

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

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

В. М. БОРИСКИН

ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЭТИКА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель —
кандидат философских наук,
доцент И. Г. ИВАНОВ

МОСКВА — 1965

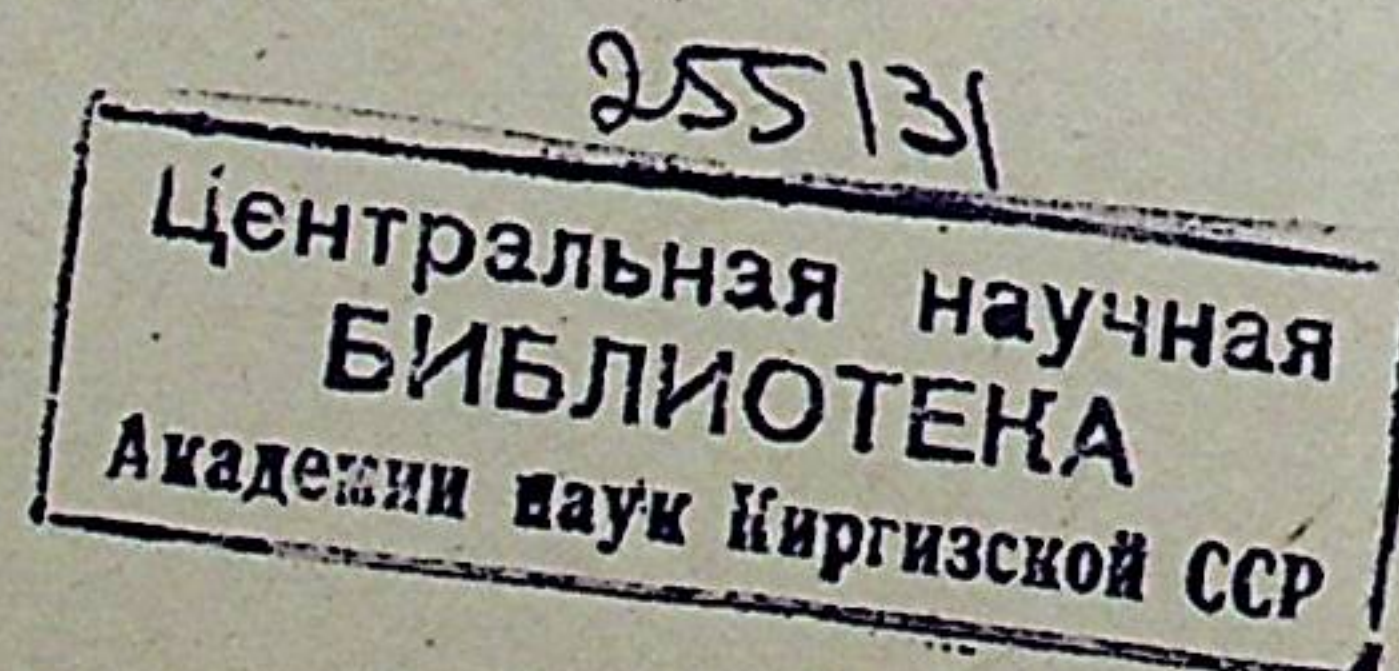
Ученый Совет философского факультета МГУ посылает автореферат кандидатской диссертации на тему: «Евангелическая этика и современность». Ваши замечания просим направлять по адресу Ученого Совета философского факультета МГУ.

О дне защиты будет объявлено в печати.

Автореферат разослан *14 июня* 1965 года.

Ученый секретарь

В. К. Стрельникова.



В современную эпоху религия активно используется буржуазной реакцией в борьбе с растущим влиянием идей марксизма. К этому вынуждает банкротство «светской» буржуазной идеологии. «В сравнении с динамикой восточной идеологии, — утверждает, например, протестантский теолог В. фон Лёвиних, — мы болезненно ощущаем неудовлетворенность традиционными западными мировоззрениями. Равносильным мировоззренческим противником коммунизма, кажется, может быть только христианская вера»¹.

Однако кризис буржуазной идеологии распространяется и на само христианство, наиболее распространенную форму религии в развитых капиталистических странах. Поэтому в христианском богословии проблема спасения «современной цивилизации» нередко превращается в проблему спасения христианства. Представители всех его основных направлений считают важнейшей задачей «христианской мысли» ликвидацию разрыва между христианством и современным миром, приближение христианского вероучения к насущным проблемам современности. С этим связано перемещение центра тяжести современного христианского богословия в область этики, где оно и пытается найти решение всех волнующих современного человека социальных, политических и моральных проблем.

В диссертации подвергаются критическому анализу попытки приспособить христианскую этику к современности со стороны протестантской (или евангелической*) теологии, представляющей второе по числу верующих направление в христианстве. Современная евангелическая этика является одной из утонченных форм религиозного мировоззрения. Показ ее теоретической и практической несостоятельности наглядно обнаруживает всю глубину кризиса буржуазной идеологии. Поэтому разработка данной темы важна и актуальна.

В советской и зарубежной марксистской литературе имеется ряд работ, в которых подвергаются научной критике различные аспекты идеологии и деятельности современного протестантизма.

¹ «Protestantismus heute». Berlin, 1959, S. 36.

* Термин «евангелический» по существу равнозначен термину «протестантский». Постоянно употребляется для того, чтобы подчеркнуть «позитивный» характер протестантизма, его несводимость к антикатолицизму. Это связано также с усиливающейся тенденцией к объединению основных христианских церквей.

(это исследования А. Н. Чанышева, Ю. А. Левады, Л. Н. Великовича, О. Клора, Д. Бергнера, В. Яна, Р. Янча, Т. Янзена и др.). Некоторые из них посвящены анализу и критике этических взглядов тех или иных представителей протестантской теологии. В то же самое время отсутствуют работы, рассматривающие важнейшие идейные течения в евангелической этике, а также современную евангелическую этику в целом. Исключением здесь являются несколько статей Т. А. Кузьминой, в которых предпринимается интересная попытка критического исследования этики так называемого «неоортодоксального» протестантизма в связи с основными тенденциями в современной буржуазной этике. В данной диссертации анализируется современная протестантская этика в целом в связи с кризисом христианства.

В качестве характерной черты евангелической этики середины XX века в диссертации отмечается стремление ее представителей приспособить «христианскую науку жизни» не только к изменившейся, но и к изменяющейся действительности. В связи с этим современные протестанские богословы стремятся пересмотреть наиболее влиятельные в недавнем прошлом этические концепции «либеральной теологии» и «теологии кризиса»^{*}.

Указанная черта (несмотря на многочисленные расхождения между отдельными теологами и течениями, как в сфере социально-политических, так и в сфере чисто теологических проблем) характеризует работы подавляющего большинства влиятельных евангелических теологов современности. Она знаменует собой дальнейшее углубление кризиса евангелической этики. Раскрытие социального смысла изменений в современной евангелической этике составляет задачу данной диссертации.

Диссертация состоит из введения, трех глав и заключения.

Во вступительной части первой главы, которая называется: «Кризис христианства и евангелическая этика», выявляется сущность кризиса христианства и дается его общая характеристика. Поскольку в современном капиталистическом обществе, переживающем глубокий кризис, наряду с могучими силами, подрывающими религиозность, сохраняются главные социальные причины религии, кризис христианства представляет собой сложный и противоречивый процесс. Он включает, с одной стороны, падение религиозности — рост атеизма, индифферентности и скептицизма в вопросах веры, — с другой — активизацию защитников религии, возникновение модернизированных форм религиозной идеологии.

В первом параграфе рассматривается отношение евангелической теологии к крушению библейской картины мира. Несостоятельность библейской картины мира признает значительное число

современных протестантских теологов. «Картина мира Библии ложна»¹, — заявил, например, недавно известнейший западногерманский теолог М. Нимёллер. Однако протестантское богословие считает, что библейская картина мира не связана с сущностью христианства и поэтому достижения науки не могут поставить под сомнение истинность религии. Сущность христианства якобы заключается в раскрытии назначения человека в мире и смысла его жизни, наука же будто бы не способна решить эти проблемы и призвана описывать природные явления. Поэтому наука и религия не имеют никакого отношения друг к другу. «Вера никогда не должна бороться против выводов естествознания, но только против его возможных мировоззренческих притязаний постичь смысл бытия», — говорит Р. Бультман². Мировоззренческие, атеистические выводы согласно евангелической теологии, не вытекают из данных науки и являются чем-то привнесенным извне: проявлением греховного высокомерия человеческого разума. В обуздании «чрезмерных» претензий разума евангелическая теология и видит выход из кризиса христианства.

Согласно «теологии кризиса», в которой иррационализм достигает своего апогея, существование бога не может быть ни доказано, ни опровергнуто. Вера — это «чудо», «дар божий», «милость божья». Бог сам «открывается» человеку без всяких усилий со стороны последнего, как сила, ограничивающая человека, определяющая некоторые его моральные и эмоциональные свойства. Но, превратив бога из всемогущего повелителя, управляющего миром, в морально-психологическую величину, «теологи кризиса», вопреки своим утверждениям о «невозможности и ненужности» доказательств бытия бога, фактически прибегают к морально-психологическому доказательству. Это обнаруживает несостоятельность их попыток увести христианство от рациональной критики.

В последние годы в протестантизме все шире распространяется мнение о том, что он нуждается в радикальной реформе, и, может быть, даже в новой реформации. Наиболее популярным и решительным реформатором оказался Д. Бонхёффер, согласно которому бог перестал быть не только управителем мира, но и законодателем морали, он оказывает влияние на современного человека только как олицетворение страдания, указывающего человеку его судьбу. «Бог бессилён и слаб в мире, и только так он с нами и помогает нам, — пишет он. — ...Христос помогает не благодаря своему всемогуществу, а благодаря своей слабости, благодаря своему страданию!...»³.

Признание идей Бонхёффера довольно широким кругом богословов свидетельствует об усиливающемся процессе этизации основных представлений протестантизма.

^{*} Первая задавала тон в протестантском богословии конца XIX — начала XX века. Вторая (другие названия — «диалектическая теология», «теология слова божьего», «неоортодоксия»), возникшая как следствие крушения «либерализма» была господствующим течением в 20-х — 30-х годах нашего века.

¹ «Neue Zeit», 6. 5. 1964.

² R. Bultmann. Glauben und Verstehen, Bd. II. Tübingen, 1961, SS. 15-16.

³ D. Bonhoeffer. Widerstand und Ergebung. München, 1956, S. 242.

Во втором параграфе — «Крушение абсолютной этики» — прослеживается реакция евангелической этики на кризис традиционных этических представлений христианства.

Прежде всего диссертант показывает, что евангелическая этика по существу вынуждена отказаться от традиционного христианского учения о вечности и неизменности библейской морали. Это относится не только к явно архаичным детальным предписаниям и запретам Библии, но и к более общим правилам поведения, содержащимся, например, в Декалоге и в Нагорной проповеди.

Современность выдвинула такие моральные проблемы, на которые нет даже намека ни в Библии, ни в учении реформаторов. Нравоучительные проповеди в духе традиционного ортодоксального богословия, черпающего всю свою премудрость из ветхозаветных и новозаветных текстов, не находят отклика в сердцах все большего числа верующих. «Ортодоксальное христианство...», — подтверждает этот факт Р. Нибур, — не может прийти на помощь современному человеку.

Оно тщетно пытается встретить социальные затруднения сложной цивилизации неуместными наставлениями, выводя их авторитет из того, что они включены в священный канон»¹. Отказ от учения об абсолютности и вечности правил христианской морали является вынужденной уступкой мышлению современного человека.

Требованиям реальности, заставляющим пересматривать фундаментальнейшие представления традиционной христианской этики, современные евангелические богословы стараются задним числом придать вид требований самого протестантизма. Так появляется на свет учение о «динамизме» протестантизма, предназначенное для того, чтобы приспособить христианство не только к задачам сегодняшнего дня, но и к динамике современной истории.

Таким путем «абсолютная» христианская этика превращается в «ситуационную», согласно которой бог «говорит» с человеком «не только с помощью заповедей», но и «конкретной ситуацией», в которую он будто бы ставит человека. По мнению протестантского теолога П. Альтхауса, в новой исторической обстановке «христианин может... составить „новые 10 заповедей“»². «Ситуационная этика» отрицает наличие объективной естественно-исторической закономерности в развитии общественных явлений, ее завершением является «этика момента», считающая бессмысленными какие бы то ни было общеобязательные моральные правила.

Результаты сравнительно-исторических исследований, данные этнографии, знание о которых получает все более широкое распространение, заставляют евангелическую этику признать еще один крайне неприятный для нее факт: неоригинальность правил библейской морали. Теперь нет уже не только «неизменных», «бо-

гоустановленных» правил поведения, но нет и специфически христианских норм морали даже в определенный исторический период.

Но если христианство не обладает монополией ни на одно из конкретных правил поведения, то оно, следовательно, не имеет ее и в сфере поступков, соответствующих этим правилам. Поэтому евангелическая этика вынуждена искать специфику «доброго христианского поведения» не в тех или иных поступках христианина, а исключительно в мотивации его поведения. Истинно нравственным поведением, согласно евангелической этике, может быть только поведение, мотивированное верой в распятие и воскресение Христа, в то, что «только Бог добр, что хорошо только то, что делает Бог». Тем самым этика из учения об отношениях между людьми (только в таком случае она и может иметь реальный смысл), превращается в учение о фантастических отношениях между богом и человеком, что фактически означает ее разрушение.

В третьем параграфе показывается несостоятельность современной евангелической этики перед лицом конкретных социальных, политических и моральных проблем современности. Для того, чтобы не потерять своего влияния на массы, протестантизм вынужден все чаще обращаться к конкретным вопросам поведения человека в самых различных областях жизни. По признанию Г. Тилике, евангелическую этику спрашивают «о протестантском отношении к ремилитаризации, к атомной войне, к равноправию полов, к производственному партнерству» и т. д. И именно здесь ярче всего обнаруживается ее бесплодность.

В диссертации показывается как современная евангелическая этика «доказывает» невозможность и бессмысленность общепринятых норм морали с помощью протестантского учения о «грехе» и «решении». Подлинная моральная воля бога, согласно евангелической этике, скрыта от нас нашей греховностью. Мы никогда не знаем, в чем заключается «божья воля», поэтому никакая точка зрения не может без обиняков обозначаться как «христианская». Отсюда, дескать, и проистекают разноречия в евангелической этике.

Согласно протестантскому учению о «решении», подлинно нравственное решение не может быть заранее ни в коей мере predetermined никакими общепринятыми правилами поведения, оно всегда является будто бы совершенно личным делом индивида.

Величайшим преимуществом этой точки зрения евангелическая этика считает то, что только она будто бы и совместима с постоянным сознанием ответственности. Но какой смысл имеет чувство ответственности, если человек не знает что он должен делать и за что он должен отвечать?

Диссертант показывает, что евангелическая этика в своей критике общепринятых правил морали спекулирует на относительной неповторимости судьбы индивида и его конкретных ситуаций и свя-

¹ R. Niebuhr. An Interpretation of Christian Ethics. New York, 1960, p. 13.

² P. Althaus. Grundriß der Ethik. Gütersloh, 1953, S. 38.

занной с этим сложности практического решения конкретных моральных проблем. Относительная неповторимость превращается здесь в абсолютную. Отсюда и вывод об отсутствии общности жизненно важных интересов разных индивидов, о невозможности научного изучения личности и научного решения моральных проблем, о бессмысленности правил морали, претендующих на общеобязательность.

Правильно отмечая то, что мелочная регламентация поведения, имеющая место, например, в католической этике, превращает нравственность во внешний закон, евангелическая этика приписывает это пороку всякой этике, предлагающей общеобязательные правила поведения.

Это верно, что вся безграничная область личных решений просто не может быть предметом научной этики, в ее функции не входит задача предопределения каждого жизненного решения индивида. Однако научная этика может и должна предлагать **принципиальные решения** конкретных моральных проблем, выражающие общность человеческих ситуаций. Они помогают индивиду принимать верные решения, как, скажем, знание шахматной теории помогает делать правильные ходы. В то же самое время знание конкретных правил поведения не исключает ни необходимости обдумывания конкретной ситуации, ни свободы выбора, ни личного решения, ни риска, ни чувства ответственности.

Отрицание евангелической этикой общеобязательных правил морали и ее апелляция к «индивидуальной встрече с богом» как решающей основе нравственного поведения на деле означает то, что роль последнего судьи в моральном решении отводится человеческой интуиции. Этим самым евангелическая этика санкционирует субъективизм и релятивизм, а отсюда и полный произвол в вопросах морали.

Социально-классовый смысл этой концепции заключается в том, что на практике она усиливает чувство беспомощности в моральных вопросах у человека буржуазного общества и в большинстве случаев вынуждает его вновь обращаться к реакционной буржуазной морали.

В заключении к главе говорится о значении научного анализа современной евангелической этики для атеистической пропаганды в нашей стране и, в частности, указывается на необходимость учета тезиса об изменчивости морали, выдвигаемого протестантизмом.

Во второй главе раскрывается **реакционный смысл «индивидуальной этики» современного протестантизма.**

Как уже было сказано, в современной евангелической этике христианская мораль из всеобщего масштаба взаимоотношений между людьми превращается в «персональное» отношение между индивидом и богом. «В этом смысле христианская этика остается

скорее индивидуальной, чем социальной», — пишет Ричард Нибур¹.

В первом параграфе главы дается критика учения евангелической этики об «истинной сущности» человека и связанного с ним учения о человеческом достоинстве. Согласно евангелической этике, в свои «нравственные» отношения с богом индивид не вступает как уже сложившийся человек и личность — он создается и как тот и как другой в этих отношениях. «Человек — просто ничто помимо того факта, что он либо грешник, либо оправданный», — пишет Тилике².

Истинную «божественную сущность» человека евангелическая этика усматривает в его основных моральных способностях: совести, долге, ответственности, любви к ближнему. Все это будто бы представляет собой «чужую собственность» «alienum» в человеке. На самом же деле евангелическая этика отнимает у человека эти стороны его сущности, мистифицирует их и затем «милостиво» возвращает ему как «дар божий».

Евангелическая этика утверждает, что вне отношения к богу индивид не может быть личностью. При этом она исходит из буржуазного предрассудка эпохи империализма о «принципиальной враждебности современного общества интересам личности», об «исчезновении личности в общественных отношениях», о ее «растворении в массе», о ее «подавлении толпой» и т. п. Согласно евангелической этике человек охвачен «безликой силой общества», в которой гаснут его индивидуальные особенности. Она выводит неповторимость личностного существования из неповторимости нравственных требований бога к данному индивиду. Только перед богом он будто бы «совсем один», только в этом отношении он выступает как абсолютно неповторимое существо. Только в вере человек осознает себя личностью также и потому, что якобы только здесь ему открывается подлинный смысл его собственной жизни, его собственное призвание.

Тот факт, что капиталистическое производство и буржуазная пропаганда штампуют «массового человека», евангелическая этика выдает за проявление «естественного» отношения личности и общества вообще. Точно так же она абсолютизирует и антагонизм личных и общественных интересов, порождаемый капиталистическими производственными отношениями. На самом же деле индивид всегда формируется и как человек и как личность только в общественных отношениях. Неповторимы не те или иные отдельные черты личности, а весь комплекс этих социально-детерминированных черт. Чем шире и богаче общественные связи личности тем она, как правило, содержательнее и своеобразнее. Общество совершенных личностей предполагает совершенные общественные отношения. Поэтому подлинная забота об интересах личности

¹ Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage, 1959, Tübingen, Bd. III. S. 719.

² H. Thielicke. Theologische Ethik, Bd. I. Tübingen, 1958, S. 146.

должна вести к революционной борьбе против бесчеловечных эксплуататорских отношений, порождающих уродливое, одностороннее развитие личности.

Евангелическая этика считает, что только христианское учение о божественной сущности человека и личности способно обосновать необходимость уважения человеческого достоинства и позволяет подняться над утилитаристской, эгоистической моралью расчета в наших отношениях с ближними.

Согласно евангелической этике достоинство личности не зависит от ее «имманентной ценности», оно определено не ее собственными свойствами, а «чужим достоинством», тем, что Христос своей смертью «одинаково дорого заплатил за всех». Понятие достоинства теряет здесь всякий рациональный смысл и является настолько абстрактным, что создает возможность «обосновать» прямо противоположные точки зрения по тем или иным конкретным вопросам. Диссертант показывает это на примерах отношения различных представителей евангелической этики к национальному достоинству и достоинству женщины.

Признание «божественного достоинства» человека согласно евангелической этике, обуславливает искренний, бескорыстный характер христианской любви, что особенно наглядно проявляется будто бы в призыве любить врага. В диссертации выявляется реакционный классовый смысл этого лозунга. Евангелическая этика говорит об осуществимости «закона любви» в отношениях между людьми только в «царстве божьем», когда ей нужно обосновать подавление эксплуатируемых, и вновь возвращает его на землю, превращает в закон реальных человеческих отношений, когда ей нужно обосновать «противобожественность» классовой борьбы.

Общей чертой самых различных вариаций протестантского учения о достоинстве является положение о независимости достоинства от условий жизни личности, от каких бы то ни было социальных преобразований и реформ. Социальное обеспечение будто бы все более сужает «пространство для непосредственной встречи между человеком и человеком», «включает человека в план», передает заботу о ближнем государству и этим самым препятствует любви и уважению к ближнему, которые всегда «персональны». Бедность и нищета напротив рассматриваются как наиболее благоприятные предпосылки для проявления христианской любви. Итак, вместо призывов к борьбе за достойные условия жизни мы встречаем здесь воспевание тех явлений, которые унижают и оскорбляют человеческое достоинство.

Острые евангелического учения о сущности человека направлены против марксизма, революционному учению которого оно противопоставляет призыв к «обновлению и революции сердец».

Во втором параграфе рассматривается Протестантское учение о греховности человека, оценка с позиций этого учения общественного прогресса, взаимоотношения человека и техники,

Традиционно-протестантское учение об абсолютной греховности человека, идущее от Августина и возрожденное «теологией кризиса» (К. Барт и др.), занимает центральное место в современной евангелической этике и служит для нее исходным рубежом в интерпретации всех социальных явлений. Согласно этому учению, человек в своем «фактическом бытии», тот человек, с которым мы имеем дело в повседневной жизни, бесконечно далек от своей «истинной божественной сущности» («существенного бытия»).

Если в учении «либеральной теологии» вера в общественный прогресс еще находила какой-то отклик в убеждении, что «царство божье» осуществимо на земле (правда, как чисто духовное, не зависящее ни от каких общественных отношений и институтов), то в современной евангелической этике почти общепризнано учение о потусторонности «царства божьего». Эсхатология считается не только ее важнейшим элементом, но и характернейшей специфической чертой. «Теологическая этика — эсхатологична или же ее вообще не существует», — категорически заявляет Тилике¹.

Поскольку абсолютный эсхатологизм бартианства пользуется все меньшим кредитом у современного верующего и, по признанию ряда евангелических теологов, способствует популярности марксизма, современная евангелическая этика пытается соединить бартианство с некоторыми положениями «либеральной теологии». Конкретно это выражается в том, что «одобрение» современной евангелической этикой земных радостей (половая любовь, семейное счастье, физическое здоровье, спорт, танцы и т. д.) сопровождается настойчивым подчеркиванием того, что христианин не должен переоценивать их значение и «соблюдать дистанцию» по отношению к миру. И если евангелическая этика постоянно указывает на опасность радости жизни для веры, то страдание она рассматривает как наиболее надежный путь к богу, что особенно отчетливо проявляется в откровенном воспевании болезни. Последнее и основное стремление евангелической этики состоит в том, чтобы обесценить радости жизни.

Несмотря на критику бартианства и смягчение его идеи об абсолютной чуждости земной жизни «царству божьему», протестантизм в современных условиях отвергает по сути дела идею общественного прогресса, исходя из убеждения в абсолютной греховности человека. Под грехом современная евангелическая этика понимает стремление человека «обойтись без бога», «самому распоряжаться своей судьбой», «высокомерие», «самонадеянность», «самоуверенность» человека. Грех в ее интерпретации не тождественен аморальному. Она объявляет грехом даже самые возвышенные, самые благородные намерения человека, если он надеется осуществить их без бога. «Моральное в конечном счете является именно злом», — говорит Э. Бруннер².

¹ Н. Thielicke. Theologische Ethik. Bd. I. S. 78.

² Н. Thielicke, H.-H. Schrey. Glaube und Handeln. Bremen, 1961, S. 16.

Греховность мешает человеку понять свою ограниченность: то, что его судьба в руках бога. Он вновь и вновь стремится изменить мир, с прометеевским упрямством бросая вызов богу, но все его самые радужные надежды и самые трезвые расчеты терпят крушение: вместо добра всегда получается зло.

Несостоятельность веры в чудодейственную силу науки и техники будто бы нагляднее всего обнаруживает крушение греховных претензий человека взять свою судьбу в собственные руки. Согласно евангелической этике, рост технических возможностей сопровождается снижением уровня моральной ответственности, что превращает в угрозу для человечества величайшие творения человеческого гения. Увеличивая нашу власть над природой, они одновременно увеличивают и наш страх перед их возможным использованием во вред человеческому роду. Обогащая нашу внешнюю жизнь, они обкрадывают внутреннюю и не делают человека ни на йоту счастливее.

Евангелическая этика спекулирует на том факте, что наука и техника в условиях капитализма не способны разрешить коренных «человеческих» проблем, на факте противоречивости результатов технического прогресса при капитализме.

Миф о разрыве между ростом техники и уровнем моральной ответственности как главном противоречии современности призван подменить действительно главное противоречие — противоречие между капитализмом и социализмом — и этим самым увести человечество от реального решения его реальных проблем. Сваливание вины за злоупотребление техникой с капитализма на греховную природу человека фактически обеляет капитализм — этого главного врага человечества.

Проповедь утопичности всех общественных преобразований — вот что составляет сущность евангелического учения о грехе. Единственным путем решения социальных и политических проблем оказывается отказ от их решения. В этическом плане это учение преследует те же цели, что и типично христианские призывы к терпению, смирению, покорности, и служит сейчас одной из форм пропаганды этих реакционных призывов.

В третьей главе дается критика «социальной этики» современного протестантизма.

Современная евангелическая этика отрицательно относится ко всякого рода «христианским» социальным и политическим программам.

В современном быстро меняющемся мире особенно рискованы попытки связать христианство с какой-либо определенной партией, формой правления или каким-либо другим социальным институтом. Слишком часто пришлось бы менять «абсолютную истину» христианства. Именно поэтому наиболее дальновидные протестантские теологи считают отождествление христианства с «мирскими институтами» самой большой опасностью для христианства. Одна-

ко большинство влиятельнейших протестантских теологов отклоняет и точку зрения, отрицающую всякую связь христианства с формированием социальной жизни.

Основной задачей евангелической «социальной этики» теперь объявляется критика всех социальных институтов и процессов с позиций протестантского учения о грехе. Это определение предмета «социальной этики» прямо направлено против марксистского понимания социальной сущности христианства как силы, оправдывающей социальную несправедливость.

В первом параграфе выявляется антикоммунистическая направленность, которая характеризует социально-политические позиции подавляющего большинства протестантских теологов, особенно таких, как Г. Тилике, Г. Лиле, В. Кюннет, О. Дибелиус, Р. Нибур, Э. Бруннер и некоторых других.

Однако, поскольку в настоящее время прямые нападки и откровенная клевета на коммунизм не всегда достигают цели, даже самые отпетые антикоммунисты маскируют свою истинную позицию мнимой объективностью: они критикуют не только коммунизм, но и капитализм. Но на деле оказывается, что критика капитализма мнимая. По Тилике, например, заслуживает осуждения лишь капитализм «в его идеально-типической форме», который сейчас «не существует». Социализм же отвергается полностью как реально существующий общественный строй. Ему приписывается «обесчеловечение человека» превращение человека в «чисто экономического функционера», «сведение человеческой жизни только к работе и хозяйственной деятельности».

Место евангелической этики в борьбе между капитализмом и социализмом нагляднее всего обнаруживается в ее отношении к основе основ капитализма — к частной собственности. Подавляющее большинство протестантских теологов выступает не против частной собственности, а только против «злоупотребления» ею и за ее «правильное употребление». Человек, согласно евангелической этике, не должен преувеличивать значение собственности и иметь ее так «как будто бы не имеет», помня о том, что «действительным собственником» является только... бог.

С оправданием частной собственности неразрывно связано оправдание социального и прежде всего классового неравенства. В евангелической этике это прикрывается разговорами о необходимости дисциплины и подчинения на современном предприятии, о необходимости сохранения индивидуальных различий между людьми. «Критика» классовой организации общества в евангелической этике заключается в том, что властимушим рекомендуется считать себя «слугами» подчиненных, а эксплуатируемым любить эксплуататоров. Мы можем встретить здесь и советы генеральному директору вместе со своими подчиненными принимать участие, и рекомендации привлекать рабочих к участию в прибылях. Хотя все это и не обозначается как «христианская» социальная программа, по суще-

ству же почти не отличается от социальной доктрины католицизма. В то же самое время нужно заметить, что протестантская форма социальной демагогии является весьма гибкой: она позволяет быстро менять тактику и легче отрешиваться от компрометирующих христианство ультрареакционных выступлений отдельных теологов.

Далее в диссертации подвергается критике искажение протестантской теологией марксистско-ленинского атеизма, а также ее учение о так называемом «мировоззренческом государстве» (Тилике) и «государстве, связанном метафизической ответственностью» (Дибелиус).

В конце параграфа диссертант рассматривает отношение к коммунизму таких честных теологов как М. Нимёллер и К. Барт, осуждающих злоупотребление религией в угоду империализму и антикоммунизму, а также касается взглядов так называемых «коммунистических христиан» (Й. Громадка, Э. Фукс), поддерживающих строительство социализма. В связи с этим ¹ подвергаются критике как попытки полного примирения марксизма и христианства, так и попытки вырыть пропасть между христианами и марксистами.

Второй параграф посвящен проблеме войны и мира в **евангелической этике**. Сохранение мира является основным вопросом современности, мимо которого не может пройти ни одно массовое идейное течение. Он занимает важное место и в идеологии всех основных христианских церквей. Большинство верующих — христиан поддерживает движение сторонников мира; в общем виде необходимость мира признает и большинство протестантских теологов. Среди них имеется ряд выдающихся борцов за мир (А. Швейцер, Э. Фукс, Х. Джонсон, Й. Громадка). Активно выступают за мир и взаимопонимание между народами К. Барт (Швейцария), М. Нимёллер, Г. Гольвицер, Хейнеман, Фогель, Мо-хальский (ФРГ), Зоэ (Дания), Кульберг (Швеция), Джеффи Фишер (Англия) и др.

В то же самое время в евангелической теологии нет единства по вопросу войны и мира. Значительная часть теологов ряда стран, хотя в общем и не выступает за войну, но все же воздерживается от осуждения империалистической политики своих правительств и апологетов ядерного вооружения. Так, например, даже в «нейтральной» Швейцарии только 405 из более чем 2000 реформатских священников подписали резолюцию богословов-пацифистов (1963 г.), призывающую к отказу этой маленькой страны от атомного вооружения.

Особенно острая борьба вокруг проблемы войны и мира ведется в Западной Германии, где и сейчас у власти находятся силы, жаждущие реванша. Религия и церковь все больше и больше ставятся ими на службу милитаризма. Особой активностью в поддержке агрессивной политики Бонна отличаются такие евангелические теологи, как Дибелиус, Тилике, Кюннет, Асмуссен, Лилье и некоторые другие.

Некоторые «евангелические христиане» превосходят в своем реваншистском рвении самых отпетых милитаристов. Даже внешняя политика Бонна кажется им «слишком односторонне оборонительной»¹. Диссертант показывает это на примере «Тюбингенского меморандума восьми» (1962 г.), авторы которого (Клаус фон Бисмарк и др.) в качестве «евангелических христиан» требуют «энергичных» действий — вплоть до применения ядерного оружия — в борьбе за «свободу» Западного Берлина и немцев в ГДР, за восстановление границ 1937 года.

Весьма реалистическую позицию по отношению к «Меморандуму» занял редактор «Журнала евангелической этики» В. Швейцер, по мнению которого, христиане должны решительно отказаться не только от применения, но и от запугивания атомным оружием. Такую точку зрения нужно всячески приветствовать, несмотря на ее малоубедительное богословское обоснование.

Довольно верно оценивает опасность для мира со стороны немецкого милитаризма и известный теолог Г. Гольвицер, выступающий также и за решительное осуждение атомного оружия, за что на него обрушивается с «теологической» критикой неисправимый атомщик В. Кюннет, оправдывающий превентивную атомную войну и защищающий фашистских военных преступников.

Мы видим, что евангелическая «социальная этика» может использоваться для прикрытия самой реакционной милитаристской политики. Объявляя основной причиной войн греховность человека, а единственным спасителем от ужасов войны — бога, евангелическая «социальная этика» скрывает действительные причины войн, заключающиеся в агрессивной природе империализма, ведет к снижению уверенности в возможности достижения мира.

В заключении диссертации, обобщая рассмотренные особенности современной евангелической этики, диссертант делает вывод о том, что модернизация христианской морали по способу протестантизма не может сделать ее жизнеспособнее и вернуть ей былой авторитет в обществе.

¹ «Zeitschrift für evangelische Ethik». Gütersloh, 1963, № 1, S. 37.

По теме диссертации опубликованы следующие статьи автора:

1) «Кризис христианства и его отражение в евангелической теологии». «Вестник Московского Университета», серия VIII — экономика, философия, № 3, 1965 г.

2) «Кризис евангелической этики», — в сборнике № 1 института научного атеизма АОН при ЦК КПСС «Вопросы научного атеизма» (в печати).

3) «Ухищрения проповедников религии» — «К новой жизни» № 10, 1963 г.

255131

Центральная научная
БИБЛИОТЕКА
Академии наук Киргизской ССР

Л 26644

от 9/VII-65 г.

Объем 1 п. л.

Тир. 200.

Зак. 3759

Типография газеты «Красная звезда», Хорошевское шоссе, 38.