

МОСКОВСКИЙ ОРДЕНА ЛЕНИНА И ОРДЕНА ТРУДОВОГО
КРАСНОГО ЗНАМЕНИ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М. В. ЛОМОНОСОВА

Философский факультет

На правах рукописи

Л. Н. ЕМЕЛЬЯНОВА

КРИТИКА ХРИСТИАНСКОЙ КОНЦЕПЦИИ
МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель —
кандидат философских наук
доцент Ю. Ф. БОРУНКОВ

МОСКВА — 1967

297311

Центральная научная
библиотека
Академии наук Марксистской ССР

Формирование коммунистического мировоззрения и воспитание коммунистической нравственности предполагает постоянную идейную борьбу со всеми пережитками прошлого в сознании и в быту советских людей, в том числе и борьбу с религией.

Современные христианские богословы, обеспокоенные ослаблением позиций религии в нашей стране и, стремясь всеми силами сохранить ее влияние на некоторую часть населения, все чаще обращаются к проблеме моральных ценностей.

Поэтому критический анализ христианского понимания ценностей, а также показ несостоятельности теоретических и практических рекомендаций религиозной аксиологии является одним из важных аспектов успешной борьбы с религией.

Диссертация состоит из введения, двух глав и заключения.

Во введении отмечается, что данная проблема не нашла еще своего отражения в атеистической литературе. Проблеме ценностей посвящены исследования ученых В. П. Тугаринова, В. О. Василенко, К. И. Гулиана, А. Ф. Шишкина, О. Г. Дробницкого и др. Однако, пока еще нет целостного исследования, посвященного непосредственно критике религиозной аксиологии.

В первой главе — «Сущность христианского понимания моральных ценностей» — раскрывается теоретическая несостоятельность основных исходных посылок христианской аксиологии и показывается специфика современных религиозных представлений о нравственных ценностях.

В первом параграфе — «Несостоятельность христианских представлений о природе ценностей» — прослеживается характерное для христианской теологии объективирование категорий ценностей и превращение их в своеобразные вечные, абсолютные и неизменные божественные характеристики.

Хотя в теологических системах католицизма, православия и протестантизма нередок различный подход к интерпретации важнейших религиозных категорий и понятий, в вопросе о природе ценностей между ними принципиальных расхождений по существу нет. Христианская философия и теология трактует ценности как нечто никогда не возникающее и никогда не исчезающее; ценности находятся вне времени, и сама действительность должна согласовываться с их богоопределенной природой. Любую ценность, по мнению теологов, нельзя мыслить вне творческого разума. Нельзя приписать, допустим, истине, добру и красоте какое бы ни было самостоятельное, независимое от этого разума существование. Их бытие сопричастно бытию бога. Однако религиозная философия и

теология не могут игнорировать реальный факт изменения представлений о ценностях в сознании людей различных исторических эпох, как и их эволюции в рамках данного отрезка времени. Поэтому современная христианская апологетика пытается связать представления о вневременной природе ценностей с различными формами божественного самооткровения, проявляющегося в видимом бытии, космосе как процессе. Только в божественном самооткровении необходимо видеть изменяющуюся реальность ценностей.

Но этот теологический вывод одновременно переносит реальное значение ценностей из сферы человеческого сознания в сферу откровения, интуитивной необходимости, сопричастных божественной предопределенности.

Ценностные категории, по мнению теологов, не формируются и в процессе практической деятельности человека, а напротив, будучи вечными и неизменными, сами определяют всю жизнедеятельность людей. Стремление к ценностям и восприятие явлений в качестве ценностей изначально присуще человеческой душе, в той мере, в какой она выступает воспроизведением божественной сущности в акте креационизма. Таким образом христианская аксиология считает как сами ценности, так и возможность оценки явлений человеком божественными по своей природе.

Параграф содержит также критический анализ теологического обращения к философии Канта, предпринятого богословами для своего обоснования роли «трансцендентного» и «трансцендентального» в применении к религиозному «миру ценностей».

В диссертации отмечается, что проблема ценностей — один из важных аспектов отношения человека к окружающему миру, аспект, в котором находит свое отражение субъективно-нравственное восприятие человеком явлений окружающей действительности, принятие или непринятие их как блага или зла. Свойство быть ценностью отнюдь не является чисто природным свойством предмета или изначальным свойством норм морали. Те или другие объективные свойства предметов, правовых и моральных норм или других явлений оказываются ценностью лишь в процессе жизнедеятельности людей. Причем то, что было ценностью на одном историческом этапе, может превратиться в свою противоположность на другом этапе.

Подобный подход прямо противоположен христианскому пониманию ценностей. В основу подхода к теории ценностей необходимо положить социально-практическое отношение людей к окружающему миру, не созерцание действительности, а практическое изменение ее, в ходе которого складывается у представителей различных социальных групп оценочное отношение к тем или иным явлениям. Человек овладевает при помощи действия (главным образом труда) предметами внешнего мира и таким образом получает возможность удовлетворять свои потребности. В ходе этой практической жизнедеятельности, тысячекратного повторения одних и тех же действий накапливается опыт обращения с предметами, одни из

которых пригодны либо для непосредственного потребления, либо для добывания предметов потребления; другие всему этому безразличны, третьи — вредны. Первые отражаются в сознании человека как благо, третьи — как зло. Осознанное благо получает наименование ценности. Вовлекая в практику своей жизнедеятельности природный объект, человек дополняет его естественные свойства социальной характеристикой, то есть сам создает основу для возникновения «мира ценностей» из явлений, служащих удовлетворению его потребностей или создающих условия такого удовлетворения.

Если в историческом плане ценность как осознанное благо всегда продукт практической жизнедеятельности, то в индивидуальном плане восприятие того или иного явления в качестве ценности отнюдь не обязательно предполагает практическое столкновение данного индивида с этим явлением, т. е. не обязательно, чтобы каждый индивид сам дошел до осознания чего-то как ценности. Каждое поколение наследует сложившиеся до него условия жизни, в том числе и систему ценностей. «Развитие индивида, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — обусловлено развитием всех других индивидов, с которыми он находится в прямом или косвенном общении... История отдельного индивида отнюдь не может быть оторвана от истории предшествовавших или современных ему индивидов, а определяется ею»¹.

Поскольку выработанная предшествующими поколениями система ценностей передается новым поколениям вместе с приобретенным ими общественно-производственным опытом и воспринимается новым поколением в готовом виде уже в условиях изменившейся практики, рано или поздно обнаруживается несовпадение системы ценностных оценок, выработанных предшествующим поколением, со сложившейся практикой новых поколений, вынужденных вступать на путь пересмотра и изменения воспринятой системы ценностей. При этом необходимо иметь в виду, что в процессе труда люди воспроизводят не только орудия и продукты труда, которые становятся ценностями. Они создают и определенные производственные отношения и соответствующие общественные и политические институты. Тем самым создаются ценности **социально-политические**. При анализе этой области ценностей следует учитывать, что общественно-политические системы, во-первых, есть производное определенного способа производства, и во-вторых, они с необходимостью соответствуют определенному способу производства, который, по словам К. Маркса, «обуславливает социальный, политический и духовный процесс жизни вообще»². В свою очередь духовное развитие человечества характеризуется приобретением определенных знаний, созданием систем нравственности, формированием нравственных и эстетических идеалов. Это сфера духов-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 440.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 13, стр. 7.

нравственную ценность. Этот аспект критерия нравственных ценностей призван служить конкретным руководством для повседневного поведения верующего.

Несостоятельность христианского критерия ценностей отчетливо прослеживается при анализе добра и зла. Во всех этических теориях главное место занимают категории «добра» и «зла», которые являются наиболее общими нравственными категориями. Это справедливо и по отношению к христианской нравственной теории. Однако, поскольку христианство отвергает земной подход к добру и злу, все теологи единодушно, правда, иногда в разной форме, утверждают, что критерием для определения того или иного явления, поступка или идеала, в том числе добра или зла, служит именно воля бога. Даже если на человечество обрушиваются стихийные или социальные бедствия, богословы «успокаивают» верующих утверждением, что человек «должен предоставить самому богу определять, что добро и что зло для человечества»¹. По существу церковь отказывает людям в праве давать собственную оценку тем или иным явлениям действительности.

Теологическое стремление уйти от конкретного объяснения причин существования зла имеет свои причины. Именно в трактовке добра и зла особенно явно обнаруживается внутренняя несостоятельность, логическая противоречивость христианской религии, с одной стороны, и неспособность дать сколько-нибудь убедительное объяснение наличия зла в созданном и управляемом богом мире, с другой.

В христианском понимании добра и зла, добро (даже как нравственная категория), если и существует объективно, то никак не связано с человеком и по существу не обладает социальной характеристикой. «Добро существует вне человека, как нечто объективное и потому оно признается добром помимо и даже против воли человека»², — писал православный теолог И. Янышев. Признавая добро независимым от жизнедеятельности человечества, богословы считают его неизменным, вечным и абсолютным, как и творца и носителя его — бога. Христианское же учение как религия откровения есть открытие этого добра людям по воле бога через пророков и апостолов. Подобной же характеристикой богословы наделяют и христианскую мораль, якобы справедливую и приемлемую для всех народов, всех времен: «Христианская мораль имеет... универсальный характер, она обращена ко всем людям, ко всем народам...»³.

Подобная этическая концепция не выдерживает критики. «Представления о добре и зле так сильно менялись от народа к народу, от века к веку, что часто прямо противоречили одно другому»⁴, — писал Ф. Энгельс. Каждое общество, в каждую историческую эпо-

ху расценивало события и поступки людей как добрые и злые в зависимости от того, служили они на благо данному обществу или приносили вред. В каждый исторический период и у каждого класса существовали свои представления о добре и зле. Вообще категории добра и зла существуют и имеют смысл только в связи с существованием и деятельностью человека. Без человека нет добра и зла, ибо сама природа бесстрастна. Добрые или злые явления и поступки выявляются только в связи с оценочным отношением человека и общества к окружающей действительности, что в свою очередь связано с материальными и духовными потребностями человека. Причем в антагонистическом обществе представители одного класса оценивают определенные явления и поступки, например, как добрые; совершенно противоположную оценку этим же явлениям могут дать представители другой социальной группы. «Всякое благо для одних, — писал Ф. Энгельс, — необходимо является злом для других...»¹.

Таким образом, трансцендентный характер христианского критерия ценности на деле означает, что люди лишаются права оценивать поступки с точки зрения своих жизненных интересов, и это право становится исключительным достоянием церковных организаций, как единственных истолкователей воли бога.

Не менее реакционно и учение христианства о необходимости оценивать явления действительности с точки зрения личного «спасения». Толкованию и объяснению идеи «спасения» христианские богословы уделяли и продолжают уделять значительное внимание.

Однако, как показано в диссертации, у богословов нет единого мнения по этой важной для христианства проблеме. Наиболее сложным для богословов оказался вопрос о степени участия человеческой воли в деле личного «спасения».

Большинство современных теологов занимает позицию середины по отношению к учениям, абсолютизирующим либо свободу воли человека, либо предопределяющую волю бога, считая, что дело «спасения» — дело «богочеловеческое». Бог призвал человека к спасению, и долг каждого христианина состоит в том, чтобы подчинить все дела и помыслы выполнению божьего призыва. Все, что не служит делу личного «спасения», объявляется малозначительным с точки зрения христианской морали. Подобное толкование критерия нравственных ценностей приводит к замене жизненно важных нравственных ценностей вымышленными религиозными идеалами, умаляет значение преобразовательной деятельности людей.

Христианский критерий нравственных ценностей имеет своей основой потустороннее благополучие. Формулируемые им руководства призваны примирять верующего с существующей общественной несправедливостью, они оправдывают и освящают его покорность перед эксплуатацией и угнетением. Именно потому христиан-

¹ Ф. Лелотт. Решение проблемы жизни. Брюссель, 1959, стр. 127.

² И. Янышев. Православно-христианское учение о нравственности. С—П., 1906, стр. 43.

³ В. Зеньковский. Апологетика. Париж, 1957, стр. 24.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 94.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 177.

ский критерий нравственности чужд действительному гуманизму, служению человеку.

Христианское понимание сущности моральных ценностей обуславливает и то обстоятельство, что теологи выдвигают в качестве ценностей первого порядка специфически религиозные нормы поведения, придавая одновременно объектам и явлениям, ценность которых становится общепризнанной, свое религиозное истолкование.

Во второй главе — «Иллюзорный характер христианского эвфоризма» — рассматривается несостоятельность теологических выводов о религиозных ценностях как средстве эвфоризма, средстве приближения к богу и царству божьему.

В христианской теологии все более усиливается внимание к человеку, личности. В богословской литературе все чаще говорится о человеке, как наиболее значительной из всех земных ценностей. Действительный смысл христианского учения о человеке как ценности раскрывается в первом параграфе второй главы «Оценка человека в системе христианской аксиологии». Внимание богословов к этой проблеме в значительной степени объясняется выдающимися социальными преобразованиями стран социализма, где деятельность всего общества подчинена целям всестороннего развития личности.

В иерархии религиозных ценностей «личность выше, чем всякое материальное тело в этом мире»¹, но все же бог есть «наивысшая ценность», и потому человек должен подчинять все свое существование интересам бога. Но, утверждают богословы, хотя человек и «раб божий», он тем не менее представляет собой ценность. Прежде всего, ценность личности в том, что она есть образ и подобие бога, т. е., бог, сотворив человека по «своему образу и подобию», уже тем самым придал человеческой личности «абсолютную ценность». Получается, что человек обретает ценность не в силу своих потенциальных и реальных творческих способностей, не сам по себе, а лишь в силу того, что он есть отблеск абсолютной ценности, творение бога.

Поскольку ценность человека обусловлена его богоподобием, то наибольшую ценность в самом человеке представляет его душа, вложенная в человека самим богом. Благодаря наличию бессмертной души человек и приобретает ценность. Тем самым оказываются несущественными все другие характеристики человека и, в первую очередь, социальная значимость личности.

«Бессмертная душа» придает человеку ценность, говорят богословы, не только благодаря своему божественному происхождению, но и потому, что «направляет» его к богу. Поскольку «бессмертная душа» существует, чтобы направлять человека к богу, вся духовная жизнь личности должна быть подчинена выполнению божественных предписаний.

¹ Б. П. Вышеславцев. Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955, стр. 24.

И, наконец, ценность человека богословы видят в том, что он является потенциальным, возможным членом «царства божия». Всякой человеческой личности, по мнению богословов, предопределено выполнение божественного плана. Насколько хорошо справится с этим человек, настолько успешно будет дело спасения. Даже индивидуальность личности богословы объясняют тем, что каждый верующий реализует в жизни определенные религиозные ценности. Причем каждый действует независимо от другого. Более того, церковь и непосредственно старается разобщить трудящихся, всеми силами способствует отрыву верующих от их рабочего коллектива, разобщению самих верующих. Попытки разобщения верующих находят даже свое «теоретическое» обоснование. Люди, говорят богословы, в своей земной жизни «ограничены в общении друг с другом»¹, но это один из самых положительных аспектов жизни людей, ибо, «благодаря этой изолированности деятель... в значительной степени огражден от невольного соучастия в моральном зле других деятелей и последствиях его»². Но эта необходимость изоляции людей друг от друга в теологической интерпретации носит преходящий характер, как необходимая в этой несовершенной и греховной жизни мера предупреждения распространения и «возрастания» зла. Зато после смерти, в потустороннем мире, обещают богословы, человек обретет настоящее единение с другими личностями, т. к. «для членов царства божия... изолированности не нужно, потому что всестороннее взаимопроникновение в жизнь друг друга есть увлекательное для них соучастие в воплощении абсолютных ценностей»³.

Все это свидетельствует о том, что христианская теология признает ценность человека исключительно в той или иной связи человека с богом, ибо вне бога нет личности.

В действительности же личность есть результат общественного развития. Реальное и самое существенное содержание той или иной человеческой личности исторически обусловлено прежде всего определенным уровнем развития производства, экономической и политической организацией общества, и, наконец, характером идеологических отношений. Каковы эти общественные институты, такова по своей сущности и личность. «Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»⁴, — писал К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе».

Во втором параграфе — «Место свободы воли среди средств христианского эвфоризма» — раскрывается несостоятельность религиозных попыток связать и представить в неразрывном единстве свободу, «дар бога человеку», «промысел божий» и «божественное предопределение». Бог, говорят, богословы, не только сотво-

¹ Н. Лосский. Свобода воли, Vmca — press, Paris, стр. 178.

² Там же.

³ Там же.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 3.

рил мир, не просто допустил возможность дальнейшего его развития, он и теперь правит миром, предвидит любые события, предопределяет поступки людей. Хотя в мире ничего и не происходит без ведома бога, человек свободен в своих поступках.

Сотворенные богом неодушевленные предметы, утверждают богословы, абсолютно подчинены божественным законам. Человек же обладает перед остальными материальными вещами таким преимуществом, как душа, которая в определенной степени свободна. От того, как использует человек свою свободу — для служения богу, или для его отрицания, зависит его нравственно-христианская оценка.

Согласно христианским утверждениям, истинная человеческая свобода должна проявляться в том, чтобы соглашаться со всем происходящим как проявлением божественного начала. Это божественное начало посылает человеку все блага, в том числе и такие, как страдания и лишения. Конечно, человек свободен не соглашаться с существующими порядками, но если он поднимет голос протеста, то будет выступать против божественной воли и потеряет возможность «спасения».

Такое понимание свободы требует от трудящихся покорности, непротивления чуждым им общественным силам, мешает познанию и преобразованию условий своего бытия.

Христианские теологи понимают свободу в ограниченном моральном плане, как свободу воли в выборе поступка, поведения. Кроме того, они отрывают свободу от социально-экономической сферы общества. По мнению теологов, свободная воля человека не детерминирована условиями бытия человека и практикой предшествующих поколений. Она есть данная богом ценность в ряду других, таких же вечных и неизменных. В связи с этим, теологи обрушиваются на марксистский детерминизм, обвиняя его в «порабощении» человеческой воли, всецелом подчинении ее материальным условиям и окружающей среде.

Марксизм, раскрывая действительный механизм факторов, детерминирующих деятельность личностей в обществе, не оставляет места для мистических теорий о роли трансцендентальных законов. «Идея детерминизма, — писал В. И. Ленин, — устанавливая необходимость человеческих поступков, отвергая вздорную побасенку о свободе воли, нимало не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий. Совсем напротив, только при детерминистическом взгляде и возможна строгая и правильная оценка, а не сваливание чего угодно на свободную волю»¹.

Марксизм рассматривает проблему свободы не как свободу человечества от объективной необходимости, а как деятельность, основанную на знании закономерностей явлений природы и общества. «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом

знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей. Это относится как к законам внешней природы, так и к законам управляющим телесным и духовным бытием самого человека»¹.

В третьем параграфе — «Провиденциализм как основа моральных принципов христианства» — дается критический анализ основных нравственных христианских ценностей: веры, надежды, любви, которые богословы именуют наивысшими человеческими добродетелями. Исполнение этих основных требований религии является, по мнению теологов, одним из условий христианского эвфоризма, а следовательно и «спасения». «В земной жизни каждого христианина, — говорят богословы, — эти три добродетели, как три сестры... одинаково необходимы для спасения души, для того, чтобы привести нас к открытым воскресшим спасителем райским дверям»².

В диссертации анализируется сущность религиозного понимания таких христианских ценностей, как вера, надежда и любовь. В христианской аксиологии любовь представляет наибольшую ценность и является основным требованием христианской нравственности. Действительный же смысл так называемых «заповедей любви» состоит в выдвигании на первый план в человеческой жизни покорности божественной воле, которая не только ничем не украшает отношения людей, но уводит их внимание от реальных отношений, предлагает смириться с земным злом во имя потустороннего блага.

Что же касается любви к ближнему, то христианство учит любить человека независимо от его нравственных достоинств и поступков, только за то, что он «образ божий». «Ближними» могут быть и друзья и враги, честные и нечестные люди, эксплуататоры и эксплуатируемые, если только они поклоняются одному богу. Необходимость любви к ближнему возникла по мудрому замыслу бога, который, будто бы сотворил людей неравными по своим умственным способностям, с неодинаковой физической силой, здоровьем и т. д. и все это затем, чтобы более сильные могли помогать ближним.

Анализ этой религиозной логики обнаруживает за внешне привлекательными фразами о вечной любви к ближнему антигуманное признание вечности человеческого неравенства. Более того, здесь содержится прямой вывод о том, что бедственное положение одних является гарантией нравственного совершенствования других. Такое учение прямо противоположно интересам трудящихся масс, чуждо им, ничего не имеет общего с реальными стремлениями человека. Христианская любовь вполне уживается с пренебрежением к материальным запросам личности, носит чисто абстрактный характер. Она пытается поставить в равное положение людей, неравных в реальной жизни. Такой призыв имеет целью

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 116.

² Журнал Московской патриархии, 1947, № 6, стр. 15.

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 1, стр. 159.

затушевывать классовые противоречия, нивелировать социальные различия.

В диссертации анализируются также другие аспекты христианских представлений о всеобщей любви.

Социалистический гуманизм противопоставляет лицемерной религиозной «всеобщей любви к ближнему» не сострадание и жалость, а искреннее уважение к человеческому достоинству. Любовь человека к богу исключает настоящую любовь человека к человеку. Она обкрадывает человека во имя мнимых добродетелей, и задача состоит в том, чтобы разоблачить эту религиозную иллюзию.

В четвертом параграфе — «Критика христианской ценности смирения и страдания» — раскрывается несостоятельность христианских представлений о ценности смирения и страдания. Характерной чертой христианской аксиологии является то, что страдание и смирение, от которых человечество всегда мечтало избавиться, рассматриваются в качестве непреходящих ценностей.

При анализе религиозного понимания целесообразности страдания выявляется двойное истолкование этой «божественной ценности». Страдание в христианстве выступает, во-первых, как божья кара за грех прародителей, а во-вторых, является ценностью, как самое действенное средство очищения от всевозможных грехов, как «средство, посылаемое человеку богом для спасения».

Богословы не только объявляют страдания неотъемлемой частью человеческого бытия, но их отсутствие считают злом, препятствующим главной цели каждого верующего — спасению.

Противоположность мнимых христианских ценностей реальным ценностям человеческой жизни не менее ярко обнаруживается при выяснении сущности другого христианского требования — смирения. Этому требованию теологи придают огромное значение, представляя его одной из важнейших основ нравственности, фундаментом, на котором строится все здание других нравственно-духовных добродетелей.

Призывая верующих к смирению, богословы прививают трудящимся представление о своем ничтожестве перед лицом бога, о «мимолетности» всего земного. Проповедь смирения и утешения, проникнутая притворным человеколюбием, направлена главным образом против революционно-преобразующей деятельности трудящихся масс, стремящихся сбросить с себя оковы эксплуатации и порабощения. «Утешать раба,— писал В. И. Ленин,— есть занятие выгодное для рабовладельца, а настоящий сторонник рабов учит их возмущению, восстанию, свержению ига, а вовсе не «утешает их»¹.

Церковь учит не только смиренно страдать, но призывает прощать и любить всех, кто причиняет страдания, как бы тяжелы они ни были. Разумеется, подобная проповедь дезориентирует чело-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 39, стр. 140.

века, расслабляет его волю, демобилизует, морально разоружает, перемещает реальные интересы трудящихся в мир иллюзий.

В заключении рассматриваются место и роль критического анализа основных христианских представлений о нравственных ценностях в практике атеистического воспитания.

* * *

Основное содержание диссертации изложено в следующих статьях:

1) В чем истинный смысл христианской проповеди любви к богу и людям. Журнал «Вопросы и ответы», 1966, № 4.

2) Проблема ценности в христианской теологии. «Настольная книга атеиста», Госполитиздат, 1967 г.

3) Христианская концепция моральных ценностей и марксистская этика. Сборник «Коммунизм и религия». Издательство МГУ (в печати).

297311

Центральная научная
БИБЛИОТЕКА
Академии наук Киргизской ССР