

Ю. А. Муравьев

РЕЛИГИЯ: ВЕРА, ИЛЛЮЗИЯ, ЗНАНИЕ

Статья известного советского этнографа С. А. Токарева «О религии как социальном явлении (мысли этнографа)»¹ посвящена такой проблеме, которая не может не вызвать интереса. В самом деле, вопрос о сущности религии, о ее социальной роли волнует специалистов самых разнообразных профилей, самый широкий круг читателей. Когда же к такой теме обращается столь маститый ученый, читатель вправе ожидать особенно интересных мыслей, оригинального освещения традиционных и постановки новых вопросов. И, познакомившись со статьей С. А. Токарева, читатель убеждается, что не обманул в своих ожиданиях: он действительно встречается здесь с интересными мыслями, с нестандартным освещением проблем, с богатой эрудицией, позволяющей делать далеко идущие сопоставления, смелые выводы.

Однако самая большая ценность этой работы состоит, пожалуй, в том, что она стимулирует творческую мысль, заставляет вновь обратить внимание на проблемы, казалось бы, давно решенные. Вот почему наши заметки скорее «мысли по поводу» статьи С. А. Токарева, чем попытка ее критической оценки.

«Мысли этнографа» — так скромно в подзаголовке С. А. Токарев обозначает жанр своей статьи. Ясно, однако, что пределами этнографии при обсуждении такого вопроса, как социальная сущность и роль религии, ограничиться не удастся. Эта проблема касается многих научных дисциплин, а главное, имеет столь ярко выраженный мировоззренческий аспект, что без философского, в первую очередь теоретико-познавательного анализа здесь не обойтись. Наши краткие замечания будут иметь в виду именно эту сторону дела.

Понятен и не может не вызвать сочувствия основной тезис статьи С. А. Токарева: религиозная догматика не составляет существенной стороны религии — отсюда разнообразие религиозных представлений, различия в содержании религиозной догматики и верований различных народов, стран, эпох. Чрезвычайно рельефно показано в статье, что современный верующий обходится, как правило, весьма расплывчатыми представлениями о сущности вероучения, к которому сам принадлежит. Такая постановка проблемы закономерно требует выяснения того, что же в таком случае является существенным для религии, что оправдывает ее отнесение «все же к одной сфере общественного сознания» (с. 91). Автор не склонен видеть то общее, что делает возможным отнесение столь различных взглядов к религии, в «вере в сверхъестественное». Следует согласиться с автором и в этом: если видеть в такой вере «главный или даже единственный достоверный признак религии» (с. 92), придется признать, что и вера в сверхъестественные существа, порожденные народной сказочной фантастикой, является разновидно-

¹ «Сов. этнография», 1979, № 3, с. 87—105. В дальнейшем ссылки на эту статью даются в тексте.

стью религии. Придется признать, что, рассказывая, положим, ребенку сказку, в которой действуют сверхъестественные существа, и делая это живо, заставляя его поверить в их существование, мы тем самым готовим почву для воспитания у него религиозного сознания. Этот пример поможет нам понять, что именно ограничивает религию «от всяких других сфер, „нерелигиозных“» (с. 91). В самом деле, лишь тогда рассказ о сверхъестественных существах станет подготовкой почвы для религиозного сознания, когда вы внушите мысль о том, что эти сверхъестественные существа *властвуют, господствуют* над человеком или по крайней мере оказывают решающее воздействие на его судьбу. Не беда поэтому, если ребенок поверит в существование леших и домовых — их живые образы будут способствовать развитию детской поэтической фантазии, а тем самым развитию сознания вообще, поскольку сознания без фантазии не существует. Беда, если при этом так или иначе будет внушена мысль о том, что эти существа *следят* за человеком, *контролируют* его поведение и могут оказывать на него влияние. Страх наказания за несоблюдение тех или иных правил поведения может стать условием возникновения религиозного сознания. Условием — но не причиной! Почвой — но не корнем!

Эта мелкая на первый взгляд деталь очень важна, но осознать всю ее важность можно лишь в том случае, если мы перейдем от рассмотрения «онтогенетических» проблем возникновения религиозного сознания — проблем его появления в сознании индивида — к проблемам его «филогенеза» — появления в истории человечества. При этом окажется необходимым рассмотрение вопроса о корнях, источниках религиозного сознания. Несмотря на то что этот вопрос постоянно привлекал внимание исследователей-марксистов, единое мнение по этому поводу все еще не достигнуто. Об этом свидетельствует, например, тот факт, что в литературе все еще продолжают говорить о «гносеологических корнях религии», тогда как в ряде работ Ю. И. Семенова приведена убедительная — и никем доселе печатно не опровергнутая! — аргументация в пользу тезиса об отсутствии у религии гносеологических корней². Результатом такого состояния проблемы является недостаточно четкое представление и о многих (теперь уже вполне бесспорных для марксистов) положениях, касающихся происхождения и истории религии. Такого рода нечеткости свойственны, к сожалению, и статье С. А. Токарева.

Не будем говорить о нечеткостях в словоупотреблении, в силу которых формы сознания отождествляются автором с идеологическими отношениями между людьми (с. 91), а религия определяется как «отношение людей друг к другу по поводу представлений о боге (о богах)» (там же) и тем самым многие разновидности религиозных взглядов (демонизм, все так называемые «безбожные» религии) из сферы религии исключаются. Такого рода неточности в «мыслях этнографа» встречаются нередко. Но прямо ошибочны, по нашему мнению, такие взгляды на природу, корни и сущность религии, которые оказываются на поверку идеалистическими и свойственны в лучшем случае домарксовым материалистам, не избавившимся, как известно, от идеализма во взглядах на общество. Из текста статьи явствует, что, с точки зрения С. А. Токарева, страх и бессилие не являются «реальным корнем» религии, а составляют лишь ее психологические предпосылки (с. 103). Если понимать бессилие так, как его понимает С. А. Токарев, т. е. чисто психологически — как *чувство* бессилия, с этим придется согласиться, но тогда останется неясным, как же марксизм понимает реальные корни религии: не может же он ограничиться объяснением фор-

² См. Ю. И. Семенов. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962, с. 400—403; *его же*. Как возникло человечество. М., 1966, с. 368—370; *его же*. Идеализм, религия: сходство и различие. — «Наука и религия», 1976, № 9.

мы сознания — религии — из состояния сознания — психологии человека! Дело здесь в том, что и страх, и *чувство* бессилия — результат *реального практического* бессилия человека, которое в свою очередь есть следствие неразвитости практики. Проявляющееся в форме господства случайностей реальное практическое бессилие людей перед лицом слепой, непознанной необходимости уже на первых стадиях развития практической деятельности породило особый род действий, объективно не связанных с результатом, но субъективно столь же необходимых, сколь и те, что прямо вели к результату. Но если связь последних с результатом люди в конечном итоге могли шаг за шагом проследить, связь с результатом несвободных, подчиненных случайности действий, конечно, не могла не выглядеть как таинственная — такая, которую надо принимать как данность, не подвергая проверке, т. е. принимать *на веру*. Иллюзорный образ действий закономерно породил иллюзорный образ мыслей³.

Мы не можем здесь подробнее проследивать все стадии эволюции религиозного сознания, нам важно подчеркнуть, что религия возникла не как попытка какого бы то ни было *объяснения* окружающего мира, не как *знание* (хотя бы и иллюзорное) об этом мире, а как *слепая вера* в наличие у некоторых действий способности непостижимым образом обеспечивать результат. *Вера эта слепа в той мере, в какой слепа породившая ее непознанная необходимость*.

Возникшая из практики, религия в своих ранних формах (в доклассовом обществе), да и позднее (с трансформацией ее корней в условиях классового общества) осуществляла вполне «практическую» функцию: при помощи определенных действий человек стремился обезопасить себя от действия сверхъестественных сил. Вот почему столь важным для каждой религии является или становится ритуал. Вот почему любая развитая религия предполагает существование более или менее строгой регламентации поведения верующих. Именно потому религиозные учения обязательно включают этический момент, формируя религиозную мораль. Таким образом, не объяснение или оправдание зла и страданий, не попытка ответить на какие бы то ни было вопросы (о жизни, смерти, источниках зла и т. п.) лежит в основе религии. Ее корни — в бессилии человеческой практики, закономерно порождающей иллюзорный образ мыслей.

Весь богатый этнографический материал, приведенный в статье С. А. Токарева, свидетельствует о том, что религиозная мифология никогда не становилась *основой* религиозного сознания (с. 89). Но ведь этим как нельзя лучше доказывается мысль, что главное в религии для массы верующих — предотвращение действия неблагоприятных и не поддающихся естественному объяснению сил на судьбу человека. И значит, на вопрос о специфике религии, поставленный С. А. Токаревым, следует, на наш взгляд, дать иной ответ, чем тот, который дан им: религия — иллюзорный взгляд на мир, предполагающий существование господствующих над человеком сверхъестественных сил. Между прочим, нельзя видеть специфику религии и в осуществлении ею функций интеграции и сегрегации: сам автор неоднократно подчеркивал, что аналогичные процессы присущи всем социальным, социокультурным явлениям⁴.

Причины того, что к вопросу о специфике религии, несмотря на имеющееся в работах классиков марксизма его принципиальное решение, приходится возвращаться вновь и вновь, состоят, конечно, не столько в субъективных ошибках исследователей, сколько в трудности само-

³ См. об этом подробнее в кн. Ю. И. Семенов. Как возникло человечество, с. 347—446.

⁴ С. А. Токарев. Разграничительные и объединительные функции культуры. — Доклады IX МКАЭН (Чикаго, 1973)». М., 1973.

го вопроса. Ведь возникнув в доклассовом обществе, религия настолько трансформировалась в обществе классовом, что это дало повод ряду исследователей (А. А. Попову, В. Н. Чернецову, Б. Ф. Поршневу) вообще отнести возникновение религии к эпохе классового общества. Решающие аргументы против такого взгляда приведены в ряде предшествующих работ С. А. Токарева⁵, хотя сам он и придерживается «плюралистической» позиции в споре о первой форме религии.

Преобразование религии в классовом обществе в первую очередь коснулось ее корней, поскольку изменилась форма власти необходимости над человеком: чем шире становилась сфера свободной деятельности в отношениях человека и природы, тем четче проявлялась зависимость, несвобода человека в социальных отношениях. Преобразование корней религии привело к преобразованию самой религии, изменению ее социальной роли. Оставаясь верой в господство над человеком сверхъестественных сил, религия стала вместе с тем орудием духовного подавления, приобрела идеологическую функцию. Идеология, таким образом, первоначально возникла как религиозная идеология и долгое время не существовала вне религиозной формы. Это не означает, однако, что религия на этой стадии может быть сведена к идеологии: идеология составляет лишь часть религиозного сознания, направленного на защиту интересов эксплуататоров. Попы — первые идеологи, по словам К. Маркса, способствовали установлению, а в дальнейшем и сохранению эксплуататорских, антагонистических производственных отношений, создавая религиозные учения — мировоззренческие конструкции, всегда содержавшие в себе побуждение к определенному типу жизненного поведения. Поэтому вероучения — ранняя форма религиозной идеологии — всегда обладали ярко выраженными субъективными чертами — отпечатком личности автора-вероучителя, внушавшего выработанные им правила поведения. Но первая же попытка построения какой-то линии поведения приводит идеолога к необходимости дать оценку окружающей действительности, причем такую, которая согласовывалась бы со всем наличным чувственным и практическим опытом. Создание вероучения идеологом поэтому представляет собой процесс *систематизации* всего наличного жизненного материала в форме системы идей, обосновывающих определенную программу поведения, для чего необходима соответствующая интерпретация общественных явлений⁶. Но такая интерпретация предполагает обращение не только к верованиям, но и к фактам, использование не только веры, но и знания. В статье С. А. Токарева содержится множество примеров самого причудливого сочетания фактов, знаний, верований и суеверий в ранних религиозных учениях. В самом деле, есть от чего прийти в недоумение!.. Но в данном случае поможет, по нашему убеждению, лишь теоретико-познавательный анализ религиозного сознания, который только с этого момента и может быть осуществлен.

Первоначально «вплетенное» в практику сознание первобытного человека в дальнейшем остается опутанным сетью «практических иллюзий»⁷, но на этой стадии оно не является *системой знания*, относительно которой только и может быть поставлен вопрос об истинности и ложности, о соответствии или несоответствии осознания объективной действительности. Лишь с разделением труда на материальный и духов-

⁵ С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1969; его же. О марксистской периодизации религии. — «Наука и религия», 1974, № 12.

⁶ См. Ю. И. Семенов. Развитие общественно-экономических формаций и объективная логика развития религии. — «Вопросы научного атеизма», в. 20. М., 1976, с. 54, 55.

⁷ Употребляемое К. Марксом понятие «практическая иллюзия» внутренне противоречиво. С одной стороны, этимологически термин «иллюзия» предполагает связь со сферой созерцания. Атрибуция ее как практической обращает нас к сфере деятельности. Это противоречие — лишь одно из проявлений диалектического характера практики, с которым связано само ее бытие.

ный, что повлекло за собой появление первых идеологий — вероучений, сознание постепенно приобретает черты систематизированности, хотя спектр возникающих систем почти необъятно разнообразен.

Разнообразие идеологических толкований веры в господство сверхъестественных сил над людьми находит объяснение в том факте, что все эти толкования направлены на закрепление религиозных иллюзий, представляя собой, таким образом, разновидность заблуждения. Это ведь истина, будучи объективной, не зависящей от субъекта, оказывается единой и единственной. Заблуждениям же несть счета и числа. Но было бы неверно на этом основании не делать различия между разными видами, типами заблуждений. Это важно не только для историка религии, но, например, для этнографа, поскольку он изучает духовную жизнь данного этноса и должен осознавать, какое сложное ментальное образование оказывается всякий раз предметом исследования. Сложность эта не раз восхищала и одновременно ставила в тупик крупнейших современных этнографов. Напомним для примера хотя бы левистроссовские «Мифологики»⁸ как грандиозную по замыслу, но крайне противоречивую по результатам попытку системно представить развитие разума. А одним из необходимых условий подлинного решения этой задачи является решение проблемы истины, поскольку типология заблуждений — лишь часть этой «вечной» и, пожалуй, наиболее сложной философской проблемы. Диалектико-материалистическое ее рассмотрение предполагает раскрытие диалектики истины и заблуждения в процессе познания. Именно так понималась проблема истины классиками марксизма⁹. Между тем в наши дни в трудах марксистов-гносеологов проявление диалектического, «процессуального» характера истины нередко видится лишь в диалектике абсолютной и относительной истины. При этом забывают или не замечают, что раскрытие диалектики истины и заблуждения выступает как *условие* подлинного понимания диалектики абсолютной и относительной истины.

Неразработанность проблемы истины в указанном аспекте сказывается, по нашему мнению, и на рассмотрении С. А. Токаревым вопроса о социальной роли религии. Легко заметить, что в его статье *вся* область религиозных представлений рассматривается как область идеологическая (с. 97), что позволяет автору применять истинностные оценки ко всей религиозной сфере (с. 104). Между тем говорить о религии доклассового общества как о разновидности заблуждения по меньшей мере некорректно: лишь к религиозной идеологии применима такая гносеологическая характеристика. И напротив, если уж говорить о преодолении «богословской традиции» (с. 97) в подходе к религиозным вероучениям, то в первую очередь следовало бы позаботиться о том, чтобы не подходить к ним с той же меркой, что и к научным теориям. А это неизбежно, хотя подчас и невольно происходит, когда в полемике с верующими опираются на логику как на последний аргумент.

Нам представляется, что мыслительный материал религиозных учений можно рассматривать как состоящий из трех «слоев»: 1) пустых суеверий, продуктов голого фантазирования, полного незнания, отражающего момент *абсолютного бессилия* человека перед лицом необходимости (природной или общественной); 2) своеобразного конгломерата или даже единства знания и незнания — незнания, имеющего форму знания, результата неадекватного отражения сознанием реально существующих процессов и проблем, — проявления *относительного бес-*

⁸ Cf. Levi-Strauss. *Mythologiques*, v. 1—4. Paris, 1964—1971.

⁹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 92; В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 515. Подробнее об этом см. также нашу статью: Ю. А. Муравьев. Диалектика истины и заблуждения в развитии теорий генетики. — «Научные труды Рязанского медицинского института», 1970, т. 29 («Научная методология. Методологические проблемы биологии и медицины»), с. 288—318.

силы перед лицом объективной необходимости; 3) реального фактического знания, вполне совпадающего по содержанию с отражаемой действительностью, крупниц истины, продукта и проявления поначалу крайне узкой сферы человеческой свободы, *господства* над силами природной и социальной стихии. С этими крупницами истины приходится считаться при построении любой идеологической системы, но фактического знания никогда не бывает достаточно: их всегда приходится домысливать, придумывать с помощью *фантазии*, что таит в себе дополнительную возможность заблуждения. Фантазия — необходимый компонент всякой подлинно мыслительной деятельности, в том числе и строго научной. Но научная фантазия всегда ориентирована на возможность проверки в соответствии с некими критериями отличия истины от заблуждения — мерил, по своей природе направленным на достижение объективности. Идеологическая (в первоначальном марксистском смысле, исключавшем возможность научной идеологии) фантазия в принципе не предполагает такого критерия. «...Тот, кто строит системы, вынужден заполнять бесчисленное множество пробелов *собственными измышлениями*, т. е. *иррационально* фантазировать, заниматься идеологизированием»¹⁰. Как раз такая иррациональная фантазия свойственна религиозной идеологии в отличие от научной фантазии — той, что подчинена *рациональным* критериям. Таким образом, все три упомянутые выше слоя раннеклассового сознания были пронизаны фантазией, но характер и мера этого фантазирования были различными для каждого из проявлений этого сознания. Если не побояться упрощенно схематичных решений сложной и, еще более того, запутанной проблемы, можно сказать, что с «голым» фантазированием, порожденным абсолютным бессилием человека, связана слепая религиозная вера, религиозная форма сознания. Фантастика, связанная с неадекватным осознанием реально существующих явлений, в наибольшей мере присуща мифологическому сознанию: само появление мифа вызвано попытками ответить на вопрос о том, «как устроено» то или другое явление, основанными на иллюзорном представлении о любом бытии как продукте *деятельности* (ср. у Платона — всякое бытие есть творение). Такой подход к мифологическому сознанию, возможно, позволит понять основы единства мифологического и религиозного сознания как проявления бессилия (в одном случае относительного, в другом — абсолютного) человека перед лицом непознанной необходимости, а также и причины того, что исторически мифология нередко играла подчиненную по отношению к религии роль: в относительном всегда есть доля абсолютного. Вместе с тем из такого понимания мифологии следует и ошибочность ее отождествления с религией: грань относительного и абсолютного тоже относительна, но она существует. Наконец, более глубокая грань отделяет религию и мифологию от зачатков научного знания. «Научная» фантастика с самого начала ориентирована на возможность опытной проверки, что и исключает необходимость обращения к сверхъестественным силам. Собственно, как раз это и отличает первые научные — натурфилософские — построения: даже боги подчинены здесь естественной необходимости. Таким образом, «научная» фантазия отличается от религиозной и мифологической не только количественно, но и качественно¹¹. Нужды нет, что иной раз религиозная фантастика оказывает существенное влияние на научную — это обстоятельство не может уничтожать факт существования между ними глубокого принципиального различия.

В конечном итоге преобладание моментов истины или заблуждения в идеологии зависит от степени совпадения интересов данного класса с

¹⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 630.

¹¹ Особую природу имеет художественная фантазия, но раскрытие ее природы не может входить в данном случае в наши планы.

объективным ходом исторического развития. Особый вид заблуждений — идеологические иллюзии. Это заблуждения, навязываемые сознанию системой господствующих производственных отношений, и в этом смысле такие заблуждения выступают как необходимые, неизбежные¹². Формой, в которой идеология возникла впервые, как указывалось, были религиозные учения. И потому процесс возникновения религиозных учений был процессом превращения религиозных иллюзий в религиозно-идеологические. Религиозные иллюзии порождены бессилием человеческой практики. Религиозно-идеологические — системой производственных отношений. Дело этнографа — выявить, как далеко зашел этот процесс, в какой мере религиозные иллюзии поставлены на службу идеологии господствующего класса, какие конкретные формы принял процесс оформления идеологических иллюзий. Ярко выраженный классовый характер имеет, например, идея посмертного или загробного воздаяния, степень развития которой может служить своеобразным индикатором стадий формирования идеологии.

Идеологические иллюзии, будучи заблуждениями, чьи корни имеют вполне реальную — экономическую основу, не только навязываются массам корыстными идеологами правящего класса. Сами идеологи разделяют иллюзии, которые насаждаются с помощью созданных ими идеологических конструкций. Больше того, те, для кого предназначены по сути эти иллюзорные построения, — эксплуатируемые массы — самой экономической реальностью подготовлены к восприятию разработанных идеологами построений.

Особый интерес представляет процесс ломки старой системы идеологических иллюзий и замены ее новой. Важно подчеркнуть, что речь идет о процессе, разные стадии которого этнограф может наблюдать и поныне, например, во многих из развивающихся стран.

Сказанное позволяет, как нам представляется, уяснить смысл одной часто допускаемой серьезной теоретической ошибки и попутно отметить всю серьезность последствий смещения целого и части — религии и религиозной идеологии¹³. Речь идет о мнимой «прогрессивности» религии на отдельных этапах исторического развития человечества. Сторонники такого взгляда склонны ссылаться на эпохи расцвета религиозной живописи, музыки, искусства вообще, на выдающуюся роль отдельных религиозных деятелей в историческом развитии того или иного общества и т. п. Если учесть, что во всех этих случаях речь идет о религиозной идеологии, а не о религии вообще, данный факт объясняется просто: мы уже видели, что под религиозной оболочкой идеологических систем может происходить разрушение идеологических иллюзий, накопление моментов истины, смена мировоззренческих ориентаций. Что же касается религии в целом, а она никогда не сводится к идеологии, то она, будучи слепой верой в господство над человеком сверхъестественных сил, никогда не играла и не может в принципе играть позитивную роль в каком бы то ни было социальном процессе. Факт этот затушевывается тем обстоятельством, что на протяжении длительного исторического периода религиозная идеология оставалась единственной формой бытия идеологии. Последствия смещения рели-

¹² Долгое время марксистское учение об идеологических иллюзиях не было предметом внимания философов-марксистов. Впервые после долгого забвения это учение подвергнуто анализу в работе Мориса Корнфорта (*M. Kornforth. Dialectical materialism, v. 3 — «The theory of knowledge»*. London, 1954; русск. пер.: *М. Корнфорт. Диалектический материализм. Введение*, М., 1956). Большое внимание проблеме соотношения истины и идеологии, проблеме идеологических иллюзий уделено в кн.: *Л. Живкович. Теория социального отражения*, М., 1969.

¹³ Ошибка такого рода свойственна не только С. А. Токареву. Один из недавних примеров можно обнаружить в работе: *А. П. Мидлер. Философия и религия. — «Философия и ценностные формы сознания»*, М., 1978. Здесь мы встречаемся с отождествлением религии и религиозного мировоззрения.

гии вообще с ее частью — религиозной идеологией — далеко не безобидны.

В связи с «мыслями этнографа» было бы, по-видимому, весьма интересно рассмотреть еще целый ряд имеющих отношение к гносеологии проблем религиоведения. Интересно было бы, например, обратить внимание на соотношение научных (философских, теоретических) иллюзий и их роль в поддержании иллюзий религиозных, остановиться на проблеме взаимоотношений идеализма и теологии и пр. Все это, однако, слишком далеко увело бы нас от статьи С. А. Токарева, основное значение которой мы видим в том, что она как раз и позволяет мысли идти достаточно далеко.

RELIGION: FAITH, ILLUSION, KNOWLEDGE

The paper represents a response to S. A. Tokarev's paper «On religion as a social phenomenon» (*Sovetskaya Ethnografia*, 1979, No. 3) and contains an attempt at a gnosiological analysis of the problems of religion and religious ideology. The evaluation of religious consciousness as a system of knowledge only becomes possible with the rise of religious doctrines, the first form of ideology which comprises elements of absolute ignorance, of a unity of knowledge and ignorance, and, finally, elements of real factual knowledge.

All these three layers of early-class consciousness were permeated with fantasy but the character and measure of the imaginings was different for each of them. The first layer is connected with «sheer fantasy», blind religious faith; the second, with mythological fantasy; the third, with scientific fantasy in the evolution of which is to be found the most complete manifestation of the dialectics of truth and error. The predominance of elements of truth over error in ideology depends, in the final analysis, upon the degree to which the interests of a particular class coincide with the objective course of historic development. A specific category of error is represented by ideological illusions that are imposed by the system of dominant production relations.