным преувеличением. Бертло не учитывал и того, что развитие самой науки определяется материальными условиями жизни общества и что ее воздействие на эти условия является обратным по своему характеру.

Примером воинствующего атеизма естествоиспытателя может служить дело об отлучении от церкви академика А. А. Маркова (1856—1922). Крупнейший русский математик, ученый с мировым именем, обогативший науку в области теории чисел, теории вероятностей и математического анализа, человек прогрессивного мировоззрения, сторонник материализма Марков был убежденным противником религии. Когда Л. Н. Толстой был отлучен от церкви, Марков в знак протеста против гонений на великого писателя подал в синод прошение, в котором настаивал, чтобы его также отлучили от церкви. Он ссылался на свою книгу «Исчисление вероятностей», где было выражено отрицательное отношение к библейским сказаниям, и подчеркивал, что не усматривает «существенной разницы между иконами и идолами» и не сочувствует «всем религиям, которые, подобно православию, поддерживаются огнем и мечом и сами служат им»⁴⁶. После неудачных попыток «увещевать» ученого, чтобы избежать

⁴⁵ М. Бертло. Наука и нравственность, стр. 30.

⁴⁶ Дело об отлучении от церкви академика А. А. Маркова.—«Вопросы истории религии и атеизма», вып. II. М., 1954, стр. 401.

громкого скандала, синод был вынужден принять решение об отлучении его от церкви. При этом дело академика Маркова приобрело большой общественный резонанс.

Все это свидетельствует об известной динамичности естественнонаучного атеизма, о том, что он нередко сопровождается естественнонаучной критикой религии и сознательными атеистическими акциями.

Характеризуя естественнонаучный атеизм, нельзя не подчеркнуть, что ему наряду с отмеченными ранее свойствами и некоторые другие недостатки. Все они обусловлены самой сущностью этого атеизма, который ограничен рамками естествознания, не связан или слабо связан с философским материализмом и атеизмом. В условиях классово антагонистического общества естествоиспытателю нелегко преодолеть эту ограниченность. В прошлом многие естествоиспытатели не были знакомы с материалистическими философскими системами своего времени. В новый период истории естествоиспытатели капиталистических стран обычно имеют слабое представление о философии марксизма, в большинстве своем они далеки от рабочего движения и марксистско-ленинских партий. Такой отрыв приводит ученых к непоследовательности в мировоззрении, путанице в теоретических вопросах.

Характерна в этом отношении противоречивость позиций известного немецкого биолога Эрнста Геккеля (1834—1919).

Геккель выдвигал и обосновывал по существу материалистические положения, отрицал существование каких бы то ни было сверхъестественных сил, подвергал критике религиозную идеологию.

Большую славу Геккелю как атеисту принесла его книга «Мировые загадки». Изданная в самый канун нынешнего столетия (1899), она в короткий срок была переведена на многие языки и неоднократно переиздавалась. Атеисты различных стран и поныне широко используют книгу Геккеля. Последнее русское издание ее увидело свет в 1937 г.⁴⁷

В целом эта книга получила весьма лестный отзыв на страницах ленинского «Материализма и эмпириокритицизма», где один из разделов посвящен рассмотрению

⁴⁷ Э. Геккель. Мировые загадки. М., 1937.

взглядов Геккеля. В. И. Ленин писал, что «Мировые загадки» вызвали бурю «во всех цивилизованных странах», что книга Геккеля «пошла в народ», «сделалась орудием классовой борьбы»⁴⁸.

Геккель не побоялся выступить против тех влиятельных кругов, которые, по его словам, «хотели бы удержать нашу духовную культуру по важнейшим вопросам на той, давно забытой стадии, на которой она находилась в средние века; они,— подчеркивал Геккель,— упорно желают оставаться под игом традиционных догм и требуют, чтобы разум склонился перед этим «высшим откровением»»⁴⁹.

Во всеоружии естествознания Геккель без особого труда находил уязвимые места в системе религиозных построений и сосредоточивал на них свои критические нападки. Критика Геккеля была остроумна и во многих случаях неотразима.

Геккель обратил внимание на те пути, по которым совершалась эволюция религиозных представлений, и, вопреки утверждениям христианских теологов о совершенствовании религиозности, пришел к выводу, что современные религии не более истинны, чем те, на смену которым они пришли. Если религии древности в образах своих богов полностью копировали человека, то современные религиозные представления о невидимом существе, тем не менее мыслящем, говорящем и действующем по-человечески, еще в меньшей мере отвечают здравому смыслу. В религию вводится, «таким образом, парадоксальное понятие «газообразного позвоночного»»⁵⁰.

Геккель обстоятельно рассмотрел некоторые христианские представления, особенно превозносимые теологами за якобы присущее им «совершенство», и показал их полную абсурдность. Религиозные претензии на «бессмертие души» и «вечную жизнь» для смертного по своей природе существа, отнесение его в разряд «подобия божьего» ученый характеризовал как магию величия, которая неизбежно следует из необоснованного противопоставления человека бесконечной Вселенной и возвеличения его в качестве важнейшей части мироздания. Для того чтобы

⁴⁸ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 370.

⁴⁹ Э. Геккель. Мировые загадки, стр. 72.

⁵⁰ Там же, стр. 73.

установить правильный масштаб между человеком и Вселенной, нужно, по мнению Геккеля, руководствоваться не этой религиозной притязательностью, а реальной космологической перспективой, согласно которой «так называемая «всемирная история», т. е. короткий промежуток в несколько тысячелетий, на протяжении которых разыгрывалась история человеческой цивилизации, составляет ничтожный эпизод в долгом процессе органической истории земли; эта же последняя, в свою очередь, является крохотным отрывком из истории нашей планетной системы; и подобно тому, как наша мать-земля есть лишь брешневая солнечная пылинка в бесконечной вселенной, так и отдельный человек есть ничтожное зернышко плазмы среди тленной органической природы»⁵¹.

Значительную работу проделал Геккель по развенчанию веры в бессмертные души. Ценность его критики прежде всего определялась широким привлечением имевшихся к тому времени данных естественных наук, шедших вразрез с религиозными постулатами. Геккель убедительно использовал материалы физиологии и патологии, свидетельства индивидуального и эволюционного развития. В книге Геккеля содержится сводка неоспоримых выводов естествознания. Человеческая «душа» — это не какая-то самостоятельная и независимая сущность, а функция мозга. Разрушение или повреждение отдельных участков мозга приводит к нарушению мышления, речи, деятельности органов чувств. В ходе индивидуального развития организма совершается изменение и его «души». А факты филогенеза, эволюции доказывают, что мозг человека вместе с присущими ему функциональными особенностями — следствие длительных преобразований мозга предшественников человека.

Экспертиза вопроса позволила Геккелю сделать заключение, что научные данные «показали полную несостоятельность старого догмата о «бессмертии души»; в XX веке он уже не может быть предметом серьезного научного исследования, а разве лишь трансцендентной веры»⁵². Однако, несмотря на то что теоретически с этим предрассудком было покончено, практически его существование продолжалось, причем в религиозном сознании пред-

⁵¹ Э. Геккель. Мировые загадки, стр. 75.

⁵² Там же, стр. 252.

ставление о бессмертии души по-прежнему рассматривалось как величайшая этическая ценность.

Геккель обратил внимание и на это. Он говорил, что хотя вера в бессмертие и соответствует естественному чувству возмещения, однако само это чувство лишено реального основания. Притязания на компенсацию не имеют каких-либо действительных гарантий. К тому же, если глубже вникнуть в представление о «вечной жизни» в раю, оно теряет всякую видимость привлекательности. Через мало-мальски продолжительный срок неизбежно наступило бы пресыщение такой жизнью. Вместо утешения мысль о вечной жизни становится страшной угрозой.

Столь же не обоснованы и религиозные спекуляции на стремлении верующих соединиться «в ином мире» со своими родными и близкими. Геккель показывает, что и в данном случае религиозное утешение страдает серьезным изъяном. Стремление к встрече с людьми, которые дорого, умеряется перспективой встречи с теми, кто был несимпатичен, отравлял земное существование. Не без юмора отмечает Геккель, что даже семейные отношения могут привести ко многим затруднениям: вряд ли многие супруги мечтают о вечном блаженстве в обществе друг друга еще и «на том свете».

В «Мировых загадках» Геккель убедительно продемонстрировал те грандиозные успехи естественных наук, которые были достигнуты в исследовании различных областей природы. Характерной особенностью, сопровождавшей рост знания, было усиление противоречий между наукой и христианством. «По мере того,— писал Геккель,— как славные успехи современного естествознания далеко оставляли за собой все научные завоевания предыдущих столетий, явно делались несостоятельными и все мистические мировоззрения, которые хотели подчинить разум игу так называемого о т к р о в е п и я»⁵³. Наступающая наука пробила обширные бреши в религиозном сознании; недаром нападки церкви на науку в конце XIX столетия приняли, по словам Геккеля, особенно резкий и угрожающий характер. Выпады воинствующих церковников сопровождались духовным застоем и реакцией в различных сферах общественной жизни.

⁵³ Э. Геккель. Мировые загадки, стр. 347.

Проследившая столкновения между наукой и христианской религией по конкретным проблемам, раскрывая духовную тираннию церкви, ее нетерпимость к научной истине, Геккель подчеркивал, что борьба этой религии с наукой с самого начала «принципиально предопределялась тем, что христианство ставило веру выше разума и требовало слепого подчинения последнего первой, и тем еще, что оно считало всю земную жизнь подготовкой к жизни «на том свете», следовательно, отказывало в какой бы то ни было ценности научному исследованию»⁵⁴.

Своими атеистическими выступлениями Геккель заслужил ненависть реакционного религиозно-идеалистического лагеря. В переполохе, произведенном в этом стане книгой Геккеля, В. И. Ленин писал: «Нет числа тем теологам, которые ополчились на Геккеля. Нет такой бешеной брани, которой бы не осыпали его казенные профессора философии. Весело смотреть, как у этих высохших на мертвой схоластике мумий — может быть, первый раз в жизни — загораются глаза и розовеют щеки от тех пощечин, которых падал им Эрнст Геккель»⁵⁵. После нескольких анонимных писем, клеймивших Геккеля как «безбожника», весной 1908 г. на престарелого ученого (ему в это время исполнилось 74 года) было совершено покушение.

Однако сам Геккель не признавал свои взгляды материалистическими и даже пытался отыскать в системе своих положений место для самого термина «религия». Ленин писал о Геккеле, что «он не только не отвергает всякой религии, а выдумывает свою религию (тоже что-то вроде «атеистической веры» Булгакова или «религиозного атеизма» Луначарского), отстаивая *принципиально* союз религии с наукой!»⁵⁶

Эти ошибки Геккеля Ленин связывал с отсутствием определенных партийных целей, желанием считаться с господствующим филистерским предрассудком против материализма, личными примитивными тенденциями относительно религии. Говоря о нетвердости Геккеля в мировоззренческих вопросах, Ленин отмечал его философскую наивность⁵⁷. Это не значит, конечно, что Геккель

⁵⁴ Э. Геккель. Мировые загадки, стр. 353.

⁵⁵ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 370—371.

⁵⁶ Там же, стр. 371.

⁵⁷ См. там же.

был полнейшим невеждой в философии. Он читал произведения некоторых философов, в том числе и материалистов⁵⁸, и даже ссылался на них в своих работах. Но он не был знаком с теми мыслителями, которые наиболее полно отразили в философских идеях современную ему эпоху. Диалектический материализм не затронул сознания Геккеля. Да и вообще его философские убеждения были слишком эклектичны и поверхностны, чтобы послужить солидным обоснованием его атеизма, дать ему прочную философскую опору. Атеизм и материализм Геккеля остались естественнонаучными. «Он, — писал Ленин о Геккеле, — издевается над всеми идеалистическими, шире: всеми специально философскими ухищрениями, с точки зрения естествознания, не допуская и мысли о том, будто возможна иная теория познания, кроме естественноисторического материализма. Он издевается над философами с точки зрения материалиста, не видя того, что он стоит на точке зрения материалиста!»⁵⁹

Подобная непоследовательность свойственна многим естествоиспытателям, атеизм которых недостаточно или совсем не обоснован философски. Несомненно, она свидетельствует об известной слабости естественнонаучного атеизма.

Различные представители естественнонаучного атеизма имеют неодинаковые взгляды на религию. На достоинствах и недостатках их мировоззрения сказывается историческая эпоха, в которую они живут и трудятся, социальная среда, которая их окружает и к которой они принадлежат, их воспитание, индивидуальные судьбы. И все же недостаточная подкреплённость философией — общая черта естественнонаучного атеизма даже на той его стадии, которая связана с открытой антирелигиозностью.

Правда, любой естествоиспытатель — разумеется, если он ставит теоретические вопросы (а без этого, вообще говоря, нет науки), — не может полностью избежать философского влияния, даже если бы ему этого и хотелось. В «Диалектике природы» Ф. Энгельс писал об исследователях, пытавшихся пренебречь философией: «Естество-

⁵⁸ См. М. Ф. Веденов. Борьба Э. Геккеля за материализм в биологии. М., 1963, стр. 25—30.

⁵⁹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 374.

испытатели воображают, что они освобождаются от философии, когда игнорируют или бранят ее. Но так как они без мышления не могут двинуться ни на шаг, для мышления же необходимы логические категории, а эти категории они некритически заимствуют либо из обыденного общего сознания так называемых образованных людей, над которыми господствуют остатки давно умерших философских систем, либо из крох прослушанных в обязательном порядке университетских курсов по философии (которые представляют собой не только отрывочные взгляды, но и мешанину из воззрений людей, принадлежащих к самым различным и по большей части к самым скверным школам), либо из некритического и несистематического чтения всякого рода философских произведений, — то в итоге они все-таки оказываются в подчинении у философии, но, к сожалению, по большей части самой скверной, и те, кто больше всех ругает философию, являются рабами как раз наихудших вульгаризированных остатков наихудших философских учений»⁶⁰.

Передовые направления в философии стимулируют развитие атеистических убеждений, укрепляют их, а реакционные сдерживают это развитие, создают препятствия на его пути.

Когда же в естественнонаучном материализме проявляется стремление замкнуться в самом себе, искусственно отгородиться от «философского окружения», то это опять-таки порождает целый ряд негативных последствий для него самого.

Может возникнуть мировоззренческий нигилизм, отрицание какого бы то ни было мировоззренческого значения философии для естествознания. Появляются позитивистские тенденции, утверждается, что естествознание вполне может обойтись без всякой философии, что оно само способно осуществлять функции философии. Однако естествознанию, сторонящемуся философии, в обществе, где господствуют идеалистические и религиозные идеи, невозможно устоять против их мощного напора; так что «изоляционистские» взгляды, несмотря на субъективные намерения их носителей, нередко самые благие, предоставляют теологии широкие возможности для вторжения в сферу естествознания.

⁶⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 524—525.

Другим распространенным последствием сепаратистских настроений в лагере естественнонаучного материализма является мировоззренческая претенциозность, проистекающая из попыток решить общие проблемы бытия в рамках естествознания. Социальные явления, представляющие собой особую сферу объективного мира, истолковываются в духе естественнонаучных исследований, к ним применяется мерка естествознания, социальные закономерности отождествляются с природными. В результате этих популяризованных к универсальности естественнонаучный материализм приобретает черты примитивизма, упрощенчества.

Таков так называемый вульгарный материализм. Главными его представителями были немецкие естественнонаучные материалисты XIX в. — Л. Бюхнер, К. Фохт, Я. Молешотт. Несмотря на то что они активно пропагандировали достижения естественных наук и распространяли атеистические воззрения, их беспощадно критиковали основоположники диалектического и исторического материализма. В «Диалектике природы» Ф. Энгельс отметил два основных порока вульгарного материализма. Первый — «брань по адресу философии»⁶¹. Из-за этих нападок на философию вульгарные материалисты просмотрели крупнейшее завоевание философской мысли — диалектический метод. Как сказал позже В. И. Ленин, «петухи Бюхнеры, Дюринги и К°... не умели выделить из навозной кучи абсолютного идеализма» «жемчужного зерна» — гегелевской диалектики⁶².

Другой важнейший порок вульгарного материализма, по Энгельсу, — «претензия на применение естественнонаучных теорий к обществу и на реформирование социализма»⁶³. По поводу претензии Бюхнера судить о социализме и политической экономии на основании открытой Ч. Дарвином в мире животных и растений борьбы за существование Энгельс напомнил то место из произведения Гегеля «Энциклопедия философских наук», где речь идет о саножном деле⁶⁴. Гегель писал: «Соглашаются также, что для того, чтобы изготовить башмак, нужно

⁶¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 516.

⁶² См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 256.

⁶³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 516.

⁶⁴ См. там же, стр. 520.

изучить сапожное дело и упражняться в нем... Только для философствования не требуется такого рода изучения и труда»⁶⁵.

Таким образом, излишняя претенциозность, если она свойственна естественнонаучному материализму, жестоко наказывается: его вульгаризированные построения обнаруживают в этом случае все признаки некомпетентности и доморощенности — в гносеологическом плане и реакционности — в социальном.

Вульгаризация естественнонаучного материализма распространяется и на его спутника — естественнонаучный атеизм. Последний начинает топтаться на месте и повторять избитые истины. Говоря об атеизме вульгаризаторов, взявших на себя в 50-х годах прошлого века роль разносчиков материализма, Энгельс заметил: «Все дальнейшие успехи естественных наук служили им лишь новыми доводами против существования творца вселенной. Да они и не помышляли о том, чтобы развивать дальше теорию»⁶⁶. Повторяя то, что было сделано до них Л. Фейербахом, вульгарные материалисты не смогли, однако, удержаться на его уровне. В. И. Ленин считал их «пигмеями и жалкими крохотелями по сравнению с Фейербахом»⁶⁷. В их произведениях естественнонаучный атеизм переживал свое вырождение.

Недостатки и ограниченность естественнонаучного атеизма не мешают ему занимать довольно видное место в истории атеизма, а в капиталистических и развивающихся странах положительное значение его не исчерпано и в настоящее время.

Естественнонаучный атеизм не отгорожен китайской стеной от философского атеизма, так же как и естественнонаучный материализм — от материализма философского. Эволюция естественнонаучного материализма и атеизма к философии — явление не новое. Какая-то часть этого материализма и атеизма, иногда довольно значительная, проявляла эту тенденцию на различных этапах истории естествознания. В работах по истории философии, создаваемых философами-марксистами, исследуются и освещаются проявления естественнонаучного материализ-

⁶⁵ Гегель. Соч., т. I. М.—Л., 1930, стр. 21.

⁶⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 288.

⁶⁷ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 350.

ма, по своему содержанию и теоретическому уровню приближающиеся к философии⁶⁸. Эта работа, которой пока еще положено только начало, несомненно будет продолжена.

Аналогичного подхода ждет и история естественнонаучного атеизма. О тяготении естественнонаучного атеизма к философии свидетельствует творчество некоторых ученых, подвергавших религию откровенной и прямой критике. Эта антирелигиозная критика нередко содержала предпосылки для перехода от атеизма философски стихийного к философски осознанному.

Выход атеизма естествоиспытателей за рамки естественнонаучного — и логически, и исторически — явление закономерное.

⁶⁸ См. издания последнего времени: «История философии в СССР в пяти томах», т. 1—4. М., 1968—1971; Н. Ф. Уткина. Естественнонаучный материализм в России XVIII в. М., 1971.

НАТУРАЛИСТЫ-ФИЛОСОФЫ

Постановка в науках о природе кардинальных проблем, имеющих мировоззренческий характер, стимулирует философский поиск и направляет натуралиста к философскому. При этом и материал естественнонаучного исследования, и его логика определяют наиболее верный выбор. В. И. Ленин отмечал *«неразрывную»* связь стихийного материализма естественников с *«философским материализмом»*¹. Естественнонаучный атеизм также содержит в себе потенцию преодолеть свои рамки и сомкнуться с философским атеизмом. В некоторых случаях это обнаруживается довольно явно. Такая тенденция дает о себе знать особенно в XIX и XX столетиях: к этому времени естествознание окончательно преодолело эмпирический уровень, и его представители совершили целый ряд великих открытий.

Некоторые естествоиспытатели становились одновременно философами. Их атеистические взгляды были закономерно подготовлены предыдущим развитием научного мировоззрения, длительной историей естественнонаучного атеизма. Эти взгляды, имевшие под собой прочные устои естествознания, сочетались с философией. Естествоиспытатели, внесшие свою лепту в философию, становились уже не стихийными, а сознательными материалистами. Они усваивали передовые философские идеи своего времени и развивали их.

На формирование мировоззрения естествоиспытателей эффективное воздействие оказала философская литература, прежде всего, конечно, современные им философские системы, но также философское наследие.

При выработке взглядов русских естествоиспытателей XIX в. значительную роль сыграла философия революционной демократии. Ее воздействие испытали на себе

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 367.

широкие круги ученых. Некоторые из них стали естествоиспытателями-философами, другие не вышли за пределы естествознания, но усвоили материалистическую и атеистическую методологию и успешно использовали ее в своем научном творчестве.

Выражая интересы русского народа, огромных масс крестьянства, революционные демократы вели мужественную борьбу против царского самодержавия. Их имена находятся в первом ряду борцов русского освободительного движения. Но заслуги их не ограничиваются революционной деятельностью. Исключительно велико значение революционных демократов в деле развития естественных наук в России, вооружения естествоиспытателей передовым мировоззрением.

Свидетельство этому — многие философские и атеистические идеи, сформулированные революционными демократами и ассимилированные естествоиспытателями. Влияние это было столь велико, что оставило много следов не только в научном творчестве, но также в мемуарной и эпистолярной литературе. Причем время обогащает наши знания новыми находками.

Не так давно был обнаружен, например, конспект Д. И. Менделеева «Писем об изучении природы» А. И. Герцена². Менделеев ознакомился с этим философским произведением еще будучи студентом Петербургского педагогического института, и оно послужило важным идейным источником для его мировоззрения. Среди выписок, сделанных будущим ученым из книги Герцена, немало таких, в которых остро критикуются схоластика, идеализм, религия, церковь. Интересуют Менделеева и те места штурдуемой книги, где говорится о борьбе ученых против теологии. В своих замечаниях, сопровождавших текст книги, он резюмирует основные положения и присоединяется к ним. Под впечатлением прочитанных «Писем» начинает формироваться научный метод Менделеева.

Найденный конспект «наглядно показывает, как в начале своего великого творческого пути русский химик выяснял свое отношение к столь же великому, как и он сам, предшественнику и современнику — А. И. Герце-

² См. Т. С. Кудрявцева. О конспекте Д. И. Менделеева 5-го и 6-го «Писем об изучении природы» Герцена. — «Вопросы философии», 1962, № 4, стр. 61—62; К. М. Борисов. А. И. Герцен и Д. И. Менделеев. — Там же, стр. 63—69.

пу, а через его «Письма об изучении природы» — и к исторически более отдаленным мыслителям XVII века — Декарту и Бэкону. Есть все основания полагать, что именно этот конспект свидетельствует о начале формирования философских воззрений Менделеева»³.

Под влиянием идей Герцена складывались атеистические взгляды И. И. Мечникова. О. Н. Мечникова, его жена и биограф, сообщает, что разрыв будущего ученого с религией произошел в юности. «Он читал «Полярную Звезду», «Колокол» Герцена и многие другие запрещенные издания. Постепенно он перестал верить, несмотря на то, что в детстве, под влиянием матери, он был очень религиозен»⁴.

Велико было воздействие на ученых и других революционных демократов. Рассказывая о своем обращении к материализму и атеизму, И. П. Павлов вспоминал: «В 14—15 лет я прочел Чернышевского и был поражен реальностью и силой мыслей, и я в три дня переделался»⁵.

На философское воспитание русских естествоиспытателей значительное влияние оказал Д. И. Писарев. В одном из писем И. П. Павлов рассказал следующий эпизод из своей юности: «У меня сейчас как живая перед глазами стоит сцена, как несколько семинаристов и гимназистов в грязную холодную осень по часу стоим перед запертой дверью общественной библиотеки, чтобы захватить первым книжку «Русского слова» со статьей Писарева»⁶. Большую признательность к Писареву на всю жизнь сохранил К. Э. Циолковский: «Известный публицист Писарев заставлял меня дрожать от радости и счастья. В нем я видел тогда второе «Я». Уже в зрелом возрасте я смотрел на него иначе и увидел его ошибки... Все же это один из самых уважаемых мною моих учителей»⁷.

Имеются высказывания и других естествоиспытателей, также свидетельствующие об идейном влиянии философии революционных демократов. Причем из этих мыслителей

³ К. М. Борисов. А. И. Герцен и Д. И. Менделеев, стр. 69.

⁴ О. Н. Мечникова. Жизнь Ильи Ильича Мечникова. М.—Л., 1926, стр. 24.

⁵ «Павловские клинические среды». Стенограммы заседаний в нервной и психиатрической клиниках, т. I. М.—Л., 1954, стр. 533.

⁶ «Переписка И. П. Павлова». Л., 1970, стр. 386.

⁷ К. Э. Циолковский. Моя жизнь.—«Огонек», 1960, № 37, стр. 10.

по значимости для естествознания, по влиянию, оказанному на мировоззрение естествоиспытателей, могут быть выделены три имени — Герцен, Чернышевский, Писарев.

Отношение А. И. Герцена к естествознанию определялось его передовыми философскими взглядами. Как известно, вплоть до середины XIX столетия материализм развивался в основном как метафизический, недialeктический. Он не рассматривал действительность во взаимодействии различных ее сторон, ему была чужда идея развития и недоступен источник этого развития. Таким был, в частности, материализм французских просветителей XVIII в. и Л. Фейербаха. Дialeктика разрабатывалась главным образом идеалистами, в первую очередь Г. Гегелем. В домарксистской философии В. Г. Белинский и А. И. Герцен были первыми среди тех, кто, усвоив диалектику Гегеля, не остановился на этом, а пошел дальше, к материализму, восстановленному Фейербахом в своих правах.

В философской системе Герцена предпринята смелая попытка соединить материализм с диалектикой. Правда, материализм Герцена существенным образом отличался от материализма К. Маркса и Ф. Энгельса. «Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму, — писал В. И. Ленин, — и остановился перед — историческим материализмом»⁸.

Остановившись перед историческим материализмом, не поднявшись до материалистического истолкования основных проблем человеческого общества, Герцен не мог создать и целостного диалектико-материалистического учения, охватывающего всеобщие законы развития природы, общества и человеческого мышления. Однако его диалектические и материалистические воззрения оказали плодотворное влияние на развитие русского естествознания. Особенно большую роль в этом отношении сыграли такие работы Герцена, как «Дилетантизм в науке» (1843) и «Письма об изучении природы» (1845—1846).

Одним из центральных вопросов, вставших перед естествознанием первой половины прошлого века, был вопрос о разработке научного метода изучения природы. К этому времени такие направления в науке, как эмпиризм, сводившийся в основном к описанию фактов и их

⁸ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 21, стр. 256.

систематизации, и натурфилософия, занимавшаяся умозрительными построениями, исчерпали свои возможности.

В трудах Герцена показано, что опыт и обобщение — две стороны единого научного исследования. На примерах из истории науки Герцен выявил, к каким последствиям приводит противопоставление опыта и обобщения. Он показал ограниченность и недостаточность узкой фактологии, с одной стороны, и бесплодность идеализма с его «бестелесными ногами» — с другой.

Герцен пропагандировал союз материалистической философии и естествознания. Он обращал внимание на то, что такие философы-материалисты, как Эпикур, Лукреций, Д. Бруно, Ф. Бэкон и др., оказали огромное воздействие на дальнейшее развитие естественных наук. Передовая философия помогает натуралистам делать правильные теоретические выводы из своих исследований, а естествознание в свою очередь обогащает философию. «... Философия без естествоведения так же невозможна, как естествоведение без философии», — писал русский мыслитель⁹.

Интересные мысли были высказаны Герценом и о самом предмете естествознания. Он выступал против распространения законов естествознания на изучение общественной жизни, доказывая, что последняя подчиняется своим собственным, специфическим законам развития. «Общественный человек ускользает от физиологии, — подчеркивал Герцен, — социология же, напротив, овладевает им, как только он выходит из состояния животной жизни»¹⁰. Герцен говорил, что физиология не может объяснить общественных явлений.

Он внимательно следил за развитием естественных наук и был осведомлен о крупнейших открытиях в этой области. Этому в значительной мере способствовало то обстоятельство, что, проходя курс в Московском университете, Герцен получил естественнонаучную подготовку на физико-математическом отделении. Он был лично знаком с некоторыми естествоиспытателями, в том числе с выдающимися деятелями русской науки — И. И. Мечниковым, В. О. Ковалевским, С. П. Боткиным.

⁹ А. И. Герцен. Собр. соч. в тридцати томах, т. III. М., 1954, стр. 93.

¹⁰ Там же, т. XX, кн. 1, 1960, стр. 440.

Он живо интересовался работами М. Шлейдепа, Н. И. Пирогова, К. Ф. Рулье и других современных ему ученых. Герцен, пропагандировавший эволюционные идеи в таких работах, как «Письма об изучении природы» и «Публичные чтения г-на профессора Рулье» (1845), позже высоко оценил книгу Ч. Дарвина «Происхождение видов». Прочитав эту книгу вскоре после ее опубликования, он уже в начале 1860 г. писал о ней в одном из писем. На страницах «Колокола» называл ее замечательной, знаменитой.

Революционная газета «Колокол», издававшаяся А. И. Герценом и Н. П. Огаревым за рубежом и тайно распространявшаяся в России, стремилась как можно шире знакомить русского читателя с лучшими книгами по естествознанию. В ряде статей и заметок Герцен сам популяризировал наряду с «Происхождением видов» Дарвина книги У. Грова, М. Фарадея, Т. Гексли и др. Некоторые из них Герцен рекомендовал перевести на русский язык. Так, в заметке «*Huxley* и его чтения», помещенной в «Колоколе» 1 февраля 1863 г., он обращал внимание переводчиков на лекции последователя Ч. Дарвина — Т. Гексли как на одну из книг, которые были бы очень полезны для русских читателей. Эти лекции были изданы в России в 1866 г.

Герцен предвидел возрастание роли науки в обществе, ее проникновение в жизнь людей. Время полностью подтвердило справедливость этого предвидения.

Из философов домарковского периода наиболее приблизился к диалектическому материализму Н. Г. Чернышевский. В. И. Ленин называл его великим русским гегельянцем и материалистом и считал, что при решении некоторых вопросов философии он «стоит вполне на уровне Энгельса»¹¹. «Чернышевский, — писал В. И. Ленин, — единственный действительно великий русский писатель, который сумел с 50-х годов вплоть до 88-го года остаться на уровне цельного философского материализма и отбросить жалкий вздор неокантианцев, позитивистов, махистов и прочих путаников. Но Чернышевский не сумел, вернее: не мог, в силу отсталости русской жизни,

¹¹ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 381, 382.

подняться до диалектического материализма Маркса и Энгельса»¹².

Критика Чернышевским различных систем идеалистической философии, разработка пм материалистических идей и пропаганда их, его выступления, затрагивавшие некоторые философские проблемы естествознания,— все это положительно отразилось на состоянии русской науки.

Остро разоблачались Чернышевским построения субъективного идеализма, проникшего к тому времени в естествознание и пытавшегося закрепиться там. Чернышевский показал, что субъективный идеализм, извращая процесс познания действительности и утверждая, что существует лишь знание представлений о действительности, отрицает реальную жизнь. Демонстрируя тщетность попыток этой формы идеализма доказать научность своих выводов, русский философ обращал внимание на то, что эти выводы фактически сводятся к замене внешнего мира галлюцинацией мысли, призраком. Он называл субъективный идеализм иллюзионизмом, фантастической сказкой, новой формой средневековой схоластики. Проникновение «иллюзионизма» в сферу естественных наук, его воздействие на них способно, по его мнению, лишь извратить естественнонаучные понятия, а сам предмет исследования превратить в мираж.

Критикуя кантианство, Чернышевский выявлял отрицательные последствия от соприкосновения с ним естествознания, подчеркивал его враждебность естествознанию. Остановившись на тех сторонах кантианства, которые сближают его с религией, Чернышевский говорил, что основоположник этой философской системы предусмотрел возможности «для того, чтобы отстоять свободу воли, бессмертие души, существование бога, промысел божий о благе людей на земле и о вечном блаженстве их в будущей жизни»¹³. Полемику с кантианством русскому философу приходилось вести не раз. В «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Ленин особо отметил критику Чернышевским «Канта и тех естествоиспытателей, которые в своих философских выводах идут за Кантом»¹⁴.

¹² См.: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 384.

¹³ И. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч. в пятнадцати томах, т. XV. М., 1950, стр. 198.

¹⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 382.

Не менее опасен для естествознания и объективный идеализм, в частности его классическое проявление — платонизм. Поэтому, отмечая отрицательное влияние идеалистической философии на естественные науки, Чернышевский наряду с кантианством указывает также на систему Платона. Он говорит о том, что учение Платона не бессмысленная чепуха (как полагали вульгарные материалисты), а очень умный софизм; цель его состоит в том, чтобы отвергнуть понимание действительности, не совместимое с идеалистическим. Возражая идеалистам, Чернышевский писал, что в природе нечего искать идей: в ней нет ничего, кроме разнородной материи.

Преодолению идеалистических наслоений в естествознании содействовала позитивная философская программа Чернышевского: разработка им материалистических и диалектических идей о пространстве и времени как неотъемлемых свойствах материи, о причинной обусловленности явлений объективного мира и взаимодействии между ними, об изменении и развитии всего существующего.

Чернышевский последовательно выступал против излюбленного приема философского идеализма и религии — спекулировать на еще не решенных естественнонаучных проблемах. Несмотря на то что естествознание действительно пока не может объяснить все важные явления природы, писал Чернышевский, имея в виду уровень развития науки своего времени, научное познание явлений природы все-таки не допускает сохранения «каких-нибудь остатков фантастического мирозерцания». Дело в том, пояснял он, что уже полученные наукой результаты достаточно свидетельствуют «о характере элементов, сил и законов, действующих в остальных частях и явлениях, которые еще не вполне объяснены: если бы в этих необъясненных частях и явлениях было что-нибудь иное, кроме того, что найдено в объясненных частях, тогда и объясненные части имели бы не такой характер, какой имеют»¹⁵.

В течение всей творческой жизни Чернышевский говорил о благотворности восприятия естествознанием материалистических идей, способствовал формированию взглядов русских естествоиспытателей в духе философского материализма.

¹⁵ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. VII, 1950, стр. 249.

Неустанно пропагандировал успехи естественных наук Д. И. Писарев. Как революционер и демократ, он был убежден, что научные достижения не должны быть монополией привилегированных слоев общества: «Монополия знаний и гуманного развития представляет, конечно, одну из самых вредных монополий. Что за наука, которая по самой сущности своей недоступна массе?»¹⁶ Долг подлинной науки не в том, чтобы удовлетворять кастовые запросы; наука, подчеркивал Писарев, призвана служить человеку, украшать его жизнь, помогать ему наслаждаться ею.

Успешное развитие науки предполагает, конечно, ее правильную мировоззренческую ориентацию. Эту ориентацию, по мнению Писарева, философский идеализм дать не способен, так как он не обогащает жизненную практику какими-либо осязаемыми результатами и не предъявляет таких требований к естественным наукам. Более того, он их дезориентирует.

Пороки философского идеализма раскрываются Писаревым при анализе учения родоначальника идеалистической философии Платона, которое «под разными именами живет и теперь»¹⁷. Писарев характеризует платонизм как создание фантазии, не опирающееся на свидетельства опыта и презирующее их, основанное на стремлении вынести истину из глубин самого сознания. Писарев отмечает при этом, что Платон-писатель противоречив. Втиснуть жизнь в узкие рамки собственной теории оказалось для него невозможно. Создатель идеалистической доктрины не смог последовательно руководствоваться ею при анализе фактов реальной действительности. И это, полагает Писарев, не случайно: идеализм вообще не выдерживает соприкосновения с практической жизнью и его теоретические постулаты разрушаются при столкновении с очевидностью.

Совсем иначе отзывается Писарев о материализме, который, по его словам, требует действительной верности, строгой точности, отвергает личный произвол в выборе и группировке фактов. Поэтому, несмотря на то что идеализм еще не сдал всех своих позиций, будущее принадлежит не ему. В настоящее время, свидетельствует Писа-

¹⁶ Д. И. Писарев. Соч. в четырех томах, т. 1. М., 1955, стр. 128.

¹⁷ Там же, стр. 80.

рев, «одолевает материализм; все научные исследования основаны на наблюдениях, и логическое развитие основной идеи, развитие, не опирающееся на факты, встречает себе упорное недоверие в ученом мире»¹⁸. В частности, в России, считает Писарев, идеализм, в отличие от материализма, не имеет перспектив: «...Мне кажется, что ни одна философия в мире не привьется к русскому уму так прочно и так легко, как современный, здоровый и свежий материализм»¹⁹. Сам Писарев сделал очень много для претворения этой возможности в действительность.

Русские революционные демократы были не только выдающимися философами своего времени, но и замечательными атеистами. Атеистические взгляды В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева и др., продолжавшие лучшие традиции русского и мирового атеизма, усваивались русскими естествоиспытателями.

Вступив в борьбу со всеми видами угнетения — экономического, политического и идейного, — революционные демократы не делали исключения и для религии. Их общее отношение к ней сформулировал В. Г. Белинский: «...В словах *бог* и *религия* вижу тьму, мрак, цепи и кнут, и люблю... эти два слова, как следующие за ними четыре»²⁰.

Хотя революционные демократы, как и другие материалисты до К. Маркса и Ф. Энгельса, еще не создали всесторонней научной концепции религии и не вскрыли совокупность порождающих ее социальных корней, некоторые их мысли предвосхищали научное понимание социальной природы религии. Так, Чернышевским был выдвинут политико-экономический принцип, согласно которому «и умственное развитие, как политическое и всякое другое, зависит от обстоятельств экономической жизни»; применение этого принципа к исследованию религии позволило сделать вывод, что религия порождалась тогда, когда «люди чувствовали свою беспомощность против невзгод, чувствовали свое бессилие понять то, что делается вокруг них и над ними самими»²¹.

¹⁸ Д. И. Писарев. Соч., т. 1, стр. 123.

¹⁹ Там же, стр. 118.

²⁰ В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. XII. М., 1956, стр. 250.

²¹ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. X, 1951, стр. 441, 450.

Особое значение придавали революционные демократы объяснению религиозности народных масс России. Разоблачая православную церковь как прислужницу самодержавия и врага науки, показывая, как и для кого организируются «чудеса», фабрикуются «петленные мощи», они утверждали в то же время, что религиозность детерминирована самим образом жизни социальных классов. «Чудесам поверит своей детской душой крестьянин, бедный, обобранный дворянством, обворованный чиновничеством, обманутый освобождением, усталый от безвыходной работы, от безвыходной нищеты, — он поверит. Он слишком задавлен, слишком несчастен, чтоб не быть суеверным. Не зная, куда склонить голову в тяжелые минуты, в минуты человеческого стремления к покою, к надежде, окруженный стайей хищных врагов, он придет с горячей слезой к немои раке, к немому телу»²².

Революционные демократы говорили о том, что невозможно преодолеть религию одним лишь распространением научных знаний, просвещения, атеизма, как недостаточно, по образному выражению Герцена, «убить Людовика XVI, чтоб не было монархии»²³. Социальные иллюзии, и религия в том числе, будут окончательно устранены вместе с тем миром, который порождает их и поддерживает. «...Мы, — писал Герцен, — передаем веру в ложных богов нашим детям, обманываем их так, как нас обманывали родители, и так, как наши дети будут обманывать своих до тех пор, пока переворот не покончит со всем этим миром лжи и притворства»²⁴.

Революционные демократы не придерживались абстрактно-просветительского подхода к преодолению религии; они исследовали этот вопрос более всесторонне и многопланово, чем их предшественники.

Что касается конфликта между религией и наукой, то они рассматривали его как реальный факт истории и были убеждены, что в результате этого конфликта религия уже понесла немалый урон и что в будущем отношения с наукой также не сулят ей ничего хорошего. «Как только возникает сознательное исследование, — отмечал Д. И. Писарев, — так обозначается тотчас же естественная и непримиримая вражда между наукой и теософией —

²² А. И. Герцен. Собр. соч., т. XV, 1958, стр. 134.

²³ Там же, т. VI, 1955, стр. 45.

²⁴ Там же, стр. 128.

вражда, которая может окончиться только совершенным истреблением одной из воюющих сторон. Все, что выигрывает наука, то теряет теософия; а так как наука со времен доисторического фетишизма выиграла очень много, то надо полагать, что ее противница потеряла также немало. Действительно, вся история человеческого ума, а следовательно и человеческих обществ, есть не что иное, как постоянное усиление науки, соответствующее такому же постоянному ослаблению теософии, которая при вступлении человечества в историю пользовалась всеобъемлющим и безраздельным могуществом»²⁵.

Противоположность религии и науки была ясна и религиозной ортодоксии, все более ощущавшей на себе усиливавшийся натиск научного знания и настроенной враждебно к науке. «Пиетисты убеждены, — писал Герцен, — что современная наука безрелигиознее Эразма, Вольтера и Гольбаха с компанией, и считают ее вреднее вольтеррианизма»²⁶.

Попытки приостановить наступление науки предпринимало и русское православие. Оно опиралось на мощный государственный и церковный аппарат, многочисленный штат клерикальных и светских апологетов религиозного мировоззрения, силу религиозной традиции. Русское православие не имело, однако, таких навыков борьбы с наукой, которые приобрели к XIX в. другие направления христианства — католицизм и протестантизм. Оно умело только подавлять и запрещать и не научилось лавировать и идти по известные компромиссы с наукой. Но грубый натиск церковного мракобесия уже далеко не всегда достигал своих целей и в России. Выпады религиозного обскурантизма против науки приводили к все большему противопоставлению друг другу враждующих лагерей. Религиозное воздействие на естествознание оказывалось неэффективным, в то время как передовая философия — материализм революционных демократов — широко распространялась в среде русских естествоиспытателей.

Прогрессу естественных наук в России, как и всюду, содействовал, конечно, не только субъективный фактор. В XIX в. здесь сложилась такая социальная ситуация, которая открыла перед естествознанием новые пути. Рост

²⁵ Д. И. Писарев. Соч. Полн. собр. в шести томах, т. 5. СПб., 1914, стр. 332—333.

²⁶ А. И. Герцен. Собр. соч., т. 111, стр. 22.

капитализма, промышленный и технический подъем привели к резкому увеличению спроса на естественнонаучные знания. Не менее важным объективным обстоятельством явилось революционное и демократическое движение; связь русского естествознания с этим движением несомненна. В условиях царской России того времени естествознание было одним из важных элементов, разрушавших феодально-крепостническую идеологию. «Нам кажется, — говорил Герцен, — почти невозможным без естествоведения воспитать действительное, мощное умственное развитие...»²⁷ Контакты естествознания с передовыми общественными силами, включение его в социальную борьбу обогащали и укрепляли его мировоззренческое содержание. Естествознание насыщалось материалистическими и атеистическими представлениями.

В России XIX столетия взаимное стремление естествознания и материалистической философии друг к другу не ограничилось простым сближением. Некоторые русские естествоиспытатели, причем из числа тех, которые сделали выдающийся вклад в естественные науки, стали философами-материалистами. Не порывая самых тесных связей с той наукой, в которой они работали, эти натуралисты стали одновременно и представителями философского знания.

Благодаря насыщенности их мировоззрения философскими — материалистическими и атеистическими по своему характеру — воззрениями появились труды, находящиеся на стыке наук. Такие произведения, как «Этюды о природе человека. Опыт оптимистической философии», «Этюды оптимизма», «Сорок лет искания рационального мировоззрения» И. И. Мечникова, «Наука и демократия» К. А. Тимирязева, могут быть причислены к естествознанию, с одной стороны, и к философии и атеизму — с другой. Деятельность этих и некоторых других видных естествоиспытателей свидетельствует о переходе от естественнонаучного материализма и атеизма к философскому.

Разумеется, путь от стихийного материализма к философскому не является каким-то специфически русским явлением. Когда появляются благоприятные условия, движение естествознания по этому пути — в той или иной

²⁷ А. И. Герцен. Собр. соч., т. II, 1954, стр. 140.

Мере — осуществляется повсеместно. В различных странах и в разные времена можно встретить естествоиспытателей, не отказавшихся от своего призвания, но пробующих свои силы — и часто не безуспешно — в сфере философии. Однако это явление, хотя оно и не уникально для истории науки, было все же в достаточной степени спорадическим. В России XIX в. философия естествоиспытателей сложилась в целостное направление, которое было представлено значительной группой ученых.

Философия русских естествоиспытателей явилась звеном всемирной истории философии.

В последней довольно четко прослеживаются особые этапы развития, которым соответствуют специфические формы философского знания. Начиная с древности совершалось поступательное движение философской мысли, происходила последовательная смена форм философии. В недрах философии осуществлялась также постоянная борьба двух лагерей — материализма и идеализма, и каждому из них была свойственна собственная преемственность философского развития.

Русские естествоиспытатели продолжали материалистическую линию в философии. Испытавший значительное воздействие философских воззрений революционной демократии, их материализм был самостоятельной формой философских взглядов. Исследователь этого вида материализма П. Т. Белов подчеркивает, что имеются все основания считать его не менее типическим и исторически значимым, чем другие проявления материалистической мысли. Материализм русских естествоиспытателей второй половины XIX — начала XX в., считает он, *«по праву должен занять подобающее ему место в историографии философских учений»*²⁸. При публикации философских произведений работы этих мыслителей выделяют ныне как философский материализм естествоиспытателей²⁹.

Материализм русских естествоиспытателей формировался тогда, когда в ряде стран Западной Европы уже получил широкое распространение марксизм (его идеи стали постепенно проникать и в Россию). Однако вследствие особенностей русской социальной действительности

²⁸ П. Т. Белов, Философия выдающихся русских естествоиспытателей второй половины XIX — начала XX в. М., 1970, стр. 54.

²⁹ См. «Антология мировой философии» в четырех томах, т. 4. М., 1972, стр. 397—437.

материализм русских естествоиспытателей, как и материализм революционных демократов, исторически существовал параллельно с марксистской философией, а логически, по своему мировоззренческому содержанию, находился на уровне, предшествовавшем диалектическому и историческому материализму, был проявлением домарксистской философии.

И все же русские философы-естествоиспытатели сделали немало полезного не только в естествознании, где их заслуги были сразу же признаны всем тогдашним научным миром, но и в философии. Современные исследователи оставленного ими наследия отмечают значительные достижения, явившиеся следствием их философского творчества³⁰. Философы-естествоиспытатели смогли выявить и оценить мировоззренческое значение наиболее существенного, что было достигнуто естественными науками к тому времени, разносторонне использовать открытия естествознания для обоснования материалистических взглядов на окружающий мир. Обобщая результаты многовекового исследования природы, они обогатили научную теорию познания, глубже, чем это делали материалисты прежде, разработали методологию естествознания. Материалистическая убежденность позволяла им вскрывать антинаучность некоторых маскировавшихся под науку концепций, а передовые общественные взгляды давали реальную возможность выявлять место и роль этих концепций в противоборстве различных социальных сил.

Неотъемлемой составной частью философского материализма естествоиспытателей был их атеизм. Имея философский характер, он не терял самых прочных взаимосвязей со специальными научными дисциплинами. Прочная опора атеизма на естественнонаучные открытия, органическое соединение естествознания с атеизмом — типичная черта мировоззрения русских естествоиспытателей-материалистов. Их атеистические выступления — не дилетантские экскурсы; сделанные ими атеистические выводы, как правило, дополняют и продолжают исследование специальных научных проблем.

Атеизм русских естествоиспытателей — важная ступень в развитии философского атеизма. Крупнейшие пред-

³⁰ См. П. Т. Белов. Философия выдающихся русских естествоиспытателей второй половины XIX — начала XX в.

ставители этого вида атеизма — И. М. Сеченов, Д. И. Менделеев, И. И. Мечников, К. А. Тимирязев.

И. М. Сеченов (1829—1905) был, по словам И. П. Павлова, родоначальником отечественной физиологии, инициатором «физиологической работы на большом куске земного шара»³¹. Им были заложены прочные основы научного понимания человеческой психики.

«Человек есть определенная единица в ряду явлений, представляемых нашей планетой,— писал ученый,— и вся его даже духовная жизнь, насколько она может быть предметом научного исследования, есть явление земное»³².

Исследование Сеченовым сознания с материалистических позиций позволило выявить некоторые весьма существенные корни идеалистических и религиозных спекуляций и иллюзий. Сеченов показал, что хотя мышление и может абстрагировать духовную жизнь от материального окружения, но этому мысленному отделению не будет соответствовать действительная отдельность. Представление о том, что духовный мир человека обособлен от материального — не что иное, как самообман.

Предметный мир предшествует его отражению в мышлении, по отношению к мышлению он всегда первичный фактор. «Но это не значит,— подчеркивает Сеченов,— что мысль, заимствуя свои элементы из действительности, только отражает их, как зеркало...»³³ Сознание, говорит он, обладает способностью анализировать чувственные восприятия, разлагать их на части, а также сочетать в них то, что разделено временем и пространством.

Сеченов обращал внимание на появление новых мыслей и воззрений из цепи идейных состояний. Логические построения могут привести к новым истинам и увеличить сумму положительного знания, если в основании этих построений, как посылки делаемых умозаключений, лежат реальные факты. Но и в том случае, когда объектами мысли являются не реальности, а фикции, процесс мышления остается неизменным, и правильные сами по себе операции мышления совершаются над иллюзиями.

Обобщая — уже на новом уровне — предыдущие философские и естественнонаучные исследования и формулируя диалектико-материалистический взгляд на познание и

³¹ См. И. П. Павлов. Полн. собр. соч., т. I. М.—Л., 1951, стр. 11, 16.

³² И. М. Сеченов. Избр. философ. и психолог. прозв. М., 1947, стр. 285.

³³ Там же. стр. 362.

отступления от него, В. И. Ленин писал в «Философских тетрадах»: «Подход ума (человека) к отдельной вещи, снятие слепка (= понятия) с нее *не есть* простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, *включающий в себя* возможность отлета фантазии от жизни; мало того: возможность *превращения* (и притом незаметного, несознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в *фантазию* (in letzter Instanz³⁴ = бога)»³⁵.

После появления работ Сеченова, в которых были объяснены психофизиологические механизмы волевых актов, в его адрес из религиозно-идеалистического лагеря посыпались обвинения в том, что пропагандируемые им взгляды распатывают общественные устои и поощряют нравственную распущенность. В работе «Учение о несвободе воли с практической стороны»³⁶. Сеченов не только отстоял научную концепцию и отбил эти нападки, но и выявил мистифицирующую роль представлений о свободе воли, вызываемую ими дисгармонию в человеческих отношениях, отнес эти представления к разряду метафизических фикций. Он показал, что общественная и индивидуальная практика вырабатывает такие отношения между людьми, которые противоречат этим фикциям.

В 1872 г. русский философ-позитивист К. Д. Кавелин, по словам В. И. Ленина «один из отвратительнейших типов либерального хамства»³⁷, издал книгу «Задачи психологии», где ставил под сомнение правильность материалистических установок Сеченова, не упоминая при этом, правда, его имени. В этой книге Кавелин отстаивал индетерминизм психической деятельности. Душа и тело, согласно его точке зрения, являются самостоятельными и самостоятельными организациями; тело — лишь вместительница души. Сеченов, познакомившийся с книгой Кавелина вскоре после ее выхода в свет, посвятил критическому разбору выдвинутых в пей положений специальную статью³⁸. Он показал, что философская аргументация его оппонента примитивна и поверхностна, а привлекаемые им факты естествознания оборачиваются

³⁴ В последнем счете.

³⁵ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 330.

³⁶ См. И. М. Сеченов. Избр. философ. и психолог. произв., стр. 309—327.

³⁷ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 21, стр. 259.

³⁸ См. И. М. Сеченов. Избр. философ. и психолог. произв., стр. 179—218.

против него самого. Критика Сеченовым этих взглядов, демонстрация их несостоятельности сыграли существенную роль в разрушении религиозно-идеалистических представлений о душе.

Д. И. Менделеев (1834—1907) известен прежде всего как химик, открывший периодический закон химических элементов, который назван его именем. Однако он был ученым с разносторонними естественнонаучными и философскими интересами. Наряду с химией его занимали физика и метеорология, агрохимия и техника, социология и гносеология. Ученого такого широкого профиля Россия после М. В. Ломоносова не знала.

Ф. Энгельс считал заслуживающими большого внимания те исследования Менделеева, которые были посвящены развитию промышленности в России. Выражая признательность своему русскому корреспонденту Н. Ф. Даниельсону по поводу присылки различных материалов, Ф. Энгельс писал, что «работа Менделеева оказалась особенно интересной»³⁹.

Творческое наследие ученого и вообще все, что было связано с его именем, интересовало В. И. Ленина. В. Д. Бонч-Бруевич в письме к академику Б. М. Кедрову от 19 февраля 1952 г. вспоминал об отношении Ленина к Менделееву: «Он ставил его, как деятеля науки, очень высоко; в память его заботился о его семье; просил всех, кто общался с ним, записывать свои воспоминания и говорил, что все это немедленно надо печатать... Владимир Ильич не раз говорил, что необходимо издать совершенно полное собрание сочинений Д. И. Менделеева, включив в них решительно все, что написано его рукой»⁴⁰. Дочь Д. И. Менделеева, О. Д. Трирогова-Менделеева, сообщает, что в 1918 г. через В. Д. Бонч-Бруевича, работавшего тогда управляющим делами Совнаркома, она получила высказанное В. И. Лениным предложение написать воспоминания о своем отце, «так как ни одна черта из жизни Дмитрия Ивановича не может быть забыта и представляет собой общественный интерес». Выполняя желание Ленина, она и подготовила свои мемуары⁴¹.

³⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 38, стр. 266. Речь идет о работе Менделеева «Толковый тариф».

⁴⁰ См. Б. М. Кедров. Ленин об истории науки.—«Природа», 1967, № 4, стр. 3—4.

⁴¹ См. О. Д. Трирогова-Менделеева. Менделеев и его семья. М., 1947, стр. 3.

Отличительной чертой научной деятельности Менделеева являлась ориентация на тесную связь науки с практикой, производством, промышленностью. Но для того чтобы успешно обслуживать практику, наука, по мнению Менделеева, должна быть вооружена передовой теорией. Проводя параллель между наукой и организмом, ученый называл экспериментальную часть науки ее телом, а теоретическую — душой. Выступая против разного рода поповщины к упразднению научной теории, он писал: «...Незнание и неправда слышны в каждом слове, когда говорят, что всеми успехами естествознание обязано тому, что изгнало из своей среды теоретиков и доктринеров. При этом еще иногда сравнивают это не существовавшее никогда изгнание с тем, как Платон из своей республики изгнал поэтов, забывая, что Платон писал лишь о желании изгнать, изгонять же не изгонял, а в естествознании мы будто бы в действительности изгнали доктринеров и теоретиков. Чепуха все это. Никогда настоящее знание, в том числе и естествознание, ничего теоретического не изгоняло, кроме чепухи...»⁴²

В разряд этой чепухи и попадает, с точки зрения Менделеева, все то, что не представляет «согласия» теории с практикой. Теория, говорит учепый, примиряется с практикой, проверяется опытом и объективно существующими явлениями. Никакого права на «звание знания», считает он, те теоретические представления, которые не соответствуют действительности, опыту и наблюдению, не имеют⁴³. Пользуясь этими методологическими принципами, Менделеев вел последовательную борьбу против проповедания в науку идеализма и мистицизма. Им было показано, что кичливое замыкание теории в самой себе ничуть не лучше своей противоположности, узкого практицизма, и не сулит науке ничего хорошего: чуждаясь практики, научная теория вырождается, поддается чуждым ей по природе влияниям.

Рассматривая ту «бездну», которая существует в сознании многих людей, в том числе людей науки, между теорией и практикой, Менделеев выяснял, кто же потрудился над ее созданием. И сделал вывод, что дело не обошлось без теории врожденных идей, «когда люди в

⁴² Д. И. Менделеев. Соч., т. XX. Л.— М., 1950, стр. 177.

⁴³ См. там же, стр. 32.

самообольщении представляли себе весь мир отраженным природным (т. е. прирожденным.— А. С.) образом в человеческом познании», и антропоцентризма, «когда человек равнял себя с божеством и внешнюю, для него мертвую, природу считал только рамкой для своей деятельности»⁴⁴. Действительно, именно философский идеализм и религия, атрибутами которых являются и теория врожденных идей, и антропоцентризм, всячески отгораживаются от практики, чуждаются ее, ибо она — угроза их существованию.

Менделеев раскрывал несовместимость религиозно-идеалистических представлений с наукой. Касаясь религиозного «начала всех начал», он подчеркивал, что для него «почва создается не изучением, а тем, что называется верою, и определяется инстинктом, волею, чувством и сердцем»⁴⁵. Ученый обращал внимание на формализм как неотъемлемый признак религиозных вероучений, который, по его мнению, «есть тоже известная реализация того, что реальным требованиям разума очень мало отвечает»⁴⁶. О небесной иерархии, признаваемой монотеистическими религиями, и, в частности, христианством, он отзывался как о «самодержавии», а о боге этих религий как о «воображаемом и вечном старике»⁴⁷. Отвергал Менделеев и такой устой христианства, каким является учение о «потустороннем существовании». И. Д. Кузнецов, родственник Д. И. Менделеева, так определяет отношение ученого к этому элементу религии: «Если христианство говорит об индивидуальном бессмертии, то подобное учение, по мнению Дмитрия Ивановича, надо отнести к тому «самообольщению», которое все еще живет в человечестве со времен классической древности...»⁴⁸

Однако главным объектом атеистической критики Менделеева была все же не религия. В это время вера в сверхъестественное распространялась и в иных, рафинированных формах. Одним из ее проявлений был спиритизм. Он проникал в те слои населения, которые от ортодоксальной религиозности уже отворачивались, находя ее примитивной, не отвечающей их «интеллектуальным» за-

⁴⁴ Д. И. Менделеев. Соч., т. XX, стр. 31—32.

⁴⁵ Там же, т. XXIV, 1954, стр. 458.

⁴⁶ Там же, стр. 457.

⁴⁷ Там же, стр. 456.

⁴⁸ «Семейная хроника в письмах матери, отца, брата, сестер, дяди Д. И. Менделеева. Воспоминания о Д. И. Менделееве его племянницы Н. Я. Губкиной (урожд. Капустиной)». СПб., 1908, стр. 236.

просам. Подчиняя своему влиянию часть интеллигенции, спиритизм начал просачиваться и в сферу научной деятельности. Среди спиритов оказались некоторые видные деятели науки: английский биолог А. Уоллес, одновременно с Ч. Дарвином пришедший к идее естественного отбора, член Лондонского королевского общества У. Крукс, русские ученые — известный химик А. М. Бутлеров, зоолог Н. П. Вагнер и др. Как это ни парадоксально, мистическое течение, признающее возможность общения с «душами умерших», подкреплялось солидными научными авторитетами. Но именно поэтому и реакция на увлечение спиритизмом оказалась весьма значительной. В исследование и разоблачение этого антинаучного направления включились некоторые естествоиспытатели первого ранга. Наряду с Ю. Либихом, о критических выступлениях которого против спиритизма мы уже упоминали, в борьбе с этим видом мистицизма приняли участие И. И. Мечников и К. А. Тимирязев, И. П. Павлов и Т. Гексли. Все эти ученые вскрывали несостоятельность спиритизма, признававшего сверхъестественные явления, авторитетно свидетельствовали, что его претензии доказать свое право на существование абсурдны.

На спиритизм обратили внимание и основоположники марксизма. Ф. Энгельс посвятил ему специальную работу — «Естествознание в мире духов», в которой охарактеризовал спиритизм как самое дикое из всех суеверий⁴⁹.

Большая заслуга в борьбе со спиритизмом принадлежит и Менделееву. Вспоминая впоследствии те мотивы, которые побудили его выступить против спиритических воззрений, ученый писал: «Когда А. М. Бутлеров и Н. П. Вагнер стали очень проповедовать спиритизм, я решил бороться против суеверия... Противу профессорского авторитета следовало действовать профессорам же»⁵⁰.

По предложению Менделеева Физическое общество при Петербургском университете создало комиссию для рассмотрения медиумических явлений, которая работала с мая 1875 по март 1876 г. В деятельности этой комиссии Менделеев принимал самое активное участие. Комиссия изучила многочисленные материалы, связанные со спиритическими явлениями, познакомилась со специально организованными медиумическими сеансами. В итоговом до-

⁴⁹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 273—283.

⁵⁰ Д. И. Менделеев. Соч., т. XXV, 1952, стр. 723.

кументе, принятом комиссией после исследования всех имевшихся в ее распоряжении фактических данных, спиритическое учение было определено как суеверие.

Спиритизм был основательно проанализирован и подвергнут уничтожающей критике и в публичных выступлениях Менделеева (в 1875—1876 гг. им было прочитано о спиритизме три лекции). Эти публичные чтения, а также протоколы заседаний комиссии и некоторые другие материалы Менделеев опубликовал отдельной книгой⁵¹. Появившаяся в период увлечения медиумизмом, она способствовала правильному пониманию этого явления и в значительной мере подорвала его влияние. Менделеев остался доволен проделанной работой и позже так резюмировал ее итоги: «Результата достигли: бросили спиритизм. Не каюсь, что хлопотал много»⁵².

Составляя в 1899 г. список своих публикаций, Менделеев подчеркивал порядковые номера тех из них, которые он считал наиболее важными, два или три раза. Книга «Материалы для суждения о спиритизме» была отмечена им тройным подчеркиванием⁵³. До сих пор эта работа остается наиболее обстоятельным исследованием, посвященным критическому анализу медиумических явлений.

Спириты вышли на общественную арену шумно. Не брезгуя саморекламой, они претендовали на звание «передовых», приписывали себе смелость мысли, самостоятельность и новизну суждений, говорили о том, что расширяют сферу человеческого знания. Своих противников они клеймили как консерваторов и ретроградов, обвиняли их в косности мысли, боязни нового и самомнении. Кое на кого такая наступательная демагогия, безусловно, действовала. Этому псевдоноваторству Менделеев дает решительный бой.

Прежде всего он показал, что спиритическое учение вовсе не отличается новизной. Оно уходит своими корнями в представления о гномах, ведьмах, домовых, чертах, привидениях и т. п. Сверхъестественные существа, с которыми связаны все медиумические явления, жили в сознании людей задолго до появления спиритизма. Раскрывая родство медиумизма с религией, ученый писал:

⁵¹ См. Д. И. Менделеев. Материалы для суждения о спиритизме. СПб., 1876.

⁵² Д. И. Менделеев. Соч., т. XXV, стр. 723—724.

⁵³ См. там же, стр. 686, 723.

«В этой связи давних суеверий с новым учением — весь секрет интереса к спиритизму. Разве стали бы столь много писать и говорить о любом другом ученом различии, не стой тут сзади дух, няня и любезное многим детство народов»⁵⁴. Выросший в религиозной атмосфере, вобравший в себя старые суеверия, пропитавшийся мистическими настроениями и распространявший их вокруг себя, спиритизм не имел никаких прав выдавать себя за носителя прогресса. Как подчеркивал Менделеев, «мистицизм — детство мысли, развитие его — застой, а не прогресс знания, за который так смело и прекрасно говорят наши спириты»⁵⁵.

Ученый высмеял притязания адептов спиритизма при помощи веры в духов перебросить «мост» от физических явлений к психическим. Он обратил внимание на то, что представители науки и культуры в общем не оправдали надежд, возлагавшихся на них спиритами, они «не погнались за концессией на этот мост, не припяли учения спиритов, посмотрели на него, как на старые сваи, на которых давно и безуспешно задумана была подобная постройка, не ступили на гнилое дерево»⁵⁶.

Правда, некоторые деятели ученого мира поддались влиянию спиритизма. Однако ссылка на них для подкрепления спиритического учения несостоятельна. Менделеев показал фактическую беспочвенность каких бы то ни было спекуляций на именах крупных ученых, отдающих дань антинаучным построениям: эти уступки ученых не имеют отношения к их основной, научной деятельности. Мнение человека науки авторитетно лишь в том случае, когда он следует за наукой, отступая же от науки, он утрачивает право быть ее представителем. Таким образом, «не всякий ученый и не каждый раз говорит, как наука»⁵⁷. Менделеев отметил существенную разницу между суверенитетом науки и компетенцией отдельных ученых. Он разъяснял, что «гипотезу о духах наука отвергает, хотя есть такие ученые, которым она пришлась по вкусу»⁵⁸.

Спириты преподносили положения своего учения как непреложные истины, требовали, чтобы они принима-

⁵⁴ Д. И. Менделеев. Соч., т. XXIV, стр. 192.

⁵⁵ Там же, стр. 186.

⁵⁶ Там же, стр. 191.

⁵⁷ Там же, стр. 198.

⁵⁸ Там же.

лись на веру, всячески уклонялись от их обсуждения и проверки. Всем этим спиритическое учение весьма напоминало вероучения религий. Констатируя этот факт, Менделеев говорил: «Этот кодекс слышали люди и прежде, услышат и еще не раз. Он чужд науке»⁵⁹.

Неприемлемы для науки были и те методы полемики, которые пытались навязать ей защитники спиритического учения. Полемические приемы спиритизма мало чем отличались от тех, которые практиковались средневековыми схоластами: это были адресованные оппонентам беспечные упреки в предубеждении, предвзятости, нелогичности и т. д. «Вот тогда-то, когда господствовал подобный прием в разборе явлений, тогда-то и жили твердо ложные учения и суеверия, не подвигалось научное знание вперед»⁶⁰. И Менделеев подчеркивает, что путь научного прогресса совсем не таков: его отличает фактическое обследование предмета научного спора, опыт и аргументированное убеждение.

Как и все иллюзии, спиритические представления вырастают там, где научные истины недостаточно окрепли и не стали еще всеобщим достоянием. Спиритическая трактовка вопроса о духе, душе возможна, считает Менделеев, лишь потому, что о явлениях психической деятельности бытует немало суеверных понятий. Они будут преодолеваться вместе с разработкой и распространением научных взглядов. «Суеверие есть уверенность, на знании не основанная, — писал ученый. — Наука борется с суевериями, как свет с потемками. Немного осталось предметов, питающих суеверие в такой же мере, как психическая деятельность людей»⁶¹. После работ по проблемам высшей нервной деятельности И. М. Сеченова, И. П. Павлова и других физиологов спиритические, а также религиозные представления о душах, духах как особых существах, обладающих сверхъестественными свойствами, становятся подлинным анахронизмом.

Менделеев подметил и то, что спиритизм имеет определенные социальные причины. «Не подлежит, однако же, никакому сомнению, — говорил он, — что в спиритизме многие, не удовлетворенные современным строем идей,

⁵⁹ Д. И. Менделеев. Соч., т. XXIV, стр. 198.

⁶⁰ Там же, стр. 207.

⁶¹ Там же, стр. 236.

современными принципами, видят какой-то исход к лучшему в будущем»⁶².

Менделеев подчеркивал связь медиумических явлений с прямым и сознательным обманом. «Помню,— сообщает О. Д. Трирогова-Менделеева,— как Дм. Ив. горячился и громким голосом спорил с Бутлеровым и Вагнером по поводу спиритизма, сеансы которого в присутствии иностранного медиума происходили у нас в квартире. Много неприятных минут имел этот медиум, несколько раз уличенный Дм. Ив. во время сеансов»⁶³. В конце концов пойманные с поличным, вынуждены были покинуть заседания комиссии, изучавшей спиритические явления, и братья Петти и мисс Клайер — медиумы, рекомендованные комиссией самими сторонниками спиритизма. Многочисленные факты спиритических подлогов, совершенных по разным поводам и в различных местах, были собраны Менделеевым и опубликованы на страницах его книги, посвященной спиритизму.

Говоря о специализации медиумов, ученый сравнивал ее со специализацией фокусников. «Там и тут нужно определенное лицо, знающее нечто в совершенстве. У иного медиума дело делается пред занавеской, и из-за нее вылетает колокольчик, у других этого не выходит, а для убеждения в правдивости требуется темнота и связывание, третьи искусились над подбрасыванием столов незаметным образом, четвертые умеют незаметно брызгать слюнами. Точь-в-точь, как иные фокусники показывают опыты с картами и голубями, другие с монетами и плясками и т. д. Да не будет это сравнение в обиду господ фокусников,— продолжает Менделеев.— Они, впрочем, поняли, что спиритические медиумы их соперники, могущие с гипотезою о духах отвлекать от истинных, честных фокусников их зрителей, и потому всюду ведут открытую войну с медиумами, сами показывают все, что выделывают медиумы».

Близость спиритизма фокусничеству Менделеев иллюстрирует следующим примером: «Очень характерно, что одна дама, забыл только имя,— слышал в Англии,— сперва показывала фокусы, а потом стала медиумом. Спириты не только ей верят, они даже говорят по этому поводу, что есть много фокусников, которые все делают медиуми-

⁶² Д. И. Менделеев. Соч., т. XXIV, стр. 196.

⁶³ О. Д. Трирогова-Менделеева. Менделеев и его семья, стр. 28.

ческими силами, только это скрывают, зная всеобщее предубеждение противу медиумизма»⁶⁴.

Такова уж судьба всех иллюзорных представлений: обман для их подкрепления прямо-таки необходим.

Подводя итог длительному и разностороннему изучению спиритизма, Менделеев писал: «...Я убежден, вместе со всею комиссией, что спиритическое учение есть не более как суеверие, а явления, происходящие на сеансах, — результат или обмана, или непроизвольных движений»⁶⁵.

Суеверия, связанные с психической деятельностью (одним из которых и был спиритизм), Менделеев сравнивал — по степени их распространенности и устойчивости — с суеверными представлениями о погоде. До сих пор, говорил ученый, многим «все чудится, что есть некоторая внешняя причина, управляющая состоянием погоды»⁶⁶. Суевериям и здесь следуют те, кто стоит в стороне от современного прогресса науки. Однако развитие научных знаний о погоде все более теснит суеверия. Вместе с выяснением причин метеорологических явлений, предсказанием погоды и т. д. наука победит суеверные представления.

Два столь распространенных в то время вида суеверий благодаря Менделееву столкнулись между собой, причем довольно необычным образом. Дело в том, что средства от издания книги, разоблачающей спиритизм, предназначались для научного исследования верхних слоев атмосферы, что наносило удар по другой группе суеверий. «Как ни далеки кажутся два таких предмета, как спиритизм и метеорология, — писал по этому поводу Менделеев, — однако и между ними существует некоторая связь, правда отдаленная. «Спиритическое учение есть суеверие», как заключила комиссия, рассмотревшая медиумические явления, а метеорология борется и еще долго будет бороться с суевериями, господствующими по отношению к погоде. В этой борьбе, как и во всякой другой, нужны материальные средства. Пусть же одно суеверие послужит хоть чем-нибудь противу другого»⁶⁷.

⁶⁴ Д. И. Менделеев. Соч., т. XXIV, стр. 201—202.

⁶⁵ Д. И. Менделеев. Материалы для суждения о спиритизме, стр. 170.

⁶⁶ Д. И. Менделеев. Соч., т. XXIV, стр. 236.

⁶⁷ Там же, стр. 177.

Выступления великого ученого против спиритизма не были случайностью, они определялись общими принципами его материалистического и атеистического мировоззрения, убежденностью, что борьба с религиозными предрассудками, мистическими настроениями и суевериями — важная задача науки.

И. И. Мечников (1845—1916) вошел в мировую науку как один из основоположников целого ряда научных дисциплин — эволюционной эмбриологии и сравнительной патологии, микробиологии и иммунологии. Он был избран почетным академиком почти всех академий тогдашнего ученого мира, стал почетным членом многих научных обществ, институтов. И. П. Павлов в 1909 г. на заседании, посвященном чествованию ученого, говорил, что «мировое положение» Мечникова «исключительное», что на его «великих работах сосредоточено внимание всего мира». Он приветствовал Мечникова как «громадную, всем миром признанную русскую ученую силу»⁶⁸.

В работах, где сконцентрировано его философское наследие (прежде всего это относится к таким произведениям, как «Этюды о природе человека», «Этюды оптимизма», «Сорок лет искания рационального мировоззрения»), Мечников дал научное решение широкого круга вопросов, относящихся к проблеме человека, противопоставив свои взгляды различным религиозным представлениям. Усумнившись в правильности религиозных догматов еще в гимназии, Мечников в процессе своей научной деятельности сделал немало для их развенчания. К. А. Тимирязев имел все основания назвать его борцом за научное мировоззрение⁶⁹.

Мечников показал, что религиозному восприятию мира свойственно принижать человеческую природу, пренебрежительно относиться к человеческому телу как к неисчерпаемому источнику всяких зол. Специально рассмотрев в связи с этим взгляды древнеримского философа-стоика Сенеки, своими сочинениями оказавшего влияние на формирование раннего христианства (как известно, Ф. Энгельс называл его дядей христианства), Мечников обратил внимание на существенный элемент этих взглядов — убеждение, что в самой человеческой природе долж-

⁶⁸ См. И. П. Павлов. Полн. собр. соч., т. VI, 1952, стр. 313—314.

⁶⁹ См. К. А. Тимирязев. Наука и демократия. Сборник статей 1904—1919 гг. М., 1963, стр. 295.

но быть признано порочное начало, что плоть ничтожна и составляет лишь оболочку души, ее кратковременное вместилище, что душа бесконечно выше тела. Христианство, впитавшее в себя эти идеи, гипертрофировало их. «Еще больший дуализм,— писал ученый,— и связанные с ним пренебрежение телом и возвеличение души характеризуют христианское воззрение на человеческую природу». Христианством, по словам Мечникова, «борьба с чувственной стороной нашей природы была возведена в принцип». Логическим следствием подобных представлений является аскетизм, когда пренебрежение собственным телом заходит иногда столь далеко, что в физическом отношении христиане опускаются «почти до степени диких животных»⁷⁰.

Немалый ущерб причинили человечеству религиозные представления о болезнях. Как известно, «все религии занимались лечением и предупреждением болезней» и причиной их «обыкновенно считали влияние злых духов и гнев богов; как средства против них они предлагали жертвы, молитвы и все, что может успокоить божественный гнев»⁷¹. Однако предлагавшиеся религиями меры борьбы с болезнями не давали никаких положительных результатов. Несмотря на религиозные церемонии, некоторые болезни были прямо-таки катастрофичны для человечества. Например, чума во время эпидемий уносила до трети всего населения Европы.

Положение начало изменяться к лучшему лишь тогда, когда вопреки религии болезнями занялась наука. Несмотря на препятствия, стоявшие на ее пути, медицина добилась многого. В настоящее время, говорит ученый, «она достигла такой ступени, что человечество может гордиться ею»⁷². Среди болезней, побежденных научным знанием, оказались и многие эпидемические, в том числе чума. Выяснилось, что они вызываются различными видами микроорганизмов. Религиозные представления о том, что причина болезней — злые духи, представления, подкреплявшиеся авторитетом «отцов церкви», в частности Тертуллиана, были полностью опровергнуты наукой. «Оказалось, таким образом,— иронически замечает по этому поводу Мечников,— что летающие в воздухе тер-

⁷⁰ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XI. М., 1956, стр. 47—48.

⁷¹ Там же, стр. 170.

⁷² Там же, стр. 171.

туллиановские духи могут быть видимы под микроскопом»⁷³.

В течение тысячелетий религия вмешивалась в вопросы питания: она запрещала одни блюда и рекомендовала другие, предписывала кулшнарные обычаи и т. д. До сих пор существует мнение, что эти религиозные указания весьма рациональны. Мечников же говорил об иллюзорности подобного мнения. Особое внимание он обращал на те положения Библии, которые касаются «подробностей стряпни», устанавливая правила приготовления пищи. Вывод, к которому пришел ученый, таков: «... Большинство Моисеевых законов, как, например, запрещение крови, зайца, свинины и многого другого, находятся в полном противоречии с рациональной гигиеной»⁷⁴.

Рассматривая религиозное понимание вопроса о значении человеческого существования, Мечников подверг беспощадной критике веру в бессмертие, на которой базируются религиозные концепции смысла жизни. Согласно религиозным представлениям, жизнь человека не заканчивается в момент смерти — она продолжается, хотя и в другой форме. В различных вариациях эти идеи свойственны самым различным религиям — от первоначальных, первобытных до позднейших, мировых, т. е. имеются «у народов, живущих в различных областях нашей планеты, при самых разнообразных условиях внешней среды и культуры»⁷⁵. Ученый специально подчеркивал: представления о загробном существовании исполняют исключительную роль в религиозном сознании, что и предопределяет их универсальность.

Мечников доказывал, что распространенное в некоторых научных кругах мнение, будто представление о «будущей жизни» не свойственно тем или иным религиям, несостоятельно. Опираясь на новейшие исследования истории религии, он опроверг ходящее утверждение, повторенное, в частности, Э. Геккелем в «Мировых загадках», что в древнееврейской религии, в ветхозаветных произведениях, подобные взгляды отсутствуют. Мечников привел данные, свидетельствующие, что хотя здесь и нет еще учения об аде и рае, «древние евреи разделяли со столь-

⁷³ И. И. Мечников. Анад. собр. соч., т. XIII, 1954, стр. 128.

⁷⁴ Там же, т. XI, стр. 144.

⁷⁵ Там же, стр. 132.

кими другими народами известное представление о переживании после смерти»⁷⁶.

Мечников утверждал также: точка зрения Л. Бюхнера и Э. Геккеля о том, что буддизм игнорирует бессмертные души, и высказывания Геккеля о том, что вера в бессмертную душу отсутствует еще в даосизме и конфуцианстве, неверны. «Этот вопрос следует рассмотреть глубже», — писал Мечников, возражая Бюхнеру и Геккелю⁷⁷. В подтверждение ученый приводил почерпнутые из работ по истории религий Востока сведения о культе предков у китайцев, о распространенном у них снабжении мертвых пищей, одеждой, драгоценностями или символами, их заменяющими, и т. д. Документально подтвердил он существование представлений о потустороннем мире и в буддизме.

Не согласившись с попытками Бюхнера и Геккеля искусственно сузить сферу религии путем вульгарного упрощения, Мечников писал: «Бесполезно входить в большие подробности, чтобы доказать ложность мнения, будто треть человечества следует материалистическому мировоззрению, в котором нет места для идеи загробной жизни; наоборот, совершенно ясно, что значительное большинство людей убеждено, что смерть не есть полное окончание существования, и часто настоящая жизнь представляется только переходною ступенью к будущей»⁷⁸.

Мечников верно отметил, что если на первых порах потустороннее существование мыслится как простое продолжение земной жизни, то затем, на последующих стадиях религиозного развития, оно связывается с представлением о возмездии, обещанием наслаждений праведникам и мучений — грешникам. Ученый собрал обширный материал, демонстрирующий обесценивание реального человеческого существования в различных религиях, как «низших», так и «высших». Причем рассмотрение этого материала обнаруживало, что в процессе исторического развития религиозного сознания на первый план выступает взгляд на земное существование человека как не имеющее самостоятельного значения и являющееся лишь преддверием будущей, вечной жизни.

⁷⁶ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XI, стр. 132.

⁷⁷ Там же, стр. 133.

⁷⁸ Там же, стр. 136.

Представления о душе и загробной жизни — не исключительное достояние религий. Они, подчеркивал Мечников, составляют одну из главных проблем многих философских учений, а именно тех, которые тесно связаны с религией. Рассмотрев различные идеалистические системы, ученый обратил внимание на следующее: если религия подкрепляет свои догматы божественным авторитетом, то философы-идеалисты для того, чтобы обосновать в сущности то же самое, что и религия, используют «рациональные» доводы. Мечников показал, к каким изощренным аргументам вынуждены были, в частности, прибегать философы-идеалисты для обоснования веры в душу и «будущую жизнь». Он последовательно разобрал соображения, приводившиеся Платоном, стоиками, Цицероном, Сенекой, Марком Аврелием, Кантом, Фихте и некоторыми другими идеалистами, и выявил свойственную им противоречивость и туманность, а также обнаружил нотки скептицизма и нерешительности, звучащие в некоторых высказываниях этих философов по проблеме души и потустороннего существования. «...Философия в течение веков тонула в волнах религиозных чувств и идей,— писал Мечников об идеализме,— и пришлось возобновлять Сизифову работу для освобождения человеческого разума»⁷⁹.

Сильнейший урон религиозно-идеалистическому учению о душе был нанесен естественными науками. «Со времени пробуждения в Европе научного духа,— отмечал ученый,— признано было, что понятие будущей жизни не имеет никакой серьезной основы. Изучение психических явлений доказало, наоборот, их тесную связь с телом, в особенности с составными частями центральной нервной системы»⁸⁰. Подводя итоги естественнонаучному исследованию функций мозга, совершавшемуся на протяжении нескольких последних столетий, Мечников выделил те данные, которые свидетельствовали против веры в бессмертную душу. Сознание исчезает даже при замедлении кровообращения и временном обескровливании мозга. Такой же эффект получается при применении анестезирующих средств. Зависимость сознания от его материального носителя подтверждается развитием психики

⁷⁹ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XI, стр. 153.

⁸⁰ Там же, стр. 142.

человеческого индивида, которое совершается лишь медленно и постепенно. О существовании такой зависимости говорят и дапные, полученные при исследовании душевных заболеваний. Таким образом, «никогда ничто не могло подтвердить мысли о будущей жизни, тогда как множество подавляющих доводов выступают против нее»⁸¹.

И все же несмотря на полнейшее теоретическое банкротство представлений о бессмертии души и ее будущей жизни, религия именно в этих вопросах нередко продолжает находить пути к сердцу человека. Мечников занялся поисками мотива, созвучного настроению людей, обращающихся к религии. Выявляя те потребности, которые удовлетворяются в ней, он обратил внимание на страх смерти.

Под этим углом зрения он попытался рассмотреть вопрос о детерминированности религии. По его мнению, представление о будущей жизни — а это, как свидетельствовали религиоведческие изыскания, один из основных элементов религиозных верований — «развилося вследствие потребности жить и противодействовать страху смерти»⁸². Мечников полагал, что уже первобытное иллюзорное представление будто труп продолжает жить, хотя и особым образом (п потому требует известной заботы со стороны живущих), «отвечало потребности сохранения жизни и боязни смерти, т. е. полного исчезновения»⁸³. Страх смерти, считал Мечников, вплоть до последнего времени продуцирует религиозную веру. Именно этим объяснял он сохранение религии в обществе. «Вот почему в современном человечестве, несомненно, замечается стремление назад к вере,— писал он.— Погружаются в мистицизм, думая, что он даст ответ менее безотрадный, чем уничтожение, небытие»⁸⁴.

Мечников, безусловно, ошибался, когда при отыскании причин религиозности выдвигал на первый план страх смерти. К этому времени марксизм уже прочно установил, что у религии имеются социальные, гносеологические и исторические корни. Однако марксистское учение о корнях религии Мечниковым воспринято не было. В связи с этим он не смог разобраться в некоторых аспектах

⁸¹ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XI, стр. 143.

⁸² Там же, стр. 137.

⁸³ Там же, стр. 130.

⁸⁴ Там же, стр. 184.

истории религии (чему в немалой степени способствовало современное ему буржуазное религиоведение). Мечников упрощал также вопрос о распространении религиозности в современном ему мире. «Социальная подавленность трудящихся масс,— писал В. И. Ленин,— кажущаяся полная беспомощность их перед слепыми силами капитализма, который причиняет ежедневно и ежечасно в тысячу раз больше самых ужасных страданий, самых диких мучений рядовым рабочим людям, чем всякие из ряда вон выходящие события вроде войн, землетрясений и т. д.,— вот в чем самый глубокий современный корень религии»⁸⁵.

Религия, являющаяся порождением социального мира, пытается дать решение (конечно, лишь иллюзорное) существующих в нем проблем. При этом религия обещает возместить не только социальную неполноценность, но и различные неудачи и несчастья сугубо личного характера, как и те «дисгармонии человеческой природы», в их числе и страх смерти, о которых писал Мечников. Однако ни личные невзгоды, ни дисгармонии в биологической природе человека неспособны породить религиозные представления.

Вопрос о соотношении религиозной потребности в утешении с представлением о личном бессмертии рассматривается в марксистской литературе иначе, чем это делал Мечников. «Не религиозная потребность в утешении приводила всюду к скучному вымыслу о личном бессмертии,— писал Ф. Энгельс,— а то простое обстоятельство, что, раз признав существование души, люди в силу всеобщей ограниченности никак не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти тела»⁸⁶. Энгельс обращал при этом внимание на то, что первоначально представление о бессмертии души казалось не утешением, а неотвратимой судьбой, если не подлинным несчастьем.

Таким образом, страх смерти не мог сколько-нибудь существенно повлиять на становление религиозных представлений. Но он мог служить тем толчком, который заставлял людей, особенно в обстановке социальных антагонизмов, обращаться за помощью и ответом к религии,

⁸⁵ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 419.

⁸⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 282.

пскать в ней утешения. Число таких людей было достаточно значительным.

Апологеты учения о бессмертии, после того как теоретическая несостоятельность его была выявлена естественным, доказывали, что лишь в этом религиозном учении человек может обрести душевное равновесие и спокойствие, чего никогда якобы не могут ему дать истины науки. Эти религиозные спекуляции Мечников не оставил без внимания: «Если наука бессильна разрешить важнейшие задачи, терзающие человечество, если она отказывается от этого по недостатку знания, если она не находит другого конечного решения, как предложение могильного уничтожения, то легко понять, что многие даже самые выдающиеся умы отворачиваются от нее. Желание найти какое-нибудь утешение в страданиях нашего бытия без определенной цели направляет их в объятия религий и метафизик»⁸⁷.

Ученый проделал значительную работу, чтобы нейтрализовать спекуляции религии на трудностях человеческого бытия и познания.

Прежде всего он показал, что эффективность религиозного утешительства явно преувеличена клерикальными кругами и что преодолеть страх смерти на путях, предложенных религиозным мировоззрением, для человечества в целом невозможно. Случаи успешного противодействия страху смерти под влиянием религии известны, но, как подчеркивает Мечников, они ни в коем случае не могут быть распространены на всех верующих. «...Беспредельная вера исключительна,— писал ученый.— Всего чаще она недостаточна для того, чтобы уничтожить страх смерти, как это доказывает множество примеров. У одних только фанатиков, несложных и первобытных натур слепая вера может победить инстинктивное чувство страха смерти»⁸⁸.

Даже профессиональные служители религии, утверждающие, что лишь вера в бессмертие способна искоренить страх смерти и тем самым разрешить эту извечную проблему человечества, собственным поведением демонстрируют серьезное расхождение между словом и делом.

⁸⁷ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XI, стр. 184.

⁸⁸ Там же, стр. 138.

Несмотря на религиозную веру, им вовсе не чужд страх смерти. Мечников приводит характерный пример. «Дело касается,— говорит он,— одного старого, очень интеллигентного священника, искренняя вера и правдивая чистота которого стоят вне всякого сомнения. Происходя из богатой и аристократической семьи, он еще в юности посвятил себя богословию. Раздав все свое состояние бедным, он поступил в монастырь и пробыл в нем до своей недавней кончины. Близко знавшие его люди единогласно утверждают, что сношения с ним имели на них необыкновенно возвышающее влияние. В 74 года он тяжело заболел. Несмотря на то, что он ежедневно исповедовался, страх смерти, очевидно, сильно преследовал его. Он надеялся, что врачи вылечат его, и с напряжением ждал их мнения. Понятно, что последние должны были скрывать правду. В его присутствии надо было избегать говорить как о смерти вообще, так и кончине его знакомых»⁸⁹. Этот случай лишь один из многих. Вера в будущую жизнь, которую несет религиозное воспитание, не в состоянии справиться с инстинктивным страхом смерти.

В конце концов не остается ничего другого, говорит Мечников, «как обратиться к науке с вопросом: не может ли она выяснить великую задачу жизни человеческой?»⁹⁰

Мечников абстрагируется от социального аспекта этой проблемы, что, конечно, существенно обедняет его анализ. Но исследование в плане философии естествознания он осуществляет вполне успешно.

Он обращает внимание на то, что изменится само состояние старости. Из болезненной, патологической, отталкивающей она превратится в физиологическую и выносимую. «Постепенно развивающееся чувство жизни будет при этом удовлетворено, так что в глубокой старости наступит известного рода пресыщение, которое, помимо веры, уничтожит страх смерти»⁹¹.

Продолжительность жизни значительно возрастет. Мечников предположительно обозначил предел человеческой жизни возрастом в 100—120—145 лет. Тем самым, по его мнению, будет успешно преодолена главная дисгармония человеческой природы — противоречие меж-

⁸⁹ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XIII, стр. 210.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Там же, стр. 212.

ду краткостью жизни и стремлением жить гораздо дольше.

Он говорит, что естествознание уже немало сделало для того, чтобы жизнь человека была продолжительней и чтобы старость его была нормальной. Успехи наук в настоящее время таковы, что есть все основания возлагать величайшие надежды на будущее. «Главное при этом заключается не в абсолютной долговечности, а в продлении жизни до момента наступления чувства пресыщения ею и ощущения потребности небытия»⁹².

Органическим следствием нормальной старости является естественная смерть. Мечников ставит вопрос: «Сопровождается ли она у человека исчезновением инстинкта к жизни и появлением нового — инстинкта смерти?»⁹³ Он не питает иллюзий относительно того, что отрицательный ответ легче для восприятия, чем положительный. Человеку трудно согласиться с возможностью смены инстинкта жизни инстинктом смерти. А между тем последний, по глубокому убеждению ученого, «в потенциальной форме гнездится в природе человеческой. Если бы цикл жизни людской следовал своему идеальному, физиологическому ходу, то инстинкт естественной смерти проявлялся бы своевременно — после нормальной жизни и здоровой, продолжительной старости»⁹⁴.

Функционированию этого инстинкта препятствует, однако, то, что жизненный цикл не следует своему нормальному развитию, более или менее извращаясь в зрелом возрасте и заканчиваясь преждевременной патологической старостью и слишком ранней, неестественной смертью. Отмечая эти дисгармонии, Мечников ставит вопрос, не атрофировался ли инстинкт естественной смерти, так долго не обнаруживаясь, и высказывает мнение, что при благоприятных условиях и с помощью воспитания его можно будет пробудить и в достаточной мере развить.

Ученый уверен: новые поколения будут постепенно приближаться к осуществлению нормального цикла жизни, хотя для того, чтобы решить эту задачу, от человечества потребуется еще немало усилий. «Но характерную черту науки,— писал он,— составляет именно то,

⁹² И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XIII, стр. 21.

⁹³ Там же, т. XI, стр. 223.

⁹⁴ Там же, стр. 226—227.

что она требует большой активности, в то время как религиозные учения и системы метафизической философии ограничиваются пассивным фатализмом и немым смирением. Даже одна перспектива получить в более или менее отдаленном будущем научное разрешение великих задач, занимающих человечество, способна дать большое удовлетворение»⁹⁵.

При рассмотрении этих вопросов Мечников неоднократно подчеркивает: представления о бессмертии связаны с неполноценностью существования человека, не успевшего и не могущего реализовать своих возможностей и намерений. Преодоление этих мистических идей ученый видит в осуществлении ортобиоза — полноценного жизненного цикла.

Наука, считает Мечников, способна менять к лучшему не только условия существования людей, но и саму природу человека. Он полемизирует с Ж. Ж. Руссо, утверждавшим в своем «Эмиле»: «Все хорошо, выходя из рук творца; все испорчено руками человека»⁹⁶. Напротив, утверждает Мечников, человеческая природа вследствие своего животного происхождения содержит в себе много несовершенств; некоторые из них постепенно изживаются. С помощью науки человек в состоянии исправлять недостатки собственной природы. Высокая культура открывает человеку возможность «подготовить себе счастливое существование и бесстрашный конец». «Итак, я могу заключить,— говорит ученый,— совершенно обратно Руссо, что все выходящее из рук творца далеко не во всех отношениях совершенно и что оно также далеко не портится в руках человеческих»⁹⁷.

Атеистическая трактовка Мечниковым проблем жизни и смерти получила широкий отклик. А. М. Горький вскоре после кончины ученого, обращаясь к К. А. Тимирязеву, просил его «рассказать русской публике о том, как много потеряла она в лице этого человека, о ценности его оптимизма, о глубоком понимании им ценности жизни и борьбе его за жизнь»⁹⁸.

⁹⁵ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XI, стр. 237.

⁹⁶ Эти слова Руссо Мечников воспроизводит в очерке «Миросозерцание и медицина» (Акад. собр. соч., т. XIII, стр. 198).

⁹⁷ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XIII, стр. 212. Само собой разумеется, что упоминание о творце связано с лексиконом Руссо.

⁹⁸ М. Горький. Собр. соч. в тридцати томах, т. 29. М., 1955, стр. 363.

Религиозные апологеты, наоборот, встречали выступления Мечникова по данным вопросам в штыки. В связи с этим некоторым из них он давал отповедь. Так, по поводу нападок Бонара, почетного ректора католического университета в Лилле, высказанных им в «Трактате о старости», ученый писал: «Злобное отношение католического ректора к противникам указывает лишь на то, что он не настолько уверен в справедливости своего взгляда на смерть, чтобы спокойно говорить о ней, как это подобало бы его сану и возрасту»⁹⁹.

Критически рассматривая основополагающие принципы религиозного мировоззрения, Мечников не ограничил круг исследования «классическими» вариантами их воплощения, но обратил внимание и на различные модернизаторские поиски, получившие в его время весьма широкое распространение.

Так, он подверг критике утверждения, будто человеку свойственно особое «космическое чувство». Попытки отыскать это чувство предпринимали философы-идеалисты (в Германии — Р. Эйкен, в Дании — Х. Гёффдинг), а также некоторые литераторы (бельгийский поэт М. Метерлинк; Мечников называл его одним «из главных поборников новейшего мистицизма»¹⁰⁰) и даже естествоиспытатели, разумеется из числа тех, чье мировоззрение тяготело к фидеизму (немецкий невропатолог П. Мёбиус). По их мнению, при помощи этого чувства человек ощущает свое единство с мирозданием и постигает те пути, по которым оно руководит им. Считая космическое чувство проявлением веры — якобы неотъемлемой составной части духовной природы человека, сторонники этой разновидности мистицизма полагали, что если обычные чувства способны порождать обман, то на космическое чувство можно вполне положиться.

Опровергая «космистов», Мечников писал: «Легко убедиться в том, что если современное положительное знание еще далеко от совершенства и если источники нашего познания способны ввести в заблуждение, то все-таки они неизмеримо способнее руководить нами, чем неопределенные мистические предчувствия». Остановив-

⁹⁹ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XIII, стр. 21. Автору трактата было более семидесяти лет.

¹⁰⁰ И. И. Мечников Акад. собр. соч., т. XI, стр. 23.

пись на некоторых примерах чувственного отражения мира, сославшись на инстинкты, которые способствуют сохранению индивидов и продолжению человеческого рода. Мечников ставит вопрос: «Где же доказательство чего-либо подобного относительно благотворного влияния «космического инстинкта» и сознания солидарности с мирозданием и «духом, который оживляет все сущее?»» Ученый говорит о том, что нормальные чувства существуют реально, космическое же чувство — не что иное, как иллюзия. «В природе громадной массы,— пишет он,— вероятно, даже вообще всех людей, подобных инстинктов вовсе не существует. Они составляют плод воображения лиц, почему-либо не удовлетворяющихся положительным знанием»¹⁰¹.

В 1909 г. в Петербурге вышла в свет брошюра К. К. Толстого «Корни беспросветного пессимизма», где, в частности, в духе «космизма» содержались ссылки на особый инстинкт, благодаря которому Вселенная якобы воспринимается как сознательный, находящийся под контролем высшего разума и высшей воли организм. Мечников не оставил без ответа это заявление. Он показал его бездоказательность, декларативность. Касаясь вопроса об особом инстинкте, якобы продудирующем веру в сверхъестественное, ученый писал: «Тот факт, что большинство людей верит в божество и в будущую жизнь, основан не на религиозном инстинкте, а объясняется влиянием воспитания и внушения... Поэтому-то мы видим очень часто, что люди, веровавшие в детстве в то, что им было преподано внушением, теряют с годами и с развитием разумной деятельности всякую веру». И если уж «невозможно признать существование инстинкта веры, то тем более этот вывод применим к вере в «неотделимость человека от вселенной», в участии его «во вселенской жизни», заключает ученый¹⁰².

Весьма своевременными были выступления Мечникова против интуитивизма. В начале XX в. это направление идеалистической философии благодаря деятельности А. Бергсона распространялось вширь и становилось влиятельным. Последователи французского философа превозносили его в прессе и ставили в один ряд с Декартом и

¹⁰¹ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XI, стр. 23—24.

¹⁰² И. И. Мечников. Этюды оптимизма. М., 1964, стр. 14—15.

Кантом. Публичные лекции Бергсона собирали значительную аудиторию. Мечникову, желавшему поближе познакомиться с его философским учением, также случалось присутствовать на этих лекциях, и он был однажды свидетелем, как теснившаяся публика выдавила стекло во входной двери.

Согласно Бергсону, мир постигается человеком не разумом, а интуицией. А интуиция подсказывала ему, что существует душа, независимая от мозга, хотя и имеющая с ним известное отношение, что имеется мировой гений, по существу мало чем отличающийся от христианского бога, и т. д. Несколько обновляя традиционные представления религии, интуитивизм пытался укрепить иррационализм, отстоять веру. Для обоснования своей философии Бергсон ссылаясь на те явления интуиции, которые имеют место в научном творчестве.

Мечников, выступив против фальсификации научного познания, помог дискредитации интуитивизма. Возражая Бергсону, он писал: «Большую частью открытия делаются вследствие логического обдумывания интересующего вопроса, идя шаг за шагом за ходом мысли. Приходится перепробовать разные пути, прежде чем удастся вступить на надлежащий. Но гораздо реже случается, что ум внезапно осеняется новой мыслью, лишь отдаленно связанной с предыдущими рассуждениями»¹⁰³. В этом последнем случае созидательная работа мысли, говорит ученый, совершается бессознательно, а затем внезапно под воздействием какого-либо возбуждения обнаруживается и осознается. Открытия, сделанные интуитивно, требуют основательной проверки, считает Мечников, так как при этом даже гениальные люди легко впадают в ошибку. Не говоря уж об областях случайных или чуждых для исследователя, это относится и к тем, где он является специалистом. Так, Л. Пастер, великий микробиолог, «французский гений», как отзывается о нем Мечников, «интуиция которого повела к величайшим открытиям, ошибался иногда и в своей специальной области... Нередки теории, гениальные по своему построению и, однако же, не соответствующие действительности. Бергсон указывает на родство интуиции с инстинктом. Но ведь и ин-

¹⁰³ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XIII, стр. 31.

Стинкты бывают иногда вредными и нецелесообразными»¹⁰⁴.

Чем же объясняется то увлечение бергсонизмом (не смотря на его полное несоответствие данным естествознания), которое наблюдалось в публике? Мечников не согласился с тем, что успех бергсонизма — просто дань моде, снобизму и безотчетному стадному чувству. «Я не разделяю этого мнения, — писал он, — и уверен, что причина увлечения кроется гораздо глубже. Потребность в утешении против горестей человеческой жизни несомненно очень велика. Между тем профессиональные религии уже многих не удовлетворяют...»¹⁰⁵

Наряду с интуитивизмом на философской арене небезуспешно подвизался прагматизм, ставший особенно популярным благодаря работам американского философа У. Джемса. Отрицая закономерность окружающего мира и возможность его познания, прагматизм считал единственным критерием, оправдывающим существование тех или иных взглядов, их полезность. Открывая двери перед иррационализмом, прагматисты выполняли в отношении науки роль ликвидаторов. Исчерпывающее определение этой разновидности философского идеализма дал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме»: «Едва ли не «последней модой» самоновейшей американской философии является «прагматизм» (от греческого прагма — дело, действие; философия действия). О прагматизме говорят философские журналы едва ли не более всего. Прагматизм высмеивает метафизику и материализма и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признает единственным критерием практику... и ...преблагополучно выводит из всего этого бога в целях практических, только для практики без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта...»¹⁰⁶

Критика прагматизма Мечниковым была созвучна этой ленинской оценке. Он обращал внимание на сходство прагматизма с религией из-за его пренебрежительного отношения к истине. Высмеивая мистические настроения столпа прагматизма Джемса, отстаивавшего возможность непосредственных контактов с миром сверхъестественного, Мечников писал: «Недавно скончавшийся аме-

¹⁰⁴ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XIII, стр. 32—33.

¹⁰⁵ Там же, стр. 34.

¹⁰⁶ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 363, примеч.

риканский философ Джэкс был столь убежден в существовании загробного мира, что обещал после своей смерти найти способ духовного общения со своими друзьями. Он, однако же, до сих пор не выполнил этого обещания»¹⁰⁷.

Различные направления иррационализма, несмотря на некоторое несходство, имеющееся между ними, едины в стремлении подорвать доверие к науке. Спекулируя на трудностях, которые ей приходится преодолевать, и вопросах, которые она пока еще не решила, противники науки говорят о ее банкротстве. Гипертрофируя недостатки современной цивилизации и умалчивая об их социальной природе, они изображают прогресс науки как ее разрушительное шествие. Якорь спасения они видят в том или ином варианте религиозной веры.

Пропаганда Мечниковым достижений науки, показ реальных успехов, которых она добилась при решении сложнейших проблем, демонстрация тех благ, которые принесла она людям, и перспектив, которые открыла перед ними,— все это существенно подрывало происки иррационалистов и мистиков, укрепляло доверие к науке. «Тот, кто исполняет свои обещания,— писал ученый,— внушает тем самым больше доверия, чем тот, кто обещает много и ничего не делает. Наука уже часто оправдывала возлагаемые на нее надежды. Она позволяет бороться с самыми ужасными болезнями и облегчает существование. Религии же, требовавшие исключительно веры без всякой критики, как метода избавления человечества от страданий, наоборот, были неспособны сдержать свои обещания»¹⁰⁸.

Не менее резко противопоставлял науку и религию К. А. Тимирязев (1843—1920), крупнейший русский дарвинист, физиолог растений и агрохимик, замечательный популяризатор естествознания.

На примерах из истории науки ученый продемонстрировал, какое отрицательное значение имела религия на путях развития человеческого знания. Он неоднократно подчеркивал, что вместо мира закономерных явлений религия предлагает мир чудес, что она считала своим исключительным уделом всю совокупность явлений органи-

¹⁰⁷ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XIII, стр. 26.

¹⁰⁸ И. И. Мечников. Этюды оптимизма, стр. 291.

ческого мира и социальной жизни и поэтому постоянно вступала в борьбу с научными идеями.

Становление естествознания нового времени Тимирязев датировал концом XVI — началом XVII в. и связывал с двумя именами — Галилео Галлея и Фрэнсиса Бэкона. Почему же история современной науки укладывается в период, охватывающий последние столетия? Разве прежде не было людей, способных постигать научные истины? Выясняя вопрос о том, что за силы тормозили знание и сковывали его, Тимирязев рассказывает о судьбе некоторых из этих искателей истины. Он повествует о том, как еще в XIII в. однофамилец Фрэнсиса Бэкона — Роджер Бэкон попытался проникнуть в тайны природы. За это он попал в тюрьму, где и провел значительную часть своей жизни; его научные замыслы оказались неосуществленными. Гений этого ученого, говорит Тимирязев, «промелькнул бесследным метеором во мраке века схоластики». «Судьба Роджера Бэкона (семисотлетний юбилей рождения которого был в 1914 г. отмечен международным чествованием) является ответом, почему и наука не могла отпраздновать вместе с ним своего семисотлетнего юбилея. Семьсот лет тому назад голос первого Бэкона был бессилен против теолого-метафизического союза церкви и схоластики»¹⁰⁹.

Религия и близкие к ней представления философского идеализма отрицательно воздействуют не только на естествознание, но и на другие сферы духовной деятельности. Тимирязев отметил, например, что мистицизм губительно отразился на творчестве русского философа В. С. Соловьева, который, попав под его влияние, растратил свой талант. Касаясь мировоззренческой эволюции В. Г. Белинского и Н. В. Гоголя, Тимирязев подчеркивал: «Только выпутавшись из сетей гегелианства, Белинский стал Белинским; только погрузившись в волны мистицизма, Гоголь перестал быть Гоголем»¹¹⁰. Ученый писал о том, что невозможно безнаказанно пребывать в туманных дебрях идеализма и мистики, что религиозно-идеалистические увлечения — свидетельства нездоровых, ненормальных полос как в жизни отдельных личностей, так и в общественных состояниях.

¹⁰⁹ К. А. Тимирязев. Соч., т. VIII. М., 1939, стр. 29—30.

¹¹⁰ Там же, т. V, 1938, стр. 22.

На грани двух столетий, прошедшего и нынешнего, религия и церковь, исчерпав прежние методы борьбы против науки, изыскивали новые. Тимирязев разоблачал обновленные теологические приемы, показывал, что иные средства преследуют старые цели. Он писал о реакционном стремлении придать науке узкоутилитарное направление, а решение мировоззренческих проблем «сделать монополией представителей совершенно иного склада мышления». Те, кто хотят этого добиться, «согласны, чтобы наука была слугою брюха, не желали бы только, чтобы она была руководительницей мысли»¹¹¹. Ученый разъяснял фальшь утверждений, что одно только прикладное направление в науке в состоянии удовлетворить насущные материальные потребности масс: без теоретических поисков наука развиваться не может.

Для того чтобы остановить победоносное движение науки, инспирировалось недовольство ею. Апологеты религиозно-идеалистического лагеря заявляли, что наука зашла в тупик, что ей некуда идти дальше, что она должна руководствоваться иными мировоззренческими ориентирами. «Что это движение реакционное, — писал в связи с этим Тимирязев, — ясно уже из того факта, что вслед за этим заявлением неизменно следует призыв вернуться к... (имя рек), и чем далее — тем лучше, к Канту — так к Канту, а еще лучше к Фоме Аквинскому»¹¹². Однако наука, как полагал Тимирязев, «не пойдет к Каноссу». Он говорил, что борьба с этими реакционными поползновениями — насущная задача современного естествознания.

Широко пропагандировавшиеся утверждения о возвышающей роли религиозно-идеалистического мировоззрения разоблачались ученым как демагогические. Он отзывался о религии как о самом верном орудии «для осуществления вожделений весьма материального свойства»¹¹³. А касаясь вопроса о социальной природе этих вожделений, писал о том, что «разлагающаяся буржуазия... не брезгует вступать в союз и с мистикой, и с воинствующей церковью»¹¹⁴.

Тимирязев давал отпор попыткам клерикальных кругов нажить капитал за счет тех уступок религии, кото-

¹¹¹ К. А. Тимирязев. Соч., т. V, стр. 25—26.

¹¹² Там же, стр. 17.

¹¹³ Там же, стр. 280—281.

¹¹⁴ К. А. Тимирязев. Наука и демократия, стр. 225—226.

рые делались некоторыми учеными. Он разъяснял: то, что достигнуто исследователем в науке, не может быть «зачтено ему, как адепту мистицизма и оккультизма». Реакционно настроенные ученые, стремящиеся оказать услугу вере в сверхъестественное, хотят, «чтобы все уважение, заслуженное великими приобретениями науки, было обращено на пользу того заблуждения, с которым она боролась», рассчитывая «восстановить пошатнувшийся авторитет тех самых темных сил, которые, будучи в своем апогее, «побивали камнями» людей науки». Тимирязев протестовал «против того, чтобы на эти препровождения времени ставился штамп науки»¹¹⁵. Отступления от науки к поповщине оценивались им как «погоня за чудом», «умственный атавизм», «абберации человеческого ума». Адептов философского идеализма подобных А. Бергсону ученый квалифицировал как пособников клерикалов. Неустанно воевал Тимирязев и с теми представителями естествознания, которые, руководствуясь идеалистической методологией, открывали перед фидеизмом возможность для проникновения в сферу науки.

Остро и аргументированно критиковал ученый витализм — идеалистическое направление в биологии, сводившее специфику живого к действию особой жизненной силы, якобы нематериальной и непознаваемой. Это было не что иное, как одно из проявлений веры в сверхъестественное. Тимирязев показал, что сторонники витализма не могут удовлетворительно ответить на вопрос: что такое жизненная сила? Проанализировав представление о ней, он пришел к следующему выводу: «Ее атрибуты, ее сфера деятельности чисто отрицательного свойства. Главный ее атрибут — не подчиняться анализу, скрываться там, куда еще не проникло точное исследование; ее область — все то, что еще не объяснено наукой, тот остаток, с каждым днем уменьшающийся остаток фактов, которые еще ждут объяснения». Судьба витализма зависит от прогресса науки. «Можно сказать, — заключает ученый, — что каждый новый шаг, каждый успех науки урезывает от этой темной области неизвестного, в которой царил эта жизненная сила»¹¹⁶. Работами по физиологии растений, особенно исследованном фотосинтеза,

¹¹⁵ К. А. Тимирязев. Наука и демократия, стр. 326, 327.

¹¹⁶ К. А. Тимирязев. Соч., т. V, стр. 145—146.

Тимирязев отвоевал у виталистов обширные области. Престиж витализма был им основательно подорван.

Привлекал внимание Тимирязева и махизм — субъективно-идеалистическое течение в философии, оказавшее воздействие и на часть естествоиспытателей. Вслед за английским епископом XVIII в. Д. Беркли австрийский философ и физик Э. Мах и его последователи рассматривали объективную действительность как комплекс ощущений, а свойственные ей закономерности как субъективные переживания. Естественные науки, согласно этой философии, не обладают объективным содержанием. Как известно, махизм был подвергнут уничтожающей критике на страницах ленинского «Материализма и эмпириокритицизма». Говоря о негативном значении махизма для естествознания, Ленин, в частности, заметил: «Философия естествоиспытателя Маха относится к естествознанию, как поцелуй христианина Иуды относился к Христу. Мах точно так же предаёт естествознание фидеизму, переходя по существу дела на сторону философского идеализма»¹¹⁷.

В числе тех философов и естествоиспытателей, которые дали отпор махизму, был Тимирязев. Вместе с другими критиками махизма он указывал, что истинная физика начинается тогда, когда она «раскрывает, что такое звук, свет, до их восприятия ухом или глазом, то есть когда она отрешилась от того антропоморфизма, который желали бы ей навязать Мах и прочие философы необеркляенцы»¹¹⁸.

Ученый был убежден, что субъективно-идеалистические взгляды, достигшие в трактовке Маха и его «фанатических поклонников» «Геркулесовых столбов», абсолютно несовместимы с естествознанием. О главе школы, Махе, он отзывался как о человеке, выбывшем «когда-то из рядов физиков, чтобы стать адептом учения его преосвященства епископа Клойнского (Беркли)»¹¹⁹.

Но, несмотря на все препятствия, чинимые науке ее недругами, окончательный исход ее противоборства с религией не вызывает у Тимирязева никаких сомнений. Одним из источников такого оптимизма служит история естествознания. Даже тогда, когда все атрибуты силы

¹¹⁷ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 369—370.

¹¹⁸ К. А. Тимирязев. Соч., т. I, 1937, стр. 190.

¹¹⁹ К. А. Тимирязев. Наука и демократия, стр. 256.

были, казалось бы, на стороне религии, церкви, наука оказывалась неодолимой. «Кто победил в великой распре между наукой и авторитетом, свидетелем которой был XVII век? На чьей стороне была сила: на стороне ли всемогущего папства или на стороне дряхлого старика Галилея? От папства осталась только тень,— писал Тимирязев,— а земля вертится. От всеведущей инквизиции, когда-то властной рукой очертившей круг, за который не смела отваживаться человеческая мысль,— от этой инквизиции осталось только имя, а перст Галилея, как святыня хранящийся в его флорентийской трибуне, и теперь еще указывает науке путь вперед, ведет ее от завоевания к завоеванию».

Победа науки в этом, как и в других случаях, считал ученый, вполне закономерна: действительная сила — на ее стороне. «Да, в борьбе за идеи,— говорил он,— победа всегда останется на стороне силы,— той силы, которая одна не знает себе в мире равной,— силы истины»¹²⁰. По его мнению, никакое сопротивление историческому прогрессу мысли не может быть вполне эффективным: это сопротивление способно лишь «затормозить на время, но, конечно, не задержать ее поступательное движение»¹²¹.

Выясняя особенность борьбы науки и религии в новых условиях, ученый исходил из того, что ныне наука не только успешно противостоит религии, но и победоносно теснит ее. Он выражал уверенность, что будущее принадлежит науке. В настоящее время мы являемся свидетелями осуществления этих прогнозов на практике.

* * *

Как видим, естествоиспытатели-материалисты проделали значительную работу. Их вклад в историю атеизма велик и плодотворен. Правда, на страницах их произведений можно встретить неправильные и неточные суждения, связанные с некритическим воспроизведением некоторых положений буржуазного религиоведения, незнанием или недопониманием того, что представляют собой корни религии, и т. д. Однако эти высказывания с лих-

¹²⁰ К. А. Тимирязев. Соч., т. VII, 1939, стр. 325.

¹²¹ К. А. Тимирязев. Соч., т. V, стр. 280.

вой перекрываются разносторонней критикой религии, которая сочетается с позитивным освещением рассматриваемых естественнонаучных проблем и подкрепляется философской аргументацией. Философский атеизм естествоиспытателей сыграл в свое время выдающуюся роль в борьбе против религиозного мировоззрения.

Однако XX век выдвинул перед естествознанием в целом и перед естественнонаучной критикой религии в частности новые задачи, решение которых оказалось возможным лишь на новой методологической основе.

ЕСТЕСТВОИСПЫТАТЕЛИ И МАРКСИЗМ

Ситуация, сложившаяся в естественных науках на рубеже XIX и XX столетий, отразилась и на мировоззрении их представителей. Бурный прогресс естествознания, начавшаяся научно-техническая революция привели к ломке многих прежних естественнонаучных представлений и концепций. Старый, метафизический материализм обнаружил свою неспособность быть теоретической опорой современного естествознания. В результате этого, а также в связи с усилением политической реакции в эпоху империализма мировоззрение части естествоиспытателей сдвинулось в сторону идеализма и религии. «И для того чтобы не относиться к подобному явлению бессознательно,— писал В. И. Ленин,— мы должны понять, что без солидного философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не может выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного мировоззрения. Чтобы выдержать эту борьбу и провести ее до конца с полным успехом, естествоиспытатель должен быть современным материалистом, сознательным сторонником того материализма, который представлен Марксом, то есть должен быть диалектическим материалистом»¹.

Процесс мировоззренческой дифференциации в среде естествоиспытателей проявился не только в сползании их правого фланга в религиозно-идеалистический лагерь, но и в успешном продвижении левого к диалектическому материализму. Сближение естествознания XX в. с философией марксизма облегчается и стимулируется тем, что наука благодаря высокому уровню, достигнутому ею к этому времени, по образному выражению В. И. Ленина, рождает диалектический материализм. Союз марксист-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 45, стр. 29—30.

ской философии и естествознания, необходимость которого была обоснована в философском завещании В. И. Ленина — в его работе «О значении воинствующего материализма», в равной мере плодотворен и для философских, и для естественнонаучных исследований.

В новую эпоху те материалистические и атеистические взгляды естествоиспытателей, о которых шла речь в предыдущих разделах, наряду с отмеченными выполняют еще одну важную функцию: они нередко оказываются ступенью, делающей возможным переход к диалектическому материализму и к марксистскому атеизму.

К марксизму шли, например, такие русские ученые, как К. А. Тимирязев, И. П. Павлов, И. В. Мичурин, К. Э. Цюлковский. Их мировоззрение, хотя и не во всем одинаково, эволюционировало к диалектическому материализму. На формирование их мировоззренческих принципов оказали влияние многие факторы и прежде всего, конечно, Октябрьская революция, строительство социализма в СССР. Сказалось плодотворное воздействие идей марксизма-ленинизма, знакомство с трудами его основоположников, другой марксистской литературой.

Горячо приветствовал начало социалистической эры К. А. Тимирязев. И это было вполне закономерно. Характеризуя мировоззрение Тимирязева, академик В. Л. Комаров говорил: «Крупнейший ученый, воинствующий дарвинист, борец против всяких видов реакции в естествознании, первоклассный популяризатор и блестящий лектор — он был подлинным революционером в науке, неукротимым оппозиционером мертвящему режиму царизма»².

Одним из первых в России Тимирязев познакомился с «Капиталом» К. Маркса. Осенью 1867 г., возвращаясь из Симбирска, где он был в научной командировке, Тимирязев посетил незадолго до этого открытую Петровскую (ныне Тимирязевская) сельскохозяйственную академию в Москве и нанес визит работавшему там профессору П. А. Ильенкову. «Я застал П. А. Ильенкова в его кабинете-библиотеке, — вспоминал впоследствии ученый, — за письменным столом; перед ним лежал толстый свежень-

² В. Л. Комаров. Предисловие к собранию сочинений (К. А. Тимирязева). — К. А. Тимирязев. Соч., т. I. М., 1937, стр. 13.

кий том с еще заложённым в него разрезальным ножом — это был первый том «Капитала» Маркса. Так как он вышел в конце 1867 г., то, очевидно, это был один из первых экземпляров, попавших в русские руки. Павел Антонович тут же с восхищением и свойственным ему умением прочел мне чуть не целую лекцию о том, что уже успел прочесть; с предшествовавшей деятельностью Маркса он был знаком, так как провел 1848 г. за границей, преимущественно в Париже, а с деятельностью пионеров русского капитализма — сахароваров — был лично знаком и мог иллюстрировать эту деятельность лично знакомыми ему примерами. Таким образом, через несколько недель после появления «Капитала» профессор химии недавно открытой Петровской академии уже был одним из первых распространителей идей Маркса в России»³.

Конечно, такого знакомства с идеями «Капитала» было еще недостаточно, чтобы стать марксистом. Не был марксистом и Ильенков, познакомивший Тимирязева с содержанием великого произведения Маркса. Бесспорно, однако, что эта встреча с Ильенковым послужила отправным пунктом последующего пути Тимирязева к марксистскому мировоззрению. Она запомнилась ученому навсегда. Рассказывая о ней в 1919 г. в статье «Ч. Дарвин и К. Маркс», опубликованной в журнале «Пролетарская культура», он заметил: «Это было так давно, что Владимир Ильич тогда еще не родился, а Плеханову, которого многие наши марксисты считают своим учителем, было всего десять лет»⁴.

На протяжении своей долгой жизни Тимирязев познакомился и с некоторыми другими произведениями марксистской литературы. По его словам, на него произвели немалое впечатление такие работы, как «К критике политической экономии» К. Маркса, «Карл Маркс» В. И. Ленина. В последние годы жизни он усваивает многие положения диалектического и исторического материализма.

Эволюционируют к марксистскому атеизму и взгляды ученого на религию. Он пишет о том, что идущая на смену «позорно издыхающей» буржуазной культуре

• К. А. Тимирязев. Наука и демократия. Сборник статей 1904—1919 гг. М., 1963, стр. 453—454, примеч.

• Там же, стр. 453, примеч.

культура будущего, пролетарская, базируется не на мистике и метафизике, а на науке⁵.

Путь от революционного демократизма к марксизму, по которому шли многие передовые люди России, в том числе и он сам, ученый считал правильным. Он рассматривал революционный демократизм и марксизм как «исторически преемственный, логически последовательный синтез. Синтез, воплощенный в двух словах, двух именах — Герцен — Ленин. Один — вещий провидец, не боясь ядовитых насмешек, выступил вдохновенным пророком грядущей социалистической России, другой — ее реальным, пронзительным и бесстрашным вершителем»⁶.

Передовые мировоззренческие принципы помогли Тимирязеву сразу же после Октября принять активное участие в строительстве нового общественного строя. Несмотря на тяжелую болезнь и преклонный возраст, он работает в Государственном ученом совете Народного комиссариата просвещения РСФСР. Тимирязев помогает организовать Социалистическую академию и становится одним из ее сотрудников. В 1920 г. он избирается депутатом Моссовета.

Завершив работу над «Наукой и демократией», ученый посылает В. И. Ленину экземпляр книги с дарственной надписью, где говорится, что автор считает «за счастье быть его современником и свидетелем его славной деятельности»⁷. В ответном письме Тимирязеву Ленин писал: «Дорогой Климентий Аркадьевич! Большое спасибо Вам за Вашу книгу и добрые слова. Я был прямо в восторге, читая Ваши замечания против буржуазии и за Советскую власть. Крепко, крепко жму Вашу руку и от всей души желаю Вам здоровья, здоровья и здоровья!»⁸.

Конечно, на путях к марксизму у Тимирязева, как и некоторых других представителей естествознания, мировоззрение которых формировалось еще до победы социалистической революции, встречались немалые трудности. Советские исследователи научного наследия ученого отмечают, что, «идя по пути овладения марксистской философией, К. А. Тимирязев не успел завершить этот путь,

⁵ См. К. А. Тимирязев. Наука и демократия, стр. 460.

⁶ К. А. Тимирязев. Соч., т. IX. М., 1939, стр. 431.

⁷ К. А. Тимирязев. Наука и демократия, стр. 5.

⁸ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 51, стр. 185.

не смог в полном объеме понять и последовательно применить в своей работе ее положения и выводы. Однако это не может умалить заслуги К. А. Тимирязева как одного из первых естествоиспытателей, стремившихся сознательно положить в основу своей деятельности философию рабочего класса»⁹.

Младшему современнику К. А. Тимирязева — И. П. Павлову (1849—1936) довелось быть непосредственным очевидцем успехов социалистического строительства в нашей стране. «На моей родине,— писал ученый в 1935 г.,— идет сейчас грандиозная социальная перестройка. Уничтожена дикая пропасть между богатыми и бедными. Я хочу жить еще до тех пор, пока не увижу окончательных результатов этой социальной перестройки...»¹⁰ А выступая с речью на приеме в Большом Кремлевском дворце, устроенном 17 августа 1935 г. для участников XV Международного конгресса физиологов, который проходил в Советском Союзе и на котором он был удостоен почетного титула «старейшины физиологов мира», Павлов говорил о строительстве социализма: «Я страстно желаю жить, чтобы увидеть победное завершение этого исторического социального эксперимента»¹¹.

Как ученый Павлов не мог не оценить то положение, которое заняла наука в социалистическом обществе. Об этом он не раз говорил и писал. «Наша родина,— заявлял Павлов,— открывает большие просторы перед учеными, и нужно отдать должное — науку щедро вводят в жизнь в нашей стране. До последней степени щедро»¹².

В соответствии с его планами и предложениями в Колтушах, под Ленинградом, была создана Биологическая станция, ставшая крупным научным центром по изучению условных рефлексов. «... Мы, руководители научных учреждений,— говорил Павлов,— находимся прямо в тревоге и беспокойстве по поводу того, будем ли мы в состоянии оправдать все те средства, которые нам предоставляет правительство»¹³.

⁹ Л. А. Иванов, Г. В. Платонов. Климент Аркадьевич Тимирязев.—«Люди русской науки. Очерки о выдающихся деятелях естествознания и техники. Биология, медицина, сельскохозяйственные науки». М., 1963, стр. 191.

¹⁰ И. П. Павлов. Полн. собр. соч., т. I. М.—Л., 1951, стр. 15.

¹¹ Там же, стр. 19.

¹² Там же, стр. 23.

¹³ Там же, стр. 19.

После Октября Павлов продолжал успешно разрабатывать свое учение о высшей нервной деятельности. Это учение подтверждало правильность ленинской теории отражения. Оно значительно расширило и упрочило естественнонаучную базу диалектического материализма. Объективно установившаяся взаимозависимость между учением Павлова и марксистской философией неизбежно получила и субъективный резонанс. В советский период своей жизни и научного творчества Павлов сближается с марксизмом-ленинизмом, постепенно принимает его мировоззренческие принципы. В личной библиотеке ученого на одной из полок можно видеть «Капитал» К. Маркса. Он знакомится с книгой В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», солидаризируясь с ее основными положениями и выводами. Таким образом, взгляды Павлова, так же как и Тимирязева, определенно эволюционировали к марксизму. Крепли философские опоры его атеизма. На Павловских клинических средах — в нервной и психиатрической клиниках, на Павловских средах — в Физиологическом институте (преобразованном в 1933 г. в Институт физиологии и патологии высшей нервной деятельности), в беседах со своими учениками и сотрудниками Павлов критически затрагивал многие стороны религиозного мирозерцания, вел острую полемику с «анимизмом», направлял прощические и меткие замечания в адрес его «жертв», отстаивал принципы атеистического мировосприятия. Эволюция мировоззрения Павлова к марксизму обнаружилась и в его атеистических выступлениях.

Глубокие изменения претерпело за годы Советской власти мировоззрение К. Э. Циолковского (1857—1935). До Октября ученый скептически смотрел на земную цивилизацию и перспективы ее дальнейшего развития, сомневался в возможности преобразования ее самими народными массами. Надежды на лучшее будущее он возлагал на контакты с другими населенными мирами, достигшими в своем социальном устройстве больших успехов, чем Земля.

Наряду с теми общими причинами, которые в классово антагонистическом обществе затрудняют для научной интеллигенции усвоение социалистической идеологии, в жизни Циолковского давали о себе знать и некоторые специфически личные обстоятельства. Сам ученый так

писал об этом в одной из автобиографических записок: «По природе или по характеру я революционер и коммунист... Почему же из меня не вышел революционер? Причины в следующем. 1. Глухота с десяти лет, сделавшая меня слабым и изгоем. 2. Отсутствие вследствие этого товарищей, друзей и общественных связей. 3. По той же причине: незнание жизни и материальная беспомощность»¹⁴.

Закладывая основы космонавтики, Циолковский вел жизнь провинциального учителя. Он постоянно сталкивался с непониманием и непризнанием своих работ, был окружен бытовыми неудобствами, испытывал материальную необеспеченность. Все это временами трагически сказывалось на состоянии его духа.

Приятие ученым послеоктябрьских социальных перемен было полным и бескомпромиссным. «С величайшим восторгом и удовлетворением принял я весть о победе Ленина и его партии,— говорил он.— Я верил, что для науки и работников ее начнется новая эра. И я не ошибся...»¹⁵ Ликвидация общественного неравенства и другие социальные сдвиги, происходившие в стране, огромные возможности, открытые перед наукой социализмом, благоприятные условия, созданные для научной работы,— все это способствовало усвоению им самых передовых общественно-политических взглядов современности. Он ставится на позиции пролетариата и с этих позиций оценивает события, совершающиеся в стране и за ее пределами. Циолковский пишет о происходящей в мире классовой борьбе, о неизбежности победы большинства человечества над эксплуатирующим меньшинством, о необходимости защиты завоеваний революции. «Мы боремся со всякими насильниками,— подчеркивал он,— покушающимися на наш труд или свободу»¹⁶.

4 ноября 1932 г., в канун пятнадцатой годовщины Великого Октября, Циолковский выступил с докладом «Социалистическое строительство». Он говорил о том, что сделано в нашей стране и что еще будет сделано. В контексте этого доклада, который был подготовлен им не-

¹⁴ К. Э. Циолковский. Почему из меня не вышел деятельный революционер?— Архив АН СССР, ф. 555, оп. 2, ед. хр. 12, л. 3.

¹⁵ См. К. Алтайский. Пионер звездоплавания.— «30 дней», 1932, № 9, стр. 57

¹⁶ К. Э. Циолковский. Непротивление или борьба?— Архив АН СССР, ф. 555, оп. 1, ед. хр. 533, л. 1.

сколькими днями ранее, записано: «Итак, вот к чему ведут наши страдания, труды, лишения и жертвы: к прекрасному и близкому будущему»¹⁷.

Пессимизм, подавленность, нередко дававшие о себе знать в прежние годы, уступают место оптимистическому взгляду на мир.

Незадолго до смерти ученый обратился в Центральный Комитет партии с письмом, в котором завещал «все свои труды по авиации, ракетоплаванью и межпланетным сообщениям...партии большевиков и Советской власти — подлинным руководителям прогресса и человеческой культуры», выразив уверенность, что «они успешно закончат эти труды»¹⁸.

Всегда с большим уважением Циолковский отзывался о В. И. Ленине, его научной теории и революционных свершениях. Живший последние десятилетия почти безвыездно в Калуге (длительные поездки были для него затруднительны из-за научных исследований и состояния здоровья), Циолковский, однако, не оставлял мечту побывать в Ульяновске, посетить дом, в котором провел ранние годы Ленин.

В советский период Циолковский ознакомился с основополагающими идеями К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина. Он стремился ближе узнать их философские взгляды, преломить их в своем научном творчестве. С помощью дочери, Л. К. Циолковской, участницы революционного движения, ставшей в 1923 г. его личным секретарем, он приступил к изучению философских работ основоположников марксизма. В частности, он просит Л. К. Циолковскую сделать для него самые существенные извлечения из произведения Ф. Энгельса «Диалектика природы»¹⁹.

Мистические настроения, проявлявшиеся у ученого в прежние годы, в советское время угасают, а материалистический и атеистический потенциал его мировоззрения становится весьма значительным. Известный советский ученый академик А. Е. Ферман писал о Циолков-

¹⁷ К. Э. Циолковский. Социалистическое строительство. — Архив АН СССР, ф. 555, оп. 1, ед. хр. 489, л. 16.

¹⁸ К. Э. Циолковский. Мысли о будущем. Высказывания К. Э. Циолковского. Калуга, 1958, стр. 19.

¹⁹ См. Л. К. Циолковская. Рядом с о-цом. — «Циолковский в воспоминаниях современников». Тула, 1971, стр. 200.

ском: «В нем шел глубокий внутренний процесс переплавки старого человека, и мы должны прямо сказать, что в последние годы перед смертью он уже выходил на правильную дорогу постоянного материалиста!»²⁰

Не менее плодотворно Октябрьская революция и социалистическое строительство, развернувшееся в нашей стране, отразились в творческой деятельности и мировоззрении И. В. Мичурина (1855—1935).

В опубликованной в газете «Правда» статье «Мечта моей жизни» (1934) ученый рассказал о той цели, которую он поставил перед собой еще в юности. Задумав улучшить плодовые растения в России, Мичурин постепенно разработал и те пути, которые вели к осуществлению этой заветной мечты. Он решил создать наиболее продуктивные сорта; продвинуть плодоводство на север; превратить некоторые дикие растения в культурные; вывести новые виды растений, которые более полно, чем существующие, отвечали бы запросам человека. «Эти мысли, эти желанья,— писал Мичурин,— и были моими путеводными звездами на протяжении моего 60-летнего пути, часто преграждавшегося терниями и прерывавшегося мраком царского строя, при котором протекли 63 года моей жизни и 43 года деятельности»²¹.

До Октября ученый, неоднократно обращавшийся с различными предложениями по улучшению плодоводства в официальные инстанции, не встречал поддержки своим начинаниям. Помощи в научной работе он также не получал. Дело государственной важности третировалось как чудачества садовода-любителя.

Обыватели обвиняли его в вольнодумстве и богохульстве, в том, что он своими опытами угождает дьяволу, так как претендует на то, чтобы сделать плодовые растения лучшими, чем это удалось богу. В числе противников его научной работы были и церковники. Городской протопоп Христофор Потапьев требовал от него прекратить гибридизацию, ссылаясь на то, что она подрывает христианскую нравственность. В 1931 г. в беседе с группой художников, приехавших к нему из Москвы, Мичурин рассказывал: «Двенадцать полицейских попов города Козлова, пауцаемые протопопом Христофором Потапьевым, пытались в

²⁰ А. Е. Ферсман. Анализ общих работ К. Э. Циолковского.— К. Э. Циолковский. Собр. соч., т. IV. М., 1964, стр. 451.

²¹ И. В. Мичурин. Соч. в четырех томах, т. I. М., 1948, стр. 602.

1906 году подвергнуть меня церковному проклятию...»²² Озлобляли духовенство не только производимые им эксперименты, но и то, что по своим убеждениям ученый уже тогда был атеистом и не скрывал своего отрицательного отношения к религии.

«Вся дорога моя до революции, — вспоминал Мичурин об этой полосе своей деятельности, — была выстлана осмеянием, пренебрежением, забвением.

До революции мой слух всегда оскорблялся невежественным суждением о ненужности моих работ, о том, что все мои работы — это «затей», «чепуха». Чиновники из департамента кричали на меня: «Не смей!» Казенные ученые объявляли мои гибриды «незаконнорожденными». Попы грозили: «Не кощунствуй! Не превращай божьего сада в дом терпимости!» (так характеризовалась гибридизация)»²³.

Мичурин приходит к выводу, что для успеха его научной работы нужны другие социальные порядки. Поэтому, когда совершилась Октябрьская революция, он полностью солидаризировался с ней.

Сразу же после установления в Козлове советской власти ученый пришел в уездный земельный комиссариат и заявил, что хочет работать для нового режима. Питомник, созданный Мичуриным, был передан им государству, и позже на его базе была организована селекционно-генетическая станция. Этими научными учреждениями руководил Мичурин. Теперь он мог полностью отдаваться любимому делу. «Иных желаний, как продолжать вместе с тысячами энтузиастов дело обновления земли, — писал преобразователь природы, — к чему звал нас великий Ленин, у меня нет»²⁴.

Участие в практике социалистического строительства способствует формированию у него марксистского мировоззрения. Ученый осознал важность идей марксизма-ленинизма для социального преобразования, для развития науки. Свой взгляд на взаимоотношения между естествознанием и философией Мичурин, отвечая на вопросы редакции журнала «За марксистско-ленинское естествознание», выразил в следующих словах: «Наука и, в частности, ее конкретная область — естествознание — пераз-

²² А. Н. Бахарев. Мичурин в жизни. М., 1974, стр. 192.

²³ И. В. Мичурин. Соч., т. I, стр. 602—603.

²⁴ Там же, стр. 603.

рывно связана с философией, но так как в философии проявляется человеческое мировоззрение, то, следовательно, она есть одно из орудий классовой борьбы.

Партийность в философии является основным ориентирующим моментом. Строй вещей определяет собой строй идей. Передовой класс, каким показал себя пролетариат, несет и более передовую идеологию, он выковывает единую последовательную марксистскую философию»²⁵.

С победой социализма в Советском Союзе, распространением марксистско-ленинских идей во всем мире, ростом и укреплением коммунистических и рабочих партий связано появление естествоиспытателей-марксистов в странах капитала. Совершили восхождение к последовательно научному мировоззрению также прогрессивные ученые капиталистических стран, как П. Ланжевен, Ф. Жолио-Кюри, Д. Бернал и др.

Борьба за демократию, против фашизма, участие в Народном фронте и движении Сопротивления сблизили известного французского физика Поля Ланжевена (1872—1946) с коммунистическим движением. Немецкие фашисты, оккупировавшие Францию, считали его врагом номер один среди ученых. Ланжевен был брошен в тюрьму, затем сослан. Из ссылки он — с помощью друзей из Сопротивления — бежал в Швейцарию. Сразу по возвращении во Францию в 1944 г. Ланжевен осуществил намерение, которое зрело давно, — он вступил в ряды Французской коммунистической партии.

На торжественном чествовании, посвященном его 73-летию (оно состоялось в Сорбонне 3 марта 1945 г.), Ланжевен говорил: «С самого возникновения Советского государства я следил за этим колоссальным экспериментом, и он возбудил во мне жгучий интерес, потому что это государство идет к справедливости, опираясь на достижения науки. По мере знакомства с идеями, лежащими в основе советского строя, моя связь с ними становилась все более тесной и завершилась моим недавним вступлением в Французскую коммунистическую партию»²⁶. Дружеские чувства Ланжевена к Стране Советов были неизменны. В первые годы существования Советского государства он боролся за его признание Францией,

²⁵ И. В. Мичурин. Соч., т. I, стр. 623.

²⁶ П. Ланжевен. Изб. проза. Статьи и речи по общим вопросам науки. М., 1949, стр. 42.

в 1919 г. был одним из создателей «Кружка друзей новой России», а в 1946 г. стал председателем общества «Франция — СССР».

С самого начала своей научной деятельности Ланжевен был материалистом — первоначально естественнонаучным, стихийным, а затем сознательным и убежденным — диалектическим и историческим материалистом. В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» ссылался на его работу «Физика электронов», опубликованную в 1905 г., как на одно из тех научных произведений, которые демонстрировали материальное единство мира²⁷. Ланжевен последовательно боролся против истолкования явлений микромира в духе идеализма. Он доказывал, что дальнейшее исследование свойств материи, проникновение познания внутрь атома не дают никаких оснований для идеалистических выводов, будто реальный мир, независимый от человеческого мышления, не существует. Диалектически подходя к изучению атомной области, Ланжевен подчеркивал, что на нее нельзя просто распространить представления, выработанные ранее «классической» физикой. «Каждый новый этаж, в который эксперимент позволяет нам спуститься, — писал ученый, — открывает перед нами новые истины и требует от нас новых конструктивных усилий теоретической мысли. Я твердо убежден, что эти усилия должны быть направлены по пути, идя по которому научная мысль продвинулась уже так далеко... Ничто в переживаемых нами трудностях не оправдывает и не требует изменения наших установок, которое, по моему глубокому убеждению, было бы равносильно отречению»²⁸.

Такие отклонения от науки приводили некоторых ученых к фидеизму. Заявлялось, например, что электроны обладают «свободой воли», а природа в целом способна делать «свободный выбор». Высказывались соображения, что религия стала приемлемой для науки, что она не вступает с ней больше в противоречие. Эти и подобные им утверждения подвергались критике в произведениях Ланжевена. Не была оставлена им без внимания и «энергетическая» теория, созданная немецким физико-химиком В. Оствальдом и находившаяся в связи с физическим

²⁷ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 275.

²⁸ П. Ланжевен. Избр. труды. М., 1960, стр. 655.

идеализмом; Ланжевен охарактеризовал ее как «своего рода религию»²⁹.

Продолжая лучшие традиции борьбы против обскурантизма во Франции, Ланжевен принял участие в создании и деятельности Союза рационалистов и журнала «La Pensée» («Мысль»).

Французский философ-марксист Жорж Коньо пишет о том, что жизненный путь Ланжевена был в высшей степени типичен: «Постепенный его переход от активной борьбы за демократию к коммунизму, от стихийного материализма — к диалектическому и историческому предвосхитил эволюцию тысяч людей. Сегодня во Франции нет недостатка в молодых ученых-коммунистах. Именно в марксизме-ленинизме нашла свое воплощение великая прогрессивная, рационалистическая национальная традиция»³⁰.

Одним из учеников Ланжевена был Фредерик Жолио-Кюри (1900—1958). В годы второй мировой войны, в оккупированной гитлеровцами Франции, Жолио-Кюри, как и его учитель, принял активное участие в движении Сопротивления. От скрыл от фашистов запас тяжелой воды, которая могла быть использована для создания атомного оружия. В лаборатории Жолио-Кюри было налажено производство взрывчатки, которой снабжались французские партизаны. Оккупанты дважды арестовывали Жолио-Кюри, подвергали его длительным допросам, угрожали, но им так и не удалось подорвать его решимость бороться против фашизма.

В 1942 г. ученый стал членом Французской коммунистической партии и всегда оставался убежденным марксистом-ленинцем, преданным коммунистическим идеалам. В науке он был последовательным сторонником диалектического материализма.

Имя Жолио-Кюри неразрывно связано с движением сторонников мира, развернувшимся в послевоенный период. В 1949 г. он был избран председателем Постоянного комитета Всемирного конгресса сторонников мира, а в 1950 г. — председателем Всемирного Совета Мира. На этих постах он много сделал для расширения и укрепления борьбы за мир. В частности, он неустанно выступал

²⁹ См. П. Ланжевен. Избр. произв., стр. 316.

³⁰ Ж. Коньо. Поль Ланжевен (к 100-летию со дня рождения). — «Проблемы мира и социализма», 1972, № 2, стр. 91.

за сплочение всех сторонников мира независимо от их отношения к религии и конфессиональной принадлежности, разоблачая в то же время всевозможные агрессивные пропуски, в том числе и те, которые прикрывались рассуждениями о защите христианской цивилизации от коммунизма.

Преемником Жолно-Кюри на посту руководителя движения за мир стал английский ученый Джон Бернал (1901—1971), физик, кристаллограф, биохимик; в 1959—1965 гг. он был президентом-исполнителем Всемирного Совета Мира. Видный общественный деятель и ученый, Бернал являлся сторонником диалектического материализма в естествознании и философом-марксистом.

Как и у некоторых других представителей прогрессивной интеллигенции на Западе, интерес к научному коммунизму пробудила у него Октябрьская революция. Убежденность в победе нового над старым крепла под влиянием антифашистского движения, в котором он участвовал, а затем движения за мир, одним из лидеров которого он был. Бернал сблизился с самыми передовыми силами нашей эпохи, в течение многих лет сотрудничал в печатных органах Коммунистической партии Великобритании.

Фундаментальное исследование ученого³¹ посвящено выяснению места и роли науки в истории общества. Им выявлена зависимость науки от общественного прогресса, показаны выполняемые ею функции. Бернал раскрыл существенные различия между положением науки в капиталистическом обществе и при социализме.

В книге Бернала освещаются и взаимоотношения религии и науки. Ученый говорит о том, что религиозные представления основательно препятствовали развитию науки, так как затрудняли рациональное понимание явлений природы. Он выступает против распространенных в буржуазном мире апологетических трактовок значения религии и церкви в историческом процессе. Бернал подчеркивает, что сила религии широко использовалась для поддержки классового господства.

Анализируя воздействие религии на науку и социальные процессы в современном мире, ученый писал: «Физические теории XX века были не более теорий предшест-

³¹ См. Д. Бернал, Наука в истории общества. М., 1956.

вовавших веков свободны от влияний, исходящих от идеалистических течений вне пределов науки. При всех своих символических и математических формулировках они все еще воплощают многое из того бегства от действительности, источником которого является в конечном счете религия, все более и более занятая обеспечением дымовой завесы для махинаций капитализма»³². Распространение обскурантизма в капиталистическом обществе, по мнению ученого, свидетельствует об общем упадке его интеллектуального уровня.

Отступление буржуазии от неверия к религии началось уже давно. «Теперь,— пишет Бернал,— отступают гораздо дальше и более истерично, ибо современный правящий класс и его прихлебатели напуганы больше, чем им подобные 150 лет назад. При всем том это отступление более поверхностно и лицемерно — отчасти потому, что значительно развившаяся за это время естественная наука должна была проникнуть в сознание всех людей, но еще более потому, что теперь имеется живая и растущая альтернатива пессимистическому обскурантизму капиталистического мира, которую нельзя больше игнорировать»³³.

Деятельность ученых-марксистов как руководителей движения за мир, включающего, в частности, широкие слои верующих, а также некоторые религиозные организации, религиозных деятелей, находится в полном соответствии с ленинскими принципами отношения марксизма к религии. В. И. Ленин, отмечая неразрывную связь марксизма с атеизмом, в то же время подчеркивал, что это вовсе не значит, чтобы религиозный вопрос следовало выдвигать — как это обычно делалось в буржуазном атеизме и свободомыслии — «на первое место, отнюдь ему не принадлежащее, чтобы следовало допускать раздробление сил действительно революционной, экономической и политической борьбы ради третьестепенных мнений или бредней, быстро теряющих всякое политическое значение, быстро выбрасываемых в кладовую для хлама самым ходом экономического развития»³⁴.

В. И. Ленин боролся не только с оппортунистическим, примиренческим отношением к религии, но и с апархи-

³² Д. Бернал. Наука в истории общества, стр. 408—409.

³³ Там же, стр. 813.

³⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, стр. 146.

ческим подходом к ней, стремлением преодолеть ее «любой ценой». Он подчеркивал последовательность и продуманность марксистского взгляда на религию и пути ее преодоления. В его работах показано, что решение религиозного вопроса связано с решением других социальных проблем, подчинено борьбе за социальный прогресс. Деятельность ученых-марксистов в движении сторонников мира — это реальное воплощение ленинских идей на практике.

Выполнение общественного долга, сотрудничество с передовыми силами современной эпохи, совершающиеся в наше время социальные сдвиги — все это решающим образом отражается на общественном сознании, в том числе и на мировоззрении ученых-естествоиспытателей.

Но немалая роль в становлении марксистского мировоззрения принадлежит и их естественнонаучной деятельности. Выступая на национальной конференции Французской коммунистической партии в Жюппевилье 26 декабря 1938 г., Поль Ланжевен отметил: «Говорят, что коммунист всегда должен учиться; но я хотел бы вам сказать, что чем больше я учусь, тем больше чувствую себя коммунистом. В великом коммунистическом учении, развитом Марксом, Энгельсом, Лениным, я нашел разъяснение таких вопросов моей собственной науки, которых я никогда бы не понял без этой доктрины»³⁵.

В начале своего творческого пути Ланжевен проявлял известную предубежденность против какой бы то ни было философии. Однако впоследствии постановка и решение сложных проблем современного естествознания направили его мысли к диалектическому материализму. Наряду с общественно-политической, естественнонаучная деятельность явилась важным стимулом обращения к диалектико-материалистическим идеям. Более того, знакомство с этими идеями через естествознание способствовало усвоению других положений марксистского мировоззрения. «Осознание того факта, — пишет академик Б. М. Кедров, — что философия марксизма является подлинно научной, согласующейся с новой физикой, которая была для Ланжевена своей наукой, логически толкало его к принятию и политической программы марксизма»³⁶. В процессе станов-

³⁵ P. Langevin. La pensée et l'action. Paris, 1964, p. 292.

³⁶ Б. Кедров. От революции в науке к революции в жизни (К 100-летию со дня рождения Поля Ланжевена). — «Правда», 23 января 1972 г.

ления марксистского мировоззрения ученого его общественно-политическая деятельность и научная работа обретают определенное диалектическое единство.

Стихийное стремление к диалектическому материализму, обусловленное самим характером естествознания XX в., завершается, таким образом, сознательным принятием этой философии. «Естествознание,— писал И. В. Мичурин,— по своему существу материалистично, материализм и его корни лежат в природе. Естествознание стихийно влечется к диалектике. Для избежания ошибочного понятия в усвоении необходимо знать единственно правильную философию — философию диалектического материализма»³⁷.

В настоящее время философия марксизма оказывает влияние на широкие круги естествоиспытателей в различных регионах. Ее успешно осваивают наиболее прогрессивные представители естествознания в капиталистических и развивающихся странах, а также в странах, становящихся на путь социалистического развития. А как известно, диалектический и исторический материализм составляет теоретическую базу марксистского атеизма.

В СССР и других странах, входящих в мировую систему социализма, выросли поколения ученых, в том числе и естественников, которые полностью свободны от какого бы то ни было влияния религии и которым свойственно до конца научное, материалистическое мировоззрение. Советские естествоиспытатели и естествоиспытатели других социалистических стран активно пропагандируют это мировоззрение, принимая участие в научно-атеистической работе и способствуя тем самым полному преодолению религиозных предрассудков. Они представляют марксистский атеизм.

Марксистский атеизм — последовательно научный по своему характеру — является комплексной системой знаний. Отдельные компоненты этого комплекса вызревали в недрах различных областей знания (философии, истории, социологии, психологии, естественных наук и т. д.). Проблематика научного атеизма уже достаточно определилась. Процесс интеграции, сопровождавший его становление, позволил научному атеизму осуществлять разно-сторонние исследования религии — весьма сложного по

³⁷ И. В. Мичурин. Соч., т. I, стр. 623.

структуре и выполняемым функциям общественного феномена. Как и в любой другой развивающейся отрасли исследования, в научном атеизме наряду с интеграцией обнаруживается также процесс дифференциации, обеспечивающий специализацию, столь необходимую для углубленного анализа религии и ее аргументированной критики.

Важное место в общей системе марксистского подхода к религии принадлежит естественнонаучной критике. Последняя тесно соприкасается с другими составными частями научного атеизма, решает религиозный вопрос во взаимодействии с ними. Марксистская естественнонаучная критика религии опирается на философские исследования этого общественного явления, которые раскрывают его сущность, специфику, становление, развитие, угасание. В этой критике вместе с естественными учеными участвуют и философы, специализирующиеся на исследовании философских и атеистических проблем естествознания³⁸.

В естественнонаучной критике религии, осуществляющейся на базе марксистской методологии, постоянно учитывается то обстоятельство, что эта форма общественного сознания будет до конца устранена лишь тогда, когда полностью исчезнут питающие ее социальные корни. Распространение и упрочение атеистического мировоззрения, в том числе и естественнонаучная пропаганда, направленная против религиозного мировосприятия, совершается в единстве с социальной практикой. В. И. Ленин говорил, что борьбу с религией «нельзя ограничивать абстрактно-идеологической проповедью, нельзя сводить к такой проповеди; эту борьбу надо поставить в связь с конкретной практикой классового движения, направленного к устранению социальных корней религии»³⁹.

Осуществление этих ленинских принципов в наши дни предполагает дальнейшее укрепление и расширение социалистической системы, ее всесторонний прогресс. На путях социализма и коммунизма, по мере роста новой культуры и материального благосостояния широких народных масс, а также совершенствования научно-атеисти-

³⁸ В серия «Наука против религии» изданы книги «Жизнь, ее происхождение и развитие» (М., 1967) и «Науки о неорганической природе и религия». Сборник статей (М., 1973), написанные совместно советскими философами и естествоиспытателями.

³⁹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 418.

ческой работы происходит постепенное преодоление религии.

Только благодаря марксизму удалось изжить проявления абстрактного просветительства, свойственные естественнонаучной критике религии в прошлом. Хотя домарксистский атеизм и выявил противоположность, существующую между наукой и религией, верой и знанием, и проделал значительную работу, разоблачая иллюзорный характер религиозных представлений, неадекватность отражения ими реальной действительности, — рассмотрение религии лишь как антипода науки неизбежно порождало абстрактно-просветительские тенденции. Убежденность в том, что источник религии — это лишь невежество и паразитирующий на нем обман, приводила к логическому заключению, что задача по ее преодолению может быть целиком и полностью возложена на науку и прежде всего на естествознание. Такой подход, страдая односторонностью, крайне гипертрофировал возможности научного знания. Рано или поздно он обнаруживал свою ограниченность и в таком случае вызывал нотки неуверенности в исходе развернувшейся борьбы, стимулировал поиски компромиссов, союза между антагонистами.

Освободившись от этих недостатков, естественнонаучная критика религии, характерная для научного атеизма, не порвала с достижениями предыдущей стадии развития. Преемственность естественнонаучной критики религии несомненна. К научному атеизму, как мы уже видели, примкнул целый ряд выдающихся естествоиспытателей, мировоззрение которых эволюционировало к марксизму. Впоследствии в научно-атеистическую работу включились новые поколения естествоиспытателей-марксистов, и научный атеизм продолжил лучшие традиции естественнонаучной критики религии. Однако и предыдущая стадия борьбы естествознания против религии — это не просто история. Произведения предшественников естественнонаучной критики религии в марксизме и в наши дни — не исторические реликвии, а эффективное средство борьбы за научное мировоззрение.

В Советском Союзе за истекшие пятьдесят с лишним лет проделана значительная работа по преодолению религии и утверждению атеистического мировоззрения⁴⁰.

⁴⁰ См. Г. Л. Андреев, В. И. Евдокимов, А. Д. Сухов, Э. Г. Филимонов. Научный атеизм за 50 лет. — «Вопросы философии», 1967, № 12, стр. 37—47;

В этой работе приняли участие и многие советские естествоиспытатели. В их числе известные в нашей стране и за ее пределами ученые — академики В. А. Амбарцумян, П. К. Апохин, Н. П. Дубинин, Б. А. Келлер, А. И. Опарин, Е. Н. Павловский, А. М. Прохоров, Н. Н. Семепов и др. Атеистические выводы, которые делаются советскими учеными из достижений новейшего естествознания, направлены как против самой религии, так и против тех религиозно-идеалистических спекуляций, которые совершаются некоторыми буржуазными деятелями науки. Советскими естествоиспытателями сделан ценный вклад в научный атеизм⁴¹. Такая работа осуществляется естествоиспытателями-марксистами и в других странах.

Отличительная особенность той критики, которой подвергается религиозное мировоззрение в работах естествоиспытателей-марксистов, состоит в том, что она сочетается с позитивным освещением естественнонаучных проблем с позиций диалектического материализма.

Немало теологических надежд было связано с трудностями, возникшими при исследовании микромира. Помимо того что в недавно обнаруженных явлениях всегда бывает много непознанного, неразгаданного до конца, что делает возможным появление произвольных конструкций, исследование микромира выявило неприменимость здесь тех установленных ранее закономерностей, которые рассматривались как универсальные. Это дало теологии повод объявить положения науки неистинными, не заслуживающими доверия.

Исследователи-марксисты показали полную иллюзорность, беспочвенность этих теологических поползновений. На конкретном материале естествознания была продемонстрирована непреходящая значимость ленинских положений о соотношении абсолютной и относительной истины, о том, что «человеческое мышление по природе своей способно давать и дает нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин»⁴². Религия может уживаться и с релятивизмом, считающим все знания о мире сугубо относительными, и с догматизмом,

«Вопросы научного атеизма», вып. 4. Победы научно-атеистического мировоззрения в СССР за 50 лет. М., 1967.

⁴¹ См. И. Г. Иванов. Атеистическое значение трудов советских естествоиспытателей.—«Вопросы научного атеизма», вып. 4, стр. 205—241.

⁴² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 137.

возводящим в ранг незыблемых преходящие идеи своего времени, и даже научилась извлекать выгоду из того и другого, но она не выдерживает столкновения с диалектическим материализмом и естествознанием, руководствующимся его принципами.

Естествоиспытатели-марксисты в полном соответствии с материалистической диалектикой обосновали положение: знания, верно ориентирующие человека в тех или иных областях реального мира, не теряют своего научного значения после открытия новых областей, в которых они уже не могут быть применимы. Науки о макром мире вовсе не потерпели крушения после создания наук о микромире. «Революция в естественных науках, в частности в физике, — пишет академик А. М. Прохоров, — отнюдь не означает свержения господствовавших прежде теорий, не дает права третировать их в качестве досадных заблуждений. Она означает, как правило, лишь установление границ применимости той или иной теории в свете новых исследований». А. М. Прохоров обращает внимание на то, что «ньютоновская механика не была опровергнута ни теорией относительности, ни квантовой механикой — она жива до сих пор и будет жить вечно»⁴³.

Диалектический материализм позволил естествознанию обстоятельно и глубоко анализировать качественное своеобразие различных состояний материи, раскрывать существующие между ними взаимосвязи и взаимозависимости, выявлять переходы одних состояний в другие. Диалектико-материалистическая методология открыла, в частности, перспективы для осмысления процесса образования живого из неживого. Была создана (академиком А. И. Опарным и др.) научная концепция происхождения жизни. В ходе ее разработки окончательно развенчаны креационистские представления. Религиозная картина мира навсегда утратила один из существенных и долго сохранявшихся фрагментов.

Современная естественнонаучная критика религии, опирающаяся на марксистское мировоззрение, предприняла, таким образом, крупные акции против религии, поставила и решила такие проблемы, которые не были доступны естествоиспытателям-атеистам прошлого.

⁴³ А. М. Прохоров. Наука и религия несовместимы. — «Наука и теология в XX веке». М., 1972, стр. 207.

Там, где религия была сбита со своих позиций ранее и уже отступала, научный атеизм закрепляет успехи, достигнутые прежде.

Примером может служить проблема происхождения человека, получившая принципиальную естественнонаучную разработку в трудах Ч. Дарвина и его последователей. Тем не менее религиозная версия этой проблемы все еще не сдана теологией в архив. Правда, уступая натиску естественнонаучных идей, теология склонна признать пыпе, что человек выделился из животного мира. Однако идея эволюции в теологической интерпретации, если и распространяется на физический облик человека, его тело, ни в коей мере не ставит под сомнение вопрос о бессмертии души. Обоснованием ограниченного характера эволюции заняты в настоящее время паряду с теологами также и те паходящиеся под их влиянием естествоиспытатели, которые хотели бы заставить науку служить религии. В этом плане весьма характерной является книга Ф. Фозерджилла «Эволюция и христиане»⁴⁴, автор которой в мировоззренческих вопросах склоняется к фидеизму. Согласно его пониманию, питекантроп, сипантроп, неандерталец — это не формирующиеся люди, а животные, похожие на людей лишь внешне. Первый человек появляется благодаря резкой мутации, а душу свою он получает от бога.

Есть и другие теологические концепции происхождения человека. Одна из распространенных теологических трактовок состоит в том, что сразу был создан готовый человек, но после грехопадения и конфликта с богом он приобрел некоторые признаки вырождения, животные черты, которые отличают ископаемые формы.

Естественнонаучная критика религии вскрывает несостоятельность этих построений. Новые материалы антропологии, дающие дополнительные характеристики основным этапам формирования человека, подтверждают фундаментальный вывод естествознания о том, что эволюционное развитие и в этом случае совершалось от низшего к высшему. Об этом же свидетельствуют все новые — и весьма многочисленные — археологические находки. Они говорят о прогрессирующем совершенствовании орудий труда и трудовой деятельности, о развитии производства,

⁴⁴ P. G. Fothergill. Evolution and Christians. London, 1961.

материальной и духовной культуры, а следовательно, и о становлении подлинно человеческого сознания. Научное изучение проблемы происхождения человека и сопутствующая этому изучению критика религии лишают теологические спекуляции права на существование.

Подводя итог всему, что было сказано выше о естественнонаучной критике религии, базирующейся на марксизме, можно констатировать, что она выполняет ответственную миссию. Научный атеизм, одним из компонентов которого она является, делает возможным полное теоретическое преодоление религии, так же как социалистическое и коммунистическое строительство — ее окончательное устранение на практике.

«ТЕОЛОГИЗИРОВАННЫЕ» ЕСТЕСТВЕННИКИ

Один из аргументов, используемых религиозными идеологами для утверждения, будто наука и религия вовсе не противоречат друг другу, состоит в том, что и раньше были и ныне имеются ученые-верующие. Написано немало «трудов», в которых утверждается, что естествоиспытатели в общем благожелательно относятся к религии, и многие из них сумели удачно сочетать свои естественнонаучные убеждения с религиозными воззрениями¹.

Автор одного из них, Г. Мушалек, утверждает, что та фаза в развитии естественных наук, для которой были характерны материализм и атеизм, канула в Лету, что ведущим естествоиспытателям современности свойственна религиозность. «Маститые исследователи с мировыми именами, — пишет он, — представляющие все отрасли современного естествознания, с мужской прямолинейностью высказывали в наш век самую сокровенную тайну своей души — веру в бога... Величественные звуки гимна, прославляющего бога, возносятся к небесам из стана естествоиспытателей»². Мушалек выражает уверенность, что религиозность естествоиспытателей, представленная в его книге, наполнит душу верующего человека счастьем и вдохновением; напротив, любая атеистическая атака, считает он, захлебнется, ударившись об этот бастион веры и знания.

Книга Мушалек пользуется известной популярностью и была несколько раз переиздана. «Пусть новое издание

¹ См. Ю. Данзас (Ю. Николаев). Католическое богопознание и марксистское безбожие. Рим, 1941; С. Л. Франк. Религия и наука. Брюссель, 1953; Ф. Лелотт. Решение проблемы жизни. Христианское мировоззрение. Брюссель, 1959; Р. Куртуа. Что говорят о боге современные ученые? Свидетельства, собранные иеромонахом Р. Куртуа. Брюссель, 1960; E. Braeutigam. Wissen und Glauben in der Naturforschung. Quellen — Lesebuch. Paderborn, 1928; H. Muschalek. Gottbekenntnisse moderner Naturforscher. Berlin, 1960.

² H. Muschalek. Gottbekenntnisse moderner Naturforscher, S. 27, 32.

этой книги,— говорил автор, публикуя свою работу в третий раз,— явится вкладом в дело прояснения и освещения духовного положения современности, пусть оно прежде всего окажет помощь в борьбе с главным в наше время врагом любой религии — атеистическим материализмом»³.

О верующих ученых говорят православные церковники и сектантские проповедники в своих проповедях, пишут в распространяемых среди верующих рукописных материалах.

Не ограничиваясь пределами XX столетия, апологеты религии ведут поиск верующих естествоиспытателей на различных стадиях исследования природы, привлекая широко известные имена для теологических спекуляций.

При этом сторонники религиозного мировоззрения стараются умалчивать о тех естествоиспытателях, кто активно выступает против религии.

Но и те ученые, которых церковники, сектанты, теологи, религиозные писатели относят к числу верующих, далеко не всегда являются таковыми в действительности. Так, нередко причисляются к верующим такие корифеи науки, как Чарлз Дарвин, Д. И. Менделеев, И. П. Павлов. Имеется достаточно свидетельств, что дело обстоит совсем не так.

Важнейший документ, в котором нашли свое отражение жизнь и творческая деятельность основоположника современной научной биологии,— «Воспоминания о развитии моего ума и характера» были написаны Ч. Дарвином в 1876—1881 гг. До 1957 г., однако, «Воспоминания» были знакомы по далеко не полной публикации, сделанной в 1887 г. сыном Ч. Дарвина Фрэнсисом. В частности, им были опущены некоторые места «Воспоминаний», в которых Ч. Дарвин разъясняет свое отношение к религии. Независимо от субъективных намерений Фрэнсиса Дарвина эти пропуски объективно способствовали искажению духовного облика великого ученого, облегчили теологическую фальсификацию его мировоззрения. Версия о религиозности Дарвина широко распространилась и ввела в заблуждение даже некоторых видных теоретиков и историков атеизма. Например, верующим ученым считал Дарвина А. В. Луначарский. В лекции, прочитанной на собрании ячейки ВКП(б) Наркомпроса РСФСР 9 марта

³ Н. Muschalek. Gottbekenntnisse moderner Naturforscher, S. 13.

1929 г., он объяснял его религиозность, как и религиозность некоторых других ученых, тем, что «они заимствовали миросозерцание у буржуазии»⁴.

Полный текст «Воспоминаний» увидел свет лишь в 1957 г. Книга Дарвина была опубликована в переводе на русский язык Издательством Академии наук СССР по фотокопии с рукописи ученого, находящейся в библиотеке Кембриджского университета. В следующем году полный текст на языке оригинала был издан в Англии.

После этого читателю стало доступно содержание замечательного произведения Дарвина в его полном объеме. Исключительный интерес вызвал раздел «Воспоминаний», озаглавленный Дарвином «Религиозные взгляды». Выявились новые данные об отношении ученого к религии. После публикации этих материалов не осталось никаких сомнений в атеизме Дарвина, рухнули и без того шаткие спекуляции церковников относительно его религиозности.

Делались попытки исказить духовный облик Д. И. Менделеева. Сразу же после смерти ученого богословы попытались представить его отношение к религии в превратном виде. На похоронах Менделеева протоиерей В. Я. Некрасов произнес речь, в которой, обращаясь к имени Менделеева, противопоставлял ученого тем людям науки, которые думают, что вера — враг знания. Протоиерей убеждал присутствующих, что Менделеев — «живой пример поразительного единения всемирного ученого и верного сына православной церкви»⁵.

В публикациях, посвященных Менделееву, апологеты православия также внушали читателю, что Менделеев был верующим ученым. А. Архангельский, писал, например, что религиозность его была «трогательная, чисто народная»⁶.

По поводу подобного рода выступлений и порожденных ими слухов сын Д. И. Менделеева, профессор И. Д. Менделеев, заявлял: «...Я слышал также мнение о «церковной религиозности» отца и должен это опроверг-

⁴ А. В. Луначарский. Об атеизме и религии (Сборник статей, писем и других материалов). М., 1972, стр. 68.

⁵ Протокол заседания отделения химии Русского Физико-Химического общества. 1 февраля 1907 г. — «Журнал Русского Физико-Химического общества», часть химическая, т. XXXIX, 1907, вып. 2, стр. 245—246.

⁶ См. А. Архангельский. Д. И. Менделеев. Его научная и общественная деятельность. Брянск, 1907, стр. 42.

путь категорически. Отец с ранних лет фактически порвал с церковью — и если терпел некоторые несложные бытовые обряды, то лишь как невинную народную традицию, подобную пасхальным куличам, с которой бороться не считал для себя пужным. Из многих разговоров с отцом я знаю, что в миросозерцании, в убеждениях он не сохранял ничего от официальной церковной догматики, как, впрочем, и весь круг лиц, в котором он вращался. Это для них было дело давно решенное»⁷. К этому можно добавить, что Д. И. Менделеев, как мы уже видели, не только не разделял религиозных иллюзий, но и был атеистом, активным борцом за научное мировоззрение.

Кроме религиозности, Д. И. Менделееву приписывалась еще и суеверность. Вопрос о суеверности Д. И. Менделеева возник, по мнению И. Д. Менделеева, «на том основании, что в разговоре он помнил иногда народные приметы: «сухо дерево — завтра пятница» и т. п.» «Но это уже совсем искаженное понимание свободной речи того, — писал И. Д. Менделеев, — кто был настолько далек от предрассудков, что не боялся ими иной раз позабавиться и шутя подчинить им какой-нибудь незначительный поступок. Так, он соблюдал иногда обычай, чтобы перед отъездом в путь все некоторое время сидели в молчании, говоря при этом, что это целесообразно, так как в последний момент можно вспомнить что-нибудь пужное, что позабыли в предшествующей суете. Точно так же он нам, детям, не дарил никогда острых вещей — перочинных ножииков и т. п., а всегда «продавал» за копейку, требуя согласно народной примете уплаты. Но это делалось в шутку, и так с обеих сторон и понималось: зачем педантизмом отравлять жизнь?»⁸ С подлинной оценкой суеверий ученым мы знакомы: он противопоставлял их науке как потемки свету.

Гипертрофирование формальных моментов, бытовых мелочей — один из распространенных приемов теологической фальсификации мировоззрения ученых.

Был ли верующим И. П. Павлов? Утвердительный ответ можно услышать не так уж редко. При этом ссылаются на то, что И. П. Павлов воспитывался в семье священ-

⁷ И. Д. Менделеев. Воспоминания об отце Дмитрие Ивановиче Менделееве. — «Д. И. Менделеев в воспоминаниях современников». М., 1973, стр. 207.

⁸ Там же, стр. 207—208.

ника, обучался в духовных учебных заведениях и т. д. Получившая известное распространение легенда о том, что он был человеком религиозным, усиленно поддерживается церковниками. Посмотрим, однако, как обстоит дело в действительности.

Павлов родился в Рязани: Его отец, будучи священником, занимал довольно видное положение в среде местного духовенства. Не только отец, но и предки Павлова служили в лоне православной церкви. «...Мой дед был деревенский пономарь, — писал ученый в своих воспоминаниях, — как и ряд его предков, тоже все низшие члены церковного причта, т. е. все дьячки да пономари: Дмитрий (дед), Архип, Мокей, Павел, откуда и произошла паша немудреная фамилия»⁹. Мать Павлова также происходила из духовной среды: его дед по линии матери служил священником в одной из рязанских церквей. Не только родители, но и ближайшие родственники И. П. Павлова, а также и окружение семьи Павловых принадлежали к духовному сословию.

Естественно, что родители стремились сделать из своего сына религиозного человека, более того, они хотели, чтобы он занял свое место в рядах церковной иерархии. С этой целью Иван Павлов был отдан для обучения в духовное училище, а затем под влиянием родителей поступил в духовную семинарию.

Несомненно, что условия воспитания в семье оказывали свое влияние на Павлова, пока он был ребенком. Однако это отнюдь не значит, что он всю жизнь находился под влиянием религии. Тот факт, что Павлов вырос в семье священника, не является веским аргументом. Известно, например, что Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов, Н. Г. Помяловский также были выходцами из духовной среды, однако они посвятили свою деятельность не религии, а литературе, науке. Помяловский выступил с таким антиклерикальным произведением, как «Очерки бурсы», а деятельность Чернышевского и Добролюбова составила этап в развитии домарксистского атеизма.

Порвал с религией и Павлов. Этот разрыв готовился, конечно, исподволь, постепенно. Иван Павлов все более отмежевывался от мировоззрения своего церковного окружения. «...В поздние годы, — вспоминал впоследствии

⁹ И. П. Павлов. Полн. собр. соч., т. VI. М.—Л., 1952, стр. 447.

Павлов, — ...у нас с отцом часто выходили горячие споры, доходящие с моей стороны до резкостей и кончавшиеся порядочными размолвками...»¹⁰. Окончательный разрыв с религией произошел у Павлова уже в стенах семинарии. И это несмотря на то, что вся обстановка как в училище, так и в семинарии была направлена на то, чтобы закрепить у учащихся принятое им с детских лет религиозное мировоззрение.

В период обучения в семинарии Павлов знакомится с трудами передовых естествоиспытателей и философов-материалистов. Впоследствии он с большой признательностью вспоминал то благотворное влияние, которое оказала на него книга И. М. Сеченова «Рефлексы головного мозга». Огромное воздействие на научное призвание Павлова, формирование его взглядов, отказ от религии, поворот к материализму и атеизму оказали работы Н. Г. Чернышевского и Д. И. Писарева, в которых обобщались и пропагандировались достижения естественных наук. «Под влиянием литературы шестидесятых годов, в особенности Писарева, — писал Павлов в автобиографии, — наши умственные интересы обратились в сторону естествознания, и многие из нас — в числе этих и я — решили изучать в университете естественные науки»¹¹.

Как вспоминает ученик Павлова, член-корреспондент АН СССР Э. А. Асратян, Павлов в кругу сотрудников рассказывал, что он уже в молодости «пришел к выводу, что бога не существует»¹². Стенограммы «Павловских клинических сред» — бесед Павлова со своими сотрудниками — позволяют сделать вывод, что он порвал с религией уже в 14—16 лет. На заседании в психиатрической клинике 12 апреля 1933 г. Павлов рассказывал, как он в 14—15 лет «переделался» под влиянием Н. Г. Чернышевского¹³. На другом заседании — 9 октября 1935 г. — он говорил: «Я ведь сын священника, вырос в религиозной среде, однако, когда я в 15—16 лет стал читать разные книги и встретился с этим вопросом, я переделался... Человек сам должен выбросить мысль о боге»¹⁴.

В конце концов Павлов, несмотря на недовольство ро-

¹⁰ И. П. Павлов. Полн. собр. соч., т. VI, стр. 447.

¹¹ Там же, стр. 441.

¹² Э. А. Асратян. Иван Петрович Павлов. 1849—1936. М., 1974, стр. 104.

¹³ См. «Павловские клинические среды». Стенограммы заседаний в первой и психиатрической клиниках, т. I. М.—Л., 1954, стр. 533.

¹⁴ «Павловские клинические среды», т. III, 1957, стр. 360.

дителей, оставил семинарию и, не сдавая выпускных экзаменов, уехал в Петербург, мечтая изучать естественные науки. Осенью 1870 г. он стал студентом естественного отделения физико-математического факультета Петербургского университета. С духовной карьерой было покончено навсегда.

Посвятив в дальнейшем свою жизнь науке, Павлов всегда оставался атеистом. Его атеистическое мировоззрение с годами развивалось и крепло. Друг Павлова художник М. В. Нестеров, неоднократно встречавшийся с великим физиологом в последние годы его жизни, так передает свое впечатление от одной из бесед с ним о «вере и неверии»: «Иван Петрович был откровенным атеистом. Наш Павлов, рожденный в духовной семье, уважавший своих дедов, отца, мать, в ранней своей поре, еще, быть может, в Рязани, а позднее в университете, в Медицинской Академии, где в те времена господствовали материалистические теории, по склонности своей натуры проникся этими теориями, их воспринял со всем пылом своей природы, просолился ими, как то было с тысячами ему подобных»¹⁵. Можно было бы привести много других высказываний людей, близко знавших Павлова, которые подтверждают его атеистические убеждения.

Поэтому стремление представить Павлова верующим может основываться лишь на недоразумениях или заведомых искажениях. Приведем характерный эпизод из жизни Павлова, рассказанный его учеником, советским физиологом Д. А. Бирюковым: «На вопрос о религиозности Павлова мне легче ответить, чем другим, потому что по этому поводу я лично с ним беседовал, вернее, не беседовал, а спросил его однажды об этом... Павлов рассказал в ответ о том, что одно из издательств не хотело печатать его книгу потому, что на ней стоял эпитафия: «Святой памяти сына Виктора». Кто-то в издательстве не хотел пропускать слово «святой». Павлов, будучи весьма упорным человеком, не соглашался снять это слово, и книга была издана с этим эпитафием. В те годы (в 20-х годах нынешнего столетия.— А. С.) широко был известен один религиозный деятель, глава «обновленческой» церкви, митрополит Введенский. Он часто выступал с лекциями и на одной из них сообщил слушателям, что Павлов тоже

¹⁵ М. В. Нестеров. Давние дни. Встречи и воспоминания. М., 1959, стр. 325.

признает бога и религию, так как даже в эпиграфе говорит: «святой памяти». Все это Павлов обобщил в нашей беседе, отнеся заявление Введенского к группе неумных доводов, основывающихся на внешних признаках, по которым нельзя судить о религиозности человека вообще. Он закончил фразой, что религия — дело слабых»¹⁶.

Правда, Павлов, как и многие другие представители старой интеллигенции, часто проявлял излишнюю терпимость в отношении религии. Его жена — С. В. Павлова — была глубоко верующим человеком. Этим отчасти и объясняется то, что Павлов иногда посещал церковь, присутствовал при совершении некоторых церковных обрядов. Кроме того, обрядовая сторона религии в какой-то мере, вероятно, импонировала Павлову тем, что вызывала у него воспоминания о днях детства, о родителях, которых ученый уважал и память которых чтит на протяжении всей своей жизни. Этим объясняется, видимо, тот факт, что во время пребывания в Рязани в 1935 г. он присутствовал на панихиде, которая была отслужена на могиле его родителей. В некоторых действиях Павлова можно предполагать, как отмечает Э. А. Асратян, «своеобразный протест против перегибов в антирелигиозных мероприятиях отдельных наших организаций»¹⁷.

Однако все это никак не может быть истолковано в том смысле, что Павлов был верующим. «...Я...сам рационалист до мозга костей и с религией покончил...» — говорил он на одной из «сред» в 1935 г.¹⁸ Отвечая на письмо священника Е. М. Кондратьева, Павлов с полной определенностью заявил: «...Я сам неверующий...»¹⁹.

Все учение о высшей нервной деятельности, создателем которого он был, проникнуто глубокой враждебностью к религиозным предрассудкам. Сам Павлов делал из своего учения выводы, направленные против религии. В этом отношении особенно важную роль сыграли его выступления против религиозно-идеалистического учения о душе.

¹⁶ Д. А. Бирюков. Основные вопросы учения И. П. Павлова в атеистической пропаганде.—«Наука и религия» (Сборник стенограмм лекций, прочитанных на Всесоюзном совещании-семинаре по научно-атеистическим вопросам). М., 1957, стр. 171—172.

¹⁷ Э. А. Асратян. Иван Петрович Павлов, стр. 105.

¹⁸ «Павловские клинические среды», т. III, стр. 360.

¹⁹ И. П. Павлов — Е. М. Кондратьеву. 25 июня 1928 г.— Архив АН СССР, ф. 259, оп. 2, ед. хр. 1063, л. 1.

Понятие о душе свойственно любой религии. Появившись в первобытную эпоху, оно перешло затем в позднейшие религии, в том числе в христианство. Учение о существовании души в течение длительного времени позволяло эффективно воздействовать на сознание трудящихся. Церковь устрашала верующего загробным воздаянием, тем, что его бессмертная душа может подвергнуться вечным мукам в аду. Поэтому разработка Павловым материалистического учения о высшей нервной деятельности, его выступления против сторонников веры в бессмертную душу, которых он называл анимистами (от лат. *anima* — душа), или душистами, разрушали краеугольный камень религиозной веры. Это прекрасно понимали представители религиозных и идеалистических концепций. Например, английский физиолог Ч. С. Шеррингтон заявил в беседе с Павловым в 1912 г.: «Ваши условные рефлексy не будут иметь успеха в Англии, потому что они пахнут материализмом»²⁰. Впоследствии Шеррингтон выступил с заявлением, что если будет продолжаться изучение человеческой психики с материалистических позиций, «то наша планета вновь освободится для ближайшей эры животного господства». Павлов сказал по поводу этого заявления Шеррингтона, что это «дикая вещь»²¹.

Павлов подверг острой критике Шеррингтона за его попытку поставить под сомнение тот факт, что сознание является результатом деятельности человеческого мозга. В своей книге «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин не оставил камня на камне от подобных идеалистических вывертов. Критика Павловым религиозно-идеалистических построений Шеррингтона шла в том же русле. «Как это можно понять,— спрашивает Павлов,— что в настоящее время физиолог еще не уверен, имеет ли отношение нервная деятельность к уму? Это чисто дуалистическое представление. Это значит декартовская точка зрения: мозг это есть рояль, пассивный инструмент, а душа это есть игрок, который извлекает из этого рояля всякие арии и все, что хочет. Очевидно, так. Может быть, он дуалист, крепко делит свое существо на две половины: на грешное тело и на вечно живущий, никогда

²⁰ См. «Павловские среды». Протоколы и стенограммы физиологических бесед, т. II. М.—Л., 1949, стр. 446.

²¹ Там же, стр. 445.

не умирающий дух». Павлов называл Шеррингтона «жертвой анимизма»²².

Не менее остро, чем физиолога Шеррингтона, критиковал Павлов и тех психологов, в исследованиях которых «все еще дает себя знать дуализм, в виде анимизма, т. е. понятия о своеобразной субстанции, противопоставляющейся остальной природе и обязывающей исследующую мысль держаться в отношении ее иначе, чем в отношении материальных явлений»²³. В этой связи Павлов критикует немецкого психолога В. Кёлера: «...Кёлер заядлый анимист, он никак не может помириться, что эту душу можно взять в руки, взять в лабораторию, на собаках разъяснить законы ее деятельности. Он этого не хочет допустить»²⁴.

Павлов выступал и против спиритизма, который он считал сплошным шарлатанством. Когда его однажды уговорили присутствовать на одном из спиритических сеансов как специалиста-физиолога, Павлов с присущей ему прямою разоблачил мошеннические проделки спиритамеднума.

Немалую роль в борьбе за материализм в науке сыграли также высказывания Павлова по вопросу о так называемой свободе воли. Учение о «свободе воли», свойственное многим религиозным системам, в том числе и православию, в сущности разделялось и теми, кто стоял на идеалистических позициях в изучении проблем сознания. «Не будет большим грехом с моей стороны,— писал Павлов,— если я доушу, что это убеждение живет и в части психологов, замаскированное утверждением *своеобразности психических явлений*, под которым чувствуется, несмотря на все научно приличные оговорки, все тот же дуализм с анимизмом, непосредственно разделяемый еще массой думающих людей, не говоря о верующих»²⁵. Как видим, Павлов прямо противопоставлял свое учение о высшей нервной деятельности идеалистическим и религиозным построениям.

При изучении высшей нервной деятельности Павлов утверждал в науке объективный метод. Исследуя высшую нервную деятельность животных (объектом экспери-

²² «Павловские среды», т. II, стр. 445, 432.

²³ Там же, т. III, 1949, стр. 44.

²⁴ Там же, т. II, стр. 430.

²⁵ И. П. Павлов. Полн. собр. соч., т. III, кн. 2, 1951, стр. 164—165,

мента являлись главным образом, как известно, собаки), Павлов считал своей основной задачей установление законов психической деятельности человека. Но он не только не отождествлял высшую нервную деятельность животных и человека, но, напротив, подчеркивал, что между ними существует качественное различие. Павлов держал под огнем критики тех зоопсихологов, которые по существу приравнивали высшую нервную деятельность животных к человеческому разуму, считал, что подобные «концепции» идут на пользу поповщине. Узнав, что В. Кёлер, один из учеников, пытавшихся обнаружить разум у животных, является профессором психологии на богословском факультете Берлинского университета, Павлов сказал: «Теперь-то я понимаю, откуда у Кёлера его поповщина. Ему до физиологии дела нет, он свою идею хочет провести: ему чудо нужно, а не факты»²⁶.

Павлов подвергал насмешкам те работы зоопсихологов, в которых утверждалось, что некоторым животным будто бы свойственна религия. Действительно, подобные утверждения являются по существу реакционным вздором. Эта биологизация религии способна служить лишь обоснованию ее вечности и неизбежности, представлять ее приращенным продуктом высшей нервной деятельности. Разумеется, такая точка зрения не имеет ничего общего с подлинной наукой.

Павлов вполне отчетливо видел противоположность науки и религии, а также ту тормозящую роль, которую играла религия в истории науки. Говоря, например, о судьбе французского философа и естествознателя XVII в. Р. Декарта, испытавшего на себе давление религиозных авторитетов, Павлов отметил, что «в то время... могли его сжечь, убрать»²⁷. Э. А. Асратян сообщает, что он неоднократно слышал слова Павлова: «Естествоиспытатель не может не быть атеистом, естествознание и религия несовместимы»²⁸.

Конечно, Павлов знал, что есть такие естествоиспытатели, которые являются религиозными. «Вы спрашиваете, — писал он священнику Е. М. Кондратьеву, — есть ли большие ученые верующие? Конечно, были и есть. Я хорошо помню, в каком неловком положении я оказался,

²⁶ См. Ю. П. Фролов. Иван Петрович Павлов. Воспоминания. М., 1953, стр. 229.

²⁷ «Павловские среды», т. II, стр. 447.

²⁸ Э. А. Асратян. Иван Петрович Павлов, стр. 104.

когда несколько лет тому назад, стоя рядом с знаменитым английским химиком Рамзаем во время службы в Вестминстерском аббатстве по случаю 250-летнего юбилея Лондонского Королевского Общества, вздумал развлекать его какими-то посторонними замечаниями, а он так молитвенно был настроен»²⁹. Как видим, сам Павлов вовсе не разделял каких бы то ни было молитвенных настроений. Считая, что научные знания нельзя примирить с религиозной верой, он справедливо полагал, что ученый, если он хочет быть последовательным, должен прийти к атеизму. Павлов весьма неодобрительно отпослался к взглядам тех естественников, которые верили в бога. Конечно, он не мог выразить своего мнения во время службы в Вестминстерском аббатстве, но в ряде случаев он высказывался вполне откровенно. «Подумайте! — говорил Павлов, — ...естественник, медик, а молится, как богаделка!..»³⁰

В беседе с художником М. В. Нестеровым Павлов подчеркивал роль науки в борьбе с религией: «Придут времена, наука раскроет сложную природу человеческого организма, природу его психологии, ее разновидность, все это узаконит, тогда вопрос о вере и неверии падет сам собой. Вот смысл того, что говорил вдумчивый, верящий в силу науки великий экспериментатор»³¹.

Таково отношение к религии Павлова. Как видим, он был атеистом и внес свой вклад в дело борьбы с религией как разработкой своего материалистического учения, так и своими выступлениями, направленными непосредственно против религиозного мировоззрения.

Таким образом, попытку изобразить Ч. Дарвина, Д. И. Менделеева, И. П. Павлова верующими нельзя признать состоятельной.

Религиозность приписывается не только этим ученым. В разряд верующих столь же безосновательно зачисляются и некоторые другие. Долгое время, например, циркулировали слухи о религиозности известного советского офтальмолога академика В. П. Филатова (1875—1956). Проверка этой версии показала ее абсолютную беспоч-

²⁹ И. П. Павлов—Е. М. Кондратьеву. 25 июня 1928 г.— Архив АН СССР, ф. 259, оп. 2, ед. хр. 1063, л. 1.

³⁰ См. И. С. Цитович. Воспоминания об академике Иване Петровиче Павлове.—«Иван Петрович Павлов. Воспоминания учеников». Воронеж, 1941, стр. 15.

³¹ М. В. Нестеров. Давние дни, стр. 325—326.

венность. Документальные материалы, собранные об академике Филатове, свидетельства его сотрудников и учеников, товарищей, членов семьи говорят о полной непричастности ученого к религии. «Основанием» для слухов послужило лишь то, что Филатов любил церковное пение и среди его знакомых были лица духовного звания³².

Немало внимания в церковных и околоцерковных кругах уделяется ныне мировоззрению К. Э. Циолковского. Дело в том, что космические исследования, развернувшиеся в наше время, нанесли весьма ощутимый урон религии. Многих заставили они усомниться в ее истинности или вообще порвать с ней. Падение религиозности засвидетельствовано, например, теми письмами, которые стали поступать в редакции советских газет после 12 апреля 1961 г., когда был совершен первый полет человека в космос. Среди их авторов — люди преклонного возраста, в течение всей жизни находившиеся под влиянием религии. «Теперь я убедилась, — говорилось в одном из писем, — что бог — это наука, это человек. Юрий Гагарин победил в моей душе всякую веру в небесные силы». «...Всю жизнь я верила в бога и чудесам божьим верила, и всему, что написано в евангелии, — сообщала другая корреспондентка. — А теперь верю только человеческим чудесам, всемогущей науке и технике, ее исполнителям — ученым, как высшим чудотворцам»³³. Отход от религии под воздействием исследования космоса продолжался и в последующие годы.

Поэтому мировоззрение ученого, своими трудами открывшего пути в космическое пространство, представляет для религиозного идеолога, конечно, далеко не только академический интерес. Теологизировать взгляды Циолковского — значит ослабить мощное давление науки на религию в одном из важных пунктов. Ведь если религии не чуждался основоположник космонавтики, то не исключено, что с ней могут быть согласованы и практические результаты его научной деятельности.

Использование имени Циолковского в религиозных построениях относится к тому типу фальсификаций, когда игнорируются сдвиги, совершавшиеся в мировоззрении ученого. При этом делается акцент на тех взглядах, кото-

³² См. Г. Ярмыш. Академик Филатов. Легенда и правда. — «Наука и религия», 1966, № 3, стр. 4—16.

³³ «Как же бог?» (Обзор писем). — «Известия», 22 мая 1961 г.

рые ученый разделял первоначально, и оставляются в тени те, к которым он пришел впоследствии.

Действительно, до Октябрьской революции Циолковский отдал дань религии. О причинах этого он сам рассказал позже. В автобиографической записке, относящейся к 1919 г., ученый писал: «Я чувствовал себя далеко не ладно... Был очень одинок. Стал впадать в отчаяние. Увлекался ранее евангелием. Придавал огромное значение Христу, хотя никогда не причислял его к сонму богов. Я видел и в своей жизни судьбу, руководство высших сил. С чисто материальным взглядом на вещи мешалось что-то таинственное, вера в какие-то непостижимые силы, связанные с Христом и первопричиной. Я жаждал этого таинственного. Мне казалось, что оно меня может удержать от отчаяния и дать энергию»³⁴. Давало о себе знать и еще одно немаловажное обстоятельство. Религиозные идеи, осаждавшие сознание, были усвоены еще в ранние годы и в неблагоприятных условиях жизни становились устойчивыми. «Огромный груз внушенных нам в юности идей,— отмечал ученый,— невольно клонит нас к мистицизму. И с помощью науки нелегко от него освободиться»³⁵.

Но и в этот, дооктябрьский период своей жизни ученый не разделял официальной доктрины православия. Так, о Христе он говорил, что это всего-навсего «добрый и умный человек». Религиозное окружение смотрело на него недоверчиво. Не раз Циолковскому приходилось выслушивать брюзжание, а то и окрики поборников религии. Однажды, например, у него состоялся такой разговор с директором училища:

«— ...Правда ли, что вы при свидетелях говорили про Христа то-то и то-то?»

— Правда, но ведь это есть в евангелии Ивана.

— Вадор, такого текста нет и быть не может!! Имеете ли вы состояние?

— Ничего не имею.

— Как же вы, нищий, решаетесь говорить такие вещи!..

Я должен был обещать не повторять моих «ошибок» и только благодаря этому остался на месте... чтобы ра-

³⁴ К. Э. Циолковский. Фатум, судьба, рок (Из автобиографии).— Архив АН СССР, ф. 555, оп. 2, ед. хр. 1, л. 4.

³⁵ К. Циолковский. Образование солнечных систем и споры о причине космоса. Калуга, 1925, стр. 33.

ботать. Выхода, по моему незнанию жизни, никакого другого не было»³⁶.

Религиозные ханжи хотели, чтобы ученый жил «как все». Их неудовольствие постоянно вызывали приборы, загромаждавшие тесную квартиру Циолковского. «Одна родственница, — вспоминал ученый, — увидавши чудовище (аппарат), сказала моей жене: «Когда он уберет этого черта?!» Один батюшка заметил, что «загажен святой угол»»³⁷.

Несмотря на религиозные наслоения, содержавшиеся в то время в мировоззрении Циолковского, оно не было последовательно религиозным. Материалистические убеждения, которыми ученый руководствовался при решении научных проблем, явно превалировали в системе его взглядов. Позже Циолковский так определял характер своего первоначального мировоззрения: «Несмотря на то, что я был проникнут современными мне взглядами, чистым научным духом, материализмом, во мне одновременно уживалось и смутно шевелилось еще что-то непонятное»³⁸.

Что касается его научных трудов, то развиваемые в них положения уже тогда абсолютно не соответствовали религиозной картине мира, были разрушительны для нее. Это обнаружилось при публикации первых же статей Циолковского. Так, издавая в 1903 г. в «Научном обозрении» работу «Исследование мировых прострапств реактивными приборами», в которой была изложена теория ракеты и обоснована возможность космических полетов, Циолковский столкнулся с серьезными цензурными затруднениями именно из-за атеистического характера развиваемой им концепции. Главное управление по делам печати сочло статью несовместимой с основами религиозного учения о строении мира и, кроме того, неприемлемой из-за выраженного в ней намерения проложить пути в космос — местопребывание сверхъестественных сил. Доводы редактора журнала М. М. Филиппова о научной ценности произведения Циолковского не поколебали цензуру. Выручила лишь находчивость Д. И. Менделеева, сотрудничавшего в «Научном обозрении». Он предложил доказать цензору, что ракеты могут быть полезны на торжествах, устраиваемых в честь августейших особ. М. М. Филиппов

³⁶ К. Э. Циолковский. Моя жизнь. — «Огонек», 1960, № 37, стр. 10.

³⁷ Там же, № 38, стр. 15.

³⁸ К. Э. Циолковский. Фатум, судьба, рок, л. 5.

воспользовался советом и доложил о работе Циолковского так, как это рекомендовал сделать Менделеев. В конце концов разрешение действительно было дано³⁹.

Таково было отношение Циолковского к религии до Октября. После социалистической революции внутренне противоречивое мировоззрение ученого начинает приобретать цельность и последовательность: верх берут материалистические представления. «Его мысль,— писал о Циолковском академик А. Е. Ферсман,—эволюционирует постепенно в определенную сторону. От беспочвенной патурфилософии и идеализма, даже с моментами мистического мировоззрения, он постепенно переходит к материалистическому мировоззрению, которое он пытался, правда, не всегда успешно, сочетать со своей верой в человека и в его силы, в мощь пауки и техники»⁴⁰. Философская интерпретация собственных открытий становится все более соответствующей их объективному содержанию. Вместе с продвижением его взглядов к материализму, в конечном счете диалектическому, принципиально измеялись и его взгляды на религию.

В советское время Циолковский получил возможность открыто излагать свои мировоззренческие принципы в печати. В 20—30-х годах он наряду с естественнонаучными трудами опубликовал ряд брошюр, в которых, затрагивая и решая некоторые философские проблемы, высказывался и о религии.

В этих работах Циолковский обращался к читателям с просьбой выразить мнение о прочитанном, прислать отзывы, возражения. В ответ на свои обращения он получал множество писем. В следующих публикациях он конкретизировал и развивал некоторые из выдвинутых ранее положений, а в специальных приложениях давал обзор поступившей корреспонденции, рассматривал разные точки зрения, обсуждал вопросы, которые возникали у тех, кто ознакомился с его идеями.

В своей совокупности эти произведения — вместе с теми, которые ученый готовил, но не успел завершить или напечатать, — позволяют составить вполне определенное представление о том, как он смотрел на религию в

³⁹ См. Б. М. Филиппов. Первые статьи Циолковского.—Д. И. Менделеев в воспоминаниях современников», стр. 147—148.

⁴⁰ А. Е. Ферсман. Анализ общих работ К. Э. Циолковского.—К. Э. Циолковский. Собр. соч., т. IV. М., 1964, стр. 426.

этот период своей жизни. Немалый интерес представляет также интервью Циолковского сотруднику редакции калужской газеты «Коммуна». Это интервью целиком было посвящено религиозному вопросу; оно было опубликовано 14 апреля 1928 г.

Думается, что если бы Циолковский начал пересмотр своих первоначальных мировоззренческих установок ранее, он имел бы все шансы стать последовательным до конца сторонником диалектического материализма. Лишь преклонный возраст, в котором он вступил на этот путь, не позволил ему пройти его весь без остатка. Однако успехи, достигнутые им в сфере материализма и атеизма, все же весьма значительны.

В одной из своих брошюр ученый заявил, что он — чистейший материалист и ничего не признает, кроме материи. В связи с этим во время беседы с сотрудником газеты «Коммуна» ему был задан вопрос, почему он не верит в бога. «Что прежде всего понимать под верой в бога?» — спросил в свою очередь Циолковский. «Темная, неразвитая крестьянка, — говорил он, — богом считает картину — икону. Другие под богом подразумевают бессмертного старца, восседающего на облаках. Третьи считают богом доброе начало в жизни, определяющее нравственные правила человека. Вообще каждый представляет бога по-своему и по-своему верит в него». Отсюда следует, что «бог есть порождение человека».

Касаясь некоторых причин религиозности, ученый отмечал: «Человек создал представление о боге, чтобы посредством его объяснять то, чего не может еще объяснить разум, и чтобы иметь надежду на лучшую жизнь, которая-де зависит от божества». Но все это, подчеркивал Циолковский, «несовместимо с наукой, которая оповывается на достоверных данных». И как представитель науки, он резюмировал: «Мой разум не оставляет места для веры в необъяснимое, для веры в сверхъестественное существо. Тем более он враждебен всей религиозной мишуре — почитанию бога, обрядам, служителям культов»⁴¹.

В одном из писем Циолковскому был задан вопрос: «Почему вы не допускаете возможность чудес, человеческой души в общепринятом смысле, существования ду-

⁴¹ «Вера в бога несовместима с наукой». Беседа с Константином Эдуардовичем Циолковским. — «Коммуна», 14 апреля 1928 г.

хов...» Он ответил: «Это область веры или, в лучшем случае, сомнительной философии...»⁴²

Критикуя христианские верования и культ, он обращал внимание на их близость тем примитивным проявлениям религии, от которых всячески открепивалась христианская теология. По его мнению, христианские верования ничуть не лучше, чем другие. «Почти все 100% людей,— писал он,— сейчас подвержены грубейшим суевериям. Такова вера в спасительность некоторых статуэток, форм и действий, не имеющих никакого отношения к разуму и законам природы. Например, если съешь кусочек хлеба с вином или без вина, то будешь в будущем счастлив и избавишься от наказания за сделанные тобою преступления. Если помажешься ароматическим маслом, то выздоровеешь, если совершишь ряд ни к чему не ведущих обрядов, то можешь заключить союз с женщиной, в противном случае — нельзя. Эти обычаи ничем не отличаются от веры в три свечи, в сны, в 13 число, в почесывания и в разные другие приметы»⁴³.

В 1932 г. Циолковский работал над статьей, само название которой («Мысли безбожника») четко определяет его отношение к религии. Эта статья не была завершена (автор находил, что материал в ней изложен в недостаточно систематизированном и обработанном виде). Однако идеи, развитые здесь, весьма интересны. Циолковский противопоставляет основным представлениям религии (бог, душа и т. д.) данные науки, реальный мир. Вся статья построена на этих противопоставлениях.

«Нет бога-творца,— пишет, например, ученый,— но есть космос, производящий солнца, планеты и живых существ». Так же как с творческими силами бога, обстоит дело и с другими его атрибутами: величием и вездесущностью. Их нет в действительности, но есть космос, содержащий в себе мириады солнц, планет и существ, всюду распространенный и бесконечный.

Переходя затем к рассмотрению религиозного представления о душе, Циолковский отмечает: «Нет души, но есть бессмертная материя, из которой составлено каждое животное». А вот что он говорит о христианском догмате воскресения: «Нет воскресения, но оживают погас-

⁴² К. Циолковский. Монизм вселенной. Калуга, 1931, стр. 61, 62.

⁴³ К. Циолковский. Любовь к самому себе, или истинное себялюбие. Калуга, 1928, стр. 2—3.

шие солнца и рассеянные планеты, разрушаются и восстанавливаются девяносто элементарных атомов, оживает непрерывно и безгранично вещество Земли, преобразуясь в растения и животные».

Не обходит он и нравственный аспект религиозного сознания. Как известно, апологеты христианства и других мировых религий превозносят свои религиозные системы за якобы присущие им непреходящие нравственные совершенства. По их утверждениям, только религия обеспечивает человечеству нравственность. В корне расходится с ними мнение Циолковского: «Нет доброго христианского бога на Земле, хотя нам дан разум, который в силах устранить все зло и оставить одно добро»⁴⁴.

О религиозной морали Циолковский говорил и в других работах, в частности затрагивал ее, отвечая своим читателям. Один из них, обращаясь к ученому, выразил опасение, как бы выступления последнего по этическим вопросам не привели к нарушению справедливости и распространению разнузданности и преступности. «...Я сторонник религий,— писал он,— как бы они слабы не были в научном отношении. Все же это тормоз! Страх вечных мук удерживает человечество от попятного хода и полнейшей деморализации. Религии — двигатели прогресса».

В ответе Циолковского показано, что нравственные отношения между людьми могут существовать помимо религии и при этом выполнять свои функции более успешно, чем под ее эгидой. Ученый подчеркивал, что возмездие ждет нас на Земле. Разъясняя и аргументируя это положение, он говорил: «Если вы убили, вам мстят, сделали дурное, вас наказывают или частные лица оплачивают тем же. Жестоки к близким, к друзьям — они оставляют вас, умирают, болеют, и вы всю жизнь терзаетесь раскаянием о сделанном уже непоправимом зле. Все это надо подробно объяснить людям. Картина предстоящих наказаний, как прямого неизбежного и естественного последствия ошибок, должна скорее устрашить их, чем сомнительные загробные муки»⁴⁵.

Не забывал ученый также и о существовании неконфессиональных верований. В 20—30-х годах часть интеллигенции, тяготеющая к мистицизму, была еще

⁴⁴ К. Э. Циолковский. Ничего нет (Мысли безбожника). Статья.— Архив АН СССР, ф. 555, оп. 1, ед. хр. 482, л. 1а, 4, 5, 8.

⁴⁵ К. Циолковский. Монизм вселенной, стр. 65.

довольно значительной. По мнению Циолковского, вера, бытующая в ее среде, «часто проявляется в отвратительнейших формах мракобесия — оккультизме, теософии и т. п.»⁴⁶.

Как видим, ученый не испытывал какой бы то ни было неприязни к вере в сверхъестественное — в любом ее облике. Иногда оценки проявленной этой веры — религиозных предрассудков, суеверий и т. п. — были весьма резкими. «Они составляют, — писал Циолковский в одной из своих работ, — такой же позор человечества, как и все безрассудные поступки. Такие люди ничем не отличаются от безумных, потому что отрицают разум и знание».

Говоря о тех, кто подвержен суевериям и предрассудкам, он ставил вопрос. «Как же относиться к таким?» И отвечал на него: «А так же, как мы относимся к сумасшедшим и больным: с полным вниманием, сожалением и милосердием. Больных мы стараемся облегчить или вылечить и также и страдающих верою в пустяки мы пытаемся вразумить, т. е. дать им знания, которые избавили бы их от заблуждений и гибели».

Однако одной лишь научно-атеистической пропаганды недостаточно для того, чтобы полностью устранить иллюзорное мировосприятие. Для этого должен быть преобразован весь жизненный уклад. «Нужно огромное терпение, — писал ученый. — Только медленно, медленно можно изменить образ жизни к лучшему. Иные, как и некоторые больные, — неизлечимы. Для них останется одно наше сострадание и заботы»⁴⁷.

В Советской стране развернулась огромная работа по практическому преодолению религии. Успешно корчевались ее социальные корни. Проводились научно-атеистические акции широкого масштаба. СССР становился первой в мире страной массового атеизма. К борьбе с религией, которая осуществлялась в Советском Союзе, Циолковский относился с пониманием и одобрением. «Мне кажется, — говорил он, — что человечество не скоро освободится от идейного гнета религии. Но это не значит, что с верой в бога не надо вести борьбы. Я восхищаюсь мероприятиями Советской власти в этом направлении — и закладкой научного, антимистического мировоззрения в нового че-

⁴⁶ «Вера в бога несовместима с наукой». Беседа с Константином Эдуардовичем Циолковским. — «Коммуна», 14 апреля 1928 г.

⁴⁷ К. Циолковский. Любовь к самому себе, или истинное себялюбие, стр. 3.

ловека в школе, и разоблачением лжи религии через вскрытие мощей, разоблачения монашества, сектантства и т. д.»⁴⁸.

Победам научного мировоззрения содействовал и Циолковский. Обладая авторитетом большого ученого, он оказывал значительное воздействие на современников, в том числе своими атеистическими выступлениями. Об этом свидетельствовали письма к Циолковскому его читателей.

Автор одного из них рассказывает о глубоком душевном волнении, которое он пережил, ознакомившись с теми произведениями ученого, где были изложены его материалистические и атеистические идеи. Охватившее его чувство он сравнивает с тем, что испытывает путник, достигающий горных вершин и видящий перед собой необозримые горизонты. Он говорит о том, что произведения Циолковского завершили в его сознании подспудный процесс эволюции. «...Итак,— заканчивает он свое письмо,— Ваши печатные труды бесповоротно сменили в моем сознании все книги так называемого священного писания»⁴⁹.

Другой корреспондент, характеризуя прочитанные им работы Циолковского по мировоззренческим вопросам как замечательные, пишет о том, что ознакомление с ними дает возможность увидеть цель жизни. Он считает, что если бы эти произведения «были распространены так, как распространена религиозная литература, то давно бы не было так называемых «верующих», было бы гораздо меньше зла, несчастий и преступлений»⁵⁰. И хотя возможные губительные последствия для религии от книг Циолковского здесь явно преувеличены, атеистический потенциал, содержащийся в них, зафиксирован правильно.

Интересно письмо, автор которого, видимо, был знаком с прежними взглядами ученого, когда он еще держался иных мировоззренческих принципов, и подозревал его поэтому в склонности к мистицизму. Однако прочитав позднейшие работы, этот корреспондент Циолковского писал ему: «Вы говорите о вечной, сложной жизни космоса. Я не вижу тут и доли мистики — ничего, кроме научного знания. Вы заставляете человека жить сознани-

⁴⁸ «Вера в бога несовместима с наукой». Беседа с Константином Эдуардовичем Циолковским.—«Коммуна», 14 апреля 1928 г.

⁴⁹ См. К. Циолковский. Монизм вселенной, стр. 71.

⁵⁰ См. там же, стр. 72.

ем космоса, повергаете его в восторг от созерцания беспечной жизни мира. Вы правы: знание жизни вселенной, понимаяше себя как ее части дает человеку радость и спокойствие.

Одно лишь вырывается по прочтении Вашей книги: к знанию, к светлomu, великому будущему человека!..»⁵¹

Как мы уже видели, мировоззрение Циолковского эволюционировало к диалектическому материализму и научному атеизму, постепенно пропитывалось марксистскими убеждениями, и это также отмечалось в откликах читателей. «Вы материалистичны в своих выводах и исследованиях,— писал ученому один из них,— и Вашим «монизмом» весьма сродни нам, коммунистам, которые в области общественных отношений и экономики также являются монистами...»⁵²

От идеализма к материализму и от религии к атеизму — вот путь, по которому шел Циолковский.

Стремясь приумножить верующих ученых, церковники используют малейшие поводы. Нечего и говорить о том, как охотно принимают они действительную, хотя бы и чисто формальную, уступку религии со стороны ученого. А такие уступки не редкость, когда естествоиспытатель XX в. опирается на естественнонаучный, а не марксистский атеизм. В этом отношении весьма показателен пример с Альбертом Эйнштейном (1879—1955).

Атеистическое мировоззрение Эйнштейна сформировалось еще в школьные годы, в Мюнхене. Правда, произошло это не сразу. Как это было, рассказал он сам в «Автобиографических заметках», опубликованных в 1945 г.

По его словам, религия преподносилась «всем детям традиционной машиной воспитания». Не миновал ее влияния и будущий ученый. Этому способствовала и рано развившаяся у него неудовлетворенность жизненной обстановкой в буржуазном обществе. «Еще будучи довольно скороспелым молодым человеком,— вспоминал ученый,— я живо осознал ничтожество тех надежд и стремлений, которые гонят сквозь жизнь большинство людей, не давая им отдыха. Скоро я увидел и жестокость этой гонки, которая, впрочем, в то время прикрывалась тщательнее, чем теперь, лицемерием и красивыми словами. Каждый

⁵¹ См. К. Циолковский. Монизм вселенной, стр. 42.

⁵² См. там же, стр. 41.

был выпужден участвовать в этой гонке ради своего желудка. Участие это могло удовлетворить желудок, но никак не всего человека как мыслящего и чувствующего существа». Поверив, что религия окажет ему поддержку, Эйнштейн на какое-то время обратился к ней. Впрочем, не надолго. Как сообщает он сам, охватившая его глубокая религиозность, «уже в возрасте 12 лет резко оборвалась».

Большое впечатление на него произвела атеистическая литература, с которой он познакомился в это время. «Чтение научно-популярных книжек, — говорит Эйнштейн, — привело меня вскоре к убеждению, что в библейских рассказах многое не может быть верным. Следствием этого было прямо-таки фантастическое свободомыслие, соединенное с выводами, что молодежь умышленно обманывается государством; это был потрясающий вывод. Такие переживания породили недоверие ко всякого рода авторитетам и скептическое отношение к верованиям и убеждениям, жившим в окружавшей меня тогда социальной среде».

Его все более влекла к себе наука. Исследование природы звало к себе как освобождение из мира торгашества и наживы. Научная работа представляла перед ним как высшая цель. «Дорога к этому раю была не так удобна и завлекательна, как дорога к религиозному раю, но она оказалась надежной, и я никогда не жалел, что по ней пошел».

Порвав с религией, Эйнштейн никогда уже к ней не возвращался. Скептическое отношение к религии и выработанные в соответствии с этим атеистические убеждения он сохранял до конца жизни. «Этот скептицизм никогда меня уже не оставлял, хотя и потерял свою остроту впоследствии, когда я лучше разобрался в причинной связи явлений», — писал великий физик⁵³.

В официальных анкетах, которые приходилось неоднократно заполнять ученому, он неизменно называл себя «неверующим» или «порвавшим с религией»⁵⁴.

⁵³ А. Эйнштейн. [Собр. научных трудов в четырех томах, т. IV. М., 1967, стр. 259—260.

⁵⁴ См. Ф. Гернек. Альберт Эйнштейн. Жизнь во имя истины, гуманизма и мира. М., 1966, стр. 42.

Эйнштейн был не просто неверующим. Он не скрывал своих атеистических воззрений и неоднократно выступал в печати с критикой религиозной идеологии.

Ученый проанализировал религиозное представление о боге и отверг его. Узнав о предложении одного из американских ученых, симпатизировавших религии, дать новое, «научное» определение бога, Эйнштейн нашел эту мысль абсолютно нелепой. Он высказывал убеждение, что для человека, признающего универсальное проявление причинности, совершенно невозможно принять идею о существе, которое способно влиять на ход мировых событий. По его мнению, для того, кто принимает детерминизм всерьез, «бог, вознаграждающий за заслуги и карающий за грехи, немислим по той простой причине, что поступки людей определяются внешней и внутренней необходимостью, вследствие чего перед богом люди могут отвечать за свои деяния не более, чем неодушевленный предмет за то движение, в которое он оказывается вовлеченным»⁵⁵.

Религиозные апологеты немало пишут о разрушительном воздействии науки на нравственность. Удары, наносимые религии наукой, они рассматривают как нападение на мораль: другой морали, помимо религиозной, они не признают. Этим писаниям Эйнштейн противопоставлял идеи о высоком общественном призвании науки, которая влияет не только на производственные процессы, но и на духовный мир, вселяя в человека внутреннюю свободу и уверенность. Показывая, сколь несправедливо обвинение, возводимое на науку, в том, что она подрывает мораль, ученый отмечал: «На самом же деле этическое поведение человека должно основываться на сочувствии, образовании и общественных связях. Никакой религиозной основы для этого не требуется. Было бы очень скверно для людей, если бы их можно было удерживать лишь силой страха и кары и надеждой на воздаяние по заслугам после смерти»⁵⁶.

Для Эйнштейна были неприемлемы попытки примирить науку с какой бы то ни было религиозной системой, известной прошлому и настоящему. Знакомясь с событиями из истории религии и науки, с взаимными отношениями между ними, он приходил к вполне определен-

⁵⁵ Эйнштейн. Собр. научных трудов, т. IV, стр. 128.

⁵⁶ Там же.

ному выводу: «Если эти отношения рассматривать в историческом плане, то науку и религию по очевидной причине придется считать непримиримыми противоположностями»⁵⁷.

В научном плане рассматривал Эйнштейн вопрос о происхождении религии. Он исходил из того, что религию нельзя понять, игнорируя реальные чувства, желания и потребности людей. Вслед за Б. Спинозой, философский материализм которого оказал на него значительное влияние, Эйнштейн полагал, что у истоков религии находится чувство страха. «У первобытных людей,— писал он,— религиозные представления вызывает прежде всего страх, страх перед голодом, дикими зверями, болезнями, смертью». Переходя далее к характеристике первоначальных религиозных представлений и культовых действий, ученый говорил: «Так как на этой ступени бытия понимание причинных взаимосвязей обычно стоит на крайне низком уровне, человеческий разум создает для себя более или менее аналогичное существо, от воли и действий которого зависят страшные для него явления. После этого начинают думать о том, чтобы умиловить это существо. Для этого производят определенные действия и приносят жертвы, которые, согласно передаваемым из поколения в поколение верованиям, способствуют умиротворению этого существа, т. е. делают его более милостивым по отношению к человеку. В этом смысле я говорю о религии страха»⁵⁸.

В домарксистском материализме широкое хождение имела теория обмана, изображавшая возникновение религии как результат сознательной деятельности людей, прежде всего ее служителей. Эйнштейн не придерживался теории обмана с ее упрощенной и поверхностной трактовкой становления религии. Он был прав, рассматривая институт профессионалов культа не творцом религии, а производным от нее, оказывающим на религию обратное воздействие. Выясняя соотношение между религией, возникшей в первобытном обществе, и ее организационным элементом, ученый говорил: «Стабилизации этой религии, но не ее возникновению в значительной степени способствует образование особой касты жрецов, берущих на себя роль посредников между людьми и теми существ-

⁵⁷ А. Эйнштейн. Собр. научных трудов, т. IV, стр. 128.

⁵⁸ Там же, стр. 126.

вами, которых люди боятся, и основывающих на этом свою гегемонию»⁵⁹.

Уже на своих сравнительно ранних этапах религия и ее служители начинают осуществлять некоторые функции, получающие полное развитие лишь в дальнейшем. Исследуя процесс становления религии, Эйнштейн затрагивал также и этот вопрос. «Часто вождь или правитель, — писал он, — чье положение определяется другими факторами, или же какой-нибудь привилегированный класс сочетает светскую власть с функциями жрецов, либо же правящая политическая каста объединяется с кастой жрецов для достижения общих интересов»⁶⁰.

Таким образом, Эйнштейн, несмотря на известную фрагментарность, свойственную его концепции происхождения религии, обнаружил некоторые факторы, действительно продуцировавшие религиозные представления или способствовавшие их распространению. Он подошел к религии как к такому явлению, происхождение которого вполне можно объяснить естественным путем.

В общих чертах прослеживает Эйнштейн и дальнейшую историю религии, сохраняя при этом тот же метод исследования. На смену религии страха, повествует он, приходит моральная религия. Он правильно подметил, что в позднейших по своему происхождению религиях значительно явственней обнаруживают себя нравственные идеи. Добавим от себя, что в классово антагонистическом обществе нравственные нормы, пропагандируемые религией, служат интересам тех слоев общества, которые располагаются на верхних ступенях социальной лестницы.

Выделяя эти стадии в эволюции религии, Эйнштейн не противопоставляет их между собой слишком резко. «Следует предостеречь, — отмечает он, — от неправильного представления о том, будто религии первобытных людей — это религии страха в чистом виде, а религии цивилизованных народов — это моральные религии также в чистом виде. И те, и другие представляют собой нечто смешанное, хотя на более высоких ступенях развития общественной жизни моральная религия преобладает»⁶¹.

Наконец, на смену верующему, согласно Эйнштейну, приходит человек, по-настоящему принимающий причин-

⁵⁹ А. Эйнштейн. Собр. научных трудов, т. IV, стр. 126.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же, стр. 127.

ность, царящую в мире. «Такой человек ничуть не нуждается в религии страха. Социальная, или моральная религия также не нужна ему»⁶².

Отрицательно относясь ко всем известным истории религиям, Эйнштейн считал себя, однако, «религиозным» человеком. Дело в том, что Эйнштейн давал понятию «религия» слишком широкое и произвольное толкование. «Мое религиозное чувство,— писал он,— это почтительное восхищение тем порядком, который царит в небольшой части реальности, доступной нашему слабому разуму»⁶³. Об этой своей «религиозности» Эйнштейн заявлял не раз. И при этом всегда подразумевал под «религией» уверенность в существовании природных закономерностей, объективных и познаваемых, восхищение природой как объектом естественнонаучного изучения. Кстати заметим, что и марксизм Эйнштейн тоже называл религией! Такая трактовка религии не имеет, разумеется, ничего общего с тем, чем она является на самом деле — фантастическим, искаженным отражением действительности, в котором земные силы принимают форму неземных. Ни в коей мере не являясь религиозным в истинном значении этого слова, Эйнштейн, однако, называл себя таковым. Впрочем, размышляя о необычном характере своей «религиозности», ученый в конце концов остановился для ее обозначения на формуле «религиозный неверующий» (которая встречается в одном из его последних писем)⁶⁴. А теологи, замалчивая тот факт, что он понимал под религией совсем не то, что она представляет собой в действительности, заявляют, что Эйнштейн — верующий ученый.

Между тем не кто иной, как сам Эйнштейн, возражал против такой интерпретации его взглядов. В одном из писем к своему другу Морису Соловину (от 30 марта 1952 г.), разъяснив ему то, что он понимает под собственной «религиозностью», ученый специально подчеркнул, что не следует думать, будто он, «ослабев к старости, стал жертвой попов»⁶⁵.

В другом письме к Соловину Эйнштейн сообщал, что ему понятно нежелание использовать термин «религия» в том смысле, который он ему придавал. «Однако,— про-

⁶² А. Эйнштейн. Собр. научных трудов, т. IV, стр. 128.

⁶³ Там же, стр. 142.

⁶⁴ См. Ф. Гернек. Альберт Эйнштейн, стр. 44.

⁶⁵ А. Эйнштейн. Собр. научных трудов, т. IV, стр. 568.

должал он,— я не могу найти выражения лучше, чем «религия», для обозначения веры в рациональную природу реальности, по крайней мере той ее части, которая доступна человеческому сознанию. Там, где отсутствует это чувство, наука вырождается в бесплодную эмпирию. Какого черта мне беспокоиться, что попы наживают капитал, играя на этом чувстве? Ведь беда от этого не слишком велика»⁶⁶.

Не вызывает, однако, сомнения, что в наши дни подобного рода рассуждениями о «религиозном чувстве» ученый может оказать услугу религии, церкви. Сейчас церковь не может, конечно, требовать от ученого безоговорочной поддержки «истин» «священного писания». Она приветствует даже формальное, терминологическое признание религии. Ведь не всякий верующий будет вникать в то, какой смысл вкладывает тот или иной ученый в понятие, считающееся общеизвестным. Поэтому такая, даже терминологическая, нечеткость может оказать плохую услугу делу распространения атеистического мировоззрения среди масс. И все же нет никаких оснований считать таких ученых всрующими. А если церковники объявляют, скажем, Эйнштейна верующим, то это не что иное, как преднамеренное искажение его взглядов.

Зная о том, что среди современных ему естествоиспытателей, живущих на Западе, существует религиозно-идеалистическое поветрие, Эйнштейн предостерегал от того, чтобы физика смешивать с «литератором», когда в этих двух сферах деятельности выступает одно и то же лицо. Он говорил, что некоторые ученые, являющиеся в своей специальности мыслителями, способными к точным логическим построениям, обнаруживают нелогичность, выступая в иных сферах⁶⁷. «Следует отличать литературную моду от высказываний научного характера», — подчеркивал Эйнштейн⁶⁸. К сожалению, сам он в некоторых работах на общие темы отдал известную дань «богостроительской» моде.

Истории науки известны и такие ученые, которые не могли полностью порвать с религией в тех условиях,

⁶⁶ А. Эйнштейн. Собр. научных трудов, т. IV, стр. 564.

⁶⁷ Можно напомнить, что и В. И. Ленин отзывался о таких людях как о крупных специалистах и мелких, путаных философах (см. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 170, 173).

⁶⁸ А. Эйнштейн. Собр. научных трудов, т. IV, стр. 163.

в которых им приходилось жить и работать. Не выступая открыто против религиозной веры и даже используя подчас в своих произведениях понятие бога, они тем не менее по существу сознательно стояли на материалистических и атеистических позициях.

В России XVIII столетия таким ученым был М. В. Ломоносов, один из крупнейших деятелей русской науки. В нашей стране вряд ли найдется человек, которому незнакомо это имя. Да и мировая наука знает лишь немногих, равных ему по своему значению, разносторонности интересов и универсальности гения. «Соединяя необыкновенную силу воли с необыкновенною силою понятия,— писал А. С. Пушкин,— Ломоносов обнял все отрасли просвещения. Жажда науки была сильнейшею страстию сей души, исполненной страстей. Историк, ритор, механик, химик, минералог, художник и стихотворец, он все испытал и все проник...»⁶⁹.

Работая во многих областях естествознания, Ломоносов на каждую из них оказал огромное влияние. Он был первым русским ученым, получившим мировое признание, поднявшим на большую высоту авторитет отечественной науки. Он дал мощный толчок бурному развитию русского естествознания. «Ломоносов много сделал для успехов науки в России: он положил основание русскому естествоведению...» — писал Н. А. Добролюбов⁷⁰.

Роль Ломоносова как основоположника русского естествознания не исчерпывается тем вкладом, который сам он непосредственно внес в науку. Ломоносов создал целую школу русских ученых-естествоиспытателей, его ученики и последователи продолжили в науке дело, начатое их великим учителем. Созданный по инициативе и при деятельном участии Ломоносова Московский университет, ныне по праву носящий имя своего основателя, явился первым русским учебным заведением, готовившим научные кадры самой высокой квалификации.

Ломоносов никогда не отделял свою научную деятельность от судеб народа, ставил науку на службу интересам народа. «Ломоносов страстно любил науку,— писал Н. Г. Чернышевский,— но думал и заботился исключительно о том, что нужно было для блага его родины.

⁶⁹ А. С. Пушкин. Полн. собр. соч., т. 11. Л., 1949, стр. 32.

⁷⁰ Н. А. Добролюбов. Полн. собр. соч., т. 1. Л., 1934, стр. 229.

Он хотел служить не чистой науке, а только отечеству»⁷¹.

Естественно, что теологи пытаются взять себе в союзники ученого такого масштаба. Но и в данном случае у них нет оснований. Великая заслуга Ломоносова перед русским естествознанием заключается в том, что он вел непримиримую борьбу против всех врагов науки. Ему приходилось отстаивать право науки на самостоятельное существование, которое постоянно ставилось под сомнение церковью.

Ломоносов выступал против религии под знаменем деизма, религиозно-философского учения, которое хотя и не отвергает бога, признавая его первопричиной материального мира, но отрицает его дальнейшее вмешательство в дела этого мира. В XVII—XVIII вв. деизм играл прогрессивную роль, так как в своей системе оставлял для бога весьма незначительное место и обосновывал независимость науки от религии. Оценивая ту роль, которую деизм играл в исторических условиях того времени, К. Маркс писал в «Святом семействе»: «Деизм — по крайней мере для материалиста — есть не более как удобный и легкий способ отделаться от религии»⁷².

В этой работе Маркс показал, что существуют различные формы проявления материализма и атеизма в ходе общественного развития. Мимо этого положения Маркса в настоящее время не может пройти ни один историк общественной мысли. Дифференцированная оценка атеизма на различных этапах имеет исключительное методологическое значение для научного понимания его истории.

В России XVIII в. в связи с претензиями православия на руководство плейной жизнью общества полный и бескомпромиссный разрыв с религией, окончательный отказ от религии грозил весьма серьезными последствиями. Деизм же давал возможность избежать прямого обвинения в безбожии и в то же время не допускать вмешательства церкви в дела науки. В трудах Ломоносова иногда встречается упоминание бога, делаются некоторые реверансы в адрес «творца», однако это не более как простые ссылки, никогда и ни в какой мере не затрагивающие существа рассматриваемого вопроса. Похвалы богу напоминают комплименты в адрес некоторых вельмож и лиц императорской фамилии, что соответствовало духу

⁷¹ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. III. М., 1947, стр. 137.

⁷² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 144.

того времени — без этого ученому трудно было обойтись.

В действительности Ломоносов не ограничивался деизмом. Он шел значительно дальше. В своей работе «О тяжести тел и об извечности первичного движения», касаясь вопроса об источнике движения, он опровергал мысль, что первичное движение не существует извечно, что когда-то этого движения не было. В противоположность этому Ломоносов утверждал, что «первичное движение никогда не может иметь пачала, но должно длиться извечно»⁷³. Подобные рассуждения, само собой разумеется, ставят под сомнение существование бога даже в качестве первопричины — творца, давшего «первый толчок» миру.

Решительно отменяя попытки духовенства вмешаться в дела науки, Ломоносов показывал, к каким тяжелым для науки последствиям приводит такое вмешательство.

В то же время Ломоносов считал, что было бы утопией пытаться просветить церковников. Он писал, что «невеждам-попам физику толковать нет пужды...»⁷⁴

Как же в таком случае должны строиться отношения науки и религии? Этот вопрос не только теоретически, но и практически стоял перед Ломоносовым. Он давал на него ответ в духе предметного разграничения науки и религии и «двойственной истины». Суть этих воззрений, как известно, заключалась в том, что наука и религия правомерны — каждая в своей области, и не должны вмешиваться в дела друг друга. В России того времени эти взгляды не исчерпали свою прогрессивную роль, так как они обосновывали право науки на самостоятельное решение рассматриваемых ею проблем. Ломоносов говорил, что создатель дал человечеству две книги: первая из них — природа, вторая — «священное писание». Пусть богословы занимаются «священным писанием» и не касаются науки, которая находится вне их компетенции. И пусть не думают, «что по псалтире научиться можно астрономии или химии»⁷⁵.

Ломоносов указывал, что ученые должны решать проблемы, стоящие перед наукой, не допуская каких-либо предвзятостей в религиозном духе. С презрением отзывался он о тех, кто пасовал перед религиозными догмами, привносил их в дела науки: «...Оным умникам... легко

⁷³ М. В. Ломоносов. Полн. собр. соч., т. 2. М.—Л., 1951, стр. 203.

⁷⁴ Там же, т. 6, 1952, стр. 390.

⁷⁵ Там же, т. 4, 1955, стр. 375.

быть философами, выучась наизусть три слова: «Бог так сотворил» — и сие давая в ответ вместо всех причин»⁷⁶.

По существу, предметное разграничение науки и религии и теория двойственной истины, как и деизм, служили Ломоносову прикрытием его материализма. Ломоносов обращался к ним тогда, когда обосновывал независимость науки от религии. Доказывая же правильность положений науки, он прямо отвергал, где это было возможно, «истины» религии.

Учение Ломоносова о строении мира, о его материальности и развитии не сочеталось с «истинами» «священного писания», было разрушительно для религии. Ломоносов отстаивал и развивал неприемлемые для православия учение Коперника о движении Земли вокруг Солнца и учение Бруно о множестве населенных миров.

Всемирно-историческое значение имеет открытый Ломоносовым закон сохранения вещества и движения. Для атеизма значение этого закона определяется тем, что он разбивает библейскую легенду о сотворении мира богом.

Вопреки господствовавшему в его время церковному учению, согласно которому природа представляла собой нечто абсолютно постоянное и неизменное, Ломоносов выдвинул и обосновал положение о том, что весь мир подвержен изменению и развитию. Ломоносов писал: «...Твердо помнить должно, что видимые телесные на земле вещи и весь мир не в таком состоянии были с начала от создания, как ныне находим, но великие происходили в нем перемены, что показывает история и древняя география, с нынешнею сменяемая, и случающиеся в наши веки перемены земной поверхности»⁷⁷. Ломоносов выразил здесь идею эволюции, исторического развития окружающей человека объективной действительности, выдвинул в отношении всей природы эволюционный принцип, который сыграл большую роль в науке и впоследствии получил дальнейшее развитие в трудах передовых ученых.

Кроме ссылок на историков и географов древности, Ломоносов приводил и некоторые другие доводы, говорящие о различных изменениях, совершающихся в природе. Так, доказывая, что горные хребты существовали не всегда, он использовал данные палеонтологии. Ломоносов

⁷⁶ М. В. Ломоносов. Полн. собр. соч., т. 5, 1954, стр. 575.

⁷⁷ Там же, стр. 574.

вполне правильно объяснил находки на возвышенных местах остатков морских животных: раньше эти места были морским дном. Он отверг мнение церковников, апеллировавших к библейской легенде о всемирном потопе. Наводнения и ливни могли бы лишь смывать различные предметы в море, но были бы не в состоянии поднять обитателей морского дна — моллюсков с тяжелыми раковинами — в горы.

Ломоносов не принял схоластические выкладки церковников, которые, опираясь на Ветхий завет, вычислили, что мир был создан богом всего несколько тысячелетий назад. В трактате «О слоях земных» Ломоносов показал полную несостоятельность и несоответствие данным науки этого «церковного исчисления».

Всю свою жизнь Ломоносов боролся против злейших врагов науки — церковников. Его знаменитый «Гимн бороде», остро высмеивающий духовенство, не утратил своей злободневности и в наши дни. Ломоносов резко осуждал различные религиозные обряды. Он писал, что если бы не религиозная обрядность, «меньше бы было праздности, матери невоздержания, меньше гостыбы и пирушек, меньше пьянства, неравного жития и прерывного питания, подрывающего человеческое здравие»⁷⁸.

Выступления Ломоносова против религии и ее носительницы — церкви сыграли большую роль в истории русской науки. В XVIII столетии церковники не пытались заполучить Ломоносова себе в союзники, как это они делают ныне. Синод хотел привлечь его к ответственности за его антицерковный «Гимн бороде».

Таковы примеры, показывающие несостоятельность «теологизации» некоторых естествоиспытателей. На самом деле эти ученые достаточно прочно стояли на антирелигиозных позициях.

ВЕРУЮЩИЕ УЧЕНЫЕ

Однако известны естествоиспытатели, в мировоззрении которых действительно имеются религиозные напластования. К их числу относятся такие, например, ученые прошлого, как Блез Паскаль (1623—1662), Исаак Ньютон (1643—1727), Карл Линней (1707—1778), Н. И. Пирогов (1810—1881). Отдали дань религии и некоторые из ученых современности. Видный палеонтолог Пьер Тейяр де Шарден (1881—1955) был, например, священником и членом «Общества Иисуса». Все эти имена постоянно фигурируют в различных выступлениях теологов.

В связи с этим возникают следующие два вопроса: 1) почему эти люди, являясь видными учеными, не отрицали религию? 2) как могли сочетать они свои естественнонаучные воззрения с религиозными верованиями? Рассмотрим эти вопросы.

В обществе, где религиозные идеи являются господствующими, пользующимися официальной поддержкой, а атеизм не одобряется, религия имеет немало возможностей воздействовать на сознание людей. Распространением и пропагандой религии занимаются различные религиозные общества и организации, прежде всего церковь. А церкви, естественно, далеко не безразлично, какую позицию в отношении религии занимают ученые. Поэтому она всеми средствами старается навязать им религиозную идеологию. Раньше церковь не останавливалась и перед насильственными мерами в отношении людей науки. Даже сами церковники не могут ныне отрицать эти факты. «Нам известны,— пишет, например, «Журнал Московской патриархии»,— мученики науки, подвергавшиеся несправедливым гонениям»¹. Однако у церкви есть и другие меры воздействия на умы людей. Ныне в капиталистиче-

¹ «Журнал Московской патриархии», 1961, № 1, стр. 34.

ских странах существует огромный пропагандистский аппарат, насаждающий религиозную идеологию. В этих целях используются пресса, литература, кино, радио, телевидение и т. д. Естественно, что не каждый человек, в том числе и естествоиспытатель, может устоять против такого натиска религиозных идей.

Немалое влияние на религиозность ряда естествоиспытателей оказывает также религиозное воспитание в семье. Усвоенные в детстве религиозные взгляды переживаются у взрослых людей с трудом. И если у одних ученых хватает воли порвать с религией, то другие не могут так поступить. Это в равной мере относится как к натуралистам прошлого, так и к современным буржуазным ученым.

Так, семья оказала большое воздействие на формирование мировоззрения И. Ньютона; наиболее близкие ему люди — отчим и дядя — были священниками. Обращая внимание на религиозное окружение и воспитание Ньютона, академик С. И. Вавилов писал: «В этом смысле богословие перешло к Ньютону по наследству и по традиции»².

В религиозном духе воспитывался Н. И. Пирогов. Об этом знаменитый хирург и анатом сообщает в своем автобиографическом произведении — «Вопросы жизни. Дневник старого врача». Его отец и мать, глубоко верующие люди, по нескольку часов в день посвящали молитве, аккуратно посещали церковь, неукоснительно соблюдали посты. Набожность их была столь велика, что в постные дни грехом считалось не то что употребление скоромного (об этом никто не смел и подумать), но даже мысль о нем. В великий пост мяса не давали и домашним животным. Приобретенная таким путем религиозность, несмотря на свой несколько патриархальный и наивный характер, оказалась весьма живучей.

Правда, после того как Н. И. Пирогов выпел из-под влияния семейной среды, его религиозность подверглась испытаниям и не смогла выдержать их. Поступив в Московский университет, Пирогов начал пересматривать свои мировоззренческие принципы. Он еще посещал церковь и соблюдал ритуал, но когда в семье заходила речь «о свя-

² С. И. Вавилов. Собр. соч., т. III. М., 1956, стр. 447.

тости внешнего богопочитания, о страшном суде, муках в будущей жизни и т. п.», то он «сильно протестовал, глумился над повествованиями из Четырех-Миней о дьяволе и его проказах и пр.»³. После окончания Пироговым университета и переезда в Дерпт (ныне Тарту) для подготовки к профессорскому званию его религиозное мировоззрение «потерпело полное фиаско». Воспринятое в детстве христианство «забылось и как старый хлам,— пишет Пирогов,— сдано было мной в архив памяти»⁴.

Позже, однако, под влиянием тяжелой болезни, во время ночных бессонниц к нему вновь возвращается мысль об уповании на промысел. Сказывалась и гнетущая общественная атмосфера николаевского царствования. Атеистические убеждения не были достаточно глубоки — мировоззрение Пирогова, хотя и склонялось к материализму, но, по его собственным словам,— к «самому грубому»⁵. Следствием всего этого было то, что привитая воспитанием религиозность вновь начала пробуждаться и дала рецидив.

В современном буржуазном мире религиозное воспитание по-прежнему дает о себе знать ученым, в том числе естествоиспытателям. Некоторые из них, испытав в детстве влияние религии, на всю жизнь сохраняют религиозные верования.

Однако важно подчеркнуть, что не естественнонаучные взгляды приводят таких ученых к религии, а, напротив, вопреки религии они становятся естествоиспытателями. Наиболее последовательные в своем научном мировоззрении рвут с религией, переходят на позиции атеизма. Другие не могут этого сделать, сохраняют противоречивость мышления. Но, во всяком случае, не естествознание — источник их религиозности.

На религиозность ученого оказывают влияние и сами условия жизни в классовом обществе, которому свойственны антагонистические противоречия. Ученые могут видеть и остро воспринимать несовершенство того классово антагонистического мира, в котором они живут, и те неисчислимы бедствия, которые несут людям порядки, существующие в этом мире. Но не каждый из них видит правильный выход из создавшегося положения.

³ Н. И. Пирогов. Собр. соч. в восьми томах, т. VIII. М., 1962, стр. 205.

⁴ Там же, стр. 268, 178.

⁵ Там же, стр. 268.

При таких условиях даже личные неудачи и несчастья могут оказывать влияние на религиозность ученого.

В то же время естествоиспытатели, связывающие свою жизнь с судьбой пролетариата, деятельностью коммунистических партий, овладевают диалектическим и историческим материализмом, становятся убежденными атеистами. Такие ученые есть и в странах капитализма.

При анализе мировоззрения естествоиспытателей (особенно естествоиспытателей прошлого) нельзя не учитывать того места, которое принадлежит религии в общественной жизни, тех взаимосвязей, которые существуют у религии с политикой и другими формами общественного сознания и общественных отношений.

В эпоху средневековья религия была доминирующим духовным феноменом. В то время, по словам Ф. Энгельса, «монополия на интеллектуальное образование досталась попам, и само образование приняло тем самым преимущественно богословский характер. В руках попов политика и юриспруденция, как и все остальные науки, оставались простыми отраслями богословия и к ним были применены те же принципы, которые господствовали в нем. Догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона»⁶. Исключительно прочный социальный статус религия сохраняла вплоть до конца средних веков. Впоследствии, правда, довольно явственно дали почувствовать себя симптомы секуляризации. Но и тогда, когда влияние религии пошло на убыль, оно никогда не сходило на нет, и временами было весьма ощутимо.

В периоды, отличавшиеся засильем религии, в религиозные одежды облекались не только ортодоксальные, но и оппозиционные взгляды. «Ясно,— писал Ф. Энгельс,— что при этих условиях все выраженные в общей форме нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все революционные — социальные и политические — доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси»⁷.

Социальная неоднородность религиозного сознания отчетливо обнаруживается в эпоху, положившую конец феодализму и давшую начало капитализму. Когда формирующееся буржуазное мировоззрение столкнулось с

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 360.

⁷ Там же, стр. 361.

отжившей свой век феодальной идеологией, социальное значение их не было одинаково, несмотря на то что религиозный вид являлся общей принадлежностью этих разнородных компонентов общественного сознания. Ф. Энгельс говорил, что в борьбе, завершившей средневековье, нельзя видеть «одни только яростные богословские перебранки», а тех, кто рассматривал события именно таким образом, иронически аттестовал как «знатоков истории» и «государственных мудрецов»⁸.

Вновь появившиеся разновидности религии, которые в отличие от традиционно существовавших феодальных являлись буржуазными, способствовали победе складывавшихся новых общественных отношений над старыми. Буржуазные разновидности религии помогли смене одной формы эксплуатации другой. После торжества буржуазного строя над феодальным они утратили прежние, оппозиционные потенции, в свою очередь стали стабилизировать и консервировать новое общественное состояние. Однако первоначально, освящая зародившиеся и прогрессирующие в недрах феодализма буржуазные порядки и вступив в свирепую схватку с насквозь пропитанной в то время феодальными идеями религиозной ортодоксией, буржуазные направления в христианстве (несколько позже они образовались и в других мировых религиях) оказали известное воздействие на социальную среду, способствовали ее трансформации.

На арену истории выступил протестантизм, началась его борьба с католицизмом. Под влиянием новых социальных тенденций в самом католицизме вновь и вновь вызревали элементы, воплощающие идеологию, в своих основных признаках близкую протестантской.

В борьбе, разгоревшейся между официальным католицизмом и религиозной оппозицией, приняли участие представители различных социальных групп. В нее оказались втянутыми и некоторые ученые-естествоиспытатели. Судьба французского математика и физика Б. Паскаля была характерна для этого переходного времени.

Паскаль был последователем янсенизма. Это течение в католицизме, признающее своим основателем голландского теолога Корнелия Янсения (1585—1638), получило значительное распространение в некоторых европейских

⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 359.

странах. Янсенизм, представлявший собой ярко выраженное буржуазное несогласие с феодализмом, резко нападал на папство, иезуитов и другие звенья церковной иерархии. Под его знамена стали многие деятели французской культуры XVII столетия, сгруппировавшиеся вокруг центра янсенизма — парижского монастыря Пор-Рояль. Видное место среди них занимал Паскаль.

«Осуждая Паскаля-ученого, удалившегося в монастырь, — пишут советские исследователи его жизненного пути и творческого наследия, — мы вместе с тем испытываем удовлетворение, что этим монастырем был Пор-Рояль — стан борцов с иезуитизмом, папством и феодальным абсолютизмом»⁹. И если можно отметить какие-то позитивные действия Паскаля в Пор-Рояле, то они состоят, конечно, не в его противодействии собственной научной работе (если бы Паскаль не был ученым, вряд ли о нем вспоминали бы и современные религиозные писатели), а связаны с критикой некоторых сторон религиозного мира.

В Пор-Рояле Паскаль создал свои «Письма к провинциалу». Восемнадцать писем, следовавшие друг за другом в 1656—1657 гг. и широко распространявшиеся по стране (издавались они, само собой разумеется, под псевдонимом), составили впоследствии книгу, которая прославила ее автора, как писателя-публициста. В «Письмах» был подвергнут поистине уничтожающей критике ударный отряд феодально-клерикальной реакции — орден иезуитов. Это произведение Паскаля потрясло общественное мнение. Осмеянные и опозоренные Паскалем, иезуиты так и не смогли уже окончательно оправиться.

Едва появившись на свет, книга была осуждена Ватиканом, подверглась преследованиям и была внесена в Индекс запрещенных книг. Но «Письмами» были возмущены и напуганы не только папство и иезуиты. Не по душе пришлись они и многим сторонникам янсенизма. Радуюсь разгрому, учиненному в лагере своих врагов, они выражали, однако, сомнение в том, можно ли считать книгу вполне христианской. А когда на театральной сцене появился навеянный «Письмами» мольеровский «Тартюф», негодовали в равной мере и иезуиты, и янсенисты.

⁹ Е. М. Кляуз, И. Б. Погребыский, У. И. Франкфурт. Паскаль. М., 1971, стр. 122.

«Письма» продолжили свою жизнь и после смерти их автора. Они навсегда остались прекрасным противоядием против клерикализма. С признательностью говорили о них крупнейшие представители свободомыслия и атеизма. Ф. М. Вольтер в письме к Ж. Л. Д'Аламберу, желая воздать хвалу одному из его произведений, направленному против иезуитов, сообщал, что он «испытал удовольствие, какого не испытывал с момента, когда впервые прочел «Письма провинциалу»». «Обращаюсь к вам с вопросом,— продолжал Вольтер,— с каким некогда обратились к Паскалю: как сумели вы вложить столько увлекательности и изящества в такую неблагодарную тему?»¹⁰ О сражении Паскаля с иезуитами и страшном вреде, который был причинен им его «Письмами», говорил В. Г. Белинский. Он отзывался о произведении Паскаля как о «злой сатире»¹¹.

Таким был верующий ученый Блез Паскаль.

Так же и для правильной оценки религиозных взглядов И. Ньютона, как подчеркивает академик С. И. Вавилов, не следует упускать из вида связь, существующую между религией и политикой. Выступая по вопросам религии, Ньютон воевал с католицизмом, с партией тори¹².

Для естествознания в его историческом развитии типично, однако, не усвоение религиозности, не оперирование религиозными догматами, а стремление преодолеть воздействие религии, освободиться от него. «Революционным актом,— писал Ф. Энгельс,— которым исследование природы заявило о своей независимости и как бы повторило лютеровское сожжение папской буллы, было издание бессмертного творения, в котором Коперник бросил — хотя и робко и, так сказать, лишь на смертном одре — вызов церковному авторитету в вопросах природы. Отсюда начинается свое летосчисление освобождение естествознания от теологии, хотя выяснение между ними отдельных взаимных претезий затянулось до наших дней и в иных головах далеко еще не завершилось даже и теперь»¹³. Начиная с эпохи Возрождения, естествозна-

¹⁰ Вольтер. Бог и люди. Статьи, памфлеты, письма в двух томах, т. II. М., 1961, стр. 301.

¹¹ См. В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. VII. М., 1955, стр. 595.

¹² См. С. И. Вавилов. Собр. соч., т. III, стр. 447.

¹³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 347.

ние не только само успешно освобождалось от опеки религии; оно проделало колоссальную работу, дезорганизуя ее давление на общественный организм.

Совершенно несостоятельны утверждения теологов о том, что в сознании верующих естествоиспытателей существует гармоническое единство религиозных воззрений и естественнонаучных знаний, что они взаимно подкрепляют друг друга. В действительности такого единства, тем более гармонического, никогда не было и не может быть. Там, где ученый имеет дело с областью природы, являющейся объектом его научных исследований, он, как правило, обходится без всяких религиозных верований, стоит на почве научных фактов и законов естествознания, является если не вполне убежденным, то по крайней мере стихийным материалистом. Там же, где он выходит за рамки своей области исследования или останавливается перед такими явлениями, объяснить которые наука или он сам еще не в состоянии, он выступает иногда не как специалист, а как заурядный сторонник религиозно-идеалистических воззрений. Такой ученый как бы совмещает в себе два мировоззрения: одно по существу материалистическое — в области научной деятельности, другое идеалистическое, религиозное — в понимании явлений, не связанных органически с этой деятельностью.

Сознание верующих ученых глубоко противоречиво. В их взглядах существует постоянная коллизия между взаимоисключающими — научными и религиозными — положениями.

Когда теологи говорят о благотворном воздействии религиозной веры на научные исследования, то это совершенно не соответствует действительности. Указания на это содержатся в высказываниях самих естествоиспытателей. О тормозящем влиянии религии (а также и философского идеализма) на научную деятельность писал, например, В. И. Вернадский. «Ученый,— констатировал он,— бросает научную работу, и она теряет для него значение, когда для него является сомнение в аксиоматическом положении о реальности предмета изучения науки — о реальности мира и его законообразности, только при признании которых возможна и приемлема для человека научная работа... В истории науки нередко наблюдается такое сомнение под влиянием глубоких религиозных или философских переживаний, связанных с отрицанием цен-

ности или реальности мира. Особенно религиозное самоуглубление — в таком аспекте — вызывало прекращение этой работы»¹⁴.

Истинность этих положений подтверждается фактами. Так, обращение Паскаля к религии, безусловно, отрицательно сказалось на его научном творчестве. Его личность раздваивалась, Паскаль-ученый постоянно вступал в противоречие с Паскалем-верующим. Временами он вообще бросал занятия наукой как «греховные», затем — будучи не в состоянии противиться своему призванию — снова возвращался к ним. Эта коллизия тяжело отражалась на его психике.

История естествознания свидетельствует, однако, что в том внутреннем конфликте между верой и знанием, который характерен для сознания религиозно настроенных ученых, победу чаще одерживают положения науки.

Показательна в этом отношении научная деятельность К. Линнея. В XVIII в. естествознание еще не могло объяснить процесс видообразования и создать научную теорию эволюции. Линней, будучи человеком верующим и питая высокое уважение к библейским легендам, придерживался того мнения, что видов существует столько, сколько произвел их творец при создании мира. Это было мнение верующего, религиозного человека. Но когда Линней начал рассматривать круг вопросов, связанных с видом, как естествоиспытатель, то постепенно пришел к выводу, что виды не так неизменны и постоянны, как это казалось ему первоначально, и в конце жизни он уже высказывал предположение, что новые виды могут образовываться из старых путем гибридизации, т. е. возникать естественным путем.

Как естествоиспытатель Линней поставил под сомнение и некоторые другие положения религии. Исключительно смелым шагом явилось включение им человека как биологического существа в царство животных, отношение его к отряду приматов. Объективно это подрывало религиозную догму о человеке как образе и подобии бога, вызывало скептическое отношение к религиозному учению о том, что человек является центром созданного богом мира, что вся окружающая действительность существует

¹⁴ Цит. по: И. И. Мочалов. В. И. Вернадский — человек и мыслитель. М., 1970, стр. 98.

только лишь для человека. Отмечая научную смелость Линнея в этом вопросе, академик В. Л. Комаров писал: «Это особенно интересно потому, что Линней отличался большой ортодоксальностью по отношению к библии; инстинкт систематики взял верх над осторожностью»¹⁵.

Исследования Линнея, касающиеся существования полов в царстве растений, привели к тому, что на его сочинения в ряде стран, правительства которых отличались особым «благочестием», был наложен запрет. А его объяснение «чуда» превращения воды в кровь естественными причинами (размножением особых микроорганизмов) вызвало бурную реакцию духовенства его страны, Швеции, которое квалифицировало подобное объяснение как «сатанинскую выдумку».

Тейяр де Шарден, открывший в 1929 г. одно из важных звеньев антропогенеза — синантропа, внес своими исследованиями существенный вклад в теорию происхождения человека, в теорию эволюции, которая, по его мнению, отражает объективную реальность, а не является гипотезой, как это трактуется в современном католицизме. Своей научной деятельностью Тейяр де Шарден разрушал церковную концепцию сотворения мира и человека, шел вразрез с религиозным мировоззрением, в том числе и со своим собственным. Верхи католической церкви с подозрением и неприязнью воспринимали открытия Тейяра, запрещали ему публиковать свои работы. Лишь после того как имя Тейяра — вопреки противодействию церкви — приобрело значительную известность, иерархия стала использовать его в своих интересах.

На этих примерах хорошо видно, как у верующих ученых при объяснении ими явлений природы естествознание вытесняет религиозные верования.

Сомнения, неуверенность и колебания чувствуются во многих высказываниях этих ученых по религиозным вопросам. Примером может послужить та исповедь, которую дал Н. И. Пирогов в «Дневнике старого врача». Рассказав о том, как он стал — не без внутренней борьбы — верующим, он затем откровенно признает изъяны своей веры. «К сожалению, однако же, — говорит он, — еще и до сих пор, на старости, ум разъедает по временам оплот веры»¹⁶. Ученый отмечает, что христианские идеа-

¹⁵ В. Л. Комаров. Избр. соч., т. I. М.—Л., 1945, стр. 421.

¹⁶ Н. И. Пирогов. Собр. соч., т. VIII, стр. 175.

лы с их отвлеченностью и направленностью на потусторонний мир в реальной жизни постоянно встречаются «с громадными и непреодолимыми препятствиями для верующего». Для представителя науки полное и безусловное признание религиозного вероучения еще сложнее; «самое трудное уверовать в бессмертие и загробную жизнь»¹⁷. Нет уверенности у Пирогова и в том, что религия делает человека более нравственным. «Странно,— сообщает он,— когда я сомневался и не верил, я более делал добра, вернее, делал его бескорыстнее, без всякого мотива или только из любви к науке»¹⁸.

В тех высказываниях верующих ученых, которые касаются взаимоотношений между религией и наукой, звучит убеждение, что не следует привносить религиозные представления в решение научных проблем. М. Фарадей, например, заявлявший в соответствии с фамильной традицией о принадлежности к христианской секте зандманианов, подчеркивал в то же время свою полную независимость от религии в сфере естествознания. «...Не считаю нужным связывать изучение естественных явлений с религией»,— писал он¹⁹.

Верующие естествоиспытатели, если это действительно крупные ученые, как правило, стремятся выпроводить творца подальше из той области знания, которой они непосредственно занимаются. «Ньютон оставил ему еще «первый толчок»,— писал Ф. Энгельс,— но запретил всякое дальнейшее вмешательство в свою солнечную систему. Патер Секки, хотя и воздаст ему всякие канонические почести, тем не менее весьма категорически выпроваживает его из солнечной системы, разрешая ему творческий акт только в отношении первоначальной туманности. И точно так же обстоит дело с богом во всех остальных областях. В биологии его последний великий Дон-Кихот, Агассис, приписывает ему даже положительную бессмыслицу: бог должен творить не только животных, существующих в действительности, но и абстрактных животных, рыбу как таковую! А под конец Тиндаль совершенно запрещает ему всякий доступ к природе и отправляет его в мир эмоций, допуская его только потому, что должен же быть кто-нибудь, кто знает обо всех этих вещах

¹⁷ Н. И. Пирогов. Собр. соч., т. VIII, стр. 183, 181.

¹⁸ Там же, стр. 183.

¹⁹ Цит. по: В. Оствальд. Михаил Фарадей. Пг., 1919, стр. 29.

(о природе) больше, чем Джон Тиндал! Что за дистанция от старого бога — творца неба и земли, вседержителя, без которого ни один волос не может упасть с головы!»²⁰ Сейчас эта дистанция еще более увеличилась. Так, у Тейяра бог превратился в «точку Омега».

В настоящее время верующие буржуазные ученые (разумеется, если это не клерикалы) обычно вообще не упоминают о боге в своих естественнонаучных трудах — здесь они выступают только как естествоиспытатели. До тех пор, пока они имеют дело с фактами естествознания, нет места вере. Рассуждения верующих естествоиспытателей о боге перекочевали в основном из научных трудов в популярные лекции и брошюры, посвященные общим вопросам, в речи на торжественных собраниях и т. д.

Конечно, верующие естествоиспытатели, особенно в наше время, когда авторитет науки исключительно высок, своими высказываниями в пользу религии наносят известный ущерб атеизму. Однако своими работами в области естествознания они объективно сужают сферу религии, расширяя в то же время сферу науки. По этому поводу Ф. Энгельс остроумно заметил: «С богом никто не обращается хуже, чем верующие в него естествоиспытатели... Чего только не пришлось вытерпеть богу от своих защитников! В истории современного естествознания защитники бога обращаются с ним так, как обращались с Фридрихом-Вильгельмом III во время йенской кампании его генералы и чиновники. Одна армейская часть за другой складывает оружие, одна крепость за другой капитулирует перед натиском науки, пока, наконец, вся бесконечная область природы не оказывается завоеванной знанием и в ней не остается больше места для творца»²¹.

Быть может, ничто не свидетельствует столь убедительно о полной противоположности религии и науки, как то, что даже естествоиспытатели, имеющие религиозные наслоения в мировоззрении, своими научными исследованиями подрывают устои веры. В этом отношении они идут в ногу со всем естествознанием. Естественнонаучные взгляды берут верх над религиозными, и перед атеизмом открываются новые возможности также и здесь.

²⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 515.

²¹ Там же, стр. 514—515.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Естественнонаучные атеисты	11
Натуралисты-философы	44
Естествоиспытатели и марксизм	92
«Теологизированные» естественники	115
Верующие ученые	148

Андрей Дмитриевич Сухов
ЕСТЕСТВОИСПЫТАТЕЛИ И РЕЛИГИЯ

Утверждено к печати редколлегией
серии научно-популярных изданий Академии наук СССР

Редактор издательства **Л. В. Лукашевич**
Художник **Л. А. Грибов**
Художественный редактор **В. Н. Тихунов**
Технический редактор **Н. Н. Плохова**
Корректоры **М. К. Запрудская, Г. Н. Лац**

Сдано в набор 11/VII 1974 г. Подписано к печати 7/X 1974 г.
Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Усл. печ. л.
8,4. Уч.-изд. л. 8,7. Тираж 23 000 экз. Т-16739. Тип. зак. 886.
Цена 54 коп.

Издательство «Наука»
103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., 21

2-я типография издательства «Наука».
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10



**ГУРЕВ Г. А. Чарлз Дарвин.
Ученый, человек, мыслитель.
12 л. 80 к.**

Чарлз Дарвин остался ведущей фигурой той революции в естествознании, которая последовала после опубликования его эволюционного учения и проникла во все сферы знания.

На основе большого фактического материала автор анализирует идеологическую борьбу вокруг дарвинизма вообще и мировоззрения Дарвина в частности. В книге показана полнейшая несостоятельность попыток фидеистов изобразить этого гениального ученого религиозным человеком.

Книга рассчитана на широкий круг читателей.

Адреса магазинов «Академкнига»:
480391 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/
/97; 370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13;
320005 Днепропетровск, проспект Гагарина, 24; 734001 Душанбе, проспект Ленина, 95; 664033 Иркутск, 33, ул. Лермонтова, 303; 252030 Киев, ул. Ленина, 42; 277012 Кишинев, ул. Пушкина, 31; 443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2; 192104 Ленинград, Д-120, Литейный проспект, 57; 199164 Ленинград, Менделеевская линия, 1; 199004 Ленинград, 9 линия, 16; 103009 Москва, ул. Горького, 8; 117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 630090 Новосибирск, Академгородок, Морской проспект, 22; 630076 Новосибирск, 91, Красный проспект, 51; 620151 Свердловск, ул. Маминя-Сибиряка, 137; 700029 Ташкент, ул. К. Маркса, 29; 700029 Ташкент, Л-29, ул. Ленина, 74; 700100 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43; 634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18; 450075 Уфа, Коммунистическая ул., 49; 450075 Уфа, проспект Октября, 129; 720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42; 310003 Харьков, Уфимский пер., 4 б.