

МОСКОВСКИЙ ОРДЕНА ЛЕНИНА И ОРДЕНА ТРУДОВОГО
КРАСНОГО ЗНАМЕНИ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М. В. ЛОМОНОСОВА
Философский факультет

На правах рукописи

С. Ф. АНИСИМОВ

ХРИСТИАНСКАЯ МОРАЛЬ
В СВЕТЕ
МАРКСИСТСКОЙ ЭТИКИ

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

МОСКВА, 1966

293

A1

275 229
Центральная научная
БИБЛИОТЕКА
Академии наук Иригской ССР

«Величайшим результатом многолетних усилий партии в области идеологической работы, — говорится в Отчетном докладе Центрального Комитета КПСС XXIII съезду партии, — является воспитание нового советского человека»¹. Формирование нового человека предполагает преодоление пережитков прошлого в его сознании и поведении. Одним из таких пережитков является религия, которая все еще оказывает влияние на сознание и образ жизни некоторых советских людей. В настоящее время это влияние сильнее всего проявляется в области морали. В СССР и в социалистических странах Европы, где в прошлом господствовала христианская религия, актуальной задачей атеистов остается критика христианской морали. Попытка критического анализа основных элементов и черт христианского нравственного сознания и поведения с точки зрения принципов научной, марксистско-ленинской этики составляет цель и образует основное содержание предлагаемой диссертации.

Диссертация состоит из введения, пяти глав, заключения и библиографии по теме.

Во введении раскрывается современное значение критики христианской морали и состояние этой критики в нашей стране сегодня (§ 1), а также разъясняется содержание и смысл христианской морали как объекта атеистической критики, дается определение этого понятия (§ 2).

Одним из следствий общего кризиса современной буржуазной идеологии является то, что в настоящее время в капиталистических странах наблюдается стремление к реабилитации религии, как массовой идеологии, которая опирается на вековые традиции и активную деятельность церковных организаций, обладающих мощной материальной базой и разнообразными средствами воздействия на сознание людей, в особенности — на их нравственное сознание. Одним из таких средств является печатная и устная религиозно-нравственная проповедь. Сдвиг в область нравственных проблем является характерной особенностью современной христианской пропаганды как в нашей стране, так и за рубежом. В диссертации раскрываются причины этого сдвига, заложенные в успехах современной науки и вообще культуры, в особенностях идеологии и психологии современных людей, к которым церковники вынуждены приспособляться. При анализе процесса приспособления христианского нравственного учения к современности важно выяснить отношение

¹ Материалы XXIII съезда КПСС. М., Госполитиздат, 1966, стр. 87

разных групп христиан и их идеологов к коммунистической морали. В связи с этим перед пропагандистами атеизма стоит двоякая задача: отповедь выпадам против коммунистической морали, с одной стороны, а с другой — выработка правильного отношения к тем верующим христианам, которые признают высокую ценность принципов коммунистической морали и пытаются совместить их с основными положениями морали христианской.

Введение содержит краткий обзор советской атеистической литературы, посвященной критике христианской морали, отмечаются ценные исследования, относящиеся преимущественно к 20—30 годам и к последнему десятилетию истории нашей страны. Однако эти исследования, как правило, ограничиваются рассмотрением отдельных вопросов, либо нравочений отдельных религиозных организаций. Требуются исследования обобщающего значения, в которых в систематическом виде раскрывались бы существенные элементы христианской морали (с учетом особенностей ее основных направлений) во всей сложности ее идейного содержания и практического воплощения в жизни верующих людей. Систематическая критика христианской морали должна охватывать по возможности все составные части и стороны христианского нравственного сознания и поведения, в частности — философско-богословские обоснования христианской нравственности, что должно быть специальной задачей марксистов-философов. Рассмотрение всех сторон и элементов в их единстве и взаимосвязи позволит полнее раскрыть социальную сущность христианской морали как исторически изменявшегося, но тем не менее целостного идеологического явления.

Систематический анализ христианской морали требует изучения разнообразных явлений и источников, в которых она живет и развивается и на основании которых можно составить более или менее полную картину морали христиан. Это прежде всего священное писание и священное предание, на которых, как и прежде, основывается вся современная христианско-нравственная проповедь (в отношении священного предания это касается, по крайней мере, католицизма и православия). Важным источником сведений является, безусловно, устная и печатная церковная проповедь. Остается актуальным критический анализ философских обоснований христианской морали — так называемого нравственного богословия православия или теологической этики католицизма и протестантизма. О современном состоянии христианской этики можно судить по официальным церковным документам (энцикликам, постановлениям соборов, публичным выступлениям крупнейших церковных иерархов), печатным трудам авторитетных богословов, катехизисам и другим популярным изложениям христианского веро- и нравочения, по диссертациям и другим сочинениям профессоров, преподавателей и слушателей духовных учебных заведений, по богословским статьям в периодических церковных изданиях. Нельзя недооценивать и рукописных сочинений, имеющих хождение среди верующих, в которых, как правило, нравственные идеи современных

христиан выступают в наиболее обнаженном виде. Нравственное богословие русской православной церкви широко использует сочинения видных дореволюционных богословов. Все эти источники используются в диссертации. Более скудными являются источники, из которых можно почерпнуть сведения о практической морали современных христиан. Внутренняя жизнь религиозных общин слабо освещается в нашей печати. По понятным причинам она не получает отражения и на страницах немногочисленных церковных изданий, выходящих в свет в нашей стране. Решающее значение для изучения морали верующих имели бы социологические исследования религиозности населения. К сожалению, такого рода обследования стали проводиться лишь в самые последние годы, фактически пока все еще совершается только поиск эффективных форм и методов проведения таких исследований. В диссертации используются материалы экспедиций кафедры атеизма Московского университета в некоторые края и области СССР, предпринятых в последние четыре года с целью изучения религиозности населения и уровня воспитательно-атеистической работы на местах. Для целей характеристики практической морали верующих имеют некоторое значение автобиографические рассказы бывших священнослужителей и членов религиозных общин, порвавших с религией, а также материалы прессы.

Как известно, апологией христианской морали занимаются не только официальные идеологи церквей, но также представители различных направлений философского идеализма. Вместе с неомистами и представителями протестантской «либеральной теологии» и «теологии кризиса» принципы христианской этики отстаивают некоторые экзистенциалисты, в том числе представители «русского экзистенциализма» (Н. Бердяев и др.). Воззрения этих философов, конечно, должны служить (и служат) объектом критики для философов-марксистов. Тем не менее в диссертации критика этих направлений не выдвигается в качестве специальной или главной задачи. Основным объектом рассмотрения в диссертации — христианская мораль, как она выступает непосредственно в церковной массовой проповеди, в практической деятельности церковников и в их этических богословских учениях.

В диссертации содержится критика нравственных воззрений, общих для всего христианства. Вместе с тем учитываются и различия между нравочительными положениями католицизма, протестантизма и православия, обусловленные как особенностями вероучений, так и специфическими обстоятельствами возникновения и исторического существования этих основных направлений христианства. Другое ограничение, которое в диссертации накладывается на предмет исследования, заключается в том, что в ней социальные вопросы затрагиваются лишь в той мере, в какой это необходимо для правильного понимания конкретных вопросов нравственности. Социально-исторический, классовый подход к морали является тем методологическим принципом, которым следует руководствоваться

и в анализе христианской нравственности. Тем не менее было бы неправильным сводить моральные проблемы к социологии, точно так же как несовместимо со строго научным подходом стремление богословов растворить социальные проблемы в этике. Социальная природа христианства должна быть (и является) предметом специальных исследований.

Научный атеизм не может остановиться только на разрушении религиозного мировоззрения, он должен включать в себя еще более важную конструктивную сторону, то есть положительную теорию, способную дать ответы на все те вопросы, религиозное решение которых отвергается атеизмом. Как писал в подготовительных рукописях к «Святому семейству» К. Маркс, «атеизм есть отрицание бога, утверждающее посредством этого отрицания бытие человека». Исходя из этого методологического требования, в диссертации предпринимаются попытки разработки некоторых этических проблем с тем, чтобы их христианскому решению противопоставить решение научное. Без этого критика христианской морали, конечно, была бы односторонней и неубедительной.

Для правильного понимания христианской морали целесообразно различить в ней составные элементы. Христианская мораль представляет собою сложный комплекс, состоящий из особенностей поведения верующих (практическая мораль) и связанных с ними специфических представлений, норм, чувств, а также их философско-богословских истолкований в системах нравственного богословия (христианское нравственное сознание). Нравственное сознание христиан является социально и исторически обусловленным отражением их практического поведения в коллективе и обществе. Общей определяющей особенностью систем религиозной морали в отличие от систем морали нерелигиозной (например, буржуазно-просветительской или, тем более, пролетарско-атеистической) является то, что элементы религиозной морали всегда тесно связаны с догматами вероучений. Вследствие этого в системах религиозной морали можно встретить такие нравственные положения, которых нельзя найти в светском праве или в нерелигиозной морали. Таково, например, христианское учение о страдании-благе, о всепрощении и любви к врагам, о непротивлении злу насилем, о покаянии, снимающем моральную ответственность за дурные поступки, и т. п. Те же нравственные положения, которые общи у христианства с другими системами морали, получают в религиозном сознании значительную трансформацию под влиянием религиозно-догматических представлений. Поэтому, несмотря на то, что христианская мораль, как и всякая другая, обусловлена классово и исторически, вследствие чего она выступала в феодальном и буржуазном обществе главным образом как нравственное сознание господствующих классов, навязываемое и другим классам, все же ее можно выделить в качестве самостоятельного объекта критики, обладающего своей внутренней логикой и своеобразием идейного содержания. В самом сжатом виде христианскую мораль можно определить как систему

нравственных понятий, норм, чувств и соответствующего им практического поведения, тесно связанную с догматами христианского вероучения. Поскольку, по определению Ф. Энгельса, религия есть фантастическое отражение в головах людей внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, постольку и в христианском нравственном сознании отражаются реальные отношения между людьми, только в искаженном религиозной фантазией виде.

В главе I диссертации — «К истории критики христианской морали» — дается, как показывает ее название, краткий очерк основных типов критики христианской морали вольнодумцами, просветителями и атеистами разных времен: античными критиками христианства, представителями средневековых демократических «ересей», буржуазными просветителями и атеистами, русскими просветителями и революционными демократами. В этой главе, имеющей в диссертации вспомогательное значение, устанавливается общая закономерность эволюции домарксистской и внемарксистской современной критики христианской морали. Эта закономерность заключается в том, что если до возникновения марксизма наблюдалось нарастание критики, то, начиная примерно с середины прошлого столетия, буржуазно-просветительская критика религии и религиозной морали постепенно угасает, она утрачивает тот воинственный характер, который ей был присущ, например, в сочинениях французских материалистов XVIII века или Л. Фейербаха. В главе раскрываются социально-политические причины этого явления, а также того, почему единственным до конца последовательным идейным противником религии в нашу эпоху выступает пролетарский, марксистско-ленинский атеизм. В связи с этим раскрываются некоторые существенные отличия марксистской критики христианской морали от ее критики домарксистскими и внемарксистскими просветительскими учениями.

В главе II — «Христианская мораль в ее отношении к системам классовой морали и к простым нормам нравственности» — рассматривается общее взаимоотношение морали и религии (§ 1), проблема соотношения классового и общечеловеческого в морали (§ 2), простых норм нравственности и библейских заповедей (§ 3), отстаивается мнение о нравственном прогрессе человечества как общеторической закономерности и раскрываются некоторые причины, делающие этот прогресс необходимостью (§ 4).

Хотя мораль и религия — разные формы общественного сознания, исторически получалось так, что в ряде общественно-экономических формаций они оказывали друг на друга сильное влияние. Это было связано с тем, что мораль и религия имеют нечто общее как формы отражения действительности. Основное сходство между моралью и религией состоит в том, что они обе ставят в центр внимания индивидуальную личность в ее отношении к общему. Но на этом сходство кончается, потому что само это отношение рассматривается совершенно различно: если главное нравственное отно-

шение есть отношение личности к обществу; то главное религиозное отношение — это отношение бессмертной души к богу, то есть реальное межчеловеческое отношение подменяется отношением фантастически-иллюзорным. Если общее мистифицировать, оторвать от земли, от человечества, то оно превращается в нечто надчеловеческое, в фикцию бога. Реальная нравственная ответственность перед людьми подменяется иллюзорной ответственностью перед богом или, по крайней мере, подчиняется ей. При всем том упомянутое внешнее сходство отношения личности к чему-то высшему — к человечеству в одном случае и к богу в другом — создает возможность, с одной стороны, давать нравственное «обоснование» религии, а с другой — оказывать религиозное влияние на нравственное сознание и практическую мораль людей. Все вместе дает религиозным идеологам повод к утверждениям, что религия и только она может служить опорой и двигателем нравственности.

Христианское учение об извечной и необходимой обусловленности морали религией опровергается некоторыми простыми соображениями. Во-первых, история знает безрелигиозные и атеистические общества с развитой нравственностью. В этом смысле мораль является общеисторической формой общественного сознания, а религия таковой не является (в связи с этим в диссертации подвергаются критике взгляды, согласно которым мораль якобы должна отмереть при коммунизме). Во-вторых, та же история, а также наблюдения над моралью современных христиан, свидетельствуют, что, как правило, мораль ревностных верующих не только не возвышается над моралью атеистов, но сплошь и рядом уступает ей как с точки зрения мотивов поведения, так и в своем практическом осуществлении в обществе. Бог — фикция, и мораль, основанная только на страхе перед фикцией, не может считаться прочной. В конце концов и атеистов, и верующих в практической жизни удерживают от дурных поступков вполне земные причины: боязнь уголовного наказания, так как многие безнравственные деяния наказуются законом, страх бесславия, осуждения общественным мнением, трата здоровья и средств, сопровождающие удовлетворение порочных склонностей, наконец, сознание и чувство долга перед людьми, близкими, коллективом, обществом. Перечисленные мотивы достаточны для нравственно-безукоризненного поведения атеиста. Верующий же человек, вступая в «союз» с богом, отделяется от людей, к прочим враждебным разделением людей религия добавляет, например, совершенно ненужное их разделение еще по вероисповедному признаку.

Католические, протестантские, православные богословы выдвигают христианскую мораль в качестве общечеловеческой, протестуют против ее классовой интерпретации. При этом они обычно ссылаются на те элементы общечеловеческого, которые содержатся в христианской морали. В связи с этим, отчасти, имеет важное значение более общий вопрос о соотношении классового и общечеловеческого в морали. Классики марксизма-ленинизма постоянно под-

черкивали классовую природу существовавших систем морали. Однако в то же время марксизм-ленинизм не отрицает существования некоторых нравственных ценностей, имеющих общечеловеческое значение. Таковыми являются, например, простые нормы нравственности, а также некоторые естественнейшие нравственные чувства. В диссертации проводятся многочисленные высказывания Маркса, Энгельса, Ленина о наличии элементов общечеловеческого в морали, о том, что пролетариат, создавая свою классовую систему морали, включает в нее простые нормы нравственности, как существенную составную часть коммунистической морали будущего. Простые нормы нравственности имеют общечеловеческое значение потому, что без их соблюдения подавляющим большинством не может существовать никакое сообщество людей. «Простые нормы нравственности и справедливости, — записано в Программе КПСС, — которые при господстве эксплуататоров уродовались или бесстыдно попирались, коммунизм делает нерушимым жизненными правилами как в отношениях между отдельными лицами, так и в отношениях между народами. Коммунистическая мораль включает основные общечеловеческие моральные нормы, которые выработаны народными массами на протяжении тысячелетий в борьбе с социальным гнетом и нравственными пороками»¹. Марксистское понимание простых норм нравственности дает ключ к более глубокому осмыслению самого процесса формирования и развития общечеловеческого в морали, то есть к научному пониманию сущности нравственного прогресса человечества. Оно позволяет также правильно понять отношение простых норм нравственности, общечеловеческого в морали к религиозным нравственным установлениям, в частности — к христианским библейским заповедям.

Церковные проповедники и богословы всемерно возвеличивают значение ветхозаветных и новозаветных нравственных заповедей. Они их считают богооткровенными по происхождению, вследствие чего бог выступает единственным и всеобщим нравственным законодателем. По мнению богословов, инициатива людей в этой области может проявиться только негативно, в грехе, то есть в нарушении божественных заповедей. Подобные представления о происхождении и смысле христианских нравственных установлений не имеют ничего общего с их действительным происхождением и смыслом. Для выявления истинной природы христианско-библейских заповедей необходимо подойти к их рассмотрению конкретно-исторически, то есть выявить, какое реальное социально-нравственное содержание эти абстрактные положения приобретали в ту или иную эпоху в том или ином сообществе людей, какое находили применение и истолкование, в чьих целях и т. д. В диссертации прослеживается действительная история происхождения простых норм нравственности и того, как некоторые из них вошли в состав древнееврейского рабовладельческого морально-правового кодекса — ветхозаветное десятизаконие, какое конкретное социально-нравствен-

¹ Материалы XXII съезда КПСС. М., Госполитиздат, 1962, стр. 410.

ное содержание заповеди декалога имели в древнееврейском государстве, какое истолкование и применение получили в первоначальном христианстве и, наконец, — в господствующих христианских церквях. Здесь же рассматривается то новое, что христианство внесло в нравственное сознание, в частности подвергается анализу содержание заповедей Нагорной проповеди и других новозаветных нравственных поучений. Исследование коренных нравственных принципов христианства позволяет заключить, что хотя некоторые простые нормы нравственности получили отражение в христианской морали, но они были в ней значительно искажены: во-первых, тем, что оказались подчинены вероучительной догматике, идее «союза» личности с богом и «спасения» для вечной жизни; во-вторых, — классовым интересом церквей, поскольку церковная иерархия была составной частью господствовавших эксплуататорских классов. В христианской идеологии на простые нормы нравственности накладывались столь многочисленные ограничения, что от их общечеловеческого значения и назначения не оставалось и следа. Отчасти и по этой причине пролетариату — провозвестнику общечеловеческой, коммунистической морали будущего — пришлось выступить против христианства. Без преодоления искажающего влияния религии на мораль невозможен дальнейший нравственный прогресс человечества.

Христианская этика фактически отрицает нравственный прогресс как закономерность, подменяя его идеей о периодических подъемах и падениях нравственности в ходе борьбы божественной благодати с порочно устремленной человеческой волей. Либо, если прогресс признается, он рассматривается исключительно как проявление божественной воли и цели. Как теории нравственного регресса, так и богословская концепция трансцендентного предопределения не имеют ничего общего с действительной историей человечества. Марксизм-ленинизм считает нравственный прогресс необходимой стороной общего развития человеческого общества, как естественно-исторического процесса, имеющего закономерно-прогрессивный характер. В диссертации приводятся некоторые постоянно действующие причины, делающие этот прогресс необходимым. В конечном счете творцами и хранителями моральных ценностей являются трудящиеся массы, то есть подавляющее большинство человечества, которые в непрерывной классовой борьбе с угнетателями за свои права, свободу обеспечивают нравственный прогресс как более или менее устойчивую тенденцию развития. Вопреки современным буржуазным теориям — философским и богословским — о «моральном кризисе», о «пропасти», якобы существующей между научно-техническим прогрессом и моралью, в диссертации доказывается факт ускоренного нравственного прогресса в нашу эпоху. Если иметь в виду не узкие группы буржуазного населения империалистических государств, а широкие народные массы в глобальном масштабе, то именно наше время отличается бурным прогрессом морали, когда к сознательно-ответ-

ственной нравственной жизни поднимаются миллиарды людей во всех уголках мира, когда трудящиеся большинство человечества под руководством коммунистических и рабочих партий все успешнее дает отпор античеловеческим замыслам агрессивных империалистических групп. Диалектика нравственного развития человечества заключается в том, что общий прогресс достигается через борьбу трудящихся за свои классовые интересы. Говоря кратко, сущность нравственного прогресса состоит в превращении все большего числа людей из объекта в субъекта нравственности, в постоянном расширении сферы действия моральных норм и в совершенствовании самих этих норм с точки зрения их социальной справедливости, в усилении эффективности их действия благодаря возрастающей активности и организованности трудящихся масс.

Церковные идеологи выдвигают христианство в качестве движущей силы нравственного прогресса в прошлом и в настоящем. История не подтверждает этой претензии церковников в отношении к прошлому, когда трудящиеся в борьбе за социальное равенство, свободу и справедливость были вынуждены выступать не только против помещиков, капиталистов и их государства, но также против церкви, которая выступала заодно с эксплуататорскими классами. Религия тем более не нужна для нравственного прогресса человечества сегодня, когда передовая часть человечества руководствуется научным, а не религиозным мировоззрением. Освобождение морали из-под искажающего влияния религиозной идеологии — одна из важных задач атеистического воспитания трудящихся при социализме.

В главе III — «Искажение основных этических категорий в системах нравственного богословия христианства» — дается критический анализ христианско-богословского истолкования коренных элементов нравственного сознания, которому противопоставляется их научное понимание. Здесь рассматривается проблема критерия нравственности (§ 1), вопрос о социально-нравственном содержании категорий долга и совести с попутной критикой понятия «божественного нравственного закона» (§ 2), категории добра, зла и «свободы воли» с одновременной критикой различных попыток построения теодицеи (§ 3), смысл жизни, труд, счастье, страдание и утешение (§ 4). Важное значение в критике христианской морали имеет анализ христианского решения вопроса о взаимоотношении личности и общества, так как в теснейшей связи с этим решением находится христианское понимание свободы личности, христианский гуманизм и патриотизм (§ 5).

Марксизм-ленинизм считает критерием истины практику. Применительно к нравственной жизни людей и к этическим истинам критерий практики выражается в общественно-полезной или, напротив, вредной значимости поведения человека и связанного с этим поведением нравственного сознания. Этот критерий (как и вообще критерий практики) относителен, что, с одной стороны, дает богословам повод критиковать практический «утилитаризм» мате-

риалистов, а с другой стороны — вместе, например, с прагматистами и экзистенциалистами, — строить субъективно-идеалистические, релятивистские спекуляции. Диалектический и исторический материализм, очищая понятие пользы от идеалистических наслоений, исходит из насущных интересов жизни общества. Поскольку человек и человечество — высшие ценности бытия, постольку, говоря в самом общем виде, полезным является все то, что содействует прогрессу человечества. В разные времена и в разных условиях это полезное воплощалось в различные роды практических действий и деятельности, вследствие чего марксизм-ленинизм подходит конкретно-исторически к определению полезного и вредного в истории. В современную эпоху генеральная линия общего прогресса человечества совпадает с целями построения и победы коммунизма во всем мире. Поэтому, как подчеркнул В. И. Ленин еще в 1918 г. на III съезде комсомола, коммунисты считают полезным и, следовательно, нравственным все то, что способствует построению и упрочению коммунизма. Научное понимание критерия пользы коренным образом отличается от его идеалистического, например, прагматистского понимания. Во-первых, поскольку полезное совпадает с закономерной тенденцией общественного развития, нравственная польза должна совпадать с научной истиной и ни в коем случае не может измеряться произвольно-личностными оценками. В противоположность этому прагматизм, как известно, отрывает полезность от истинности. По этой причине, во-вторых, марксизм-ленинизм отвергает произвольно-субъективное определение пользы, настаивая на объективном значении этого критерия нравственного. По указанным причинам, в-третьих, диалектический и исторический материализм, в полную противоположность прагматизму и другим системам релятивистской этики, имеет в виду общественно-значимую пользу, а не индивидуалистическую. Всем этим научное понимание пользы резко отличается от ее прагматистского истолкования, которое, хотя и ставит эту категорию в центр своей философской конструкции, но интерпретирует ее в духе индивидуализма и субъективного релятивизма.

Исходя из признания объективной, общественно-полезной практики в качестве критерия истины и в то же время нравственности, марксистская этика предпочитает судить о моральной ценности личности в первую очередь по ее действиям, поступкам, а не по субъективным настроениям, намерениям и тому подобным свойствам сознания как такового. «...По каким признакам судить нам о реальных «помыслах и чувствах» реальных личностей? — спрашивал В. И. Ленин. — Понятно, что такой признак может быть только один: действия этих личностей»¹. Безусловно, марксистская этика придает определенное значение и мотивам поведения, но только при обязательном их соотношении с теми поступками, в которых эти мотивы раскрываются для окружающих людей. Помыслы, намерения и другие субъективные предпосылки, пока они

не получили осуществления в тех или иных действиях, могут считаться лишь потенциально полезными или вредными. Вне связи с реальными поступками трудно судить о нравственной ценности мотивов. Например, любовь матери, которая сама по себе — доброе чувство, может принести вред воспитанию ребенка, если это любовь — слепая, неразумная. Несомненно, нравственная ценность конкретного поведения повышается или понижается в зависимости от того, насколько высокими или, напротив, низменными мотивами руководствуется при этом человек. Но при всем том мотивы, взятые сами по себе, — слишком относительная и изменчивая вещь, чтобы им, а не реальным поступкам отдавать предпочтение при оценке морального достоинства личности. Поэтому если мотивы и принимаются во внимание при квалификации нравственности, то только вместе и в связи с практическим поведением людей. Между прочим, этого принципа строго придерживается право при оценке степени виновности в суде.

В свете сказанного представляется ошибочным христианское понимание критерия нравственности, так же как и христианская критика материалистического критерия пользы («утилитаризма»). Последний богословы неправомерно отождествляют с «корыстью» и «эгоизмом». Такое отождествление совершенно несостоятельно, потому что марксизм-ленинизм считает полезным действие в соответствии с общественным (а не индивидуальным только) интересом, а такое действие свободно от эгоизма. Несостоятельна также и ссылка богословов на относительность пользы. Конечно, степень полезности того или иного конкретного действия может быть большей или меньшей, но от этого польза не перестает быть благом для людей.

Отвергая вульгарно понятый «утилитаризм», богословы выдвигают взамен некий мистический, трансцендентный «божественный закон» в качестве источника и критерия нравственности. Хотя этот «закон» мыслится объективно сущим (субъект его — бог), на практике, применительно к поведению и нравственному сознанию личности он оказывается глубоко индивидуальным, субъективным и фактически граничит с произволом личности. Христианин «чувствует» присутствие «божественного закона» в себе, ему достаточно, говорят богословы, прислушаться к «голосу бога» в своей душе, чтобы отличить нравственное от безнравственного. Поскольку «присутствие бога» чувствуется субъективно, постольку христианский критерий нравственности растворяется целиком в субъективном сознании индивидуума, а потому оказывается весьма относительным и неопределенным. Средством такого понимания критерия нравственности является то, что христианские нравственные богословы придают главное значение не поступкам людей, а субъективным «внутренним настроениям». При этом наиболее ценным нравственным мотивом считается вера в бога и чувство страха перед божественным наказанием. В этом — опасность религии для морали: если поступок мотивирован верой, то он добродетелен

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 1, стр. 423—424, изд. 4

безусловно; и напротив, каким бы безукоризненным с человеческой точки зрения ни было поведение, оно ставится значительно ниже, если проистекает из нерелигиозных мотивов. Таким образом, утрачивается реальный критерий оценки: хороший, то есть практически полезный поступок представляется дурным, так как он вытекает из неверия, а очевидно дурной или бесполезный поступок, вытекающий из религиозного фанатизма, приобретает какое-то нравственное значение. В диссертации приводятся высказывания авторитетных богословов православия, католицизма, протестантизма о нравственной безразличности или даже порочности поведения, исходящего не из религиозных, а из земных, человеческих мотивов; объединяя такие мотивы общим понятием «страсти», богословы относят к последним все то, что отвлекает помыслы верующего от бога, направляет их в сторону интересов реальной жизни. В связи с этим в диссертации подвергается критике христианское учение, получившее особое развитие в протестантизме, о так называемых «нравственно безразличных действиях».

Христианское учение о «божественном нравственном законе» как источнике и критерии нравственности приводит к ненаучному, мистическому истолкованию важнейших категорий этики — долга и совести. Согласно нравственному богословию совесть есть не что иное, как присущее всякому человеку субъективное чувство «божественного нравственного закона». Это нравственное чувство — приращенное, «естественное», оно вложено в душу богом. Бог преподает людям свой «нравственный закон» также внешним образом, в виде богооткровенных заповедей священных писаний. Этот «внешний закон» и есть, по мнению богословов, долг. «Божественный нравственный закон» по христианскому учению имеет не апостериорное и не априорное, а трансцендентное происхождение, вследствие чего он абсолютен. С этой точки зрения богословы пытаются критиковать, с одной стороны, воззрение атеистов об обусловленности долга и совести обстоятельствами природной и социальной жизни людей, а с другой стороны — априоризм кантовского долга.

В противоположность религиозно-идеалистическому пониманию долга и совести научная этика настаивает на опытном происхождении морали, на социальной обусловленности всех элементов нравственного сознания. Не существует никакого абсолютного отвлеченного принципа, из которого затем можно было бы дедуктивно вывести все остальное в нравственном сознании, в частности — долг и совесть. Долг можно определить как совокупность обязанностей человека перед обществом, коллективом, семьей. Эта совокупность обязанностей не избирается личностью произвольно, она определяется законами общественного развития, которые не зависят от воли отдельной личности. Следовательно, долг имеет объективное общественное происхождение и значение. Но для того, чтобы долг стал принципом личного поведения, он должен быть осознан и почувствован человеком как нечто для него обязатель-

ное. Эта субъективная сторона долга, то есть долг, ставший элементом личного нравственного сознания, и есть то, что называют совестью. В диссертации раскрывается содержание совести как нравственно-психологического явления, включающего в себя сознание и чувство долга, способность давать оценку своим поступкам, доказывається социально-историческое происхождение и обусловленность совести. В ней концентрируется результат миллиарды раз повторенного отрицательного опыта людей, закреплённого даже в нервно-гуморальном, физиологическом аппарате человека. Таким образом, материалистическое понимание долга и совести не нуждается в идее бога для объяснения происхождения и сущности этих важных свойств человеческого сознания.

Отстаивая сверхъестественное происхождение и сущность долга и совести, христианское нравственное богословие запутывается в противоречиях, способных сбить с толку некоторых верующих. С одной стороны, богословы подчеркивают, что божественное происхождение долга и совести возвышает их, как должное, над тем, что есть в действительности. Но, с другой стороны, «опытная действительность» не отгорожена от идеально-должного, более того, именно она диктует многие житейские обязанности, чего никто не может отрицать. Чтобы выйти из этого затруднения, некоторые богословы пытаются противопоставить совесть как нечто, заложенное в душу богом, долгу как совокупности земных обязанностей. Если совесть абсолютна, то долг относителен. Такой разрыв между совестью и долгом используется церковниками для оправдания безнравственных акций, несовместимых с человеческим долгом. Католицизм с этой целью выработал теорию о «должных и сверхдолжных делах», допускающую возможность противоречия между обязанностями перед церковью и обязанностями перед людьми (семьей, государством и т. п.), которое всегда должно разрешаться в пользу церкви. Католическая этика выработала систему казуистических приемов, призванных снимать с совести верующих чувство недовольства собой, когда их поведение явно не соответствует требованиям человеческой нравственности. Протестантизм и православие не признают «сверхдолжных» дел и в связи с этим подвергают критике католическое нравоучение. Но и эти направления христианства все-таки отдают предпочтение служению богу перед «человекоугодием» в полном соответствии с апостольским наставлением о том, что «повиноваться подобает богу паче, нежели человекам» (Деян. 5, 20; 4, 19). Христианское понимание долга раздваивает сознание человека, деля его помыслы между обязанностями реальными, важными для жизни, и обязанностями иллюзорными. Такое раздвоение во многих случаях достигает степени острого конфликта, когда, например, религиозные фанатики совершают в отношении себя и других поступки, несовместимые с элементарной нравственностью и человечностью.

Искажение в христианском мировоззрении понятия о должном и недолжном в поведении тесно связано с таким же искажением

представлений о добре и зле, нравственном и безнравственном вообще. Христианство поставило эти важнейшие категории этики в связь с фантастическими догматами вероучения, что необычайно затемнило эти понятия, совершенно ясные в их человеческом понимании.

Как уже было сказано, человечество — высшая ценность на земле. С точки зрения блага земной жизни людей (а только такая точка зрения оправдана в системе научной этики) добро есть все то, что способствует счастью и самому существованию человечества, — не только в биологическом, но и в самом широком смысле максимального проявления и развития всех заложенных в нем положительных потенций. А зло есть все то, что мешает этому. Христианство тоже не отрицает, как добро, то, что необходимо людям в их земной жизни, но рассматривает все это как нечто второстепенное для цели «спасения»; а с точки зрения более последовательного аскетизма земные блага даже оцениваются как зло, которое мешает «союзу» личности с богом. Коренной особенностью христианского нравоучения является представление о некоем абсолютном добре, соединяемое с представлением о всеблагоем боге. В таком случае добродетель человека оказывается лишь частным проявлением абсолютного божественного добра, она всегда ограничена, отягощена греховной природой человека. Если же поведение мотивируется нерелигиозными причинами, оно объявляется не истинно-добрым. По мнению богословов, вне соотнесения с абсолютным божественным добром невозможно характеризовать никакое явление как добро или зло, потому что в границах чисто человеческих отношений добро, так же как и зло, всегда условно и относительно. Зло безотносительно возникает впервые с того момента, когда оно сопоставляется с абсолютным божественным благом. В конечном счете добром объявляется все то, что способствует «спасению» для вечной жизни, хотя бы оно было совершенно несовместимо с земными интересами людей. Например, страдания оказываются благом, так как являются платой за спасение. Эта христианская идея оправдания частного (то есть действительного) зла ссылкой на существование абсолютного трансцендентного добра, как известно, веками служила удобным средством защиты угнетения, эксплуатации и всякого другого социального зла.

Добро и зло многолики, а их причины многообразны. Исходя в объяснении этих категорий из явлений социальной жизни, которая исторически менялась, марксизм-ленинизм не ищет какого-то единого злого начала в мире, так же как и абсолютно доброго начала. Научный коммунизм ставит целью выявление и устранение из жизни людей реальных причин зла, которые всегда конкретны. Религия, которая оправдывает реальное зло ссылкой на его примирение с добром в трансцендентной божественной цели, выполняет тем самым реакционную социальную роль, убеждая угнетенных примириться со злом вместо того, чтобы с ним бороться. Напротив, коммунистическое мировоззрение, раскрывая причины зла и указывая

пути к их устранению, тем самым создает практическую программу сокращения зла и наращивания добра в мире.

Христианское учение о добре и зле включает в себе множество противоречий, вопиющих против логики. Одним из главных является неразрешимое в богословии противоречие между христианским представлением о едином всесовершенном боге и фактом существования зла в мире. Это противоречие, на которое указывали все просветители, вынуждает религиозных философов конструировать так называемые теодицеи, то есть более или менее сложные рассуждения, призванные дать догматическое или моральное оправдание всеблагоему богу за допущенное им в мир зло. В диссертации подвергаются логико-критическому анализу несколько основных типов теодицеи. Одним из таких приемов является прямой или прикрытый софизмами отказ от монотеизма в пользу двоебожия (бог и дьявол как антагонистические вселенские начала добра и зла). Этот прием, не снимая окончательно ответственности с бога за зло (так как дьявол — тоже творение божье), в то же время воздвигает непреодолимые трудности перед христианской догматической онтологией и космологией. Попытки «демифологизации» образа бога сторонниками так называемого апофатического богословия не могут быть приняты церковниками, так как они растворяют бога в субъективном самочувствовании верующего, что несовместимо с догматом об объективном бытии бога как абсолютного существа. По этой причине официально-церковные богословы предпочитают прибегать к старым, хотя и более грубым, теодицеям. Одним из таких приемов является испытанная ссылка на ограниченность человеческого разума, который неспособен постигнуть того, как видимые частные проявления зла примиряются в «мировой гармонии» всеобщего добра. Развивая эту идею, католические богословы-томисты доходят до отрицания не только абсолютного, но и частного зла, определяя зло лишь как недостаточность, неполноту добра в каждом его отдельном проявлении. Однако подобная богословская софистика не может удовлетворить чувство справедливости рядового верующего. Для человека, страдающего от зла, не так уж важно, как назвать причины его страданий: просто злом или «неполнотой добра», выпавшего на его долю. В своей практической жизни люди, не придавая большого значения заклиниям религиозных проповедников, справедливо считают зло (болезни, лишения, социальный гнет и т. п.) — злом и предпринимают посильные меры, чтобы устранить причины зла. Поэтому чаще всего христианские проповедники прибегают к излюбленному моральному оправданию бога: они снимают ответственность за зло с бога, который есть абсолютное добро, и возлагают ее на «греховную природу» самих людей, на их порочно направленную «свободу воли». Однако и ссылка на «свободу воли» не спасает положения, наоборот, она вносит новые противоречия в христианское учение о добре и зле. Прежде всего христианское учение о свободе человека выбирать доброе или злое волеизъявление находится в вопиющем противоречии с хри-

стианским же учением о божественном предопределении. Если бог — единый архитектор и творец всего, в том числе дьявола, возвращающего людей в «грех», и людей, нарочито созданных слабыми перед соблазнами, то нелепо и несправедливо возлагать ответственность не на создателя, а на его несовершенные творения. Но главный порок христианского учения о «свободе воли» человека заключается в том, что оно оказывает отрицательное влияние на нравственность, в частности — на понимание свободы личности. В проблеме свободы христианина занимает преимущественно совершенно иллюзорная «проблема» отношения его воли к воле божественного промыслителя. Тем не менее эта псевдопроблема, захватывая ум и чувства верующих, стоит препятствием к решению куда более важных вопросов реальной жизни. Тот аспект проблемы свободы, который имеет действительно существенное значение, а именно — свобода личности в ее отношении к реальной, природной и социальной необходимости, представляется верующему чем-то мало важным и незначительным. В этой области ему предлагается равнодушно-фатальное восприятие действительности, как она есть, либо, что является изнанкой все того же религиозного фатализма, — волюнтаристическое пренебрежение земной, «естественной» необходимостью перед лицом более важной заботы о «союзе» с богом. Физическое или духовное анахоретство, уход из «мира» для «общения» с богом является логическим следствием христианского понимания свободы. Но уход от людей в замкнувшееся в себе одиночество, конечно, не является лучшим способом разрешения человеческих моральных проблем, а приобретаемая таким путем «независимость» от внешней реальной необходимости является иллюзией, способной поставить человека лишь в конфликтные отношения с окружающими людьми и обществом в целом.

Наконец, приемом оправдания зла и фаталистического с ним примирения является христианское учение о страдании-благости. Это учение в христианстве тесно связано с религиозным истолкованием смысла жизни человека, его деятельности, счастья.

Трудность материалистического ответа на вопрос о смысле существования человечества и человека заключается в том, что ответ должен быть найден в самом этом существовании, а не вне его. Как известно, материалистическое понимание жизни исключает всякую трансцендентную цель. В своей критике материализма и атеизма христианские богословы делают ставку именно на указанную трудность. Они считают, что атеисты, ищущие смысл жизни людей в самой этой жизни при одновременной уверенности в неизбежности ее конца, могут создать учение, слишком пессимистическое, чтобы оно могло удовлетворить людей. Решение вопроса о смысле жизни, считают богословы, может быть найдено только при допущении существования трансцендентной цели, уровня бытия, высшего в сравнении с известным людям телесным миром. Если, писал В. Соловьев, нет божественного провидения, то смысл существования человеческого рода необъясним. Существование человечества, по его

мнению, имеет оправдание лишь при допущении, что во вселенной смысл преобладает над бессмыслицей, добро над злом; так как людям этот смысл не открыт, то должен существовать надчеловеческий субъект, сознающий этот смысл, иначе мир предстает «игралей слепого случая»; наконец, если нет смысла в существовании целого (человечества), то лишается всякого смысла и существование любой части этого целого, то есть жизнь отдельного человека. Следовательно, заключает богослов, смысл человеческой истории, а значит и каждой индивидуальной жизни, должен заключаться в движении к надчеловеческой, божественной цели. Аналогичные идеи развивают в своих сочинениях современные богословы и философы-идеалисты, например, Н. Бердяев, С. Булгаков, А. Дондейн и некоторые богословствующие ученые (П. Иордан, Э. Шредингер и другие).

Ввиду того, что, по христианскому вероучению, «душой» обладает только отдельный человек, а человеческие общности ею не обладают, религиозных философов занимает преимущественно проблема смысла жизни отдельной личности. В решении этого вопроса они исходят из безоговорочного признания личного бессмертия и первенствующего значения «спасения» перед всем остальным. В соответствии с таким мистическим представлением христианство не видит никакого собственного смысла в земном существовании человека кроме того, что оно служит испытанием, в результате которого бессмертная душа получает то или иное определение в будущей жизни. Ни поиски счастья, ни «служение человечеству», ни борьба со злом — ничто земное не может само по себе составить смысл существования личности; главное — спасение для вечной блаженной жизни после смерти.

Христианское решение вопроса о смысле жизни человека способно оказывать вредное воздействие на мораль. Нравственность — область межчеловеческих, земных отношений. Подмена этих отношений отношением к трансцендентному, как к чему-то более существенному и нравственному, фактически лишает смысла всю земную человеческую деятельность, направленную на совершенствование реальной жизни людей. Надеясь на посмертное вознаграждение, некоторые верующие сознательно отказываются от ценностей жизни и культуры, а также от участия в активной работе по улучшению условий жизни. Тем самым их реальная жизнь утрачивает какую-то часть своего смысла. Христианская этика жертвует достоверной жизнью со всеми ее ценностями ради «другой жизни», проблематичной даже для многих христиан. Это — слишком дорогая цена за обещанное «бессмертие». Подобная жертва была бы понятна и оправдана, если бы кто-нибудь смог доказать существование потустороннего мира и продолжающегося в нем существования личности. Но в это призывают верить. Получается, что ради того, во что можно только верить, но что не может быть доказано, христиан должен пожертвовать тем, чем он обладает достоверно — жизнью. Чтобы существование людей действительно имело смысл,

они должны исходить из реальных, а не мнимых интересов, то есть из научного, а не религиозного понимания смысла своего существования.

Научное мировоззрение не оставляет места для веры в бессмертие личности и, следовательно, отрицает всякое трансцендентное решение проблемы смысла жизни. При всем том такое убеждение не делает атеистов пессимистами. Сознание неизбежности смерти — в смысле прекращения физического и психического бытия данной личности — менее трагично, чем мысль о вечном существовании без всякой надежды на то, что когда-нибудь наступит конец. При нормальном ходе жизни, в глубокой старости, когда человек отдал все, что мог, людям, когда постепенно угасает его память и вообще сознание, смерть воспринимается так же естественно, как желанный отдых после длинного трудового дня. Извечный страх людей перед смертью является, главным образом, следствием того, что подавляющее большинство людей умирало преждевременно, в результате голода, нищеты, болезней, войн и т. п., когда заложенные в человеке силы и возможности оставались еще далеко не исчерпанными. Смерть в таком случае, действительно, воспринимается как нечто противоестественное, как грубое нарушение естественного порядка вещей.

Хотя материализм отрицает бессмертие личности как таковой, он все же допускает в определенном смысле относительное бессмертие, если личность брать в ее связи с природным и социальным целым. Биологически такое бессмертие достигается тем, что часть человеческого существа через наследственное вещество переходит в потомство и продолжает жить в нем. Кроме того, часть человеческого существа, и притом самая ценная, в виде отчужденных от нее при жизни плодов полезных действий, остается людям, продолжает жить среди них. Чем больше материальных и духовных ценностей оставляет человек людям после себя, тем дольше он будет жить в памяти людей, продолжая содействовать плодами своего жизненного труда прогрессу человечества. Поскольку смысл существования человечества — в совершенствовании условий этого существования, постольку и смысл жизни личности должен состоять в том, что бы сделать максимальный вклад в этот процесс. Религия не может способствовать наполнению жизни этим реальным смыслом. Верующий человек, который более всего заботится о личном «спасении», а не о пользе людям, обществу, повидимому, не оставит после себя ничего особенно ценного для людей.

Смысл жизни, писал В. И. Ленин, в деятельности «для обеспечения полного благосостояния и свободного всестороннего развития всех членов общества»¹. Количество и качество труда, воплотившегося в полезный для общества продукт, является главной мерой оценки личности, степени выполнения ею своего жизненного назначения.

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 6, стр. 37

Приспосабливаясь к новой оценке труда в социалистических странах, церковные проповедники пытаются убедить верующих в том, что будто бы христианство всегда возвышало труд. Труд определяется церковными проповедниками как соучастие верующего в продолжающемся божественном творении. Для доказательства этого христианские проповедники часто цитируют те слова из Библии, в которых труд вменяется в обязанность и возвышается как угодное богу дело, но предпочитают не упоминать те библейские изречения, в которых труд определяется как божественное проклятие, наказание людям за первородный грех Адама и Евы. В диссертации раскрываются социально-экономические причины двойственного отношения христианства к труду, который, с одной стороны, получает негативное определение как наказание, а с другой стороны вменяется трудящимся в заповеданную самим богом обязанность. Особенностью христианского отношения к труду до сих пор остается то, что труд толкуется очень широко: наряду с производством действительных материально-культурных ценностей сюда включается также «труд» служения богу, «труд молитвенный», который никаких реальных ценностей не создает. При этом именно «труд» служения богу по-прежнему выдается за тот род деятельности, который наиболее угоден богу. Другой особенностью христианской оценки труда является то, что и в наше время религиозные проповедники всячески возвышают труд с верой, ради бога, а труд атеиста, мотивированный пользой людям, а не верой, не имеет в их глазах большой цены. Таким образом, хотя приспособительные тенденции в современном христианстве дальше всего идут именно в пересмотре отношения к труду, все-таки нет оснований слишком преувеличивать масштабы и глубину этого приспособления. Приоритет веры перед «утилитарными» делами сохраняется, конечно, и здесь. На практике это находит выражение, например, в том, что члены некоторых христианских организаций отказываются трудиться в дни церковных праздников, мало заботятся о повышении производительности своего труда, о рационализации производственных операций, о повышении своей трудовой квалификации, то есть о всем том, что отличает коммунистическое отношение к труду.

Из христианского понимания смысла жизни вытекает весьма своеобразное представление христианства о счастье. Ортодоксальное христианство, подвергая резкой критике эвдемонистическое, эликурейское, просветительское и другие философско-материалистические определения счастья, отрицало возможность земного счастья, ссылаясь на безграничность человеческих потребностей, указывая на эгоистический характер плотских, земных интересов и склонностей людей. Счастье — абсолютное, бесконечное — может быть достигнуто только на небе.

Христианская оценка земного счастья не выдерживает критики. Научно-материалистическое понимание счастья не имеет ничего общего с той мрачной картиной, которую рисуют богословы и про-

поведники христианства. Как и все этические категории, счастье имеет личностно-общественное содержание. Прежде всего, истинное счастье не может быть эгоистичным. Действительное счастье может быть достигнуто только коллективными усилиями, вследствие чего сущность самого субъективного переживания счастья индивидуумом может быть определена как сознание и чувствование личностью полноты физических и духовных сил в их общественно-полезном применении. Стало быть, истинное счастье заключается не в удовлетворении только своих, личных интересов, а в борьбе за общее благосостояние. Ощущение полноты счастья невозможно, если рядом страдает другой человек. Поэтому, как подчеркивал К. Маркс, «опыт превозносит, как самого счастливого, того, кто принес счастье наибольшему количеству людей»¹. В отличие от этого христианское понимание счастья не лишено налета эгоизма и индивидуализма. Поскольку счастье на земле недостижимо, а счастье на небе достигается исключительно личными усилиями на поприще индивидуального «спасения», постольку христианство игнорирует коллективные усилия, направленные на обеспечение счастья для всех на земле, если не считать коллективных молитв о ниспослании счастья богом. Марксизм-ленинизм выдвинул научно обоснованную программу обеспечения условий для счастливой жизни всех членов общества, предпосылкой к чему служит преобразование общественных отношений на справедливых началах. Ввиду того, что религия и церковь столетиями мешали этому, марксизм-ленинизм считает преодоление религиозных предрассудков одним из условий борьбы за действительное счастье людей. «Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, — писал Маркс, — есть требование его действительного счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях»². Научный коммунизм не только выдвигает достижение счастья людей в качестве своей конечной цели, но и создает необходимые для этого материальные и духовные предпосылки. Тем самым счастье превращается из абстрактной возможности в возможность реальную, в закон развития социалистического общества.

Несостоятельность христианского понимания смысла жизни и счастья человека наиболее выукло выступает в церковном учении о страдании и утешении. Обязательным условием счастливой жизни является освобождение людей от физических и духовных страданий, обусловленных недостатками биологической природы человека и социальной организации общества (болезни, голод, нищета, непосильный труд, угнетение, страдания, порождаемые войнами и т. п.). Христианство же словами евангелия возвышает подобные страдания как благо. В диссертации раскрываются социальные

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956, стр. 5.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 415, изд. 2.

корни раннехристианской проповеди о страдании — благе и настойчивого внушения этой идеи трудящимся впоследствии церковью. Христианство подводит под свое учение о безропотном перенесении страданий догматическое основание — заповеданность страданий богом как платы за грехи и за будущее вечное блаженство. Классики марксизма-ленинизма многократно подчеркивали реакционный социальный смысл христианской проповеди о страдании — благе, адресованной церковниками трудящимся массам. Аскетическое восприятие страданий не чуждо некоторым группам верующих христиан и сейчас, в нашей стране. В диссертации приводятся примеры того, как желание «пострадать» за веру толкает некоторых религиозных фанатиков на бесчеловечные действия в отношении к самим себе и к ближним.

В согласии с общим обезцениванием земной жизни христианство возвышает ценность «смерти-избавительницы». Смерть — это апофеоз страдания, а страдание — благо; смерть — «рождение к вечной жизни», соединение с богом. Потому и смерть — благо.

Христианские богословы и проповедники видят основное преимущество своей религии в том, что она якобы дает людям утешение в страданиях перед лицом неотвратимой смерти обещанным бессмертием, воздаянием за добро, прощением грехов. Было бы неправильно пренебрегать влиянием такого убеждения на сознание верующих. Религия действительно утешает, но утешение это — мнимое. Оно включает в себе также возможность социального вреда, так как примиряет верующих со страданиями, гасит стремление устранить причины страданий посредством активного вмешательства в течение общественной жизни. Как писал В. И. Ленин, религия является родом духовной сивухи, в которой рабы капитала топчут свой человеческий образ, свои требования на достойную человека жизнь¹. Атеисты, испытывая страдания, тоже нуждаются в утешении. Но, сознавая иллюзорность религиозного утешительства, они находят утешение в сознании того добра, которое сделали людям. Таким образом, смысл жизни, счастье и утешение атеиста заключаются в высшем гуманизме, то есть в максимальном, исчерпывающем проявлении всех его способностей, его человеческой сущности, — на благо людей.

Гуманизм в разные времена, идеологами различных классов истолковывался по-разному, вследствие чего само это понятие приобрело расплывчатые очертания. Правильное понимание гуманизма может быть достигнуто только в плане научного решения проблемы взаимоотношения личности и общества. Личность и общество — понятия соотносительные, вне связи друг с другом они лишаются смысла. Всякие рассуждения о личности как таковой, вне связи с человеческими коллективами, к которым она принадлежит социально и исторически, являются пустыми абстракциями. «Человек, — писал К. Маркс, — не абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительной сущности он есть совокупность обще-

¹ См. В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 66.

ственных отношений»¹. Общество — ценность более высокого порядка, чем отдельная личность: с прекращением жизни отдельного человека человечество не прекращает своего существования, но нельзя сказать обратного. Поэтому, подчеркивал Ф. Энгельс, «если правильно понятый интерес составляет принцип всей морали, то надо, стало быть, стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общественными интересами»². Такое совпадение вовсе не означает подавления или нивелирования личностей. Являясь частью общественного целого, личность в то же время принадлежит к различным частным человеческим коллективам (семейным, профессиональным, классовым, национальным и т. д.); кроме того личность, ее индивидуальная жизнь, есть нечто уникальное, неповторимое, не сводится целиком к тем общественным отношениям, в перелетении которых проходит ее существование. Взаимоотношение личности и общества может служить типичным примером соотношения общего и особенного: «Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы»³. Стало быть, личные интересы и наклонности должны учитываться, если они не идут вразрез с общими. Если речь идет о счастье, то оно своеобразно для каждого. Целью коммунизма, писал Маркс, является создание такого общества, в котором «человек — высшее существо для человека»⁴. Учитывая все это, коммунистическая мораль выступает, с одной стороны, против индивидуализма, а с другой стороны — против подавления своеобразия личностей, их подгонки под какой-то абстрактный стандарт. В ходе строительства коммунизма люди постепенно освобождаются от психологии индивидуализма. Осознанный общественный интерес становится личным интересом каждого, вследствие чего член социалистического общества добровольно и сознательно поступает некоторыми своими интересами ради более существенных интересов — и своих, и общественных. Буржуазное сознание, противопоставляющее личность обществу, неспособно вместить в себя такую добровольную жертвенность. Не вмещает ее и религиозное сознание, которое, соединяя человека с богом, тем самым отделяет его от людей.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избран. произв., т. II, стр. 384. М., Госполитиздат, 1955.

³ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 359

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 422

ные противоположности. Государство или «власть» предстает перед христианином как внешняя сила, которой он обязан подчиниться, если она не выступает против религии и церкви. В противном случае интересы веры и церкви должны быть предпочтены интересам государства. Таким образом, в конечном счете христианство признает лишь один безусловный вид субординации личности коллективу — безоговорочное послушание человека церкви, как сообществу единоверующих. Во всех остальных случаях христианство настойчиво провозглашает приоритет личности перед человеческими сообществами. В диссертации это положение подтверждается высказываниями авторитетных церковных идеологов — католических, протестантских и православных.

русской православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941—1945 гг. Церковь «молилась» за победу над гитлеровскими захватчиками, жертвовала на нужды армии часть средств, получаемых от верующих советских людей. При всем том, однако, было бы наивно слишком преувеличивать роль церкви. Победа над оккупантами была одержана благодаря ратным подвигам советских людей, в том числе и верующих, на фронтах и их героическому труду в тылу, а не молитвами.

Многие верующие считают свою религию воплощением истинного человеколюбия, гуманности. «Любовь к ближнему», как уже было сказано, провозглашается христианством в качестве главной религиозно-нравственной заповеди, уступающей по своему значению только первой заповеди любви к богу.

В диссертации содержится анализ социально-экономических причин и идеологических предпосылок возникновения и распространения в Римской империи идей о всеобщем примирении, всепрощении, неосуждении, непротивлении злу насилием, которые составляют специфическое содержание христианского пассивного альтруизма и гуманизма. Эти идеи отражали фактическое бессилие рабов и поработенных Римом народов изменить свое положение к лучшему собственными руками, вследствие чего миссия освобождения, отмщения насильникам и вознаграждения угнетенных перекладывалась в руки небесного судьи, а царство социальной справедливости отождествлялось с «царством божьим». Создавая иллюзию торжества справедливости, пусть не в этом мире, первоначальное христианство давало угнетенным возможность чувствования морального превосходства над угнетателями, которое, в частности, нашло яркое выражение в торжествующем мученичестве первых христиан. С другой стороны, идея непротивления и прощения врагам оказалась выгодной господствующим классам, что явилось причиной того, что христианский гуманизм стал одной из главных тем церковной проповеди, обращенной к трудящимся, в последующие века.

Христианская проповедь любви ко всем, всепрощения и непротивления злу противоречит элементарной справедливости. Тем не менее она органически вытекает из вероучения этой религии. Секрет христианского альтруизма заключен в весьма оригинальном понимании «любви к ближнему» и ценности этой любви. Это — любовь ради бога, средство доказательства любви к богу. В таком случае предмет любви безразличен, все равно, кого любить: хорошего или дурного, достойного или недостойного человека. Более того, чем меньше человек достоин любви, тем ценнее самоотверженная к нему любовь как доказательство любви к богу. Важен не объект любви, а внутренняя, субъективная способность верующего любить всех, прощать все. Эта любовь может служить иллюстрацией к христианскому пониманию критерия нравственности: во главу угла ставится субъективное чувство любви как таковое, ведущее к «спасению», а «ближний» выступает лишь в ка-

честве средства демонстрации веры, награждаемой вечным блаженством на небе. Таким образом, христианская любовь в нравственном смысле далеко уступает бескорыстному чувству товарищеской солидарности, которому, не ожидая неизменных наград для себя, подчиняют свое поведение в коллективе атеисты. При всем том некоторые христианские проповедники именуют атеистов не иначе как «эгоистами» и «человеконенавистниками».

Практическая жизнь, история — последние судьи всякой социально-нравственной теории. Христианство, несмотря на то, что оно на протяжении почти двадцати столетий проповедовало всеобщую любовь и прощение, так и не смогло победить ненависть и зло. Этот факт свидетельствует о непригодности христианского альтруизма быть принципом практической жизни людей. В эксплуататорских обществах, где тунеядствующее меньшинство осуществляло над трудящимся большинством повседневное насилие в самых разнообразных формах, призыв христианских церквей любить всех и не противиться мог означать только одно: оправдание социального зла и несправедливости к выгоде угнетателей и в прямой ущерб угнетенным. Абстрактный христианский гуманизм звучит лицемерной фразой и в наше время. В мире, где все еще существуют и активно действуют силы зла, непротивление этим силам означало бы капитуляцию людей доброй воли перед худшими элементами общества и человечества — хулиганами, преступниками, поджигателями войны, вообще перед теми людьми или группами, которые свои корыстные интересы ставят превыше всего. Ясно, что долг социалистического государства, общественных организаций, каждого честного человека должен состоять в том, чтобы дать сокрушительный отпор всем носителям общественного зла. В этом — мудрая справедливость коммунистической морали, социалистического гуманизма.

Христианские лозунги всеобщей любви и непротивления встречаются в наше время скептическое отношение даже со стороны верующих. Все более широкие массы людей осознают свою ответственность за мир и благополучие во всем мире, активно выступают против поджигателей войны, поддерживают те правительства и партии, которые дают отпор империалистическим агрессорам. Желая приспособиться к этому обстоятельству, церковники сейчас накладывают некоторые ограничения на заповеди любви и непротивления. Одно из таких ограничений заключается в том, что, как разъясняют некоторые проповедники, эти заповеди касаются только личных отношений и не могут распространяться на учреждения и служащих этих учреждений, которые выполняют волю не свою, а государства. Однако и эта оговорка не спасает положения. Разумеется, никто не станет возражать против воспитания у людей добронравия, вежливости, сдержанности, тактичности и других черт характера, полезных и необходимых в повседневном общении. Тем не менее требуется и принципиальность в оценке поведения той или иной личности, отпор тем лицам, которые своими

действиями приносят вред не только обществу в целом, но и частным лицам. Строго говоря, невозможно провести линию разграничения между личными и неличными врагами. Например, преступник, нанесящий ущерб отдельному гражданину и прощенный им по христианскому человеколюбию, поощренный безнаказанностью, способен затем навредить другому и третьему, то есть становится общественно опасным элементом. Точно так же враг советского государства является врагом и каждого отдельного гражданина. Более того, если бы, например, империалистическим кругам удалось развязать ядерную войну, то она принесла бы бедствия не только государствам и народам, но и каждому человеку на земле, вследствие чего всякий подстрекатель к войне, где бы он не жил, должен рассматриваться как личный враг каждого человека, желающего жить в мире и благополучии.

Искажение христианством основных этических понятий и представлений не имело бы большого значения для морали, если бы оно оставалось в границах только теории, элементом богословия. Особенностью христианской этики является то, что она через устную и печатную пропаганду, а также эмоционально насыщенную обрядность, оказывает воздействие на сознание масс верующих, а через последнее — на их практическое поведение. Христианская этика рисует перед верующими образ угодного богу человека, дает идеал праведной жизни, который в той или иной степени формирует привычки, поведение, образ жизни верующего. В главе IV диссертации — «Идеал христианина и христианской жизни» — дается критический анализ основных черт идеальной христианской личности и ее практического поведения.

Всякая система морали создает свой идеал человека, который она выдвигает перед людьми в качестве образца для подражания. Марксистская этика выработала свой идеал человека, который в отличие от старых просветительских идеалов является не утопией, а вполне реальной целью, так как в ходе строительства коммунизма создаются необходимые материальные и духовные условия для его претворения в жизнь. Идеал коммунистической личности получил сжатое определение в Программе КПСС, которая в качестве одной из целей строительства коммунизма ставит задачу воспитания «нового человека, гармонически сочетающего в себе духовное богатство, моральную чистоту и физическое совершенство»¹.

Может ли религия в каком-то смысле способствовать формированию нового человека? Марксизм-ленинизм дает отрицательный ответ на поставленный вопрос. «Социальные принципы христианства, — писал К. Маркс, — превозносят трусость, презрение к самому себе, самоунижение, смирение, покорность, словом — все качества черни, но для пролетариата смелость, сознание собственного достоинства, чувство гордости и независимости — важнее

хлеба»¹. Точно так же В. И. Ленин подчеркивал, что «человеку нужен идеал, но человеческий, соответствующий природе, а не сверхъестественный»².

В самом деле, христианство не придает ценности духовному богатству, проповедует унижение, умаление личности. «Блаженны нищие духом, ибо их есть царство небесное» (Матф. 5, 3) — эта евангельская заповедь в концентрированном виде выражает христианскую оценку разума, знания, духовной культуры вообще. Ценится лишь один род «духовности» — крепкая вера в бога. «Закон кеносиса» (христианское учение об умалении человека перед лицом всемогущего бога), как и христианский аскетизм вообще, находится в прямой связи с религиозным решением проблемы смысла жизни, которое сводится к идее «спасения». В соответствии с упомянутым «законом» христианство веками возвышало в качестве идеала юродивого, простеца, «блаженненького», «божьего человека», который, не мудрствуя лукаво, во всем уповает на волю божью. В диссертации приводятся высказывания старых и новых церковных авторитетов, которые свидетельствуют о том, что духовное умаление человека было и остается неизменным правилом всего христианства. В нашей стране оно выливается, например, в то, что верующие родители мало заботятся об образовании своих детей, иногда даже препятствуют выполнению закона о всеобщем, многие верующие не читают и запрещают читать своим детям «мирские» книги, смотреть кинофильмы и спектакли, слушать радио, участвовать в художественной самодеятельности, называя все это «греховной суетой».

Христианство также невысоко ценит физическое здоровье, красоту человеческого тела. Аскетизм, «умерщвление плоти» считается важным признаком угодного богу образа жизни. Христианский аскетизм органически вытекает из религиозно-идеалистического противопоставления духа материи, в котором пальма первенства непрерываемо отдается «духу». О том, насколько большое значение христианство придавало «умерщвлению плоти», можно судить по тому факту, что большинство праведников католицизма и православия заслужили канонизацию в святые именно причудливыми упражнениями в аскетизме. Случаи изуверского самоистязания все еще встречаются среди религиозных фанатиков и в наши дни, примеры чего приводятся в диссертации. При всем том образ аскета, истязующего свое тело «во славу господу», не находит сейчас сочувствия у большинства верующих. Церковники вынуждены прииспосабливаться к психологии современного верующего. Одним из приемов такого приспособления является новое истолкование слова «плоть». Если в традиционной аскетике под этим словом недвусмысленно подразумевалось тело и его естественные потребности, то теперь богословы и церковные проповедники различают «тело»

¹ Материалы XXII съезда КПСС. М., Госполитиздат, 1962, стр. 411

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс о религии. М., Госполитиздат, 1955, стр. 63
² В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 64

и «плоть», подразумевая под последней не тело, а порочные наклонности, «страсти» и т. п. Взамен традиционного схимничества, веригоншения, молчаличества и пр. сейчас рекомендуется «духовное анахоретство», то есть умение сосредоточиться в молитвенном общении с богом и в людской толпе. Таким образом, если в настоящее время и наблюдается стремление смягчить христианский аскетизм, то, во-первых, это происходит из-за причин, внешних по отношению к христианскому мировоззрению и нормам христианской морали; и, во-вторых, меняется лишь форма аскетизма, а не его религиозная сущность.

Одним из массовых, вредных для нравственности проявлений христианского аскетизма было его извращающее влияние на семейно-брачные отношения. Безусловно, неравноправное положение женщины в семье и в обществе, произвол главы семьи над прочими домочадцами, узаконенный христианским домостроем, — все это было следствием уродливых социальных отношений в прошлых общественно-экономических формациях. Но христианство, как и другие мировые религии, дало всему этому духовную санкцию, идеологически оправдывая и поддерживая многое из того, что извращало отношения между людьми в семейном коллективе.

Как и все общественные институты, семья рассматривается христианством под углом зрения пользы религии и церкви. Семья в первую очередь — «малая церковь», орудие религиозного воспитания новых поколений людей. Таковую семью церковь стремилась укрепить всеми мерами. Если же семья не соответствовала этой цели, церковь безжалостно ее разрушала. Христианство выработало систему мер для укрепления религиозной семьи и для расторжения семьи, не отвечающей интересам церкви. Например, аскетическое правило celibата католицизм распространил на все духовенство для того, чтобы не слабела внутрицерковная дисциплина, чтобы священнослужители на местах чувствовали себя солдатами церкви, а не гражданами той или иной страны, к которой их неизбежно привязывала бы семья. Требование безбрачия для монахов и монахинь, а в католицизме также и для белого духовенства, послужило причиной всевозможных извращений, причудливых тайных пороков, а тем самым — невероятного всеобщего лицемерия, губительного для нравственности. Поскольку духовенство на протяжении столетий выступало главным воспитателем миди прочих верующих, найдя свое яркое выражение в ханжеской морали буржуазных слоев общества. Наконец, запрещение браков для лиц разных вероисповеданий, хотя бы и христианских, непризнание «законными» внецерковных браков, с одной стороны, и нерасторжимость церковных браков, с другой, в течение веков служили причинами тайных и явных трагедий для миллионов людей. Как свидетельствует советская пресса и материалы экспедиций, семейные драмы из-за религиозных разногласий время от времени возникают даже в наше время, в нашей стране.

Специальный раздел четвертой главы посвящен критике церковно-богословского тезиса о «достоинстве христианства и недостатке христиан», призванного в какой-то степени оправдать случаи безнравственного поведения верующих, священнослужителей и монахов. В диссертации обосновывается положение, что во многих случаях безнравственное поведение верующих не только не противоречит духу христианской этики, но прямо вытекает из сущности христианско-нравственных представлений и ими мотивируется. Не имеют под собой исторически аргументированного основания также заявления современных церковных авторов о том, что виновником нетерпимости, гонений против «еретиков» и прочих инакомыслящих в прошлом была якобы не церковь, а светские государства, которые преследовали свои политические цели. Как известно, церковь и государство в эпоху феодализма и капитализма угнетали трудящихся совместно и в общих интересах.

Последняя, V глава диссертации — «Христианская мораль и коммунизм» — включает в себе критический анализ различных типов отношения христиан к коммунистической морали (§ 1 и § 2), а также попытку разобраться в моральных причинах сохранения пережитков христианской идеологии в сознании некоторых людей при социализме и, соответственно, — в путях устранения этих причин из жизни советских людей (§ 3).

В современном христианстве можно встретить разное отношение к коммунистической морали и научной марксистской этике: от откровенно враждебного их отрицания до попыток полного примирения с ними. Целесообразно остановиться на указанных двух крайних типах отношения, так как все прочие в различных сочетаниях совмещают элементы этих двух направлений. Враждебное отношение к коммунистической морали до сих пор свойственно официальной идеологии католицизма, в то время как в православии и отчасти в протестантизме наметилась примирительная тенденция.

Клерикальная критика коммунистической морали со стороны католических, а также некоторых протестантских и православных идеологов прямо или косвенно указывает на многие, якобы «безнравственные» черты морали коммунистов. Прежде всего подвергается нападкам ее материалистическое безбожие, которое будто бы приносит в жертву удовлетворению «низменных» инстинктов всю духовно-нравственную сторону человеческого существа. Этот выпад против коммунистической морали совершенно несостоятелен, так как он целиком основан на вульгарном представлении о философском материализме и атеизме. Коммунистическая мораль и научная этика не только не игнорируют духовно-нравственных ценностей, но, напротив, только в рамках научного мировоззрения возможно действительно правильное решение моральных проблем. Марксизм-ленинизм способен ответить на все моральные запросы современного человека. Столь же несостоятельным, клеветническим по своему существу является распространенный прием дискре-

дитации коммунистической морали в глазах верующих посредством утверждения, что коммунисты будто бы не признают общечеловеческих моральных требований. Именно коммунистические партии и социалистические государства борются за фактическое, а не только в словесных декларациях, выполнение общепринятых норм морали и справедливости, в отношениях не только между лицами, но также между народами и государствами. Далее церковные моралисты вменяют в вину атеистам то, что якобы последние создали всеобщий культ науки и техники в ущерб нравственным идеалам, вследствие чего наука и техника превратилась в опасного врага человечества, грозящего всеобщим уничтожением. В диссертации доказывается, что материалистическая наука и создаваемые ею технические конструкции сами по себе не могут нести ответственности за «злоупотребления» ими, причины которых заложены в извращенности общественных отношений в странах капитала. Те же самые технические средства (радио, телевидение, кино, полиграфическая промышленность и др.), которые в буржуазном обществе в массовом масштабе распространяют безнравственные образы и идеи, в социалистических странах служат распространению положительных моральных идей, воспитывают население в духе высокой нравственности. Клерикальные писатели на Западе традиционно обвиняют коммунистическую мораль в том, что она якобы жертвует личностью ради производства. И этот довод церковников бьет мимо цели. Сам по себе прогресс производства не может быть причиной падения нравственности, все зависит от того — какое производство, в каких социальных условиях оно осуществляется и ради каких целей. Если капиталистическое производство и, в более узком плане, капиталистическое предприятие, действительно не заинтересованы в трате капитала на нравственное воспитание рабочих, то социалистическое производство прямо заинтересовано в этом, а социалистическое предприятие является не только местом приложения труда занятого в нем рабочего, но также главным местом воспитания личности, ее культурного и нравственного роста. Христианские противники марксистской этики уже давно подвергают ожесточенной критике коммунистический принцип коллективизма. Будто бы коммунизм жертвует личностью ради коллектива, подавляет «свободу личности». В связи с этим в диссертации раскрывается внутренняя противоречивость и лицемерный характер буржуазного лозунга «свободы личности» и доказывается, что действительная свобода личности может быть достигнута только в коллективе, когда интересы личности совпадают с интересами общества. Не соответствует действительности также утверждение теологов о том, что марксизм-ленинизм якобы жертвует нравственностью в пользу политики, подчиняя мораль интересам классовой борьбы. Коммунизм на самом деле видит единственный путь преобразования общества на справедливых началах в классовой борьбе трудящихся за свои человеческие права. Но классовая борьба трудящихся является обще-

человечески-полезным и, следовательно, высоконравственным делом. На примере некоторых высокопоставленных богословов и церковных деятелей США и ФРГ в диссертации показывается, что как раз те клерикальные деятели и идеологи, которые больше всего пишут и говорят о безнравственности классовой борьбы, в то же время выступают рьяными пропагандистами атомной войны против лагеря социализма, дают ей свое пастырское благословение. В диссертации демонстрируются материалы, показывающие, что неприязненное отношение к коммунистической морали — отнюдь не редкость среди верующих и в нашей стране, особенно среди руководителей и проповедников некоторых сектантских групп. Разоблачение злостных нападок на коммунистическую мораль как со стороны церковных идеологов в капиталистических странах, так и со стороны некоторых религиозных деятелей в странах социализма, остается одним из главных направлений идеологической борьбы коммунистических и рабочих партий.

Для большинства религиозных организаций в СССР и странах Европы, строящих социализм, свойственна иная тенденция в отношении к коммунистической морали. Учитывая идеологию и психологию верующих в социалистических странах, которые в той или иной степени осознали преимущества социализма перед капитализмом и принимают участие в строительстве социализма и коммунизма, имея в виду привлекательность принципов морального кодекса строителя коммунизма, религиозные проповедники сближают христианскую и коммунистическую мораль, ищут пути примирения христианства с коммунизмом. Аналогичная тенденция имеет место также среди части протестантского духовенства, например, в Англии. Коммунистические и рабочие партии некоторых социалистических стран Европы (ГДР, Польша, Чехословакия), а также в некоторых капиталистических странах (например, во Франции и Италии) поддерживают эту тенденцию, видят в ней средство к упрочению единства верующих и неверующих трудящихся в общей борьбе за осуществление их классовых целей. Борьба коммунистов с религиозными предрассудками в этих странах ограничивается исключительно пропагандой научно-материалистического мировоззрения. В нашей стране упор делался главным образом на жесткое противопоставление, доказательство несовместимости и враждебности во всем коммунистической и религиозной морали. В связи с этим в диссертации выдвигается следующее практическое предложение: в целях объединения, а не разъединения усилий неверующих и верующих трудящихся, направленных на строительство социализма и коммунизма, повидимому целесообразнее в атеистической пропаганде подчеркивать не столько несовместимость, враждебность и т. п. коммунистической и религиозной морали, сколько простую ненужность последней в социалистическом обществе, которое выработало несравненно более совершенное и соответствующее условиям современной жизни коммунистическое нравственное сознание. В прежние времена в своих

наиболее демократических формах (первые христиане, средневековые народные ереси, движение анабаптистов в эпоху Реформации и другие ранние направления «христианского социализма»), христианская мораль включала в себя некоторые позитивные и прогрессивные нравственные элементы. Но в современную эпоху, когда передовая часть человечества создала систему научно обоснованной и планомерно осуществляемой справедливой, коммунистической морали, а христианская мораль скомпрометировала себя вековыми «злоупотреблениями», было бы, действительно, анахронизмом, пережитком прошлого следовать давно отжившим, архаичным нормам христианской морали. Под этим углом зрения следует рассматривать и тенденции примирения христианской и коммунистической морали. В диссертации предпринимается попытка анализа разных сторон деятельности и идеологии тех видных церковников за рубежом (Х. Джонсон, Э. Фукс, И. Громадка и др.), которые искренне восхищаются коммунистической моралью, разъясняют верующим ее достоинства и преимущества перед официальной церковно-христианской, буржуазной моралью, но в то же время пытаются представить коммунистическую мораль в качестве современного осуществления заветов «истинного христианства». При всем нашем мировоззренческом несогласии с такой точкой зрения, нельзя не признать прогрессивного значения деятельности упомянутых христиан. Их пропаганда способствует установлению лучшего взаимопонимания между христианами и марксистами в странах, где буржуазная идеология господствует, либо пережитки этой идеологии все еще весьма сильны. Несколько иная оценка должна быть дана попыткам отождествления христианства с коммунизмом в нашей стране, где господствует научное, марксистско-ленинское мировоззрение. Примирение с коммунистической моралью, стремление приспособить к ней традиционно-христианские нравственные догмы в условиях социализма выглядят вынужденной уступкой церковников в целях спасения религии и сохранения контингента верующих. Религия и религиозно-нравственная проповедь в условиях победившего социализма, безусловно, не имеют никакого прогрессивного значения, они не нужны для дальнейшего совершенствования морали советских людей, а во многих случаях наносят ей вред.

Для воспитательной работы пропагандистов атеизма в социалистических странах имеет громадное значение выявление и устранение моральных причин впадения в религиозность. Социологические исследования, которые в последние годы стали проводиться в СССР, показывают, что большинство верующих получило религиозное воспитание с детства, в семье. Те же лица, у которых замена атеистического или безрелигиозного сознания религиозным произошла в зрелые годы, как правило, говорят, что началом их движения к религиозной вере послужила какая-нибудь моральная травма, состояние морального кризиса, вызванного специфическими обстоятельствами неудачно сложившейся личной

жизни. В последнем разделе пятой главы рассматриваются наиболее распространенные причины впадения отдельных лиц в состояние морального кризиса и через него — в религиозность. В диссертации показывается, что во многих случаях причиной ухода человека в религиозную общину являются не несчастливо сложившиеся обстоятельства сами по себе (тяжелая хроническая болезнь, инвалидность, одиночество в пожилом или старческом возрасте, обманутая любовь у молодых и т. п.), а кажущееся обесмысливание жизни, пустота, возникающая вокруг человека, когда он не встречает сочувствия, заботы, помощи со стороны окружающих людей. Активисты религиозных общин умело используют безразличное, равнодушное, а иногда и бессердечное отношение окружающих к человеку, впадшему в беду, для того, чтобы призвать его идти искать утешения в религии и общине верующих, «братьев» и «сестер». Стало быть, как свидетельствует и положительный опыт работы атеистов с этой категорией верующих, к ним надо идти не столько с массовой просветительской лекцией (верующие этого типа часто — довольно образованные люди), сколько с чутким вниманием к их горю, сердечным участием, готовностью помочь им на деле, развеять атмосферу одиночества, разочарования в людях, помочь им обрести вновь смысл существования. В диссертации приводятся примеры положительного и отрицательного опыта индивидуальной работы с верующими этой категории.

В заключении к диссертации делаются некоторые общие выводы из ее глав. Основным выводом является убеждение в совершенной ненужности религии, в любой ее форме, для дальнейшего нравственного прогресса человечества в эпоху, когда наука становится господствующей формой идеологии в обществе, а научное, коммунистическое мировоззрение завоевывает умы и сердца все более широких масс людей. Христианство чуждо коммунистическому сознанию по своим мировоззренческим основам. Что касается его нравственных принципов, то христианство выводит их из фантастических догматов вероучения, либо ставит в зависимость от последних, в то время как интересы личной и общественной жизни людей требуют руководствоваться земными потребностями и реальными критериями нравственности. Религиозное сознание искажает коренные нравственно-этические представления, понятия, нормы, нравственные чувства и дает ложное направление воле; выдвигаемый христианством идеал человека, личной и общественной жизни настолько далек от задач нравственного совершенствования личности в условиях строительства коммунистического общества, что он, несомненно, может только мешать этому совершенствованию. Сознательные строители коммунизма должны руководствоваться в своем поведении требованиями коммунистической морали, а основные положения научной марксистской этики должны стать неотъемлемой составной частью их сознания. Благородные принципы морального кодекса строителя комму-

низма должны стать внутренними убеждениями и неукоснительно выполняемыми правилами повседневного поведения всех советских людей. Как подчеркивается в Программе КПСС, в обществе, строящем коммунизм, возрастает регулирующая роль моральных факторов. Поэтому воспитание коммунистического нравственного сознания является важнейшей стороной формирования коммунистической личности, всей работы по идейному воспитанию трудящихся в духе научного мировоззрения и коммунизма.

Основной круг вопросов, освещенных в диссертации, затрагивается в следующих печатных трудах ее автора:

Атеизм французских материалистов XVIII века. В сб. «Материализм и религия», М., «Знание», 1958;

В. И. Ленин о задачах воинствующего атеизма. М., «Знание», 1960;

Критика религиозной морали. Ереван, 1960;

Критика религиозной морали. В кн. «Основные вопросы научного атеизма», М., Соцэкгиз, 1962;

История и теория атеизма (учебно-методическое пособие). М., изд. МГУ, 1962;

Немецкие просветители XVIII века в борьбе с религией и церковью. В кн. «История и теория атеизма», М., «Высшая школа», 1962;

Мораль и религия. Там же;

Критика религиозной морали. В журн. «Наука и религия», № 3, 1962;

Атеистическую пропаганду — на уровень науки. В журн. «Коммунист», № 7, 1962 (в соавторстве);

Можно ли жить по «священному писанию»? В журн. «Ответы на вопросы трудящихся», № 2, 1962;

Моральный кодекс строителя коммунизма и религия. «Бюллетень общества «Знание», № 5, 1963;

Наука и религия о смысле жизни. М., «Знание», 1964;

Нравственный прогресс и религия. М., «Мысль», 1965;

Религия и мораль. В кн. «Основные вопросы научного атеизма», 2-е изд., М., «Мысль», 1966;

Атеистическое воспитание населения. Там же (в соавторстве);

Способствует ли религия нравственному совершенствованию человека? В журн. «Ответы на вопросы трудящихся», № 8, 1966.