

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени М. В. ЛОМОНОСОВА  
ИНСТИТУТ ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ  
ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК  
КАФЕДРА ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО И ИСТОРИЧЕСКОГО  
МАТЕРИАЛИЗМА

---

В. Е. ДОЛЯ

КРИТИКА СОВРЕМЕННОГО «ПРАВОСЛАВНОГО  
НРАВСТВЕННОГО БОГОСЛОВИЯ»

А в т о р е ф е р а т  
диссертации на соискание ученой  
степени кандидата философских наук

Научный руководитель —  
кандидат философских наук,  
старший научный сотрудник  
С. Ф. Анисимов

Москва  
1964

Философский факультет МГУ им. Ломоносова направляет Вам автореферат диссертации тов. Доли В. Е. «Критика современного «православного нравственного богословия», представленной на соискание ученой степени кандидата философских наук.

Ваши замечания просим прислать Ученому Совету философского факультета МГУ.

О дне защиты диссертации будет объявлено в печати.

Автореферат разослан . . . . . 1964 г.

Ученый секретарь  
Совета

(к. ф. н. БОРОНЕНКОВ Ю. Н.)

241166

Центральная научная  
БИБЛИОТЕКА  
Академии наук Циргизской ССР

Атеистическое воспитание трудящихся является важной составной частью формирования сознания строителей коммунизма. XXII съезд КПСС поставил задачу создать стройную и продуманную систему научно-атеистического воспитания всех слоев и групп населения. Борьба с религиозными пережитками необходима как для воспитания коммунистического мировоззрения, так и для воспитания коммунистической морали. Формирование научного мировоззрения и коммунистической морали, подчеркнул июньский Пленум ЦК КПСС 1963 г., невозможно без борьбы с религиозной идеологией. Наряду с критикой религиозной идеологии в целом, важной задачей научно-атеистической пропаганды является критика идеологии отдельных религиозных объединений и в первую очередь русской православной церкви — наиболее крупной религиозной организации в нашей стране.

Православие, как и другие религиозные направления в нашей стране, пытается приспособиться к современной действительности. Процесс приспособления выражается, в частности, в том, что церковники перенесли основной фронт борьбы за религию в область морали. При этом большое внимание они уделяют теоретическому обоснованию своих нравучений, что составляет задачу особой отрасли богословия — так называемого «православного нравственного богословия». По оценке самих религиозных идеологов, именно перед последним стоят самые насущные и неотложные задачи богословия. Необходимость их решения в современную эпоху, подчеркивают церковники, может быть сравнима только с необходимостью формирования основных догматов христианства в первые века его существования (см. «Журнал Московской Патриархии» (ЖМП), 1958, № 2, стр. 71—72).

Нравственное богословие является своеобразной религиозной «философией морали», теоретическим фундаментом моральных поучений, проповедей православия, оно создает ил-

люзию «логичности» этих поучений, «научности» морали, проповедуемой церковью. При этом философские вопросы морали церковники пытаются связывать с жизнью. Как подчеркивал секретарь ЦК КПСС Л. Ф. Ильичев, «деятели религии спекулировали и спекулируют на естественной потребности человека разобраться в своем назначении. В своих печатных и устных проповедях они все более активно высказываются по таким проблемам: о смысле жизни, о совести и других нравственных принципах, о моральной ответственности человека, о его свободе и зависимости от общества. Короче, религия спекулирует на волнующих умы и сердца людей, жизненно важных проблемах, навязывая и верующим, и неверующим свое решение этих проблем». (Л. Ф. Ильичев. Формирование научного мировоззрения и атеистическое воспитание. «Коммунист», 1964, № 1, стр. 42).

«Теоретическим» изысканиям богословов в области морали должна быть противопоставлена научно-атеистическая пропаганда с позиций марксистской этики. При этом важное значение приобретает разработка именно философско-этических основ атеизма и соответственно-философская критика богословских построений, особенно в той их части, где они непосредственно связаны с практической нравственностью верующих.

В последнее время этическая идеология православия была подвергнута критике в работах: Н. Н. Розенталь. Христианство, его возникновение и эволюция. В сб. «Наука и религия», М., 1957; Ю. В. Крянев. Противоположность христианской идеологии и научного коммунизма. Изд. «Высшая школа», 1961; М. И. Шахнович. Ленин и проблемы атеизма. Изд. АН СССР, М.-Л., 1961 (глава «В. И. Ленин о христианской этике»); П. К. Курочкин. Православие и гуманизм. Изд. ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1962; А. А. Осипов. Критика проповеднической деятельности русской православной церкви. Л., 1962; Н. С. Гордиенко, В. И. Носович, Л. Р. Харахоркин. Современное православие и его идеология. Изд. АН СССР, М., 1963 и некоторых других. Материал по этому вопросу имеется в «Спутнике атеиста», изд. 2, Госполитиздат, 1961, в «Основах научного атеизма», Госполитиздат, 1962, в «Истории и теории атеизма» под редакцией И. Д. Панцхава, изд. «Высшая школа», 1962, в сборниках «Критика религиозной идеологии», изд. ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1961, «Философские проблемы атеизма», изд. АН СССР, 1963, «О некоторых особенностях современной религиозной идеологии» под редакцией

И. Д. Панцхава, изд. МГУ, 1964 г. Однако еще не все выдвигаемые православными проповедниками положения подвергнуты критике; систематическая мировоззренческая критика сущности нравственного богословия является актуальной задачей.

В связи с этим в диссертации сделана попытка критически рассмотреть основные положения православной этики, систему ее важнейших догматов и категорий; проследить изменения в этическом учении церкви в связи с ее приспособлением к современным условиям; рассмотреть, на чем спекулируют церковники, когда выдают себя за обладателей истины в вопросах этики, дать критику попыткам представить православную этику как подлинно гуманистическую; показать теоретическую несостоятельность и вредный социальный смысл нравственного богословия.

В качестве источников, подвергаемых критике, использованы, проповеди и статьи, помещенные в «Журнале Московской патриархии», «Православном вѣстнике», различные богословские издания, в которых выражена позиция современного «нравственного богословия». Поскольку современные церковники продолжают признавать высшими авторитетами в вопросах этики некоторых богословов дореволюционного периода (как ортодоксально-православных, так и «светских»), таких, как В. Соловьев, И. Янышев, М. Олесницкий, А. Гусев, М. Тареев, Н. Стеллецкий, считают их классиками, а труды их (Янышев, Олесницкий) продолжают оставаться официальными учебными пособиями в духовных семинариях и академиях<sup>1</sup>, постольку сочинения этих авторов также входят в круг критикуемых источников. В диссертации для сравнительного анализа рассматриваются и сочинения представителей так называемого «современного русского идеализма» (Н. Бердяев, Н. Лосский, С. Франк), некоторые идеи которых были взяты на вооружение православием. Также в целях сравнительного анализа рассматриваются отдельные сочинения православных богословов за рубежом. Сравнение философских взглядов богословов в нашей стране и за рубежом и особенно сравнение социальных выводов, которые делаются из одних и тех же положений православной этики, позволяет еще бо-

<sup>1</sup> В 1958 г. «Журнал Московской патриархии» так отзывался о книге Олесницкого «Нравственное богословие»: «Этот учебник является одним из господствующих руководств по нравственному богословию до наших дней. В нем истина православно-христианского нравоучения впервые начинает облекаться в строго научную форму (ЖМП, 1958, № 2, стр. 73—74).

лее наглядно увидеть реакционную сущность «православного нравственного богословия».

Основные вопросы диссертации:

1. Критика учения о сверхъестественной природе морали; критический анализ богословской идеи «вечности» и «неизменности» морали в ее современном выражении, «доказательств» божественного происхождения морали и якобы общечеловеческой природы христианской морали.

2. Критика православного учения о необходимости и свободе в нравственном поведении, идей провиденциализма и волюнтаризма в православной этике, православного понимания моральной ответственности и нравственной свободы.

3. Критика православного учения о цели и смысле жизни, идеи «потусторонности» цели и смысла жизни, учения о боге как «высшем благе», критерии нравственности, православного решения вопроса о смысле и ценности жизни личности.

Диссертация содержит введение, две главы и заключение.

В первой главе — «Несостоятельность православно-христианского учения о сверхъестественном происхождении морали» — три раздела: 1) критика православной идеи «вечности» и «неизменности» морали; 2) критика религиозно-богословского понимания долга и совести; 3) общечеловеческое в морали и социальный смысл религиозного учения о вечном нравственном законе.

В богословских сочинениях мораль представляется единой, одинаковой для всех людей и на все времена, надисторической. Это вытекает из представления о морали как одной из черт богоподобия в человеке, бог же, по учению теологов, един и «совершен». Богословы по-прежнему утверждают, что «никаких новых истин или новых правил веры и морали... церковь не привносит и не может привносить в первоначальную сокровищницу» («Православний вісник», Львов, 1959, № 11—12, стр. 357).

Пытаясь доказывать свое учение, богословы ссылаются на простые моральные нормы. Последние в религиозной интерпретации превращаются в нечто надисторическое, вневременное. Однако история показывает, что они были выработаны в течение тысячелетий, выстраданы человечеством, а отнюдь не были «дарованы» богом, тем более в готовом виде. В ходе исторического развития происходило обогащение фонда этих норм, расширялась сфера их действия или хотя бы признания. Самые элементарные из них (например, осуждение людоедства, убийства нетрудоспособных и др.) стали органи-

ческой частью практического поведения и рассмотрение их в качестве вечных моральных истин является попросту нелепым. Кроме того, мораль отнюдь не состоит из одних простых норм, их существование не снимает вопроса об исторических типах нравственности. Нравственность первобытного общества, нравственность эпохи рабовладельческого строя, нравственность эпохи феодализма, коммунистическая нравственность, вырастающая из пролетарской, — разные исторические типы нравственности, причем их различие коренится в конечном счете в различии соответствующих способов производства.

Поскольку изменяемость морали, зависимость моральных представлений от социальных условий жизни людей доказаны фактическим материалом, предоставляемым исторической наукой, этнографией, постольку религиозные теоретики морали вынуждены приспособляться, пытаться примирять свои взгляды с исторической действительностью. В диссертации разбираются различные изменения и «уточнения», вносимые богословами в их теорию морали, отмечается, что они признают изменчивость нравов, нравственных правил и оценок, которыми руководствуются люди в практической жизни. Историческое многообразие нравственных оценок, моральных кодексов богословы пытаются объяснить постепенным познанием вечных норм «нравственного закона», различными степенями умственного развития людей, ошибками, допускаемыми в познании требований вечной морали, недостаточным желанием людей отстаивать вечные нравственные ценности в трудных условиях и т. п. Однако как могут целые народы допускать ошибки? Можно ли объяснить незнанием такие явления, как полигамия, рабство и т. п.? И если б (сделаем такое фантастическое предположение) человечество в период становления рабовладельческого строя вдруг «поняло», что оно нарушает нормы «вечного» морального закона и проявило «добрую волю» жить по этим нормам, — разве это могло бы изменить ход исторического развития? И если «вечные» нормы познаются только постепенно, если до того, как они познаны, их «нарушение» — историческая необходимость, то причем здесь «недостаток доброй воли»? В диссертации показывается, что на вопросы, поставленные в такой плоскости, богословие не может дать сколько-нибудь удовлетворительного ответа.

Далее в диссертации критикуется попытка примирить историческую изменяемость морали с признанием ее вечности

с позиций субъективного идеализма кантианского толка. Богословы спекулируют на том, что люди во все эпохи в общем пользуются одними и теми же моральными категориями, что нравственная оценка осуществляется в одних и тех же понятиях. Но употребление одних и тех же понятий, сохранение формы моральной оценки отнюдь не равносильно неизменности морали. Во-первых, не вызывает сомнения факт исторического возникновения и развития самой способности к моральной оценке. Во-вторых, формальная оценка еще не содержит в себе никаких принципов для поведения, ни вечных, ни исторических. Употребление представителями различных классов и эпох одних и тех же понятий вовсе не доказывает единства и неизменности нравственных принципов.

Наконец, рассматривается утверждение, что моральные нормы вечны, ибо рассчитаны на человеческую природу, а последняя — именно потому что она природа — не может не быть вечной и неизменной. Историческая изменчивость нравов, учат богословы, не означает изменчивости самого человека, она означает только приближение к принципам вечной морали или удаление от них. Но чем доказывают богословы неизменность человеческой природы? Только декларативными рассуждениями о «тех же болезнях», «тех же войнах», «тех же личных проблемах» и т. п. Столь же бессодержательно и различие человеческих нравов и человеческой природы. Поскольку речь идет о социальных отношениях, а не о биологическом типе, постольку историческое изменение моральных принципов, понятий, оценок, норм является изменением и самой нравственной природы человека, самой морали. Практика социалистического и коммунистического строительства неопровержимо доказывает, что преобразуя социальные отношения, человек преобразует и самого себя.

Богословская позиция по вопросу историчности морали отличается, с одной стороны, противоречивостью, в чем проявляется теоретическая несостоятельность христианской идеологии в целом, с другой стороны, за попытками придать религиозным взглядам наукообразный вид скрывается все та же целиком антинаучная концепция надисторичности морали.

Во втором разделе главы рассматривается религиозно-богословское понимание долга и совести. Богословы утверждают, что как понятие (категория, идея) долга, так и сознание и чувство долга имеют сверхъестественную, а не социально-историческую природу. В диссертации показывается несостоятельность их аргументации.

Религиозные теоретики исходят из противопоставления: или понятие долга априорно, надисторично или оно несущественно, не связано «с природой» человека. Но существование тех или иных качеств не исключает историчности их происхождения. Способность воспринимать веления долга (и соответственно понятие долга) является необходимым свойством сформировавшегося нравственного сознания. В то же время она исторична; процессе становления человека был одновременно процессом формирования нравственности, способности сознательно подчиняться долгу.

Богословы считают, что понятие долга содержит признак, «возвышающий его над опытной действительностью», оно будто бы связано не с тем, что есть, а с тем, что должно быть. Но действительность, «то, что есть», включает в себя и тенденции развития, требования общества к человеку. Поведение отдельных людей может расходиться с нормами, с тем, что «должно быть», но из этого никак не следует, что понятие долга черпается не из действительности. Так, было бы, конечно, преувеличением сказать, что все без исключения люди в нашей стране руководствуются нормами морального кодекса строителя коммунизма. Но еще большей ошибкой было бы представлять требования кодекса как какой-то недостижимый идеал, это — требования сегодняшней действительности к каждому советскому человеку.

В разделе критикуется теория врожденного морального знания «должного» и «недолжного», показывается, что в этих понятиях как бы кристаллизуется социально-исторический опыт того или иного класса. Наличие некоторых общечеловеческих элементов в содержании понятия долга объясняется не приращенностью его человеку, а тем, что «различные ступени одного и того же исторического развития» «имеют общую историческую основу и уже потому в них не может не быть много общего». (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 95). В диссертации отмечается необходимость разграничивать понятия врожденного знания и непосредственного знания, т. е. знания, представляющего «чем-то само собою разумеющимся, не нуждающимся ни в каком опытном доказательстве», что «является лишь результатом «накопленной наследственности» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 582), многотысячелетнего повторения в опыте. Знание самых элементарных норм общежития в результате миллиардов случаев повторения в опыте, в практике одних и тех же или сходных отношений приобретает характер аксиом. Но это не

имеет ничего общего с богословской теорией врожденности морального знания.

Много внимания уделяют богословы чувству долга. Способность человека испытывать потребность в следовании долгу, подавлять несовместимые с долгом склонности, переживать долг как внутреннюю необходимость, богословы объявляют необъяснимыми с позиций материализма.

Однако в этой способности нет ничего мистического. Потребность практической реализации требований долга, когда они осознаны, их повелительный характер, объясняется тем, что нравственное сознание с самого начала своего формирования складывалось как выражение реальных требований коллектива к индивидууму.

Авторитетность, сила чувства долга также отнюдь не свидетельствует о долге твари перед творцом. Действительным источником силы и авторитетности долга была и является власть коллектива над индивидом; насильственное воздействие в отношении индивидов, проявлявших зоологический индивидуализм, а затем и общественное мнение, прославлявшее выполняющих долг и осуждающее его нарушителей, были вполне авторитетными силами, чтобы настоять на исполнении долга.

Наконец, переживание долга как внутренней необходимости объясняется, с одной стороны, тем, что моральное сознание по самой природе ориентировано на выражение общественной необходимости; с другой же стороны, человек сознает, что не выполняя своего долга, нарушая нормы партийной, классовой морали или самые простые и потому общечеловеческие моральные нормы, он ставит себя за рамки партии, класса, как бы теряет право на звание человека; он осознает, что тем самым утрачивает такие (социальные) качества, отсутствие которых разрушает его как личность. Постепенное, сначала смутное, а затем все более ясное осознание этого обстоятельства, осознание того, что нравственность — необходимое качество личности, и что нравственность — не только необходимость, но и ценность — это осознание и лежит в основе превращения привычки повиноваться долгу в чувство нравственной необходимости. В ходе исторического развития имеет место усиление нравственных чувств, закрепление их через воспитание от поколения к поколению, так как каждое последующее поколение усваивает требования общества на все более высокой и сложной основе.

С категорией долга тесно связана категория совести. Со-

весть также рассматривается богословами как нечто абсолютное, вечное, врожденное, надисторическое, как «окно, через которое божья воля проникает в душу человека». В диссертации показывается мистичность и антиисторичность этой позиции богословия. Совесть как способность переживания поступка, несовместимого с требованиями долга, — неотъемлемое свойство человеческого сознания, в то же время она исторична, как исторично нравственное сознание вообще, в смысле земного происхождения и изменчивости. Осознание чувства совести, выработка особого понятия для обозначения самооценки и комплекса переживаний, в котором она выражается, происходит сравнительно поздно. При этом религия в формировании и осознании чувства совести не играла положительной роли. Как и сознание долга, совесть не врождена, а формируется в каждом человеке как отражение образа жизни, социального опыта, классовых интересов в моральном сознании.

Не доказывает сверхъестественности совести и ее относительная автономность в человеческом сознании, а также относительная автономность в отношении к требованиям общества. Первая (выражающаяся в «угрызениях» совести) объясняется тем, что мораль есть не нечто извне навязанное человеку, а важнейшее проявление его социальной природы. Поэтому нарушение ее норм сопровождается угрызениями совести, хотя бы и вопреки желанию данного человека. Вторая объясняется имеющими место в истории так называемыми моральными конфликтами, конфликтами требований совести и требований того или иного класса. Содержание велений совести передовых людей каждого исторического периода определяется потребностями общественного прогресса. Таким образом, конфликт происходит не между автономным божественным началом и требованиями общества, а между нормами старой морали и идущими им на смену моральными нормами революционных классов.

В диссертации рассматриваются попытки совместить религиозный и научный взгляд на природу морали, изменения, которые вносят богословы в свои концепции. Например, некоторые богословы «врожденность» морали толкуют в том смысле, что человеку «от природы» присуща лишь возможность, способность к нравственной оценке, нравственным суждениям, которая может реализоваться лишь при соответствующем воспитании и т. п. Но последовательно проводить такую точку зрения богословы, разумеется, не могут, ибо тог-

да рушится фундаментальное положение всей христианской теологии о человеческой душе, как образе и подобии божием, о том, что всякая душа по природе христианка, подрывается одно из важнейших «доказательств» существования бога и т. п.

В третьем разделе главы выясняется социальный смысл религиозно-богословского понимания морали, причем этот вопрос рассматривается в связи с проблемой общечеловеческого в морали. Самой характерной чертой современного нравственного богословия являются попытки его представителей доказать общечеловеческий характер христианской морали. Известно, что общечеловеческое в морали выступает, с одной стороны, как простые нормы нравственности, а с другой — как нормы наиболее передовой морали, наиболее способствующей решению стоящих перед человечеством задач, содействующей его прогрессу. Богословы утверждают, что простыми нормами морали человечество обязано религии, и что в современную эпоху религиозная мораль — самая гуманная. В диссертации подвергаются критике оба эти утверждения. В частности, отмечается, что будучи включены в религиозную мораль, простые нормы существенно изменяются, трансформируются в нормы именно религиозной морали, причудливо сплавляются с верой в сверхъестественное, с суевериями, с чисто ритуальными запретами («не варить козленка в молоке его матери» и т. п.). В христианской морали скромность оборачивается смирением, взаимное уважение — неосуждением. Включаясь в религиозную мораль, общечеловеческое превращается, по выражению Ленина, в «общехолопское».

В связи с критикой стремлений представить христианскую мораль как самую гуманную, в разделе разбираются попытки сближения ее с коммунистической нравственностью. В диссертации принципы морального кодекса строителя коммунизма последовательно противопоставляются принципам христианской морали, показывается несовместимость и противоположность первых и вторых. В ней доказывается также, что учение о вечности морали, о неизменном нравственном законе, дарованном людям богом, исключает какую бы то ни было постановку вопроса о классовом моменте в морали; религиозное христианское сознание неизбежно тяготеет к представлению о морали как единой системе норм, обращенных одинаково ко всем классам, образующих единый кодекс для всего человечества, в то время как мораль единых, призна-

ваемых всеми людьми норм, — дело будущего, когда, по словам Энгельса, не останется и воспоминания о классовых различиях. Кроме того, попытки богословов «теоретически» обосновать общечеловеческий характер религиозной морали, выдать ее за наиболее гуманную мораль вольно или невольно умаляют в глазах части советских людей роль и значение самой передовой, самой человеческой морали — морали строителей коммунизма. Попытки «примирить» религиозную и коммунистическую мораль имеют объективно то же значение, ибо ценность морали коммунизма ставится в зависимость от степени ее близости к морали религиозной.

Во второй главе — «**Несостоятельность православного учения о свободе нравственного поведения и цели жизни**» — четыре раздела: 1) необходимость и свобода в нравственном поведении; 2) критика учения о «потусторонности» цели и смысла жизни; 3) цель жизни и критерий нравственности; 4) смысл жизни и ценность личности.

В диссертации отмечается важность разграничения чисто богословской «проблемы» отношения «свободной воли» человека к божественной воле от проблемы отношения воли личности к естественной и социальной необходимости. Первая представляет интерес только как объект критики, для раскрытия логических противоречий в богословии, выяснения социальных и гносеологических корней такой ее постановки, ее социально-нравственной функции, вторая же интересует и марксистскую этику.

В решении вопроса о свободе и необходимости православная этика представляет собой механическое смешение противоположных взглядов: провиденциализма и волюнтаризма. Объективная обусловленность человеческого поведения, естественно-историческая необходимость отражается в религиозном сознании искаженным и мистифицированным образом в виде представлений о божественном промысле, обнимающем всю вселенную, направляющем человека, предопределяющем все его поступки. Учение о божьем промысле — один из самых характерных моментов современной православной проповеди. Помимо божественного промысла нравственная деятельность человека в религиозном сознании представляется предопределенной еще человеческой природой и особым видом божественной деятельности — «благодатью». В диссертации отмечается, что в понимании человеческой природы православие все более склоняется к августицизму, т. е. ко мнению, что каждый человек от рожденияотягощен первород-

ным грехом, предопределен к тому, чтобы желать зла и выбирать только зло. Критика православными богословами Августина и в прошлом была весьма умеренной, теперь же они сами считают, что в подлинно нравственных действиях свободы нет, ибо «нет добра не от бога», нравственные поступки — результат одной лишь «благодати».

Человеческая свобода не находит места в таком понимании: когда человек делает зло — это предопределено «природой», когда делает добро — это делает не он, а сам бог. Однако вопреки всякой логике православные богословы изображают себя сторонниками человеческой свободы и даже защитниками ее от материализма. В диссертации отмечается, что понимание свободы воли в православии весьма близко к концепции абсолютной свободы воли, отмечается тщетность их попытки отграничиться от волюнтаризма. Свобода воли человека понимается ими как «ни от кого и ни от чего не зависящая его сила или энергия самоопределения в отношении к добру или злу» (И. Янышев. Православно-христианское учение о нравственности. СПб, 1906, стр. 140). Воля будто бы целиком свободна от воздействия социальных условий, от влияния среды, свободна от закона причинности, условия могут в лучшем случае играть роль внешних толчков, поводов для самоопределения воли. Христианская вера будто бы преодолевает «предрасположенность» человеческой природы ко злу, дает человеку «безотносительную» свободу, «свободу от законов эмпирики». Православное богословие предоставляет все возможности для толкования свободы воли как полного произвола, свободы от каких бы то ни было законов. Не случайно современный волюнтаризм включает в себя и так называемых «православных экзистенциалистов» («апостол свободы» Н. Бердяев, о котором М. Горький сказал, что он «желает выломиться из истории», и др.). В диссертации показывается теоретическая несостоятельность и вредный социальный смысл богословской трактовки свободы воли, заключающийся, в частности, в выводе, что, если человеческая воля независима от условий жизни, то бесполезно пытаться изменить человека, меняя обстоятельства, социальные отношения, единственное средство нравственного воспитания — обращение к богу.

Далее в разделе подвергается критике религиозное понимание моральной ответственности, показывается несовместимость признания моральной ответственности с догматом о божественном промысле и с догматом о свободе воли; показы-

вается, что религиозное понимание ответственности полностью снимает вопрос о социальной ответственности, ответственности реакционных классов и групп перед историей и народом. Богословская идея абсолютной ответственности личности представляет собой теоретическое выражение характерной черты христианского морального сознания, а именно мистического чувства изначальной вины перед богом, причем вины личной, индивидуальной. Богословие активно способствует закреплению чувства греховности в сознании верующих, мешает развитию в сознании части людей нашего общества действительного чувства ответственности за свое поведение, за общее дело, за построение нового общества, за судьбы народа и человечества.

В заключении раздела сравнивается марксистское и религиозное понимание собственно нравственной свободы. Вопрос о нравственной свободе — это вопрос о воспитании внутренней потребности к соблюдению моральных норм, о совпадении стремлений человека и требований общества, о господстве человека над самим собой, о сознательной самодисциплине. Основанием нравственной свободы личности при социализме и коммунизме является подлинно гуманный характер самих норм коммунистической морали, их соответствие коренным интересам всего прогрессивного человечества. Православное же понимание нравственной свободы (как и понимание свободы воли) предоставляет возможность для истолкования ее в волюнтаристском духе, что видно, например, из такого высказывания видного теолога В. Зеньковского: «Перед свободой во Христе не может не быть мгновенного или продолжительного периода «полной» свободы, и как часто кружится голова от сознания своей «полной» свободы, как часто ударяют в голову буйство и бунт...» (В. Зеньковский. Идея православной культуры. «Православие и культура». Берлин, 1923, стр. 43). В этом отношении показательна также положительная оценка, которую часть православных богословов дала философии Ницше и декадентству (см. Стеллецкий. Современное декадентство и христианство. Киев, 1909). Разумеется, из этого не следует вывод, что православие пропагандирует аморализм. Но оно может выбирать только между теорией полного произвола и теорией рабской покорности. В обоих случаях оно противоположно марксистской этике.

В диссертации показывается, что моральную свободу как господство человека над самим собой богословы считают не-

достижимой, а некоторые — даже ненужной. Об этом говорит теория «нравственной немощи», представляющая собой апологию нравственной беспомощности, бессилия, нежелания бороться с аморальными чувствами, поскольку «сила божия в немощи совершается». Наконец, показывается противоположность религиозного и коммунистического понимания пути к нравственной свободе. Для богословов это — обуздание, аскетическое подавление человеческих чувств, эмоций, влечений. В коммунистической этике моральная свобода означает разумное управление чувствами, развитие в себе подлинно человеческих чувств, эмоций, страстей.

Во втором разделе главы рассматриваются наиболее распространенные доказательства «потусторонности» цели и смысла жизни: 1) утверждение о том, что человеческая жизнь может иметь смысл лишь при наличии разумной цели и смысла у всего «мирового процесса» 2) что так же, как цель искусства, науки, воспитания не может полностью заключаться в них самих, так и цель жизни находится вне жизни, 3) что земная жизнь с неминуемой смертностью индивидов и якобы неминуемой гибелью человечества может иметь смысл лишь в качестве преддверия к «вечной загробной».

По поводу этих «доказательств» в разделе отмечается, что представления о трансцендентности цели и смысла жизни являются мистифицированным отражением объективной направленности исторического развития (1); что богословы в своих рассуждениях метафизически разрушают внутреннюю целостность рассматриваемого объекта (общества) (2); что все ускоряющийся прогресс человечества неизбежно приведет к выходу за рамки земли, установлению контактов с обитателями других цивилизаций, а это гарантирует сохранение и дальнейшее развитие достижений человечества; что даже в случае ограниченности земной цивилизации великие цели человечества, идеалы коммунизма не становятся от этого менее истинными или священными, нравственные и иные ценности не перестают быть таковыми (3).

В научном подходе к проблеме выделяются три аспекта: направленность исторического развития, его соотношение с человеческими целями и интересами, человек — субъект истории. В появлении человека с необходимостью проявилась тенденция материи к самоусложнению. Ход истории не позволяет сомневаться, что ее «разгадкой» является «порождение коммунизма» (К. Маркс). Коммунизм — не просто неизбежное будущее человека, но и осуществление человеческих це-

лей, идеалов, ибо его объективной закономерностью является свободное развитие каждого, как условие свободного развития всех. Наконец, весь ход истории, в особенности социальные изменения XX в., не позволяют сомневаться, что люди — не марионетки, управляемые высшей силой, но активная сила, творящая историю все более осмысленно.

В заключении раздела критикуется православное понимание счастья, показывается несостоятельность попыток примыкающих к православию философов в общефилософском («метафизическом») плане доказать недостижимость счастья (идеи С. Франка и др. об «имманентном трагизме тварного бытия» и т. п.).

В третьем разделе второй главы рассматривается учение православия о боге как «высшем благе» и критерии нравственности; показывается его внутренняя противоречивость, заключающаяся в том, что богословы обречены выбирать между признанием божественного произвола в определении добра и зла и признанием их независимого от него существования; показывается, что определив добро как то, что угодно богу, богословы лишают важнейшую категорию морали всякого самостоятельного значения, растворяя ее в долге перед богом.

Вопреки утверждениям богословов, религиозная вера отнюдь не гарантирует от релятивизма и субъективизма в вопросе о критерии морали. Богословы в качестве главного критерия нравственности принимают «царство божие»; т. к. оно будто бы является конечной целью и высшим благом для человека. Поступки человека, вся его жизнь оцениваются богословами в зависимости от «вклада», сделанного им в дело «приближения» этого царства. Но, по их же признаниям, идея царства божия страдает неопределенностью. История же наглядно свидетельствует, какое бесконечное и противоречивое разнообразие моральных оценок можно почерпнуть из этой идеи.

Выдвигаемый богословами критерий добра может служить критерием только для оценки степени набожности человека, но не его нравственности. Религиозные призывы творить добро по сути дела представляют собой апологию бесполезности, т. к. «добро» богословов — это благие пожелания, лишённые практического значения, поскольку в религиозных нравственных поучениях не находится места для действенной борьбы со злом, они только зовут «отойти от зла».

В конце этого раздела — показывается несостоятельность

обвинений атеистической этики в утилитаризме, отмечается, что отношение к добру как к чему-то высокому, ценному, священному вовсе не требует религиозности. Над узким утилитаризмом поднимает человека забота о реальных людях, а не любовь к богу, которая, если даже религиозность является искренней, ведет лишь к далекой от нужд народа и вредной экзальтации.

В последнем разделе второй главы подвергается критике православно-богословское понимание ценности и достоинства личности. Богословие выводит ценность личности из «крестной жертвы» Христа за всех людей, т. е. из мифа. Эта концепция насквозь противоречива, ибо положения «человек — высшая ценность» и «бог — высшая ценность» взаимно исключают друг друга. Православие учит об «абсолютной ценности», «святости» личности, но за этими словами в прошлом скрывалась защита дворянско-буржуазных привилегий, в настоящее же время за этим показным гуманизмом скрывается идеология всепрощения, неосуждения, признания «равноценности», как личностей, как «детей божиих», тружеников и преступников и т. п.

Понимание человеческого достоинства в православной концепции смысла жизни не имеет ничего общего с реальным достоинством и на поверку оборачивается унижением. Те из богословов, кто стремились быть последовательными, прямо признавали, что смысл жизни — в прославлении бога, а слава бога соединяется не со славой человека, а с его унижением («закон кенозиса»).

Марксистская же этика, считая человека высшей ценностью, понимает ценность личности как историческое явление, достигающее высшего расцвета в коммунистическом обществе. При этом объективная общественная ценность личности тем выше, чем больше человек делает для общего блага, для приближения коммунизма.

Враждебность современного православия человеку особо наглядно выступает в учении о развитии личности. Богословы прямо утверждают, что ценность личности тем выше, она тем угоднее богу, чем менее развиты ее «внешние», «земные» достоинства. К ним богословы относят и духовное богатство, и физическое совершенство, а некоторые даже и нравственную чистоту (как мешающую развитию чувства смирения). Богословы призывают к отказу от развития своих способностей и задатков, от индивидуальности, от своего «я», с тем,

чтобы полностью, всецело предаться воле божией. Эти призывы и поучения особенно вредны сейчас, когда объективные интересы общественного развития все более властно требуют, чтобы каждый человек стал личностью, проявил себя во всем своеобразие, когда Программа КПСС ставит формирование всесторонне развитого человека в качестве непосредственной задачи развернутого строительства коммунизма.

Раздел заканчивается разбором вопроса о бессмертии человека. Марксистская этика видит бессмертие человека в его делах, в деятельности полезной людям, в том, насколько его жизнь накладывает отпечаток на материальную и духовную культуру последующих поколений. Для религии же бессмертие относится к числу проблем, действительное разрешение которых возможно якобы только в потустороннем мире. Религия по существу игнорирует земное бессмертие, жизнь в творениях, воздействие на умы и поступки потомков, жизнь в их памяти. Бессмертие без «спасения души», без загробного индивидуального существования ее не интересует. Если подлинное бессмертие связано с трудом, ибо только в труде проявляется способность человека изменять действительность и тем самым оставлять следы своего бытия на земле, то для религии труд отнюдь не является решающей сферой деятельности человека. Развивая в творческом труде свои личные качества и способности, каждый человек запечатлевает себя, свою неповторимую личность в других людях, творениях, событиях. Коммунизм, раскрывающий единственное и неповторимое творческое призвание, смысл жизни каждого человека, дает каждому действительную возможность остаться после смерти среди живых, в то время как верующий получает бессмертие только в своем воображении.

Преодоление религиозных идей в нравственном сознании людей является важным условием коммунистического воспитания, формирования гармонически развитого, морально чистого человека коммунистического общества. В связи с этим необходимо вести мировоззренческую борьбу с религиозной моралью. Как отметил тов. Л. Ф. Ильичев, «мы выиграем борьбу за умы людей, если не будем уклоняться от философских проблем, поднимаемых нашими идейными противниками, если жизненную проблематику, сфальсифицированную и затуманенную в религиозных учениях, будем раскрывать с наших, материалистических позиций». («Коммунист», 1964, № 1, стр. 42).

\* \* \*

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ ОПУБЛИКОВАНО  
В СЛЕДУЮЩИХ СТАТЬЯХ:

- 1) О противоположности коммунистической и религиозной морали. (Материалы в помощь лектору). Львов, 1962 (ротатор).
- 2) Бессмертие — в труде. «Войовничий атеїст», 1964, № 4, стр. 38—40.
- 3) О вере в «загробное воздаяние». «Львовская правда», 6 мая 1964 г.
- 4) Марксистская этика и православное богословие о свободе и необходимости. В сборнике «Нравственность и религия». Изд. «Наука», М., 1964. Объем 1 печ. лист.
- 5) К критике антигуманизма идеологии современного православия. «Философские науки», 1964 (принято к печати в № 4).
- 6) Чему учит современное православное «нравственное богословие»? «Коммунист Украины», 1964 (принято к печати).